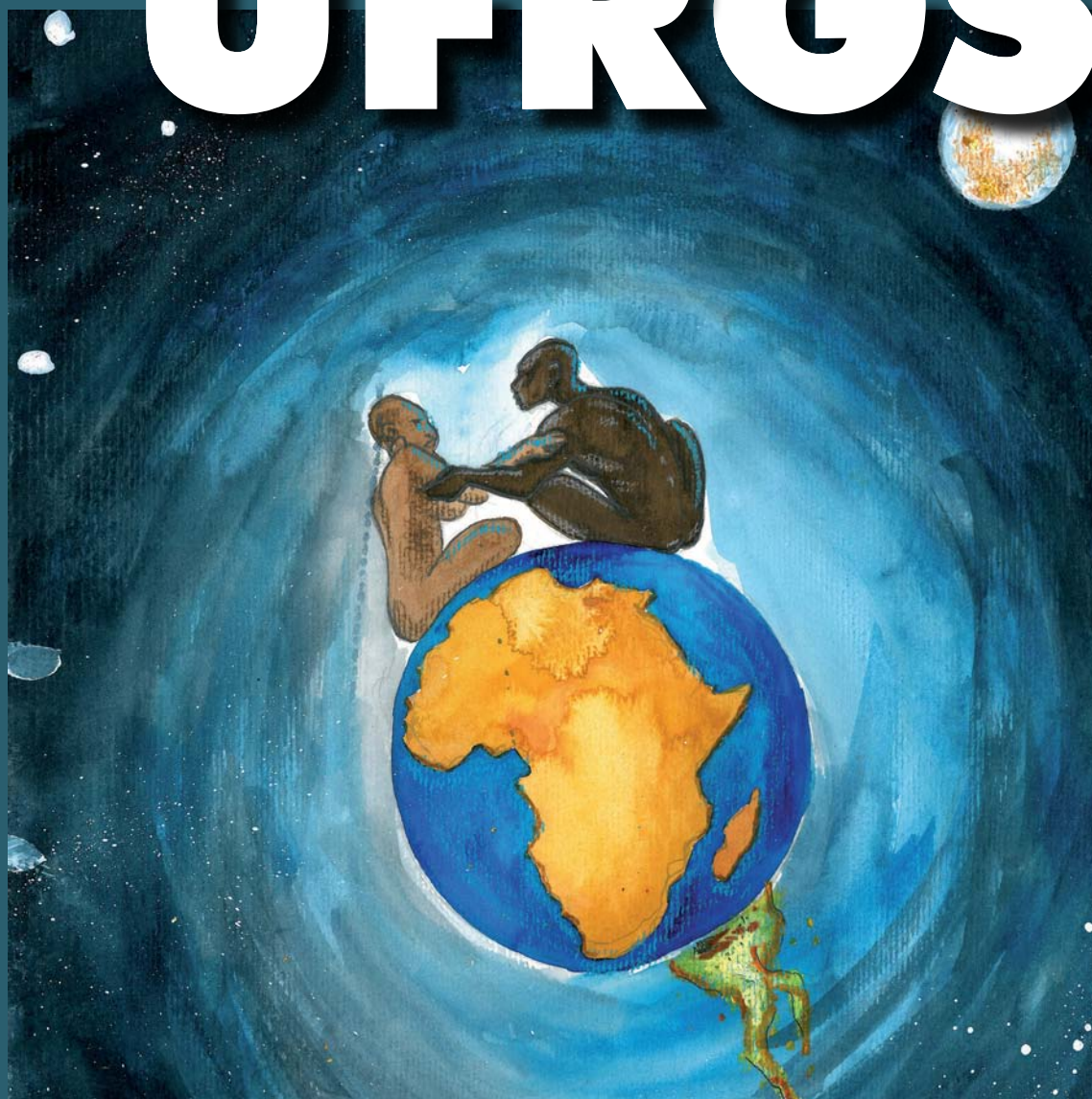


v.3, n.1 Maio 2016 :: ISSN 2357-9668

DEDS | DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

REVISTA SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS



ENTREVISTA COM
MANZAMBI VUVU
FERNANDO, PROFESSOR
DE ANGOLA

MAHOMED BAMBA:
A RECEPÇÃO DO
“CINEMA AFRICANO”
NO BRASIL

MAHFOUZ AG ADNANE:
A LUTA PELA LIBERDADE
DOS KEL TAMACHEQUE
NO SAARA

Apresentação

A Revista da Semana da África na UFRGS chega às suas mãos mais uma vez como resultado da Semana da África, realizada de 26 a 29 de maio de 2015, em sua 3ª edição. O evento promoveu a reflexão e o diálogo a partir da apresentação dos trabalhos dos estudantes africanos de graduação e pós-graduação e pesquisadores brasileiros das temáticas africanas. Foi uma oportunidade de aproximar a comunidade acadêmica da UFRGS de realidades, atores e interpretações diversas, intermediados com professores das redes públicas de ensino e a sociedade em geral.

O tema “Pensamento Africano Contemporâneo” serviu de mote para abordar aspectos da economia, religião, história, cultura, gênero, desenvolvimento social, urbano e rural dos países africanos e sua relação com a sociedade brasileira. A carga horária de 23 horas da Semana da África, contou com a presença de cerca de 150 pessoas por turno, oportunizando aprendizados e aproximando interesses comuns entre brasileiros e africanos. Embora as determinações legais que tornam obrigatório o ensino escolar e acadêmico desses assuntos, eles ainda assumem caráter introdutório nesses sistemas. Os grandes eixos das histórias e culturas africanas e afro-brasileiras e as relações entre si são pouco conhecidas e pouco pesquisadas, ocupando espaços limitados nas salas de aulas.

A Revista da Semana da África na UFRGS tem sido uma das formas de perenizar o evento, suas principais discussões e aprendizados, tornar público um conteúdo diferenciado, construído pelos próprios africanos no diálogo conosco. A entrevista com o professor Manzambi Vuvu Fernando, da Universidade Agostinho Neto, e o encarte especial sobre os imigrantes africanos que chegam ao Brasil, especialmente, são dois tópicos da Revista que descortinam aspectos muito diversos das relações que estabelecemos com o continente originário.

Os deslocamentos de pessoas, serviços e mercadorias são parte de uma longa história entre o Brasil e o continente africano. A Revista que está em suas mãos é apenas um grão de areia nesse vasto horizonte, abra e sinta essa maresia que cruza o Atlântico em todos os tempos e direções e chega até nós.

José Antônio dos Santos
DEDS/PROEXT

Sumário





DESENVOLVIMENTO E SUSTENTABILIDADE

- ▶ Desenvolvimento urbano sustentável na África: alguns apontamentos para a realidade moçambicana
- ▶ A agricultura familiar africana e os desafios para o desenvolvimento humano
- ▶ África: em busca do desenvolvimento sustentável



INTERPRETAÇÕES AFRICANAS

- ▶ Etnofilosofia africana e saberes endógenos na obra de Paulin Hountondji
- ▶ O CODESRIA e a produção do conhecimento no contexto da globalização
- ▶ Visões de Brasil e Estados Unidos por africanas



IMAGINAÇÕES AFRICANAS: LITERATURA, MÚSICA E CINEMA

- ▶ O conceito de imaginação africana segundo Francis Abiola Irele
- ▶ Deserto musical: expressão poética e política na luta pela liberdade e emancipação dos Kel Tamacheque no Saara.
- ▶ A recepção do “Cinema Africano” no Brasil: os micro-espacos de renegociação dos sentidos dos filmes africanos.
- ▶ Homenagem a Mahomed Bamba
- ▶ A poesia de autoria feminina na África lusófona.



COOPERAÇÃO INTERNACIONAL UFRGS - ÁFRICA

- ▶ Conversando com o Prof. Manzambi Vuvu Fernando

- 
- ▶ É a China uma boa alternativa de cooperação para África?
 - ▶ Prática de gestão do conhecimento na Guiné-Bissau: o caso da empresa MTN Guiné-Bissau.
 - ▶ Políticas públicas africanas: os 7 milhões em Moçambique, estudo de caso do distrito de Boane, 2007 – 2011.
 - ▶ Transição e consolidação democrática em perspectiva comparada: Guiné Bissau e Cabo Verde.
 - ▶ A sustentabilidade na sociedade africana: uma questão cultural.



107

SABENDO MAIS

- Os talentos africanos na diáspora: Idowu Akinruli e Mamadou Abdoul Sène
- Pesquisas recentes na UFRGS



121

DEPOIMENTOS



125

RESUMOS SEMANA DA ÁFRICA 2015

- Moçambique rumo à inclusão digital e cultural em redes educativas: desafios para o ensino básico.
- Internet na África: dilemas e desafios.
- Mudança estrutural do socialismo para o capitalismo na Guiné-Bissau de 1974 ao século XXI e as perspectivas para o desenvolvimento do milênio: uma análise sob a ótica institucionalista.
- Ações antrópicas, proteção jurídica e mata transfronteiriça de N'Compà
- As questões de gênero nas políticas de energia renovável na África Ocidental

Em anexo, encarte :

IMIGRAÇÃO AFRICANA NO BRASIL





E B A N

“Cerca”

Símbolo adinkra que remete ao amor, proteção, segurança.

Adinkra é o nome dado ao conjunto de símbolos africanos que representam ideias expressas em provérbios. Além da representação grafada, os símbolos adinkra eram estampados em tecidos e adereços, esculpidos em madeira ou em peças de ferro para pesar ouro. Muitas vezes são associados à realeza, identificando linhagens ou soberanos.

O adinkra, dos povos acã da África ocidental (notadamente os asante de Gana), é um entre os vários sistemas de escrita africanos – fato que contraria a ideia de que o conhecimento ancestral africano se resumia apenas à oralidade e expande a noção ocidental de que a escrita esteja adstrita apenas à letra grafada.

Símbolos adinkra foram utilizados em todas as artes desta revista.



DESENVOLVIMENTO E SUSTENTABILIDADE

As interpretações africanas sobre o passado e o presente estão consolidadas nas publicações dos principais centros universitários e de pesquisa, resultado do trabalho de cientistas, filósofos e intelectuais. Um exemplo é o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África – CODESRIA, criado, em 1973, no Senegal, e hoje considerado uma referência na produção do conhecimento no continente.



DESENVOLVIMENTO URBANO SUSTENTÁVEL NA ÁFRICA: ALGUNS APONTAMENTOS PARA A REALIDADE MOÇAMBICANA

O autor inicia o texto com uma série de questionamentos sobre a sustentabilidade urbana em África, demonstrando, de certa forma, que muitos dos problemas que devem ser enfrentados são comuns à maioria dos países. Ao deter-se nas realidades das principais cidades moçambicanas, aponta o crescimento desordenado das áreas urbanas e a relação direta com o meio rural, que acarretam problemas em serviços sociais básicos, como: abastecimento de água, saneamento básico e recolha de resíduos sólidos.

Pedir para abordar a sustentabilidade urbana nos países africanos é pedir para tratar de parte desta problemática que, para esses países, deveria ser pensada de uma forma mais abrangente, envolvendo não só as áreas rurais, como também a “sociedade urbana” que vem demandando o consumo energético e mineiro proveniente dos países da periferia. Como pensar a sustentabilidade urbana na África quando a pobreza e a sua incidência aumentam nas áreas rurais? Como pensar a sustentabilidade urbana quando ainda não somos uma “sociedade urbana” completa ou em consolidação? Como entender a sustentabilidade dos espaços urbanos em países do continente africano sem compreender o transplante dessa forma de organização socioespacial para esse continente?

Entender o atual estágio de desenvolvimento urbano das cidades africanas,

principalmente das cidades ao sul do Sahara, implica compreender como essa forma de organização socioespacial desmontou as anteriores e implantou processos alógenos e estranhos à realidade desses povos. Se nos associarmos a Queiroz (1978) e considerarmos que as sociedades passaram por etapas nas formas de organização do/no espaço com implicações no seu relacionamento com os diferentes objetos, podemos perceber que a passagem de uma sociedade tribal para a sociedade agrária significou uma evolução quantitativa no fornecimento de alimentos, permitindo que surgissem determinados grupos de pessoas que pudessem se desvincular da atividade agrícola e desenvolverem outros tipos de atividades, reproduzidas em novas formas de organização socioespacial. Essa possibilidade permitiu o surgimento de cidades políticas e/ou administrativas onde, com o

passar do tempo, a atividade comercial foi se desenvolvendo e se consolidando. Com a evolução técnico-científica, acompanhada da revolução industrial, as cidades passaram a dominar o campo, demográfica e economicamente, surgindo, então, as cidades industriais e, com elas, a formação da “sociedade urbana”, como nos demonstra Lefèbvre (1999).

Este foi o caminho trilhado pelos países atualmente considerados desenvolvidos. Os mesmos não permitiram que esse processo seguisse o seu rumo no continente africano, ou seja, não permitiram que essa transição se desse segundo as suas realidades sociais, culturais e espaciais. As cidades político-administrativas e comerciais já existentes foram destruídas e substituídas por outras cidades comerciais, dominadas por mercenários, que reproduziam estilos de vidas ocidentais. O domínio completo dos territórios do continente africano permitiu que a produção do espaço urbano se processasse à moda ocidental e, com ela, o surgimento de cidades duais, prontas para

responder aos interesses da metrópole.

Muitas das cidades africanas têm a sua origem e desenvolvimento ligados ao processo de extração e exportação de recursos naturais, sendo cidades portuárias ou ainda cidades com a função de controle militar e administrativo de áreas do interior. As mesmas produziram duas formas de organização interna da cidade, onde uma era a reprodução clássica do modelo ocidental e a segunda era uma área de concentração de indígenas prontos para responder às necessidades dos cidadãos europeus. Araújo (2003), estudando a organização interna das cidades africanas, com destaque para as moçambicanas, desenvolveu um modelo de organização interna dessas cidades, denominado por “modelo de manchas circulares concêntricas”. O autor defende que no período colonial a cidade era constituída por duas manchas, uma denominada de cidade de cimento, construída para os europeus, com bairros organizados numa planta nítida, com ruas e avenidas amplas, edifícios de diversos pisos e con-



Cidade de Angoche, Moçambique.

Foto: Jornal 'A Verdade' / Flickr

tendo infraestruturas e serviços urbanos. A segunda mancha, denominada de cidade de caniço, localizada logo no entorno da cidade de cimento, era caracterizada por bairros sem uma planta definida, de crescimento espontâneo e anárquico, com ruas estreitas e tortuosas, carente de infraestruturas e serviços sociais básicos.

A questão racial também marcava a organização interna da cidade, ou seja, a cidade estava organizada em função da cor da pele e de sua origem, refletindo-se, também, no acesso a determinados serviços públicos e de lazer que a cidade oferecia. Nessa altura, a cor da pele indicava os locais por onde morar e consequentemente a sua posição socioeconômica na cidade. Os indígenas negros estavam condenados a viver na periferia. É importante destacar que entendemos a periferia na acepção de Milton Santos, que amplia o conceito de periferia para a questão de acessibilidade, desprendendo-o da questão física. Esse conceito, para nós, corresponde ao lugar ocupado tendo em conta o status social, econômico e, sobretudo, racial.

As cidades são espaços de atração da população rural, principalmente pela ilusão de uma provável melhora na qualidade de vida. Também, a migração pode estar associada à modernização da agricultura e dos serviços no campo, à fraca produtividade agrícola no campo ou ainda às guerras civis que afetam, muitas vezes, os espaços rurais. O acelerado crescimento demográfico urbano que marcou e marca a realidade dos países africanos tem início com o alcance da independência, onde se inicia uma corrida para a recuperação do tempo perdido e para a materialização do sonho renegado por muito tempo. Em Moçambique, entre 1970 e 1980, período em que o país alcança a independência, o crescimento da população urbana chegou a ser de 20%, sendo alimentado pela migração campo-cidade e periferia-centro. Durante esse período, a população urbana transitou de 9%, em 1974, para 13%, em 1980, ocupando principalmente os lugares vagos deixados pelos portugueses em função da independência. Na década seguinte, o crescimento demográfico continuou a ser significativo, porém foi cin-



Vista de Maputo a partir da vila de pescadores, Catembe.

co vezes menor que no período anterior. O aumento da população urbana esteve ligado às condições climáticas adversas com impactos na produção agrícola, o intensificar da guerra civil que afetou mais as áreas rurais e a decadência do projeto desenvolvimentista moçambicano. Com o fim da guerra civil e a estabilidade político-econômica, o país realizou, em 1997, o II Recenseamento Geral da População e Habitação, onde se constatou que a população urbana havia alcançado cerca de 29% da população total. Em 2007, quando da realização do III Censo, a população urbana passou a ser de 30%, alcançando mais de seis milhões de habitantes vivendo em espaços urbanos.

Até 1980 as cidades moçambicanas eram constituídas principalmente por duas malhas urbanas. A explosão urbana que ocorreu nesse período foi para ocupar esses espaços, com maior incidência para a cidade de cimento. No período seguinte, em função da reclassificação urbana, as cidades aumentaram o seu espaço físico, passando a incorporar áreas rurais como forma de assegurar o crescimento da população urbana.



Foto: Peter Hess / Flickr

Esse fenômeno que confunde o conceito de cidade com o de urbano possibilitou que várias famílias dormissem rurais e acordassem urbanas, com os mesmos deveres que a população da cidade de cimento, mas sem os mesmos direitos. Esse período é marcado pela “implosão urbana” e pela “ruralização” das áreas mais periféricas da cidade.

Dessa forma, as cidades moçambicanas passaram a ser formadas por três manchas, com o acréscimo das áreas rurais ao espaço da cidade. Essa nova área, considerada área periurbana, é marcada por uma convivência entre agricultores e população de renda média que vai abandonando as duas outras manchas para construir nesse espaço. A miscelânea de populações com status social e econômico diferente vai permitindo uma segregação interna, como também a expropriação da terra das famílias mais carentes.

Apesar de nos atermos à realidade moçambicana, a explosão urbana e a “ruralização” de áreas periféricas das cidades também marcou a maioria das cidades africanas. Araújo et al. (2008) referem que os ritmos

de crescimento da população urbana na África são acelerados e que os mesmos não vêm acompanhados pelo crescimento das infraestruturas sociais básicas, o que degrada a qualidade de vida dentro dos centros urbanos, com maior enfoque para as áreas periféricas. Os mesmos autores constatam que essa dinâmica de crescimento demográfico está concentrando a população nos bairros de caniço, os muceques, os slums, aonde chegam a aglomerar mais de metade da população urbana.

Esse processo de produção dos espaços urbanos em África, resultantes de um modelo de desenvolvimento urbano o qual chamaremos de Karaokê, tem sido responsável por tornar esses espaços inadequados para a implantação de um estilo de vida urbano sustentável. Adotamos a expressão “estilo de vida” por considerarmos que as cidades (ou mesmo os espaços urbanos) por si só não podem ser sustentáveis, por apresentarem características marcadas pela “sociedade urbana” e, principalmente, por serem consumidoras de espaço e de recursos minerais e energéticos. Também, nos associamos a Ribeiro (2004), que sustenta a sua defesa no fato das cidades não serem organismos vivos, autônomos e dotados de desejos, pois elas são o resultado da realização humana, ou seja, obra do ser humano, construída ao longo do tempo.

Imbuídos do espírito Karaokê, aceitamos debater a questão da sustentabilidade nas cidades dos países africanos. De uma forma geral, concordamos com Satterthwaite (2004) que divide os problemas ambientais em dois grupos, sendo o primeiro aquele que está mais relacionado com as necessidades dos moradores, isto é, restringindo-se ao nível interno (intra-urbano) e influenciando na qualidade de vida dos moradores. O segundo grupo de problemas está relacionado com a transferência dos problemas para ecossistemas e populações que vivem fora da cidade ou mesmo a sua transferência para as gerações futuras. Sendo assim, o autor divide os problemas ambientais em cinco categorias, nomeadamente: (i) os problemas relacionados com as doenças contagiosas e infecciosas (ou podemos denominar de saneamen-

to básico); (ii) problemas relacionados com os perigos químicos e físicos no lar, no local de trabalho e na cidade em geral; (iii) problemas relacionados com a falta de espaços verdes e espaços públicos; (iv) problemas relacionados com a sua transferência para habitantes e ecossistemas no entorno da cidade; e (v) os relacionados com a transferência de problemas ambientais para outros países ou mesmo para as gerações futuras.

Trabalharemos com a primeira categoria de problemas ambientais, pois consideramos que esses são os principais problemas que afetam a qualidade de vida dos habitantes urbanos nas cidades africanas. É claro que os dois segundos problemas também afetam, mas, por uma questão de rigor acadêmico, decidimos enveredar por aquela área na qual já possuímos produções e teremos a possibilidade de melhor derrapar nesse terreno pantanoso.

A explosão e “implosão” urbanas a que as cidades africanas passaram não foram acompanhadas por construções e melhorias dos equipamentos urbanos, bem como dos serviços prestados. Não tendo como lidar com o crescimento demográfico acelerado, alguns países adotaram estratégias de conter o crescimento, mas quase sempre sem resultados positivos. A estratégia para forçar a retirada dos considerados improdutivos das cidades ou de conter a migração campo-cidade fracassou e foi bastante criticada, sendo substituída pela aceitação da expansão urbana como um fenômeno “natural” e que a preocupação deveria centrar-se na melhoria do nível de vida dos cidadãos. Adotou-se o slogan “more urban, less poor”, aceitando-se que não é o controle da cidade que resolverá os problemas estruturais e conjunturais que os países africanos atravessam.

Se em 1970 o número da população urbana moçambicana era de duzentos mil habitantes, verifica-se que em 1980 o número cresceu para dois milhões de habitantes. Esse crescimento não foi acompanhado da melhora de infraestruturas e nem do fornecimento dos serviços urbanos básicos. Durante esse período de explosão urbana, a população urbana cresceu dez vezes e, em 1997, a população dobrou, aproximando-se dos quatro milhões e meio de habitantes,

sendo, principalmente, resultante de um saldo fisiológico positivo e da migração campo-cidade. Esse crescimento teve implicações na “implosão urbana”, afetando ainda mais as infraestruturas existentes. A marca dos seis milhões de cidadãos foi ultrapassada em 2007, impondo mais pressão sobre as infraestruturas.

As transformações que foram ocorrendo no processo de urbanização em Moçambique apenas incidiram ao nível do âmbito demográfico e não nos âmbitos social e econômico. As três manchas que caracterizavam o espaço urbano das cidades moçambicanas não deixaram de existir, elas se consolidaram. A principal alteração esteve ligada à mudança de cor da pele da população vivendo nessas áreas. A cidade de cimento que era fundamentalmente branca passou a ser negra, como o restante das áreas.

A cidade de cimento, com o tempo, passou a ser apropriada pela elite política e econômica do país. Passou a ser o espaço de ocupação de residentes com rendas médias e altas, enquanto que a cidade de caniço continuava a ser de população de renda baixa e que necessitava ocupar esses espaços em função do acesso aos postos de trabalho, às suas atividades comerciais e às oportunidades que o centro oferecia. Essa área da cidade deixou de ser constituída por casas edificadas com material precário, como o caniço, para ser construída por material convencional, principalmente o zinco. A área periurbana ocupada por agricultores começou a ser espaço de cobiça dos jovens recém-formados e empregados.

As três manchas apresentam diferenciações no acesso aos serviços sociais básicos, sendo a cidade de cimento a que melhor se posiciona. Isso é explicado pelo fato de ser a área que concentra esses equipamentos, construídos quando da presença colonial. Os investimentos urbanos pós-independência são insignificantes e, muito pouco se destinou para a cidade de caniço e área periurbana. Uma análise da prestação dos serviços urbanos básicos ao nível dos espaços urbanos demonstra como as condições de acesso foram se deteriorando com o tempo. Ao nível da sua distribuição interna demonstra grandes diferenciações com a área periurbana a ser marginalizada.

Para analisarmos a primeira categoria dos problemas ambientais urbanos, selecionamos três serviços sociais básicos, nomeadamente: abastecimento de água, saneamento do meio e recolha de resíduos sólidos. De acordo com Araújo et al. (2008), em 1980 o acesso à água encanada abrangia cerca de 55% da população urbana nacional, destacando-se as províncias de Maputo, Zambézia e Sofala, onde a cobertura era de 81,9%, 71,9% e 71,5%, respectivamente. As províncias de Niassa e Inhambane eram as mais prejudicadas, com uma cobertura de 20,2% e 36,1%, respectivamente. No Censo realizado em 1997, as condições de abastecimento de água se deterioraram significativamente, constatando-se que apenas 27% da população urbana nacional tinha acesso à água encanada. Apenas Maputo cidade e Maputo província apresentavam uma cobertura próxima de 50%. As províncias de Manica, Zambézia e Niassa apresentavam uma cobertura inferior a 13%.

Se analisado ao nível da organização interna das cidades, as condições deterioraram do centro para a periferia. Araújo (1999) refere que as condições de acesso à água potável na cidade de Maputo eram

melhores na cidade de cimento, onde a cobertura era superior a 70%, enquanto que na periferia esse percentual era inferior a 10%. Matos (2012), estudando a cidade de Mocuba, considerada pequena, apurou que a cidade de cimento tinha uma cobertura de 40%, enquanto que na área periurbana a cobertura era de 5%. Nessa área, o autor coloca que perto de 20% da população entrevistada recorria aos rios e lagos, consumindo água sem nenhum tratamento.

Em relação ao saneamento básico, Araújo et al. (2008) demonstra que as condições de saneamento para a maioria da população urbana sempre foram precárias, pois as fossas sépticas apenas beneficiavam menos de 20% da população urbana em 1980. Para o ano de 1997 as condições se deterioraram mais com o aumento do número de população urbana recorrendo a sistemas precários, como os banheiros precários. O percentual de população sem banheiros aumentou significativamente, passando a ser de 34%. Para a cidade de Maputo, Araújo (1999) atestou que cerca de 25% da população tinha acesso a banheiros e localizavam-se majoritariamente na cidade de cimento,



Polana Caniço, bairro de Maputo - Moçambique.

Foto: casimano / Flickr



Foto: Peter Hess / Flickr

Avenida Eduardo Mondlane, uma das principais avenidas de Maputo / Moçambique.

enquanto que as latrinas preenchiam as lacunas das populações residentes nas duas manchas da cidade. Para a cidade de Mocuba, a tendência é a mesma, verificando-se que menos de 15% da população tem acesso a banheiros e concentram-se na cidade de cimento (MATOS, 2012).

A recolha de resíduos sólidos é um dos problemas que as prefeituras municipais enfrentam, principalmente pelo fato desses serviços não serem regulares e abrangentes. A recolha dos resíduos sólidos ao nível da cidade de Maputo é discriminatória, pois apenas a cidade de cimento é que se beneficia de uma recolha quase completa, enquanto que na área periurbana mais de 40% das habitações não se beneficiam desse serviço. Para o caso da cidade de Mocuba, observa-se a mesma tendência, notando-se que a frequência de recolha é mais ampla, apesar da mesma ser realizada com certa regularidade na cidade de cimento. Para a área periurbana, a recolha quase que não existe. Como se trata de uma área cujas características se aproximam do meio rural, as formas de destinação dos resíduos sólidos são as que caracterizam os espaços rurais moçambicanos, como a queima e o enterramento.

Depois de uma análise nas condi-

ções sanitárias das cidades moçambicanas, podemos associar à primeira categoria os problemas ambientais urbanos. Das principais doenças ligadas a essa categoria, destacam-se a malária e as diarreias. Estas doenças afetam mais a população que vive na cidade de caniço e na área periurbana, onde se registram deficiências no acesso aos serviços urbanos básicos. Com base nos estudos realizados por Araújo (1999) e Matos (2012), observa-se que para a cidade de Mocuba o Hospital Rural de Mocuba registrou, em 2008, as diarreias como as principais doenças contagiosas. Segundo o hospital, a maior parte dos pacientes diagnosticados está aglomerada nos bairros da periferia da cidade, principalmente os localizados nas margens dos rios Licungo e Lugela. Em relação à cidade de Maputo, as informações provenientes dos principais hospitais demonstram que o único hospital que registrou um número relativamente reduzido de doenças ligadas à primeira categoria é o Hospital Central de Maputo (com menos de 4% dos casos de diarreias e malária), que se localiza na cidade de cimento. Os restantes hospitais estão localizados na cidade de Caniço. Sendo assim, atesta-se que essas doenças afetam mais a população residente na periferia da cidade.

Com base na informação trabalhada ao longo desta apresentação, podemos concluir que as cidades moçambicanas são insustentáveis, não respondendo à primeira categoria dos problemas ambientais. A produção do espaço urbano moçambicano é resultado de um processo estranho à realidade socioespacial local, produzindo três realidades numa só cidade, que nem mesmo os 40 anos de independência foi capaz de solucionar. As três realidades do espaço urbano se diferenciam,

principalmente, na oferta dos serviços urbanos básicos, que progride em função da localização e do nível de renda dos seus habitantes. As prefeituras parecem ter declarado a sua incompetência em garantir qualidade de vida adequada para os seus moradores. A entrada no mundo do Karaokê necessitará de mais afinamentos e ajustes para que possamos atingir qualidade próxima à dos responsáveis pelas produções disponibilizadas aos participantes.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Manuel G. M. Cidade de Maputo espaços contrastantes: do urbano ao rural. In: **Finisterra**, XXXIV, 1999, p. 67-68, p. 175-190.

ARAÚJO, Manuel G. M. Os espaços urbanos em Moçambique. In: **GEOUSP Espaço e Tempo**. n. 14, 2003, p. 165-182.

ARAÚJO, Manuel G. M. et al. **Urbanização em Moçambique**. CEP/UEM e FNUAP, Maputo, 2008 (mimeo).

LEFÈBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Tradução de Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MATOS, Elmer A. C. de. Desenvolvimento urbano sustentável: o caso da cidade de Mocuba. In: **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 16, n. 1, 2012.

QUEIROZ, Maria I. P. **Cultura, sociedade rural, sociedade no Brasil**. Rio de Janeiro: livros técnicos e científicos/USP, 1978.

RIBEIRO, W. C. "Cidades ou sociedades sustentáveis?" In: **Congresso nacional de profissionais do sistema CONFEA/CREA - exercício profissional e cidades sustentáveis 5**, São Luiz, 2004, Anais... São Luiz: CONFEA E CREA, 2004, p. 83-91.

SATTERTHWAITE, D. Como as cidades podem contribuir para o desenvolvimento sustentável. In: MENEGAT, R.; ALMEIDA, G. (Orgs.). **Desenvolvimento sustentável e gestão ambiental nas cidades: estratégias a partir de Porto Alegre**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 129-169.



A AGRICULTURA FAMILIAR AFRICANA E OS DESAFIOS PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO

O presente trabalho faz uma reflexão sobre a agricultura familiar como atividade de sustento, preservação e desenvolvimento de famílias e comunidades na África subsaariana. Embora seja a base da produção alimentar, a agricultura familiar enfrenta dificuldades de diversas ordens como a falta de apoio e investimento financeiro, acesso a mercados e preços justos, e a migração urbana. São desafios de longa data cuja superação é fundamental para o desenvolvimento sustentável da região.

INTRODUÇÃO

A história e os conceitos da agricultura familiar foram larga e profundamente abordados por vários pesquisadores e podem ser considerados temas completamente conhecidos pelo que este trabalho não faz referência a eles, até porque cada autor os aborda sob o seu ponto de vista, localização geográfica e mesmo sua posição socioeconômica. O importante a ser destacado é que o referente concernente à expressão agricultura familiar pode ser diferente de acordo com a bibliografia consultada, apesar da unanimidade no sentido de que a atividade é exercida e/ou gerida pela família.

Pequenas explorações familiares continuam a dominar o sector agrário em grande parte da África subsaariana podendo reduzir a pobreza rural e a insegurança alimentar, apoiar a economia rural e ajudar a conter o êxodo rural. De acordo com a União Europeia (2012), na Ásia e na África,

atualmente, cerca de 500 milhões de pequenas explorações com menos de dois hectares proporcionam meios de subsistência a dois mil milhões de pessoas sendo que, se forem aplicados os sistemas agropecuários sustentáveis adequados, que tenham em conta as características, as necessidades, as tradições e as capacidades locais, essas explorações podem realizar ganhos de produtividade substanciais. Para mais de um terço da população mundial, a agricultura é a principal fonte de rendimento, representando 29% do PIB e 65% dos postos de trabalho nos países em desenvolvimento. É, portanto, necessário apoiar os sistemas agrários que se mostrem viáveis a longo prazo para se assegurar os meios de subsistência das populações rurais, gerar um rendimento digno e proporcionar uma base para o crescimento inclusivo e a redução da pobreza.

A Organização para a Alimentação



Foto: Georgina Smith / CIAT

e Agricultura das Nações Unidas (FAO) - Estado da Insegurança Alimentar para 2010 avalia que quase um bilhão de pessoas é estimada sendo subnutrida, o que representa quase 16% da população dos países em desenvolvimento.

Embora o forte compromisso das instituições internacionais e os esforços realizados para reduzir estes números para metade, dentro do ano de 2015, o número de pessoas que sofre de fome e insegurança alimentar ainda representa um dos maiores desafios para uma grande parte da população mundial e deve ser tratado com a máxima urgência.

Até recentemente, o espectro agrário africano foi caracterizado por crescimento lento, baixa produtividade dos fatores e, muitas vezes, também por práticas que agravaram os problemas ambientais. Segundo Salami (2010), desde o final dos anos 1970 a meados dos anos 1980, muitos países africanos têm implementado reformas macroeconômicas, setoriais e institucionais destinadas a assegurar um crescimento econômico elevado e sustentável, a segurança alimentar e a redução da pobreza.

Atendendo ao Banco Mundial (2005), algumas recentes acelerações de crescimento agrícola, não obstante, o crescimento do setor manteve-se insuficiente para enfrentar adequadamente a pobreza, alcançar a segurança alimentar, e levar a um crescimento sustentado do PIB no continente.

No continente africano, a agricultura é majoritariamente exercida em explorações familiares. A agricultura familiar corresponde a uma determinada camada de agricultores capazes de se adaptar às modernas exigências do mercado, ao contrário dos demais pequenos produtores incapazes de assimilar tais modificações - são aqueles que têm condições de se consolidar em curto prazo. Mesmo na agricultura capitalista mais moderna do mundo, que é a norte-americana (NAVARRO; PEDROSO, 2014), aproximadamente 98% dos estabelecimentos são definidos como familiares, significando que são geridos por membros da família de proprietários. Quer dizer que intitular de familiar um tipo de agricultura, na verdade, nada acrescenta em termos de tipificação do conjunto de produtores.

Segundo FAO (2009), como unidade de tomada de decisão, a família é o lugar onde as decisões mais importantes são tomadas em relação a como gerenciar eventos incertos, tanto ex-ante quanto ex-post, incluindo aquelas que afetam a segurança alimentar, como as atividades geradoras de rendimentos para se dedicar, e como alocar alimentos e consumo não alimentar entre os membros do agregado familiar, e quais as estratégias a implementar para gerir e lidar com os riscos.

IMPORTÂNCIA E CARACTERÍSTICAS

A relevância da agricultura familiar pode ser referenciada tendo em conta a produção sustentável de alimentos considerando a diversificação de sua base de produção e manutenção da biodiversidade e novas tecnologias menos custosas. Para a FAO (2009), originalmente a agricultura familiar era exclusivamente um meio de

prover alimentos para as famílias, mas que, mais recentemente, as famílias também têm usado a atividade como fonte de renda. Isto mostra que existe uma preocupação crescente para rentabilizar a atividade. Em muitos países africanos, pelas suas características, ela não está virada para o desenvolvimento da comunidade ou países como tal, mas, sim, para a disponibilização do alimento e bem estar familiar, deixando aquela questão em segundo, terceiro ou mesmo último plano. Contudo, os agricultores familiares constituem, sem dúvidas, a maioria dos agricultores no mundo, contribuindo na criação de riqueza, de empregos e na garantia de várias funções, da produção de alimentos ao ordenamento territorial.

Os agricultores familiares, cujo número significativo é proprietário de um lote menor que cinco hectares, tamanho que, na maior parte dos países, dificulta, senão inviabiliza, o exercício da atividade



Foto: Dominic Chavez / World Bank

(BUAINAIN; ROMERO; GUANZIROU, 2003), quando recebem apoio suficiente, são capazes de produzir uma renda total, incluindo a de autoconsumo, superior ao custo de oportunidade do trabalho, sendo, portanto, não corretas as analogias com a situação nos países desenvolvidos, onde as remunerações obtidas com atividades não-agrícolas elevam a renda média do setor rural, porque, aqui, o potencial de geração de renda do setor agrícola familiar está longe de ser plenamente utilizado a exploração dos estabelecimentos agropecuários. Em áreas com alta densidade populacional, esses agricultores geralmente cultivam menos de um hectare de terra, o que pode aumentar em até dez hectares ou mais em áreas semiáridas de baixa densidade populacional, por vezes em combinação com gado (até dez animais).

Em quase toda África, concordam Buainain, Romero e Guanzirou (2003), historicamente a agricultura familiar enfrentou um quadro macroeconômico adverso, caracterizado pela instabilidade monetária e inflação elevada, discriminação negativa da política agrícola que favorecia os produtores patronais, política comercial e cambial desfavorável e deficiência dos serviços públicos de apoio ao desenvolvimento rural. Diferente do que ocorre na propriedade capitalista, a característica da propriedade familiar é o de servir como instrumento de trabalho ao proprietário. A jornada de trabalho não está centrada na rigidez da produção capitalista, sendo o ritmo conforme a época do ano e os produtos cultivados. A jornada de trabalho ainda tem, segundo Conceição, Fraxe e Schor (2009), a preocupação de resguardar a biodiversidade da área onde ocorrem as atividades produtivas, sendo comum evitar o empobrecimento do solo e de demais recursos naturais.

As agriculturas familiares são tantas quantos seus contextos, tratando de realidades econômicas e sociais muito diversas conforme a história e as características do meio. Abrangem desde a grande propriedade de uma centena de hectares nos países ocidentais até a pequena agricultura de subsistência asiática ou africana com menos de dois hectares, e mesmo os

agricultores sem-terra. As rendas são heterogêneas, evidenciando uma escala muito larga dos tipos de agricultura familiar, sendo, por isso, muito mais pertinente falar de agriculturas familiares. Para Buainain e Filho (2006), a diferenciação dos agricultores familiares está associada à própria formação dos grupos ao longo da história, às heranças culturais variadas, à experiência profissional e de vida particulares, ao acesso e à disponibilidade diferenciada de um conjunto de fatores, entre os quais os recursos naturais, o capital humano, o capital social, o acesso diferenciado aos mercados e à inserção socioeconômica dos produtores, potencialidades e restrições associadas à disponibilidade de recursos e de capacitação adquirida, bem como à inserção ambiental e socioeconômica que podem variar radicalmente entre grupos de produtores em função de um conjunto de variáveis, desde a localização até as características particulares do meio ambiente no qual estão inseridos. O universo diferenciado de agricultores familiares está composto de grupos com interesses particulares, estratégias próprias de sobrevivência e de produção, que reagem de maneira diferenciada a desafios, oportunidades e restrições semelhantes e que, portanto, demandam tratamento compatível com as diferenças.

A agricultura familiar tem um papel muito importante para o desenvolvimento de uma região ou de uma sociedade. Afigura-se como um forte meio de transição rumo a uma agricultura mais sustentável pela sua capacidade de diversificação de culturas, adequação aos ecossistemas locais, formas de produção e uso de tecnologias endógenas.

Segundo artigo de Helder Mute-la, responsável pelo escritório da FAO em Portugal, para o jornal O país: “Não se justifica que cerca de 250 milhões de africanos (1/4 da sua população) passem fome, num continente em que 70% da população se dedica à produção de alimentos. Além disso, 70% das pessoas vivem da agricultura”. É o que parece logo à primeira vista, mas é importante referir que a agricultura africana resume-se principalmente na descrição já apresentada acima: agricultura em terras marginais e vulneráveis a situações

calamitosas, falta de investimento e tecnologia, etc., o que frequentemente resulta em fracassos.

Não se trata de procurar justificativa para aquele fato, mas evidenciar seu significado. Mais uma vez aquela afirmação reforça a necessidade de se direcionar mais apoio à agricultura na África sabido que a maioria dos 70% referidos constitui-se de agricultores familiares cujas características já foram discutidas. A situação tem que ser melhorada não só através do envolvimento massivo na produção agrária, mas também pela facilitação do acesso a terras férteis para os agricultores familiares, investimentos em infraestruturas, vias de acesso e envolvimento de serviços de extensão de modo a estimular os produtores no sentido desses produzirem alimentos para suas famílias, em primeiro lugar, e excedentes para venda, respeitando as tradições locais. Em suma, envolver todos os africanos no processo de produção de alimentos.

Na África são vários os projetos governamentais e não governamentais de produção de alimentos, só que dificilmente eles sucedem bem. A razão principal do fracasso é que os agricultores familiares e/ou comunidades não se sentem donos,

partem desses projetos e procuram produzir seus alimentos em terras de suas propriedades ainda que sejam marginais. Isto é tão verdade que, como dizia Baiardi (2014), mesmo diante de grandes vicissitudes, como a falta de chuvas, o produtor familiar resiste a encerrar a atividade e migrar para a cidade, e essas percepções e evidências explicam por que a agricultura familiar se mantém além das razões econômicas. Se o agricultor nesse caso é menos avesso ao risco, porque não apoiá-lo na melhoria da produção daquilo que ele acredita ser sua pertença. A vontade de trabalhar é grande entre os africanos, isso pode ser visto por extensas áreas lavradas manualmente e ficando dependente da ocorrência de chuvas. A mesma frase da FAO pode também ser vista como uma tentativa de comparar a África a outros continentes. Nesse caso a história defenderia em si o continente africano e que claramente ele está na sua fase de desenvolvimento, não importando se os outros continentes estão ou não adiantados – são sortes diferentes.

DIFICULDADES E DESAFIOS

Operando sob condições marginais, a agricultura familiar afro-subsariana enfrenta dificuldades de diversas ordens que



Foto Albert González Farran / UNAMID

podem ser resumidas na falta de apoio e investimento financeiro, acesso a mercados, preços injustos e migração urbana. A agricultura familiar enfrenta também restrições de longa data (SALAMI; KAMARA; BRIXIOVA, 2010), como posse da terra, direitos de acesso e gestão da terra, financiamento da agricultura e do acesso ao crédito, infraestrutura, extensão e inovação agrícola, políticas, alterações climáticas e relacionadas com a alimentação, desafios de segurança e restrições relacionadas com a crise financeira e alimentar, como os pequenos agricultores no contexto da crise alimentar, implicações da volatilidade nos preços internacionais de combustível e implicações da crise econômica e financeira mundial. É igualmente incontestável a falta de apoio aos agricultores familiares, existência de políticas públicas incoerentes e falta de direitos assegurados quanto ao acesso a seus recursos.

Os participantes de um diálogo regional sobre agricultura familiar africana, ocorrido recentemente na cidade de Cabo, concluíram que a maior ambição do continente africano era a capacidade de fornecer seus próprios alimentos e contribuir para a segurança alimentar global, e que para alcançar esse objetivo torna-se necessário um setor da agricultura familiar mais produtivo capaz de combater a pobreza e a fome e engajar homens, mulheres e gerações futuras de modo efetivo. Isto demonstra os grandes desafios que a agricultura familiar tem pela frente, a saber: (i) tornar a agricultura familiar lucrativa na África; (ii) aquisição de tecnologia e conhecimento - são necessários investimentos em tecnologia e equipamentos mais modernos, os agricultores precisam estar atualizados sobre novos métodos; (iii) reforço do financiamento para modernizar o modelo de agricultura familiar para estruturas mais comerciais; (iv) cooperação e participação - envolvimento dos agricultores familiares na elaboração das políticas, por estarem totalmente conscientes das suas necessidades e dos desafios enfrentados, fundamentalmente (BUAINAIN, ROMERO; GUANZIROU, 2003) a política agrícola deve melhorar para o conjunto dos produtores, não apenas para alguns, os incenti-

vos, o acesso, a disponibilidade e as instituições; (v) promover o fortalecimento e desenvolvimento da agricultura familiar como eixo central de uma estratégia de redução da pobreza urbana e rural, geração de empregos rurais e urbanos, distribuição de renda e fortalecimento das economias regionais e do mercado interno; (vi) inserção no mercado; (vii) defender as agriculturas familiares diante das críticas e do abandono das quais elas são vítimas (a agricultura familiar, e, mais precisamente (ALPHA; CASTELLANET, 2007), as agriculturas familiares - levando em conta sua diversidade - sofrem geralmente de uma imagem negativa aos olhos dos políticos com poder de decisão dos países em desenvolvimento e dos doadores dos países desenvolvidos, associada, especialmente, ao arcaísmo e baixa eficiência econômica); (viii) reduzir as consequências relacionadas à segurança alimentar e nutricional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A agricultura familiar na África tem potencial para responder aos desafios de combate à fome e à insegurança alimentar, bem como para um desenvolvimento sustentável, se condições mínimas são preenchidas: acesso aos recursos, ao capital, ao mercado e à assistência técnica. Apesar do seu enorme potencial, o desempenho da agricultura familiar africana tem sido, até agora, decepcionante, sendo que sua revitalização é uma condição prévia para alcançar um crescimento elevado e sustentável, redução da pobreza e segurança alimentar na África. São necessários esforços concertados de todas as partes interessadas, incluindo os governos, ONGs e profissionais de desenvolvimento a eliminar os estrangulamentos existentes ao crescimento da produtividade na agricultura. Do mesmo modo é fundamental a melhoria dos direitos de propriedade da terra e acesso à terra, o aumento do acesso dos agricultores ao crédito e o incentivo à sua formação para que sejam mais inclinados a usar métodos modernos de produção. Analogamente o saber tradicional dos camponeses, passado de geração em geração, não é mais suficiente para orientar o comportamento econômico (WANDERLEY, 2004), sendo que o

exercício da atividade agrária exige do camponês tradicional cada vez mais o domínio de conhecimentos técnicos necessários ao trabalho com plantas, animais e máquinas, e o controle de sua gestão por meio de uma nova contabilidade. Está-se diante da modernização que vai transformar a atuação do agricultor em uma forma profissional e multidimensional. Quando se fala da modernização da agricultura familiar não significa uma reprodução do modelo clássico do empreendimento capitalista, mas um modelo familiar integrado ao mercado e ao mesmo tempo respeitando a tradição camponesa. Como se referiu o autor anterior, a tradição camponesa, que por um momento parecia ter uma conotação negativa, diante do saber universal, renovado pela aplicação da ciência e de novas tecnologias, torna-se, nesse novo contexto, uma qualidade positiva já que o agricultor familiar se apresenta em tal cenário como aquele que conhece de modo especial e detalhado a terra, as plantas e os animais que são seus, sentindo-se, por esta razão, comprometido com o respeito e a preservação da natureza. Certos estudos e/ou relatórios têm questionado a eficácia da agricultura familiar no combate à fome e à insegurança ali-

mentar e seu papel no desenvolvimento econômico sem, contudo, convidar os agricultores familiares a produzir nos moldes achados corretos limitando-se a criticá-los. Do outro lado, muitas projeções de quantidade de alimentos necessários para alimentar o mundo nos próximos 10, 25 e até 50 anos já foram feitas, mas muito poucas ou quase nenhuma ações concretas são sugeridas para garantir a produção de tais quantidades. No caso específico da África subsaariana, as projeções são necessárias, mas o mais importante é realmente convidar e motivar os africanos a engajarem-se na produção de alimentos em larga escala, até porque o futuro da África é hoje, e a agricultura familiar pode ser uma aposta certa para uma produção sustentável.

Em última análise, vale ressaltar que a valorização dos agricultores familiares é uma importante estratégia para o combate da fome e desenvolvimento do continente, tendo em conta que o fortalecimento e o desenvolvimento da agricultura familiar requerem a integração das políticas macroeconômica, agrícola e de desenvolvimento rural, de forma a reduzir os atritos e aumentar a convergência entre os diversos níveis de inter-



Foto: Neil Palmer / CIAT

venção. Buainain, Romero e Guanzirou (2003) enfatizaram em seu trabalho que a grande maioria dos produtores familiares necessita de recursos de terceiros para operar suas unidades de maneira mais eficaz, rentável e sustentável, sendo que a ausência desses recursos, seja pela in-

suficiência da oferta de crédito, seja por causa das condições contratuais inadequadas, impõe sérias restrições ao funcionamento da agricultura familiar mais moderna e, principalmente, a sua capacidade de manter-se competitiva em um mercado cada vez mais agressivo e exigente.

REFERÊNCIAS

ALPHA, A.; CASTELLANET, C. **Defender as agriculturas familiares: quais, por quê?** SUD, Dubail Paris, 2007, p. 88.

BAIARDI, A. Gênese e evolução da agricultura familiar: desafios na realidade brasileira e as particularidades do semiárido. In: **Revista Econômica do Nordeste. (suplemento especial)**. v. 45, Fortaleza, 2014, p. 124-135.

BANCO MUNDIAL. Managing agricultural production risk; innovations in developing countries. **The International Bank for Reconstruction and Development**. Washington, 2005, p. 74.

BUAINAIN, A. M.; FILHO, H. M. S. **Agricultura familiar, agroecológica e desenvolvimento sustentável: questões para debate**. IICA Brasília, 2006, p. 136.

BUAINAIN, A. M.; ROMEIRO, A. R.; GUANZIROU, C. Agricultura familiar e o novo mundo rural. In: **Sociologias**. ano 05, n. 10, Porto Alegre: 2003, p. 312-347.

CONCEIÇÃO, S. G.; FRAXE, T. J.; SCHOR, T. **Agricultura familiar e capitalismo: desafios para a continuidade da categoria na Amazônia**. ENGA, São Paulo, XIX, 2009, p. 1-16.

FAO. The special challenge for Sub-Saharan Africa. In: Issues Brief, presented at the 2009 High-Level Expert Forum on **How to Feed the World in 2050**. Rome, October 12-13. 2009.

FAO/INCRA. **Perfil da agricultura familiar no Brasil: dossiê estatístico**. Projeto UTF/BRA/036/BRA, ago. 1996.

MUTELA, Helder. **Desafios e perspectivas da agricultura em África**. Artigo publicado no dia 20/08/2014 no jornal O País. Disponível em <http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/faoweb/lisbon/docs/O_Pa%C3%ADs_20_8_2014.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2015.

NAVARRO, Z.; PEDROSO, M. T. M. A agricultura familiar no Brasil: da promessa inicial aos impasses do presente. In: **Revista Econômica do Nordeste**. v. 45, n. 5. Fortaleza, 2014. p. 6-17.

SALAMI, A.; KAMARA, A. B.; BRIXIOVA, Z. Smallholder Agriculture in East Africa: Trends, Constraints and Opportunities. In: **Working Papers Series**. n. 105 African Development Bank. Tunis, 2010, p. 52.

UNIÃO EUROPEIA. **Uma agricultura sustentável para o futuro a que aspiramos**. Comissão europeia, 2012.

WANDERLEY, M. N. B. **Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade**. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, 21, 2003, p. 42-61.



ÁFRICA: EM BUSCA DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Desenvolvimento sustentável é entendido como a capacidade de desenvolver ou satisfazer as necessidades da geração atual sem comprometer a possibilidade (ou capacidade) de desenvolvimento das gerações futuras. O progresso social, o crescimento econômico e a preservação ambiental devem andar de mãos dadas numa relação sustentável. Segundo o autor, o desenvolvimento sustentável na África passa pela consolidação das democracias nacionais, boa governação dos bens públicos, paz, segurança, cuidados com os ecossistemas e respeito aos direitos humanos.

INTRODUÇÃO

Os países do continente africano têm trilhado caminhos difíceis, após o período da independência, em busca das melhores condições para os seus povos. Embora percorrendo um caminho feito de inúmeros obstáculos e desafios, a maioria dos países africanos conseguiu implantar um regime democrático, eliminar o espírito de guerra como única via para resolução dos problemas, diminuir o sofrimento da população no que se refere à fome e à doença, eliminar as taxas de mortalidade e analfabetismo, proporcionar um clima favorável para o investimento estrangeiro e o desenvolvimento econômico. Continuando os objetivos do ontem, de uma forma tímida e serena, muitos países africanos estão na luta para afirmação de um desenvolvimento sustentável em África.

ÁFRICA E A HISTÓRIA

Durante séculos, a África integrou na economia mundial principalmente como provedora de mão-de-obra barata e de matérias-primas. Isso provocou a drenagem dos recursos africanos para outros continentes, ao invés da sua utilização para o desenvolvimento da África. Assim, o continente africano permaneceu mais pobre, embora sendo uma das regiões mais dotada de recursos do mundo (NEPAD, 2001).

Os modelos e costumes tradicionais existentes em África antes do colonialismo foram transformados pelo regime colonial de forma a servir às necessidades econômicas e políticas das potências imperiais. Essa conversão e a apropriação dos espaços, bens e tempos dos africanos retardaram igualmente o desenvolvimento de um povo dotado de aptidões e de capacidade de gestão.

Corre-se o risco de pecar pelo desconhecimento da história quando se faz uma comparação linear entre os índices de desenvolvimento da África com os do restante dos continentes. O enfraquecimento e/ou o retardamento do processo de acumulação de riqueza na África é explicado pelo fato de que, após a independência, praticamente todos os novos Estados africanos eram caracterizados pela falta de pessoal qualificado, fraca classe de investidores, instituições fragilizadas ou inexistentes e, ainda, desprovidos de técnicas e tecnologias modernas. A África pós-colonial herdou Estados fracos e economias disfuncionais que foram agravados ainda por uma liderança fraca, pela corrupção e pela má-governança em muitos países. Esses fatores, combinados a divisões causadas pela Guerra Fria, minaram o desenvolvimento de vários governos africanos.

Atualmente, os elevados fluxos de investimento não se refletem significativamente em desenvolvimento econômico e social. O continente parece ser vulnerável em um contexto de subdesenvolvimento e pobreza endêmica.

Se, por um lado, a chegada do empreendimento fortalece e dinamiza a economia local (trazendo trabalho e renda), por outro, traz novos desafios, como a ruptura da estabilidade social, a perda de conhecimentos e saberes locais, os choques culturais com migrantes internacionais e o incremento de patologias sociais

IMAGENS

1. Mulheres massai produzem, vendem e apresentam seus produtos em Kajiado, Quênia.
Foto: Georgina Goodwin / World Bank

2. Aquacultura no Cairo, Egito.
Foto: Jamie Oliver / WorldFish

3. Estacionamento de bicicletas na República do Gana.
Foto: Arne Hoel / The World Bank





Cidade do Cabo, África do Sul - Foto: Damien du Toit / Flickr

(criminalidade, drogas etc), além da alteração no meio físico e biótico. Portanto, está claro que a disjunção entre custos e benefícios – ou melhor, entre ganhadores e perdedores – é o elemento de potenciais conflitos trazidos pelos novos fluxos de investimento (NEPAD, 2001).

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Com projetos e políticas relacionados à sustentabilidade, várias organizações governamentais e não governamentais vêm disseminando junto à comunidade a percepção de que o mundo possui recursos finitos que estão sendo utilizados de maneira inadequada, e que deve haver a descontinuidade desse comportamento. Uma das definições do desenvolvimento sustentável aceita internacionalmente é: um desenvolvimento que vai ao encontro a satisfazer às necessidades da geração atual sem comprometer a possibilidade (ou capacidade) das gerações futuras em satisfazer as suas necessidades.

O desenvolvimento sustentável busca proporcionar simultaneamente um progresso social, um crescimento econômico e uma preservação ambiental. Quan-

do um desses componentes é prejudicado ou beneficiado em detrimento dos outros, o desenvolvimento passa a ser não sustentável. Assim, configura-se como desenvolvimento socioeconômico quando ao componente ambiental não é dada a devida atenção no processo de desenvolvimento. Desenvolvimento socioambiental e econômico são desenvolvimentos em que às parcelas econômica e social, respectivamente, não é dada a devida atenção no processo de desenvolvimento.

Os países mais desenvolvidos do mundo procuram incessantemente tomar medidas visando não prejudicar as políticas sociais, a economia e nem o meio ambiente. Na maioria dos casos, principalmente nos países não desenvolvidos ou em via de desenvolvimento, é quase impossível conciliar esses três componentes. Dessa forma, o tema sustentabilidade é tratado como um desafio para países desenvolvidos e como um desafio em escala maior para os países não desenvolvidos.

O componente relacionado com o progresso social, devido ao alto crescimento populacional, tem-se pautado em assuntos de: recursos energéticos e hídricos,



descarte e tratamento de resíduos sólidos e líquidos, saúde pública, distribuição de renda, qualidade de vida, bem-estar social, etc. No componente da preservação ambiental vêm sendo discutidos assuntos relacionados com: uso da água doce, gases de efeito estufa, mudança no uso de terra (desmatamento), perda de biodiversidade, poluição do ar, poluição química dos corpos de água (rios, mares e oceanos), etc. Os assuntos largamente discutidos no terceiro componente, crescimento econômico, concentram-se em: re-

estruturar as políticas econômicas para que as necessidades da sociedade sejam atendidas sem aumento dos impactos negativos socioambientais, geração de emprego, novas oportunidades de negócio, criação de riqueza e investimentos efetivos.

O conceito do desenvolvimento sustentável é em muitas vezes alinhado ao conceito do desenvolvimento urbano sustentável pelo fato das políticas do desenvolvimento se concentrarem no ambiente urbano. Esse conceito surgiu na década de 60 com a reformulação das teorias urbanísticas e teve a sua rediscussão na década seguinte, após as crises de petróleo. A partir da década de 80, as teorias urbanísticas ganharam novo ímpeto com o surgimento do paradigma do desenvolvimento sustentável. Há cem anos, apenas

10% da população mundial vivia em cidades; atualmente, mais de 50%, e estima-se que serão mais de 75% até 2050 (SUSSKIND; ELLIOTT, 1983; ROMEIRO, 1999; NOBRE, 2004).

Segundo Haughton e Hunter (1994), o desenvolvimento urbano sustentável consiste em revalorização das densidades urbanas mais elevadas combinadas à diversidade de usos, e sistemas de transporte de maior capacidade em oposição às baixas densidades monofuncionais associadas ao automóvel. Com relação aos impactos ambientais causados até o presente momento, existe uma grande correlação entre padrões médios dos continentes com a geração do impacto ambiental. Ou seja, a África, tendo menores padrões médios de consumo, gera menos impactos ambientais comparada à América do Norte, que detém maiores padrões médios de consumo.

No mundo, a maioria das pessoas vive em um ambiente urbano com crescimento desordenado, crescente falta de mobilidade, consumo irracional de energia, esgotamento de recursos hídricos, geração contínua e cumulativa de resíduos sólidos, utilização irresponsável de defensivos agrícolas e industrialização sem critério da alimentação cotidiana, tudo isso agregado

a uma degradação ambiental acelerada.

Em busca de possíveis soluções para a materialização de cidades sustentáveis, vários países têm traçado metas, como: minimizar o consumo de espaço e recursos naturais, racionalizar e gerenciar eficientemente os fluxos urbanos, proteger a saúde da população urbana, assegurar a

igualdade de acesso a recursos e serviços, manter a diversidade social e cultural, entre outros. Mesmo com elevado nível de crescimento econômico observado em alguns países africanos, na maioria desses

Essa geração está trabalhando para corrigir os erros da segunda geração e para proporcionar um crescimento econômico sólido para a África. É importante frisar que o continente precisa, mais do que nunca, de líderes servidores, ou seja, de líderes com responsabilidade de trabalhar e servir a África.

países se verifica a dificuldade no cumprimento das metas que visam buscar um desenvolvimento sustentável. Essas metas são geralmente traçadas por organismos nacionais e/ou internacionais.

A par dos outros continentes, as questões relacionadas com o desenvolvimento sustentável vêm sendo debatidas nos últimos tempos no continente africano. Essas questões não se limitaram somente na redução da pobreza e na busca de um desenvolvimento humano sustentável, mas têm-se alargado para os problemas ambientais do continente, procurando abranger os três pilares do desenvolvimento sustentável: social, econômico e ambiental.

ÁFRICA E O DESAFIO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Em função dos vários fatores que contribuíram para o empobrecimento do continente africano, as questões de desenvolvimento sustentável são tidas como metas de longo prazo para a maioria de seus países. Em médio prazo, os países africanos estão trabalhando em políticas vocacionadas à diminuição de pobreza e da desigualdade social, aumento da taxa de alfabetização, diminuição da taxa de mortalidade, criação de infraestruturas que permitem investimento de capitais nacionais e estrangeiros, fortalecimento das instituições do Estado, combate à corrupção, entre outros.

A exploração dos depósitos minerais, petróleo e gás, recursos haliêuticos, espaços abertos para a exploração agrícola, clima, fauna e flora, cultura, e outros fizeram crescer a economia do continente africano nos últimos anos a taxas elevadas, em comparação ao crescimento da economia da Europa e da América. Esse crescimento, em consequência dos elevados fluxos de investimento, aumentou o dinamismo econômico africano e impulsionou a receita fiscal do continente. Porém, os resultados em termos de melhorias significativas em vertentes sociais não foram vistas. Como sempre, os piores índices de desenvolvimento humano, segundo os relatórios das Nações Unidas, correspondem aos dos países africanos.

A concretização de um desen-



Solo preparado em terraços para evitar desmoronamento e erosão em Lushoto, Tanzânia.

volvimento sustentável exige o conhecimento das técnicas e tecnologias, recursos econômicos e humanos, políticas relacionadas à sustentabilidade e colaboração de todos os setores da sociedade. Nessa ótica, a África é considerada atrasada em termos de desenvolvimento, quando comparada com outros continentes.

Para caminhar em um ritmo acelerado em busca de um desenvolvimento sustentável, evitando distrações ao longo do percurso, faz-se urgente, necessário e imperativo que os países africanos comecem a aplicar todas as suas riquezas econômicas, sociais e culturais, energias e conhecimento ao serviço da África. Dessa forma, as seguintes etapas precisam ser encaradas com seriedade: liderança servidora e boa governança, formação dos recursos humanos, fortalecimento das instituições do Estado e combate à corrupção, promoção de iniciativas de paz e estabilidade social, mudança da imagem do continente, exploração sustentável dos recursos naturais e investimento em infraestruturas sociais e econômicas.



Foto: Georgina Smith / CIAT

Passaram na África várias gerações de líderes com missões, objetivos e desafios diferentes durante os últimos 70 anos. Pode-se considerar que a primeira geração trabalhou durante o período colonial, imbuído do espírito de pan-africanismo, lutou contra o regime colonialista com o intuito de proporcionar a liberdade e a independência aos países africanos. Após a independência, surgiu outra geração de líderes que tinham como objetivo consolidar a paz, a democracia, o bem-estar social e fortalecer as instituições do Estado. A segunda geração dos líderes não teve grandes êxitos, uma vez que durante esse período ocorreram muitas guerras e sofrimentos na África. Acredita-se que, nos dias atuais, vive-se a terceira geração dos líderes africanos. Essa geração está trabalhando para corrigir os erros da segunda geração e para proporcionar um crescimento econômico sólido para a África. É importante frisar que o continente precisa, mais do que nunca, de líderes servidores, ou seja, de líderes com responsabilidade de trabalhar e servir à África.

A promoção de iniciativas de paz e estabilidade social é um dos requisitos básicos e fundamentais para a busca de um desenvolvimento sustentável na África. Em muitos países africanos ainda persistem ações praticadas pelo Estado e pela sociedade que violam os direitos básicos dos cidadãos. Constitui uma tarefa difícil e demorada, mas é preciso que constem nas agendas do continente as questões relacionadas com: respeito aos Direitos Humanos (diferenças e minorias); redução das desigualdades sociais (fome, doença e distribuição de renda); fortalecimento da democracia africana; solidificação das instituições do Estado; e criação de políticas robustas que visem proteger o continente contra ações externas de instabilidade.

O alargamento de políticas sociais nos espaços urbanos e rurais deve merecer também maior atenção quando se fala do desenvolvimento sustentável. Questões de gênero, saúde e educação das famílias de baixa renda, saneamento e água potável na cidade e no campo, agricultura familiar, emprego para jovens, distribuição de terras, proteção das camadas desfavorecidas contra choques sociais, climáticos e econômicos são fundamentais para diminuir a pobreza em África e preparar a sociedade para os futuros desafios.

Uma boa parte dos recursos econômicos proveniente da exploração dos recursos naturais da África é extraviada em forma de corrupção. O sistema que cria corruptores e corrompidos está ganhando cada vez mais força devido às fragilidades do sistema judicial e das instituições que fiscalizam o branqueamento do bem público. O desenvolvimento sustentável exige a luta constante pelo combate à corrupção, uma vez que os recursos desviados por meio desse poderiam ser investidos noutras áreas para beneficiar toda a comunidade. Assim, para diminuir a prática de corrupção nos países africanos, é preciso: fortalecer e tornar autônomos os órgãos judiciais e os de controle e investigação da corrupção, criar políticas de sensibilização e de denúncia sobre atos de corrupção e punir sem reserva os corruptos e corruptores.

Escassez de recursos humanos em quantidade e de qualidade constitui um

dos entraves para um desenvolvimento sustentável na África. O pouco espaço de tempo decorrido desde a independência até a presente data não foi aproveitado da melhor forma possível para investir na formação dos quadros africanos. Para além da baixa taxa de alfabetização, verifica-se que a maioria dos quadros formados possui somente a licenciatura. A não valorização e o não aproveitamento dos poucos recursos humanos disponíveis criam uma fuga de conhecimento e pouco resultado nas funções públicas e privadas. É necessária a criação e a implementação de políticas voltadas para formação dos quadros, trocas de conhecimentos, técnicas e tecnologias com parceiros nacionais e internacionais, e mais, se faz pertinente fomentar o espírito de meritocracia não exclusiva nos ambientes de trabalho.

Vários estudos desenvolvidos na África concluíram que a aplicação do conceito da sustentabilidade é muito mais complicada para os países africanos do que para países dos outros continentes. Atualmente, as consequências provenientes da ausência de financiamentos devido à crise econômica mundial; da mudança climática; da crise alimentar, hídrica e energética; da urbanização rápida e não planejada; da

pobreza e desemprego obrigarão aos Estados africanos a escolher melhor as inúmeras prioridades urgentes do continente.

Os países africanos precisam urgentemente mudar a imagem da África. Com o potencial que ela dispõe, o continente não pode e nem deve ser visto como um continente de sofrimento, de dor, de desespero, de guerra, de injustiça, de pobreza e de instabilidade. Essa é a hora de atrair investimentos que possibilitem a construção de uma África nova. Essa é a hora de investir numa nova imagem, quebrando mitos e divulgando as potencialidades do continente para atrair investimentos e turistas. Essa é a hora de fazer com maior solidez e urgência os projetos que tiram os africanos da miséria, da fome e da doença. Essa é a hora de fortalecer a democracia e combater a corrupção. Essa é hora de formar líderes servidores e recursos humanos em quantidade e de qualidade para servirem à África. Essa é a hora de proteger a fauna e a flora, e cuidar do ecossistema/planeta como um todo. Essa é hora de integrar as economias africanas, tornando-as mais robustas para financiarem a construção de infraestruturas necessárias para o desenvolvimento dos países africanos. Essa é a hora de aproveitar



Foto: jbdodane / Flickr

Trens carregados de minério de ferro na África do Sul



Foto: Simon Davis/DFID

Addis Ababa, Capital da Etiópia, tornou-se um importante centro administrativo e de negócios - reflexo do recente crescimento econômico do país.

a energia da população jovem, para atender às necessidades do mercado virgem para consumo, trabalho, produção. Essa é hora de fazer o que foi proibido durante vários séculos de colonização.

CONCLUSÃO

Seguindo a mesma linha do relatório do PNUD (2012), é notório e conclusivo que a África tem o conhecimento, a tecnologia e os meios ao seu dispor para diminuir os problemas sociais e caminhar rumo a um desenvolvimento duradouro. O desafio é grande, o espaço de tempo é curto e os investimentos necessários são significantes, mas os ganhos potenciais para o desenvolvimento humano da

região são imensos.

A consolidação do desenvolvimento sustentável na África não exige, mas obriga que os Estados africanos proporcionem uma democracia sólida, uma boa governação, a paz, a segurança, o respeito pelos direitos humanos, uma gestão coerente dos bens públicos, o cuidado pelo ecossistema e uma exploração racional dos recursos naturais. Além disso, o caminho do desenvolvimento sustentável obrigará aos Estados africanos a avaliação de impactos em todos os campos de ingerências políticas para decidir sobre a utilização da melhor forma possível dos recursos limitados de que dispõem, de modo a intensificar a competitividade econômica, melhorar o ambiente e aumentar a coesão social dos seus países.

REFERÊNCIAS

HAUGHTON, G.; HUNTER C. (1994), **Sustainable Cities**. London: Jessica Kingsley Publishers, 1994.

NEPAD. **A nova parceria para o desenvolvimento da África**. Relatório. Abuja, Nigéria, 2001.

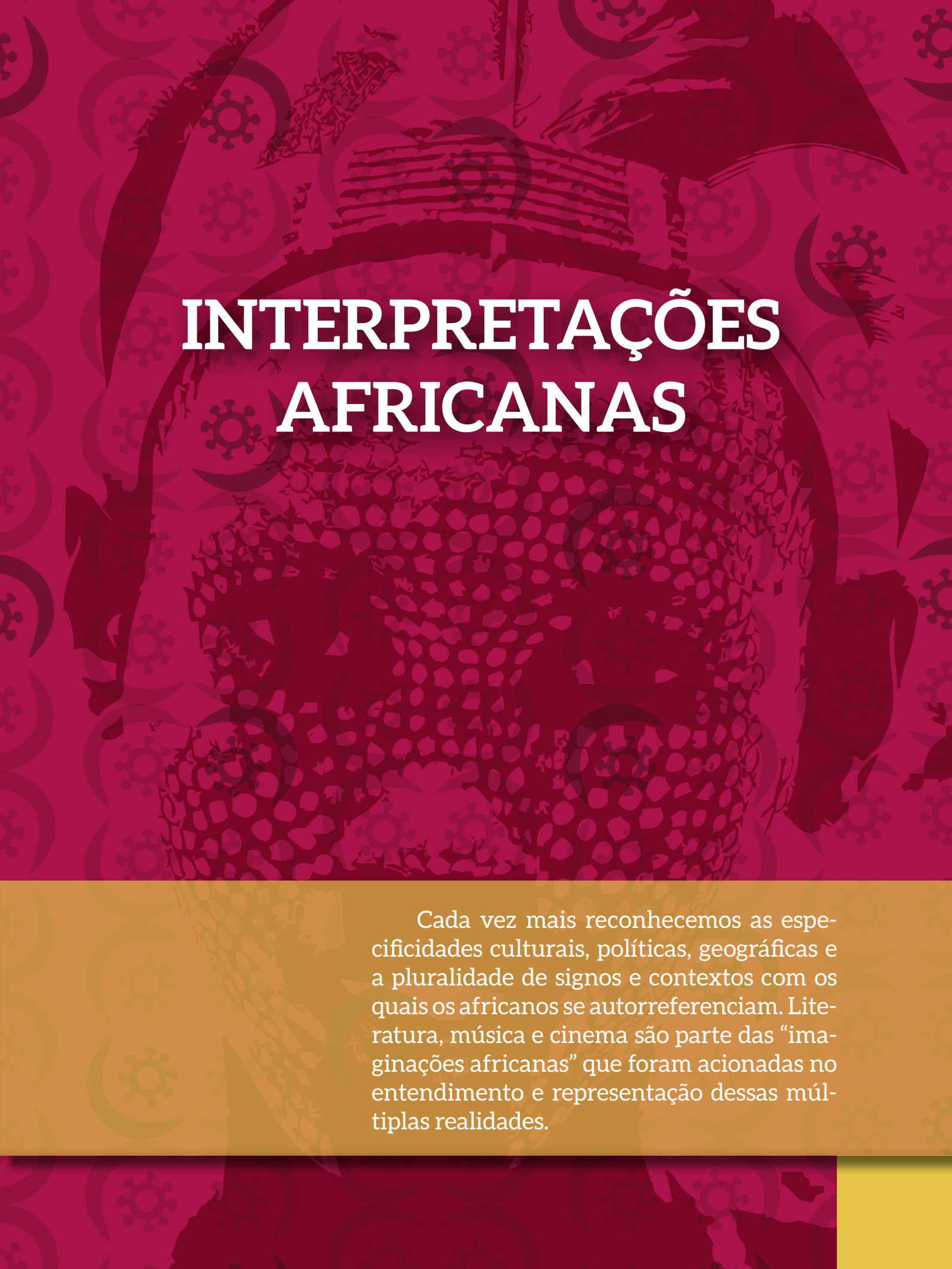
NOBRE, E. A. C. **Desenvolvimento urbano e sustentabilidade: uma reflexão sobre a grande São Paulo no começo do século XXI**. NUTAU, 2004.

PNUD. **Rumo a um futuro de segurança alimentar**. Relatório de Desenvolvimento Humano para a África, 2012.

ROMEIRO, Adema. Desenvolvimento sustentável e mudança institucional: notas preliminares.

Econômica: Revista de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal Fluminense, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: 1999, p. 75-103.

SUSSKIND, L; ELLIOTT, M. **Paternalism, conflict and coproduction**. Nova York, plenum Press, 1983.



INTERPRETAÇÕES AFRICANAS

Cada vez mais reconhecemos as especificidades culturais, políticas, geográficas e a pluralidade de signos e contextos com os quais os africanos se autorreferenciam. Literatura, música e cinema são parte das “imaginações africanas” que foram acionadas no entendimento e representação dessas múltiplas realidades.



ETNOFILOSOFIA AFRICANA E SABERES ENDÓGENOS NA OBRA DE PAULIN HOUNTONDJI

A partir da obra do filósofo Paulin Hountondji, da Costa do Marfim, o autor problematiza a sua contribuição teórica sobre a origem, existência ou não, de uma filosofia africana. A capacidade de pensar dos africanos, a partir de referenciais analíticos e interpretativos próprios, fora das lógicas “racionais”, “científicas” e “modernas” nos leva a falar em “racionalidades” que lhes são intrínsecas e norteadoras do que entendemos como filosofia africana.

A obra do filósofo marfinês radicado na República do Benin, Paulin Hountondji (1942), vem sendo construída desde o início dos anos 1970, quando concluiu o doutoramento na École Normale Supérieure com uma tese sobre Edmund Husserl. De lá para cá, lecionou na República do Congo, França e Estados Unidos, mas fixou-se definitivamente na Université Nationale du Bénin (atual Université d'Abomey-Calavi), em Cotonou, e é diretor do Centro Avançado de Estudos Africanos, em Porto Novo. Ocupou cargos públicos no Benin, como Ministro da Educação (1990-1991) e como Ministro da Cultura e das Comunicações (1991-1993). Destacou-se no plano internacional por suas atividades como professor, pesquisador e consultor da UNESCO, atuando desde sempre no campo da filosofia e participando ativamente dos sinuosos debates em torno das condições atuais da elaboração do conhecimento na África.

A contribuição teórica de Hountondji tem sido reconhecida desde 1977, data da publicação do livro *Sur la “phi-*

losophie africaine”, que pode ser considerado um divisor de águas nos debates acadêmicos do conhecimento na, e sobre a, África. As aspas no título indicam desde aí uma tomada de posição na questão da existência ou não de uma filosofia africana com aspectos particulares, genuínos, questão levantada ainda no período colonial após a publicação, no então Congo-Belga, pelo missionário católico Placide Tempels, da obra intitulada *La philosophie bantoue* (A filosofia bantu) (1945), depois retomada e ampliada pelo teólogo ruandês Alexis Kagame em *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (A filosofia bantu-ruandesa do ser) (1956). Aquelas obras postulavam, a partir de uma cosmologia haurida do pensamento tradicional de povos de matriz linguística banto, uma ontologia, uma forma particular de pensar e agir no mundo, expressa pelos mitos e transmitida oralmente, que seria comum a todos os povos negro-africanos, embora sob uma forma inconsciente. A essa filosofia africana tradicional, transcen-

dental, reagiram alguns filósofos além de Hountondji, como os camaroneses Fabien Eboussi Boulaga (1934) e Marcien Towa (1935), e o ganês Kwasi Wiredu (1931), que logo identificaram, no que denominam de *etnofilosofia*, uma tentativa equivocada de associar tradição coletiva, ontologia e “visão de mundo” ao pensamento filosófico *tout court*, erudito, individual, com capacidade de crítica e autocrítica do conhecimento.

O problema maior da etnofilosofia seria, na opinião de Hountondji, a negação aos africanos daquilo que é mais precioso na filosofia: a capacidade de pensar de modo autônomo. Na perspectiva de Tempels, os elementos constituintes do sistema de pensamento dos povos bantos existiam, mas não eram percebidos como tais pelos que os enunciavam, os africanos. Por não terem consciência de sua própria “filosofia”, apenas os analistas ocidentais, que os observavam do exterior a partir de referenciais analíticos e interpretativos, poderiam traçar um quadro sistemático dela. O conhecimento do sistema de pensamento tradicional africano tornava-se, deste modo, um instrumento a mais para a sua assimilação ao modo de pensar elaborado dos europeus. Nas palavras do missionário,

Não pretendemos que os bantos sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual que ele será desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua concepção das entidades, de forma a que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem, dizendo: “Vós percebestes-nos, agora conheceis-nos completamente, ‘conheceis’ da mesma forma que nós ‘conhecemos’” (HOUNTONDJI, 2008, p. 152).

Esta cumplicidade, desejada ou não,

da *etnofilosofia* africana com a hierarquia do saber pretendida pelo colonialismo é o que explica a tomada de posição de Hountondji. Para ele, haveria que se distinguir entre a filosofia propriamente dita, sem aspas, quer dizer, um conjunto de textos e discursos explícitos, com intenção filosófica; a “filosofia africana” em sentido impróprio, com aspas, que se reduziria a uma hipotética visão de mundo de um dado povo; e a etnofilosofia, que se fundamenta, no todo ou em parte, na hipótese de uma tal visão de mundo, restringindo-se ao ensaio de reconstituição de uma suposta “filosofia” coletiva. A crítica dirigia-se à potencial capacidade de essencialização e petrificação dos conhecimentos africanos, enclausurados no anonimato da tradição, do mito e da oralidade. Sua resposta a tudo isso é muito clara e contribuiu positivamente para o avanço das discussões: “denomino de filosofia africana um conjunto de textos: ao conjunto, propriamente, de textos escritos por africanos e qualificados por seus autores como ‘filosóficos’” (HOUNTONDJI, 1977, p. 11).

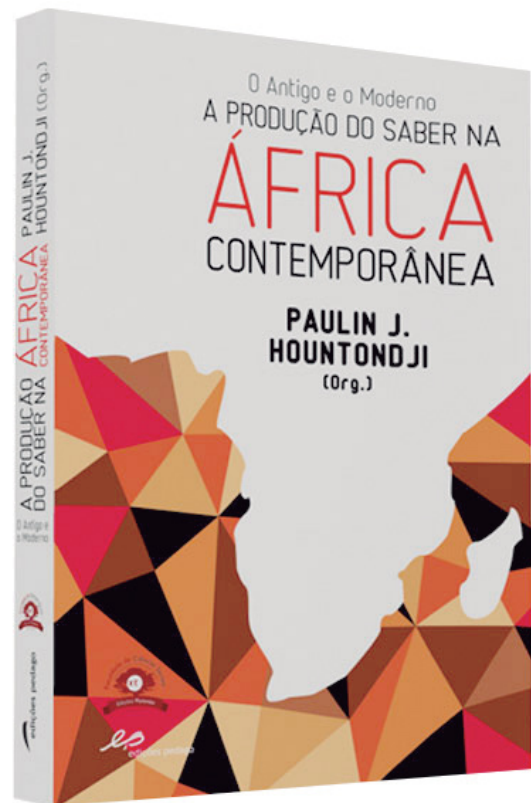
É por isso que, ao final do ensaio biográfico dedicado a Anton Wilhelm Amo, também conhecido como Amo Guinea Afer (1703?-1753), que atuou durante décadas como professor de filosofia nas universidades germânicas de Halle e Wittenberg, após a indagação do que haveria de “africano” em suas ideias, e de ter respondido com um categórico “nada”, ele argumenta sobre o porquê da necessidade de haver, nos seguintes termos:

Digamos claramente: nossa decepção não é de não ter encontrado em Amo teses que se poderia reivindicar de origem africana, conceitos ou temas, que se poderia dizer característicos do ‘pensamento africano’, da ‘visão de mundo dos povos negros’, da ‘metafísica negra’ ou simplesmente da ‘negritude’. É preciso rever, pelo contrário, o que haveria

de inadmissível, de altamente contraditório de uma tal expectativa. Exigir de um pensador que ele se contente em reafirmar as crenças de seu povo ou de seu grupo social, é impedi-lo de pensar livremente e condená-lo a uma asfixia intelectual. Há no fundo dessa exigência um profundo ceticismo, um relativismo teimoso; e mais, pior ainda, talvez, por detrás destas aparentes tomadas de posição anti-racistas e anti-eurocêntricas, um secreto desprezo pelo pensador não-ocidental, a quem se nega sutilmente toda pretensão ao universal, quer dizer, à verdade, recusando-lhe o direito a uma pesquisa autêntica e esperando dele apenas que manifeste, através de suas palavras, as particularidades de uma cultura (HOUNTONDJI, 1977, p. 168).

Longe de negar protagonismo aos africanos, o que Hountondji pretendia desde suas primeiras obras era recolocar em outros termos as relações desequilibradas de produção intelectual de conhecimento. A filosofia seria uma instância, letrada, erudita, acadêmica, pela qual os filósofos africanos, como autores, poderiam a justo título expressar os pontos de vista sobre si e sobre os outros, a partir de categorias de pensamento de validade “local” ou “universal”. Tanto essa instância quanto a ciência, amplamente valorizada, e tomada durante o século XX pelo pensamento ocidental como foco principal de enunciação de conhecimento, deveriam ser submetidas a exame e reavaliadas a partir do cotejamento com as instâncias mais amplas, e mais profundas, dos conhecimentos acumulados pelas experiências ancestrais, cunhadas por ele de “saberes endógenos”, aspecto sistematizado na obra coletiva sob sua coordenação intitulada *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (Os saberes endógenos: pistas para uma investigação) (1994).

A finalidade de Hountondji é recolocar em outros termos os conhecimentos locais, práticos, hauridos das estruturas de pensamento antigas, criados e transmitidos pelos africanos, das tecnologias e sistemas



Livro organizado por Paulin Hountondji: “O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea”. Edições Pedagogo, 2012.

de pensamento transmitidos através das gerações, fora da lógica do escrito e de princípios que se poderiam chamar “racional”, “científicos” ou “modernos”. Entre o “universalismo” dos paradigmas ocidentais, e o “relativismo” cultural, aposta na possibilidade de se falar em “racionalidades”, assim, no plural. Distanciando-se de uma perspectiva eminentemente etnocêntrica, preocupada em detectar o que haveria de genuíno, de particular, evita a denominação “saberes tradicionais”, rodeado de qualificativos petrificantes, entificantes, e opta pela valorização das criações locais expressas na ideia maior de endogenia ou auctoconia. Saber, nesse caso, ganha sentido englobante e inclui não apenas o seu significado stricto sensu de conjunto de conhecimentos abstratos, teóricos, mas também o de saber-fazer, as normas que presidem a ação das pessoas no mundo e os diferentes modos de sua transmissão. Entre os saberes ditos antigos, orais, ancestrais, e os saberes modernos, escritos, filosóficos, científicos, o que busca não é a oposição ou uma hierar-

quia de competências, mas as variadas formas de apropriação, articulação e circulação, onde os africanos respondem como sujeitos.

Diminuem-se por esse meio as fronteiras entre um pensamento dito “tradicional” e outro dito “moderno”, porque elas não são vistas como fixas, nem imutáveis, mas como sendo redesenhadas e redefinidas em cada época, com novos valores e em novas bases, em função dos projetos e perspectivas sociais dadas em seus respectivos contextos; e de acordo com suas especificidades e meios de transmissão, seja o caráter público e escrito do texto, ou o caráter secreto dos conhecimentos mágico-religiosos restritos aos iniciados e transmitidos oralmente mediante rituais apropriados (HOUNTONDJI, 2012, p. 13-29).

A finalidade social dos saberes endógenos ou dos saberes acadêmicos é o que lhe dá sentido, motivo pelo qual Hountondji considera prioritária uma revisão crítica das próprias condições em que tem sido produzido o conhecimento sobre a África e os africanos. Segundo ele, nas relações de produção científica e tecnológica do mundo globalizado, o conhecimento elaborado pelos pesquisadores do Terceiro

Mundo permanece essencialmente extravertido, isto é, organizado e direcionado para responder a uma demanda (teórica, científica, econômica) que vem do “centro” do mercado mundial, e não para atender às demandas e necessidades locais (HOUNTONDJI, 2001, p. 8).



Foto: Katherine Traut / UCT

Paulin Hountondji

OBRAS DO AUTOR

HOUNTONDJI, Paulin J.. **Sur la “philosophie africaine”**. Paris: François Maspero, 1977.

..... . Le savoir mondialisé: déséquilibres et enjeux actuels. In: **La mondialisation vue d'Afrique** (Univ. Nantes), 2001. Disponível em: <<http://mshafrique.free.fr/afrique/charpar/cfpaulin.pdf>>. Acessado em: 10 mai 2014.

..... . Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais** (Coimbra), n. 80, 2008, p. 149-160.

HOUNTONDJI, Paulin J. (Org). **O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2012.

Anselmo Panse Chizenga | Moçambicano, mestrando em Sociologia da UFRGS

Frederico Matos Alves Cabral | Guineense, mestre em Sociologia na UFRGS



O CODESRIA E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

O Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA) foi fundado, em 1973, e, desde então, vem contribuindo na produção e disseminação do conhecimento produzido no continente. Os autores, no entanto, levantam algumas questões, como o uso das línguas dos colonizadores, inglês e francês, preferencialmente, que dificultam o reconhecimento e maior inserção do Conselho na resolução das principais questões africanas.

As ciências sociais em África, na maior parte dos casos, dependem totalmente das Instituições de Ensino Superior (IES) e universidades locais. Muitas não dispõem de condições mínimas em termos estruturais e de recursos financeiros, carecem de incentivos e não conseguem realizar pesquisas e atividades acadêmicas em perspectiva crítica, em que os sujeitos se veem como atores das sociedades onde estão inseridos, mas se limitam a ser um espaço de reprodução de ideias e teorias oriundas do Norte. Apesar de demonstrarem um grande esforço, em algumas situações elas se encontram no mesmo estado dos liceus da época colonial.

Diante desse desafio, as ciências

sociais, juntamente com as demais áreas do conhecimento, precisam lançar novas tarefas do pensamento às inteligências africanas a fim de desenvolver uma capacidade de reflexão sobre os problemas e soluções que as diferenciem daquelas vindas do exterior. Nesse sentido, Mogobe Ramose enfatiza que a era da globalização representa um processo de aceleração da hegemonia sociocultural e econômica do Ocidente, que difunde o neoliberalismo centrado na difusão da lógica do mercado a custo do respeito e da dignidade humana. Para ele, esta nova forma de colonialismo, sustentado pela busca incansável da mão-de-obra barata, conduziu à fragmentação da atividade econômica de um centro

para múltiplas periferias (RAMOSE, 2010, p. 142-143).

Esse novo espírito de colonialismo dos países desenvolvidos sobre os menos desenvolvidos afeta principalmente as nações consideradas frágeis em sua autonomia, com maior dificuldade de reagir diante das determinações internacionais. O novo mundo dito “plano”, através da sua horizontalidade, cria oportunidades de crescimento para alguns e desastres para outros. A começar pelas importações e exportações de matéria prima, produtos de bens de consumo, culturas políticas e sociais exteriorizadas e interiorizadas nas sociedades. Tudo isto afeta negativamente as bases sociais e culturais africanas, mas convém assinalar que, não obstante este quadro, algumas nações do continente estão se destacando nessa nova configuração geopolítica mundial.

ORIGEM E OBJETIVOS DO CODESRIA

Da mesma forma, no setor educacional algumas instituições vêm se destacando na produção do conhecimento científico diferenciado, principalmente no campo das humanidades. O maior destaque cabe ao Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), que durante décadas vem contribuindo na disseminação do conhecimento intra e intercontinental nas áreas das ciências sociais. Desde a sua fundação, este órgão tem como missão e objetivo desempenhar dois papéis principais para o desenvolvimento do conhecimento científico: primeiro, aprofundar as bases das ciências sociais no sistema do conhecimento em África; segundo, promover e divulgar o conhecimento em África e sobre a África (CODESRIA, 2014).

Criado em 1973, a partir da vontade de alguns investigadores em ciências sociais do continente para desenvolver habilidades e instrumentos científicos que

promovam a coesão, bem-estar e progresso das sociedades africanas, o órgão apresenta como um dos seus objetivos principais facilitar a publicação e promoção dos resultados de pesquisas multidisciplinares, assim como capacitação de pesquisadores africanos de variado nível, consolidando, assim, um programa forte com base em liberdade acadêmica e fóruns de informações entre os pesquisadores. Por ser uma organização pan-africana pioneira e líder no domínio da pesquisa em ciências sociais em África, desempenha uma função fundamental para a promoção do diálogo entre as disciplinas e do pensamento social africano não só dentro do continente, como também a nível internacional.

De modo a desenvolver o objetivo da sua criação, o CODESRIA possui quatro eixos fundamentais da sua atividade que são: Pesquisa, Publicação, Conferência e Formação. O primeiro eixo pretende permitir aos pesquisadores africanos contribuir na expansão das fronteiras do conhecimento científico, assim como responder aos



Professora Dzodzi Tsikata, presidenta do CODESRIA.

Foto: Divulgação / CODESRIA



Foto: Divulgação / CODESRIA

Assembleia Geral CODESRIA ocorrida em junho de 2015 em Dakar, Senegal.

múltiplos desafios do desenvolvimento das sociedades africanas. Parte-se do princípio de que somente com a pesquisa as sociedades sejam capazes de se desenvolver e de se projetarem na nova sociedade do conhecimento.

Esta perspectiva tem sido adotada, pois, segundo Carlos Cardoso (2011), o Departamento de Pesquisa do CODESRIA recebe anualmente em torno de 150 a 200 projetos de investigação submetidos a um concurso para financiamento no quadro das plataformas estabelecidas pela própria instituição. O incentivo visa fomentar as redes de pesquisa comparada e os Grupos Nacionais e Multinacionais de Trabalho (GNT e GMT). As propostas selecionadas recebem um financiamento para que desenvolvam suas pesquisas.

Esta ação marca uma extrema diferença em comparação com os demais institutos de pesquisas, universitários ou não, no continente. Com condições precárias, alguns pesquisadores são obrigados a prestarem consultorias para as entidades não governamentais, de modo a construir alternativas não só para se subsidiarem, mas também para se afirmarem como pesquisadores. Isto vem sendo questionado e criticado por outros grupos de pesquisadores que põem em dúvida a ética da arte do pesquisar e alegam a

venda do produto e da identidade profissional.

O segundo eixo, por seu lado, possibilita a divulgação dos resultados de pesquisa e conceitos/temáticas desenvolvidos por meio de redes de instituições de pesquisa ou congressos científicos. Os materiais produzidos neste eixo servem, por outro lado, como fonte de alimentação das bibliotecas de diversas IES e universidades, lembrando que este aspecto acaba sendo uma das dificuldades comuns enfrentadas por inúmeras IES africanas.

O terceiro eixo visa constituir a união e articulação dos pesquisadores de diferentes regiões do continente. A partir das conferências, representantes da sociedade civil, implementadores das políticas públicas e comunidade científica formam uma plataforma de trocas, debates de ideias e questionamentos a fim de traçarem caminhos possíveis para os fenômenos sociais e naturais do continente e do mundo. Além disso, “servem também de oportunidades para reunir os membros da comunidade que operam no continente com os da diáspora e, por extensão, com membros da comunidade de pesquisa em ciências sociais do mundo, incluindo os da América Latina e Ásia” (CODESRIA, 2014, p.1).

O último eixo diz respeito ao departamento de formação, bolsas e pequenas

subvenções que, por sua vez,

organiza anualmente um concurso extremamente concorrido, com mais de 500 candidatos, para atribuição de um prêmio à melhor tese de doutorado, e um outro concurso com vista à atribuição de pequenos subsídios aos jovens investigadores em processo de conclusão das suas teses na ajuda do custo do deslocamento do campo e materiais necessários (CARDOSO, 2011, p. 303).

A partir desses eixos, podemos ver que o CODESRIA pretende não só enraizar no continente uma prática de pesquisa científica de excelência, mas também contribuir na implementação de programas e políticas públicas demandadas pelas sociedades africanas.

Durante os anos 2007-2011, aquele órgão internacional de pesquisa traçou como meta principal do seu plano estratégico “repensar o Desenvolvimento africano” (CODESRIA, 2014, p. 3). Esse plano estratégico tinha como objetivo principal,

catalisar a comunidade de pesquisa social para ultrapassar o impasse nas políticas e teorias de desenvolvimento que tanto tem penalizado a África, e trabalhar com vista a alternativas que poderão não só consolidar como alargar as ciências sociais enquanto órgão de conhecimento que seja relevante para a compreensão e a transformação dos modos de vida, para melhor (CODESRIA, 2014, p. 3).

Um dos grandes desafios da CODESRIA logo após a sua criação foi responder à seguinte pergunta:

Como poderiam os pesquisadores sociais africanos serem mobilizados num esforço coletivo de ultrapassar o legado divisionista do colonialismo e, ao fazê-lo, proceder para ocupar lugar decisivo na definição da agenda intelectual, com base na qual a África é estudada e as políticas de ação formuladas? (CODESRIA, 2014, p.7).

A construção de redes de pesqui-

sadores africanos em sua variada forma e caráter social e linguístico permitiu esse ideal. Hoje o Conselho possui aquilo que podemos denominar de “plataforma de pesquisadores africanos de ciências sociais”, assim como permite um diálogo intra e intercontinental entre esses pesquisadores.

A ideia da construção duma revista científica pan-africana abriu leque para que os cientistas, tanto do Norte do continente quanto do Sul ou do Oeste, conseguissem debater as ideias. Elemento outrora quase impossível, que acontecia, às vezes, fora da própria África. Ou seja, se antes os

A ciência já comprovou que o continente, antes de conhecer a invasão europeia e islâmica, já tinha contribuído para o desenvolvimento da humanidade. Grandes filósofos, pensadores e pais das disciplinas científicas modernas ocidentais aprenderam no saber endógeno africano, hoje excluído das academias.

pesquisadores africanos dialogavam nas mesas de debate de algumas instituições de ensino superior ou de pesquisas no exterior, em conferências internacionais, hoje eles têm um espaço daquilo que podemos chamar de “laboratório interno”. Lugar este que possibilita um verdadeiro teste das hipóteses ou resultados através de outros pesquisadores ou sujeitos conhecedores do campo social africano. Podemos mencionar neste caso as assembleias trienais do CODESRIA, onde os pesquisadores e pensadores sociais africanos são convidados a debater temas comuns e específicos conforme a agenda intelectual do órgão, tais como: liberdade acadêmica nas academias africanas; Integração africana; Repensar o desenvolvimento; Os desafios da África no século XXI e na era da Globalização; Cultura e corrupção em África; Gênero e cidadania em África; Reforma do Ensino Superior.

Não podemos deixar de mencionar

que, mesmo com inúmeros esforços, o Conselho não conseguiu, ainda, libertar-se do legado colonial, marcado pela questão linguística, uma vez que as atividades são produzidas e divulgadas em inglês, francês e, em menor proporção, português.

A demarcação do território linguístico através dos idiomas oficiais deixados pelo colonialismo continua a ser um dos desafios a superar no campo científico africano. A primeira forma de romper com essa barreira consiste em trazer outras línguas tradicionais africanas desenvolvidas gramaticalmente para o centro das publicações. Sabemos que isso pode levantar diversas opiniões, principalmente no que tange à quantidade de público a ser atingido por elas, mas também pode significar o espaço da expansão dessas línguas, uma vez que as consideradas “línguas oficiais internacionais” também se difundiram através de certo processo de expansão. Ou seja, as pessoas aprendem quando são ensinadas.

GLOBALIZAÇÃO E SABERES ENDÓGENOS AFRICANOS

Hoje, parece haver um consenso entre os estudiosos de que a contribuição da África para a produção do conhecimento, principalmente nas ciências sociais, está na gênese do seu saber endógeno. Ao longo de muito tempo, uma das questões pujantes é o de saber que África tem o que contribuir no desenvolvimento das ciências sociais no século XXI e nos demais séculos vindouros. O renomado historiador burquinense Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) apresenta uma interessante reflexão crítica sobre o quanto se deveria valorizar o fato de que a África é o berço da humanidade, ao afirmar que: “todos os cientistas do mundo admitem hoje que o ser humano emergiu na África. Ninguém o contesta, mas muita gente esquece isso. Estou certo de que, se Adão e Eva tivessem aparecido no Texas, ouviríamos falar disso todos os dias na CNN” (KI-ZERBO, 2009, p. 13).

A ciência já comprovou que o continente, antes de conhecer a invasão europeia e islâmica, já tinha contribuído para o desenvolvimento da humanidade. Grandes filósofos, pensadores e pais das disciplinas científicas modernas ocidentais

aprenderam no saber endógeno africano, hoje excluído das academias. Estatisticamente, nos relatórios mundiais, a África aparece como um dos continentes fracos em termos da produção acadêmica em ciências sociais. Diante desta espécie de “fascismo social” de “um regime social e civilizacional” que tende a marginalizar regiões e países inteiros que não cumprem com as condições ditadas pelo capital (SANTOS, 2003), perguntamos: e se a África já deu historicamente a sua contribuição científica e cultural à humanidade? Deveria ela (re)contribuir?

Atualmente, algumas IES africanas, perante o cenário da internacionalização do ensino superior, estão adotando políticas de reforma do ensino superior europeu, adotando os pressupostos acadêmicos associados ao que se tem denominado de “processo de Bolonha”. Acabam, assim, participando de uma reforma consolidada pelas universidades europeias de modo a poderem competir principalmente com as universidades norte-americanas. Embora contando com a participação de um número significativo de países europeus, a reforma universitária de Bolonha está se expandindo para as universidades africanas. Para os críticos, sua recepção pelas universidades africanas representa uma (re)colonização das universidades africanas, uma vez que a sua adoção lhes garante o estatuto financeiro externo. Por outro lado, têm surgido muitas críticas por parte dos próprios estudantes destas universidades, uma vez que não foram consultados sobre as mudanças que estão em curso.

A adoção desta política por algumas universidades africanas nos permite questionar e debater a construção do conhecimento nas academias dos países considerados do Sul, principalmente em África: para que serve? E para quem serve? Conforme Ki-Zerbo, a globalização é o desenvolvimento lógico do sistema capitalista de produção, no qual a África tornou-se ainda mais vulnerável.

Se você comparar o papel da África com o dos Estados Unidos, verá os dois polos da situação na globalização: os globalizadores, que são os Estados Unidos, e os globalizados, que

são os africanos. [...] A África, como continente, situa-se mais nesta categoria, porque é uma questão de relação de forças. É a questão de saber se somos sujeitos da história, se estamos aqui para desempenhar um papel na peça de teatro (KI-ZERBO, 2009, p. 23).

O mesmo autor indica que os próprios africanos não souberam (re)aproveitar a sua contribuição histórica para se projetarem no contexto mundial. Em outros locais, nações excluídas e negligenciadas no passado vêm dando respostas positivas em termos econômicos e culturais para o novo sistema mundial. Na nova configuração geopolítica, muitos daqueles dados como “perdedores” posicionaram-se em vantagem com relação aos “vencedores”.

Diríamos que esse novo mundo que

acabou de surgir veio para deixar agora o seu registro histórico, que foi esquecido e excluído da história da humanidade. Da mesma forma, a África poderia recuperar a sua posição se trilhasse o seu caminho através da sua própria vara, e não recorrendo a bengalas sem suporte emprestadas a ela.

De modo a participar desta construção, preferimos não fazer aqui um fechamento ou conclusão sobre a produção do conhecimento em África no campo das ciências sociais. O que podemos mencionar é um grande esforço, a partir dos próprios pensadores africanos e da diáspora, na tentativa de procurar o lugar do pensamento social em África e para a África. Os desafios são enormes, mas as conquistas e a possibilidade da existência de um órgão como o CODESRIA fazem valer esse esforço, embora existam, ainda, caminhos a trilhar.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, Carlos. Da possibilidade das ciências sociais em África. In: SILVA, Teresa Cruz; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves (Orgs.). **Como fazer ciências sociais e humanas em África. Questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas**. Dakar: CODESRIA, 2012, p. 125-144.

-----, Os desafios da pesquisa em Ciências Sociais e o papel das organizações acadêmicas regionais em África. In: VVAA. In Progress: **Seminário sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África**. Lisboa: CESA, 2011, p. 301-323.

CODESRIA. A África e os desafios do século XXI. **13ª Assembléia Geral do CODESRIA**. Rabat (Marrocos), 2011. Disponível em: <<http://www.codesria.org/spip.php?article1321&lang=pt>>. Acesso: fev. 2015.

-----, **Consolidação e renovação na pesquisa social em África**: plano estratégico para o período de 2007-2011. Dakar: 2014. Disponível em: <<http://www.codesria.org/spip.php?article438&lang=pt>>. Acesso: dez. 2015.

KI-ZERBO Joseph. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura Souza e MENESES, Maria (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 135-176.

SANTOS, Boaventura Souza. The World Social Forum: toward a counter-hegemonic globalization - Part I and Part II. In: SEN, Jai; ANAND, Anita; ESCOBAR, Arturo; WATERMAN, Peter (orgs.). **World Social Forum**. Challenging Empires. New Delhi: The Viveka Foundation, 2003, p. 336-343.

V.V.A.A. **Ciências sociais em África**: alguns projectos de investigação. Dacar: Conselho para o Desenvolvimento da Investigação Económica e Social em África (CODESRIA), 1992.



VISÕES DE BRASIL E ESTADOS UNIDOS POR AFRICANAS

A partir de dois livros publicados em Gana: *The Dilemma of a Ghost* (O dilema de um fantasma), de Christina Ama Ata Aidoo (1945), 1965; *Akosua in Brazil* (Akosua no Brasil), de Alero Olympio (1936-2005) e Cecile McHardy (1930-2015), 1970. O autor tece algumas considerações sobre o que ele entende ser “visões” de autoras africanas sobre o Brasil e Estados Unidos.

Participei da III Semana da África na UFRGS. Por grata coincidência, o convite, que veio pelo professor José Rivair Macedo, me fazia retornar à Universidade onde me formei em Direito, exatos cinquenta anos atrás, em 1965. Abordei o tema: **ÁFRICA, RESGATE HISTÓRICO E DIÁSPORA NAS AMÉRICAS** – Registros pessoais. A íntegra de minha participação está disponível em meu *site*¹.

O tema proposto, saberia adiante, quando já havia escrito o texto que enfim apresentei, era “Imaginações Africanas – Literatura”. Minha palestra, assim, não tinha nada de imaginário, senão o longo registro de alguém que admirava à distância a África, de parte de seus ancestrais, e que, adiante, teve, no Brasil, a incomum oportunidade de viver o momento histórico de sua descolonização.

Ao fim da palestra, recebi o convite para que, se desejasse, apresentasse um resumo para publicação na Revista que, no próximo ano, será dedicada à III Sema-

na da África. No convite há a sugestão de que seja em “estilo não acadêmico”. Por isto, neste texto, agora, trabalharei sobre “Imaginações africanas – Literatura”, que ficará como complemento aos trabalhos da mesa que participei ao lado de dois professores de Literatura. Eu, um estranho no ninho.

Literatura contemporânea limita o tema.

Assim, escolhi de meus livros dois editados em Gana: *The Dilemma of a Ghost* (O dilema de um fantasma), de Christina Ama Ata Aidoo (1945), publicado em 1965. O outro, *Akosua in Brazil* (Akosua no Brasil), de Alero Olympio (1936-2005) e Cecile McHardy (1930-2015), publicado em 1970. Ambos se relacionam com heranças, quimeras e desencontros entre os que ficaram nas Américas e os que restaram em suas nações. Ao comentar esses dois livros, ainda que sucintamente, pretendo que fiquem claros estes elos entre a África, o Brasil e os Estados Unidos. Vou falar, em primeiro lugar, sobre *Akosua in Brazil*.

1 . www.dacostaex.net/pcd.html

Eram os anos pós-independência. Brasil, com zê, àquele tempo, era um país lendário; dançava no imaginário de crianças e adultos. Pelé havia estado lá; ele, o mito de que o Brasil abrigava uma imensa maioria de seus iguais – negros como o Rei do Futebol, também em Gana, um esporte nacional.

Akosua é uma menina de sete anos que vem ao Brasil visitar amigos e traz consigo numa caixa um porquinho da Guiné, vivo, seu companheiro de estimação. Nas aulas de geografia, via o Brasil como a imagem de uma cenoura, algo que seu porquinho amava. Superados os sustos nas aeromoças e na alfândega, aí as autoras lançam o primeiro vínculo do que o imaginário expandiu a partir das famílias Tabom, de Gana. Estas famílias de negros brasileiros que, escravos, compraram a alforria, ou já libertos, voltaram para

a África e foram se acomodando num mesmo canto da cidade (James Town). Falavam Português e se iniciavam nos idiomas GãeTwí. Iam ao mercado fazer compras. Após o processo de compra, barganhando com o vendedor, encerravam o linguajar local com um brasileiríssimo “tá bom”, de concordância. No Brasil, quando da chegada à alfândega, Akosua informa que está vindo da África com seu mascote: “Da África”, exclama o agente e acrescenta, entusiasmado, a pergunta: “Por que não dissera isto antes?”. E arrematando: “Eu sou baiano. Eu também sou africano!”. Prosseguem as autoras com sua imagem do Brasil, no falar do funcionário: “Aqui nada do que é africano é desconhecido! Na Bahia, tocamos música africana, temos danças africanas, comida africana. Eu sou baiano. Eu sou africano”.

Akosua se deslumbra com o carnaval do Rio de Janeiro – como o do festival da safra, da caçada ao veado, de sua terra – e com os amigos brasileiros empreende a viagem para a Bahia.

O motorista que os levará é um gaúcho, que é descrito pelos brasileiros como o mesmo que “cowboy”. Explicam que um gaúcho de verdade tudo o que veste é feito de couro – botas, calças, casaco e chapéu – como proteção em suas cavalgadas pelos caminhos espinhosos, enquanto conduz as manadas.

Nas primeiras vezes em que estive em Gana, meados dos anos 1970, havia muita curiosidade em torno do Brasil, além de Pelé. Carlos Parreira havia treinado o Black Star. O primeiro mandatário, Kwame Nkrumah, com formação superior nos Estados Unidos, sabia da relevância em dar oportunidade a jovens de estudar no exterior. Conviveram, muitos deles, com a qualidade do ensino naquele país, mas também com o severo regime legal de separação de seus cidadãos pela cor de sua pele. Mesmo que pouco divulgado nos meios



Ilustração de Meshack Asare do livro “Akosua in Brazil” de Alero Olympio e Cecile McHardy.

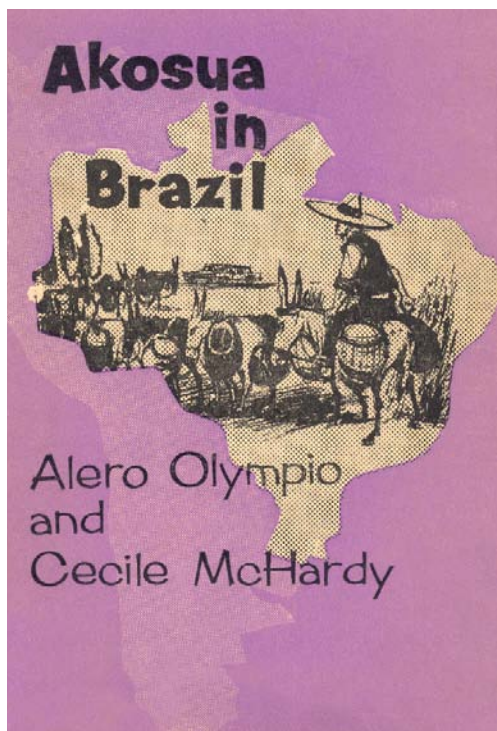
acadêmicos, o Brasil, com seu idioma, o Português, não obstante, era visto como diferente da América onde estavam. Ao voltar para casa, levavam, ainda que de forma, às vezes, truncada, indireta, de ouvir falar, um imaginário ausente nas fantásticas bibliotecas americanas, que poderiam ter raros livros brasileiros, entretanto, ilegíveis para a quase unanimidade. Por isto, na criação das autoras da obra que comento agora, pode-se ler o seguinte trecho: “Ao entardecer, os viajantes chegaram à ‘Casa-grande’ – uma mansão na colina”. Descreviam a “*Big House*” das histórias do Sul escravista americana ou da versão em Inglês, *The Masters and the Slaves*, de Gilberto Freyre. “Possuía um telhado vermelho, amparado em paredes brancas, com janelas de verdes venezianas, tão grandes quanto portas. Era uma casa velha numa ‘*hacienda*’, que significa uma grande fazenda. Era a residência de Naná² Alikali. Naná tinha os cabelos e barba brancos, bem como vastas sobranceiras. Como seus jovens visitantes, gostava de viajar”. Falou: “Quando

eu tinha suas idades, viajei para a África com meu pai. Estive na Nigéria, Daomé e Togo”. Mostrou-lhes um grande tambor, que, informou, estava em sua família havia muitos anos. Contou que, quando os africanos escravizados, no Brasil, lutavam por sua liberdade, usavam o tambor para congregar os rebeldes. Nesse mesmo encadeamento, as autoras descrevem, por estarem os personagens na Bahia, vários pratos locais que, segundo o Naná, têm nomes diferentes, mas são iguais na África.

Akosua in Brazil é um livro didático, para crianças, escrito por duas mulheres; uma, arquiteta famosa em seu país, com sobrenome Tabom: Olympio. Vem de ancestrais que conseguiram sair do Brasil escravista e se estabelecer na África. Seu imaginário literário, de alguém que nunca esteve no Brasil – não tenho relato de que haja estado – carrega na concepção um país de seus avoengos, que se pode ver no capítulo final do livro, assim escrito:

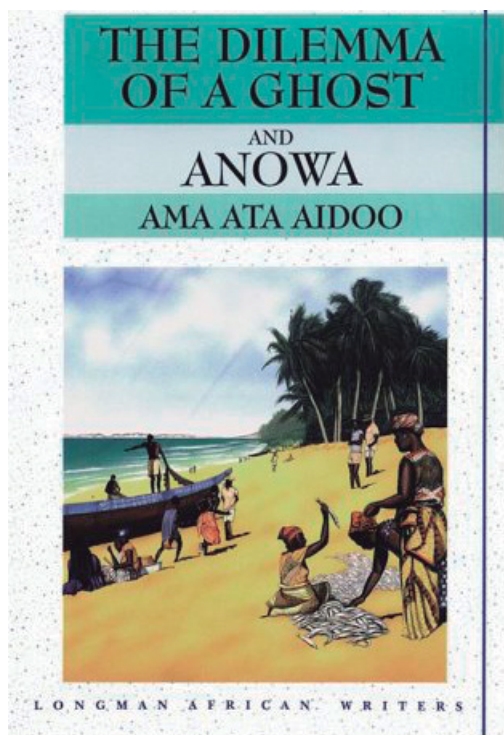
“Por que tantos africanos vieram para o Brasil?” Perguntou José. ‘A África não era grande o bastante para abrigá-los todos?’. ‘A África é muito grande e tem muitos povos’, disse Naná. ‘Isto tudo começou uns quatrocentos anos atrás. Os africanos não queriam vir. Os europeus os trouxeram como escravos. Os brasileiros os mantinham como prisioneiros. Forçavam-nos a trabalhar nas minas de ouro e nas fazendas. Tratavam-nos muito mal. Assim, quando podiam, fugiam para as matas. Construíram suas próprias cidades, que as chamaram de mocambos”.

É uma história para crianças. Akosua, a projeção possível da autora Olympio, descendente remota de brasileiros ex-escravos, sonha morar no Brasil, mas tem de voltar para casa. Como fazê-lo? Deixa algo que é parte de si – o porquinho da Guiné deu várias crias e não voltaram para Gana; ficaram no país em forma de cenoura, junto ao Naná Alikali. A composição do nome do anfitrião na Bahia, na Casa-grande, enfeixa essa suposição: ele seria um descendente dos que passaram pelo forte São Jorge da Mina – Elmina Castle – e conservou no



Capa do livro “*Akosua in Brazil*” de Alero Olympio e Cecile McHardy, editora Ghana Pub. Corp., 1970.

2 . Nana, em linguagem akan, de Gana e Costa do Marfim, significa detentor do mais alto posto numa hierarquia, podendo ser homem ou mulher.



Capa do livro *"The Dilemma of a Ghost and Anowa"* de Ama Ata Aidoo, editora Longman African Writers, 1964.

Brasil o título, Naná, e o sobrenome Alikali, muito comum na terra de Akosua.

Dilema de um Fantasma, de Christina Aidoo, enfoca o universo real do pós-independência da jovem nação ganense. Fantásticas foram as obras construídas naquele período, muitas delas por soviéticos, num tempo de Guerra Fria. Uma das heranças deixadas deste tempo foi o bairro das "prostitutas russas", que, enamoradas com ganenses, que iam estudar ou trabalhar na URSS, voltavam casadas com engenheiros e técnicos formados na União Soviética. Na África, o choque cultural se instalava e as separações conjugais se espalhavam. Isoladas no novo e agreste, para elas, mundo, se ajuntavam em mesma área e partiam para o possível: a prostituição.

Nesse Dilema de um Fantasma, o problema é o mesmo, a solução final é diferente. Trata de um dos jovens que a visão de Nkrumah ensinou fosse estudar fora, nos Estados Unidos. Lá, casou-se com uma norte-americana, colega de faculdade – era negra. Ato, seu nome, acerta com Eulalie, formados, irem viver em Gana, para ele sua terra, para ela, idilicamente, a terra de seus ancestrais.

Ao invés de ir para seu home-town, ou seja, a vila onde nasceu e moram seus familiares (no universo dali, avós, pais, primos, tios, cunhados, amigos), ficam em Acra, a capital, sua metrópole. Um dia, vão visitar a família, onde Ato ouve sua avó reclamar de dores no corpo e desdenhar aos remédios de brancos – deveria visitar um "medicine man", conhecedor das ervas e suas propriedades terapêuticas. De um tio, Ato ouve a pergunta: "Onde está o mestre, o branco em pessoa?" Era a visão do "bush man", como chamam os interioranos, ante aquele que foi estudar na terra dos brancos.

A conversa em família segue, e alguém pergunta à mãe de Ato o que ela tem feito com seu dinheiro. Ela responde que já economizou um bom bocado, mas que vai juntar mais e entregar ao pai de Ato para que este pague ao dono o preço da sua noiva. Ato ouve o diálogo e indaga se estão falando sobre casamento. A mãe intervém e esclarece que dizia à tia de Ato que havia vendido sua ovelha para poder pagar o preço da noiva, quando se decidisse enfim por casar. Ato esclarece, com ênfase, que já está casado. E acrescenta: "Há uma semana que estou querendo contar isto". Gera-se tumulto no ambiente, com perguntas de quando e quem é a noiva. Ele informa que se chama Eulalie. Nova confusão, na dificuldade de pronunciarem o nome. A avó pede para que ele repita, e não consegue reproduzir Eulalie. Um tio indaga se ela é Fante, tendo como resposta uma negativa, e faz-se outra pergunta: "de que tribo então ela é?". A resposta de que ela não pertence a nenhuma tribo confunde mais os presentes. A avó conclui, então: "Ela não tem tribo? A história que você está contando é muito curiosa, meu neto. Pois, desde que eu nasci, nunca ouvi falar de um ser humano nascido do ventre de uma mulher, que não pertença a uma tribo. Existem árvores que não tenham raízes?"

Outro tio pergunta: "Mas afinal, de onde ela vem?", ao que Ato responde: "Da América!". Com espanto, a mãe desabafa: "Nós sempre ouvimos falar dos filhos de outras mulheres viajando para a terra dos brancos. Por que meu próprio filho haveria de fazer o mesmo e ainda se casar com uma branca?". Ato esclarece que a América não

é a terra só de brancos, mas é interrompido. Uma prima mostra sua preocupação por imaginar o quanto os vizinhos iriam debochar deles. Rir em suas caras. Depois de muitas considerações, Ato consegue falar e dizer que sua mulher é americana, mas negra, o que gera certo ar de alívio entre os presentes. Ato tenta esclarecer que os ancestrais de Eulalie são também ancestrais de todos ali. Explica: “Mas como todos vocês sabem, os brancos vieram aqui e levaram nossa gente como escravos...”. A avó se impõe para afirmar: “Então, o que você quer dizer é que sua esposa é escrava”. Novo esclarecimento de Ato, dizendo que seus avós é que foram escravos.

No entardecer seguinte, Eulalie aparece carregando um maço de cigarros, um isqueiro, um cinzeiro e uma garrafa de Coca-Cola. Posta-se num avarandado, sentada olhando para o descampado. Começa a ouvir vozes de sua mente – em essência era a voz de sua mãe, já falecida, lembrando-a de que escolhera ir para a África; agora não era mais Eulalie Rush, mas Eulalie Yawson, com todas as decorrências desta mudança. No devaneio, ouve ao longe tambores. O marido aparece e ela pergunta pelos tambores que agora os ouvia bem e que a assustam. Ato esclarece que os tambores são o meio de comunicação entre grupos, geralmente informam de eventos, como funerais ou nascimentos. Ela se diz atemorizada. Ele ri do que considera incompreensível: temer os tambores. E indaga sorrindo: “Você pensou que os tambores teriam o som do jazz?”.

É costume entre os meninos, especialmente na estação das chuvas, apanhar lesmas grandes e assá-las espetadas, como churrasquinho – uma delícia. Assim, como mostra de boa vontade para com sua nora, a mãe de Ato resolve dar-lhe de presente um saco com várias lesmas gigantes. O saco com os moluscos jaz sobre um aparador. Eulalie diz que as vai jogar fora; que jamais dormiria com aquelas coisas horríveis em seu quarto. Ato indaga se ela tem medo de lesmas, ao que ela responde com outra pergunta: “Alguma vez você viu lesmas se arrastando pelas ruas de Nova York? De qualquer forma, ver lesmas e comê-las tem enorme diferença”. Ato sugere que ao

invés de jogá-las fora, as devolvesse para sua mãe, que as cozinharia. Eulalie contesta, dizendo que isto apenas ajudaria a qualificá-la como inadaptada, estranha. Pela porta entreaberta, a irmã de Ato, que já arrumara um apelido para a cunhada – raio de sol matutino – ouve a discussão entre o casal, ele, outrora caçador e assador de lesmas, achando um absurdo jogá-las fora. O debate chega aos ouvidos da sogra, que se enfurece, naturalmente, não compreendendo como alguém pode desprezar alimento tão saboroso. E expressa sua queixa quanto à receptividade às suas iniciativas. Por exemplo, quis, como ela disse, fazer o que toda sogra deve fazer: viajou muitos quilômetros até Acra para ensinar à nora a fazer as comidas que seu filho estava acostumado comer. Ficou uns poucos dias, pois não houve qualquer iniciativa para que ficasse mais tempo.

Noutro ambiente, Eulalie aparece ante Ato, como de costume, com um maço de cigarros e um isqueiro, tragando de seu cigarro; tinha ainda um copo com uísque na mão. Ele informa que os parentes estavam chegando e que não seria conveniente que ela se apresentasse assim. Desafiante, ela indaga se é algum tabu.

Em seguida um séquito de familiares aparece, um tio-velho carregando uma bacia que contém uma mistura líquida com ervas. Ato sabe o que vai acontecer e troca olhares com Eulalie. Ela sai da sala e os presentes não compreendem sua atitude. O tio-velho, que trouxe o herbanário, fica desapontado, pois o remédio se destinava a fazer uma lavagem na barriga da americana. Ato indaga ao idoso: “Vocês trouxeram isto para lavar a barriga de minha esposa?”, a que o tio velho explica: “Tivemos uma reunião familiar e decidimos por indagar de você por que sua esposa o está impedindo de dar à sua avó a chance de se tornar bisavó antes que parta para sempre? Assim, estamos indagando o que há de errado com você e sua esposa, de tal maneira que possamos lavar sua barriga com este líquido, fazendo a seguir uma libação apelando aos mortos para que venham e removam o espírito do mal que o cerca, e apelar para que, enfim, venha uma criança”.

Quando todos foram embora, Eu-

lalie indaga o que desejavam. Ele explica que ter filhos é uma questão de família, não apenas do casal. “Eles queriam saber por que não havíamos ainda iniciado uma família”. “E o que você disse?”. “Nada”, tartamudeou Ato, acrescentando: “Eles diriam que nós estamos desagradando aos espíritos de nossos ancestrais mortos e também a Deus Todo Poderoso, por controlar a gravidez...”. Em tom sarcástico, Eulalie responde: “Você sabia de tudo isto, não é, meu galante cavaleiro negro? Agora não tem coragem de confessar para eles, não é verdade?”.

A história se encerra, no que concerne ao objetivo de meu texto, quando Ato, num domingo pela manhã, todo apurcado, se prepara para participar do funeral de um amigo, que havia morrido um ano antes. Em muitos países da África subsaariana o que chamamos de enterro dá-se de imediato; faz-se o funeral tempos depois, um ano, via de regra. É um encontro comumente alegre e formal na vestimenta de homens e mulheres, com seus trajes nacionais.

Eulalie se nega a acompanhá-lo, está magoadada com a história da lavagem do ventre. “Você andou bebendo a esta hora da manhã?”, ao que ela responde sarcasticamente que sim, “eu estou bebendo a despeito do que seu povo pensa”. Tocando no tema família, ela indaga: “Por que não lhes disse que concordamos em ter filhos quando quiséssemos?”. Ato responde: “Eles nunca compreenderão”.

Seria o imaginário africano que se revela na boca de Eulalie, realmente uma americana, face ao desconhecido? Não vivia ali a África idealizada, quando namorou Ato Yawson? Era a África dos estereótipos? Vejamos: “E, é certo, você deveria saber disto. Eles por acaso não apreciam apenas sua pré-histórica existência? Mais selvagem do que os dinossauros, com suas lesmas e poções! Você não disse, não é verdade, que desejavam me despir ante eles e lavar a minha barriga? Lavar com aquela nojeira! O que você lhes disse que eu era antes de nos conhecermos? Uma *strip-tease*? Vá e chore no funeral de um sujeito que você nunca conheceu. Essas são as coisas que eles sabem e que se lhes tem valor”.

A discussão vai num crescendo, ela reclama que tem de fazer tudo para agra-

dar sua gente, mas ninguém dá a menor importância para o que ela sente ou deseja. “Em Roma, aja como os romanos”, disse Ato, tendo como resposta: “Sempre pensei que você fosse melhor do que simples repetidor de clichês. E já que você tem habilidade para pregar, por que não ensina seu povo a ter nem que seja um pouco de compreensão para as coisas que eles não têm o menor conhecimento?”. “Cala a boca! E quanto os negros americanos são civilizados?”, retrucou Ato. Ela enfeixou: “Quer comparar estes bastardos, estes estúpidos, obtusos selvagens conosco? Que ousadia...”.

Ato encerrou a cena com uma bofetada em Eulalie, a americana.

No dia seguinte, a mãe de Ato pergunta pela ausente Eulalie, tendo como resposta “ela foi embora”. A mulher não compreende o significado pleno de “ir embora” e pede mais esclarecimentos ao filho. As explicações levam a mãe a dar razão para a americana – “seu útero murchou”. Ao que Ato responde que não, não há nada de errado com o útero de Eulalie. Com grande espanto, movendo-se no ambiente, a mãe conclama a todos que se aproximem para ouvir o que ela tem a dizer: “Nunca ouvi nada como isto antes... As pessoas decidindo quando devem ter filhos? Então, onde se coloca Deus?”. Ato se sente impotente para dar resposta. Ela prossegue: “Só uma mulher estéril irá justificar-se a seus vizinhos com tal lorota”. Ato fala: “Mas pode ser feito assim”. A mãe contra-ataca: “Está bem, se pode ser feito, faça. Mas tenho certeza de que qualquer mulher que aja assim morrerá pela ira dos fantasmas de seus pais – ou, pelo menos, nunca terá filhos, quando desejar tê-los”. Impotente, Ato se defende: “Mas mãe, nos dias da civilização de hoje...”. A mãe retruca: “Que civilização? Agora percebo, você tem ensinado sua mulher a nos insultar...”.

Eulalie retorna à casa e ouve parte dos argumentos da mãe de Ato. A peça se encerra com a assertiva materna de que reunirá toda a família, filhos, sobrinhos, tios-velhos, vizinhos para contar-lhes tudo isto. E conclui com um aforismo local: “Antes que um estranho ponha seu dedo numa espessa sopa de noz-de-palma, é o cidadão local que tem de dar licença”.

O VODUM RELIGIÃO AFRICANA: DIÁLOGO ENTRE SENSO COMUM E INTERPRETAÇÕES CIENTÍFICAS



A prática religiosa entendida como vodum é desconhecida da maioria dos brasileiros. O pouco que conhecemos é revestido de uma série de estereótipos que a autora procura enfrentar e revestir de significados novos. Diversidade de nomes, origens, funções, esculturas iconográficas e traços simbólicos são colhidos por meio de relatos orais sobre a história das divindades. O vodum apresenta-se como uma biblioteca repleta de informações que interpretam e atualizam vida e morte dos ancestrais, segredos do universo que são organizados e dão sentido às trajetórias e escolhas das pessoas.

Este texto é uma parte da nossa reflexão sobre Religião Além da Vida, um estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do Litoral Sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil. Aqui procuramos superar o senso comum para trazer de forma breve uma tentativa de interpretação científica.

De fato, nas mitologias, lendas, literaturas, filmes de Hollywood e no senso comum, o Vodum muitas vezes é sinônimo de violência. Demônio, reino dos mortos vivos e magia negra são, entre outros, os nomes geralmente usados para descrever essa tradição religiosa de origem africana. Desde a África até a América, os ritos voduns são permeados por transe místicos e danças frenéticas. A relação morte/vida encontra-se no centro das preocupa-

ções. No senso comum, o Vodum é geralmente associado ao mundo da escuridão onde as pessoas se entregam a rituais selvagens. No entanto, ao estudar de perto o Vodum, ele revela práticas religiosas complexas que perpetuam a tradição e reconfortam milhões de pessoas. Mas o que é o Vodum? Qual o diálogo que se pode estabelecer entre senso comum e interpretações científicas? O Vodum é o reino do demônio?

NOTAS SOBRE A PESQUISA

Embora, hoje em dia, o Vodum seja praticado em vários países africanos, considera-se o Benin a matriz dessa religião cujos fundamentos encontram-se enraizados no país. Segundo os estudos históricos e sociais, a maioria dos Voduns foi levada para Benim nos processos migratórios ou



Foto: Eric Lafforgue / Flickr

Religiosa em cerimônia vodum

à força, nas épocas de conquistas entre reinos vizinhos de África. Foi assim que os cultos dos Voduns, chamados hoje em dia de tradicionais, nasceram a partir de um longo processo de legitimação. Esse processo de legitimação iniciou no século XVII e acompanhou o processo de identidade étnica e nacional.

A coleta de dados acerca da religião Vodum foi feita a partir de duas viagens para o Benim com motivo da redação do nosso trabalho de tese de doutorado. Tratou-se de realizar um inventário resumido dos Voduns, pois uma abordagem mais ampla e profunda seria extremamente difícil e levaria um tempo bastante longo. Isto porque do Norte ao Sul, templos, monumentos, iconografias e símbolos das divindades desvendam para o pesquisador esse perfil identitário fortemente reivindicado pelos beninenses nas últimas décadas.

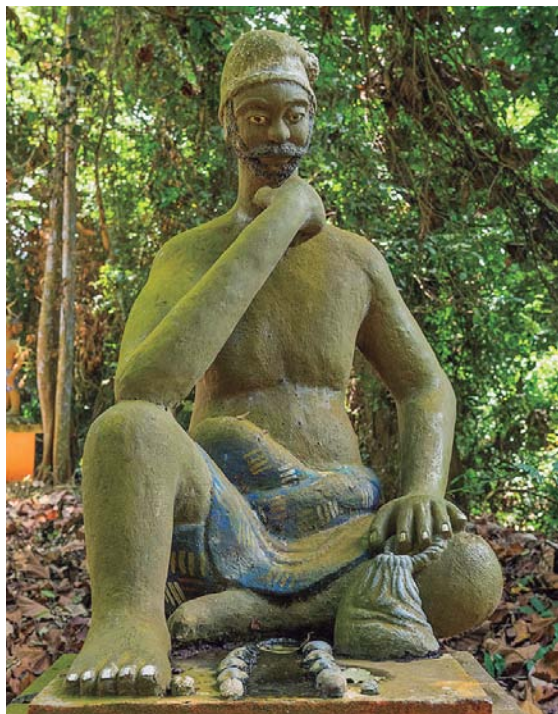
Conversamos com pessoas iniciadas que tinham um conhecimento bastante amplo sobre o assunto. Nosso próprio olhar sobre o Vodum no Benin era superficial e as primeiras entrevistas eram jus-

tamente dedicadas a ouvir sobre o campo através do olhar de terceiros que tinham uma proximidade bastante grande com o assunto.

A pluralidade e a complexidade que apresenta esse universo específico das tradições do culto Vodum no Benin causa certa dificuldade para um estudo que levaria em conta tudo aquilo que está presente nele. Diversidade de nomes, origens, funções, esculturas iconográficas e traços simbólicos. São tantas as genealogias, os fragmentos de relatos orais sobre a história das divindades. O Vodum apresenta-se como uma biblioteca, um banco de dados em que é possível encontrar em formas interpretadas e sempre atualizadas a vida dos ancestrais, os segredos do universo que eles organizaram. Para um descendente dessas gerações no século XXI, entender esse labirinto e achar nele uma lógica remete, num primeiro momento, a um exercício de classificação a partir dos atributos ou funções reconhecidas a cada Vodum. Nesta apresentação, falaremos apenas do Fá, o mensageiro dos Voduns.

FÁ

Fá é o mensageiro dos Vodum ou orixás. Ele é de origem Nagô e é uma forma de adivinhação. Fala-se de Ilê Ifá, que quer dizer a casa do *Fá*. O *Fá* fala do presente, do imediato, do passado e orienta o futuro. Por intermédio do *fakanto* (o homem que consulta), ele é consultado no nascimento de uma criança ou nos momentos difíceis da vida. É o *Fá* que ilumina a pessoa sobre a onipresença dos Vodum a partir de consulta periódica. A pessoa desde então passa sua vida no olhar protetor do panteão Vodum e no nome desse fato se compromete em relação a certos direitos e deveres. O *Fá*



Estátua do Fá na floresta sagrada de Kpasse, em Benin.

Foto: Eric Lafforgue / Flickr

sabe o que é preciso fazer para sempre ter a boa proteção dos Vodum. Um fato importante nessa dinâmica é que o Vodum não acompanha os adeptos deles na morte. É preciso tirar o *hunkan* (linha do vodum ou linha do sangue) através de um rito particular. O vodunsi é enterrado liberando a sua consagração e dos seus laços com o Vodum. As exigências da consagração a um Vodum se limitam ao mundo dos vivos, e o Vodum não acompanha na morte. O Vodum é essencialmente um “intermediário” entre os humanos e o Ser supremo. É a esse último que o ser humano é livrado na hora da passagem do mundo dos vivos para o

mundo dos mortos, da passagem do visível para o invisível.

A iniciação ao *Fá* é um processo em várias etapas interessantes. Uma delas é o *agbassa-yiyi* chamado de acesso ao salão com motivo da busca e descoberta do *Joto*. Esse ritual, realizado na primeira etapa da iniciação ao *Fá*, é dedicado à integração familiar, intra-linhagem e intra-clânico do novo membro da família. A segunda iniciação ao *Fá*, chamada de *Fá-yiyi*, é o recebimento do *Fá*, que acontece geralmente na adolescência. Nessa etapa, é realizada uma nova consulta ao *Fá* com motivo de receber o *Dù* da adolescência que revela o signo do jovem homem com mulher. É feito um sacrifício para afastar os obstáculos, azares e acidentes. Ele recebe seu *Fá* e passa da infância à idade adulta. A última etapa de iniciação ao *Fá*, feita apenas para os homens, é uma porta de entrada no sistema de adivinhação. Aqui o candidato é convidado a consultar para ele mesmo. É o *Fá-titè*. O candidato recebe a revelação da totalidade do seu destino. Nas palavras de Barthélemy Adoukonou, a consagração ao *Fá* é diferente de uma consagração ao Vodum. Ele afirma:

as etapas representam um dos meios essenciais inventados pelo negro para transmitir de maneira viva e existencial o que, por falta de outra expressão, chamaríamos parâmetros fundamentais da vida. Essas três iniciações ao *Fá* são de um tipo religioso intermediário entre a iniciação puramente profane, a história... e a consecração ao Vodum podendo ir até a crise da posseção (ADOUKONOU, 1980, p. 146).

O *joto* é o ancestral cujo influxo vital anima a criança recém-nascida. Ele é assimilado à energia vital espiritual que modela e dirige a existência do novo membro, da nova pessoa. A partir dali a criança é acolhida como outra pessoa do mesmo *joto*. O *joto* nesta dinâmica é a entidade fundadora da vida da criança. Um outro ele mesmo. Um ponto essencial mencionado por Adoukonou que vai na linha de nossas reflexões sobre a figura do *joto* é que toda ideia de reencarnação para ex-

plicar a lógica da sua identidade deve ser esquecida. A criança não é aqui a reencarnação do seu ancestral. A crença religiosa Fon confessa a imortalidade do *sê* (alma, destino) individual que não pode, de forma alguma, se reencarnar. Na morte do indivíduo ele volta para o *Yeswinmê* (o mundo dos espíritos) ou "*mehome*" (o mundo dos ancestrais). O *sê* volta ao *Ségbo* (grande destino), às origens, ao estado originário. As palavras usadas por Adoukonou (1980, p. 146) para dar conta dessa dinâmica é "transmissão de personalidade". A alma individual do *joto* não se encarna no seu protegido, ele só transmitiria a esse último "sua parte sociológica, seu estatuto e seu papel"¹. Para justificar esse argumento foi dado pelos informantes o exemplo de várias pessoas que, vivendo contemporaneamente, chegam a ter o mesmo *joto*, o mesmo influxo vital, a mesma entidade fundadora.

RELAÇÃO ENTRE HUMANO E VODUM

De tudo o que precede, o aspecto que retém de forma particular nossa atenção encontra-se na relação de intermediação que o Vodum desempenharia entre o homem e o desconhecido. Seja como for-

ça da natureza ou ancestral, o Vodum faz papel de intermediário entre o homem e o invisível. Homem e Vodum formam uma única categoria e o Vodum, portanto, não tem uma existência separada do homem. O nome de *Mawu* (Deus em Fon) refere-se a uma etimologia que significa linguisticamente "partilhar o corpo". A tradução etimológica seria: "o ser que partilha o corpo". Segundo Segourola e Rassinoux (2000), *Mawu* significa "dividir o corpo".

Assim, *Mawu* é considerado em Fon como o "Grande destino" nos múltiplos usos linguísticos levantados no campo etnográfico. Do *Mawu*, que é também *Ségbo* (grande destino), vêm os seres individuais e em cada indivíduo encontra-se também uma manifestação peculiar do destino supremo. Essa explicação da composição do ser humano nas tradições Fon ajuda a compreender os fundamentos da religião Vodum.

Para Maupoil, o *sê* (alma, destino pessoal) e o *joto* são uma mesma realidade. A criança recém-nascida tem um *sê-joto* de um ancestral que é buscado em suas atitudes a partir das avaliações dos *vodunon* e da consulta ao oráculo. A personalidade do ancestral já falecido de certa maneira está no corpo do recém-nascido. A



Foto: Eric Lafforgue / Flickr

Religiosa vodum carrega consigo representações de seus 5 filhos mortos.

1. Ibidem, p. 33.

própria palavra *joto* refere-se em certo grau a essa explicação. No entanto, os ancestrais defuntos não ressurgem na realidade social de forma direta. Se fosse o caso, uma pessoa teria só um *joto*, mas como explica a entrevista do Dangbenon daho a Ahouakpe de Ouidah, uma pessoa pode ter dois *joto*, um ancestral e um Vodum ao mesmo tempo e um *joto* pode ser a origem de vários nascimentos. Além disso, uma pessoa viva pode também ser *joto* de um recém-nascido. O *joto* não é uma instância que volta no sentido físico-espiritual, mas é uma realidade que forja a personalidade do novo ser humano. Existem vários *dansi* e *sakpatasi* (nomes dos filhos de santo), todos tendo por vezes o mesmo Vodum ou ancestral como *joto*. O recém-nascido não é a reencarnação do Vodum nem do ancestral falecido, mas ele é identificado como a pessoa do ancestral na continuidade da linha do sangue, dos laços sanguíneos. A continuidade da linha do sangue, da linha visível/invisível, é notada entre ancestral e recém-nascido, em outras palavras, entre Vodum e recém-nascido. Esse laço encontra-se fundamentalmente imbricado entre visível e invisível. Em nome disso, o Vodum ou o ancestral pode então se manifestar a partir de laços pré-existentes que são completados por iniciações ritualísticas. É nessa encruzilhada que começa o entendimento do Vodum, religião tradicional praticada pelos povos Fon do Benin e também em outros países de África.

O Vodum enraíza-se nos laços de continuidade que a linha do sangue estabelece entre a vida e a morte, entre os vivos e os “mortos”, entre o mundo visível e invisível, o aqui e um “além” que já está aqui. Essa dimensão viva do sangue faz, ao mesmo tempo, a existência social do Vodum. Ela participa da comunicação com o “além” e é a força criativa da realidade mística e mítica. Ela é a sociabilidade dos “espíritos” que engloba sons específicos, ritmos, cantos, sabedorias, arte, danças, emoções e afetos e tudo isso em relação aos que já conviveram na terra e que seguem convivendo de forma entrelaçada nos corpos dos recém-nascidos. São ritos praticados por pessoas que não querem lembrar-se dos seus antepassados, familiares porque nunca se es-

queceram deles; convivem junto com eles nos seus próprios corpos, nas suas próprias existências. A essência aqui é alcançada na existência. É uma noção de pessoa-plural que faz permanecer certos atributos dos ancestrais na vida dos vivos. Isso explica a luta para salvaguardar as tradições Vodum.

É preciso trazer outra dinâmica de pensamento que defina as realidades próprias a essa religião. Nossa interpretação, que justamente pretende captar a perspectiva africana do princípio da vida, não se limitou aos saberes nativos. Da descrição etnográfica das práticas religiosas e das crenças vinculadas a elas brotam os fatos religiosos desde o ponto de vista dos nativos em inter-relação com o etnógrafo. Assim, não gostaríamos de cair nas armadilhas do uso de um ponto de vista do autor que teria a pretensão de ser mais totalizante, mais científico. O que importa não é a tradução do ponto de vista nativo numa linguagem científica, que serviria de estratégia analítica para salvar o que os saberes tradicionais teriam de específico. Nossa tarefa foi de captar sutilezas que trouxessem novas luzes, novas dinâmicas aos debates científicos sobre o estudo dessa tradição nas Ciências Humanas. O *sê*, assim, na nossa interpretação, é o princípio de vida e ele não morre, pois ele é, no pensamento Fon, a vida que nunca desencarna. A vida que nunca morre. Como podemos apresentar, portanto, a morte no Vodum e as relações com a vida?

O fato de não retirar o *hunkan*, a pérola ritual que simboliza a linha do sangue, ao *vodunon* ou *vodunsi* na hora da morte, significa que o Fon não procura o falecido no “não ser”. Ele não pertence ao registro do nada. Apenas já tinha ocupado um lugar plural na Vida suprema e na continuidade da linha do sangue. Surge daí um processo de rituais para entregar essa linha, essa pérola ritual à pessoa escolhida e que a palavra oracular revela. Como já mencionado acima, acontece que a pessoa viva seja reconhecida e identificada como sendo o *joto* de pessoas contemporâneas. Essa determinação ou reconhecimento assina entre os recém-nascidos e o *joto* não só uma continuidade biológica, como também uma continuidade social. Não se trata de um processo que reconhece apenas tra-

ços biológicos. A própria personalidade do *joto* vai ser reconhecida no recém-nascido, no novo ser. Por isso, na idade adulta e durante as cerimônias de danças frenéticas, as pessoas iniciadas aos Voduns podem baixar o «espírito» desses *joto* e deixarem-se substituir por eles, podendo assim falar com a comunidade. Vodum, espírito, *Joto* ou informações genéticas através do laço de sangue tornam-se quase a mesma realidade. Os laços entre passado, presente e futuro encontram-se manifestados de forma simultânea.

Assim podemos afirmar que o Vodum não emerge de uma concepção, de uma dimensão transcendente, mas de uma imbricação, “entrelaçamento” entre transcendência e imanência, nunca separadas em um dualismo, entrelaçamento entre transcendência e imanência que não traz nenhuma ruptura com o cotidiano. É o viver eternamente com os ancestrais na linha do sangue tecido bio-socialmente. A existência deles refere-se, de certo modo, à lógica do fenômeno dos ADN genéticos. Votaremos mais adiante a esse argumento, mas por enquanto podemos observar que ao determinar o Vodum de cabeça de uma

pessoa, por exemplo, é importante apreender o Vodum tal uma entidade intrínseca a pessoas elas mesmas. O Vodum não tem uma realidade fora da pessoa, da fonte de água, da terra, e assim por diante. Geralmente o pensamento comum sobre o Vodum leva à crença de um espírito que governaria a água, o mar, o fogo, a árvore, entre outros. O Vodum é certo grau de existência da vida na pessoa. Essa vida tem um movimento não linear. Ela é de dimensão cíclica, quer dizer, ela se renova de forma simultânea e não linear. Essa realidade é a dimensão mais profunda do Vodum manifestada pela serpente arco-íris que engoliu sua própria cauda, símbolo do eterno recomeço. Apesar dessa dinâmica de recomeço perpétuo, a vida nunca desencarna e nem tampouco reencarna; ela simplesmente surge sem cessar, inovada na reprodução. Nesse sentido podemos afirmar que os que nascem já estavam vivendo e os que morrem ainda estão vivendo.

Em nossa opinião, a lógica da transmissão genética oferece um quadro muito adequado para descrever o estatuto do *joto*. Sem querer afirmar no contexto deste trabalho que transmissão genética e

transmissão da linha de sangue no Vodum se equivalem, gostaríamos de mostrar as relações de correspondências que se poderia estabelecer entre a transmissão genética e a lógica do *joto*.

O organismo nascido da união de dois organismos comporta os DNA dos organismos genitores, mas ele tem uma vida diferente da vida dos seus procriadores. O caráter biossocial do *joto* também pode ser comparado à transmissão dos genes genéticos. Na transmissão genética um organismo contém em seu código genético todo o



Tocador de tambor em cerimônia vodum.
Foto: Eric Lafforgue / Flickr

passado dos ancestrais e também o futuro das gerações que virão. Ele que se encarrega de passar à posteridade as informações da existência. Assim os organismos que vão nascer parecem não existir ainda, mas eles de certa forma já existem em informações genéticas. A lógica do *joto* responde a um processo parecido. O destino não é para ser realizado; ele já está realizado em perspectivas diferentes. O signo *Dù* do oráculo ou do *Fá* apenas determina que a pessoa seja numa perspectiva específica, o que é seu destino num contexto relacional determinado. A consulta verifica também quais são as atitudes que a pessoa pode tomar para ser feliz neste contexto relacional seguindo os caminhos que permitem para ele manter certo equilíbrio. O vodum é uma tradição religiosa que aproxima os mundos quebrando as fronteiras ou dicotomias habituais entre vida e morte. É uma ciência tradicional empírica no sentido da experiência requerida para sua realização e também no dinamismo perpétuo das performances que chamam nossa atenção sobre as formas da vida e a “realidade”. O que interessa neste processo tradicional de determinação do *joto* é a possibilidade de determinar a partir de métodos não genéticos, isto é, processos diferentes da genética

de laboratório, as informações que levam à determinação das ligações entre as vidas, entre as pessoas. Na ciência, os genes são passados dos pais aos filhos, mas nem sempre os filhos desenvolvem todos os genes dos pais. Eles podem simplesmente desenvolver os genes dos avós ou bisavós. Ampliando um pouco a interpretação, podemos dizer que a determinação do *joto* determina a presença de uma vida numa outra a partir de informações que trazem uma leitura entrelaçada de personalidade. O registro das estratégias que possibilitam a determinação de laços entre duas pessoas, por exemplo, a partir das morfologias, maneiras de agir, temperamento, etc, nos levou a interpretar o Vodum como uma tradição religiosa com vocação bio-social no sentido de uma ciência tradicional cujo método é a observação dos laços entre vidas. Por outro lado, da mesma forma que a genética, o Vodum lida também com os dados visíveis/invisíveis. Enquanto num laboratório os cientistas biólogos procuram nas amostras de sangue as informações genéticas, os traços de ligações entre os organismos, o Vodum procura nos laços de parentescos e na observação as informações bio-sociais das vidas. O que essa estratégia tradicional de determinação



Vodunon Agboce Su Hun Nexo - Ouidah, Benin

Imagem do livro “Zeladores de Voduns do Benin ao Maranhão” do fotógrafo Márcio Vasconcelos

das ligações traz a mais é o olhar para todas as perspectivas das informações: a percepção e a intuição visando determinar os processos da Vida com V maiúsculo.

A linha do Vodum, isto é, a relação de sangue entre as pessoas, o *hunkan*, é determinada de maneira patrilinear ou matrilinear ao nível dos Voduns de família. Esse processo nos fez pensar em uma dinâmica biossocial em que o que importa são os laços de parentesco biológico.

O vodum apresenta-se como uma biblioteca, um banco de dados em que é possível encontrar em formas interpretadas e sempre atualizadas a vida dos ancestrais, os segredos do universo que eles organizaram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os arqueólogos fazem escavações de lugares; os geneticistas, análises biológicas; e o vodunon (pai de santo) faz aproximações biossociais pela observação e consulta do *Fá* para registrar as aproximações biológicas e comportamentais entre várias gerações. Na genética, a diferença de um organismo para outro é contida nas informações do organismo mais novo. É ele que registra as fases precedentes. Na tradição Vodum, o recém-nascido leva consigo as informações dos seus ancestrais. Por aproximações e consulta do *Fá*, o vodunon vai determinar o ancestral cujas informações estão na base do nascimento do novo ser. Não foi intenção nossa comparar de forma detalhada neste trabalho o processo de determinação do *joto* na religião Vodum com a determinação genética. No entanto, uma hipótese que fica aberta é que há muitas similitudes entre os dois processos de determinações.

Segundo Birago Diop (1958), para os africanos a morte não parece constituir a “negação da vida”, mas a mutação. Os mortos não são mortos. Continuam existindo nas formas de forças espirituais em inter-relação com os vivos. Não consideram fronteiras entre o mundo visível e o mundo invisível. Tanto um como o outro participam

do real. O mundo dos falecidos, os deuses, os espíritos e os gênios, o além, é o corolário do mundo dos vivos, o aqui. Dois mundos distintos, mas ambos concretos e mistos. Dirigem-se aos ancestrais para conhecer o passado e o futuro, para saber o que pode acontecer. Pedir as razões de um malefício ou azar, determinar as ações do bruxo, fazer sacrifícios para reparações das ofensas feitas a um ancestral. Porta voz do além, o *Fá* é o mensageiro das

vontades dos ancestrais e dos Voduns. É uma realidade eterna e uma eternidade não histórica; ela é vivenciada e praticada nos rituais e no culto para dar visibilidade à convivência entre ancestrais e vivos.

Consideramos que neste trabalho a nossa sensibilidade afetiva e estética nos permitiu focalizar algumas temáticas que modestamente possuem algum grau de originalidade. Assim, a figura do *joto* e as lógicas do *hunkan*, linha do sangue, monopolizaram nosso esforço de argumentação e interpretação científica do Vodun. Elas nos levaram a trazer certa descrição do mundo espiritual tal como ele se apresenta no Vodum: uma ligação sanguínea.

Este mundo em linha, tecendo vivos e mortos, apresenta-nos o que é o Vodum. A relação das linhas de parentesco entre vivos e “mortos” e a relação entre pessoas e meio ambiente: plantas, mares, etc. As questões de ordem ecológica não operam em termos de salvaguarda ambiental em que o *fon* teria certa soberania externa sobre o meio ambiental. Trata-se de relação entre pessoas. Não existe uma preocupação externa, um cuidado refletido em torno da relação pessoas e ambiente. Ambos são pessoas e participam da mesma socialidade. Nessa dinâmica um vodunnon tem tanta agência para curar uma doença quanto uma árvore. É o exemplo de Angelo, um infor-

mante, que na busca das soluções aos seus problemas foi encontrar o vodunnon daho de Ouidah para a realização de cerimônias destinadas a melhorar a situação deste último. O vodunnon, por sua vez, o mandou na floresta a procura de uma árvore específica: “Ao encontrá-la, conta a tua história. Ao contar, deixar transparecer tuas emoções, você encontrará satisfação”, diz o homem religioso. O que importa não é a eficácia ou não de tais práticas, mas a perspectiva das relações que elas trazem. O fon não considera o espírito como um ser substancial sem corpo. Ele sempre está atuando mediante outros corpos antropomórficos ou “cósmicos”. Porém, esta interpretação científica do Vodun não encontra uniformidade nas posturas dos vodunons no Benim.

Apesar de todos habitarem o espaço, nem todos temos essa consciência, essa perspectiva do habitar. Têm pessoas que simplesmente ocupam esse espaço tendo

crença e práticas diferentes das que descrevemos. Assim, para esse o espírito, o Vodum está na água, no vento, na pessoa, como pode estar dentro de um lugar. Este estar situa dentro em contraponto a um estar na água, no vento, na planta e na pessoa em termos de habitar. Os Voduns não estão dentro do lugar, fazem as linhas do lugar não havendo possibilidade de extraí-las. Assim, o que ontem não tínhamos possibilidade de explicar encontrou em Tim Ingold (2012) novas dinâmicas de abordagens. Essas abordagens desmistificam o Vodum e as religiões de matriz africana. Elas abrem novos caminhos de diálogos entre as religiões, curando os medos, visando reavaliar valores e patrimônios culturais. Essa redescoberta pode oferecer ao Benim e às comunidades africanas os requisitos para repensar suas atitudes na comunidade internacional, seus caminhos para modernidade de forma original.

REFERÊNCIAS

ADOUKONOU, Barthélemy. **Jalons pour une théologie africaine**. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen, T. I et II, Paris, Lethielleux, Coll. "Le Sycomore", 1980.

DIOP, Birago. **Nouveaux contes d'Amadou Koumba**, Paris Editora: Présence africaine, 1958.

INGOLD, Tim. **Pour une écologie des lignes et des tissages**, en collaboration avec Saskia Walentowitz, Revue des Livres, n° 4, mars 2012, p. 28-39.

..... **Une brève histoire des lignes**. Paris, édition Zone Sensible, 2013.

MAUPOIL, Bernard. **La géomancie de l'ancienne cote des esclaves**. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Etnologie XLII, 1943.

SAULNIER, Pierre. **Le meurtre du vodun Dan**, 2002, p. 320.

..... **Le vodun Sakipata: Divinité de la Terre**, 2002, p. 130.

SEGOUROLA, B; RASSINOX, J. **Dictionnaire fon-français**. Paris: Missions Africaines, 2000.



IMAGINAÇÕES AFRICANAS: LITERATURA, MÚSICA E CINEMA

Os trabalhos apresentados na Semana da África, aqui resumidos, exprimem a preocupação dos jovens estudantes com o continente e os países de origem. São reflexões, em boa parte, introdutórias, contemporâneas, informadas por realidades e experiências diversas, mas que trazem em si desejos de mudanças políticas e de novos rumos para o desenvolvimento econômico e humano que ora se apresentam.



O CONCEITO DE IMAGINAÇÃO AFRICANA SEGUNDO FRANCIS ABIOLA IRELE

A partir de questionamentos sobre o que é a literatura africana, o autor dissecou o conceito de “imaginação africana”, elaborado pelo crítico nigeriano Francis Abiola Irele. Segundo o nigeriano, “imaginação africana” é um conceito mais amplo que literatura africana e abarca um conjunto de temas (africanos e da diáspora) e recursos expressivos (tradições escritas e oralidades) concretizados em textos que têm como eixo organizador as experiências africanas.

A pergunta sobre o que é literatura é algo que constantemente assalta o estudioso dessa área, permanecendo sempre uma questão aberta e produtiva. No entanto, um estudioso de literatura francesa, inglesa ou qualquer uma das literaturas ocidentais pode fazer seu trabalho sem a necessidade de se questionar o que é a literatura francesa ou inglesa ou seja qual for a literatura que estuda, já que, no atual estado dos estudos literários, os campos compreendidos por essas literaturas nacionais já se encontram delimitados e conceituados de forma bastante sólida. Por outro lado, um estudante de literatura africana dificilmente não se deparará com a pergunta sobre o que é a literatura africana e não sentirá a necessidade de discuti-la amplamente antes de empreender seu trabalho, de tal forma complexo e polêmico é esse campo.

O que faz da literatura africana literatura, por um lado, e africana, por outro?

Trata-se, sem dúvida, de uma pergunta tão difícil quanto fértil. Já salta aos olhos o fato de critérios geralmente adotados, como nacionalidade e língua, não terem funcionalidade na definição e no estudo da literatura africana, já que não há uma língua unificada em que é produzida tal literatura, da mesma forma como não há uma nação única na qual se origine. Esses problemas, por si só já difíceis, dão apenas uma leve ideia da complexidade do tema.

No entanto, talvez a principal dificuldade enfrentada pelo estudante de literatura africana na definição de seu campo seja a diversidade de manifestações culturais africanas que costumam receber o nome de literatura. Há uma indagação sobre a existência ou a extensão de uma literatura africana diante da noção equivocada de que até a chegada do colonizador europeu e a introdução, por este, do alfabeto latino, não havia língua escrita



Capa da edição de 2001 do livro "The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora" de F. Abiola Irele, editora Oxford University Press.

no continente. Essa concepção em si já é um erro. Como mostra Albert Gérard, em *Sub-Saharan Africa's Literary History in a Nutshell* (2011), o continente africano conta com tradições significativas e bastante consolidadas de literatura escrita em línguas e alfabetos não ocidentais, como a literatura etíope escrita em ge'ez e as literaturas hauçá e suaíli escritas no alfabeto árabe, tanto em árabe quanto em suas línguas nativas. No entanto, para além dessa literatura escrita, há uma grande pluralidade de tradições orais cuja riqueza de textos faz com que seja algo improdutivo deixá-las de lado no estudo de uma história literária africana. Tal situação tem delineado, para o estudioso ocidental, um campo composto, como diz Valentin Mudimbe (1985, 2011), por uma série de textos

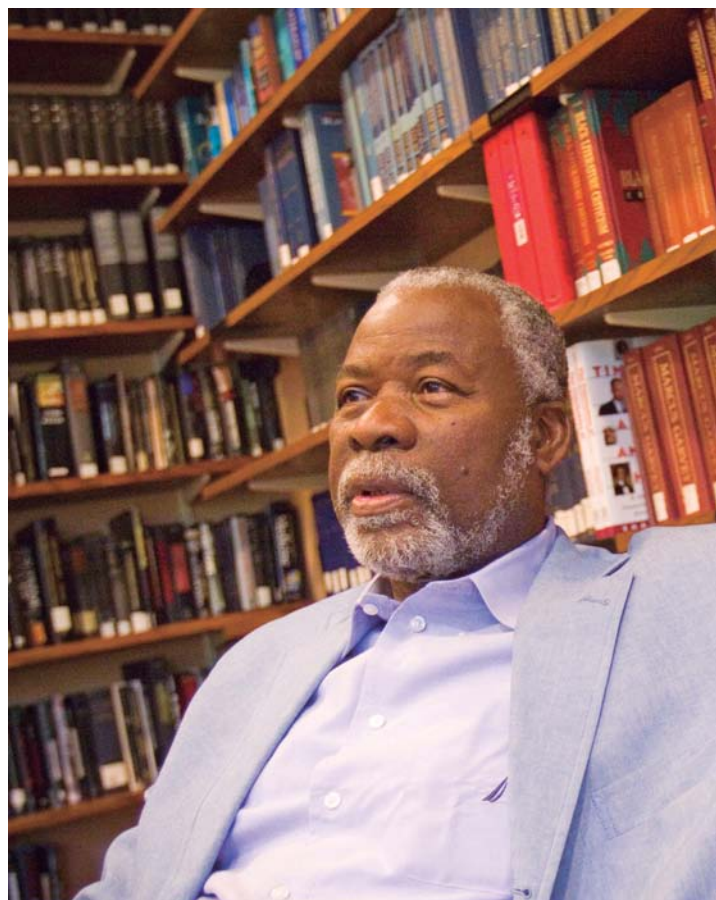
escritos por autores conhecidos e pelos textos orais anônimos. Em grande parte, o trabalho do estudante de literatura africana consiste em buscar uma forma de unir essas linhas aparentemente tão dissimilares.

Tendo esse assunto sido abordado em tantos trabalhos críticos, historiográficos e teóricos, é possível que uma das sistematizações mais completas e satisfatórias empreendidas até hoje tenha sido a do crítico nigeriano Francis Abiola Irele. Nascido em 1936, Irele estudou, como grande parte dos intelectuais nigerianos de seu tempo, na Universidade de Ibadan, que seguia, então, o programa da Universidade de Londres, fornecendo uma formação humanística e literária primorosa. A seguir, partiu para Paris, onde estudou francês e literatura francesa, tendo focado seus interesses na literatura africana de língua francesa. O conhecimento detalhado das tradições literárias de língua inglesa e francesa (europeias e africanas), sua proximidade com os diversos estudos sobre as tradições orais africanas e a familiaridade que tem com a tradição oral iorubá (seu povo de origem) dão a ele uma visão privilegiada do campo geral da literatura africana; a essa visão Irele associa uma sólida erudição crítica e um pensamento metódico de grande precisão, resultando em uma obra sucinta, mas de importância considerável para que se conheçam os desenvolvimentos da literatura africana. Sua principal obra é provavelmente o livro *The African Imagination*, aquele em que elabora com mais precisão e detalhes as diferentes linhas do que pode ser chamado de literatura africana e suas articulações, chegando a um conceito valioso para que críticos, historiadores e africanistas em geral trabalhem esse importante aspecto da vida cultural na África.

Uma parte das dificuldades inerentes ao assunto já foi discutida antes. Diante do que já foi exposto, é natural que se pergunte se o termo "literatura" é ou não adequado para o contexto cultural africano, já

que se trata de um termo essencialmente ocidental. Em geral, usa-se o termo para os textos produzidos por autores africanos em línguas e gêneros literários ocidentais – os romances de Chinua Achebe, Ben Okri, J. M. Coetzee, Mia Couto; as peças e poemas de Wole Soyinka, John Pepper Clark-Beke-deremo e Femi Osofisan, bem como os poemas de Léopold Sédar Senghor, Christopher Okigbo, Kofi Awoonor e outros são inequivocamente considerados “literatura africana”. No entanto, não parece correto excluir desse âmbito de estudos as já antes mencionadas literaturas escritas nos alfabetos árabe (fortemente marcada pela tradição islâmica) e etíope (de inspiração grandemente cristã) ou as inúmeras tradições orais de diversos povos africanos. Da tradição afro-árabe de inspiração islâmica, Irele diz poder ser considerada talvez “uma tradição clássica da escrita africana” (IRELE, 2001, p. 43, tradução minha), devido ao papel que cumpre na união da África “negra” e “branca” (árabe), sendo sua influência percebida em povos fora da África islâmica e no moderno romance de língua francesa do malinês Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence*, publicado em 1968. Apesar da importância que reconhece a essa tradição, Irele não a inclui nas investigações apresentadas em seu livro, que se foca, isso sim, sobre as articulações entre a moderna literatura africana escrita em línguas europeias e as tradições orais, de que resulta ainda um terceiro âmbito – o das obras escritas em línguas africanas com o alfabeto latino e gêneros literários ocidentais, cujo exemplo mais conspícuo talvez sejam os romances do iorubá Daniel Fagunwa.

Dessa maneira, o fenômeno da literatura africana da forma como o compreende Abiola Irele fica dividido em três grandes âmbitos: as manifestações orais, as obras escritas em línguas europeias e aquelas escritas em línguas nativas no alfabeto europeu. Apesar da maior notoriedade do segundo âmbito, é ao primeiro que o crítico dá um local central na articulação das três. A experiência da oralidade, segundo Irele, é aquela que verdadeiramente organiza a atividade literária e cultural nas sociedades africanas em geral, no que contribui seu caráter dinâmico e o fato de se tratar de



Francis Abiola Irele

tradições vivas, cujas obras continuam sendo produzidas e tendo importância fundamental para a vida dos povos aos quais pertencem. Na forma como ocorrem em tais sociedades, Irele encontra nessas tradições três níveis: o da fala comum, quotidiana; o uso retórico da linguagem encontrado nos provérbios; e o âmbito propriamente literário – o dos poemas orais, das epopeias, das fórmulas encantatórias e dos oráculos, ou seja, os textos orais canônicos, que muitas vezes adquirem um caráter tão fixo quanto o de textos escritos, malgrado o fato de existirem apenas quando desempenhados por um recitador ou cantor. Os provérbios, diz-nos Irele, têm uma importância muito grande em unir os outros níveis da linguagem oral, pois, ainda que usados na linguagem corrente, possuem um caráter de fixidez que os aproxima do nível literário e canônico e que contribui na sua função de organização do pensamento, a qual é ilustrada pelo metaprovérbio iorubá “*Owe l'esin oro; ti oro ba sonu, owe l'a fi nwa*” (os provérbios são os cavalos



Foto: Stephanie Mitchell / Harvard University News Office

do discurso; uma vez que o discurso se perde, mandamos um provérbio atrás dele).

A importância que as tradições orais adquirem na constituição da literatura africana, incluindo as obras escritas em línguas europeias, para as quais é fonte não só de temas, mas também de formas, gêneros e estilos, é vista em uma série de exemplos práticos. Em primeiro lugar, poder-se-iam citar escritores como Okot p'Bitek e Mazisi Kunene, que começaram escrevendo em suas línguas natais (respectivamente, o acholi e o zulu) e incluíram o idioma europeu (em ambos os casos, o inglês) entre seus recursos literários sem, no entanto, abandonar os primeiros. As obras desses escritores, na verdade, ocorrem no espaço intersticial da tradução, já que suas primeiras obras em inglês foram traduções de suas antigas obras redigidas nos idiomas natais, e tal processo tradutório entre línguas continua a caracterizar as carreiras desses artistas. A obra *Zulu Poems*, de Kunene consiste em poemas escritos originalmente no idioma africano e subsequente-

mente traduzidos para o inglês. O mesmo ocorreu com *Song of Lawino*, de p'Bitek. Há, ainda nessa categoria, o caso do romancista queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, que, fazendo o percurso contrário, abandonou o inglês, depois de uma carreira de prestígio nessa língua, para adotar como idioma literário seu nativo kikuii, passando, no entanto, a traduzir-se para o inglês.

O segundo caso interessante em que podemos observar essa dinâmica é apontado por Irele no artigo "*Tradition and the Yoruba Writer*" (1990), no qual o crítico estuda a progressão cronológica e literária das obras de três escritores iorubás, de três gerações diferentes e consecutivas: Daniel Fagunwa, Amos Tutuola e Wole Soyinka. Tal progressão é investigada na forma como cada autor se apropria da visão de mundo e de símbolos e mitos da tradição iorubá, bem como nas línguas que usam e como as usam. Daniel Fagunwa escreveu em iorubá, sendo o primeiro artista conhecido a trabalhar com o idioma em obras escritas. Amos Tutuola, autor com pouca formação na língua inglesa, escreveu no idioma britânico de forma bastante idiossincrática, traduzindo diretamente as estruturas do iorubá encontradas na obra de Fagunwa e resultando em um inglês que muitas vezes foi criticado na sua pátria natal, embora aclamado no exterior. Por fim, Wole Soyinka, com uma altamente refinada formação literária inglesa e, mais amplamente, ocidental, pareada com um conhecimento acurado da tradição oral iorubá, escreve em um inglês primoroso que pode ser imediatamente reconhecido como o inglês literário tradicional; no entanto, uma análise mais informada de sua linguagem surpreenderá estruturas e características de seu idioma natal, como aponta o crítico Stanley Macebuh (2001). É interessante notar que Wole Soyinka traduziu a obra mais conhecida de Fagunwa, Ògbójú Ọdẹ nínú Igbó Irúnmalẹ, para o inglês com o título de *The Forest of a Thousand Daemons* (A floresta dos mil daimons); tal fato, associado com as transposições estilísticas operadas por Tutuola, traz essa realidade tradutória para a dinâmica geral que se vê entre os três escritores e entre os idiomas e as tradições iorubá e inglês.

As tradições orais em línguas africanas, portanto, surgem como eixo organizador da literatura africana da forma como é estudada por Irele, por fornecerem a base direta das obras escritas em línguas nativas e, de certa forma, indireta das escritas em línguas europeias. Tal ponto de vista acaba fatalmente por excluir os escritores africanos de origem europeia, especialmente os sul-africanos, como Roy Campbell, em um primeiro momento, e, mais atualmente, J. M. Coetzee e Nadine Gordimer. Irele vê uma distinção importante entre essas duas gerações de escritores sul-africanos na relação que têm com temas próprios à realidade africana nativa. Roy Campbell e outros autores de sua geração tinham pouco interesse pela realidade africana, constituindo-se como autores europeus nascidos na África. Coetzee e Gordimer, por sua vez, trouxeram para seu universo literário questões e temas importantes concernentes à realidade vivida pelas populações locais. No entanto, esses autores não se engajam em qualquer diálogo, temático ou formal, com as tradições orais africanas e, por isso, Irele não os inclui em seu conceito, bem como não inclui os autores africanos

nativos que não buscam inspiração nessas tradições.

Como vimos, a noção de “africano” de Irele extrapola em muito o âmbito geográfico e geopolítico. Como o próprio autor afirma no ensaio “*Studying African Literature*”, que abre seu livro *The African Experience in Literature and Ideology*, essa noção abarca também “áreas de consciência coletiva determinadas por fatores étnicos, históricos e sociológicos” (IRELE, 1991, p. 10, tradução minha). Isso amplia muito o escopo de seu estudo, uma vez que inclui a experiência à produção de escritores negros de além-mar, em especial das Antilhas e do Caribe (não esquecendo, claro, de desenvolvimentos norte-americanos como a *Harlem Renaissance*). Apesar da distância geográfica de tais escritores com a África, houve um importante intercâmbio entre tais autores e seus pares africanos. No mundo de língua francesa, o movimento da negritude formou uma sólida ponte entre a Martinica e o Haiti, do lado americano, e os países africanos de fala francesa, especialmente por meio da convivência entre os poetas martinicano Aimé Césaire e senegalês Léopold Sédar Senghor. As obras dos



Foto: Alexandre Baron / Flickr

Griô acompanhado de seu kora, tradicional instrumento de cordas. Os griôs são contadores de histórias em forma de poesia. Transmitem oralmente o conhecimento de diversas culturas africanas.

escritores norte-americanos associados ao *Harlem Renaissance* foram incorporadas por esses autores, incluindo tais escritores nessa dinâmica. Essas trocas colocaram os autores de além-mar em contato com as tradições orais, tornando-as a força informante também de suas obras, temática e formalmente, e constituindo o que se poderia chamar de uma tradição negro-africana.

Para abarcar tal amplitude de escopo, o termo “literatura africana” se mostra excessivamente limitado. Como já vimos, seu caráter geográfico torna-o impreciso, pois acaba colocando em local indeciso aqueles autores africanos que nenhum diálogo estabelecem com as tradições autóctones, bem como aqueles de fora do continente que o estabelecem. Para dirimir tais indecisões, Irele abandona o conceito de “literatura africana” e adota o mais amplo de “imaginação africana”, que ele mesmo define como “uma conjunção de impulsos que receberam uma expressão unificada em um gru-

po de textos” (IRELE, 2001, p. 4, tradução minha), ou seja, um conjunto de temas e recursos expressivos concretizado em uma série de textos que dialogam entre si e que têm como base e eixo organizador a experiência das tradições orais africanas. Tal noção, acredita Irele, é tão operativa e funcional quanto aquela que lhe dá origem: a própria noção de África. Não há dúvidas de que o campo trabalhado por Irele é muito amplo e complexo. O estudo da literatura africana ainda é novo, e a diversidade das manifestações que nela podem ser inscritas faz com que tentativas de definição deem origem a inúmeros questionamentos e dúvidas. Por isso mesmo, o trabalho de Francis Abiola Irele é de grande valor. Os avanços alcançados por ele na busca de uma sistematização da dinâmica da literatura africana nos permitem ensinar uma discussão mais profunda e frutífera acerca dessa produção que tem impactos sobre nossa realidade cultural e não deveria seguir desconhecida do público brasileiro.

REFERÊNCIAS

GÉRARD, A.S. Sub-Saharan africa's literary history in a Nutshell. In: OLANIYAN, T., QUAYSON, A. (ed.). **African literature** – an anthology of criticism and theory. 2011 (or. 1993), p. 16-21.

IRELE, F. A. **The african imagination**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

----- Studying african literature. In: IRELE, F. A. **The african experience in literature and ideology**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, p. 9-26.

----- Tradition and the Yoruba writer. In: IRELE, F. A. **The african experience in literature and ideology**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, p. 174-197.

MACEBUH, S. Poetics and the mythic imagination. In: JEYIFO, B. (Ed.) **Perspectives on Wole Soyinka: Freedom and Complexity**, 2001, p. 27-40.

MUDIMBE, V. Y. African literature: myth or reality? In: OLANIYAN, T., QUAYSON, A. (ed.). **African literature** – an anthology of criticism and theory. 2011 (or. 1985), p. 60-64.



DESERTO MUSICAL: EXPRESSÃO POÉTICA E POLÍTICA NA LUTA PELA LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO DOS KEL TAMACHEQUE NO SAARA

O autor, de origem Kel Tamacheque, nos traz aspectos inusitados da música de resistência política dessa nação nômade do deserto do Saara. A techúmara é o movimento social e político do qual essa produção musical faz parte, composta a partir da tradição poética e musical tamacheque, do **rock and roll** e dos ritmos do norte da África. Vincula-se, então, às gerações que conheceram a migração, o exílio, os campos de treinamento na Líbia e a revolta política, a luta armada e a resistência cultural do povo Kel Tamacheque.

OS KEL TAMACHEQUE E O MOVIMENTO CULTURAL TECHÚMARA

O mundo Kel Tamacheque¹, sociedade nômade do Saara (norte e oeste do continente africano), é formado por unidades políticas plurais com diversas formações socioespaciais que são unidades políticas, ou grupos conhecidos como confederações (*tiwšaten*), termo muitas vezes incorretamente traduzido por tribo. Moraes Farias (2010) observa o equívoco de se utilizar este termo redutor para denominar os que descendem de um ancestral comum, que criam, muitas vezes, conjuntos, afirmando

que prefere a tradução (ainda que aproximada) de “confederações” (*tewšaten / tawšit* no singular) ou “grupos do tambor” (*ettebel*). Mohamed Ali Ag Attaher - *amenokal* ou líder da resistência anticolonial que viveu exilado no Marrocos, onde faleceu em 1994 - afirmou que, anteriormente à ocupação colonial francesa, os Kel Tamacheque formavam uma *tumast*, isto é, uma nação.

Conforme ressalta Hélène Claudot-Hawad (2001, p. 16-17), pode-se falar, também, que os Kel Tamacheque pertencem a uma mesma *tamurt*, acentuando a di-

1. Nomeados frequentemente na literatura colonial e pós-colonial de Tuaregue, termo de origem árabe, difundidos pelos escritores medievais e, posteriormente, pelos franceses. Kel Tamacheque significa aqueles que falam a língua tamacheque (*tamashaq* ou *tamajaq* conforme a região).

menção da afinidade cultural e designando pessoas de mesma cultura, língua e mito fundador. Dessa forma, acredito que a luta pela emancipação cultural, social e econômica tamacheque deva ser compreendida no contexto da crise que se instala na África do Oeste, no seio da questão nacional e da construção de fronteiras territoriais, e não civilizatórias, sendo, simultaneamente, uma longa crise de identidade coletiva, política e geográfica, que se produziu desde o século XIX (ASIWAJU, 2003).

Em 1963, após a independência do Mali, os Kel Tamacheque revoltaram-se contra as autoridades do novo país. Foram duramente reprimidos, com fortes confrontos e grandes perdas humanas. Os anos seguintes foram pontuados pela migração, devido à repressão e às imensas dificuldades geradas pela grande seca de 1973 e 1974. Neste contexto de sofrimento nasceu a Techúmara, que revelou a necessidade e assumiu um movimento de renovação da própria sociedade (AG DOHO, 2010). Pliez (2006) insiste que a persistência da resistência deriva da pilhagem do território mesmo após as independências. O impacto da migração e da experiência comum no exílio viu crescer o sentimento de unidade, fortalecendo a noção da *temust* tamacheque. A Techúmara reinscreve o próprio sentimento e o fato de ser tamacheque – *temuja'ra* ou *temuchar'a* – (HAWAD, 1990).

A música tamacheque contemporânea nasceu no processo da descolonização e na migração de grande número de pessoas que saíram do Mali e do Níger devido à repressão dos novos países. Ichúmar foi palavra usada para se referir aos jovens tamacheque que, a partir dos anos 1963, deixavam suas aldeias para buscar trabalho ou devido à repressão. A primeira geração é chamada *Al fellaga*, anos 1960-1970. A palavra *techúmara*, por sua vez, refere-se a um movimento social do qual a produção musical faz parte, marca os anos 1980 até nossos dias. A música dos *Ichúmar*

é composta na confluência da tradição poética e musical tamacheque, do *rock and roll* e dos ritmos e cantores do norte da África. Vincula-se, então, às gerações que conheceram a migração, o exílio e, também, os campos de treinamento na Líbia (1980-1990) e a revolta política, a luta armada e a resistência cultural.

A música tornou-se, então, expressão poética e política de jovens exilados do Mali e do Níger, tanto no sul da Argélia como no sul da Líbia a partir dos anos 1960. Há nela uma leitura crítica radical da ordem social (BOILLEY, 1999, p. 402-403). A guitarra da techúmara representou, ainda, um instrumento de mudança na linguagem de trocas públicas entre idades e entre os gêneros para os jovens. O movimento rompeu com hierarquias sociais em diferentes dimensões da cultura tamacheque, tanto no comportamento social como na dinâmica musical. Ela exigiu e produziu uma profunda renovação da sociedade (AG



Foto: Emilia Tjernström / Flickr



Foto: acquimat4 / Flickr

DOHO, 2010) que conheceu uma situação caracterizada por insílio, isto é, situação de agonia interior de se ver estrangeiro em seu próprio território como consequência da marginalização, opressão e/ou negligência do Estado.

Dois fundadores do grupo Tinariwen, Abaraybone (Ibrahim Ag Alhabib) e Intiyeden (Ag Ablal) foram precursores das primeiras experiências e versos compostos em Tamarrasset. Essa nova música de encontros musicais mais intimistas, de convívio e de festas, assume um papel de coesão decisivo. Foram frequentemente registradas em fitas cassete e assim difundiram-se em todo o espaço cultural tamacheque. Podemos dizer que nasciam, ao mesmo tempo, a guitarra tamacheque, a poesia política pós-colonial e o poeta-cantor Ichúmar.

A poesia da techúmara exige ser lida no contexto mesmo da *tanakra* (levantar/resistência), ou seja, como produção estética da fase da revolta iniciada em 1963 (BELALIMAT, 2003). No final da década de 1980, Abaraybone e Intiyeden foram para os campos de treinamento militar de Muammar al-Kadafi, na Líbia. Lá, encontraram Kedhou Ag Ossad, Mohamed Ag

Itlal (o Japonês) e Alhassan Ag Touhami ou Abenneban (posteriormente, Abdallah Alhousseini Ag Abdoulahi seria integrado ao grupo). Eles dizem, no documentário *Teshumara*, que decidiram dedicar-se à música unicamente quando compreenderam, em 1981, que Kadafi pretendia utilizar os Tamacheque para combater contra a Palestina e o Líbano, e não apoiar a causa tamacheque como prometido (BOILLEY, 1999, p. 427-428).

Desde o início de 1980, as fitas de áudio das primeiras canções tornaram-se um enorme sucesso. As mensagens refletiam um novo mundo tamacheque que estava se formando nas diásporas, exílios e nas lutas política e cultural. Até os anos 1990 o grupo Tinariwen não havia se organizado em associação profissional nem comercializado suas músicas, mas considerava-se a serviço da luta tamacheque. Nesse período, as fitas e a produção musical foram criadas para serem ouvidas pelos próprios tamacheque. A música *Ichúmar* conheceu, assim, uma forma de transmissão marcada pela oralidade, transmitida a distância graças aos toca-fitas e festas (durante todo o período entre os anos 1980 e os anos 1990) e em fes-

tivais do deserto (a partir de 2000). Os laços entre as gerações fazem um fio de continuidade entre a luta de 1963, a experiência na Líbia nos anos 1980 e as lutas de 1990 no Níger e no Mali até nossos dias. A produção musical da Techúmara religa também os homens, as mulheres de diferentes gerações desde a independência, sobretudo do Mali, Níger e Argélia.

Em 1992, o retorno da paz no Mali se deu pela assinatura de um Pacto Nacional entre o governo do Mali e líderes da luta tamacheque. Após a assinatura do Pacto Nacional, em 11 de abril de 1992, em Tamanrasset, e o retorno da paz (1996), o grupo passou a se dedicar à divulgação da cultura tamacheque por meio de sua música, seu ritmo e letras. Assim, os membros do grupo que participaram da rebelião foram trocando as armas por instrumentos musicais, a luta armada pela luta cultural, formaram escolas de música, envolveram-se em diferentes projetos de reconstrução econômica, política e de valorização cultural.

Numerosos foram os grupos e músicos que surgiram e trilharam os caminhos

do renomado grupo Tinariwen no Mali e, também, de Abdallah Ag Oumbadou-gou, do pioneiro projeto Desert Rebell, no Níger. No Mali, tornaram-se conhecidos: Terakaft, Tartit, Tamikrest, Toumast. No Níger, ficaram renomados: Koudede, Hasso Akotey, Hamid Ekawel e Etran Finatawa Omar Moctar (Bambino).

TEMAS EM LETRAS E RITMOS DA GUITARRA TAMACHEQUE

A música da techúmara foi, inicialmente, censurada no Mali e no Níger, mas suas reivindicações de luta, de identidade, em que misturam política, história e amor, circularam em toda região Tamacheque como um chamado aos jovens para pegar as armas e integrarem-se à rebelião dos anos 1990 (AG ADNANE, 2014). Na canção 63, composta por Tinariwen, observamos a evocação do drama político e existencial:

63 se foi
Mas vai voltar
Aqueles dias deixaram marcas
Eles assassinaram velhos e criança recém-



Tinariwen - Foto: Thomas Dorn Photography

nascida
Eles destruíram os pastos e mataram os
animais
A América e o Líbano são testemunhos
A Rússia fornecia o ferro inflamado
Minhas irmãs foram perseguidas sem
piedade
“Eu não posso vendê-las por preço ne-
nhum”
63 se foi
Mas vai voltar

Outra canção emblemática é Amidinine
(*meu companheiro*), do grupo Terakaft:

Companheiro com quem partilhei lem-
branças e sofrimentos.
Lembre-se de nossas descobertas
e do que vivemos
Juntos poderemos descobrir o que o
mundo esconde
Diga aos outros para recitar e para rezar
com seus rosários.
Saiba que desta vez viveremos o que
toca a nós
Se vivermos juntos, resistirás a todos
momentos de conflito

O deserto, *tenerê*, é assumido como símbolo
identitário e político em Imidiwan do gru-
po Tinariwen:

Amigos, o que dizem vocês desta situação
amarga
na qual nos encontramos?
Eis o Tenerê onde vocês dizem ter nascido,
mas que vocês abandonaram ao partir
Nossa alienação e ignorância nos está
matando,
apesar da força que possuímos
Eis o Tenerê:
ele está enciumado
ele possui homens fortes
existem terras verdes por todos os lados
Mas, o Tenerê resseca

Além do grande poder de coesão
interna, os jovens da techúmara tornar-se-
iam verdadeiros embaixadores/as cultu-
rais tamacheque em diálogo para além das
fronteiras.

CAMINHOS TAMACHEQUE: ENTRE O DESAFIO DA AUTO INSCRIÇÃO E BUSCA DA PAZ

Os difíceis tempos contemporâ-
neos atravessados por culturas africanas
ganham significados em ritmos, palavras,
sons que as afirmam e preservam no viver
desses tempos. O mundo tamacheque é
constituído sob a força da palavra oral, ele-
mento decisivo para construir-se aborda-
gens diferenciais de compreensão de suas



Foto: Mite Kuzevski / Flickr

Terakaft no OFFest 2011, na Polônia.

singularidades, no contexto das propostas de organização do mundo, articuladas por civilizações africanas. A oralidade é, portanto, um conceito que assume dimensão central neste estudo, pois se constitui como fonte fundamental, exigindo um tratamento teórico aprofundado. É preciso enfatizar aqui que nas expressões culturais tamacheque, mesmo quando se constroem e apresentam-se com objetivos voltados para o diálogo translocal, não pode separar categoricamente a musicalidade, dança e gestualidade, arquitetura e cultura material. Estes não podem ser cindidos uns dos outros, e nem é pertinente separar a oralidade, a estética, da vida política. A poesia é cantada e dançada, a política é dramatizada e teatralizada,

e uma completa e transforma a outra (DIOP, 2008, *online*).

A palavra assume um lugar preponderante, seja como modo de expressão, seja de comunicação; tanto na literatura, história, imaginário, direito, quanto na vida política e na construção de saber que é enunciado e transmitido na oralidade. Os espaços culturais, enquanto manifestações da palavra tamacheque, são aqui compreendidos no movimento da história político-cultural de produção e transmissão do pensamento tamacheque no Saara. A musicalidade dos jovens da techúmara tamacheque criam espaços privilegiados em que seus narradores (BENJAMIN, 1987) se inscrevem em uma história cultural e política vivas e em movimento.

REFERÊNCIAS

AG ADNANE, M. Ichumar: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque (1920-2010). **Raízes históricas e produção contemporânea**. 2014; Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

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

ASIWAJU, A. **Boundaries and african integration**. Abuja et Lagos: Panaf Publishing, 2003.

BÂ, A.H. A Tradição viva. In: KI-ZERBO (Org.) **História Geral da África**. São Paulo: Ática, 1982.

BELALIMAT, N. La guitare des ishuma: Émergence, circulations et évolutions. In: **Volume!**, n. 1-2, 2009. Disponível em: <<http://volume.revues.org/268>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: **Obras Escolhidas**, Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

CLAUDOT_HAWAD, H. **Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs**. Aix-en-Provence: Édisud, 2001.

DIOP, B. Iba Ndiaye Diadji ou L'esthétique africaine de la plasticité. **Ethiopiques**, n. 81, 2008 (*online*). Disponível em: <<http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1619>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

HAWAD, M. La teshumara, antidote de l'État. In: **Revue du monde musulman et de la Méditerranée**, n. 57, 1990, p. 123-140.

MORAES FARIAS, P.F. de. Local landscapes and constructions of world space: medieval inscriptions, cognitive dissonance, and the course of the Niger. In: **Afriques**, 02, 2010, *online*. Disponível em: <<http://afriques.revues.org/896>>. Acesso em: jul. 2015.

PLIEZ, O. Nomades d'hier, nomades d'aujourd'hui, Les migrants africains réactivent-ils les territoires nomades au Sahara?. In: **Annales de Géographie**, n.652 (6/2006), 2006, p. 688-707.



A RECEPÇÃO DO “CINEMA AFRICANO” NO BRASIL: OS MICRO-ESPAÇOS DE RENEGOCIAÇÃO DOS SENTIDOS DOS FILMES AFRICANOS

A partir de alguns festivais de “cinema africano” que temos no Brasil, o autor reflete sobre essa recepção e mercado criado ao longo do tempo. Segundo ele, acabou se formando uma espécie de homologia entre os projetos dos cineastas africanos e as ideias e concepções que fundam os festivais de filmes africanos. Foram criadas dinâmicas de negociação dos sentidos dos filmes que passaram a focar questões de identidade, culturas negras e diáspora africana, onde os filmes africanos encontraram um público interessado nas narrativas e nos conteúdos veiculados.

Esta comunicação decorre de um projeto de Pós-doutorado Sênior na Michigan State University com apoio da CAPES, ainda em andamento, que visa investigar os modos de recepção dos filmes da África no contexto das Américas e mais particularmente no Brasil e nos EUA. É um projeto que congrega duas preocupações que vêm dominando minha relação com o campo teórico do cinema ao longo desses últimos anos: a recepção cinematográfica, de forma geral, e, mais particularmente, os modos de

circulação dos cinemas africanos e dos filmes das diásporas.¹

As novas tecnologias têm facilitado o acesso aos filmes africanos em diferentes lugares e países do mundo. Diversos fatores circunstanciais e locais incidem na recepção dos filmes africanos em novas áreas culturais e geográficas. Neste processo, intervêm algumas entidades, instituições, e estudiosos/pesquisadores acabam atuando como mediadores entre os filmes e determinadas comunidades de interpretação

1 Entendo por “filme diaspórico” todo filme que põe em cena uma parte das memórias e das experiências sócio-culturais das populações afrodescendentes no Atlântico negro.



Foto: Kenyanvibe

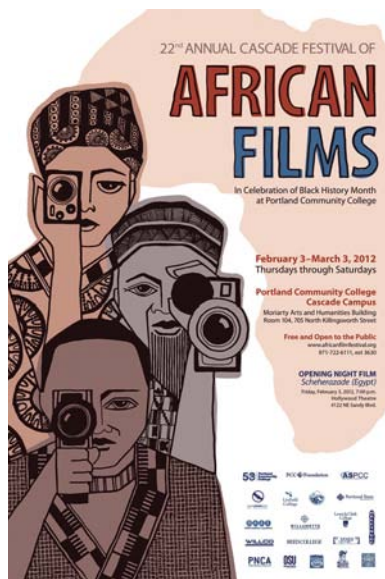
NY African Film Festival (NYAFF), festival de cinema africano de Nova York.

que se formam. Dependendo do contexto de recepção, os espectadores dos filmes africanos podem privilegiar modos de leituras mais “culturalistas” do que estéticos. Com isso, cria-se uma espécie de tensão e descontinuidade entre os horizontes de expectativa (dos públicos) e as propostas poéticas reais de um mesmo filme. Daí a importância de examinar as lógicas plurais (culturais, transculturais, diaspóricas, simbólicas, estéticas e “acadêmicas”) que sustentam, acompanham e determinam os modos de recepção das cinematografias africanas.

Dentro das Américas, os cinemas africanos têm sido diversamente recebidos. No Brasil e no resto da América Latina, esta recepção pública é tardia e ainda incipiente. Nos EUA e no Canadá, pelo contrário, os filmes africanos sempre tiveram uma maior circulação, graças a alguns festivais e mostras de grande e menor porte, mas também graças aos circuitos de exibição dentro das universidades e no meio acadêmico. Inclusive, é nesses dois países do hemisfério norte que as obras dos cineastas africanos são mais estudadas e

pesquisadas, sobretudo nos centros de estudos africanos ou nos departamentos de estudos das literaturas africanas.

Os teóricos e historiadores americanos sempre demonstraram um interesse particular pelos filmes africanos e pelos cinemas negros e diaspóricos em geral. Sendo assim, a noção de “cinema africano” acabou se impondo mais como uma “construção” teórica e um rótulo com o qual se busca abarcar toda a pluralidade e heterogeneidade das cinematografias africanas. No campo da história e da teoria do cinema, os filmes africanos passaram a ser vistos e lidos como uma confirmação de algumas teses da teoria pós-colonial, da teoria do terceiro-mundo cinematográfico, dos *cultural studies* e dos estudos diaspóricos, de “raça” e etnia – teorias mais em voga no contexto acadêmico anglo-saxão. Quanto ao contexto brasileiro, podemos notar que em dez anos o número de projetos de pesquisa de graduação (TCC) e de pós-graduação sobre os cinemas africanos aumentou substancialmente nas universidades – sobretudo nas faculdades de comunicação, nos programas de pós-graduação em cinema,



comunicação e cultura e em História - o que vem comprovando o início de um modo de recepção acadêmico no país.

Por outro lado, os filmes africanos são selecionados nos festivais com base nos seus particularismos sócio-culturais. Ao mesmo tempo em que as obras dos cineastas africanos (e das diásporas) formam uma categoria singular no chamado *world cinema*, elas são objeto de apropriação, leitura e interpretação em diversos contextos sócio-culturais, e mais particularmente no espaço simbólico *Black Atlantic*.

As mostras de cinemas africanos no Brasil, nos EUA, no Canadá e em outros países da América Latina se multiplicaram - sem falar dos Festivais/Mostras na Europa, na Ásia, no Oriente Médio (a categoria do Cinema AsiAfrica no Festival internacional de Cinema de Dubai, por exemplo), e na própria África. Tais eventos se configuram progressivamente como espaços de recepção transnacional e transcultural onde ocorrem práticas de leitura e interpretação das obras filmicas fora de seus contextos sócio-culturais de produção de origem.

São essas experiências de recepção que são os focos deste projeto de pesquisa, atentando para as lógicas de leitura/interpretação que completam o processo de circulação transnacional nos cinemas africanos. Escolhi de preferência alguns países das Américas do Norte e do Sul onde se registra um grande número de pesquisas e de eventos cinematográficos dedicados aos filmes africanos, mas também onde há uma forte presença populacional negra e afro-diaspórica, e, consequentemente, uma grande procura pelos cinemas africanos (como se pode notar nos EUA, no Brasil² e mais recentemente na Colômbia).

Os termos de "Cinema africano" (no singular) e de "Cinema of the Black Diaspora" (MARTIN, 1996) aparecem, às vezes, como categorias usadas ao mesmo tempo, construídas de acordo com os objetivos que determinam os usos e as apropriações dos filmes. Com essas categorias e rótulos, os organizadores ambicionam criar eventos cinematográficos específicos e um contexto de encontro entre os filmes e os públicos da diáspora. Nos EUA, por exemplo, a única cidade de Nova York tem dois festivais dos cinemas da África e da diáspora: o NY African Film Festival (NYAFF) e o African Diaspora Film Festival (ADIFF). Ambos

IMAGENS

Pôsteres de festivais de cinema africano nos EUA.

2. Durante conversas informais que tive com alguns professores na Bahia e em Santa Catarina, muitos me confessaram já ter usado alguns filmes africanos como "mediação" e complemento ao ensino da história da África na universidade e no colégio.

têm modo de financiamento³ e programação diferentes. Enquanto o AFF é dedicado exclusivamente aos cinemas africanos, o ADIFF integra o conjunto dos cinemas negros e das diásporas negras num mesmo evento.

Ao mesmo tempo em que os festivais e as mostras dos cinemas africanos se multiplicaram nos EUA, eles também não param de diversificar suas atividades. Os organizadores⁴ de NY African Film Festival declaram, em seus encartes, sites e outros materiais de divulgação, ter como missão “apresentar o melhor dos cinemas africanos ao público americano” e ao público afrodescendente. Sendo assim, as exposições incluem, além dos filmes africanos, obras de cineastas das diversas vertentes das diásporas negras e africanas (caribenhos, brasileiras e, sobretudo, as filmografias dos cineastas do exílio e da imigração).

Com o passar do tempo, o NY African Film Festival vem colocando a problemática diaspórica no cerne de suas práticas de exibição e de recepção, graças a debates, publicações, mesas redondas sobre uma diversidade de temas que engloba a realidade das culturas e dos mundos negros. Habitados aos códigos do cinema hollywoodiano, alguns espectadores negro-americanos não conseguem assimilar toda a dimensão semântica, simbólica e cultural dos filmes dos cineastas de África.

Mesmo assim, os filmes africanos que conseguem cativar mais uma parcela deste grande público diaspórico americano são geralmente obras cujas narrativas levantam questões sócio-culturais, históricas e de memórias que os afrodescendentes americanos compartilham com os africanos ou pelo menos com as quais os espectadores das diásporas negras se identificam – tais como a escravidão, o racismo e o *apartheid*. Os clássicos do cinema africano (ficção ou documentário) cujas narrativas e histórias são geralmente protagonizadas por perso-

nagens históricas e figuras de resistência, como *Sarraounia* (Med Hondo, 1986) ou *Sarafina!* (Darrell J. Roodt, 1992), continuam programados nos festivais de cinema africano e continuam sendo objeto de debates.



NO CONTEXTO BRASILEIRO

A organização de mostras e festivais dedicados ao cinema negro-africano na América Latina e no Brasil, em particular, constitui-se em um movimento de descentralização no fluxo e escoamento dos filmes africanos. É nesse espírito que surgiu o festival de Cinema Pan-africano de Salvador⁵. Nascido nos rastros do Mercado Cultural Latino-Americano, o festival Panafricano foi rapidamente se firmando como o maior evento consagrado ao cinema africano na Bahia. Primeiro, foi concebido como um espaço de intercâmbio entre cineastas e produtores de outros estados e países, visando a discutir a herança africa-

3. O AFF é uma associação sem meta lucrativa que se mantém graças a subsídios (Ford, Rockefeller, Estado de NY), enquanto a ADIFF é uma verdadeira empresa, com imperativos de rentabilidade imediata.

4. Evento anual, desde 1995, e conjuntamente organizado e abrigado pelo Columbia University's Institute of African Studies e pelo Film Society of Lincoln Center.

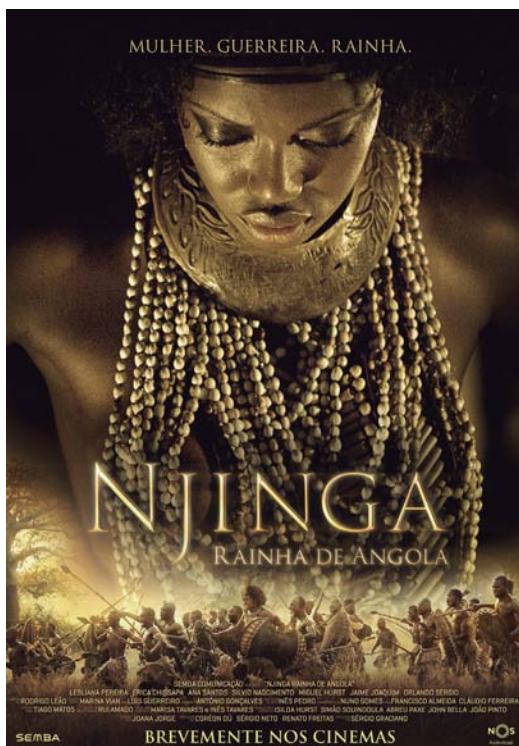
5. Depois da edição de 2006 o Panafricano de Salvador está parado por falta de recursos.

na e interligar as nações negras com o ocidente e as comunidades afrodescendentes, tendo o cinema como fio condutor. A II edição do Festival foi dedicada a Moçambique, país homenageado por tudo aquilo que representa aos olhos da diáspora afrodescendente do Brasil, em termo de resistência e militância cultural e cinematográfica.

Ao longo de suas sucessivas edições, o festival se transformou num gesto de re-apropriação cultural pelo cinema. A seleção dos filmes pelos organizadores do festival (e sua consequente leitura por público previamente visado) foi pré-determinada por fatores de ordem étnica e racial. A lógica de exibição filmica ativista⁶ e intervencionista contribuiu a preservar o caráter não-competitivo e militante do Festival Panafricano e, consequentemente, fez desse evento um exemplo dos múltiplos usos de que podem ser objeto os filmes africanos fora da África. Hoje, conta-se em outros estados do Brasil uma

série de pequenas mostras⁷ que, em duas ou até cinco edições, fomenta momentos e espaços de recepção coletiva em torno dos filmes africanos. A facilidade de ter as obras em suportes DVD permite uma organização fácil e rápida das mostras de cinemas africanos pelo Brasil afora. Além dos fatores tecnológicos, a própria conjuntura cultural pós-cinema da retomada no Brasil favorece o empreendimento de tais iniciativas movidas pelo espírito de abertura sobre as diferenças cinematográficas e culturais, basta conferir o número de festivais e de mostras sobre os cinemas árabes, israelense, latino-americanos, etc, organizados no Brasil ao longo desses dez anos.

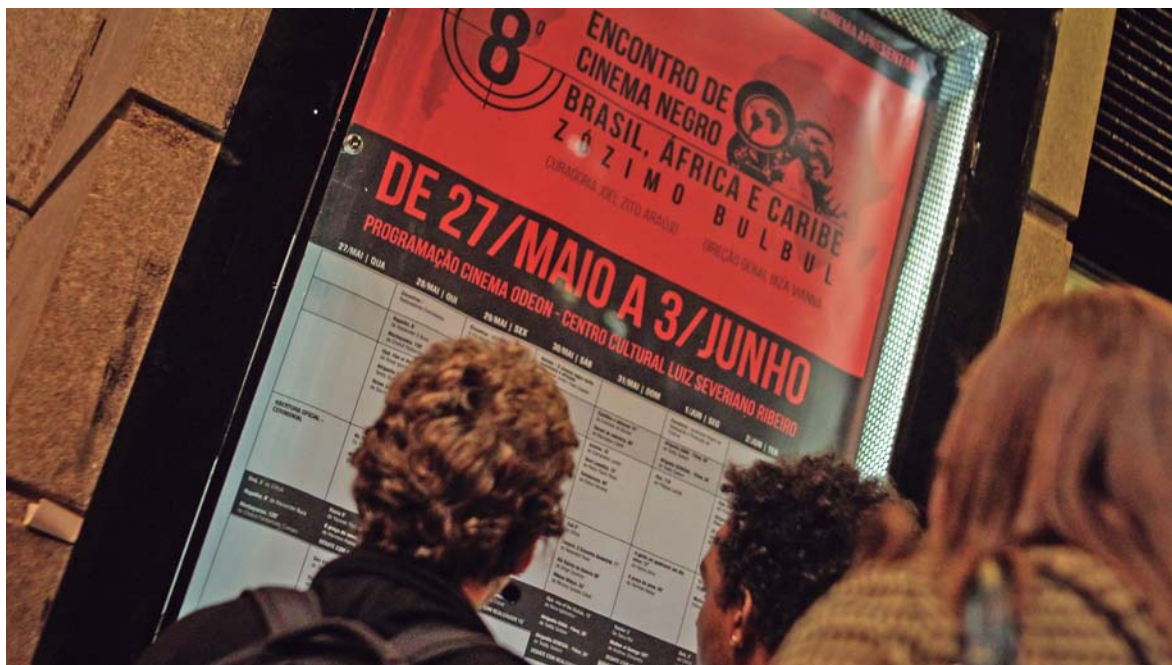
Com base nessas condições sócio-culturais, podemos perceber que cada evento se apresenta declaradamente, nos seus objetivos e seus ideais, como espaço de recepção dos filmes africanos, mas também como estratégias de uso e apropriação dos cinemas africanos num contexto sócio-cul-



IMAGENS

Destaque da edição de 2015 do festival Malembe Malembe: "Njinga, Rainha de Angola", direção de Sérgio Graciano.

6. Além da difusão dos filmes da Diáspora, o festival buscava facilitar o acesso do público afrodescendente à linguagem audiovisual, pela formação e capacitação de jovens negros.
7. No meu projeto, desconsiderei a periodicidade das Mostras; trabalhei também com Mostras que só tiveram duas edições. É o caso, por exemplo, de "Espelho Atlântico: Mostra de cinema da África e da diáspora-Rio de Janeiro"; evento sob a curadoria da cineasta negra Lilian Solá Santiago, que teve apenas três edições.



8º Encontro de Cinema Negro Brasil África & Caribe. - Foto: Ninja Midia / Flickr

tural e político brasileiro marcado por intensos debates sobre a valorização e reafirmação da herança da cultura e das artes de matriz africana, e sobre o papel da história e da escola no ensino das culturas africanas. No contexto brasileiro, podemos falar de um efeito-lei 10.639/03⁸ na recepção do cinema africano: não só por causa do aumento da procura por obras de cineastas africanos, mas também pela proliferação daquilo que chamo de micro-espços de negociação dos sentidos dos filmes e de certa ideia da África (festivais, mostras, cineclubes, etc).

Muitos eventos com o cinema africano tomam como justificativa alguns princípios da lei 10.639/03. Foi o caso da Mostra Malembe Malembe de Florianópolis e de Manaus. Nestes contextos de recepção exclusivamente criados para os cinemas africanos, forma-se um tipo de interação particular com os filmes. As mostras de cinema africano, por exemplo, instauram uma experiência cinematográfica particular, onde operam modos de leitura e de reapropriação dos filmes com base num horizonte de expectativa preciso (espera-se dos filmes da mostra que falem da realidade africana, que tragam imagens e narrativas dife-

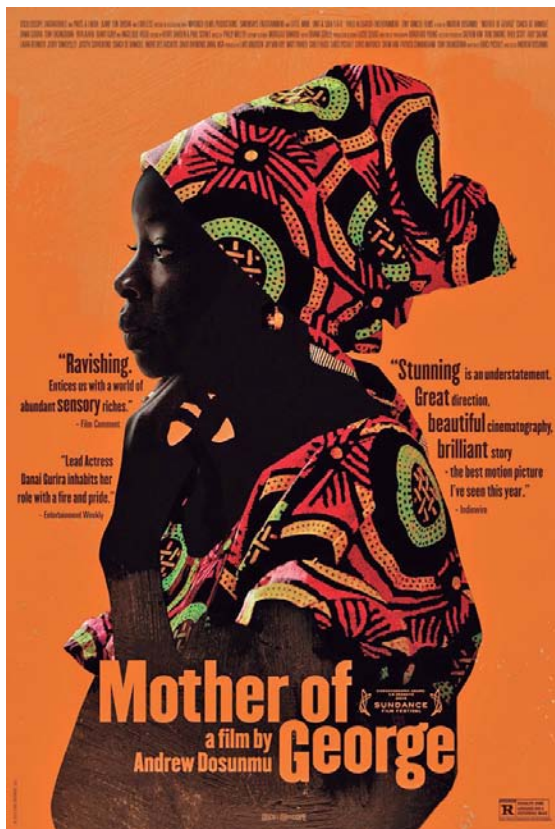
rentes daquelas que são vistas no cinema-mainstream e comercial).

As mostras do cinema africano são também espaços onde o público se depara com uma variedade de gêneros que os cineastas africanos começaram a revisar (além do cinema de autor). Foi assim que, mais recentemente, a cidade de São Paulo abrigou dois eventos dedicados a Nollywood. Com isso, podemos dizer que o horizonte de expectativas do público brasileiro abarca, doravante, os filmes populares africanos. Chamo de micro-espços os contextos onde se forma um público particular em torno da noção de “cinema africano” e da memória diaspórica.

Portanto, é dentro da perspectiva da recepção transnacional, também, que busco examinar as relações diretas ou indiretas entre os cinemas africanos e a problemática diaspórica. Parto do pressuposto de que os festivais de cinema africano nas Américas do Norte e do Sul representam uma forma de migração de um objeto cultural africano no espaço imaginário do Black Atlantic. Com isso, os filmes africanos participam daquilo que podemos chamar de reconstituição simbólica da experiência diaspórica.

Ao mesmo tempo em que os festi-

8. Lei que obriga a inclusão da História e a Cultura afro-brasileira e africana nos currículos e cursos de formação de professores e na sala de aula.



Destaque do 8º Encontro de Cinema Negro Brasil África e Caribe Zóximo Bulbul: “A mãe de George”, direção de Andrew Dosunmu.

vaís do filme africano pretendem oferecer a um público negro os clássicos e as novidades nos cinemas africanos, sua existência (enquanto contextos de recepção fílmica e de negociação de uma história comum) está sustentada numa ideia previamente constituída da África Negra e do cinema que a representa. Ou seja, ao apresentarem “filmes pouco conhecidos e vistos”, os festivais determinam os modos de recepção desses filmes, inserindo-os estrategicamente, às vezes, numa agenda de questões complementares a serem debatidas junto com um público.

A MIGRAÇÃO DOS FILMES AFRICANOS PARA O ESPAÇO DO BLACK ATLANTIC

As migrações dos filmes africanos não só diversificam seus espaços de recepção, mas fazem emergir outros tipos e perfis de públicos e de espectadores cuja existência é poucas vezes levada em conta nos estudos tradicionais da recepção dos cinemas africanos. Em quase todos esses eventos cinematográficos, os organizadores ambicionam criar um encontro entre os filmes

africanos e o suposto “grande público” (embora, no final, compareçam majoritariamente apenas espectadores cinéfilos ou da diáspora). Hoje, quais seriam os outros sentidos dos festivais de cinema africano em cidades como Salvador, New York ou Montreal? Que horizonte de expectativa se cria com relação à categoria de “filme africano” no meio dos públicos negros das diásporas? Agora, partirei das definições da diáspora (por Edouard Glissant) e do *Black Atlantic* (de Paul Gilroy e Stuart Hall) para fazer um paralelo entre os festivais de cinema africano e a experiência diaspórica.

Em todos os espaços circunstanciais e históricos onde se celebram algumas formas artísticas originárias da África no Atlântico negro, podemos supor que é a experiência diaspórica que está sendo reencenada. Na sua “poética da diversidade”, Édouard Glissant define a memória e o “pensamento do rastro/resíduo” como os principais vetores da formação das diásporas. Para o autor martiniquense, as comunidades negras no Caribe e no Novo Mundo surgem a partir de um trabalho de reconstituição entre os elementos residuais conservados da origem, do passado e os novos dados culturais forjados no presente. É por isso que Glissant considera que o rastro/resíduo supõe e traz em si a “divagação do existente”:

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão das Águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros/resíduos, criando, melhor do que síntese, resultantes das quais adquiriram o segredo (GLISSANT, 2005, p. 83-84).

Os desejos que expressam hoje as populações diaspóricas de ver mais filmes da África negra e subsaariana não estariam relacionados com esse processo? Até que ponto a concepção de um evento cinematográfico e sua denominação como “festival do filme africano” destinado a um público negro fora da África não fariam



Cena do filme "A mãe de George"

simbolicamente parte do processo descrito por Glissant? Como observa Paul Gilroy (2005), a diáspora é uma formação criada pela expulsão e pela violência. Mas, a diáspora requer também um "exercício mental" que consiste em compreender, de um lado, que os povos desterrados e dispersos pela escravidão podem viver e existir em vários lugares ao mesmo tempo.

Por outro lado, a palavra diáspora

feitos pelos próprios cineastas das diásporas). É com relação a um trabalho de memória que gostaria agora de buscar outros sentidos nos filmes da África negra (recebidos por públicos da diáspora) e examinar como os cinemas africanos tornam-se "lugares de memória" tanto quanto os festivais que os abrigam em cidades como Salvador, Rio de Janeiro, Florianópolis, Manaus, Nova Iorque ou Montreal.

Portanto, é dentro da perspectiva da recepção transnacional, também, que busco examinar as relações diretas ou indiretas entre os cinemas africanos e a problemática diaspórica. Parto do pressuposto de que os festivais de cinema africano nas Américas do norte e do sul representam uma forma de migração de um objeto cultural africano no espaço imaginário do Black Atlantic. Com isso, os filmes africanos participam daquilo que podemos chamar de reconstituição simbólica da experiência diaspórica.

supõe que os descendentes de ex-escravos podem ter seu "lugar de existência e de estada" diferente do seu "lugar de origem". Nos imaginários diaspóricos, a África continua representando aquele lugar de origem. Porém, mesmo havendo esta referência constante à África, cabe lembrar que as experiências diaspóricas são feitas de elementos culturais diretamente extraídos do lugar de existência (processo do qual participam, por exemplo, os cinemas negros

A experiência que os espectadores negros podem ter com o cinema africano nesses contextos de festival se encontra no centro de dois movimentos imaginários. Às vezes, os filmes dos cineastas africanos lhes são apresentados como parte de um grande conjunto (os cinemas negros). O Encontro do Cinema Negro: Brasil, África e Caribe, e o ADIFF (African Diaspora International Film Festival) são exemplos de encontros cinematográficos da África

e suas diásporas. Nesses dois eventos há um grande painel de filmes de diferentes países sobre questões raciais, étnicas, históricas dos povos negros. Neste tipo de festival, os públicos negros e afrodescendentes brasileiros e americanos têm a oportunidade de ver amostras do grande acervo ou banco de imagens fílmicas dos mundos negros (África, Brasil, Caribe, etc.).

Com o passar do tempo, quase todos os festivais de cinema africanos colocam a problemática diaspórica no cerne de suas práticas de exibição e de recepção, graças à seleção de filmes com a “temática negra”, mas também graças aos debates, publicações, mesas redondas sobre uma diversidade de questões que englobam as realidades e a história dos negros.

Um estudo cruzado dessas atividades (completam a exibição dos filmes) e de algumas características do contexto social, geográfico e político mais amplo pode revelar outros sentidos dos festivais de filme africano no *Black Atlantic* (numa abordagem pragmática com os estudos culturais, por exemplo). Os tipos de públicos e de espectadores de Nova Iorque e de Montreal podem ser inferidos das estratégias de comunicação e dos filmes selecionados. Nos seus respectivos materiais de divulgação do evento, os fes-

tivais de Nova Iorque e Montreal manifestam explicitamente sua intenção de atingir um público africano e diaspórico (que acaba formando uma verdadeira “comunidade de interpretação”).

Considero que a formação dessa comunidade envolve um mesmo processo de comunicação que pode ser inferido das determinações de ambos os contextos. Ao criarem um quadro comunicativo que caracterize o festival, os organizadores e os espectadores se engajam numa experiência estética e cinematográfica em que eles atuam como actantes/protagonistas de um mesmo processo de negociação dos efeitos e dos sentidos, da memória diaspórica e dos assuntos de identidades e de cultura veiculadas pelas narrativas fílmicas.

CONCLUSÃO

Para finalizar, diria que, apesar das críticas sobre o número plétórico dos festivais africanos, a existência desses espaços corresponde a uma série de objetivos sócio-culturais que vão além da função primária de um festival como lugar-tempo de consagração e de busca de oportunidades de distribuição comercial dos filmes. A abordagem pragmática (Casetti, 2002; Odin, 2011) não só nos permite destacar as determinações que pesam sobre a recepção



Cena do filme “O preço do amor”, Destaque do 8º Encontro de Cinema Negro Brasil África e Caribe Zóximo Bulbul. Direção de Hermon Hailay.



Cena do filme "I love Kuduro: da África para o mundo.", Destaque da edição de 2015 do festival Malembe Malembe. Direção de Mário e Pedro Patrocínio.

transnacional dos cinemas africanos, mas nos ajuda a examinar outros sentidos dos contextos dos festivais nesse processo.

Pode existir uma variedade de públicos em função dos projetos narrativos e estéticos dos filmes. Existem também tipos de públicos em função de seus contextos de recepção no mundo. Num festival de filme africano pode ocorrer uma (des)continuidade entre o universo de enunciação dos protagonistas organizadores-mediadores e as disposições dos espectadores. Mas, como cada festival-contexto prepara e destina seus espectadores reais e hipotéticos a um percurso de leitura, cria-se um horizonte de expectativa particular em torno dos filmes selecionados e exibidos.

Com o passar do tempo, acabou for-

mando-se uma espécie de homologia entre os projetos dos cineastas africanos e as ideias e concepções que fundam os festivais do filme africano. Há também um cruzamento entre o que chamei do "espaço do cinema negro africano" e os contextos de recepção. Portanto, podemos concluir dizendo que são as dinâmicas de negociação dos sentidos dos filmes em torno das questões de identidade e culturas negras e diaspóricas que fazem as particularidades do festival do filme africano no contexto do *Black Atlantic*, onde os filmes africanos vêm encontrando cada vez mais um público interessado tanto nas narrativas como nos conteúdos veiculados por estes objetos culturais africanos.

REFERÊNCIAS

- CASETTI, Francesco. **Communicative negotiation in cinema and television**. Milano: V & P, 2002.
- DIAWARA, Manthia. **African film: new forums of aesthetics and politics**. Berlin: Prestel Verlag, 2010.
- GILROY, Paul. Nouvelle topographie d'un Atlantique noir. **Africultures**, n. 72, 2005, p. 82-87.
- GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- MARTIN, Michael T (Org.) **Cinemas of the black diaspora: diversity, dependence and oppositionality** (Contemporary approaches to film and media series). Detroit: Wayne State University Press, 1996.
- ODIN, Roger. **Les espaces de communication: introduction à la sémio-pragmatique**. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2011.

Artemisa Odila Candé Monteiro | Guineense, Instituto de Humanidade e Letras, UNILAB

Jusciele Oliveira | Brasileira, doutoranda pelo centro de investigação em artes e comunicação da Universidade do Algarve.



Foto: Virgínia Yunes / UFBA

Ser africano ou um simples africano, como dizia Amílcar Cabral, não é uma atribuição fácil, nesse mundo tão complexo e cartesiano, entretanto Mahomed Bamba, diaspórico e múltiplo, destacou-se não só como intelectual, professor e crítico de cinema africano, como um ser humano educado, gentil, carismático, mas acima de tudo amigável e virtuoso. Nasceu na Costa do Marfim, oeste do continente africano, em 23 de dezembro de 1966, onde viveu a infância e adolescência. Graduou-se

em Letras e Literatura pela Université Nationale d' Abidjan, onde cursou estudos literários e de língua estrangeira (espanhol). Durante este curso, aprendeu sobre a língua e a civilização brasileira, o que despertou o seu interesse pela literatura espanhola e brasileira, aprofundando-se no estudo comparativo entre as duas estruturas das línguas francesa e portuguesa (do Brasil).

Foi pela oportunidade de estudar a língua portuguesa, que estabeleceu laços com o Brasil e lhe impulsionou a inscrever-se no Programa de Estudantes de Convênio de Pós-

A vida intensa de um ser múltiplo que se reinventou:

O CASO MAHOMED BAMBA

Graduação (PEC- PG) em 1993, na Universidade de São Paulo, no curso de Mestrado em Linguística Geral e Semiótica pela Faculdade de Letras e Ciências Humanas. Durante a pesquisa no mestrado, debruçou sobre as relações intersemióticas entre as variantes de língua escrita e da língua falada no universo fílmico, especificamente na tradução de filmes em legendas.

Esse primeiro contato com o campo cinematográfico pelo viés linguístico e da semiótica despertou o interesse de Mahomed Bamba pelos estudos teóricos no universo fílmico.

Os conceitos teóricos sobre o cinema interviram de forma parcial e indireta em sua pesquisa de mestrado, mas foi no doutorado que a própria linguagem cinematográfica tornou-se objeto central de sua investigação.

Em 1999, foi convidado pelo SENAC de São Paulo para dar aulas de francês. Essa experiência permitiu-lhe o aprimoramento com o seu próprio conhecimento da língua, bem como com as questões metodológicas. No SENAC, ele pôde fazer uso de seus conhecimentos teóricos em cinema, associando de forma lúdica e instigante o conteúdo do

material audiovisual em situações de uso da língua. E foi a partir dessa experiência que surgiu o interesse em estudar profundamente a interação entre o contexto de ensino e aprendizagem e o uso de filmes e material audiovisual, que o levou a desenvolver uma pesquisa sobre a temática.

Entre 1999 e 2001, Bamba desenvolveu seu projeto de doutorado na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, com a tese intitulada: “O Legível e o Visível no Cinema – O Signo Escrito na Construção e na Leitura Fílmicas”, que foi publicada em 2014 pela editora Aprius. Para Mahomed Bamba, o objeto principal desse livro é propor, de um lado, uma reflexão teórica geral sobre a importância estética e semiológica da dimensão verbo-icônica na figuração cinematográfica e, por outro, analisar as funções narrativa, discursiva, enunciativa e plástica que completam a exibição de palavras escritas e de diversos tipos de objetos e suportes de comunicação escrita no espaço fílmico.

Depois do doutorado, Mahomed Bamba enveredou-se para docência e para pesquisa. Em São Paulo trabalhou em duas instituições de ensino superior: UNISANTANA e Universidade Municipal de São Caetano. Lecionou disciplinas relacionadas às áreas de comunicação, linguagem do rádio e análise de imagem e a semiótica.

Em 2003, começou a dedicar-se ao ensino de cinema e audiovisual quando foi convidado pelo curso de Cinema e Vídeo da Faculdade de Tecnologia e Ciência (FTC – Salvador) a ministrar aulas. Passou a viver em Salvador, identidade soteropolitana de coração e alma que assumiu para a vida, e lecionou quatro anos nessa instituição, disciplinas ligadas à teoria, história e estética do cinema, do vídeo e da comunicação em geral. Ainda na FTC, liderou um grupo de pesquisa sobre cinema e vídeo, cadastrado no portal de grupos de pesquisa do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Bamba relata que foi uma experiência decisiva, pois o contato com a sala de aula e com os alunos serviu para consolidar os conhecimentos acumulados ao longo dos anos de pós-graduação. Além da FTC, Maho-

med Bamba foi professor da Faculdade Integrada da Bahia (FIB) e Faculdade 2 de Julho, ambas Instituições de Ensino Superior particulares em Salvador. Nessas instituições ele teve o prazer de lecionar disciplinas como Teoria da Comunicação, História da Comunicação e Semiótica Aplicada, buscando, na medida do possível, relacionar as disciplinas com uma atividade analítica voltada para as linguagens midiáticas e dos objetos fílmicos.

Em 2006, passou a ser professor visitante da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) no departamento de Letras e Artes. Paralelamente à sua atuação como professor na Graduação, foi convidado no primeiro semestre de 2008 a ministrar uma disciplina no Programa de Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural, intitulado “Estudo Comparado do Orientalismo e do Africanismo no Cinema”. Mahomed Bamba também ministrou a disciplina de Teoria do Cinema, no curso de Pós-Graduação – “Especialização em Cinema: Expressões e Análise” da Universidade Católica de Salvador (UCSAL).

Além de suas atividades docentes, Mahomed Bamba desenvolveu atividades administrativas na UEFS, como coordenador das atividades do CEF (Centro de Estudos Francófonos), que funcionava conjuntamente com o NEC (Núcleo de Estudos Canadenses).

Membro ativo da SOCINE (Sociedade Brasileira de Cinema), da INTERCOM (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação) e da ABRALIC (Associação Brasileira de Literatura Comparada). Participou regularmente dos encontros e congressos dessas entidades, onde teve a oportunidade de apresentar trabalhos desenvolvidos paralelamente sobre a recepção cinematográfica, sobre o cinema africano e o cinema diaspórico.

O interesse pelo cinema africano e pela problemática da recepção dos filmes africanos ganhou outra ressonância em sua vida, quando aceitou o convite para participar da organização de um livro sobre o “cinema no mundo”. Esta coletânea com cinco volumes tinha como foco temático a indústria, a política e o mercado cinematográfico. Mahomed Bamba elaborou a introdução do primeiro volume (dedicado ao cinema

africano) e escreveu o texto “O papel dos festivais na recepção e divulgação dos cinemas africanos”, que também compõe o livro.

Com seus orientandos em cursos de graduação e pós-graduação, procurou sempre encaminhar os estudantes no sentido de aguçar o senso de observação e mostrar também a realização de um produto audiovisual nunca abdicando de uma reflexão teórica sobre o objeto abordado. Entre 2005 e 2006, orientou um projeto de pesquisa de iniciação científica sobre “O Cinema nas Práticas do Ensino Médio da Rede Pública do Estado da Bahia”. Orientou projetos de pesquisas no Centro Universitário da FIB e foi orientador e monitor de projetos de pesquisa na Universidade Federal de Feira de Santana.

Em 2009, tornou-se professor de Cinema e Audiovisual – Teoria, História e Linguagem do Cinema, da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, como professor adjunto da Faculdade de Comunicação da UFBA e pesquisador credenciado no programa de Pós-Graduação em Comunicação e Culturas Contemporâneas (PósCom-FACOM-UFBA). Foi um dos coordenadores do GRIM (Grupo de Pesquisa em Recepção e Crítica da Imagem), coordenou também o Seminário Temático de Recepção e Espectatorialidade na SOCINE. Publicou artigos sobre a temática da recepção cinematográfica e audiovisual. Escreveu capítulos para livros coletivos sobre cinema africano e organizou o livro “A recepção Cinematográfica: estudos de casos” (Edufba, 2013), foi coorganizador do livro “Filmes da África e da Diáspora” (Edufba, 2012). Em 2013, participou da 7ª edição da Semana da África, evento acadêmico, organizado por estudantes africanos e brasileiros (que estão estudando na Bahia). Em 2014, fez pós-doutorado nos Estados Unidos pela Michigan State University. Em fevereiro de 2015, retoma suas atividades acadêmicas e culturais.

Uma vida intensa e de muitos trânsitos. Um ser humano que marcou a vida de todos com quem cruzou e que repentinamente nos deixou, partindo para outro mundo, plano, vida, espaço, em 16 de novembro de 2015, aos 48 anos de idade. Contudo, suas marcas,

atributos, textos, livros, idiossincrasias, talentos, aptidões, estão e estarão sempre presentes nas nossas vidas. E rindo, seu sorriso marcante, nos diz: “sou um ser cada vez mais híbrido e eclético (em termos de referências musicais, gostos estéticos, etc.), um sujeito profundamente cindido (no plano psicanalítico), um homem descentrado (geográfica e culturalmente falando),... em suma, um átomo vagabundo, um ser em errância...”.

BAMBA KA MURRI !

Bárbara Loureiro Andreta | Brasileira, mestranda em Letras na UFSM

Anselmo Peres Alós | Brasileiro, docente do curso de Letras da UFSM



A POESIA DE AUTORIA FEMININA NA ÁFRICA LUSÓFONA

Os autores se detêm nas publicações das escritoras africanas de língua portuguesa e concluem que, a partir do questionamento do papel da mulher nas sociedades africanas, elas denunciam as violências praticadas pelos colonizadores portugueses nos seus territórios e apresentam um discurso poético a serviço das lutas pela liberdade e reelaboração das tradições, costumes e crenças de seus povos.

O continente africano possui cinco países lusófonos: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Todos esses países foram colonizados por Portugal na época da expansão marítima portuguesa. Diante disso, no que diz respeito às suas produções literárias, destacam-se dois momentos importantes nas literaturas das ex-colônias portuguesas em África: a literatura colonial e a literatura africana de língua portuguesa. No grupo correspondente à literatura colonial, estariam presentes obras que, mesmo tendo sido escritas por autores africanos e publicadas em África, não refletem o espaço cultural africano. A literatura africana de língua portuguesa, ao contrário da literatura colonial, reflete o espaço cultural africano, e tem como característica a sua tendência

de resistência à dominação portuguesa.

As mulheres africanas e as intelectuais feministas começaram a escrever e publicar seus escritos no final do século XIX, e, a partir do final do século XX, houve um aumento nas publicações relacionadas ao Africanismo, ao pós-colonialismo e à teoria feminista, o que contribuiu para o desenvolvimento da crítica feminista nas literaturas africanas. Uma grande parte da crítica literária que se ocupa das literaturas africanas preocupa-se com o nacionalismo cultural, especialmente algumas críticas literárias que investiam em ideologia e política. Pelo fato da teoria feminista africana ter sido fortemente determinada pela política da independência, os movimentos da crítica literária feministas e desenvolveram em uma relação diacrítica,

ou seja: apesar de ter sido um compromisso defensivo com o nacionalismo cultural, a crítica literária feminista africana sempre incluiu, em seu entendimento, um forte componente de apoio ao nacionalismo cultural (GIKANDI et al., 2003).

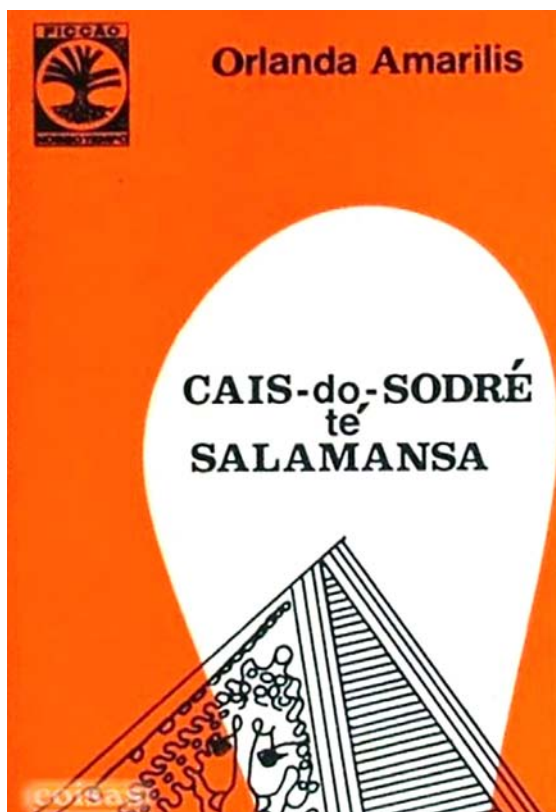
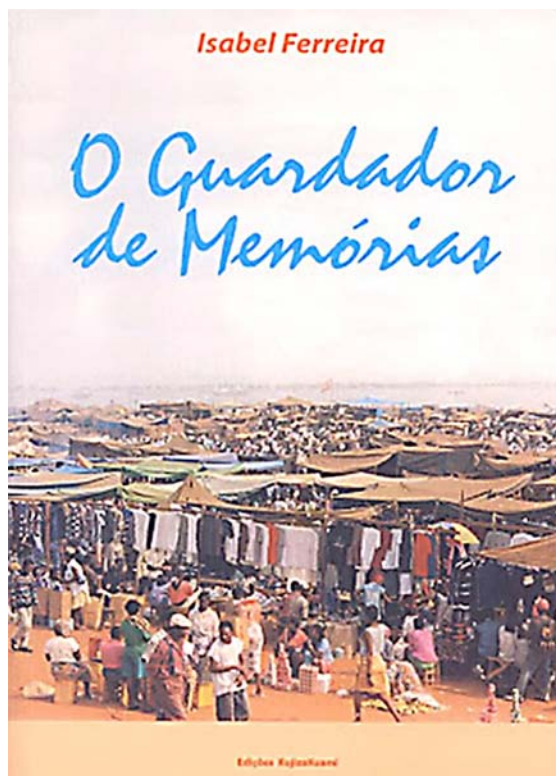
O gênero sempre foi uma forma através da qual o nacionalismo organizou, simbolicamente, sua relação com o colonialismo, modernidade, tradição e Estado-nação e no caso da África não foi uma exceção. No contexto africano, como em todos os lugares em processo de descolonização, o gênero e as políticas sexuais são, frequentemente, representados pelas mulheres como uma alegoria da nação (GIKANDI et al., 2003). Pode-se dizer que a história literária constitui uma referência dos nexos de nacionalidade, pois busca cristalizar o que se pode chamar de *narrativização da memória*, nos moldes de uma formação discursiva homogênea e uniformizadora, que funciona como um elemento de inter-pelação através da qual a identidade horizontal do sujeito nacional é constituída e protegida dos embates suscitados pela diferença e pela alteridade (SCHMIDT, 2008).

Na literatura pós-colonial angolana, Ana Paula Tavares e Isabel Ferreira são dois nomes que se destacam. Em seus poemas, Ana Paula Tavares resgata a memória feminina, dando evidência a vozes que, por muito tempo, estiveram caladas, construindo uma experiência que pode ser coletivizada. Ao mobilizar a tradição e a memória do povo angolano, a autora articula, em sua poesia, todas as vozes que formam as tradições de seu país. Em seu livro *Ritos de passagem* (1985), o olhar masculino sobre o corpo da mulher é desmascarado e, dessa forma (através de uma linguagem pautada no erotismo sensorial), instaura uma desconstrução da imagem subjetiva que enquadra a mulher na perspectiva da masculinidade.

As tradições, costumes e crenças an-



golanas também são apresentados e questionados por Isabel Ferreira em *O guardador de memórias* (2008). Nessa obra, a autora apresenta, através de experiências cotidianas, a memória da cidade de Luanda e de moradores locais. Tanto a situação da tradição luandense quanto o papel da mulher na sociedade angolana são questionados através da personagem Mavinda Massogi. É através dessa personagem também que as diferentes visões de mundo são apresentadas, especialmente em suas conversas com sua amiga Kiluva, natural do Senegal. Mavinda é casada com um homem que foi traído em seu primeiro casamento, e Kiluva explica que, em seu país, quando uma mulher trai o marido, o *alembamento*¹ deve ser devolvido. Percebe-se, nesse contexto, que as tradições são reelaboradas, porém sempre questionadas, especialmen-



te no que diz respeito à matrilinearidade.

No que se refere ao contexto literário cabo-verdiano, pode-se dizer que Orlanda Amarílis foi o primeiro nome feminino a ganhar destaque internacional. Além de Orlanda, os nomes de Dina Salústio e Vera Duarte também merecem destaque. Orlanda Amarílis é oriunda de um movimento literário que surgiu em 1940, que tinha a revista *Certeza* como veículo de informação e que, além de debater a literatura cabo-verdiana, tinha como objetivo denunciar as injustiças sociais. A autora aborda, em sua produção literária, a resistência da mulher crioula, tanto dentro do arquipélago quanto fora, representando as mulheres no seu dia-a-dia, nos seus afazeres domésticos, tanto como mães como na qualidade de trabalhadoras nas mais diversas atividades. Nos contos de seu livro *Cais-do-Sodrê té Salamansa* (1974), a temática da diáspora e da identidade cultural ganha espaço, bem como sua consequente exclusão social, porém sempre sob uma perspectiva de gênero.

Os poemas de Dina Salústio, em seus contos reunidos na obra *Mornas eram as noites* (1994), desenham um retrato crítico da sociedade contemporânea. Nessa coletânea, composta de 35 contos que se reitera a associação da prosa com o poético ao dar relevo à morna² – modalidade musical típica de Cabo Verde, que veicula a poesia oral e remonta a grandes poetas cabo-verdianos, como Eugénio Tavares. Vera Duarte dedica sua poesia não apenas ao seu povo, mas aos povos oprimidos e marginalizados do mundo, destacando-se por seu grande comprometimento com a justiça e com a liberdade. Em seu poema “Violência”, presente no livro *Preces e súplicas ou os cânticos da desesperança* (2005), o eu-lírico provoca a mulher, incitando-a a sair de seu estado de submissão e conformidade e, por fim, apela para que ela seja sujeito de si, alertando-a

1. Trata-se de um conjunto de mercadorias e presentes que o noivo e sua família devem dar por contrato, sendo esta atitude vista como símbolo do casamento, prêmio dos familiares da nubente como indenização pelos gastos feitos com ela desde o seu nascimento até o dia de seu casamento.
2. Para maiores informações sobre a morna cabo-verdiana, verificar o texto “Morna: expressão cultural cabo-verdiana”, de autoria de Bárbara Loureiro Andreta e Anselmo Peres Alós, publicado na Revista *Semana da África na UFRGS*, v. 2, p. 54-57, 2015.

para que desperte, e assim, evite ser maltratada, desrespeitada e brutalizada.

Porquê mulher
porque continuas indiferente
à voz que te chama para a vida
Porque continuas sendo sempre
sexo à venda em cada esquina
seja qual for a moeda
que te pagará
seja qual for o preço
que de ti exigirão

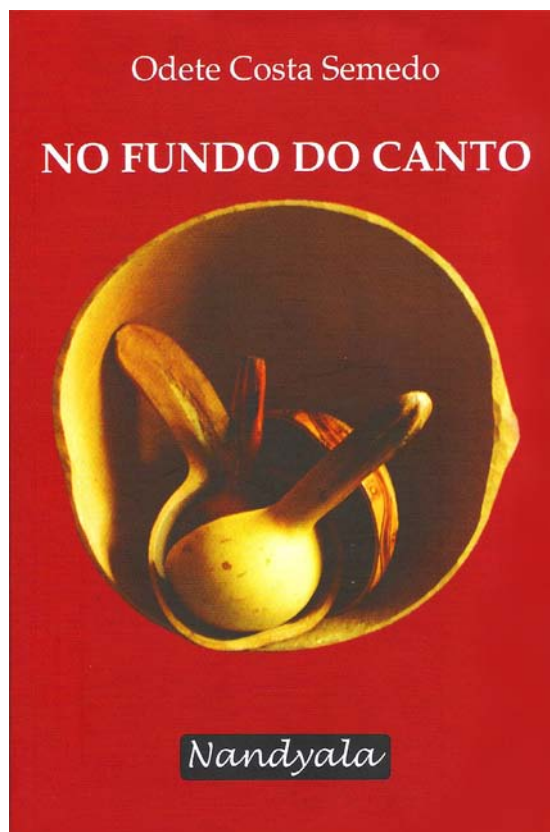
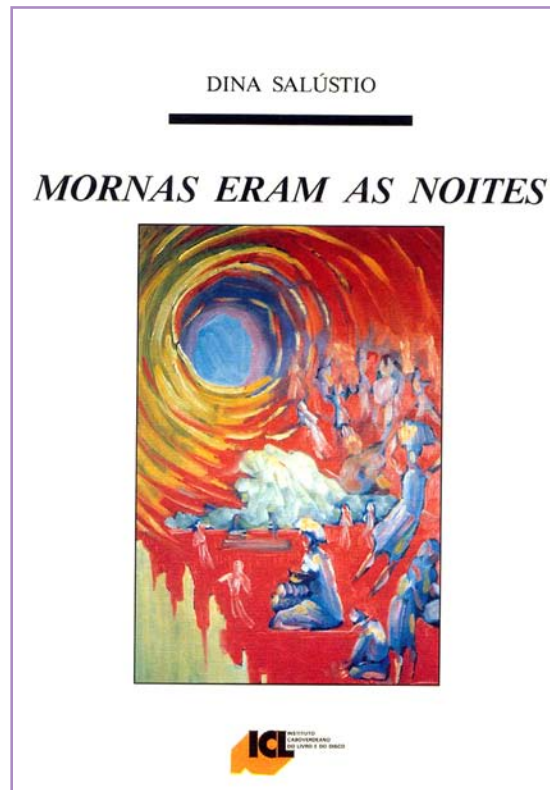
E segues – sendo sempre –
objecto por outros escarnecido

Sem nunca seres tu própria
sem nunca queres
continuamente frustrando-te
enquanto satisfazes os outros
Desperta-te mulher!
pois assim será para sempre
maltratada
desrespeitada
brutalizada
E isso porque o deixas?

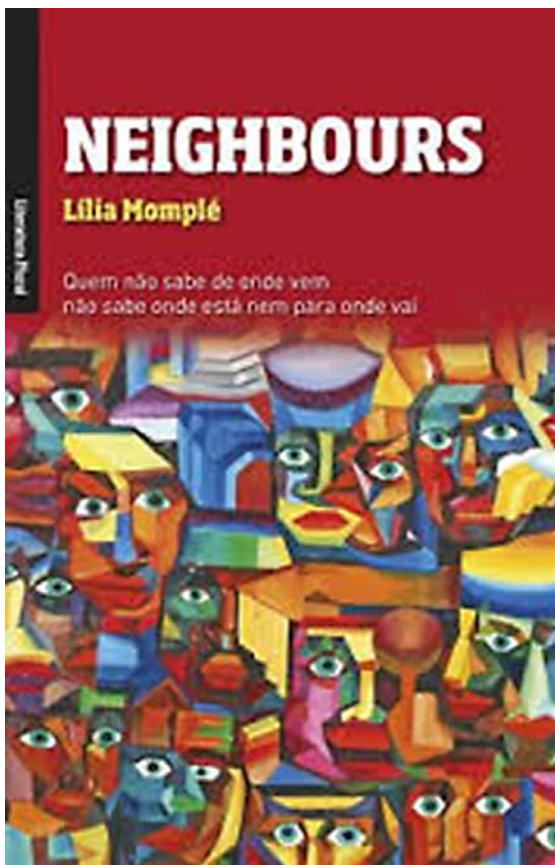
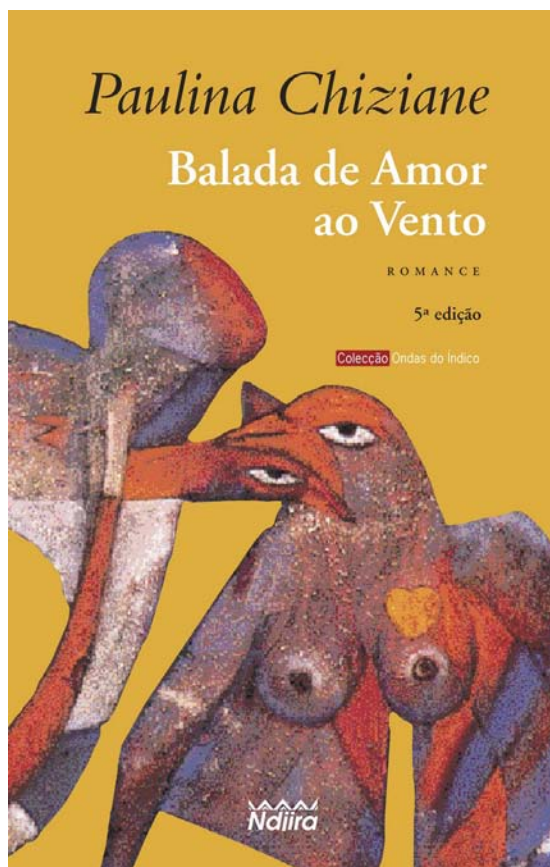
(DUARTE, 2005, p. 96).

Odete Semedo é uma voz feminina que se destaca na literatura pós-colonial de autoria feminina em Guiné-Bissau. Em seu livro *No fundo do canto* (2003), percebe-se uma voz poética essencialmente narrativa, preocupada em relatar a memória de Guiné-Bissau. Seu discurso poético revela um sujeito fragmentado, que busca construir sua identidade individual e, ao conseguir a afirmação de sua identidade, o eu-lírico busca a construção da identidade nacional, da memória social da nação guineense:

O espelho da dor de um povo e de tanto quantos se virem nele e através de a silhueta do próprio destino. Deixarei que nele corram todas as lágrimas que não puderam ser choradas. As chagas mal saradas abrirei com o meu bisturi deixando correr todo o pus para que todos possam ver a real podridão e o verdadeiro fingimento (SEMEDO, 2007, p. 13-14).



Em Moçambique, destacam-se Paulina Chiziane, Lília Momplé e Noémia de Sousa. Paulina Chiziane foi a primeira mulher moçambicana a publicar um romance.



Balada de amor ao vento (1990) relata a história de amor entre Sarnau e Mwan-do, uma história marcada por encontros e desencontros, atravessada por outros casamentos e por situações de riqueza e miséria. A protagonista do romance, Sarnau, foi ensinada a ser uma esposa obediente e a aceitar a agressividade do seu marido, que sintetiza a masculinidade hegemônica dentro das sociedades tradicionais da região sul de Moçambique, visto que é um homem polígamo, grosseiro e violento. Entretanto, seus questionamentos a tornam ambivalente: ela vive dividida entre um pensamento questionador, pautado no pensamento ocidental e que busca a emancipação feminina, e as práticas culturais autóctones arcaicas, que marcam sua identidade cultural como mulher moçambicana. Percebe-se que tanto a poligamia quanto a monogamia são criticadas por Paulina Chiziane, uma vez que ambas são vistas como instituições que asfixiam a autonomia das mulheres moçambicanas, pois ambas têm por finalidade a submissão das mulheres à dominação masculina (ALÓS, 2012).

Lília Momplé é autora de livros como *Ninguém matou Suhura* (1988), *Neighbours* (1995) e *Os olhos da cobra verde* (1997). Os contos presentes em seu livro *Ninguém matou Suhura* estão cronologicamente apresentados, indo de junho de 1935 a abril de 1974, podendo, entretanto, ser lidos de forma aleatória. Como um todo, o livro denuncia a violência da colonização portuguesa em Angola e Moçambique, apresentando, em cada conto, os aspectos dessa violência, tais como a violência para com os cidadãos de classes social e econômica menos favorecidas, o racismo e a violência de gênero para com as mulheres africanas.

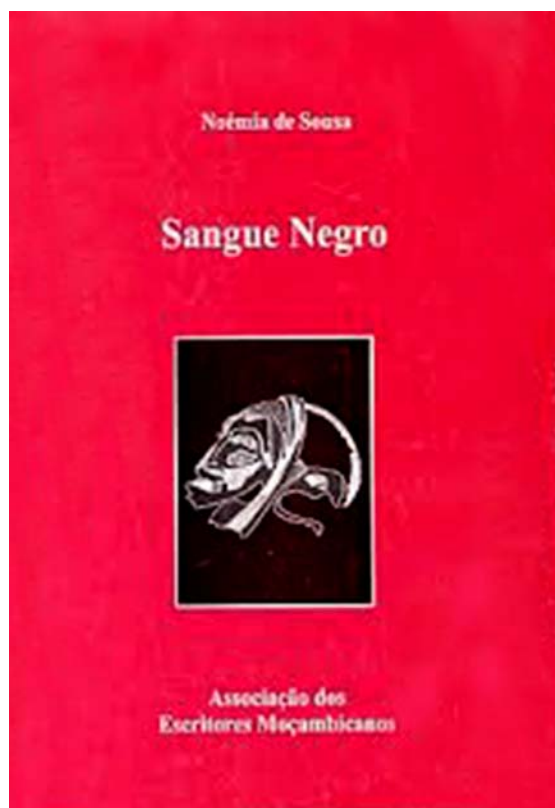
O conto “Ninguém matou Suhura”, que dá nome ao livro, é ambientado na Ilha de Moçambique, e se passa em novembro de 1970. É dividido em três partes: “O Dia do Senhor Administrador”; “O Dia de Suhura” e “O Fim do Dia”. A primeira parte do conto fala sobre o Senhor Administrador, um português com cerca de quarenta e oito anos, que vivia na Ilha de Moçambique com sua esposa e seus filhos e acumulava as funções de Administrador de Distrito

e Presidente da Câmara. Ele e sua esposa foram de Portugal a Moçambique e juntos “subiram sem desânimo as escadas da fortuna” (MOMPLÉ, 2007, p. 60). O Senhor Administrador mantinha um discreto quartinho na casa de D. Júlia Sá, para onde levava meninas virgens que, eventualmente, encontrava pelas ruas da Ilha de Moçambique, com o intuito de violentá-las.

A segunda parte do conto fala sobre o dia de Suhura, uma jovem de quinze anos, analfabeta, órfã de pai e mãe e muito pobre. A jovem vivia com a avó desde a morte de sua mãe e foi escolhida pelo Senhor Administrador para ser a próxima vítima de sua violência quando, em uma quente tarde de novembro, caminhava pelas ruas da Ilha de Moçambique com duas amigas, e foi avistada pelo Senhor Administrador ao, em um movimento breve e ocasional, olhar para trás rindo. Na terceira parte do conto, a autora relata o estupro de Suhura pelo Senhor Administrador, apesar de sua desesperada tentativa de resistência, quando “trava-se então uma luta surda e feroz que o desejo cego do Senhor Administrador e o desespero da rapariga prolongam até a exaustão” (MOMPLÉ, 2007, p. 85), o assassinato da jovem e a entrega de seu corpo à avó. A autora denuncia a violência praticada pelos portugueses em suas colônias africanas, e a relação que estabeleciam com os negros africanos.

A produção poética de Noémia de Souza insere-se no conjunto da produção literária moçambicana da década de 1950, uma época marcada pelo amadurecimento de uma nova consciência dos problemas africanos. Noémia de Sousa demonstra preocupação em colocar o discurso poético a serviço das lutas pela liberdade em uma terra colonizada. Em sua poética, a autora representa os tipos humanos que habitam os subúrbios, como os estivadores, as prostitutas, os carregadores de baldes de latrinas (ALÓS, 2009). Seu poema “Zampungana”, presente em seu livro *Sangue negro*, que reúne todos os seus escritos, é um exemplo:

Zampungana me chamam meus irmãos
com seus rostos negros amarrados de
enjôo,



E até as mais baixas mulheres me recusam,
e até os cães me ladram,
até as crianças me têm medo
e até a vida me repudia!

Eu, só excremento,
Minhas mãos, meu corpo, meus olhos,
meu dinheiro,
minha vida,
ai excremento, excremento, excremento!
(SOUSA, 2001, p. 87).

O zampungana é um dos símbolos da opressão colonialista para com o povo moçambicano. Assim eram chamados os limpadores de latrinas, as pessoas que eram responsáveis pela limpeza das latas e depósitos de excrementos sanitários. Tal trabalho era realizado nas madrugadas ou no início das manhãs. Dessa forma, o imaginário popular associou a figura do zampungana – homem negro e malvestido, carregador de baldes com excrementos humanos – com um ser mágico que habitava uma sombria zona entre o humano e a condição animal (ALÓS, 2009).

Nas ilhas de São Tomé e Príncipe, têm-se os nomes de Alda do Espírito Santo, Conceição Lima e Maria Manuela Margari-

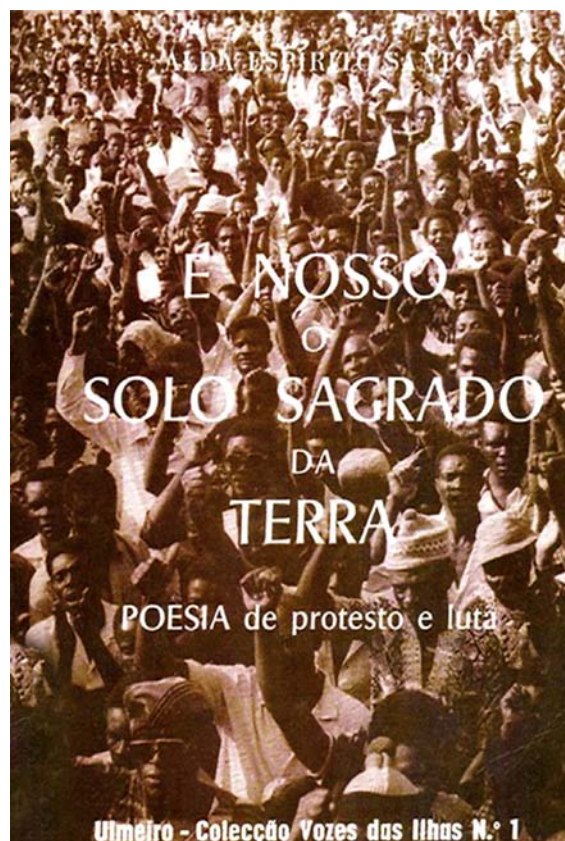
do como os que mais se destacam na literatura de autoria feminina pós-colonial. Alda do Espírito Santo é autora dos livros *O jorral das ilhas* (1976) e *É nosso o solo sagrado da Terra* (1978), e também do Hino Nacional de São Tomé e Príncipe, intitulado “Independência Total”, que foi musicado pelo compositor brasileiro Heitor Villa-Lobos.

Uma das constantes em suas obras são as imagens insulares e os elementos marinhos, a partir dos quais a poeta apresenta cenas do cotidiano das mulheres de São Tomé e Príncipe. Em sua poesia, Alda do Espírito Santo apresenta a feminilidade a partir de imagens de mulheres concretas, ao contrário do imaginário europeu, que vê o arquétipo da Mãe-África de maneira abstrata e despersonalizada. Um exemplo da feminilidade a partir de imagens concretas seria o das mães, envolvidas com a venda de peixe, buscando, através de um comércio precário, combater a própria fome enquanto, ironicamente, colaboram para saciar a fome alheia:

Mamã caminhando p’ra venda do peixe
e tu, na canoa das águas marinhas
– Ai peixe à tardinha
na minha baía
mamã minha serena
na venda do peixe
pela luta da fome
da gente pequena

(ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 48-49).

Conceição Lima, outro nome importante da literatura de São Tomé e Príncipe, autora de livros como *O útero da casa* (2004) e *A dolorosa raiz de Micondó* (2006), revela, através de sua produção literária, a constatação da cumplicidade de reis e dirigentes são-tomenses para com os colonizadores. A autora apresenta uma versão da história de São Tomé e Príncipe sob a ótica do povo colonizado, o que permite que se identifiquem as decisões tomadas no país, com a concordância dos reis locais. Assim como Conceição Lima, a escritora Maria Manuela Margarido, nascida em Príncipe, destaca-se na lírica de resistência, dedican-



do-se à denúncia dos abusos colonialistas no arquipélago. Em sua única obra, *Alto como silêncio* (1957), suas poesias se caracterizam pela busca da constituição de uma identidade coletiva, de eixo anticolonialista e nacionalista. A autora denuncia a exploração colonial pela metrópole pelo sistema de monocultura cafeeira e cacaueteira (SOUZA E SILVA, 2009).

As escritoras apresentadas estão vinculadas à literatura africana de língua portuguesa, ou seja, refletem, em suas produções, o espaço cultural africano e se caracterizam pela resistência à dominação portuguesa. Em suas obras, as tradições, os costumes e as crenças são questionados (bem como o papel da

mulher nas sociedades africanas), o que permite uma reelaboração das tradições. As autoras mencionadas nesse trabalho, cada uma a seu modo, denunciaram as violências praticadas pelos colonizadores portugueses em território africano e apresentaram um discurso poético a serviço das lutas pela liberdade das terras africanas. Além da preocupação com o papel da mulher na sociedade, verifica-se também a preocupação com a construção da identidade nacional e de uma memória social nacional, uma vez que há o cuidado para que uma versão da história nacional, contada sob a ótica dos povos colonizados, seja apresentada aos leitores, sejam eles africanos ou não.

REFERÊNCIAS

ALÓS, Anselmo Peres. Uma voz canonizada a contrapelo: a poética de Noémia de Sousa. **Diadorim**. v. 5, 2009, p. 229-240.

ALÓS, Anselmo Peres. O romance de autoria feminina em Moçambique: Balada de amor ao vento, de Paulina Chiziane. **Todas as Letras**. v. 14, n. 2, 2012, p. 78-86.

ALÓS, Anselmo Peres. Versos pós-coloniais: manifestações poéticas em São Tomé e Príncipe. **Itinerários**. n. 35, 2012a, p. 119-130.

AMARÍLIS, Orlanda. **Cais-do-Sodré té Salamansa**. Coimbra: Centelha, 1974.

DUARTE, Vera. **Precos e súplicas ou os cânticos da desesperança**. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

ESPÍRITO SANTO, Alda do. **O jogral das ilhas**. São Tomé: Edição da Autora, 1976.

ESPÍRITO SANTO, Alda do. **É nosso o solo sagrado da terra**. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

FERREIRA, Isabel. **O guardador de memórias**. Luanda: Kujiza Kuami, 2008.

GIKANDI, Simon et al. **Encyclopedia of african literature**. London: Routledge, 2003.

LIMA, Conceição. **O útero da casa**. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.

LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do micondó**. Lisboa: Editorial Caminho, 2006.

MARGARIDO, Maria Manuela. **Alto como o silêncio**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1957.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. O sexo e a cor do poema: leituras de Ana Paula Tavares e Conceição Evaristo. **África e Africanidades**. Ano 3, n. 12, 2011, p. 1-10.

MOMPLÉ, Lília. **Ningém matou Suhura**. 3. ed. Maputo: Edição da Autora, 2007.

MOMPLÉ, Lília. **Neighbours**. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1995.

MOMPLÉ, Lília. **Os olhos da cobra verde**. 2. ed. Maputo: Edição da autora, 2008.

TAVARES, Paula. **Amargos como os frutos**: poesia reunida. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, Denilson Lima. Tradições questionadas em “O guardador de memórias”, de Isabel Ferreira, escritora de Angola. **Rascunhos Culturais**. v. 2, n. 4, 2011, p. 159-170.

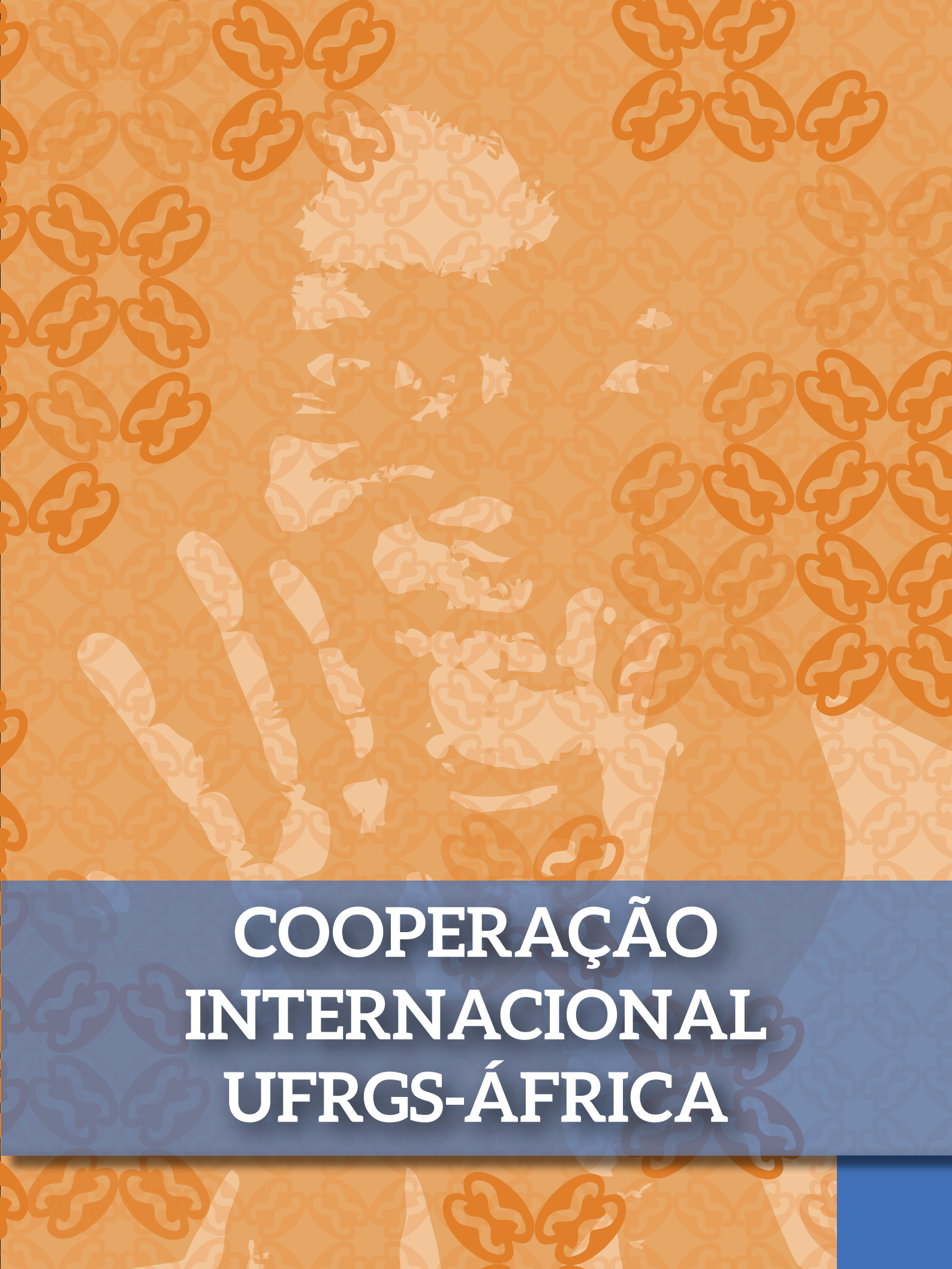
SALÚSTIO, Dina. **Mornas eram as noites**. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro, 1994.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Centro e margens: notas sobre a historiografia literária. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea** (UnB), Brasília, n. 32, 2008, p. 127 -141.

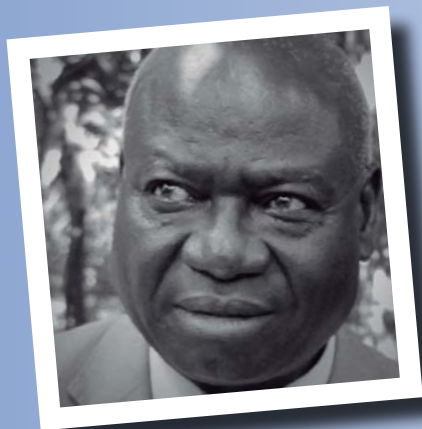
SEMEDO, Odete Costa. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SOUSA, Noémia de. **Sangue negro**. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 2001.

SOUZA E SILVA, Assunção de Maria. Entrelaçados dizeres poéticos femininos: breve leitura de poemas de Conceição Lima (São Tomé) e Miriam Alves (Brasil). **África e Africanidades**. Ano 2, n. 6, 2009, p. 1-9.



COOPERAÇÃO INTERNACIONAL UFRGS-ÁFRICA



ENTREVISTA

Manzambi Vuvu Fernando

Manzambi Vuvu Fernando é docente de antropologia religiosa e outras disciplinas na Universidade Agostinho Neto, Faculdade de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Curso de Museologia. Em visita à UFRGS para ministrar curso sobre os museus angolanos como meio de preservação da memória, ele nos contou sobre sua relação com o tocoísmo, com a cultura afro-brasileira, e sobre sua trajetória acadêmica, processos que se deram de forma concomitante à libertação e consolidação do Estado nacional da República de Angola.

RSA: Professor Manzambi nos fale sobre a sua trajetória acadêmica.

Manzambi Vuvu Fernando: A minha trajetória acadêmica relaciona-se com a própria colonização e libertação de Angola. Estudei fora do meu país, fiz licenciatura em antropologia social e cultural na Universidade de Catanga, na República Democrática do Congo. Foi uma consequência da política colonial que levou os angolanos a afastarem-se do país, em função da guerra de libertação, em 1961, que de uma forma ou outra, devastou toda área do norte de Angola. Em 1976, após a independência, regressei ao país para dar a minha contribuição e ajudar a concretizar os objetivos da luta de libertação nacional. No domínio da antropologia não era tão fácil, comecei a trabalhar no Museu Nacional, onde tínhamos uma ação muito importante num país que acabava de sair da colonização portuguesa, que levou ao processo de negação

da nossa própria “angolanidade”.

RSA: Como se deu essa vinculação da antropologia com a política colonial?

MVF: Esse processo foi introduzido e consolidado na primeira administração do governo de Norton de Matos [1912-1915], onde se estabeleceu um programa de investigação para o conhecimento das populações “indígenas” de Angola. Ele queria uma colonização científica em que a ciência servisse para estudar o angolano “primitivo”, não-civilizado ou semi-civilizado. Naquele momento era difícil que o angolano se revelasse porque, por exemplo, um dos decretos estabelecia que as línguas nacionais não podiam ser faladas. Para ser um civilizado, era necessário aprender português e identificar-se com a política, com a cultura e com a “civilização” portuguesa. Esse fenómeno fez com que muitos angolanos não-concordassem com essa política e fugissem

do país, eu próprio procurei uma via que me levasse a estudar antropologia. Optei pela Ciência Antropológica porque a história da minha vida identifica-se com a história do movimento messiânico que nasce em Angola e que é chamado de Movimento Tocoísta.

RSA: Por favor, explique-nos o que é o Movimento Tocoísta.

MVF: O Tocoísmo é um movimento de líderes nacionalistas que negaram a doutrina cristã e desenvolveram a ideia que os africanos tinham o direito de receber também o Espírito Santo para dirigir sua própria igreja baseando-se no cristianismo. Esse movimento iniciou nos anos de 1949, e meus pais se tornaram membros dessa igreja. A política colonial combateu essa igreja dos africanos que não podiam viver num território colonizado, e dispersou os crentes por toda Angola com o objetivo de diluir sua ação. Os crentes foram

enviados a verdadeiros campos de concentração, mas isso ajudou a espalhar a boa-nova e congregar outros angolanos que entenderam que pra se libertar politicamente, economicamente e socialmente, devemos nos libertar espiritualmente. Não há uma libertação que sustenta o destino de um país quando o povo, quando a população, não se liberta espiritualmente. É nesse quadro que me afastei dos meus pais que tinham sido presos no sul da Angola e eu fiquei com meus avós. Eu perguntava a cada dia porque estava separado dos meus pais, o que eles fizeram pra ficarmos distantes?

RSA: Como era a relação com seus avós e a influência deles na sua opção profissional?

MVF: Meus avós me criaram com essa ideia do movimento messiânico de uma igreja angolana, africana, com uma teologia de libertação. Significa dizer que, com a

Foto: J.P. Laffont / United Nations Photo



Em 1975, meninos fazem o "V" de vitória para a independência de Angola.

idade de dez anos, eu já sabia que devia lutar para libertar o país, porque meus pais tinham sido presos para libertar Angola. Então, quando termino o ensino secundário procuro saber qual a ciência que eu posso estudar que me permitiria reconhecer e colaborar para a nossa cultura que durante muito tempo foi negada pela colonização. Uma ciência que eu possa ver e devolver aquilo que eu sou, o meu eu cultural, o meu eu espiritual e o meu eu como ser humano. Assim, optei pela antropologia, o que fez com que quando regressei, depois do estudo universitário da licenciatura, fomos os primeiros quadros a assegurar os fundamentos culturais no país.

RSA: Nesse período, Angola já estava em pleno processo de reconstrução nacional pós-independência.

MVF: A situação não foi tão fácil, Angola conquista a independência em 1975, em 1976, um ano depois, começamos a trabalhar, momento em que ainda temos muitos fundamentos, restos, da cultura colonial. Apesar da luta de libertação de 14 anos, os colonizadores ainda estavam na mente dos angolanos. Tra-

balhei como assistente de investigação científica no Museu de Antropologia, de 1976 a 1978, quando fui nomeado diretor dessa instituição. Também houve a necessidade de procurar quadros para gerir o maior museu que Angola tinha, o Museu do Dundo, situado na parte nordeste, na Província de Lunda Norte, um museu privado que era da Companhia de Diamantes de Angola. Em 1979, volto a esse museu e consigo aplicar os conhecimentos museológicos que eu tinha adquirido na universidade. Trabalhei nesse museu até 1990, quando houve a necessidade de regressar até Luanda para trabalhar na administração cultural como assessor do Secretário do Estado da Cultura. Em 1992, logo após as eleições, fiz parte da equipe que reestruturou a Secretaria de Estado da Cultura e Ministério da Cultura, quando, em 1998, houve a necessidade de aumentar os meus conhecimentos e partir para o mestrado.

RSA: Onde foram os seus estudos de pós-graduação e quais os seus objetos de pesquisa?

MVF: Terminei meu Mestrado em Estudos Africanos, no Congo de 1998 a 2000, mas como tinha o projeto completo para os mu-



Veteranos militares nas celebrações dos 40 anos da Independência de Angola, no Memorial Agostinho Neto, Angola. - Foto: GCIS / Flickr

seus, preferi continuar a estudar e ir à Paris e fazer outra pós-graduação no Laboratório Etnológico do Musée de l'Homme. Um ano depois, regressei a Portugal, e fui a Coimbra para fazer o doutoramento em antropologia. Em 2008, terminei o doutorado, onde trabalhei sobre os cultos de possessão em Angola, no domínio da antropologia da religião e, especificamente, sobre o Tocoísmo, o movimento messiânico em que meus pais faziam parte. Era necessário conhecer cientificamente esse movimento religioso, tão importante na minha própria história de vida, uma vez que o Tocoísmo tem um fundamento espiritual e político. Desde o mestrado trabalhei sobre os cultos de possessão, aqui no Brasil também existem os cultos de possessão onde as pessoas entram em transe. Esses cultos têm como fundamento a África, onde muitas zonas afetadas pela colonização e pela cristianização desapareceram todo esse fenômeno, mas há ainda áreas onde nós podemos encontrar. Preocupado com a preservação do patrimônio imaterial eu fui estudar esses cultos.

RSA: O senhor poderia nos falar da sua atividade profissional na organização dos museus.

MVF: Depois do doutoramento, eu fui obrigado a regressar ao país e continuar a dar minha contribuição como funcionário do Instituto do Patrimônio Cultural, onde trabalhei por um ano. No ano seguinte, houve a necessidade de criar a Direção Nacional de Museus, onde assumi a responsabilidade de dirigir os museus em Angola, onde permaneci até o ano passado quando senti a obrigação de deixar a administração cultural e manter o meu lugar na universidade. Sou professor na Universidade Agostinho Neto, Faculdade de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, sou o regente do curso de museologia e professor de



IMAGENS

Imagens do projeto "Tocoístas" do fotógrafo Xavier Sivecas.



Igreja Tocoista em Luanda, Angola. - Foto: Jose Carlos Costa / Flickr

antropologia religiosa, ministrando várias disciplinas. Fora da docência também sou investigador no domínio da antropologia e colaboro com outras universidades onde estou a estudar a antropologia da religião e as origens do grupo etnolinguístico tchokwe e sua relação com o grupo lunda. Mas, o maior trabalho é escrever sobre a história do Tocoísmo - a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo.

RSA: A formação acadêmica realizada por estudantes angolanos no exterior foi importante para a reconstrução do país? Fale-nos um pouco sobre isso.

MVF: De fato, tenho sorte de participar na reconstrução do país logo após a independência, fomos os primeiros quadros a voltar e colaborar. Naquela situação não foi fácil. Eu vou dar um exemplo, eu trabalhei, de 1979 até 1985, na Província de Lunda Norte, numa grande instituição, no Museu do Dundo, que é o maior museu da África Central, mas além dos dois licenciados em antropologia que haviam, todos os demais colaboradores não tinham a quarta classe. Veja o nível de estudo e as dificuldades e obstáculos em termos de sintonizar e trabalhar o conhecimento e a matéria do trabalho. Mas, uma coisa interessante é que o governo de Angola lançou desde o

início um grande programa de formação de quadros. Porque tivemos consciência que Portugal não tinha deixado quadros técnicos em Angola, todos saíram, em 1975, e havia necessidade de assegurar o funcionamento do país. Não só a função pública, mas também os laboratórios, e então essa grande dificuldade, de falta de quadros, levou o país a criar estruturas necessárias para formação de quadros. Num primeiro tempo, fora do país, para os quadros superiores, mas também criar um sistema de ensino de modo que o angolano estudasse. Foram criados cursos diurnos para que os estudantes com idade mais baixa estudassem de dia. E os que não tiveram a possibilidade de estudar na época colonial, estudaram logo depois da independência em cursos noturnos. Essa estratégia fez com que, depois dos anos de 1990, nós já tivéssemos quadros formados, técnicos formados, que depois conseguiriam ascender ao ensino superior. Nós tivemos a ajuda de países amigos, mas a vontade de se formar é a grande virtude do povo angolano. Há pessoas que começaram a trabalhar comigo e hoje são técnicos com grau superior, tinham um nível muito baixo, mas dedicaram-se aos estudos e hoje são quadros técnicos e políticos que movem o país.

RSA: Por outro lado, o Governo também

Essa é a diferença que nos marca entre os demais países africanos depois da era ou tempo colonial, o país nos primeiros anos do pós-independência investiu em educação. Temos licenciados em medicina, engenharias, ciências humanas e sociais, letras, que hoje estão assegurando o desenvolvimento do país.

tem investido na criação de universidades.

MVF: O país incrementou não apenas bolsas exteriores, hoje temos 7 universidades públicas onde estudantes não pagam para estudar e temos também cerca de 10 universidades privadas e mais institutos superiores politécnicos. Temos universidades suficientes e o governo criou uma estrutura como o Ministério de Ensino Superior que coordena a política de formação de quadros de nível superior do país. Essa é a diferença que nos marca entre os demais países africanos depois da era ou tempo colonial, o país, nos primeiros anos do pós-independência, investiu em educação. Temos licenciados em medicina, engenharias, ciências humanas e sociais, letras, que hoje estão assegurando o desenvolvimento do país.

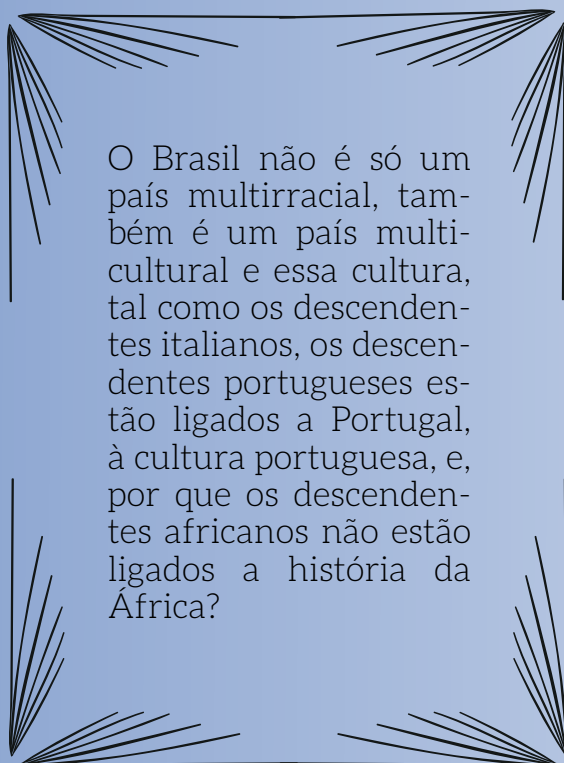
RSA: Nós temos aqui um número grande de estudantes africanos pelo convênio in-

ternacional, eles têm organizado atividades de formação para comunidade acadêmica e externa. Em datas comemorativas das independências dos países africanos tem sido um espaço muito importante de trocas, de experiências e de conhecimentos que vêm pela voz dos africanos. Como é que o senhor percebe essa iniciativa dos estudantes, aqui, fora de seus países.

MVF: De fato, os estudantes angolanos, com a consciência política que eles têm, não podiam ser diferentes em todos os países. Isso transmite a base política ou educação política que tiveram dentro de seus países. O Brasil tem uma marca importante para nós. Não só o fato de ser o primeiro que reconheceu a República Popular de Angola, mas também o percurso do Brasil tem muito a ver com o nosso patrimônio-cultural, imaterial, fruto da vinda de escravos da África além do atual território an-



Porto de Luanda - Foto: David Stanley / Flickr



O Brasil não é só um país multirracial, também é um país multicultural e essa cultura, tal como os descendentes italianos, os descendentes portugueses estão ligados a Portugal, à cultura portuguesa, e, por que os descendentes africanos não estão ligados a história da África?

golano. O elemento mais interessante é que os escravos que vieram pra cá, trouxeram a sua própria espiritualidade. Se eles esqueceram os pontos específicos de onde saíram, com certeza, porque na altura a configuração atual dos nossos países não existia. Essa configuração é de 1885, e, se essa população de descendentes africanos esqueceu o ponto de partida, as localidades de onde saíram, algo de importante carregam e que hoje ainda se identificam com África. A espiritualidade, os cultos e os rituais, muitos foram mantidos através das comunidades negras que temos aqui e não temos em África. Aliás, há pouco tempo estivemos a falar da área de Benin onde os sacerdotes, os cultos tradicionais que os beninenses e outras populações da costa da África Ocidental reconheceram nos rituais que estão aqui, na linguagem ritual, nas línguas cantadas, nos hinos e cânticos religiosos. Isso mostra que o que nos liga não é só o patrimônio histórico, mas também o patrimônio imaterial e também diria o patrimônio espiritual. Num país como esse que, logo depois da independência, foi um dos primeiros, se não o primeiro país a nos abraçar, só podemos caminhar juntos.

RSA: Nós temos esse patrimônio comum

entre nós, mas temos também um preconceito muito grande com os negros aqui no Brasil, o que obriga o estado a tomar algumas medidas, como a Lei Federal, criada em 2003, que obriga a inclusão de conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos de educação básica. Também há a constituição de núcleos de estudos afro-brasileiros nas instituições de ensino superior e de redes multidisciplinares de estudos da África que promovem cursos como o que o senhor está realizando nessa semana. Então, temos muito o que aprender de lá pra cá, nessa troca, caminhando juntos e desfazendo preconceitos daqui e de lá. Eu queria uma palavra do senhor sobre essa experiência no curso dessa semana, do seu trabalho com museus, e as suas impressões sobre os museus daqui.

MVF: Eu queria assegurar que o Brasil, o percurso que nós temos parece que os formandos nossos situados aqui, estão integrados num contexto sociocultural que não nos afastamos muito. É diferente de irmos em formação na Austrália quando realmente estranhemos tudo, mas não é como aqui no Brasil, onde nos consideramos em casa. É com muita gratidão que nós acolhemos a lei que introduz o estudo de história da África no Brasil, isso fundamenta a ligação histórica e menos genética que Angola tem com o Brasil. A história é determinante. Imagina quando alguém vai viver na Alemanha e procura adquirir a nacionalidade alemã são três elementos exigidos: conhecer a língua, dominar a cultura alemã e conhecer a geografia. E veja como que a história é um elemento importante da ligação, de identificação e de identidade, os descendentes africanos vão conhecer a sua história e ter uma ligação real com o continente, o que pode consolidar suas identidades. O Brasil não é só um país multirracial, também é um país multicultural e essa cultura, tal como os descendentes italianos, os descendentes portugueses estão ligados a Portugal, à cultura portuguesa, e, por que os descendentes africanos não estão ligados a história da África? Penso que é uma medida bem tomada, os políticos pensaram bem e chegaram aquilo que realmente há tempo deveriam

valorizar: facilitar o processo de integração das populações ou dos descendentes.

RSA: Professor, como o senhor entende que podemos buscar, cada vez mais, a cooperação entre Brasil e Angola?

MVF: No que diz respeito à cooperação entre Brasil e Angola não podemos fazer nada sem que a comparação cultural consolide-se. Por que hoje, se temos a facilidade do angolano falar português, é porque temos muitos fatores culturais que colaboram

problemas acadêmicos entre as universidades e os museus que devemos resolver. No domínio da tecnologia, ciências exatas, ou ciências aplicadas já existe algo de concreto, a Petrobrás está cooperando com Angola desde longo tempo, mas temos que aumentar essa contribuição.

RSA: Segundo o que o senhor aponta, existem algumas questões que aproximam os dois países e que devemos aproveitar para dar continuidade.



Universidade Agostinho Neto - Foto: James Steinkamp Photography

para que eles identifiquem-se facilmente com o Brasil. É essa base cultural comum que faz com que muitos estudantes venham pra cá. Eu pensava que aqui no Sul do Brasil havia menos estudantes que no Norte do país, mas quando temos 40 estudantes angolanos que chegaram em um ano, é uma grande contribuição do Brasil para com Angola. Essa formação vai consolidar as relações entre os dois países, porque os quadros que vão trabalhar em Angola não deixarão de reconhecer a importância do Brasil. Devemos consolidar as relações em termos da cooperação acadêmica entre Angola e Brasil, vamos ganhar mais com essa cooperação. Os estudantes angolanos que estão a estudar aqui já se beneficiam dessa cooperação, mas temos

MVF: Na matemática nós aprendemos que a linha reta é a linha mais curta, é o caminho mais próximo para chegar ao ponto de destino, isso quer dizer que Angola está mais perto do Brasil do que muitos países africanos. Se houvessem técnicos que nadassem muito, talvez pudessem sair do Rio de Janeiro nadando e quando se dessem conta, já estariam em Luanda. Penso que essa cooperação é muito importante, o Brasil não colonizou, nem é uma potência colonial, a história dos dois países é de uma colonização através de Portugal, em que o tráfico de escravos uniu os territórios e hoje os descendentes procuram se identificar. Penso que é essa cooperação cultural que nos é muito forte, mais forte que a cooperação tecnológica,

o fundamento cultural une os dois países. Fora do continente africano só podemos encontrar aqui no continente americano e em grande incidência aqui no Brasil. Penso que essa cooperação deve se aprofundar e, sobretudo, com a inserção da disciplina de história e cultura africana e afro-brasileira, e veja que a história é um importante meio de ligação, identificação e identidade.

RSA: Em termos de cooperação acadêmica ainda temos uma via de mão única, é necessário criar condições para que os universitários brasileiros também estudem em Angola.

MVF: Eu penso que há grande necessidade dessa cooperação cultural, acadêmica, universitária e científica entre as instituições para que haja um movimento de professores e cientistas, angolanos e brasileiros. Porque também acredito num professor de história da África que conheça o continente que se fala, ele deve conhecer melhor a geografia de Portugal, a geografia da Angola e conhecer a realidade do continente africano. Eu penso que o intercâmbio dos professores entre ambos os países e continentes, vai nos permitir que a África traga a produção histórica,

cultural que temos para oferecer e o Brasil também. Nós precisamos das trocas, da produção cultural e da convivência com os africanos, angolanos e os brasileiros.

RSA: Fale-nos sobre os museus em Angola e as relações que podemos fazer com a história do tráfico internacional de escravizados.

MVF: Em Luanda temos o Museu Nacional da Escravatura, é um museu de sítio que tem significado por ser uma antiga capela que serviu para o batismo dos escravos que embarcavam para as Américas. Eles saíam do continente com nomes e experiências e anos depois praticamente esqueciam suas origens. A escravatura resumia-se, no continente africano, na captura de escravos, levar aos depósitos de concentração e depois aos portos para embarcar. Significa para nós que para montarmos um museu de escravatura na sua concepção real não podemos debitar só em nível de Angola, porque há pouca informação. Devemos visitar o continente americano, sobretudo o Brasil, ir aos arquivos recolher informações, iconografias e todos os documentos necessários que possam enriquecer a nossa história sobre a escravatura. Essa história é um capítulo que



Museu da Escravatura - Foto: Mike DuBose / UMNS

Penso que é essa cooperação cultural que nós é muito forte, mais forte que a cooperação tecnológica, o fundamento cultural une os dois países. Fora do continente africano só podemos encontrar aqui no continente americano e em grande incidência aqui no Brasil.

o ocidente tentou branquear e conhecemos pouco da história da escravatura. Quando fui membro do comitê internacional da Rota dos Escravos, em Angola e nas reuniões internacionais, mesmo em nível de UNESCO, foi difícil passar o projeto sobre a Rota Fiscal porque os europeus tinham sempre medo de ser uma forma de vingança dos africanos. Porque eles próprios não deixaram quase nada escrito sobre a escravatura, é um capítulo superficial da história, mas nós devemos saber o que foi realmente. Por exemplo, aquela falsa ideia que os chefes tradicionais tinham cumplicidade com os traficantes, que eles venderiam escravos para a América. A escravatura não começa com o tráfico de escravos, nós tivemos a escravatura doméstica que vendia a pessoa que na aldeia incomodava muito, passava a vida a roubar, a lutar e se era apanhado em flagrante com as mulheres dos outros. Então, esses eram indesejáveis dentro da comunidade, e, para não continuar a perturbar a comunidade era vendido em outras zonas onde era enqua-

IMAGENS

1. Museu Nacional de Antropologia, Luanda.
Foto: David Stanley / Flickr

2. Prédio da Assembleia Nacional, Luanda.
Foto: David Stanley / Flickr

3. Luanda, Angola.
Foto: David Stanley / Flickr





Foto: Ramon Moser / UFRGS

drado e recuperado. A escravidão colonial era outra coisa. As grandes potências, Portugal e outros países, quando vão em África e encontram isso, procuram a colaboração dos chefes tradicionais. O tráfico da escravidão é diferente da escravidão doméstica porque se torna obrigatório na relação entre as pessoas e os continentes. Os comerciantes aliciavam os chefes tradicionais para a venda de pessoas indesejáveis que se tornavam escravos. Iniciam com a venda de pessoas indesejáveis nas comunidades e começaram a forçar, até tornar isso uma instituição obrigatória e intercontinental. Os museus devem ser espaços que ofereçam outras versões dessas histórias.

RSA: Para finalizar, como podemos avançar nos intercâmbios Brasil-Angola?

MVF: Eu penso que com a experiência da minha vinda aqui, com intercâmbio acadêmico que possa vir a existir entre os ministérios da cultura de um lado e do outro, podemos nos beneficiar dessas oportunidades e institucionalizar as cooperações. Elaborar programas, projetos, e, sobretudo, convênios entre as universidades, para que haja programas que nos levem a materializar projetos e perspectivas e consolidar a relação entre a África e o Brasil.

SABENDO MAIS

Saiba mais sobre as trajetórias de Idowu Akinruli e Mamadou Abdoul Sène. Akinruli é natural de Lagos, na Nigéria, e desde 2010 vive no Brasil, onde ensina a língua iorubá, o canto, a dança e o som dos tambores de sua terra. Mamadou chegou ao Brasil em 1979, veio estudar a nossa culinária, gostou tanto que ficou. Hoje é professor de gastronomia e um dos mais requisitados chefs da cozinha internacional.

Saiba mais também sobre pesquisas recentes da história e cultura africanas desenvolvidas na UFRGS. É uma pequena mostra do que a Universidade vem produzindo para dar conta da multiplicidade de temas sobre o continente africano. Esperamos que seja um incentivo para futuras pesquisas acadêmicas e sirva no processo de ensino e aprendizagem.

OS TALENTOS AFRICANOS NA DIÁSPORA:

Foto: Ramon Moser / UFRGS



IDOWU AKINRULI

DE LAGOS A PORTO ALEGRE

Nasci e cresci em Lagos, na Nigéria, onde fiz o ensino primário na escola privada e o secundário na escola pública. Há muitos anos atrás, para poder estudar nas escolas, você tinha que ter um nome inglês – por isso eu tenho o nome Emmanuel, além de Idowu Akinruli. A maioria das pessoas na Nigéria tem um nome inglês. Mas minha família é de Ondo, um dos estados da Nigéria que tem a maior população que cultua o orixá Ogum. Minha família sempre foi muito religiosa, na parte da tradição da cultura Yorùbá.

Em 2010, vim para o Brasil para participar de um Congresso Internacional de Religião e Cultura Yorubá, em Belo Horizonte. Esse congresso trouxe também

um grupo da Nigéria LÉBE BÀTÁ, do qual eu participo, para uma apresentação cultural. É um grupo bem conhecido, que na maioria das vezes representa o Estado de Osun nas representações culturais.

Em Belo Horizonte tinha um coral chamado Coral Agbára, - um grupo que canta música tradicional da cultura Yorùbá -, através do Instituto de Arte e Cultura Yorùbá, fui o coordenador de percussão do coral. Foi no grupo que conheci minha esposa. Em 2012, eu e ela viemos para Porto Alegre, onde não conhecíamos absolutamente ninguém, nada... mas, com o passar do tempo, descobri o grupo Africanamente, um grupo de capoeira, que me recebeu e acolheu muito bem. No Africanamente realizei minha primeira

oficina de percussão, com a participação de três pessoas. Com o tempo, este público foi aumentando. Em seguida, fiz um curso técnico na Escola Alcides Maya e assim fui conhecendo Porto Alegre pouco a pouco.

Participei do Fórum Social, em 2012, e conheci várias pessoas que até hoje considero muito. Realizei oficinas de percussão e de canto, montei um grupo fechado que naquela época se chamava Grupo Akin Percussão. Realizamos várias apresentações em Porto Alegre e região metropolitana. Acrescentamos a dança à percussão e ao canto em 2013, o que fez com que o número de pessoas fosse aumentando cada vez mais. Também o nome foi mudado para Grupo ÌBEJÌ. No mesmo ano foi realizada a primeira edição do Àkókò Àwò dúdú.

DANDO DE CARA COM O PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO

Ao chegar ao Brasil passei por situações de discriminação e preconceito. Em São Paulo, procurando informações sobre meu voo, não reconheci o slogan da TAM por estar escrito em preto e branco. Quando pedi ajuda às pessoas, elas correram de mim. Eu não entendia o porquê disso, no meu país isso nunca ocorreu. Nós nos informávamos sobre o que era discriminação e racismo, mas nunca vivenciamos. Eu nunca havia sentido isso na pele.

Enfim, encontrei no aeroporto alguém que falava inglês e esta pessoa me orientou e consegui ir a Belo Horizonte. Em Belo Horizonte as pessoas são mais abertas, mas ainda assim tiveram algumas atitudes que me fizeram perguntar “o que será que está acontecendo?”. Toda vez que eu passava por alguma situação destas no Brasil, eu pensava em quaisquer explicações, que talvez fosse porque eu falava em inglês, uma língua diferente. Então, um amigo meu, que sempre evitava me expor ao

problema tal como ele é, um dia sentou e me explicou que era racismo, por a, b, e c motivos. Que eles me tratavam assim por tal, tal e tal. A partir daí, comecei a sentir bem a diferença da cultura e do jeito que as pessoas se tratam em diferentes lugares do mundo. Ao chegar ao Rio Grande do Sul eu identifiquei o racismo em várias situações, várias mesmo, mas justamente por saber do que se tratava eu não me sentia atingido, em vários sentidos.

O ENCONTRO COM A ARTE E OS PROJETOS

Sou o caçula de seis irmãos. Desde a barriga da mãe eu já tenho esse negócio de tocar música... Batucava na barriga da minha mãe [risos]. Hoje tento fazer o que consigo: toco um pouco, danço um pouco e canto um pouco.

Minha mãe canta nos rituais e toca órgão, daqueles antigos que se toca com algo parecido com um martelo. Quando lançaram o eletrônico ela quis aprender, mas não tinha mais tempo em função do trabalho e dos filhos. Meu pai também canta e toca percussão, meu irmão mais velho canta e toca piano, além de dançar. O segundo irmão toca saxofone, canta, dança e toca percussão também. As três meninas da minha família dançam, cantam e tocam. Enfim, sou de uma família de artistas.

No Brasil investi na formatação de projetos e na busca de possibilidades de execução.

Em 2014, através da premiação do edital FUMPROARTE, no ano de 2013, para gravação do CD, também foi lançado o espetáculo Ìtàn Ọrun Àtí Ilé Ayé - História do céu e terra, durante o segundo Festival ÀKÓKÒ ÀWÒ DÚDÚ - Tempo da Pele Negra, com quatro dias de espetáculo, oficina de percussão, oficina de dança africana, workshop de culinária, mostra de filmes africanos, a

exposição “Africanidades: diversidades ativas” e rodas de conversa sobre cultura Yorùbá com o público escolar, comunidades e lideranças de cultura negra. Em 2015, ganhamos outro prêmio nacional, o Prêmio Afro 2014, representando o Rio Grande do Sul, com um projeto que contemplava a gravação de um documentário sobre a cultura Yorùbá aqui no Rio Grande do Sul e as semelhanças e diferenças entre as culturas daqui e de lá, além da produção de um espetáculo. O DVD já está pronto e disponível para venda.

A RELIGIOSIDADE

Na Nigéria temos uma coisa forte de cultura, de religião, de dedicação para a religião, seja cristão, muçulmana ou religião tradicional. Infelizmente temos uma minoria da população seguidora da religião tradicional em função da dominação cultural que tentaram impor. No entanto, essa minoria é muito forte e mantém rituais e festivais de grande significado para a tradição como, por exemplo, a reverência a Osun, Ọdún Egúngún, Ọdún Èyò etc.

Nós africanos, ao vir pra cá, dependendo da base familiar em que fomos estruturados, podemos ser influenciados negativamente em termos de religião ou pre-

servar nossa tradição. Cresci numa família muito religiosa e, por isso, creio que consigo identificar as práticas religiosas locais e preservar minhas tradições. Alguns africanos quando chegam aqui passam a pensar e agir de modo diferente de sua cultura original.

Na cultura Yorùbá há uma forte vinculação entre religião, tradição e cultura... é um pouco difícil dissociar. Nós já acordamos fazendo saudação, como um dever, acordamos saudando a natureza. Você fica um tempo meditando, parado, conectando, agradecendo, antes de levantar. Temos isso bem forte e temos a questão do respeito. Acreditamos muito na vida após a morte. Então não matamos por nada, não agredimos e não brigamos. Pode acontecer de um ladrão entrar na sua casa e roubar alguns pertences, mas ele não vai atirar em ti, desperdiçando a sua vida. Eles atiram para cima para fugir da população. Os policiais também não atiram para matar, só para assustar e conseguir prender os ladrões. E é justamente porque acreditamos na vida após a morte que não fazemos nada disto. Quem somos nós para acabar com a vida do outro assim? Este pensamento é bem forte entre o nosso povo e eu agradeço a Deus por isto.



Foto: Cristiane Cubas



Grupo Ibeji - Foto: Moizes Vasconcellos

O GRUPO IBEJI

O grupo Ibeji tem um diretor, o Idowu Akinruli, que sou eu, e dirijo a maior parte das atividades. Há vários integrantes, todos brasileiros, músicos ou amantes da música, dançarinos ou amantes da dança. Todos amantes da cultura. As nossas músicas são as tradicionais da cultura Yorubá e a maioria delas foram compostas por mim.

No grupo Ibeji trabalhamos em três etapas: antes de iniciarmos as apresentações, levamos uns três ou quatro meses aprendendo a história, a cultura e a ancestralidade do povo Yorubá. Tentamos fazer com que os integrantes reconheçam sua espiritualidade nisso. Depois, temos a etapa religiosa, fazemos rituais, temos um tempo para dedicação, rezas para afastar o mau olhado, atrair boas energias e tudo o mais. E temos uma terceira etapa, onde eles aprendem a língua Yorubá mesmo, porque não é tão fácil acertar a tonalidade das palavras e tal. Então, pegamos frase por frase para que todos consigam entender, falar e cantar antes de apresentar ao público. Pode perguntar para qualquer integrante o que significa a letra de uma música do grupo Ibeji que

ele vai saber responder tranquilamente. É isso que eu procuro fazer, transmitir significados para que não seja uma coisa vazia, um cantar por cantar, pois isso acontece muito aqui no Rio Grande do Sul. Já fui a alguns rituais religiosos em que estavam cantando músicas em yorubá e eu não consegui entender, mesmo perguntando para tamboreiros (Ogan ou Alabês) o significado, eles não sabiam.

Para nós o tambor também fala. Ele comunica. Tambor, para nós, não é um instrumento que faz barulho, ele tem sua própria língua e ela é Yorubá. Não sei se vocês conhecem o Tambor Falante, o Gongo... Ele fala as palavras em Yorubá. Quando um Ayàn(tamborero) Yorubá toca, o povo entende tudo o que o tambor está dizendo. Dundun também faz isso, Batá faz isso... No grupo Ibeji também ensinamos o que quer dizer cada tambor.

Às vezes as pessoas acham que o que os integrantes tocam é improvisado, mas não. São falas ensaiadas, cada um na sua vez. Nos comunicamos, nos falamos, não fazemos improvisado.

Foto: Ramon Moser / UFRGS



MAMADOU ABDOUL SÈNE

A PAIXÃO PELA GASTRONOMIA
E A VINDA AO BRASIL

Cheguei ao Brasil em 1979, pra ser mais preciso, no dia 09 de fevereiro de 1979, como bolsista pra aprender a culinária brasileira. Inicialmente, minha primeira decisão não era fazer Gastronomia. Eu estava na faculdade, estudando História e no último ano larguei tudo e fiz a Escola Técnica de Turismo e Hotelaria. Foi aí meu encontro com a Gastronomia. Finalizado o curso técnico, estudei durante dois anos Gastronomia na França e, quando me formei, retornei ao Senegal.

Pelo fato de Dakar ser uma cidade turística, que tem uma ilha cuja história é muito importante dentro da escravidão, de onde saíram mais de dois milhões de escravos para América do Norte e Caribe, Martinica, Guadalupe, eu comecei trabalhando lá como guia de turismo depois que me formei na Escola de Hotelaria.

Mas o que eu queria mesmo era Gastronomia, então resolvi entrar de vez na cozinha. Quando voltei da França comecei a trabalhar no Hotel Meridien, em Dakar. A Rede Meridien tinha uma filosofia: quando em baixa temporada, em vez de demitir, diminuir o número de funcionários, ela os encaminhava pra outros países onde era alta temporada. Por isso eu vivi em quase 20, 25 países, em períodos de 4 a 6 meses, sempre retornando para Dakar. Isso me permitiu adquirir além de cultura, que me interessava muito, por causa da História, conhecer povos, formas de viver e, também, aprender as culinárias locais.

Quando saí do Meridien fui trabalhar no Club Mediterrané, que também é uma rede francesa com a mesma filosofia. Ao mesmo tempo eu fazia eventos, jantares para algumas embaixadas e empresas e uma das clientes era a Embaixada do Brasil. Em 1977/78, num destes eventos, conheci

o embaixador João Cabral de Melo Neto, que era decano do corpo diplomático, um grande homem de letras. João Cabral, o presidente do Senegal, na época, também homem de letras, Leopold Senghor, e Aimée Cesaire, do Haiti eram muito amigos e numa das festas, em setembro de 1978, eles queriam que se fizesse uma feijoada. Como cozinheiro eu trabalhava com isso, mas não com tanta quantidade de carne suína como numa feijoada, pois num país muçulmano nós não comemos quase este tipo de carne. Me deram a receita e, de quinze em quinze dias, nós recebíamos alguns ingredientes do Brasil para treinar. A partir dali, nós preparamos a feijoada e depois da recepção, ele e a esposa foram nos elogiar. Ela perguntou se a gente não gostaria de conhecer a culinária brasileira, que tem uma contribuição africana muito grande. Pensei que fosse apenas uma gentileza, mas uma semana depois fui convidado a pra me apresentar na embaixada. Chegando lá recebi uma bolsa de estudo pra estudar, por um ano e meio, culinária brasileira. E foi assim que em fevereiro 79, cheguei em Águas de São

A minha vida
é na Gastronomia,
dar aulas no SENAC,
fazer jantares e pa-
lestras e consultoria
no Rio Grande do Sul
e fora do Estado
também.

Pedro, interior de São Paulo, a 20 km de Piracicaba.

Concluída esta etapa, pedi para prolongar minha estadia, e assim poder aprender mais, *in loco*, as culinárias, como a mineira e a baiana, que me instigavam muito por causa de pratos africanos que diziam ter lá. A partir dali eu fui para Minas e, depois, para a Bahia. Quando cheguei em Salvador, me achei. O povo, aquele calor típico



Foto: Waleyr Mattoso / wrmfotos



Gravilax de salmão com Queijo Cottage - Foto: Walcyr Mattoso / wmnfotos

africano e também a comida, o acarajé, vatapá, bobó, moqueca, como se faz na África. A única diferença, o acarajé no Senegal, por exemplo, nós não fritamos no óleo de dendê, fritamos no óleo de amendoim. O Senegal é um dos maiores produtores mundiais de amendoim, assim, na nossa alimentação usamos mais óleo de amendoim. A parte do país que usa óleo de dendê é no sul, quase na fronteira com Guiné Bissau.

Então, eu achei ali (na Bahia) o que realmente a esposa do João Cabral tinha comentado sobre essa contribuição africana.

Recebi, então, proposta pra dar aula no SENAC de Águas de São Pedro. Como eu tinha formação francesa, eles queriam que eu contribuísse com a culinária internacional. Trabalhei seis meses e resolvi sair para trabalhar em hotéis. Nesse tempo eu conheci um empresário gaúcho, fundador da APLUB, que me convidou pra vir para Porto Alegre. Cheguei a Porto Alegre pra trabalhar na APLUB, por coincidência, no dia 13 de maio de 1983. Trabalhei de 1983 até 1996 na APLUB e aí saí. O SENAC estava abrindo um restaurante na Praça da Matriz. Levei meu currículo e me contrataram como chef de cozinha. Fiquei ali de 1997 até fevereiro de 2001.

Depois disto fui cedido para o SESC, que tinha acabado de construir o SESC Campestre Hotel, onde eu montei a equipe de trabalho e treinei durante um ano. Em abril de 2002, voltei para o SENAC para reorganizar o curso de Gastronomia e até hoje a gente está fazendo um trabalho bem importante, fornecendo mão de obra qualificada para restaurantes de Porto Alegre.

Até o ano passado eu participava de um GT – Grupo de trabalho da Gastronomia que, durante o governo Tarso, no Palácio Piratini, pesquisava a Gastronomia no Rio Grande do Sul, com o propósito de resgatar a Gastronomia tipicamente gaúcha e também trabalhar com os produtores, valorizando o orgânico e a agricultura familiar. Hoje em dia têm vários restaurantes de alta gastronomia que trabalham com esses ingredientes da culinária gaúcha, pratos da culinária gaúcha com outra roupagem. Isso graças a essa pesquisa. E o novo governo não quis manter esse grupo de trabalho.

Tanto a valorização da culinária local quanto à valorização dos produtos locais nós devemos muito a alguns chefs franceses que introduziram produtos brasileiros na gastronomia francesa no Brasil.

A RELAÇÃO COM O MOVIMENTO NEGRO

Minha relação com o movimento negro já começou em São Paulo, em Piracicaba. Eu frequentava o Clube 13 de Maio, onde, por coincidência, conheci Oliveira Silveira. Já em Porto Alegre encontrei outras referências como Mauro e Marilene Paré, Iara e Paulo Romeu do Instituto Socio-cultural Afro-Sul Odomodê, Júlio Camisollão, Lua e, aos poucos, fui me introduzindo nos movimentos negros daqui.

No AFROSUL onde eu, sem compromisso, fazia pratos, quando a gente se reunia, conheci a mãe da Iara Deodoro que é uma exímia cozinheira. Eu me lembro de vários jantares do Floresta Aurora ou do Satélite Prontidão que a mãe da Iara fazia. Foi então que comecei a apresentar os pratos tipicamente africanos. O CECUNE - Centro Ecumênico de Cultura Negra me convidou várias vezes para fazer pratos da culinária senegalesa.

E também nos anos 80 nós tínhamos aqui uma Comunidade Africana, eu era até presidente. Realizávamos várias atividades, entre elas, uma vez por mês, fazíamos uma noite africana na Sociedade Espanhola, na André da Rocha onde participavam muitos estudantes da UFRGS.

MAMADOU E AS PROMESSAS

NÃO FICAR NO BRASIL

Eu tinha uma decisão, eu não ia ficar no Brasil. Aí, depois, as coisas foram mudando e acabei ficando.

NÃO CASAR AQUI

Aí tomei outra decisão, não ia casar aqui, ia casar na minha terra. Resisti até vir pra Porto Alegre, aí conheci uma gaúcha, que namorei de 85 até 93, e casei. E temos um produto, que é minha filha.

NÃO SE NATURALIZAR BRASILEIRO

A terceira promessa estou cumprindo até hoje, que é não me naturalizar brasileiro, mesmo tendo esta possibilidade, pois há 37 anos moro no Brasil

Roz Bil Halib, prato originário do norte da África preparado por Mamadou.

Foto: Walcyr Mattoso / wmnfotos



e tenho uma filha. Continuo como senegales. Tenho visto permanente que eu renovo de sete em sete anos. Eu me sinto bem aqui, aliás, tenho vivido mais tempo da minha vida aqui no Brasil do que lá. Acabei tendo raízes gaúchas, eu adoro o Rio Grande do Sul. Mas minha relação com a família no Senegal continua forte e eu costumo dizer que de dia eu vivo no Brasil e de noite vivo lá. Aliás, quando visito irmãos e parentes, eles se preocupam em me acompanhar pra eu não me perder e eu digo a eles, “eu conheço a cidade mais que vocês porque eu durmo aqui”.

O ENCONTRO COM A GASTRONOMIA AFRICANA NO BRASIL

Em Minas, eu encontrei alguns pratos como frango à cabidela, lá eles chamam frango ao molho pardo, que é feito com parte do sangue da galinha. Nós temos pratos parecidos na África. E na culinária baiana tem os pratos que citei anteriormente. Quando cheguei ao Rio Grande do Sul, três pratos me chamaram bastante atenção: o arroz carreteiro, que é parecido com arroz de hauçá, que é da culinária baiana. A diferença é que

é com carne de sol e é mais molhado, mais empapado do que o arroz carreteiro. Outro é o churrasco. Aqui se come muito churrasco, lá no Senegal nós comemos peixe, frutos do mar, de segunda a segunda, na janta e no almoço. Quando se muda é por cordeiro. E nós temos pratos no norte do Senegal, que já é fronteira com a Mauritânia, uma parte árabe, então, eles têm esse prato que é o michui. No Marrocos é um prato tradicional, que é como se fosse um churrasco, mas de cordeiro. Cordeiro inteiro que é assado.

E o mocotó, que, aliás, é o prato predileto do meu pai. Só que nosso mocotó não vai feijão, são as canelas, pelo tutano, a parte do “back” que tem bastante cartilagem e do joelho também, que é isso que dá a consistência, a liga no mocotó. E, ainda, se usa batata, batata doce principalmente, mas não vai feijão.

Então são esses três pratos em que eu vi semelhança com a culinária africana no RS. Fora alguns pratos que a gente vê nos terreiros também. Tradicionais. Só que pra nós lá é uma coisa comum, típica do nosso dia a dia, não utilizados pra religião ou em rituais.

RELIGIÃO

Sou muçulmano. Frequento o Centro Islâmico de Porto Alegre, na Rua Dr. Flores. Temos dois andares inteiros da comunidade muçulmana, a maioria é palestina, árabes e de outros lugares do Oriente Médio. A gente se encontra todas as sextas-feiras, a partir das 13h30min porque sexta-feira é o domingo nosso. Essa oração das duas da tarde representa o que é pra vocês a missa de domingo.

A gente se encontra nas sextas-feiras, também durante o Ramadã, o mês de jejum, e quando termina o Ramadã, na Páscoa muçulmana. Fora isso, em casa eu faço tudo que são minhas obrigações, que é fazer cinco orações ao dia, de manhã cedo, no fim da manhã e no início da tarde, no meio da tarde, no crepúsculo e antes de dormir. Não consumo carne suína e derivados e não tomo bebida alcoólica. Então, eu sigo os mandamentos da religião e ajudo as pessoas, o que também faz parte dos pilares da religião. Então, eu consigo praticar bem sem nenhum tipo de incômodo.



Magret de Pato defumado ao Molho Barbecue
Foto: Walcyr Mattoso / wmnfotos



Mamadou Sène em seu Curso de Defumados no Grêmio Náutico União, em Porto Alegre. -
Foto: Walcyr Mattoso / wmnfotos

PROJETOS PARA O FUTURO

Bom, para o futuro, enquanto muitos colegas meus pensam em ter um restaurante, eu quero uma escola minha de gastronomia, onde eu possa trabalhar o que eu quero, possa ensinar muita culinária africana. Se você pesquisar a culinária internacional, vai descobrir que muitas coisas vieram da África, dos egípcios, o pão, o sorvete, as caldas, confeitaria. Então tem contribuição muito grande da África na gastronomia. Se você for à América Central - Martinica, Guadalupe, Haiti - encontra a culinária que chamamos Creole, que é a mistura da culinária africana com a dos colonizadores. A mesma coisa se você for à África, no lado do Oceano Índico, nas Ilhas Seicheles, que são ainda territórios franceses, você vê a contribuição que eles deram para a culinária francesa.

Numa escola de gastronomia padrão não tem como entrar a fundo nisso, mas tendo minha própria escola eu posso ensinar. Esse é meu projeto futuro.

AÇÃO SOCIAL

Outro trabalho que estou fazendo através do SENAC é trabalhar nas periferias, como Morro da Cruz e Morro da Conceição onde damos cursos grátis de auxiliar de cozinha. Agora há pouco nós tivemos um projeto de formação, iniciativa do SINE, SENAC e Sindicato dos Restaurantes, para qualificação de imigrantes do Haiti e outros. Essa ação foi bem-sucedida e conseguimos formar um grupo que hoje já está trabalhando em vários restaurantes.

Uma coisa que me deixou muito contente é ver um consenso positivo entre os donos de restaurantes em relação ao trabalho dos imigrantes, que tem conseguido mudar o ambiente dos estabelecimentos. Isso é muito importante porque muda um pouco a ideia que se tem da África e até em relação ao negro, que o negro é preguiçoso.

E há muitas outras coisas que ainda faltam ser colocadas à vista do conhecimento das pessoas. Em minhas aulas de história da gastronomia eu sempre busco desmistificar algumas concepções ou técnicas

cas culinárias que se pensa que são europeias, mas que na realidade vêm da África ou da América do Sul ou Central.

Basta ver o movimento agora de produtos orgânicos. Os antepassados utilizavam alimentos sem agrotóxicos e, quando se fala em métodos de cocção, hoje em dia, o cozinheiro fica cheio de coisa dizendo que está fazendo um peixe defumado, mas nossos antepassados já defumavam porque não tinham como conservar o alimento. Então, usavam defumação e várias outras técnicas que são de muito tempo. Agora, com o discurso do saudável, essas técnicas voltam a ser utilizadas, como se fossem uma novidade. Isso se relaciona também com várias coisas da história da África que era contada de um jeito quando na verdade é outro.

UM RECADO AOS ESTUDANTES

O recado que eu dou é se integrar, conhecer bem onde estão vivendo, com quem estão vivendo, conhecer sua história, sua forma de ser e, também, não limitar essa integração somente à vida acadêmica. Uma coisa é você se relacionar com gente da faculdade, mas também conhecer a diáspora. Porque a diáspora veio da África. Eu fiz isso e a maioria dos meus amigos, mesmo tendo pouco tempo de contato com eles, eram da comunidade de negros. Tenho esse carinho bem grande dentro de mim. Claro, de muita coisa dependemos do outro, mas temos que fazer o nosso movimento e mexer com as coisas, ocupar espaço também. Principalmente isso.

PESQUISAS RECENTES NA UFRGS

A relação de trabalhos que segue é uma pequena mostra do que a Universidade vem produzindo no sentido de dar conta da multiplicidade de temas sobre o continente africano.

Esperamos que seja um incentivo para futuras pesquisas acadêmicas e que sirva no processo de ensino e aprendizagem a professores e alunos.

Amorim, Liana Depieri.

Dissertação: **Pensatempos, cosmopolitismo e afropolitanismo: perspectivas híbridas do pensamento africano.**

PPG em Letras, Instituto de Letras.

Bach, Carlos Batista.

Tese: **José Eduardo Agualusa: ironia e memória como traços de uma poética.**

PPG em Letras, Instituto de Letras.

Barbosa, Luísa Calvete Portela.

Dissertação: **A Zona de Paz e Cooperação do Atlântico Sul (ZOPACAS): criação, projeção e dimensão político-estratégica.**

PPG em Estudos Estratégicos Internacionais, Faculdade de Ciências Econômicas.

Cá, Vanito Ianium Vieira.

Trabalho de conclusão: **Da luta armada à transição democrática: Guiné-Bissau e Cabo Verde em perspectiva comparada.**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Bacharelado em Ciências Sociais.

Cabral, Frederico Matos Alves.

Dissertação: **Os estudantes africanos nas instituições de ensino superior brasileiras: o Programa de Estudante Convênio de Graduação (PEC-G)**

PPG em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Coelho, Vanessa Pfeifer.

Tese : **Pelos corredores da exportação: a agricultura familiar do Brasil para a África.**

PPG em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Diallo, Mamadou Alpha.

Tese: **África Ocidental: oportunidades e desafios da integração regional frente às relações interafricanas (desde os anos 1960).**

PPG em Estudos Estratégicos Internacionais, Faculdade de Ciências Econômicas.

Feil, Roselene Berbigier.

Tese : **Moçambique (entre)laços poéticos: conversas e versos.**

PPG em Letras, Instituto de Letras.

Felix, Vanessa Alves.

Dissertação: **Angola pós-independência, sob o olhar de João Melo em Filho da pátria.**

PPG em Letras, Instituto de Letras.

Guimarães, André Lucas Porto.

Trabalho de conclusão: **A inserção dos lançados na costa da Guiné, entre o início do século XVI e meados do século XVII.**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Licenciatura em História.

Oliveira, Guilherme Ziebell de.

Dissertação: **A política externa da Nigéria: desafios de um gigante africano (1960-2014).**

PPG em Estudos Estratégicos Internacionais, Faculdade de Ciências Econômicas.

Oliveira, Bruno Ribeiro.

Trabalho de conclusão: **Insurgência Mau Mau: resistência armada no Quênia, 1952-1960.**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Licenciatura em História.

Nunes, Adriano da Silva.

Trabalho de conclusão: **As relações de gênero na África dos séculos XVI-XVIII e seus reflexos em Portugal e no Brasil colonial.**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Licenciatura em História.



DEPOIMENTOS



CAMILO JOSÉ JIMICA

Doutorando em Filosofia - PUCRS

A Semana da África na UFRGS permite-nos compreender que o termo Afro é o princípio amigável de identificação e etiquetagem e um princípio da existência da diversidade cultural.

A Semana de África revitaliza e ainda simboliza a riqueza cultural dos povos africanos. Ela traduz aos homens as palavras e tradições dos ancestrais para uma existência harmoniosa entre as culturas. Ela é espaço de luta e de investigação do político-cientificamente correto: “África é o berço da humanidade”. Com isso, esta Semana tem sido uma oportunidade de reconhecimento de África como sujeito (berço) que conta sua própria história com base na interação educativa. Ela é uma ocasião da emergência de um novo paradigma de interpretação numa educação em que os pesquisadores africanos podem defender que todo o ser humano é afro, ou seja, o ser afro não se aplica apenas ao negão, black, noir. Assim, o termo afro aplica-se também aos não negros de todos os continentes. Isso significa que as atividades desenvolvidas nesta semana dizem respeito à ancestralidade de todo o ser humano.

Vejo as atividades da Semana de África como símbolo que representa os 54 países, cada um com suas características culturais, ou seja, essa semana é um espaço pra abordar a diversidade cultural presente em cada país africano. E é na diferença que ela investe e desenvolve seus projetos. É a diversidade cultural que torna o projeto da Semana de África não apenas uma questão da UFRGS, de indigenização ou negração das Universidades no Brasil e no mundo inteiro, mas uma verdadeira história para a educação da humanidade.



MARIA CONCEIÇÃO LOPES FONTOURA

Doutoranda em Educação - UFRGS

Quando se convive por quase meio século em um ambiente que carrega tanta simbologia como a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS tem-se lembranças de toda sorte. O ingresso no Curso de Letras, os concursos realizados, a admissão no cargo de Oficial de Administração... Detenho-me na vida acadêmica. Acostumada com a pouca presença de colegas negr@s, mesmo estudando o tempo inteiro em escola pública, não foi diferente ao frequentar o curso de graduação. Embora tendo referências das obras de Machado de Assis, de Cruz e Souza, de Lima Barreto, de Carolina de Jesus, entre outros autores negros, não os encontrei no Curso de Letras realizado nos anos de 1970. A ausência da temática negra continuou no Curso de Mestrado em Educação, levando-me a colocá-la como mote do trabalho dissertativo.

A ocupação da UFRGS por integrantes do movimento social negro e do movimento social de mulheres negras, quer na condição de estudantes, quer como servidores tem dado um outro colorido às culturas dentro da universidade.

A Revista Semana da ÁFRICA na UFRGS, em suas duas edições, trouxe para o interior dos muros da universidade o conhecimento sobre o continente mais antigo do mundo – a África. Passa-se a conhecer, pelas vozes de pessoas africanas, diferentes aspectos da vida africana.

A Semana da ÁFRICA de 2015, realizada pela UFRGS, contando com a atuação protagonista do DEDS da PROEXT, juntamente com o NEAB, a PROGRAD e RELINTER oportunizou o contato com intelectuais de origem africana pertencentes a diferentes áreas de conhecimento. Os temas passaram pela estética e mitificação de África, pela sustentabilidade, pela agricultura, pela literatura, pelas relações entre nações, pela apresentação de filmes produzidos no continente, entre outros. Entendo que, em especial, através do DEDS, as portas da UFRGS se abriram para a consolidação da legislação brasileira, escancarando-se para que nossa educação assuma efetivamente a cultura africana e afro-brasileira, tendo em vista que vivemos no segundo país em população de origem africana no mundo. Parabéns a todas as pessoas que trabalham nessa construção.



KARITHA REGINA SOARES

Estudante de História - UFRGS

Foi a primeira Semana da África na UFRGS que participei. Gostei muito, tanto dos vídeos quanto das mesas e dos debates. Porém, não consegui ir todos os dias por conta do trabalho.

Acho essa iniciativa fundamental para a Universidade, pois somos o país que mais recebeu negros escravizados e a maior população negra do mundo fora da África. Contudo, somos o país que menos “toca no assunto” ou fala da cultura afro-brasileira, além de pregar uma falsa igualdade racial. Dentro da Universidade, por exemplo, no caso do meu curso de licenciatura em história, não temos nenhuma cadeira obrigatória sobre o tema.

Por isso, iniciativas, como a Semana da África na UFRGS, são oportunidades de conhecermos sobre esse vasto e diverso continente, por estudantes de países africanos. Pessoas que estão todos os dias no nosso cotidiano nos campi da universidade e que muitas vezes não temos a oportunidade, ou espaço, para conversas e trocas de vivências.

E ainda, tive o prazer de escutar pesquisadores renomados e muito prestigiados de países africanos e alguns especialistas brasileiros. A Semana da África na UFRGS me acrescentou informações e conhecimentos que poderei levar para sala de aula, e, mais ainda, para a vida pessoal.



RESUMOS SEMANA DA ÁFRICA 2015

As temáticas relativas ao desenvolvimento e à sustentabilidade, aqui entendidas nas suas dimensões econômica, social, cultural, tecnológica e ambiental, são fundamentais no redirecionamento da relação humana com o meio ambiente. É necessário amenizar impactos e compensar o que ainda é possível. Desenvolvimento e sustentabilidade são conceitos sistêmicos que abarcam toda a vida no planeta, e o continente africano é repositório fundamental dessa biodiversidade.

É A CHINA UMA BOA ALTERNATIVA DE COOPERAÇÃO PARA ÁFRICA?

O presente texto tem em vista analisar a expansão chinesa em África, buscando entender o seu impacto no desenvolvimento de países africanos. Também procura entender por que a China, a partir de um dado momento, torna-se um parceiro de cooperação preferido pelos países africanos a despeito dos parceiros tradicionais de cooperação (ocidente). O texto procura responder às seguintes indagações: até que ponto a cooperação China-África pode ser benéfica para o desenvolvimento do continente africano comparada aos modelos de desenvolvimento impostos pelo ocidente? Poderia o modelo chinês ser alternativa ao criticado modelo tradicional de cooperação ocidental? O principal argumento neste trabalho é de que o modelo chinês de cooperação com os países africanos parece ser uma boa alternativa se comparado ao dos parceiros tradicionais de cooperação, já que não há imposição de condições aos governos africanos. Outro argumento é que não basta que os países africanos recebam apoio chinês nos moldes em que é feito hoje, mas é necessário que criem modelo próprio que lhes permita sair da dependência de “doadores” externos. Do ponto de vista metodológico, a revisão bibliográfica, bem como a análise de alguns documentos (Africa Progress Report e Afrobarometer), será a principal base de sustentação das ideias que se procuram defender no presente texto.

PRÁTICA DE GESTÃO DO CONHECIMENTO NA GUINÉ-BISSAU: O CASO DA EMPRESA MTN GUINÉ-BISSAU¹

INTRODUÇÃO

A presente comunicação tem o objetivo de apresentar o projeto de pesquisa sobre as práticas de gestão do conhecimento na empresa MTN Guiné-Bissau. A proposta do estudo apresenta-se pelo fato da Gestão do Conhecimento ser um processo que busca facilitar o desempenho das atividades essencialmente indispensáveis ao pleno funcionamento das organizações e, conseqüentemente, levar à inovação empresarial, e ela se baseia no uso das tecnologias de informação e comunicação.

Entende-se que, sendo a Guiné-Bissau um país muito jovem, com 42 anos de independência, suas organizações estão no processo de crescimento e de adaptação. A aplicação do estudo da prática de Gestão do Conhecimento nas suas organizações será de extrema importância para transformar seus bens intelectuais em vantagem competitiva, voltada tanto para suportar

as tomadas de decisões de seus dirigentes como para delinear as estratégias necessárias para manter e solidificar as suas intervenções mercadológicas. Com isso, o país continuará a crescer, acompanhando as mudanças que estão acontecendo no cenário mundial, garantindo, assim, a inovação das suas organizações nesta era de mudanças rápidas e de concorrência acirrada no cenário empresarial.

METODOLOGIA

O estudo baseia-se em pesquisa aplicada, com problema, enfoque e abordagem qualitativa. O objetivo será realizar um estudo de caso, mediante procedimento técnico de pesquisa bibliográfica. A coleta de dados será através de entrevistas estruturadas.

REFERENCIAL TEÓRICO

Para falar de gestão do conhecimento é importante entender o que

1. O presente estudo é um projeto apresentado à Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS como requisito parcial para a elaboração do trabalho de conclusão do curso em Biblioteconomia, que ainda está em andamento.

é dado, informação e conhecimento. O que significam, o que os relaciona e o que os diferencia. “Entender o que são esses três elementos e como passar de um para outro é essencial para a realização bem-sucedida do trabalho ligado ao conhecimento” (DAVENPORT; PRUSAK, 2003, p. 1).²

Segundo Miranda (1999, p. 285)³, dados são um “[...] conjunto de registros qualitativos ou quantitativos conhecidos que organizado, agrupado, categorizado e padronizado adequadamente transforma-se em informação”. No entanto, segundo a definição do autor, pode-se dizer que dados são fatos físicos ou não físicos em sua forma primária. Precisam ser organizados, agrupados, categorizados e padronizados adequadamente para se transformarem em informação.

De acordo com Druker (apud DAVENPORT; PRUSAK, 2003, p. 2), a informação é composta por “[...] dados dotados de relevância e propósito, o que certamente sugere que dados, por si só, têm pouca relevância ou propósito”. Essa afirmação con-

tribui para o entendimento de que os dados por si só não fornecem base sustentável para tomada de decisão, precisam ser estruturados para ganhar relevância e propósito para quem os interpreta.

Conforme Setzer (1999)⁴, o conhecimento “[...] é uma abstração interior pessoal, de alguma coisa que foi experimentada por alguém”. Para os autores Prusak e Davenport, o conhecimento deriva da informação e esta, dos dados, e para que ocorra a transformação da informação para conhecimento ela precisa passar por certos processos dentro da mente humana. Da mesma forma, dados precisam ser organizados, agrupados, categorizados e padronizados adequadamente para transformarem-se em informação. A informação também precisa ser trabalhada na mente das pessoas para gerar mudanças e conduzir a ações.

Assim, é possível perceber que, apesar das diferenças, dados, informações e conhecimento são elementos indissociáveis e não se pode tratá-los de forma isolada, pois um complementa o outro.

-
2. DAVENPORT, Thomas H.; PRUSAK, Laurence. **Conhecimento Empresarial**: Como as organizações gerenciam o seu capital intelectual. 15. ed. Tradução de Lenke Peres. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 237.
 3. MIRANDA, Roberto Campos da Rocha. O uso da informação na formulação de ações estratégicas pelas empresas. **Ciência da Informação**, Brasília, DF, v. 28, n. 3, set./dez. 1999, p. 284-290.
 4. SETZER, Valdemar W. Dado, informação, conhecimento e competência. **DataGramaZero**. Rio de Janeiro, n. 0, dez. 1999. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/dez99/Art_01.htm>. Acesso em: 22 ago. 2011.

POLÍTICAS PÚBLICAS AFRICANAS: OS 7 MILHÕES EM MOÇAMBIQUE, ESTUDO DE CASO DO DISTRITO DE BOANE, 2007 – 2011

As primeiras experiências-piloto de planificação e orçamentação descentralizada em Moçambique com foco nos distritos foram implementadas entre 1998 e 2005, na província de Nampula. Financiadas pelo Fundo das Nações Unidas para o Desenvolvimento (UNCDF), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Embaixada da Holanda, estas experiências-piloto inseriam-se no Programa de Planificação e Financiamento Descentralizado (PPFD). Esta iniciativa fundamentava-se na crença de que o desenvolvimento local dependia do grau de descentralização e desconcentração de responsabilidades e recursos e da participação comunitária na planificação e implementação de atividades do setor público local. No início do processo, o fundo era designado como Orçamento de Investimento de Iniciativa Local (OIIL), mas agora é conhecido por Fundo Distrital de Desenvolvimento (FDD) criado pela Lei nº 12/2005, de 23 de dezembro, que aprovou o orçamento de Estado para

o ano 2006. Esta lei fixa um limite orçamental de investimento público de iniciativa privada cuja responsabilidade de execução era delegada aos Governos Distritais. Esses projetos deviam obedecer a um princípio que era o da produção de comida e geração de renda e com impacto junto às populações locais. O nome popular do OIIL, “7 Milhões”, é devido ao fato de, nos seus primeiros anos, terem sido atribuídos sete milhões de meticais a cada distrito rural, independentemente de suas características econômicas, demográficas e territoriais. Ao longo do tempo, os montantes foram alterados significativamente e já não são idênticos para todos os distritos, mas o nome popular “7 Milhões”, prevaleceu.

Não existe uma única, nem melhor, definição sobre o que seja política pública. Mead (apud SOUZA, 2006)² a define como um campo dentro do estudo da política que analisa o governo à luz de grandes questões públicas, e Lynn (1980)³ como um conjunto de ações do governo que irão produzir

1. Nome atribuído aos residentes do distrito de Boane.
2. SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. In: **Rev. Sociologia**, Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul/dez 2006, p. 20-45.
3. LYNN, L.E. **Designing Public Policy**: a casebook or the role of policy analysis. Santa Monica: Calif. 1980.

efeitos específicos. Peters (1986)⁴ segue o mesmo viés: política pública é a soma das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos. Dye (apud SOUZA, 2006) sintetiza a definição de política pública como “o que o governo escolhe fazer ou não fazer”. A definição mais conhecida continua sendo a de Laswell, ou seja, decisões e análises sobre política pública implicam responder às seguintes questões: quem ganha o quê, por quê e que diferença faz (LASWELL apud SOUZA, 2006, p. 24).

O Governo de Moçambique, liderado pelo seu presidente, tomou a iniciativa de alocar dinheiro aos distritos no intuito de encontrar formas locais de fragilizar a pobreza e criar o bem-estar para as comunidades locais. A metodologia escolhida nesta pesquisa nos leva às seguintes conclusões: i) 80% das pessoas interpeladas tanto pelo inquérito como pela entrevista têm a consciência da existência e da importância que este Fundo pode trazer em benefício dos Boaneses⁵; ii) as populações rurais e carenciadas não têm as mesmas oportunidades de aceder ao FDD em comparação aos membros dos Conselhos Consultivos, funcionários do Estado bem posicionados, pessoas com forte poder econômi-

co e os demais próximos à governação; iii) a maior parte do valor desembolsado pelo Governo Distrital, cerca de 40% durante o período em análise, 2007 a 2011, financiou projetos ligados à pecuária, mesmo sabendo que era uma atividade de alto risco em detrimento dos projetos da agricultura, que tiveram apenas 15% apesar do reconhecido potencial agrícola do distrito de Boane; iv) não existe nenhum acompanhamento aos beneficiários do Fundo, muito menos à sua capacitação antes de receber o dinheiro.

Em conformidade com a análise dos dados do inquérito e da entrevista sem, no entanto, pôr de lado a revisão da literatura, o contato direto e a experiência acumulada, temos, em relação às hipóteses que conduziram a pesquisa, o seguinte argumento: fica confirmada a primeira hipótese, segundo a qual a falta de formação e monitoria cria espaço para o desvio de aplicação, a má gestão e a consequente falência dos projetos, o que condiciona o fraco reembolso; fica confirmada a segunda hipótese, segundo a qual as populações carenciadas não têm acesso fácil ao Fundo. Neste caso, o Fundo beneficia mais a classe média em detrimento dos pobres e, assim sendo, o Fundo não resolve a questão principal, que é combater a pobreza absoluta.

4. PETERS, B.G. *American public policy*. Chatham, N.J.: Chatham House, 1986.

5. Nome atribuído aos residentes do distrito de Boane.

TRANSIÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DEMOCRÁTICA EM PERSPECTIVA COMPARADA: GUINÉ-BISSAU E CABO VERDE

INTRODUÇÃO

Guiné-Bissau e Cabo Verde são muito próximos geograficamente, têm histórias de lutas políticas comuns, entrelaçadas pela colonização. Cabo Verde era um conjunto de ilhas inabitadas antes da chegada dos portugueses no século XV. Para lá foram levados os escravos, indivíduos do continente africanos, especialmente guineenses, que seriam comercializados na Europa e posteriormente nas Américas (MOURÃO, 2009)¹. Presume-se que os guineenses estão na origem da esmagadora maioria dos primeiros habitantes cabo-verdianos (LOPES apud MENDES, 2010, p. 19)². E isso pode ser um dos motivos pelos quais, ao longo da história, os dois países foram administrados pelos mesmos governantes (CARDOSO apud MENDES, 2010, p. 19), tal como o fato de se unirem durante a luta armada, apesar dessa união nem sempre ter sido pacífica (PINTO apud MENDES, 2010, p. 19). Segundo Visentini (2012, p. 77)³, “a luta pela libertação do colonialismo português fortaleceu a união entre Guiné-Bissau e Cabo Verde”.

No entendimento de Bobbio, Mat-

teucci e Pasquino (1998, p. 191)⁴, a colonização é o processo de expansão e conquista de colônias e a submissão de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial por meio da força ou da superioridade econômica, enquanto que o colonialismo define mais propriamente a organização de sistemas de domínio. Assim, podemos perceber que os povos guineenses e cabo-verdianos, sob domínio do regime colonial, são privados não somente do direito de dispor deles mesmos e de dirigir os seus próprios assuntos, mas também de todo o direito civil. Todo o poder era exercido pelos Governadores e administradores portugueses (PAIGC, 1997)⁵.

Nesse contexto de miséria e abandono, Amílcar Cabral (nascido na Guiné e criado em Cabo Verde) fundou, em 1954, a Associação de Esportes e Recreação, que acabou se transformando, em 1956, no Partido Africano da Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC) (VICENTINI, 2012). Segundo Antero da Conceição Monteiro Fernandes (2007)⁶, o PAIGC tinha como primeiro propósito a independência

1. MOURÃO, Daniel Ellery. **Guiné-Bissau e Cabo Verde: identidades e nacionalidades em construção**. Pro-Posições, Campinas, v. 20. n.1, 2009.
2. MENDES, Domingos Veiga. **Perspectivas e alternativas para a economia de Cabo Verde**. 2010. Dissertação (Mestrado em Economia) - Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2010.
3. VISENTINI, Paulo Fagundes. **Os países Africanos: diversidade de um continente**. Porto Alegre: Leitura XXI/CEBRAFRICA, 2012.
4. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Tradução de Carmen C. et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
5. P.A.I.G.C. **História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde**. Paris: UNESCO, 1974.
6. FERNANDES, Antero da Conceição Monteiro. **Guiné-Bissau e Cabo Verde: da unidade à separação**. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos), Universidade do Porto, Porto. 2007.

dos dois países, tendo o primeiro alcançado a independência a 10 de setembro de 1974 e o segundo a 5 de julho de 1975 e, por último, fazer dos dois Estados Soberanos um Estado Unitário.

Em 1961, iniciaram as guerrilhas em Guiné-Bissau, onde centenas de cabo-verdianos participaram das ações armadas. Depois da independência, o PAIGC governava os dois países, e assim se iniciava o debate sobre o estabelecimento de uma federação a partir da criação, pelas duas Assembleias Nacionais, do Conselho da União. Em 1980, entretanto, um golpe militar de João Bernardo ("Nino") Vieira derrubou o presidente Luís Cabral, dissolvendo o conselho de Estado. Ao mesmo tempo, Vieira interrompeu o processo de unificação com Cabo Verde, reforçando acusação de corrupção e nepotismo ao antigo governo. Em 1981, o PAIGC de Cabo Verde organizou um congresso de emergência e, retomando os princípios defendidos por Amílcar Cabral, rompeu com o PAIGC guineense, mudando sua nomenclatura para PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde) (VISENTINI, 2012).

Após a conquista da independência política, em 1974, a Guiné-Bissau optou por um modelo de desenvolvimento profundamente inspirado no modelo socialista, embora o PAIGC, partido que conduziu vitoriosamente a luta de libertação nacional contra o colonialismo português, nunca tivesse inscrito no seu Programa, como fizeram os seus "companheiros" de luta de Angola e Moçambique, a construção do socialismo científico como uma meta a atingir. Esta opção tinha sido motivada essencialmente por duas razões. Por um lado, a ajuda recebida dos países socialistas, particularmente da então União Soviética, tinha que ser de alguma forma reconhecida, ao mesmo tempo em que se deviam criar as condições internas para que, através de um relacionamento econômico de "novo tipo", pudessem ser preservados os "aliados naturais". Por outro, havia

sido constatado que os países que tinham ensaiado um modelo de desenvolvimento de tipo liberal viram as suas estratégias fracassadas (CARDOSO; MACAMO e PESTANA, 1995)⁷.

A história de Guiné-Bissau, depois da independência, é marcada por uma considerável turbulência política e militar que acabou resultando nos sucessivos golpes de Estado e em várias outras tentativas fracassadas, tanto no regime de autoritarismo quanto após a abertura política e democrática - que se deu no início da década de 1990. Apesar da abertura política na Guiné-Bissau, em 1991, com o surgimento de novos partidos políticos, o governo do PAIGC, por uma questão estratégica, adia as eleições gerais até 1994. Nas primeiras eleições, o PAIGC obtém a maioria dos assentos na Assembleia Nacional (62%) e Nino é eleito presidente com 64% dos votos. Depois de dezoito anos no poder - dez em monopartidarismo e oito com abertura política e, conseqüentemente, realização das primeiras eleições gerais - o governo de PAIGC, dirigido pelo então presidente Nino Vieira, não deixou boas lembranças aos guineenses (TEIXEIRA, 2013)⁸.

Com um regime único de orientação socialista, o PAICV iniciou uma série de reformas para o desenvolvimento de Cabo Verde, incluindo a reforma agrária e o combate à desertificação, bases dos planos plurianuais de desenvolvimento. No 1º Plano de Desenvolvimento (1982 - 1985) priorizou-se a reforma agrária (produção de alimentos para população) e o desenvolvimento da infraestrutura básica, como transporte e comunicações. O 2º Plano de desenvolvimento (1986 - 1990) redefiniu-se com a priorização dos setores vitais da economia, como a pesca, turismo e serviços. Em setembro de 1990, com a alteração da Constituição, foi adotado o multipartidarismo. Em fevereiro do ano seguinte, o candidato Antônio Mascarenhas Monteiro, do partido oposicionista de Movimento para a Democracia (MPD), criado no

-
7. CARDOSO, Carlos; MACAMO, Elísio; PESTANA, Nelson. Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos. In: *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 3, 2002, p. 7-25.
 8. TEIXEIRA, Ricardino Jacinto Dumas. *Golpe de Estado na Guiné-Bissau 1998-2003*. p. 09. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/11520164-Dino-ricardino-jacinto-dumas-teixeira.html>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

mesmo ano, venceu o pleito presidencial. O MPD introduziu uma série de reformas administrativas, transferindo competências nas áreas de recursos humanos, materiais e fiscais, além da supervisão dos serviços públicos. O 3º Plano de desenvolvimento (1992 - 1995) buscou liberalizar a economia, com a privatização de empresas públicas e redução do déficit orçamentário em relação ao PIB do país (VISENTINI, 2012).

Cabo Verde, juntamente com São Tomé, foi um dos primeiros países africanos a iniciar o processo de transição política e um dos poucos que após a abertura política não regrediu para um novo tipo de autoritarismo baseado no fechamento do sistema político. Essa transição de regime político cabo-verdiano, ocorre não só por, dentro do contexto africano, ser este país um dos raros casos onde existe uma definição étnica, cultural e religiosa, que é resultado de uma homogeneidade da sua identidade nacional, mas por não existir neste país o problema da definição da Nação, que tem impedido muitos países africanos na própria delineação do Estado. Além de ser um dos primeiros casos de transição de regime, e do caráter pacífico deste processo, acreditamos que Cabo Verde é um dos primeiros países a iniciar o processo de consolidação, cumprindo dez anos após a abertura política, a princípio de transferência de voto, levando à alternância no poder de um novo governo eleito por vias democráticas (CORREIA, 1997, p. 14)⁹.

OBJETIVOS GERAIS

O objetivo geral deste trabalho propõe comparar os dois países irmãos (Guiné-Bissau e Cabo Verde) nos seus processos de transição e de “consolidação” democrática.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Entender, através dos diferentes contextos históricos, a construção dos processos democráticos, os distanciamentos e apro-

ximações das trajetórias políticas assumidas no pós-independência.

2. Analisar o processo de ensino e de formação das elites nacionais guineenses e cabo-verdianas no período colonial e pós-colonial.

MÉTODOS

Para alguns autores, a impossibilidade de aplicar o método experimental às ciências sociais, reproduzindo, em nível de laboratório, os fenômenos estudados, faz com que a comparação se torne um requisito fundamental em termos de objetividade científica. É ela que nos permite romper com a singularidade dos eventos, formulando leis capazes de explicar o social. Nesse sentido, a comparação aparece como sendo inerente a qualquer pesquisa no campo das ciências sociais, esteja ela direcionada para a compreensão de um evento singular ou voltada para o estudo de uma série de casos previamente escolhidos (SCHNEIDER; SCHIMMITT, 1998, p. 27)¹⁰.

De acordo com Espírito Santo (2010)¹¹, a comparação faz parte da lógica de análise do pensamento humano e na sua necessidade em possuir referências, que guiam os seus comportamentos, atitudes e crenças. Desta forma, tal como nos indica Espírito Santo (2010, p. 47), a “comparação é natural e intuitiva à análise humana”. Esta é a principal premissa intrínseca a qualquer área científica que recorra ao método comparativo.

Mattei Dogan e Dominique Pelassy definem a comparação como «um empreendimento natural do espírito» (DOGAN; PELASSY apud ESPÍRITO SANTO, 2010, p. 48). No caso da política comparada, como ponderada por Espírito Santo (2010), os conceitos básicos considerados (por exemplo, o comportamento eleitoral), são sempre aferidos em relação a outros sistemas políticos, de forma a comparar e evidenciar

9. CORREIA E SILVA, António. **O processo Cabo-Verdeano de transição para a democracia**. Tese de Mestrado do Instituto Superior de Ciência e Tecnologia de Lisboa-ISTEC, Lisboa, 1997.

10. SCHNEIDER, Sergio; SCHIMMITT, Cláudia Job. O uso do método comparativo nas Ciências Sociais. In: **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, p.49-87, 1998.

11. ESPÍRITO SANTO, P. **Introdução à metodologia em Ciências Sociais: Gênese, Fundamentos e Problemas**. Lisboa: Sílabo Espírito Santo, 2010.

as suas semelhanças e dessemelhanças.

Assim, a abordagem comparativa do estudo visa ilustrar as diferenças e os pontos comuns detectados nos processos de democratização e de consolidação, bem como identificar as origens dos problemas. Para essa empreitada, a partir de uma perspectiva histórica destes dois países, utilizarei as referências básicas sobre o uso da estratégia comparativa na análise política, considerando o uso da comparação para formular explicações causais ou como controle na aplicação de modelos generalizantes. Na segunda fase, analisarei o processo de formação das elites guineenses e cabo-verdianas e a sua ligação com as Forças Armadas na luta pela independência nos dois países, o regime que precedeu o regime democrático, os imperativos que condicionaram o processo de transição, a maneira como foi feito esse processo de transição, e até que ponto o novo regime é ou não democrático. Para atingir esse objetivo, usarei como base, os livros, artigos, notícias e outros documentos elaborados por outros autores; trabalharei com dados bibliográficos e estatísticos do material disponível na biblioteca nacional da Guiné-Bissau, do INEP (Instituto Nacional de Ensino e Pesquisa) e das duas bibliotecas virtuais de Cabo Verde, Nós Genti (<http://www.nosgenti.com/>) e Portal de Conhecimento (<http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/>).

RESULTADOS

Os resultados obtidos até ao momento, baseados na revisão bibliográfica,

sobre o “sucesso” e “insucesso” da democracia nos países de Cabo Verde e Guiné-Bissau, podem ser resumidos como segue: primeiro, durante o período colonial na Guiné-Bissau, o ensino era quase inexistente. Preocupado em obter o máximo de benefícios, a política repressiva colonial não deixou que se formasse uma elite política autóctone. Segundo, na medida em que o regime colonial em Cabo Verde criou uma elite nativa que dominava o aparelho administrativo, a transição à consolidação de Estado-nação independente pôde ser negociada em uma transição pacífica.

CONCLUSÃO

O presente trabalho ainda se encontra em andamento, é uma fase do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). A nossa análise, até então, mostra que a transição democrática chega à consolidação quando há acordo suficiente entre os principais atores políticos quanto aos procedimentos necessários para obter um governo eleito. Da mesma forma, a democracia encontra-se consolidada quando o jogo democrático torna-se o único jogo possível para as elites que disputam o controle do Estado. A ausência de conflitos internos e externos, com instituições estáveis, em geral, garante o Estado de Direito e o respeito pelos direitos fundamentais. Então, previmos que Guiné-Bissau e Cabo Verde ainda estão numa fase de consolidação democrática, apesar de Cabo Verde estar numa fase avançada em relação à Guiné-Bissau.

A SUSTENTABILIDADE NA SOCIEDADE AFRICANA: UMA QUESTÃO CULTURAL

A palavra sustentabilidade está cada vez mais recorrente na sociedade contemporânea. Porém, ao analisarmos o uso desse conceito em algumas sociedades - como, por exemplo, a sociedade africana -, nos deparamos com a sua existência e prática já há muitas décadas. A questão relacionada à conservação do meio ambiente é algo notório do norte ao sul do continente.

Esta palavra “sustentabilidade” surgiu na mídia quando se tratava da questão do meio ambiente em 1973, e foi definida como “capacidade do ser humano interagir com o mundo, preservando o meio ambiente para não comprometer os recursos naturais das gerações futuras” (BOFF, 2008)¹. Ser sustentável significa consumir conscientemente, buscando um equilíbrio entre a satisfação pessoal, do grupo social, e da natureza.

Tendo como objetivo mostrar a realidade das sociedades tradicionais africanas e sua relação com os recursos naturais (que são finitos)

existentes no planeta, tanto de fauna como de flora, nos referiremos nos dados trazidos pela Global Footprint Network (2014)², uma organização internacional pela sustentabilidade, parceira global da Rede (WWF), que mostram que o planeta azul já entrou no vermelho, pois gastamos nossos recursos naturais mais do que podem se renovar. Óbvio que temos que relembrar a definição de consumo consciente que nos conscientiza a não exceder nossas necessidades de consumo. Quem promove a sustentabilidade é o consumidor consciente. Enfatizando nosso tema, o presente trabalho procura explicar de que modo o uso de bens de consumo e a preocupação com a conservação do meio ambiente está no cotidiano das culturas africanas.

De modo a nos orientarmos melhor, baseamo-nos na obra do escritor moçambicano Mia Couto, *E Se Obama fosse africano?*³, a qual nos mostra como esse fenômeno aparece outrora inconscientemente no pensamento so-

1. BOFF, Leonardo. **História da sustentabilidade**. Disponível em: <<http://www.coeprasil.org.br/portal/Publico/apresentarArquivo.aspx?ID=eb6c910e-145e-4f94-9fca-583e948f946b>>. Acesso em: 20 mar. 2015.
2. Global Footprint Network. Disponível em: <http://www.footprintnetwork.org/documents/GFN_AR_2014_final.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2015.
3. COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** e outras intervenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

cial africano. O mais relevante é o próprio depoimento de Couto no capítulo “Línguas que não sabemos que sabíamos”, no qual afirma:

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas... (COUTO, 2013, p.12).

À luz disso, percebe-se que a cultura africana leva os humanos a se reconectarem com a natureza, inserindo-se no meio ambiente e se sentindo parte dele. Entendemos que o principal papel da cultura africana tem sido sempre ensinar certa ideia do homem e da natureza e contribuir para a harmonia de suas relações. 1982). Assim, vários aspectos cultu-

rais, como a religião, por exemplo, fazem da sociedade africana promotora da sustentabilidade. Entre os exemplos mais relevantes, podemos apontar o Benim⁴, que tem aproximadamente 2.940 florestas sagradas que estão apenas no sul, especialmente na região litoral, e são santuários de rituais Vaudoun, como também alguns pontos de água conhecidos como Ibu Odo⁵. Esses recursos naturais, que são protegidos pelos “deuses” da religião Vaudoun, são muito respeitados pelas comunidades, e o caráter sagrado desses pontos de água e florestas têm um impacto óbvio sobre a conservação de água potável e da biodiversidade, através da regulação da pesca e exploração ilegal das florestas.

Como conclusão, podemos afirmar preliminarmente que a cultura africana em si é sólida em promover a sustentabilidade por meio de suas práticas cotidianas, valorizando as iniciativas de responsabilidades socioambientais e econômicas.

4. Situado na África Ocidental.

5. Língua local Tchabè.

MOÇAMBIQUE RUMO À INCLUSÃO DIGITAL E CULTURAL EM REDES EDUCATIVAS: DESAFIOS PARA O ENSINO BÁSICO

Moçambique é um país em que o processo de inclusão tecnológica é elitista, o que faz com que as classes mais baixas continuem a ter esses recursos como meras novidades. Daí que, estando na era das tecnologias, é necessário que condições sejam criadas, de modo que o acesso seja equitativo a todas as camadas e a expansão ocorra em conformidade com a expansão da rede escolar. Para tal, essa expansão tecnológica e a expansão da rede escolar devem ocorrer tendo em conta o contexto e o ambiente do aluno, de modo que o seu contexto sociocultural seja valorizado e aprimorado para enaltecer as invenções e descobertas feitas pelos seus antepassados. As tecnologias, como a cultura, atualmente, desempenham um papel muito importante no desenvolvimento de um país, que deve estar à mercê de indivíduos com uma boa capacidade criativa e inovadora, que evoluam no mesmo ritmo com os avanços tecnológicos, mas sem perder a sua identidade, fazendo das novas descobertas um meio para desenvolver a sua cultura. Portanto, essa pesquisa poderá, de certa forma, ajudar a acelerar o processo de inclusão digital em Moçambique e a resgatar

algumas atividades socioculturais que foram desvalorizadas nas últimas décadas para as quais o Ministério da Cultura tenha procurado mecanismos para mantê-las vivas, através do festival de danças e jogos tradicionais que tem acontecido uma vez por ano com maior participação das comunidades das zonas rurais do país.

O objetivo desta pesquisa é a realização de estudos comparativos entre jogos de lazer e jogos educativos nas escolas Moçambicanas; integração de atividades culturais em projetos interdisciplinares em Moçambique; e, por fim, promover projetos de inclusão digital a partir de objetos de aprendizagem em redes educativas. Será realizada concretamente na Província da Zambézia, em Moçambique, nas escolas do ensino básico das zonas rurais e urbanas, com o intuito de perceber que políticas foram desenhadas e que estratégias estão sendo levadas a cabo no âmbito da inclusão digital e cultural. Contudo, essas escolas poderão ser escolhidas, quer em nível dos distritos, quer em nível da cidade de Quelimane, como forma de ultrapassar todas as diferenças socioeconômicas e culturais que possam existir.

INTERNET NA ÁFRICA: DILEMAS E DESAFIOS

A maneira como os países africanos se comunicam, tanto entre si como com os parceiros de outros continentes, já não é mais a mesma. Numa era regida pela tecnologia, a Internet constituiu um novo e importante canal de comunicação e de relacionamento entre as pessoas, proporcionando múltiplas possibilidades e formas de utilização. O presente trabalho objetiva analisar as contribuições da comunicação no meio virtual e discutir sobre o desenvolvimento da Internet na África, especialmente nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – PALOP, que são: Angola, Guiné-Bissau, Cabo-Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Considerando o processo de globalização e seu desenvolvimento, que proporcionou o uso crescente das novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC), especialmente a Internet, no continente africano, neste trabalho são abordadas as dificuldades e os desafios enfrentados pelos usuários da Internet nos PALOP e os impactos positivos construídos por

essa rede mundial de computadores nesses países. Para sua realização foram feitas pesquisa bibliográfica e documental sobre a temática, além de Estudo de Caso do site institucional do Governo da Guiné-Bissau e análise do mesmo a partir dos critérios propostos por diferentes autores. O estudo constatou que a maior parte da população africana vive em ambiente rural, o acesso à Internet e à linha telefônica é ainda inexistente nesses lugares, especialmente nos PALOP em que as percentagens dos usuários da Internet entre 2000 e 2010 são extremamente baixas com relação ao número total da população em cada um dos países – Angola, 3%; Guiné-Bissau, 2%; Cabo Verde, 29%; Moçambique, 3%; e São Tomé e Príncipe, 15%. Concluiu-se que, apesar do seu crescimento em grandes metrópoles africanas, a Internet é ainda de domínio da elite no continente, considerando que a sua evolução está ainda numa fase inicial de desenvolvimento na África e em especial nos PALOP.

A MUDANÇA ESTRUTURAL DO SOCIALISMO PARA O CAPITALISMO NA GUINÉ-BISSAU DE 1974 AO SÉCULO XXI E AS PERSPECTIVAS PARA O DESENVOLVIMENTO DO MILÊNIO: UMA ANÁLISE SOB A ÓTICA INSTITUCIONALISTA

A Guiné-Bissau conquistou a sua independência política em 1974, depois de cinco séculos como colônia portuguesa. Na primeira década após a independência (1974-1980), o país adotou o modelo econômico de planificação centralizada, baseado no ideal socialista, criando várias instituições para viabilizar seu funcionamento. Porém, em meados da década de oitenta (1986) marcou a transição para o sistema capitalista do mercado. No desenvolvimento deste trabalho, foi introduzida uma breve história do país apresentando os dois períodos em referência. O objetivo é discutir, sob a ótica institucionalista, a mudança estrutural do socialismo para o capitalismo ocorrido entre 1974 ao século XXI. Entende-se por mudança estrutural a reconfiguração do sistema econômico provocada por processos envolvendo movimentos políticos, migrações, cultura e mudança tecnológica, entre outros fatores. O entendimento da evolução estrutural foi abordado pelo estruturalismo latino-americano e, anteriormente, pelos estudos sobre os “sistemas nacionais de economia

política”. Para orientar o debate, foi revista uma corrente institucionalista a qual concebe as instituições como sendo o método da vida dos homens, e apresentando os hábitos de pensar como elemento primordial para entender a institucionalidade. Em relação às instituições criadas no período socialista, inspiradas na experiência soviética, sustenta-se que, em uma economia fortemente planificada, coordenar diferentes instituições visando o objetivo comum era uma tarefa extremamente difícil. Já para o período capitalista, conclui-se que as instituições criadas para promover o desenvolvimento interno têm pouca sintonia com as instituições informais enraizadas no sistema econômico guineense. Portanto, acredita-se que o “desenvolvimento do milênio” pode ser alcançado se for criado um conjunto de instituições formais que considere a peculiaridade guineense e promova uma inserção nacional na economia global convergente com os hábitos locais e, por isso, seja mais sustentável economicamente.

AÇÕES ANTRÓPICAS, PROTEÇÃO JURÍDICA E MATA TRANSFRONTEIRIÇA DE N'COMPÁ

Os bens e os serviços ambientais da mata transfronteiriça de N'Compá têm oferecido serviços que impedem o avanço do deserto do Sahara. Entretanto, verifica-se que as ações antrópicas têm comprometido a qualidade dos bens e dos serviços ambientais. Assim, urge que as organizações sociais manifestem as suas iniciativas junto aos governos da Guiné-Bissau e Guiné com o propósito de criar unidade de conservação comunitária transfronteiriça. As iniciativas visam à proteção e à preservação dos recursos da fauna, flora e demais recursos ambientais disponíveis. O presente trabalho consiste em apresentar um enquadramento teórico do tema e um quadro jurídico com ênfase ao Direito Comparado, no qual possa orientar e permitir a criação da unidade almejada. Expõe o acordo entre os países interessados como um instrumento que possa dinamizar as ações concretas para a concretização das iniciativas das organizações sociais.

AS QUESTÕES DE GÊNERO NAS POLÍTICAS DE ENERGIA RENOVÁVEL NA ÁFRICA OCIDENTAL

No presente trabalho proponho apresentar o papel de acesso universal da energia renovável na África Ocidental, através das novas tecnologias, para melhoria de vida da população dessa região, e demonstrar como essa crise energética afeta mais o gênero feminino.

O acesso da energia na Costa Ocidental da África, composta por quinze Estados, ainda é medido pela forte desigualdade social, inclusive de gênero. No contexto da sub-região da África Ocidental, as energias modernas são essenciais para o desenvolvimento e a melhoria da qualidade da vida da população, em particular a das mulheres nos serviços domésticos.

Pode-se observar que na Guiné-Bissau muitas empresas se destacam

em diversos setores da economia. Com tais destaques os impactos causados pelas operações dessas mesmas empresas são, de certa forma, inevitáveis, pois as utilizações dos recursos ambientais são indispensáveis ao desenvolvimento.

O que pode destacar uma empresa, como também o que é exigido pelos diversos regimentos e leis que regem nosso sistema ambiental, são os métodos utilizados para reduzir tais impactos inevitáveis ao mínimo possível. Buscando uma empresa que preenchesse tal modelo desejado foi encontrado o Lavador do Pedro, de pequeno porte e que não atende aos requisitos de redução dos impactos ambientais, porém está buscando alternativas, as quais tentarei dissertar neste trabalho.

PROGRAMAÇÃO DO EVENTO EM 2015

25.05 - Segunda-feira (TARDE)

Sessão de Abertura da III Semana da África na UFRGS

- ▶ Muryatan Santana Barbosa
(Relações Internacionais – UFABC)
“A Perspectiva Africana na Coleção História Geral da África (UNESCO)”
- ▶ Projeção do curta-metragem **Pumzi**.
Direção de Wanuri Kahiu, 2010 (Quênia), 21min.
- ▶ Lançamento da Revista Semana da África na UFRGS

26.05 - Terça-feira (TARDE)

- ▶ Projeção do curta-metragem **Train train Medina**
Direção de Mohamadou Ndoeye, 2000 (Senegal), 7min.
- ▶ **MESA: Desenvolvimento e Sustentabilidade Urbana**
- ▶ **Elmer Matos**
(PPG em Geografia, UFRGS)
“Desenvolvimento Urbano Sustentável na África: alguns apontamentos para a realidade moçambicana”
- ▶ **Naloan Coutinho Sampa**
(PPG em Geotecnia, UFRGS)
“A Busca do Desenvolvimento Sustentável para África – Engenharia das Infraestruturas”
- ▶ **Nino Júlio Nhanca**
(PPG em Recursos Hídricos e Saneamento Ambiental, UFRGS)
“Ambiente e a Saúde na Guiné-Bissau”
Mediadora: Vanessa Coelho
(PPG em Sociologia, UFRGS)

APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS (NOITE)

- ▶ Arcénio Francisco Cuco
“É a China uma Boa Alternativa de Cooperação para África?”
- ▶ Mamadú Mutaro Embaló
“Prática de Gestão do Conhecimento na Guiné-Bissau: o caso da empresa MTN Guiné-Bissau”
- ▶ Eduardo Rodolfo Menete
(doutorando em ciências políticas na UFRGS)
“Políticas Públicas Africanas: os 7 milhões em Moçambique, estudo de caso do Distrito de Boane, 2007 – 2011.”
- ▶ Vanito Ianium Vieira Cá
“Transição e Consolidação Democrática em Perspectiva Comparada: Guiné Bissau e Cabo Verde”
Mediador: Frederico Cabral

27.05 - Quarta-feira (TARDE)

- ▶ Projeção do curta-metragem **A experiência de Dos-sou (L'expérience de Dossou)**
Produção do Atelier d'Initiation au Cinéma d'Animation, 1995 (Benin), 05:25min.
- ▶ **MESA: Agricultura Familiar e Estruturas Agrárias**
- ▶ **Ângelo Antônio Ferreira**
(PPG em Direito Ambiental Nacional e Internacional, UFRGS)
“As Questões de Gênero nas Políticas de Energia Renovável na África Ocidental”
- ▶ **Amílcar Rodrigues Santy**
(PPG em Desenvolvimento Rural, UFRGS)
“Os Desafios da Concretização de Segurança Alimentar na Guiné-Bissau: o acesso à alimentação como sendo um direito de todos.”

- ▶ **Antônio Elísio**
(PPG em Ciência e Tecnologia dos Alimentos, UFRGS)
"A Agricultura Familiar e os Desafios para o Desenvolvimento Humano"
- ▶ **Ivandro Xavier Lucas Bauaze**
(PPG em Agronegócios, UFRGS)
"Produção Agrícola em África e os Desafios Rumo a 2050"
- ▶ **Lucio Paulo Muchanga**
(PPG em Desenvolvimento Rural)
"Desafios da Agricultura Familiar à Luz do Desenvolvimento da Agricultura Capitalista"
Mediador: José Carlos G. dos Anjos
(Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS)

28.05 - Quinta-feira (TARDE)

- ▶ Projeção do curta-metragem **Bijagós, o arquipélago das ilhas sagradas**
Produção **LX Filmes**, 2013 (Guiné-Bissau), 04:32min
- ▶ **MESA: Ciências Sociais e interpretações Africanas**
- ▶ **Artemisa Odila Candé Monteiro**
(Instituto de Humanidade e Letras, UNILAB)
"África e Brasil, Diálogos Possíveis: estetização e mitificação de África nas estratégias do Movimento Negro."
- ▶ **Frederico Cabral**
(PPG em Sociologia, UFRGS)
"Marcha e contramarcha na produção do conhecimento em África: a contribuição da CODESRIA na disseminação do conhecimento no contexto da globalização."
- ▶ **Sena Annick Laetitia Abiou**
(PPG em Antropologia Social, UFRGS)
"O Vodum religião Africana: diálogo entre senso comum e interpretações científicas."
Mediador: José Rivair Macedo
(Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS)

(NOITE)

- ▶ Projeção do curta-metragem **Phatyma**.
Direção de **Luís Chaves**, 2010 (Moçambique), 09:48min
- ▶ **MESA: Imaginações Africanas – Literatura**
- ▶ **Adriano Moraes Migliavacca**
(PPG em Letras, UFRGS)
"O Conceito de Imaginação Africana Segundo Francis Abiola Irele"

- ▶ **Jeferson Tenório**
(PPG em Letras, UFRGS)
"Minha Nação é uma Varanda: a invenção da África e outras ficções."
- ▶ **José Luiz Pereira da Costa** (Jornalista e Escritor)
"África: resgate histórico, diáspora e emancipação – registros pessoais."
Mediadora: **Ana Lúcia Tettamanzy**
(Instituto de Letras, UFRGS)

29.05 - Sexta-feira (TARDE)

- ▶ Projeção do curta-metragem **O sapo na casa de seus sogros (Le crapaud chez ses beaux-parents)**.
Direção de **Kibushi Ndjate Wooto**, 1992 (Congo), 08:08 min.
- ▶ **MESA: Imaginações Africanas - Cinema e Música**
- ▶ **Mahfouz Ag Adnane**
(PUC-SP; Casa das Áfricas)
"Música, Imagens Poéticas e Políticas Tamacheque: cultura como resistência, cultura de resistência no Saara."
- ▶ **Mahomed Bamba**
(FACOM-UFBA)
"A Recepção do "Cinema Africano" no Brasil: os micro-espacos de renegociação dos sentidos dos filmes africanos."
Mediador: **José Rivair Macedo**
(Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS)

APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

- ▶ **Crepin Aziz José Agani**
"A sustentabilidade na sociedade Africana: uma questão cultural"
- ▶ **Florêncio Extermo Maulano**
"Moçambique Rumo à Inclusão Digital e Cultural em Redes Educativas: Desafios para o ensino básico."
- ▶ **Iabna Infaga**
"Internet na África: dilemas e desafios."
- ▶ **Júlio Vicente Cateia**
"Mudança Estrutural do Socialismo para o Capitalismo na Guiné-Bissau de 1974 ao Século XXI e as Perspectivas para o Desenvolvimento do Milênio: uma análise sob a ótica Institucionalista."
Mediadores: **Carlos Costa / Artemisa Odila Candé Monteiro**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor

Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor

Rui Vicente Oppermann

Pró-Reitora de Extensão

Sandra de Deus

Vice-Pró-Reitora de Extensão

Cláudia Porcellis Aristimunha

Diretora do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social

Rita Camisolão

Revista Semana da África na UFRGS

Porto Alegre, v. 3, n. 1, maio/2016

Publicação da Pró-Reitoria de Extensão da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Jornalista Responsável

Sandra de Deus

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa

Margit Anton Bersch

Paulo Baldo

Ramon Dorneles Moser

Ilustração da Capa

Bruno Ortiz

Ilustrações das Seções

Margit Anton Bersch

Editoração de Imagens

Ramon Dorneles Moser

Revisão

Cristina Mielczarski

Laura Dela Valle

Encarte

Texto baseado em dissertação de mestrado em Geografia (UFRGS / 2015) de Roberto Uebel: “**Análise do perfil socio-espacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI.**”

Projeto Gráfico e Diagramação

Heloísa Bastos Marques

Paulo Baldo

Ilustrações

Bruno Ortiz

Conselho Consultivo**Departamento de Educação e Desenvolvimento Social:**

Daiane dos Santos Moraes

Débora Simões da S. Ribeiro

José Antônio dos Santos

Luciane Bello

Patrícia Xavier dos Santos

Ramon Dorneles Moser

Rita de Cássia Camisolão

Tânia Maria Nunes Souza e Silva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas:

José Rivair Macedo

REVISTA SEMANA DA
ÁFRICA
NA
UFRGS

Realização:



Av. Ipiranga, 2000
Porto Alegre/RS - CEP 90160-091
Fone: +55 51 3308 2921 / 3308 2920
Email: deds@proext.ufrgs.br
www.ufrgs.br/deds
