

DEDS | DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

v.4, n.1 Maio 2017 :: ISSN 2357-9668

# REVISTA SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS

CULTURA E LUTA  
ANTICOLONIAL NO  
MAGREB: OS ESTUDOS DE  
FANON SOBRE A ARGÉLIA.  
WALTER LIPPOLD

NARRAR É TECER A  
EXISTÊNCIA E O REAL.  
CONTOS E O SABER  
DOGON TEMATIZANDO  
LOUCURA E SOCIEDADE.  
DENISE DIAS BARROS

ENTREVISTA COM  
O PROFESSOR  
MOÇAMBICANO,  
FILIMONE MANUEL  
MEIGOS



# Apresentação

Chegamos ao quinto ano da Semana da África na UFRGS. É visível, através das redes sociais ou contatos pessoais, o crescimento anual do número de estudantes, pesquisadores e professores, africanos ou não, que se interessam pelo evento e que desejam expor seus trabalhos, participar da construção, ou simplesmente prestigiar as atividades oferecidas. Isso nos deixa muito gratos, mas também nos desafia a superar nossos limites para satisfazer expectativas cada vez maiores, tanto em relação à produção e conteúdo do evento quanto ao seu registro: a Revista Semana da África na UFRGS.

Falar sobre África, para nós, é falar sobre todos, seja pela cor de nossa pele, seja pela sociedade em que vivemos (história, costumes, roupas, tradições). A complexidade e riqueza das diversas culturas que vivem por lá nos provocam a apresentar visões e conhecimentos distantes dos estereótipos frequentemente difundidos. A Revista Semana da África na UFRGS surgiu como necessidade de sistematização do conhecimento apresentado no evento e de levar essas ideias a um público maior, abrindo espaço para a divulgação de trabalhos, entrevistas ou informações sobre a África de maneira mais ampla.

Neste ano, adequações à programação visual foram feitas para incluirmos mais textos, mais informações, sem deixar de lado o cuidado com as imagens e a clareza na exposição das ideias. Um destaque foi a inclusão de mapas indicativos sobre os países e regiões abordados nos artigos. Outro, que já vínhamos realizando desde o 3º volume, foi a inclusão de fotógrafos, artistas e instituições internacionais que generosamente cederam os direitos de utilização de suas imagens – enriquecendo a publicação e expandindo seu alcance para além das fronteiras nacionais.

A Revista Semana da África na UFRGS é fruto de, pelo menos, oito meses de pesquisas, revisões e elaborações realizadas pela pequena equipe do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social (DEDS) da UFRGS juntamente com os autores dos artigos, a coordenação do NEAB/UFRGS, prof. José Rivair Macedo, e as professoras colaboradoras na revisão dos textos. A paixão pela qual desenvolvemos este trabalho (aqui também me refiro à Semana da África), vem da ideia de que com ele estejamos realizando uma importante contribuição de estímulo a novas pesquisas ou simplesmente de compartilhamento de conhecimento e visões de mundo deste fascinante continente que está tão presente em nossas vidas – mas que ainda tem muito a ser descoberto por nós, brasileiros.

Boa leitura!

**Ramon Dorneles Moser**  
Produtor Cultural – DEDS/UFRGS



# SUMÁRIO

## 03 IDENTIDADES LOCAIS E INTERAÇÕES CULTURAIS

- A educação de nobres núbios na corte faraônica: imposições e negociações culturais na África antiga. **Fábio Amorim Vieira**
- A rainha de Sabá e os mitos cristãos da Etiópia. **José Rivair Macedo**
- Timbuctu, notas sobre uma cidade saariana marcada pela diversidade e trânsitos de pessoas, saberes e de bens. **Mahfouz Ag Adnane**
- Cultura e luta anticolonial no Magreb: os estudos de Fanon sobre a Argélia. **Walter Lippold**

## 31 CONHECIMENTO E ANCESTRALIDADE

- Narrar é tecer a existência e o real. Contos e o saber dogon tematizando loucura e sociedade. **Denise Dias Barros**
- Os bijagós e a cultura marítima da África ocidental. **Rafael Antunes do Canto**
- Guiné-Bissau: desafios para educação em situações de conflito linguístico entre o português e o crioulo. **Etoal Mendes**
- Dilemas éticos no coletivo: vivências de valores e o fundamento a *munhu i munhu ka vanhu*. **Sansão Albino Timbane**

## 63 PERFORMANCE, TEXTO E ORALIDADE

- Contando histórias e encontros na 4ª Semana da África. **Ana Lúcia Liberato Tettamanzy et al.**
- Tradição, memória e oralidade na obra de Ahmadou Kourouma. **Taiane Santi Martins**
- Algumas ideias fora de lugar. **Ana Lúcia Liberato Tettamanzy et al.**
- Judeus e griots na Guiné-Bissau. **Jorge Eduardo Vieira Fernandes**

## 96 ENTREVISTA: Filimone Manuel Meigos

## 100 SABENDO MAIS

- Lumi: Atravessando fronteiras pela música
- NEAB na web: [www.ufrgs.br/neab](http://www.ufrgs.br/neab)
- Sébastien Bouchard e sua arte na 4ª Semana da África na UFRGS

## 106 DEPOIMENTOS

## 108 RESUMOS DOS TRABALHOS APRESENTADOS NA 4ª SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS

## 126 PROGRAMAÇÃO DA 4ª SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS





# IDENTIDADES LOCAIS E INTERAÇÕES CULTURAIS

Desde tempos imemoriais o continente africano viu florescer povos, instituições e costumes próprios, mas esteve aberto a trocas e inovações em decorrência de contatos e interações diversas que conferem grande complexidade à sua história. Algumas experiências de diálogo, troca ou resistência cultural são examinadas nos textos que se seguem, onde se pode recuperar dinâmicas históricas ocorridas no Vale do Nilo e no Chifre da África, ao Sul do Deserto do Saara e no contexto revolucionário argelino.

# A EDUCAÇÃO DE NOBRES NÚBIOS NA CORTE FARAÔNICA: IMPOSIÇÕES E NEGOCIAÇÕES NA ÁFRICA ANTIGA

**Fábio Amorim Vieira** | Brasileiro, mestrando em História no PPGH UFRGS

*Em 1516 antes da era cristã, o faraó Thutmose II comemorava o vitorioso desfecho de uma batalha travada por seu exército contra a eminência de uma rebelião estrangeira. Diante da recente reconquista do território egípcio após décadas de invasão asiática, a ameaça de um ataque exterior ainda assustava o faraó, cujas ordens de expansão do controle faraônico a terras forasteiras exigiam olhares atentos à capacidade de guerra dos inimigos. Em uma inscrição hieroglífica em Aswan, situada na fronteira-Sul egípcia, o texto anuncia: “Kush, a miserável, estava prestes a se revoltar. Aqueles que foram servos do Senhor das Duas Terras (o Faraó) estão agora planejando uma conspiração. Rebeldes estão prestes a roubar o povo do Egito”.*

Desde o recuo dos invasores asiáticos até Thutmose II, décadas marcavam a intensa investida egípcia em solo estrangeiro. Não só o leste asiático, mas também, e talvez principalmente, a fronteira-Sul permanecia sob o olhar vigilante do estado faraônico. Situada nesta fronteira estava a Núbia, denominada em tempos antigos como a Terra do Arco ou *Ta-Seti*, região sob reinos e principados independentes também tocada pelo rio Nilo e cuja extensão compreende o atual sul do Egito e norte do Sudão. O Egito possuía pleno contato com sua vizinha a sul, desde as primeiras dinastias faraônicas, ao perceberem neste espaço a procedência de elementos valiosos como ouro, marfim e, sobretudo, guerreiros com requintadas habilidades de arquearia. Sob batalhas e constantes negociações comerciais, Wawat, norte da Núbia, viu-se nesses primeiros momentos de contato com o estado egípcio, sob o jugo do olhar dos faraós, a construir fortalezas e espaços de controle das migrações núbias na costa do Nilo.

É válido mencionar a invasão asiática de parte do Egito como fundamental na manutenção política do poder núbio a ser combatido posteriormente pelas investidas do exército faraônico. Enquanto o Egito permanecia por 200 anos repartido entre o governo dos faraós de Tebas e o controle dos asiáticos hicsos no delta do Nilo, o norte núbio viu-se momentaneamente libertado do controle egípcio. Dessa maneira, governantes de Kerma oriundos de Kush, extremo sul da Núbia, expandiram-se desde a



Regiões do Egito e da Núbia – a área amarelada representa os territórios dominados pelo poder egípcio no período do Reino Novo.





Núbios em viagem tributária ao Egito, tumba do vice-rei Huy, Tebas, Egito. – Foto: Kairoinfo4u (CC BY-NC-SA 2.0)

terceira catarata do Nilo até a fronteira com o Egito, como atestam cemitérios e enterramentos fortemente ligados à cultura de Kerma em espaços do norte núbio como Mirgissa e Buhen. Com o avanço faraônico na nascente XVIII dinastia, o silêncio arqueológico de fontes concernentes à cultura de Kerma na Núbia sugere o progressivo sufocamento deste reino pela ofensiva egípcia ao Sul.

A partir da reconquista, as forças faraônicas da XVIII dinastia ultrapassam Wawat e chegam efetivamente a Kush. Com intensas batalhas e negociações entre o estado faraônico e elites locais, Wawat e Kush passaram a permanecer sob o regimento de um vice-rei egípcio a serviço do faraó, responsável pelo envio de espólios e tributos núbios ao Egito, como marfim, ébano, peles de animais, ouro e trabalhadores em condição de servidão e cativo.

Na Núbia, sob o controle do vice-rei, reinos e principados de Wawat e Kush receberam a instalação de assentamentos e cidades planejadas ocupadas por soldados, oficiais civis, sacerdotes, artífices e escribas, além de egípcios comuns. Ainda que Thutmose II houvesse empreendido restaurações nas fortalezas construídas séculos antes, os faraós deste avanço expansionista investiam, sobretudo, na edificação de templos, levando pelo viés não somente militar, mas também cultural sua influência aos espaços núbios.

Exemplo de prática corrente ao projeto de dominação política e cultural egípcia diante da ameaça núbia apresenta-se também na já mencionada inscrição de vitória de Thutmose II, que segue:

Então esse exército de sua majestade alcançou a miserável Kush. Foi o poder da sua majestade que o levou e seu terror guardou o seu curso. Assim, este exército de sua majestade matou esses estrangeiros. Verdadeiramente, eles não toleraram a vida entre estes homens de acordo com tudo o que sua majestade tinha ordenado - exceto para um entre os filhos do chefe da miserável Kush, que foi trazido como prisioneiro junto de seu povo para sua majestade (BREASTED, 2001: 50).

Além de expedições militares e da presença de templos e sacerdotes em terras núbias, o Egito ansiava também, com as políticas de dominação, instaurar conexões administrativas indiretas com as lideranças locais núbias para além do governo do vice-rei. Dessa forma, filhos de chefes e líderes núbios eram forçosamente levados ao Egito, recebendo criação pautada em laços de educação e convívio social de herdeiros aos costumes egípcios a fim de dominar não só politicamente mas, culturalmente, os povos e lideranças do Sul desde a juventude.

Na mesma rota que o filho do chefe de Kush mencionado na vitória de Thutmose II, outros reflexos desta prática em torno dos herdeiros da Núbia se apresentam nos registros egípcios, escritos e imagéticos. Estes filhos núbios recebiam instruções e saberes em uma instituição



que os egípcios chamavam *Kap*, identificada como o educandário real, uma parte do espaço privado da residência faraônica. Ler e escrever eram elementos centrais no currículo do educandário que, sob a orientação de um escriba, ensinava aos jovens nobres, egípcios e estrangeiros, a escrita através da repetição e cópia de exemplos clássicos da cultura literária faraônica. Além do cotidiano no convívio com a corte egípcia, certamente tais narrativas literárias, com temáticas de faraós do passado e deuses e deusas egípcios, investiam no projeto de introjeção cultural dado aos jovens estrangeiros. Junto da cultura escrita, é provável que tenha ocorrido, também no espaço do educandário, a prática educacional a envolver treinamentos em questões militares, expondo o caráter projetista do educandário a formar dentre os jovens herdeiros futuros líderes políticos, incluindo o faraó e os chefes das terras núbias.

Os herdeiros núbios educados nesse espaço real posteriormente recebiam o título de *filhos de Kap*, demonstrando a importância da experiência educacional egípcia, bem como da proximidade com o espaço real na vida desses sujeitos estrangeiros. Ainda que não possuam registros de herdeiras ou princesas a ostentarem o título de pertencimento ao educandário, é interessante mencionar a ida de jovens núbias do sexo feminino rumo ao Egito junto de outros herdeiros, como atesta uma das imagens presentes na tumba do vice-rei Huy, com duas jovens da nobreza núbia a acompanharem o resto da comitiva tributária do Sul perante o faraó Tutankhamon. A presença destas personagens pode sugerir também a persistência da prática de casamento entre príncipes egípcios com herdeiras estrangeiras, hábito político recorrente desde dinastias anteriores.

Percebe-se, a partir do que foi mencionado, a forte carga intencional egípcia de implantar à Núbia projetos de dominação pautados na aculturação de suas lideranças. Tais expressões por parte dos setores oficiais letrados do Egito fizeram, por muito tempo, a Egíptologia e a

escrita da história em torno do império faraônico encaram as relações núbio-egípcias através do conceito de uma *egipcianização* da Núbia. Tal perspectiva, embebida nos pressupostos imperialistas florescidos paralelamente à disciplina histórica na Europa dos séculos XIX e XX, espelhava, na relação do estado egípcio com o sul núbio, as concepções de dominação imperial europeia às colônias africanas. As projeções oficiais do Egito, colocadas no olhar historiográfico à centralidade da escrita, seriam, portanto, tão reais quanto os anseios de aculturação das colônias diante da pressuposta superioridade acadêmica e política ocidental. A Núbia, sendo composta por sociedades oralizadas e não detendo registros próprios escritos

acerca de si e de seu vizinho a norte, logo caiu no espaço da inferioridade à sombra da grandeza egípcia dada pelos textos antigos e pelas leituras modernas.

Mas estariam tais personagens marcadas pela origem núbia efetivamente *egipcianizadas*? Teriam tais propostas de superioridade egípcia efetivação na *aculturação* desses nobres educados sob a égide faraônica?

Raras são as fontes históricas referentes à vida – e à morte – desses herdeiros na Núbia. Contudo, poucos, mas emblemáticos exemplos materiais localizados no espaço núbio, especialmente em Wawat,

demonstram interessantes aspectos das experiências políticas de poder entre egípcios e núbios.

Adjacente à segunda catarata do Nilo, coexistia, junto à ascensão faraônica da XVIII dinastia, o principado núbio de Teh-Khet. Próximo a uma das fortalezas egípcias anteriormente edificadas, Teh-Khet constituía-se como importante centro político em Wawat, estando próximo a outras localidades do norte núbio como Buhen, espaço explorado por campanhas egípcias desde as primeiras dinastias e local de culto do deus egípcio Hórus. Buhen, como já mencionado, possuiu, durante a ocupação asiática do Egito, forte contato com o reino kushita de Kerma, estabelecendo, entre o norte e o sul núbios, uma



Estela de Thutmose II (c. 1516 A.C.), em Assuan, com texto alusivo à revolta em Kush – Cortesia: German Archaeological Institute Cairo

unidade nunca antes vista e expondo a importância dada ao norte pelos poderosos governantes de Kush. É desse período a inscrição encontrada acerca do nobre Ka, comandante de Buhen, que diz: “*Eu fui um valente servo do governante de Kush*”. A proximidade desses importantes locais com a segunda catarata do Nilo merece ser exposta, uma vez que esta, somente avançada pelo poder egípcio sob a reconquista da XVIII dinastia, permanecia ainda como dificultoso trecho de ultrapassagem pelas forças faraônicas.

Os chefes de Teh-Khet, cujas vidas perpassaram os reinados dos governantes Hatshepsut e Thutmose III, expuseram fragmentos de suas vidas em variadas fontes espalhadas na área de Wawat, onde possuíam considerável poder local. Na costa leste do Nilo em Teh-Khet, na localidade de Debeira, o príncipe Djehuty-hotep, cujo nome egípcio traduzia-se por *Thot está satisfeito*, edificou sua tumba ricamente decorada, com pinturas e estátuas em estilo egípcio, além das inúmeras orações em hieróglifos ilustradas nas paredes. Seu irmão, o príncipe Amenemhat, nome egípcio a significar *Amon está no comando*, construiu a sua tumba no lado oeste da margem do rio. Menos preservada que a de seu irmão, a decoração funerária de Amenemhat ainda assim permanece interessante para a percepção das vidas destas personagens.

Na tumba de Djehuty-hotep, itens importantes da cultura mortuária egípcia atestam-se nas cenas das paredes a mostrarem o nobre recebendo oferendas, sentado em um banquete e caçando com arco e flechas sobre uma carruagem. Os hieróglifos presentes nas colunas da tumba denotam seu forte contato com as deidades faraônicas - Amon e Hórus - mencionadas nos textos funerários escritos nas paredes, além de Thot, prefixado em seu nome. Nestes textos, interessantes informações sobre os caminhos trilhados em vida por Djehuty-hotep podem ser vistos.

Na entrada interna da tumba, textos hieroglíficos acompanham duas colunas a emoldurarem a passagem, descrevendo rituais de oferendas concedidas pelo faraó a Amon e Hórus, para que estes invocassem sabedoria e provisões ao príncipe de Teh-Khet em sua morte. Chama a atenção, porém, o final da oração ritual presente em uma destas colunas, à direita, direcionando as preces dos deuses “*para o Ka (a energia vital) do príncipe de Teh-Khet, Djehuty-hotep, chamado Pa-itsy*”. Seu nome egípcio, portanto, acompanha outro nome dado ao príncipe, um nome incomum em textos egípcios e mencionado nos hieróglifos da tumba somente neste trecho. Na coluna à esquerda, outros nomes expõem-se ao fim da oração, que se refere ao príncipe como “*Djehuty-hotep, gerado pelo*

*príncipe Ruiu e nascido da senhora da casa, Runa*” (SÄVE-SÖDERBERGH, 1960: 27). Assim como no caso do nome alternativo dado ao príncipe na primeira oração, tais nomes de seus respectivos pai e mãe são incomuns à cultura escrita faraônica, denotando a estes – e a seus portadores – possíveis origens núbias locais e estrangeiras ao Egito.

Refletindo acerca das práticas de dominação cultural empreendidas pelo poder egípcio no período, é curioso analisar o caso desta descendência nobre de Teh-Khet atestada na tumba de Djehuty-hotep/Pa-itsy. Este, com a dupla nomeação, apresenta-se imerso em elementos culturais egípcios desde seu nome. Seu pai, também portador do epíteto de *príncipe* de Teh-Khet, e sua mãe, sob o título comumente egípcio dado às mulheres de *senhora da casa*, não são referidos com nomes de origem egípcia, sugerindo diferentes graus de proximidade à ascensão faraônica na Núbia a partir do avanço geracional das elites locais. No lado oposto da tumba no Nilo, foram encontrados os vasos canópicos do príncipe, itens ligados à crença egípcia no pós-morte a carregarem os órgãos internos do falecido. Contudo, referem-se ao príncipe na escrita presente na superfície dos vasos igualmente como *Pa-itsy-her*, uma variação do nome exposto na coluna à direita da tumba. Seria tal variação do nome na escrita da tumba e dos vasos um sinal do *estranhamento* hieroglífico à pronúncia do nome local do nobre?

Frequentemente, o príncipe é referido nos textos também com o epíteto de *escriba*, além da titulação de *príncipe de Teh-Khet*. Conjuntamente à decoração da tumba, isso denota a profunda ligação de Djehuty-hotep/Pa-itsy com um dos elementos centrais da cultura da corte faraônica: a escrita. No lado oeste do Nilo, escavações na década de 1960 encontraram outros itens concernentes ao governante de Teh-Khet, como duas paletas de escriba fazendo referência ao nome Pa-itsy, com os títulos de *escriba* e *príncipe de Teh-Khet*. Dada a possibilidade das origens núbias de Djehutyhotep/Pa-itsy e seus antepassados, é válido crer na proximidade desse nobre local com elementos culturais da corte egípcia por meio do convívio em Kap, o educandário real.

Apresentando a abertura destes governantes locais de Teh-Khet no espaço Norte da Núbia, em Aswan, próximo da antiga fronteira com o Egito, há uma inscrição presente na localidade de Gebel Tingar, lado oeste do Nilo, com a silhueta de duas personagens acompanhadas de curtos textos. Próximo à figura da esquerda, escreve-se “*Príncipe de Teh-Khet*”, enquanto que acima da figura da direita há um texto que diz: “*O escriba Djehuty-hotep*”. Possivelmente a personagem não nomeada refere-se a Ruiu, pai de Djehuty-hotep, demonstrando a influência



Paleta de escriba do príncipe Pa-itsy - Kush (Journal of the Sudan Antiquities Service)

destes dois membros da elite de Teh-Khet no Norte de seu principado.

Amenemhat, irmão de Djehuty-hotep/Pa-itsy, sepultado no lado oeste do Nilo em Teh-Khet, igualmente legou-nos fontes materiais a possibilitarem enxergar elementos constituintes da vida das elites do norte da Núbia. Com paredes inacabadas e sem pintura a contrastarem com a tumba do irmão, seu espaço tumular inicialmente expressa-se de maneira similar às edificações funerárias egípcias do período, com pátio, capela, além de itens como estátuas incompletas, vasos de oferendas e uma estela de granito negro a representar em imagens e texto “O príncipe de Teh-Khet, Ruiu” e “sua esposa, a senhora da casa, Runa” sentados no canto esquerdo, enquanto em sua frente está de pé “seu filho, o príncipe Amenemhat”, oferecendo-lhes uma libação. No canto direito da estela, estão sentados “O príncipe de Teh-Khet, Amenemhat”, “sua esposa, a senhora da casa, Hatshepsut”, com uma mulher na frente deles, identificada no texto como “sua esposa,

a senhora da casa, Hatshepsut”, oferecendo a ela mesma e seu marido uma bebida em uma taça. Portanto, somos apresentados ao círculo familiar de Amenemhat, filho de Ruiu e Runa assim como Djehutyhotep, membro da nobreza local de Teh-Khet e casado com uma mulher chamada Hatshepsut, mesmo nome da rainha egípcia de seu período, expondo as ligações da realeza egípcia ao olhar das lideranças núbias do Norte.

Encontrada em Buhen, outra estela funerária do príncipe Amenemhat apresenta dados consideráveis sobre este nobre da Núbia. Com a representação do príncipe a segurar em uma mão um braseiro e na outra um vasilhame derramando líquido em honra aos deuses, o texto da estela acompanha uma prece ao Ka (a energia vital) de Hórus, cultuado em seu templo em Buhen, além do pedido de sabedoria, amor e benevolência também “ao Ka de todos os deuses de Ta-Seti”. Ta-Seti, ou a Terra do Arco, como citado anteriormente, era uma das nomenclaturas dadas pela língua egípcia à Núbia. Estaria o príncipe Amenemhat, junto de Hórus, realizando uma prece aos deuses locais da Núbia, a despeito de toda a campanha faraônica de edificação de templos e do estímulo compulsório de adesão dos estrangeiros à cultura e religião egípcias? Por fim, o texto da estela finaliza com a auto-identificação do príncipe: “O vigilante servidor da filha do faraó, o escriba Amenemhat”. Sua proximidade com a corte faraônica é mais uma vez apresentada, dado o título de servidor da princesa do Egito. O título de escriba, concedido também a seu irmão Djehuty-hotep/Pa-itsy, é visto aqui, colocando Amenemhat igualmente como familiar-



Estela de Amenemhat - Kush (Journal of the Sudan Antiquities Service)





Estela de Amenemhat, de Buhen – Cortesia: University of Pennsylvania | Museum of Archaeology and Anthropology

zado com a cultura literária egípcia e, portanto, como um herdeiro na Núbia educado aos moldes egípcios.

Percebendo estas variações culturais nas fontes concernentes a Amenemhat e Djehutyhotep/Pa-itsy, pode-se dizer que a experiência de poder egípcio sobre o norte da Núbia alcançou resultados diversos. Uma vez que o avanço faraônico, militar e cultural, confrontou homens e mulheres núbios dotados de elementos próprios a cederem ou continuarem na contramão do projeto egípcio de sujeição das elites e não-elites núbias, coube

à negociação diante da oficialidade do estado faraônico moldar tradições, expressões culturais e visões de mundo. A documentação em torno destes príncipes situados na Núbia, sob o jugo do estado egípcio, nos sugere vivências permeadas por adequações, aprendizados e intenções dominantes, mas também por elementos a sugerirem ações e associações realizadas por estes próprios sujeitos, a inventarem-se dentro de suas existências.

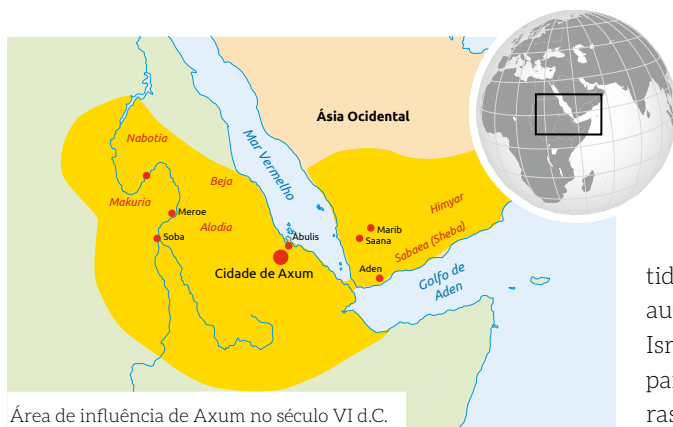
#### REFERÊNCIAS

- BREASTED, James Henry. **Ancient records of Egypt: The eighteenth dynasty**. Chicago: University of Illinois press, 2001. Vol. II.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. **The paintings in the tomb of Djehuty-hotep in Debeira**. Kush 8, 25-44, 1960.

# A RAINHA DE SABÁ E OS MITOS CRISTÃOS DA ETIÓPIA

**José Rivair Macedo** | Brasileiro, docente do Departamento de História da UFRGS

*A história da Etiópia foi tecida por um complexo processo de interações culturais entre povos de origem nilótica e kushita, e em menor proporção, destes com populações originárias da Península Arábica cuja circulação para o Chifre da África ocorreu desde pelo menos o I Milênio a. C.. Do nome de um dos clãs árabes que lá se estabeleceram, Habashat, é que deriva o etnônimo utilizado com maior frequência para designar a antiga Etiópia: Abissínia.*



Área de influência de Axum no século VI d.C.

**As relações** da Abissínia com o Sul da Arábia, sobretudo com a área geográfica correspondente ao atual Iêmen, datam portanto de época muito recuada, e se intensificaram no período situado entre os séculos IV e VIII d.C., quando a cidade de Axum (Aksum) tornou-se a sede de um poderoso Estado cristão. Neste momento, a influência partiu da África, e, na metade do século VI, o *négus* (monarca) axumita chamado Kaleb conseguiu impor militarmente sua autoridade dos dois lados do Mar Vermelho.

A proximidade e a coexistência produziram outras formas de interação no plano econômico (comércio de especiarias e de escravos), religioso (circulação de crenças e cultos) e social (fusões étnico-raciais) não apenas entre povos africanos com árabes – primeiro pagãos, e depois muçulmanos –, mas também com povos judeus instalados na Arábia. Tais contatos conferem grande originalidade ao processo histórico da formação da atual Etiópia, local em que o cristianismo dialogou desde a sua origem com a tradição judaica e com as crenças e cultos herdados das religiões tradicionais africanas.

Nas províncias de Gondar e de Tigré, localizadas ao Norte da Etiópia, subsistem ainda hoje comunidades *falachas* que atribuem ao judaísmo um marcador identitário diferencial. O qualificativo foi cunhado pelos cristãos etíopes de etnia Amhara ou Agaw, e o próprio vocábulo original, *falaysian*, designa “imigrante” ou “estrangeiro”, tendo evidente sentido depreciativo. O termo pelo qual esses judeus negros auto-identificam-se é *Béta Esrael*, isto é, os da “Casa de Israel” ou os da “Família de Israel”. Sua presença nessa parte da África costuma ser interpretada de duas maneiras, ambas de caráter mítico-religioso: para alguns, eles seriam remanescentes da tribo perdida dos filhos de Dan, que se estabeleceram na Etiópia após longa itinerância desde os tempos do Êxodo – quando Moisés conduziu os hebreus do Egito à Terra Prometida. Para outros, eles teriam se deslocado da Palestina no tempo de Salomão junto com Menelik, o filho da Rainha de Sabá, a quem se atribui a fundação da monarquia cristã na Etiópia, tendo entretanto permanecido fiéis às leis judaicas (FRIEDMANN; SANTAMARIA, 1994, p. 24).

## A tradição judaico-cristã

A extraordinária difusão do mito da Rainha de Sabá é uma prova cabal da importância conferida às matrizes identitárias árabe-africanas pelos etíopes. Com efeito, diversas evidências arqueológicas atestam a existência de um potentado denominado Sabá (Sheba, Shaba) em meados do I milênio a.C. no território do atual Iêmen. No âmbito linguístico observam-se influências do sabeu, a língua de Sabá, nos falares abissínicos, e registros da cultura material sugerem que, antes da adoção do cristianismo, os cultos solares de origem sabéia tinham livre curso em Axum. Portanto, mesmo sem qualquer prova





Rainha de Sabá no manuscrito Bellifortis (ca. 1405) produzido no reino da Boêmia (atual República Tcheca)  
Cortesia: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen



direta da existência histórica da personagem identificada como Rainha de Sabá, sua imagem e a preservação de sua memória evocam a continuidade de uma tradição árabe-africana anterior ao islamismo que subsistiu e assumiu diferentes configurações em representações iconográficas, na oralidade e na cultura escrita.

Ao que parece, o mito da Rainha de Sabá tem sua matriz nas tradições judaicas alusivas à difusão do monoteísmo entre os povos pagãos do Oriente Médio. O tema do encontro de Salomão, personificação da sabedoria divina, com uma jovem e cativante rainha vinda do sul, é retratado brevemente em textos do *Antigo Testamento* (1 Reis, X, 113; 2 Crônicas, IX, 1-12) com uma função exegética precisa: exemplificar a superioridade da crença dos hebreus e a subsequente conversão dos gentios – nome pelo qual designavam os demais povos, sobretudo os que se mantinham adeptos do politeísmo. Assim, a enigmática personagem torna-se uma alegoria da alma que se eleva ao abandonar a idolatria e o paganismo. Os autores cristãos da Europa medieval, por sua vez, interpretaram aquelas passagens bíblicas como uma prefiguração da relação simbólica entre Cristo e sua Igreja.

Nas três religiões monoteístas, isto é, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, o episódio aparece retratado mais ou menos da mesma maneira. Uma misteriosa governante de um reino distante, onde abundavam metais preciosos e podia-se encontrar o precioso incenso, sente-se atraída pela sabedoria de Salomão. Ela o visita em Jerusalém e, ao final, converte-se à fé dos hebreus. Nos relatos judaico-cristãos, a ênfase recai na inspiração divina da sabedoria proverbial do monarca, ficando a rainha em segundo plano. Porém os componentes sensuais da narração levaram a que gradualmente sua figura assumisse traços eróticos, de modo a que se tornasse o protótipo da mulher sedutora.

No *Corão*, a conversão é interpretada como um signo da submissão devida a Allah, como uma alteração espiritual necessária para o abandono do culto aos ídolos. A sensualidade do encontro é realçada no trecho em que aparece a descrição da rainha no palácio de Salomão. Julgando que o pavimento fosse constituído de uma massa de água, ela levantou o vestido deixando as pernas descobertas, mas depois o rei lhe explicou que o local em que pisava era feito de chapas de vidro (*Surata XXVII: 42-45*).

A sensualidade da narrativa conferiu a ela certa popularidade nas tradições muçulmanas, onde a rainha é conhecida pelo nome de Bilkis (Bilqis, Balkis). No século XI, o episódio foi desenvolvido pelo escritor Ath-Thalabi na coletânea intitulada *Qisas-ul-anbiya* (Narrativas dos

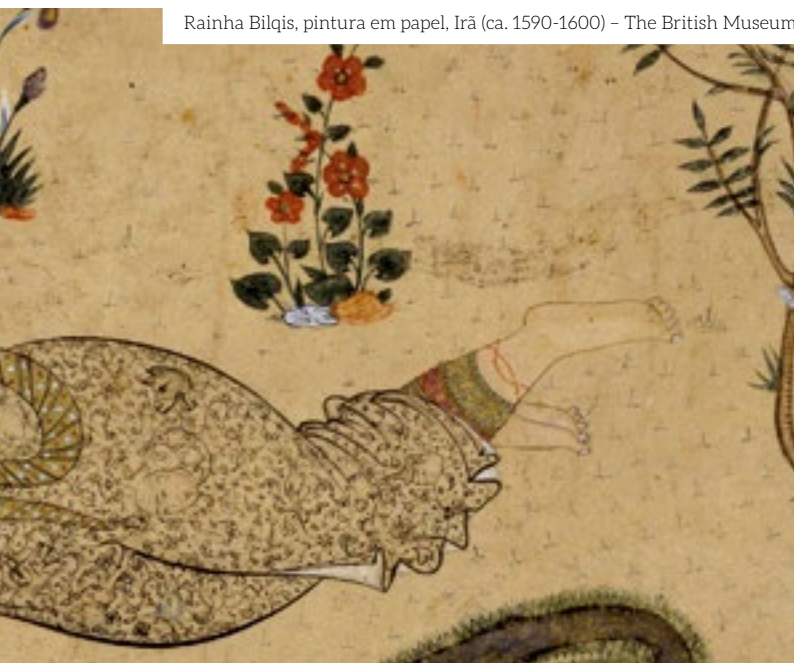


profetas), uma obra de caráter didático que contém alguma semelhança com o estilo narrativo das *Mil e uma noites*. Nesse texto, Salomão aparece cercado de gênios (djinnns) e, ao saber da beleza e inteligência da jovem do sul da Arábia, convida-a para conhecer o seu reino. Essa, por sua vez, decide visitá-lo para confirmar a fama de que era um homem sábio. Ambos disputam em diferentes provas de sagacidade, e, ao ver resolvidos os enigmas propostos ao rei, ela converte-se. Segundo este autor, ambos teriam então se casado, e o rei mandou que os gênios construíssem para ela três magníficos palácios (HALÉVY, 1904-1905, P. 14).

### A tradição etíope

Ao norte da Etiópia, na região do Planalto de Tigré, de onde a sociedade axumita retirou seus modelos socioculturais, a figura da Rainha de Sabá aparece em diversos contos transmitidos oralmente pelo povo Amhara, em língua guêze. A sua caracterização, perfil e significado diferem, no entanto, em diversos pontos daqueles observados na tradição judaico-cristã e na tradição judaico-muçulmana. Aqui a misteriosa governante não é identificada como iemenita, mas como abissínia, recebendo inclusive outro nome próprio: o de Eteye Azeb, ou então Makkeda.

De acordo com essas tradições locais etíopes, em tempos recuados o povo rendia culto a uma serpente que exigia anualmente o sacrifício das filhas mais velhas das famílias. Quando Eteye Azeb foi entregue em oferenda apareceram sete santos cristãos que golpearam o animal com a cruz, matando-o e libertando-a, mas uma gota de sangue caiu no calcanhar da vítima, ficando este com o



aspecto do calcanhar de um asno. Com a supressão da idolatria, ela tornou-se rainha, e a decisão posterior de visitar Salomão foi motivada pela intenção de encontrar a cura de sua deformidade. Realizou a viagem com uma acompanhante, ambas disfarçadas de homens, mas desde que entrou no palácio do rei o calcanhar ficou curado – algo revelado na cena acima apontada do pavimento de vidro. Suspeitando da identidade dos(as) visitantes, de noite o rei lhes preparou uma armadilha, provando que eram mulheres e depois dormiu com as duas. Quando deixaram Israel levaram consigo presentes valiosos, insígnias da realeza que deveriam entregar ao filho ou filha que porventura tivessem como fruto da união com Salomão. Teria sido esta a origem de Menelik, o sucessor da Rainha de Sabá. Anos mais tarde, ele visitou Jerusalém para conhecer o pai e ser educado no ofício real. Ao retornar, levou para a Abissínia a Arca da Aliança – símbolo maior do vínculo dos hebreus com Jave, seu deus (MARIN, 2005, p. 106).

A versão mais elaborada do mito aparece desenvolvida em um longo tratado religioso escrito em guêze no início do século XIV, conhecida como *Kebrā Nagast* (O Livro da glória dos reis). O texto foi composto pelos monges para a glorificação da dinastia iniciada pelo *négus* chamado Yekuno Amlak, que reinou no período de 1268 a 1283 e deu origem à dinastia Salomônida. O livro mescla elementos da doutrina judaica e da doutrina cristã, relatos do Antigo Testamento e conteúdo propriamente histórico concernente aos governantes etíopes. O objetivo era legitimar a origem da dinastia reinante, vinculando-a ao mito de Salomão e a Rainha de Sabá, genitores de Me-

nelik – tido como o primeiro governante abissínio.

Os elementos narrativos da parte concernente ao encontro da rainha com o rei são basicamente os mesmos. Admirada por sua sabedoria ela renuncia ao paganismo, deixando de render culto ao sol e de venerar objetos e imagens. A cena da conversão aparece assim retratada:

Quando a rainha ouviu as palavras de Salomão, ela disse: “Como tua voz agrada-me! E quão grandemente fazes as tuas palavras, e a fala de tua boca deliciame! Diz-me agora, quem é certo para eu adorar? Nós adoramos o sol, de acordo com o que nossos pais nos ensinaram a fazer, porque dizemos que o sol é o rei dos deuses. E existem outros entre os nossos súditos [que adoram outras coisas]; alguns adoram pedras, e alguns adoram madeira, e alguns adoram imagens entalhadas, e outros adoram imagens de ouro e prata. E nós adoramos o sol, pois ele cozinha nosso alimento, e mais, ele ilumina a escuridão, e remove o medo, nós o chamamos de ‘Nosso rei’, e nós o chamamos de ‘Nosso Criador’, e nós o adoramos como nosso deus; pois nenhum homem nos disse que além dele há outro deus. Mas nós ouvimos que existe convosco, Israel, outro deus, o qual nós não conhecemos, e os homens tens nos dito que ele enviou para vós dos céus um Tabernáculo e deu a vós uma Tábua com a ordenação dos anjos, pelas mãos de Moisés, o profeta. Isto também nós ouvimos - que ele próprio vem a vós e fala convosco, e informa-vos sobre suas ordenanças e mandamentos. (WALLIS-BUDGE, 2000, p. 22-23, tradução nossa)

Encantado pela beleza da mulher, o rei quis retê-la mas ela pediu que ele nada a obrigasse pela força. O anfitrião prometeu que a deixaria livre para ir mediante uma condição: que não tomasse nada que lhe pertencesse sem sua permissão. Naquela noite, após o jantar - que Salomão mandara preparar bastante condimentado - Makkeda sentiu sede. No quarto, ao segurar uma vasilha com água para beber foi advertida pelo rei que ela infringira a condição imposta e quebrara o pacto que tinham firmado. Ambos passaram então a noite juntos, depois ela retornou ao seu reino e algum tempo depois deu à luz a Menelik.

Nesta parte do *Kebrā Nagast*, a conjunção carnal entre Salomão e Makkeda resulta de uma artimanha do monarca, de uma trapaça. Na parte seguinte, em que o protagonista passa a ser Menelik, a relação entre pai e filho também é cercada de disputas, artifícios e artimanhas, um jogo em que a sabedoria e a esperteza confundem-se e determinam os rumos da história dos personagens e seus respectivos povos e crenças. Após ter dado mostras indiscutíveis de seu valor, o jovem é recebido pelo pai, que o inicia no ofício do governo. Com o tempo, nasce em Salomão uma profunda admiração pelo filho, e para retê-lo perto de si oferece-lhe a sucessão do trono em Jerusalém. Menelik, entretanto, recusa a oferta e deixa Israel furtivamente, levando consigo, às escondidas, a





Sacerdote apresentando pinturas de um manuscrito no mosteiro de Na'akuto La'ab próximo à Lalibela, Etiópia –Foto: Alan / Flickr (CC BY 2.0)



Ilustração em manuscrito etíope (Os Quatro Evangelhos) dos séculos 14-15 que relata acontecimentos da vida de Jesus Cristo – The Metropolitan Museum of Art

Arca da Aliança.

A anterioridade do judaísmo, associado à figura emblemática de Salomão, era motivo de orgulho para Menelik, o fundador mítico da monarquia abissínia. Esta instituição, que remonta historicamente ao período da hegemonia de Axum, revestia-se de legitimidade cristã. A herança judaica funcionava apenas como um elemento distintivo a mais nesse modelo original do cristianismo negro-africano. Era um meio pelo qual os abissínios justificavam sua diferença em relação a outras igrejas cristãs (como a da Síria e a do Egito, e depois a de Roma), e sua superioridade diante do islamismo – onde Salomão é reconhecido como um dos profetas que prefiguraram o anúncio da mensagem de Allah por Maomé.

Uma curiosa passagem do *Kebra Nagast* desenvolve, em sentido alegórico, uma comparação entre a crença judaica e a crença cristã e a centralidade de Cristo como “Rei dos reis”. Trata-se da descrição do sonho de Salomão após o encontro amoroso com a Rainha de Sabá, pelo qual os autores do tratado etíope antecipam o nascimento de Menelik e a adoção do cristianismo pelos abissínios. Resaltam igualmente a negação dos judeus à luz da verdade cristã e o distanciamento posterior entre ambas as religiões. Eis a tradução da passagem:

E, depois que ele dormiu, apareceu para o Rei Salomão [em um sonho] um sol brilhante, e ele descia do céu e derramava enorme esplendor sobre Israel. E, embora ele tenha permanecido ali por um tempo, de repente retirou-se, e voou para o país da Etiópia, e brilhou por lá com grande luminosidade para sempre, pois ele desejou lá habitar. E [o rei disse]: ‘Eu esperei [para ver] se ele voltaria para Israel, mas ele não retornou. E novamente, enquanto eu esperava, uma luz surgiu dos céus, e um Sol desceu dela no país de Judá, e ele emitiu uma luz que era muito mais forte do que a anterior. E Israel, por causa da chama deste Sol, rogou este Sol com maldade e não andaria na sua luz. E este Sol não deu atenção a Israel e os israelitas odiaram-no, e tornou-se impossível que a paz existisse entre eles e o Sol. E eles ergueram sua mão contra Ele com paus e facas e deixaram extinguir este Sol. E eles lançaram escuridão sobre o mundo inteiro, com terremotos e densa escuridão, e imaginaram que este Sol nunca mais se ergueria sobre eles. E eles destruíram Sua luz, lançaram-se sobre Ele, e colocaram uma guarda sobre Seu tumulto, onde eles o tinham lançado. E ele surgiu de onde eles não procuravam por Ele, e iluminou o mundo inteiro, especialmente o Primeiro Mar e o Último Mar, Etiópia e Roma. E ele não deu atenção alguma a Israel, e ascendeu ao seu antigo trono. (WALLIS-BUDGE, 2000, P. 31-32, tradução nossa)

Durante muitos séculos, o *Kebra Nagast* foi considerado um documento fundamental da teologia etíope, uma pedra angular da concepção de poder que dava legitimidade ao regime monárquico. Essa posição manteve-se inalterada até 1974, quando Hailé Selassiê, o derradei-





Pingente etíope do século 18 - The Metropolitan Museum of Art

ro governante da dinastia salomônida, foi derrubado do poder. Por esta razão, a figura da Rainha de Sabá reveste-se de importância muito maior aí do que nas tradições judaico-cristãs ocidentais e no islamismo. Pode-se considerar que, na Etiópia, sua imagem tenha funcionado, desde sempre, como fator de unidade religiosa e, por conseguinte, de unidade política e unidade nacional. A ela continua

a ser reservado o papel de ancestral mítica - no que se aproxima, guardadas as devidas proporções, às Candácias de Meroé, à rainha Kahina no Magreb e à princesa Amīna entre os Hauçás da antiga Nigéria.

#### REFERÊNCIAS

FRIEDMANN, Daniel; SANTAMARIA, Ulysses. **Les enfants de la Reine de Saba: les juifs d'Éthiopie (Falachas): histoire, exode, intégration**. Paris: A. M. Métailié, 1994.

HALÉVY, Joseph. **La légende de la reine de Saba**. École pratique des Hautes Études Paris, 1904-1905, p. 5-24.

MARIN, Francesc-Xavier. **La reina de Saba: leyenda y nacionalismo etíope**. In: Oráfrica: revista de oralidad africana, n. 1, p. 95-132. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/view/135126>>.

WALLIS-BUDGE, E. A. **The Queen of Sheba and her only son Menyelek (Kebra Nagast)**. Cambridge; Ontario: In Parentheses Publications - Ethiopians Series, 2000.

# TIMBUCTU:

## NOTAS SOBRE UMA CIDADE SAARIANA MARCADA PELA DIVERSIDADE E TRÂNSITOS DE PESSOAS, SABERES E DE BENS

**Mahfouz Ag Adnane** | Kel tamachequense, doutorando em História na PUC-SP

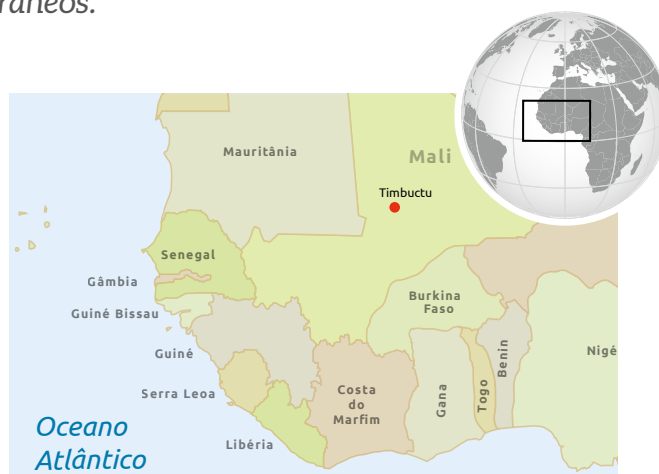
Neste artigo apresentamos diferentes momentos da história de Timbuctu, renomada cidade saariana, situada na região de Azawad no norte do Mali (África do Oeste), que tem sido disputada por várias sociedades e mesmo impérios, sobretudo, entre os séculos XIII e XV. A abordagem assume uma perspectiva da história de longa duração, ressaltando momentos e situações emblemáticas, desde o debate sobre sua fundação – entre o final do século X e início do século XI – até a invasão e sua conquista pelos Sa'ditas de Marraqueche (conhecida como invasão marroquina) que marcou o início de seu declínio. Adotamos como fonte principal, textos dos cronistas que escreveram em língua árabe sobre a região, além de trabalhos de pesquisadores europeus e africanos contemporâneos.

### Timbuctu: da fundação ao estabelecimento de redes comerciais e culturais

Timbuctu está localizada no norte do arco Níger, sendo 15 quilômetros do rio Níger sob as dunas saarianas da região Azawa - termo que deu origem à denominação atual Azawad (DAVOINE, 2003). Abderrahman Es-Sa'di, autor de *Tarikh Es-Soudan*, e Mahmud Ka'at do *Ta'rikh al-fattāsh* – ambos naturais de Timbuctu –, afirmaram que o nome da cidade tem origem na língua tamacheque.

Segundo Abderrahman Es-Sa'di, em seu livro titulado *Ta'rikh es-Sūdān* (Crônica do Sudão ou “dos Sudaneses”, 1964 (obra de 1653-1656), o cronista natural de Timbuctu, a fundação de sua cidade remonta às atividades dos Imaghcharan, uma confederação (*ettebel*) tamacheque autóctone, cujo nomadismo ocorria no território entre região de Arawan ao norte, durante o período de chuva, e o rio Níger (Amadagha) ao sul, na seca; seus acampamentos respeitavam, portanto, a sazonalidade (ES-SA'DI, 1964, p. 36).

Durante seu nomadismo na região, descobriram um oásis, no meio das dunas cuja vegetação era perene



Área de influência do Mali com a localização da cidade de Timbuctu.

em todos os períodos do ano. Os Imaghcharan começaram a deixar suas provisões e vários outros objetos na nova vila, quando chegasse o período de chuva, que os obrigava a uma certa mobilidade temporariamente em busca de pasto/ervas para seus animais (gado, camelos, cabras e carneiros). O pesquisador líbio El Hadi El Mabruk diz sobre a fundação de Timbuctu (tradução do autor):

[...] a mulher Buktū, de tribos *imaghcharan* (*Imazgherizen*) que fazem parte das grandes tribos tamacheque, fundou a cidade de Timbuctu que porta seu

<sup>1</sup> Qabā'il al-Ṭawāriq: dirāsah wathā'iqiyah.

<sup>2</sup> O termo tuaregue é uma apelação atribuída por cronistas, a autodesignação é Kel Tamacheque, aqueles de língua tamacheque.



As imagens deste artigo são fotos de cartões postais produzidos pelo francês Edmond Fortier, em 1906, um dos primeiros fotógrafos a retratar Timbuktu, depois da ocupação francesa em 1894. Os cartões postais fazem parte da coleção particular da historiadora Daniela Moreau – Cortesia: Acervo África.

nome até hoje, uma cidade de luz e saber, cidade de conhecimento e de sábios<sup>1</sup>.

Do mesmo modo, Abderrahman As-Sa'di afirmou:

Esta cidade foi fundada no final de quinto século da Hégira por uma das tribos [confederação] tuaregue<sup>2</sup>, de nome Maghcharen, que se movia com seus rebanhos entre a aldeia Amadagh e a região de Arawan que correspondia a seus limites nas terras altas (a partir de onde iniciam-se os territórios de uma outra confederação de nome luillimiden), uma duna à beira do rio Níger. (ES-SA'DI, 1964, p. 35, tradução do autor)

Sékéné Mody Cissoko, professor malinês, detalhou as informações:

Podemos dizer que os Maghcharan, fundadores de Timbuktu, eram as linhagens de notáveis das tribos Sanhadja, Madâça, Antassar e provavelmente de outros tuaregues. É possível que, mais precisamente, a cidade tenha sido fundada pelos Medâça, que habitavam, naquela época nas proximidades. Os Massúfa, que viviam das caravanas e comércio, chegaram mais tarde, reforçando o primeiro núcleo. Isto fez daquela pequena aldeia, um centro de comércio de sal do arco do Níger. (CISSOKO, 1996, p. 22, tradução do autor)

Assim, decidiram com o tempo garantir sua posse do lugar e um acampamento foi instalado e fixado

e as tendas foram montadas e por fim uma vila foi construída com casas de barro e de palmares:

Afinal escolheram se instalar definitivamente no local em que atualmente, Timbuktu é requintada, pura, limpa, deliciosa, ilustre, cidade abençoada, rica e fértil que é a minha pátria e é o que tenho mais caro no mundo". (ES-SA'DI, 1964, p. 35, tradução do autor)

No debate atual, existe uma controvérsia da interpretação da história, informada pelas disputas políticas da narrativa da história. Dessa forma, o segmento dos Kel tamacheque imikwalen<sup>3</sup> que foram classificados como "cativos ou escravos", defendem que a fundação de Timbuktu foi realizada pela presença de uma mulher dos imikwalen. De toda maneira, ainda que tenha se tornado cosmopolita com a confluência de diversas culturas, sua história foi iniciada, de acordo com os conhecimentos atuais, como acampamento no contexto da dinâmica do nomadismo tamacheque daquela região e se manteve sob uma autoridade de uma senhora de confiança de todas as comunidades tamacheque.

<sup>3</sup> Existe uma defesa do movimento social tamacheque que recusa tanto a apelação eklan na língua tamacheque ou ainda, bellah, na língua Songai, ambas significando cativos ou escravos. Assim, explicamos a opção neste artigo pelo termo Kel Tamache win Imikwalen. Há um conjunto de formas pejorativas de nominação da sociedade Kel Tamacheque: tuaregue, bouzou, sorgha, sorgo, daga, bellah.





### Comércio transsaariano e a persistente mobilidade Kel Tamacheque

Timbuctu foi, durante os muitos séculos do comércio transsaariano, o ponto central de ligação de várias regiões africanas. As relações de trocas que se desenvolveram entre os séculos XI e XVI realizaram-se por meio dos principais eixos de rotas dos caravaneiros que percorriam o maciço do Aïr<sup>4</sup> (região da confederação tamacheque de Kel Aïr) até Féz; do Mandê a Fezzan, chegando ao Egito, e entre os territórios Hauças e Ahaggar (região da confederação tamacheque Kel Ahaggar), Radamés, chegando a Tripolitânia. Em outras palavras, trocas seculares que ligaram várias sociedades africanas passaram por Timbuctu. Existiam duas grandes rotas que atravessavam internamente o grande deserto da África (o Saara) e que reuniam diferentes populações tamacheque e outras sociedades saelo-saarianas entre si. Uma interligava Touat (região do Adrar), Tanezrouft, a oeste das Montanhas Hoggar/Ahaggar, Gao e Timbuctu. A outra rota ligava Radamés, Uargla, Ghardaia aos oásis de Tuat e Tidikelt, chegando à Agadez - a capital de Aïr.

Os Kel tamacheque, antigos habitantes do Saara, conheciam e sabiam como afrontar seus riscos e dificuldades, guiaram e garantiam a segurança de comerciantes que vinham do Norte, de outros territórios amazir (berberes) e árabes. Estas mercadorias eram constituídas de

ouro, pessoas escravizadas, marfim vindo do Sul em direção ao Egito, Marrocos, Síria, Líbano e península arábica. Uma outra rota fazia-se em direção à Andaluzia e de lá, para outros mercados europeus. Os Hauças, por exemplo, constituíram um grande comércio de couro de boi, penas de avestruz e cobertores de algodão e vendiam nas feiras de Féz e de Marraqueche ou de outras cidades do norte do continente africano. Voltavam com tâmaras, perfumes e vários tipos de tecidos e tapetes. Várias cidades caravaneiras apareceram progressivamente e, paralelamente à formação de redes humanas, constituíram-se pontos de troca ou venda de mercadorias como as grandes cidades portuárias do norte da África (Argel, Tunis, Trípoli) que mantinham laços com a Europa e o Oriente; além delas, as cidades do norte do Saara (Ouargla, Mourzouk, Ghadames) e as do sul do Saara e proximidades das regiões saelo-saarianas como Timbuctu, Djenné, Agadez, Zinder, Kanem, Kanu e Katsina entre outras (BRACHET, 2004).

A evolução e a intensificação de atividades das caravanas nas regiões sudanesas (Mali e Níger) são geralmente explicadas devido a um pastoreio nômade praticado em áreas ancestrais destas populações: de Tamasna no Noroeste do atual Níger até Bilma, e de Goram-Goram na região de Ualan até Adrar dos Iforas, ou seja, uma área muito grande de mobilidade. Os pastores, cuja área de nomadismo situava-se em terras do Saara e Sael, mantiveram relações comerciais e alianças entre si. Paulo Farias

<sup>4</sup> Ou Ayer.

chama atenção para a importância do nomadismo como uma tecnologia que auxiliou no conhecimento do Saara e as relações de trocas e de comércio transaarianas mais tarde. Diz ele que:

O nomadismo é a única estratégia econômica que permite a exploração desses recursos. Na medida em que grandes tribos nômades passaram a existir, também guias e organizadores de caravanas para comerciantes, estabelecidos no norte, passaram a descer até o sul; mas este fenômeno se dá depois da vinda do Islã e dos árabes ao norte da África, isto é, começa de uma maneira sistemática a partir dos anos 800. Já na segunda metade do século VIII, ao redor de 780, há sinais de tráfego transaariano, mas deveu-se, principalmente, porque nesse período houve, por assim dizer, um estreitamento do deserto, houve maiores precipitações pluviais, tanto no norte quanto no sul. Havia mais água no Saara, portanto ficava mais fácil atravessá-lo, e é desse período que datam essas grandes rotas e que datam os grandes contatos entre o norte e o sul. (FARIAS, 2004, p. 2)

### **Cosmopolitismo e a diversidade sociocultural de Timbuctu**

Embora a cidade fosse fundada pelos Imazighen/Kel Tamacheque, ela atraiu inúmeras pessoas de comunidades vizinhas, como mouros/árabes, songai, arma e fulas, os quais reunidos fundaram as bases de uma Timbuctu plural que, durante séculos, foi uma das cidades mais importantes no continente africano e mesmo do mundo. Além disso, pessoas de diferentes origens de diversos continentes vieram viver na cidade situada nas proximidades do rio Níger, conforme descreveu Ibn Khaldun: vieram de localidades que hoje denominamos Mauritânia, Marrocos, sul do Mali, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito. Vale lembrar que as culturas locais, apesar de séculos de convivência e trocas, mantiveram muitas das características que as identificam: cada uma delas conservando suas distintas práticas sociais, narrativas, literatura, expressões estéticas, guardando muitas similaridades e compondo grande pluralidade e formas de coabitação. Timbuctu foi e ainda é uma *pequena África*, visto sua pluralidade, diversidade cultural e linguística. Podemos citar como exemplo quatro línguas que se falam cotidianamente em Timbuctu: tamacheque, songai, hassaniya (língua dos mouros) que é o árabe falado na Mauritânia, fulfuldé ou pular (a língua fula) e o francês.

Timbuctu foi incorporada ao império do Mali, em 1330, na ocasião da viagem de Mansa Musa para a peregrinação à Meca. Entretanto, ressaltamos que esta relação foi relativamente periférica e de importância simbólica, pois não houve conquista militar como em muitos territórios do Império do Mali. O então imperador foi acolhido como *khalifa* (chefe religioso) pelos sábios (ulemá) da cidade, conduzindo a oração muçulmana de sexta (*Salat*

*al-Jumu'ah*). No mesmo lugar, financiou a construção da mesquita de Djingarey Ber (a grande mesquita na língua Songai)<sup>5</sup> cujos trabalhos duraram de 1325 a 1327. O principal interesse do imperador, como o de muitos conquistadores da época, era o controle das minas do sal da bacia de Taudani (das mais importantes de sua época), juntamente com as rotas comerciais. As cidades gêmeas, Djenné e Timbuctu, foram centros do comércio de ouro, de cereais e do sal que conheceram, portanto, uma grande atenção militar.

É importante sinalizar aqui que o período da fundação de Timbuctu (entre o final do século X e início do XI de nossa era) foi, também, o da primeira guerra cruzada cristã contra o mundo islâmico no oriente médio “Bilad al-Cham” (Palestina, Síria, Líbano) e no Egito. Esse fato favoreceu a dispersão de sábios ao longo dos séculos seguintes para outros territórios do mundo islâmico, os quais passaram a considerar Timbuctu como destino, sobretudo após a viagem de Mansa Musa do império do Mali e do Songai à Meca, no século XIV.

A política de mecenato foi constante desde a volta da peregrinação de Mansa Musa de Meca, quando vieram inúmeros sábios que se instalaram em Timbuctu. Mas, Timbuctu chamou atenção de vários impérios com forte presença islâmica e com interesse no controle das rotas comerciais transaarianas. Assim, além do império do Mali, os Songai, sob o comando de Soni Ali Ber, invadiram e colonizaram Timbuctu, expulsando dela seus fundadores. Dois séculos após sua fundação, no período do Império Songai (1493-1591), Timbuctu alcançaria a plenitude da sua vida intelectual sob o reino de Askia Muhammad, sobretudo após sua peregrinação à Meca (1496-1497). Muitos historiadores especialistas consideraram a viagem de Askia em sua importância como a de Mansa Musa. Vieram para lá intelectuais de diferentes regiões, criando grande fluxo de estudantes e professores com intercâmbio contínuo com universidades distantes como as do Cairo e de Damasco.

A dinastia berbere (tamazirt/tamacheque) almorávida havia abraçado uma interpretação rigorista do Islã africano, e unificou sob o seu domínio grandes extensões no/do mundo muçulmano, criando um império entre os séculos XI e XII. Timbuctu foi habitada por muçulmanos, cristãos e judeus durante centenas de anos: era também um centro de coabitação e de diversidade racial e religiosa. Nesta cidade comercial, foi dada uma grande importância ao espaço dedicado aos mercados e aos lugares públicos. O professor El-Hadi El-Mabruk El-Dali, da Universidade de Trípoli, relembra a contribuição tamacheque, frequentemente esquecida nos relatos históricos:

<sup>5</sup> Abou Ishaq es-Sahéli foi o arquiteto da Andaluzia que acompanhou Mansa Musa em sua volta da peregrinação à Meca, onde se conheceram.

Os filhos e as filhas dos Tuaregues ou Kel tamache-que como eles gostam de se chamar, contribuíram bastante na construção das grandes civilizações africanas que tiveram um papel importante na humanidade. Exemplo disto é a mulher da tribo Kel Ghela que ofereceu uma soma grande de seu dinheiro particular para construir a Universidade de Sankoré em Timbuctu e que, para isto, contratou o engenheiro líbio, Abadallah Alkomi de Radâmes (outra cidade importante também fundada pelos Kel Tamacheque). O nome desta universidade se tornou conhecido enquanto Al Azhar, Zeytuna, Kairouan, os minarés de montanha de Nefúza. (El-Dali, 2008, p. 151-152, tradução do autor)

Entre as expressões da cultura de complementaridade que ali se desenvolveu, destaca-se a construção das próprias mesquitas-madraças que tiveram um papel importante na produção intelectual na África saariana e do Oeste. Maher Atteyat Chaban, professor no Instituto de Pesquisas e Estudos Africanos da Universidade do Cairo, disse que:

É importante ressaltar a importância da República do Mali na islamização da África do Oeste, para isso precisamos falar da importância de Timbuctu e a importância dos tuaregues e seus sábios de Timbuctu, sobretudo as duas famílias de Aqit e de Anda Ag Muhammad que conduziram 'da'wa e jihad' nesta parte da África. (CHABAN, 2002, p. 52)

O professor Maher Atteyat Chaban (2002) entende que a erudição e a dinâmica educacional das madraças ganhariam muito com a criação da Universidade de Sankoré, permitindo a Timbuctu constituir-se como:

[...] o lugar de conhecimento contemporâneo naquele período, destino de cientistas e sábios e ambiente de suas migrações o que fez da sua universidade Sankoré e suas outras mesquitas se emularem/ se compararem com as grandes universidades e mesquitas do mundo islâmico naquele período histórico como Al-Azhar no Cairo, Kairouan<sup>6</sup> e Al-Zaytuna em Ifriqiya [atual Tunísia] e por fim Al Quaraouiyyine em Féz [no atual Marrocos], tornando Timbuctu como a capital de conhecimento, abrigo/refúgio dos cientistas e adoradores/féis, o encontro dos santos e ascéticos. (CHABAN, 2002, p. 51)

Em Sankoré ensinava-se matemática, medicina, astronomia, estudos da religião muçulmana, artes, ciências, literatura, arquitetura, e outras tecnologias. Ela foi construída com o suporte de uma mulher tamacheque segundo vários autores.

Abderrahmane Es-Sa'di (1964, p. 101) conta, em sua obra *Tarikh Es-Sudan*, que era (tradução do autor):

Uma mulher, uma grande dama/senhora, muito rica, com muito desejo de fazer boas obras, é isso que se conta dela; mas não sabemos a data exata da construção desta grande mesquita. Um grande número dos *ulamá* [sábios] foram chamados/convidados su-

cessivamente para assumirem o lugar de Imã (Deus lhes faça misericórdia e perdão).

Es-Sa'di enfatizou, ainda, o lado do rigor religioso da cidade saariana que em sua percepção seria profunda:

Jamais no solo de Timbuctu houve outra adoração que não fosse Allah. Ela [Timbuctu] é o retrato dos sábios e dos devotos, residência habitual dos santos e pessoas piedosas. (ES-SA'DI, 1964, p. 36, tradução do autor)

Entre os sábios, destaca-se a figura de Ahmed Baba Assanhadjji pela extensão e importância de sua obra e pela intensa campanha contra a escravidão que levou no final de sua vida. Ahmed Baba Assanhadjji (1556-1627) nasceu em Arawan, cidade localizada a noroeste de Timbuctu para onde foi para estudar ainda muito jovem. Estudou filosofia com o filósofo Mohamed Bakayoko, um dos mais famosos sábios da Universidade de Sankoré, originário do Mandê. Baba se tornou advogado e juiz, teólogo e intérprete do Sagrado Alcorão [Mufasssir] e da tradição de profeta Muhammad (paz e benção sobre ele). Ele ensinou na Universidade de Sankoré, durante muitos anos, tendo sido muito respeitado por sábios do mundo islâmico de seu tempo. Sua reputação e erudição causaria sua prisão e exílio com a perseguição no processo da invasão marroquina, em 1594. Foi levado para Marraqueche após se posicionar contra a campanha militar do sultão Ahmed al-Mansur al Dhahabi, interessado nas minas de Sal de Taudani, sob controle do comércio e suas rotas no império Songai.

Ao chegar na capital sa'dita, Ahmad Baba impressionou os intelectuais do Marrocos que haviam lido alguns de seus livros. Estes negociaram sua liberação desde que aceitasse ensinar em Marraqueche e escrever a história da dinastia Sa'dita. Nesta condição viveu até 1607 e escreveu a metade de seus livros e pesquisas, estimadas de mais 50 manuscritos. Uma de suas *fatwa* mais renomada foi sua rejeição à teoria da maldição de Cam, um dos filhos de Noé (paz e benção sobre ele). Depois de sua volta a Timbuctu, dedicou-se à luta contra a escravidão praticada na África, assim, no ano de 1615 conclamou a população a reduzir o número dos escravos.

A questão da escravidão era realmente um tema controverso, sobretudo pelos muçulmanos, pois os textos sagrados do Islã afirmam que todas as pessoas são iguais perante Allah, o que a maioria não respeitou. Isso podemos ver neste versículo de Alcorão:

Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de um homem e de uma mulher e vos fizemos povos e sociedades/comunidades para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado dentre de vós, ante

<sup>6</sup> A cidade de Kairouan, até o século XI, era um importante centro islâmico no norte da África, na atual Tunísia conhecida, até então, como Ifriqiya. Com a sua medina e os mercados organizados por corporações em moda oriental, suas mesquitas e outros edifícios religiosos, Kairouan está listada desde 1988 na lista da UNESCO do Patrimônio Mundial. Em 2009, ela foi proclamada como capital da Cultura Islâmica pela Organização Islâmica pela Educação Islâmica, Ciências e Cultura.





Allah, é o mais temente/piedoso. Sabei que Allah é Sapientíssimo e está bem inteirado<sup>7</sup>.

E o profeta do Islã Muhammad (paz e benção sobre ele) diz (tradução do autor):

Ô humanos vosso Senhor/ criador/ Deus é único (um só), vosso pai é único (um só, se trata de Adão e mãe Eva também é única/ uma só), não há nenhum privilégio de um árabe sobre um não-árabe (Ajami) ou de uma ajami (o não árabe) sobre um árabe, nem de um vermelho/branco sobre o preto/negro ou de um preto sobre um vermelho/branco, se não for de piedade de Allah. Vós sois todos filhos de Adão e o Adão foi criado da terra. Narrado por Ahmed<sup>8</sup>.

Embora amplamente praticado, de fato os textos sagrados do Islã não permitiram a escravidão, mas os muçulmanos haviam mantido uma prática milenar. Há diferentes passagens na história do Islã em que se evidenciaram tentativas de conter essa forma de dominação extrema como o estabelecimento de grande recompensa para quem libertasse seus escravos/as. Entre os primeiros muçulmanos/as, muitos não só liberaram como também pagaram e compraram pessoas escravizadas em Meca para libertá-las e o profeta Muhammad encorajava a prática de libertação dos escravizados lendo sempre entre os muçulmanos este versículo que Ahmed Baba também teve hábito de recitar entre os seus:

Em verdade, Allah escutou a declaração da-

quela que argumentava contigo, acerca do marido, e se queixava (em oração) a Allah. Allah ouviu vosso diálogo, porque é Oniouvinte, Onividente. Aqueles, entre vós, que repudiam às suas mulheres (jurando isso) através de zihar, saibam que elas não são suas mães. Estas são as que os geraram; certamente, com tal juramento, eles proferiram algo injusto e falso; porém Allah é Absolvedor, Indulgentíssimo. Quanto àqueles que repudiarem as suas mulheres pelo zahar e logo se retratarem disso, deverão manumitir/libertar um/a escravo/a antes de se tocarem (eles e suas esposas). Isso é uma exortação para vós, porque Allah está inteirado de tudo que fazei. Mas, quem que não tem escravo/a jejuará dois meses completos (60 dias) antes de se tocarem. Porém quem não puder suportar o jejum, deverá alimentar sessenta necessitados. Isso para que creiais em Allah e em Seu Mensageiro. Tais são as leis de Allah<sup>9</sup>.

Esse debate traz à tona o clima cultural de crítica social presente em Timbuctu. A população de Timbuctu tem sido plural ao longo de sua história, além dos sábios Tamacheque, recebeu também, comerciantes e intelectuais songai, árabes, soninké, fula, bambara (como Bakayoko, professor de Ahmed Baba, citado anteriormente) e toucouleur, entre outros, até a invasão marroquina em 1591, conduzida por Ahmed al-Mansur. Os sá-

<sup>7</sup> Corão. Surata 54, versículo 13. Veja Alcorão Sagrado, tradução de árabe ao português de Samir El Hayek, p. 425.

<sup>8</sup> Hadith do profeta Muhammad, veja Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal and Sahih Muslim.

<sup>9</sup> Corão. Surata 58, versículos 1, 2, 3 e 4. Veja Alcorão Sagrado, tradução de árabe ao português de Samir El Hayek, p. 452.

bios de Timbuctu foram, sob seu domínio, perseguidos e grande parte dos livros, destruídos. No final do século XVII, Songai e marroquinos ainda disputavam o controle do ouro e das rotas do sal-gema das minas de Taudani e de Tegahza. Depois, vieram os domínios Fula e Toucouleur no século XVIII e, em 1894 iniciava-se o processo da ocupação colonial francesa.

A reputação de Timbuctu foi fortemente reforçada pelos relatos de viajantes como Ibn Battuta (Tanger 1304 – Marraqueche 1377) que ali passou em 1352, além de Hassan ibn Muhammad al-Wazzan al-Zayyat (Leão O Africano) em 1510 e, posteriormente no século XIX, os exploradores Laing em 1826, René Caillié, em 1828, Heinrich Barth, em 1853 e Lenz, em 1880.

Contudo, em seu apogeu, Timbuctu chegou a contar com mais de 180 estabelecimentos de ensino nos séculos XIV-XVI, sobretudo, no reinado de Askia al-Hajj Muhammad, (1493-1528) que se aproximou aos ulemá e investiu no ensino e na produção intelectual. Isto fez de Timbuctu um importante centro de comércio de livros.

Askia Daoud, que reinou entre 1548 e 1583, criou uma biblioteca pública, testemunhando a intensa dinâmica intelectual da cidade.

Timbuctu teve um grande papel na islamização de grandes partes da África ocidental e na produção de conhecimento islâmico e outras disciplinas como astronomia, filosofia, medicina. Ela foi lugar de interconexões

dos viajantes que chegavam pelas estradas ou rotas do Saara citadas e, também, pelo rio Níger, pelo porto de Kabara, onde as mercadorias do Djenné, de Hamd-Allahi (capital do reino fula de Macina) e outros centros do sul durante, sobretudo, os impérios do Mali, dos Mossi, dos territórios Sosso e dos Wolof. Durante pelo menos três séculos, a cidade de Sankoré foi um centro internacional de estudos do Islã e de suas disciplinas, mas, também, de vários outros conhecimentos, ciências e conhecimentos de diversos povos africanos como explica este provérbio em Timbuctu “o ouro vem do sul, o sal vem do norte e dinheiro vem dos países dos brancos, mas as palavras de Deus, as coisas da sabedoria e os contos bonitos, nós acharemos só em Timbuctu”. Assim Léopold Sédar Senghor (1986) sintetizava uma grande singularidade das terras de Buctu, onde a palavra equivalia ao ouro.





## REFERÊNCIAS

- BRACHET, Julien. **Le négoce caravanier au Sahara central: histoire, évolution des pratiques et enjeux chez les Touaregs Kel Air (Niger)**. In: Les Cahiers d'Outre Mer, 2004, v. 57 n. 226-227, p. 117-136. Também é uma transcrição de um nome árabe que na origem está **ناب عيش** e nome de artigo em árabe é **يركس** (2002).
- CHABAN, Maher Atteyat. **Timbuctu e seu papel civilizatório e cultural no século XVI**. In: Revista de Estudos Africanos, n. 24, 2002.
- CISSOKO, Sékéné Mody. **Tombouctou et l'Empire Songhay**. Paris: L'Hamattan, 1996.
- DAVOINE, Robert. **Tombouctou: Fascination et malédiction d'une ville mythique**. Paris : L'Hamattan, 2003.
- EL-DALI, EL-Hadi EL-Mabruk [إي. دال]. **Tarikh Es-Sahara wa Es-Sudan wa Balad Tinbuctu wa Shanket wa Arawan wa Jami' el Buldan**. Bani Ghazi: Dar El-Kutub al wataniya, 2008.
- ES-SA'DI, Abderrahman. **Tarikh Es-Soudan**. Tradução para francês de Octave Houdas. Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient, 1964.
- FARIAS, Paulo. "O Sahel como interface ecológica, pluralismo cultural e janela para o mundo". **Sahel, A outra costa da África**. Curso, aula 1, 29-09-2004. Casa das Áfricas. Disponível em vídeos de Casadasafricas, dailymotion <<http://dai.ly/xc4gfj>>. Acesso em: 25 set. 2016.
- Musnad Ahmad Musnad Ali Bin Abi Talib-Hadith 530 To 1308 (779 Ahadeeth) ([http://islamoteca.com/wp-content/uploads/woocommerce\\_uploads/2015/06/musnad-imam-ahmad-bin-hanbal-vol-1.pdf](http://islamoteca.com/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2015/06/musnad-imam-ahmad-bin-hanbal-vol-1.pdf)) & Sahih Muslim
- SENGHOR, Léopold Sédar. **Préface**. In : V.V.A.A.. **Tombouctou**. Saintes : Comité de Jumelage Saintes-Tombouctou, 1986.





*"La prise de Constantine"* Óleo sobre tela, de Horace Vernet. A cena representa a captura da cidade de Constantina (na atual Argélia) pelas tropas francesas em 13 de outubro de 1837 – [Wikipedia.org](https://pt.wikipedia.org/wiki/La_prise_de_Constantine)

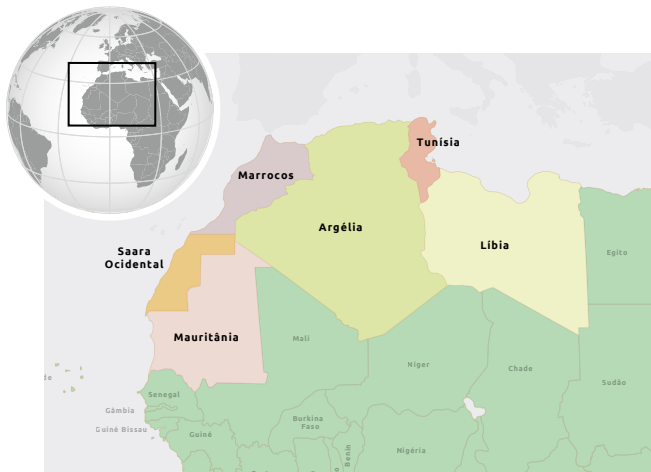
# CULTURA E LUTA ANTICOLONIAL NO MAGREB: OS ESTUDOS DE FANON SOBRE A ARGÉLIA

**Walter Lippold** | Brasileiro, docente do Departamento de História da UNIRITTER

*Os aspectos culturais, os elementos de sociabilidade de um povo são expressões fundamentais de sua existência; são processos dinâmicos que se transformam através dos tempos e que manifestam elementos de uma identidade. Através da construção desta identidade coletiva, presente em cada indivíduo, os povos se diferenciam culturalmente e produzem o sentido de suas sociedades. Partindo destas premissas básicas é que Frantz Fanon (1976, p. 19) irá analisar as mudanças culturais ocorridas no processo revolucionário de luta pela independência na África. Se focarmos no Magreb africano e, mais especificamente, tomarmos como estudo de caso o caminho da cultura argelina durante a Guerra de Independência (1954-1962), vemos que um dos pilares do esquema colonial de saque racionalmente sistematizado é a criação de um esquema cultural de dominação, que se manifestou sob o cínico nome de “missão civilizadora” por parte dos franceses. Esse esquema cultural também manifesta-se em um esquema individual-corporal e é nas tensões entre indivíduo e coletivo que ocorre um importante ato de descolonização: a resistência cultural do colonizado perante o projeto colonialista.*

**Esse projeto cultural** do colonizador é melhor definido como um processo de aniquilação da cultura local, dos conhecimentos que são desmerecidos, da destruição da memória coletiva e de esquecimento de sua história, de seus sábios, como afirmou o tunisiano Albert Memmi (1977): *Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizadas* (MEMMI apud FANON, 1980, p. 37). O colonialismo necessita destruir as possibilidades

de conhecimento e autoconhecimento (HALLWARD, 2011, p. 8), como afirma Fanon (1976), o professor, o médico, o jornalista e o radialista, o engenheiro e o militar são vistos de modo homogêneo pelos indivíduos do povo colonizado, são representantes do domínio estrangeiro. O técnico é sempre visto com certa desconfiança, mesmo o de origem argelina, já que soa como um assimilado, alguém que negou suas tradições.



A palavra Magreb é de origem árabe e significa “onde o Sol se põe”. Localiza-se na região ocidental do norte do continente africano abrangendo os países: Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos, Saara Ocidental e Mauritânia.

As dinâmicas culturais transformam-se quando os colonizados acordam de uma certa letargia cultural<sup>1</sup> imposta pelos colonizadores e, no momento em que lutam por sua independência, os colonizados são envolvidos em novas dinâmicas sociais, contraditórias, mas libertadoras, a cultura liberta-se junto da esfera política e econômica, uma zona liberada pelo exército rebelde, torna-se um laboratório cultural de criação do novo. Um dos estudos mais profundos sobre as modificações sócio-culturais efetuados dentro de um processo de libertação africano foi *L'An V de La Révolution Algérienne*, de Frantz Fanon, traduzido como *Sociologia de una Revolución* (1976), em espanhol, e *A Dying Colonialism*, em inglês. Algumas das questões abordadas por Fanon em seu livro referem-se às transformações ocorridas em pleno processo revolucionário de libertação na época das independências africanas, especificamente na Argélia, no norte da África, o chamado Magreb. Ao longo deste texto vamos abordar algumas questões como: as relações entre *colonialismo e resistência cultural*; as *transformações no âmbito familiar*, principalmente o *surgimento da nova mulher argelina* oriunda de sua própria ação na revolução; e a *descolonização tecnológica-cultural* no uso da mídia e das técnicas e *know-how* de medicina.

Este livro de Fanon – a sua *sociologia da revolução* – no qual busquei apoio para a presente análise, talvez seja o mais desconhecido, o menos lido e estudado, mas na minha concepção é a obra do autor na qual sua escrita está mais madura e seu método revolucionário de pesquisa-mostrar-se em todas as suas possibilidades. Cabe afirmar que em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, temos a obra inaugural de Fanon (2008), na qual ele analisa as

questões psicológicas do racismo, da construção do negro e do branco, dos estranhamentos e alienações, lançando seu método e uma série de conceitos fundamentais; na sua última obra, *Os Condenados da Terra* (FANON, 2005), escrita em 1961, quando Fanon estava à beira da morte devido a uma leucemia, o intelectual deixa o seu legado com momentos de análise lúcida sobre a questão do pós-independência e da luta terceiro-mundista dos povos por autodeterminação, mesclando com o tom denunciante de um manifesto final.

Temos ainda um compilado de textos escritos por Fanon em revistas e no jornal *El Moudjahid*, órgão oficial da Frente de Libertação Argelina, chamado *Em Defesa da Revolução Africana*, publicado após a sua morte. Neste livro está um importante texto de Fanon, *Racismo e Cultura*, que foi o seu discurso proferido no I Congresso de Escritores e Artistas Negros, em setembro de 1956, sediado em Paris, e foi publicado na revista *Présence Africaine*.

A colonização francesa na Argélia iniciou-se em 1830, após as tropas francesas vencerem a resistência dos nativos organizados pelo Emir Abd Al-Kader, a partir deste momento, segundo Jean Paul Sartre (1968, p. 27), a história da Argélia se tornou a história da compra e do roubo sistemático de terras do povo argelino, que perdia o seu sustento. Nas terras ocupadas agora pelos colonizadores o plantio que vigorava era o da videira, para a produção de vinho e exportação para a França; terras que antes eram a base de produção alimentar dos camponeses argelinos que foram empurrados cada vez mais para o deserto.

O racismo colonial retroalimenta o funcionamento do colonialismo: é o cimento ideológico que se manifesta de dois modos complementares, como desprezo e como inferiorização do colonizado. Esse não aceita a sua condição de colonizado, em primeiro lugar busca fugir de sua condição despersonalizando a sua identidade, posteriormente revolta-se e luta organizando-se contra o colonialismo, recuperando a sua história e a sua identidade cultural, criando o novo. Primeiro busca libertar-se dentro da legalidade, mas aprende violentamente que o jogo democrático não é permitido na Argélia ocupada pela França, é um privilégio das metrópoles (POERNER, 1966, p. 28). As eleições são fraudadas, candidatos nacionalistas são presos, o método do terrorismo colonial de estado é utilizado largamente, o caminho para a luta armada aparecia no horizonte do povo, principalmente após os massacres de Sétif e Ghelma, em 1945, onde mais de 20.000

<sup>1</sup>No entanto, a implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual (FANON, 1980, p. 38).



argelinos foram trucidados por forças militares, policiais e milicianas francesas.

Logo as fraturas internas são superadas e os que não concordam com a luta armada pela libertação são denunciados como traidores. Surge a Frente de Libertação Nacional (FNL), uma nova organização, nascida das entranhas das velhas organizações nacionalistas. A FLN e o Exército de Libertação Nacional, ciente do elemento militar, não deixou o elemento cultural de lado, com a nova realidade inaugurada pela revolução, novas relações de sociabilidade começaram a manifestar-se.

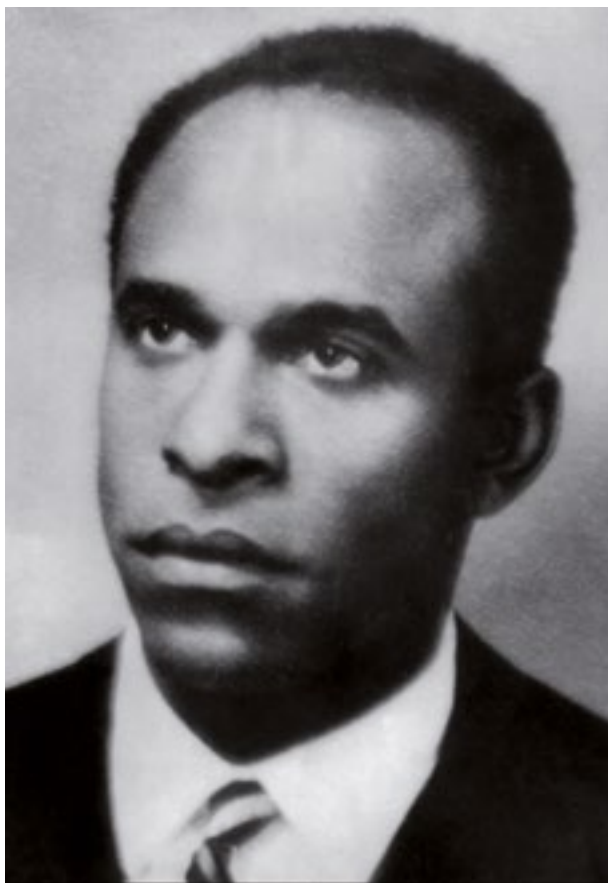
Durante a revolução, as relações entre pais e filhos, principalmente entre pai e filha, modificam-se radicalmente. A mulher, dentro das tradições argelinas, seguia uma rígida hierarquia de sociabilidade oriunda da opressão patriarcal que lhe colocava em segundo plano. Em um primeiro momento, o colonizador dá-se conta de que a denúncia da condição feminina na sociedade argelina é uma boa arma usada com objetivo de desestabilizar o esquema cultural nativo, já engessado e mumificado sob o signo da tradição. Surgem grupos franceses de ação contra as condições da mulher argelina e que criticam os costumes argelinos, principalmente o uso do véu islâmico, o *haik*. Acreditam que se convencerem e conquistarem a mulher argelina, poderão atingir o homem argelino.

Sobre estes fenômenos, Fanon (1976, p. 19-49) nos oportuniza, em *A Argélia Desvelada*, uma de suas mais brilhantes análises sobre o processo de descolonização cultural: a dialética do uso do véu (*haik*) na luta da mulher argelina pela independência. O ingresso de mulheres militantes nas tropas nacionalistas muda completamente as relações familiares, anteriormente uma adolescente nem

podia ficar frente a frente com o pai, muito menos olhar nos seus olhos, rir ou falar na sua presença, agora tudo está mudando, filhas, filhos e pais, irmãos e irmãs enfrentam a mesma sorte, torturas, prisões e constantemente enfrentam a morte.

O nascimento de um povo argelino passava pela compreensão das condições opressivas que o atingem, e isso deixou explícito que a libertação de um povo não

poderia ocorrer se não houvesse a libertação da mulher, historicamente submetida ao machismo e ao patriarcalismo. Mas esta libertação não veio de fora, da parte dos colonialistas, esta libertação foi fruto da própria ação da mulher argelina no processo de revolução. Militantes vestiam-se como ocidentais para infiltrarem-se na cidade europeia, no bairro dos colonizadores, levavam armamento, bombas e munições, dormiam em acampamentos nas montanhas, e nesta travessia criavam-se as possibilidades de emancipação da mulher argelina por sua própria ação histórica. Quando os franceses atacaram o costume do véu, as argelinas adotavam taticamente o seu uso, como resistência cultural e também como possibilidade de camuflagem das ar-



Frantz Fanon - Cortesia: STF / AFP

mas da revolução.

Atualmente, vemos as polêmicas leis francesas de 2004 – que proibiu o véu em escolas – e principalmente a de 2011 – que proibiu o véu que cobre o rosto – sendo debatidas na esfera pública. Sobre a proibição do uso do véu islâmico, hegemonicamente as opiniões circulam ao redor dos seguintes argumentos: a lei seria necessária devido a uma questão da segurança, numa era de terrorismo que atinge a Europa e que isto seria um bem para as mulheres muçulmanas, já que seriam oprimidas pelo véu<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>Na verdade, existem vários tipos de véu islâmico, o que se proibiu na França é o uso da burca e do *niqab*, ou seja, os que cobrem o rosto. A burca ficou conhecida após o Talebã no Afeganistão conquistar o poder, além de tapar todo o corpo e o rosto, possui uma tela que esconde os olhos. Com o *niqab* os olhos ficam expostos e é usado principalmente em sociedades onde o *wahabismo* vigora, como na Arábia Saudita. Já o *haik* é semelhante ao *niqab*, mas é branco e usado no Magreb, no norte da África. Também são conhecidos o *hijab*, que cobre cabelo, orelhas e pescoço e ainda o chador que cobre o rosto e o corpo da mulher.



Membros do Departamento de Comunicação Nacional (DTN), um dos cinco departamentos que formavam o *Ministère de l'Armement et des Liaisons Générales* (MALG) durante a guerra pela independência da Argélia, cujo papel era liderar as redes nacionais e internacionais do *Front de Libération Nationale* (FLN) – Wikipedia.org

Mas a questão não é assim tão simples, podemos buscar, no estudo de Fanon sobre o uso do *Haïk*, alguns subsídios para compreender este fenômeno cultural de modo mais profundo. Apesar de estarmos em uma nova conjuntura histórica, com novas tecnologias do poder, ocorrem continuidades de muitas das contradições inauguradas com o colonialismo. Em um mundo globalizado, perpassado por migrações sul-norte, onde os conflitos culturais estão conectados com as esferas sociais, políticas e com os circuitos internacionais de capital, há uma tendência de padronização cultural perpassada pela não aceitação fóbica ou pela aceitação da cultura do outro de modo exótico e espetacular, reforçada pela mídia jornalística, pelo cinema e pela publicidade.

Fanon também analisou o uso das mídias no colonialismo e na luta anticolonial, debruçou-se sobre a tecnologia do rádio. O perigo que a transmissão radiofônica de informações representou, levou a ações de uma verdadeira *guerra de ondas* em plena década de 1950, quando os franceses buscavam embaralhar as transmissões do programa oficial da FLN, *A Voz da Argélia Combatente*. Assim como controlava medicamentos que poderiam ser usados pelos médicos da FLN, a França resolveu controlar a venda de pilhas, já que os argelinos compravam rádios

portáteis.

Antes do início da revolução, poucos argelinos importavam-se com o rádio, a programação era estritamente francesa, música francesa, cultura do colonizador. Mas Fanon (1976, p.63,) acerta ao focar neste fenômeno que podemos chamar de descolonização tecnológica e democratização midiática, afirmando que “[...]a aquisição de um aparelho de rádio na Argélia não significa a adesão a uma técnica moderna de informação[...]”, devemos compreender que possuir o rádio é “[...] o único meio de entrar em contato com a revolução, de viver com ela[...]”.

Poucas vezes tivemos a oportunidade de estudar os escritos de um intelectual orgânico, com um método revolucionário, transdisciplinar e totalmente conectado com a práxis, inserido dentro de uma guerra revolucionária, interagindo o cientista social e o militante em um diálogo aberto no interior de seu processo investigativo e criativo.

O instrumento técnico, o aparelho de rádio, perde quase magicamente - ainda que temos visto a progressão harmônica e dialética das novas necessidades nacionais - seu caráter de objeto do inimigo. O rádio deixa de ser parte do arsenal de opressão cultural do ocupante. Ao converter-se o rádio a um meio singular de resistência frente às pressões psi-

cológicas e militares cada vez maiores do ocupante, a sociedade argelina, por um movimento autônomo interno, decide apropriar-se da nova técnica e incorporar assim os novos sistemas de comunicação inaugurados pela Revolução. (FANON, 1976, p. 63-64)

A *Voz da Argélia Combatente*, emissão oficial da FLN, irrompe no cenário de luta colonial e o povo argelino irá aderir a tecnologia radiofônica, ressignificando seu uso que anteriormente apenas cimentava pelas ondas a cultura do colonizador e que agora se torna um instrumento de coesão com a revolução. Segundo Fanon (1976, p. 66), dá-se uma *criação autônoma da informação*, uma experiência revolucionária que transforma o sentido e os meios da comunicação.

Uma das dificuldades enfrentadas pelos argelinos era a questão da falta de uma rede elétrica, principalmente na zona rural, no *douars* aparecem os rádios que funcionam com pilha e o colonizador começa a controlar a venda de aparelhos a pilha e das próprias baterias. No comércio clandestino que entra pelas fronteiras, além de armas e medicamentos, as pilhas são um produto de extrema importância, a argelina e o argelino querem escutar as últimas notícias dos combates nas montanhas (*djebel*) e sentir-se enlaçados no combate nacional. O rádio era antes evitado até mesmo pela classe média argelina, devido ao seu efeito desagregador das relações tradicionais e suas hierarquias e também por ser um agente de inoculação dos valores do colonizador francês.

A informação e a contrainformação são elementos fundamentais em uma guerra revolucionária e um dos meios utilizados pelos franceses foi adotar técnicas de *jamming*, ou seja, empastelar eletronicamente as frequências usadas pelos revolucionários argelinos. O *jamming* interfere na qualidade do som, deixando praticamente inaudível a transmissão; os responsáveis pela rádio da FLN tinham que trocar três vezes de frequência em cada emissão, dificultando a escuta das informações que vinham fragmentadas e se completavam com as conversas com vizinhos e amigos, o que os franceses chamavam, pejorativamente, de *telefone árabe*, a rapidez com que as notícias se espalharam de boca a boca na Argélia (FANON, 1976). O que Fanon nos ajuda a compreender é a importância da democratização dos meios de comunicação, a sua descolonização tecnológica. Parece que suas pioneiras análises fazem sentido em nosso mundo do século XXI, onde as tecnologias de comunicação são meios de libertação e de alienação ao mesmo tempo.

O processo de descolonização da medicina também é abordado por Fanon (1976), que adentra nesta dialética de negação e superação do saber-fazer de uma ciência médica colonizada e cumprindo o papel de agen-

te de consolidação do colonialismo. Fanon, como médico psiquiatra, empreendeu uma crítica profunda ao modo de agir do médico estrangeiro que se torna agente orgânico do colonialismo. Não podemos esquecer que muitos médicos franceses foram responsáveis pelas massivas aplicações de pentotal sódico, o soro da verdade, em sessões de tortura, e por *cuidar* dos torturados para que durassem mais nas sessões de tortura. Muitos eram ardentes milicianos junto com militares pró-Argélia francesa, conhecidos como OAS (Organisation Armée Secrète). Mesmo o médico nativo é muitas vezes considerado um transfuga, assim como o colonizado negava as técnicas modernas de comunicação, via com desconfiança a figura do médico e sua atitude perante ele é de rigidez muscular, de palavras e dores difusas.

Desde o seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), Fanon já compreendia o espaço do consultório médico, como um lugar de tensão colonial. O tratamento dado pelos médicos, o modo com que eles abordavam os pacientes negros ou árabes, sinalizavam uma infantilização, uma projeção constante no colonialismo, o paciente era tratado como uma criança. Dores difusas, mal-estar contínuo, Fanon passa a nos afirmar que o colonialismo é uma fábrica de doentes. No caso da psiquiatria, a área onde ele atuava, atacava os fundamentos racistas e os resquícios de uma pseudociência raciológica que ainda influenciava seriamente a medicina e a psiquiatria. Em seu artigo *Síndrome Norte-Africana* (FANON, 1980, p. 7-20), publicado em 1952 na revista *Esprit*, o revolucionário psiquiatra já lançava suas teses críticas às afirmações racistas de que o sistema nervoso do norte-africano seria inferior ao do europeu branco, o que explicaria os altos índices de crimes no Magreb (COLLINGON, 2006, p. 537-540). Fanon afirma que o motivo principal deste clima de violência é o próprio colonialismo que destrói a sociedade nativa e a psiquê dos colonizados que nela estão.

Ainda no campo da medicina, Fanon revolucionou o funcionamento da Clínica de Blida, em que combateu a desumanização dos pacientes que eram tratados como prisioneiros em uma masmorra, inseriu oficinas de produção artística, cinema, passeios ao ar livre e permitiu a alguns pacientes irem à mesquita, humanizando o tratamento. O que o doutor Fanon buscou foi compreender as sociopatologias que eram geradas em um ambiente opressivo como a Argélia colonizada.

O povo argelino, em plena revolução de independência, descolonizou o uso das tecnologias de mídia, do *know-how* da medicina e, dentro da ação revolucionária, surgiram novas possibilidades de sociabilidade, em que a mulher argelina se libertou por sua própria atividade



como militante. Com o fim do colonialismo e a vitória da revolução, a sociedade libertada tenta reconstruir o seu caminho nacional. A busca do conhecimento técnico e científico torna-se uma necessidade devido à fuga em massa dos quadros técnicos que eram, em grande maioria, franceses. Mas novas contradições surgem no plano interno e externo: a tensão política e os impasses do contexto mundial naquele momento.

Os problemas surgidos no pós-independência (SVARTMAN, 1998) criam um perigoso cenário político na Argélia, pois os antagonismos internos que já se manifestavam antes da independência (DJERBAL, 2004) começam a romper as cadeias de equivalência e a hegemonia desfaz-se; antigas fissuras e divisões internas, vieram à tona. Na questão externa, o assédio dos laços neocoloniais e as disputas em um cenário dividido em dois grandes blocos mundiais criavam uma nova complexidade para a ação nas relações internacionais.

A Argélia tornou-se um centro de encontro de revolucionários e lutadores pró-independência africana e por lá circulavam exilados brasileiros, membros dos Panteras Negras, de lá se transmitia a Rádio Voz da Liberdade, que apoiava o movimento antifascista em Portugal, tornando-se um efervescente centro de difusão de cultura revolucionária. Mas a revolução que se projetava

nas esperanças de Fanon não se efetivou, e o modelo do socialismo pan-arabista estagnou-se (REMAOU, 1994) e viu o surgimento do fundamentalismo islâmico em solo argelino. O crescimento da emigração de argelinos para a França e o fortalecimento de ideologias racistas e xenofóbicas em pleno século XXI confirmam que os problemas culturais analisados por Fanon nos anos 1950 ainda persistem, reconfigurados no sistema-mundo atual.

---

## REFERÊNCIAS

- COLLINGON, René. La Psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal. **Tiers-Monde**. Tome 47, n. 187, p. 527-546, 2006. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/tiers\\_1293-8882\\_2006\\_num\\_47\\_187\\_5668](http://www.persee.fr/doc/tiers_1293-8882_2006_num_47_187_5668)> Acesso em: 08 abr. 2016.
- DJERBAL, Daho. La question démocratique dans le Mouvement national (1945-1962). **Insaniyat/إنسانيات**. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales. 2004. Disponível em: <<http://insaniyat.revues.org/6366>> Acesso em: 25 out. 2016.
- FANON, Frantz. **Sociologia de una revolución**. Tradução de Victor Flores Olea. 3. ed. México D.F.: Ediciones ERA S.A., 1976.
- , Racismo e cultura. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- , **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- , **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HALLWARD, Peter. Fanon and political will. **Cosmos and history**: The journal of natural and social philosophy. v. 7, n. 1, p. 104-127, 2011.
- MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- POERNER, Arthur José. **Argélia: O caminho da independência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- REMAOUN, Hassan. Enseignement de l'histoire et conscience nationale. **Eté**. n. 11, p. 22-32, 1994.
- SARTRE, Jean Paul. O colonialismo é um sistema. **Les Temps Moderns**, n. 123, março-abril de 1956. Colonialismo e neocolonialismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- SVARTMAN, Eduardo Munhoz. **Argélia: o horizonte histórico de uma crise**. Ciências & Letras, Porto Alegre, n. 21/22, p. 227-239, 1998.



# CONHECIMENTO E ANCESTRALIDADE

Vistos durante algum tempo como povos e sociedades sem história, os africanos foram igualmente considerados desprovidos de equipamento cultural sofisticado e original. Ao contrário do que se pensava, as culturas africanas apoiaram-se em referenciais escritos e em referenciais não-escritos em constante renovação. Neles, as dimensões do conhecimento técnico, formal, educacional, convivem em diálogo com a tradição e com a modernidade, conforme se verá nos textos desta seção.

# NARRAR É TECER A EXISTÊNCIA E O REAL: CONTOS E O SABER DOGON TEMATIZANDO LOUCURA E SOCIEDADE

**Denise Dias Barros** | Brasileira, docente do Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte da USP

*Todos os dias a orelha vai à escola.*

*Provérbio dogon*

*As discussões deste texto derivam de um trabalho de campo realizado entre 1994 e 1996 no contexto de doutorado concluído no final daquela década. As reflexões foram divulgadas em artigos e, sobretudo, publicadas no livro Itinerários da loucura em territórios Dogon (BARROS, 2004/2008), da Fiocruz e Casa das Áfricas e disponibilizado em formato digital pela SciELO Books. Depois desses anos iniciais, outras viagens deram continuidade a diversas formas de interação e pesquisas sobre temas diferentes, realizadas principalmente a partir da vila de Songho, no planalto dogon.*

*A primeira vez que estivemos no Mali foi em 1993, para a realização de um Seminário sobre Medicina Tradicional, no qual se reuniram notáveis da medicina originária de várias regiões do país. O trabalho de campo que desenvolveríamos foi acordado com a Divisão Nacional de Medicina Tradicional e resultou em tese de doutorado no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, com apoio do CNPQ. Este artigo é uma volta, parcial, aos resultados do estudo que foi iniciado a partir da vila de Bandiagara entre 1994 e 1996, no planalto e falésia da região dogon. Depois de algumas visitas (que duravam, às vezes, dias), aprendemos a aguçar os sentidos: gestos, olhares, tom de voz, era preciso estar atenta a tudo para garantir alguma comunicação. Optamos por registrar sempre que possível as conversações, transcrevê-las e traduzi-las. O registro das informações foi negociado com cada uma das pessoas que reagem diversamente à proposição. Com o tempo as saudações diárias e palavras chaves foram sendo incorporadas, mas a barreira linguística permaneceu uma importante limitação do estudo que retomamos aqui para nossa reflexão na IV Semana da África na UFRGS.*

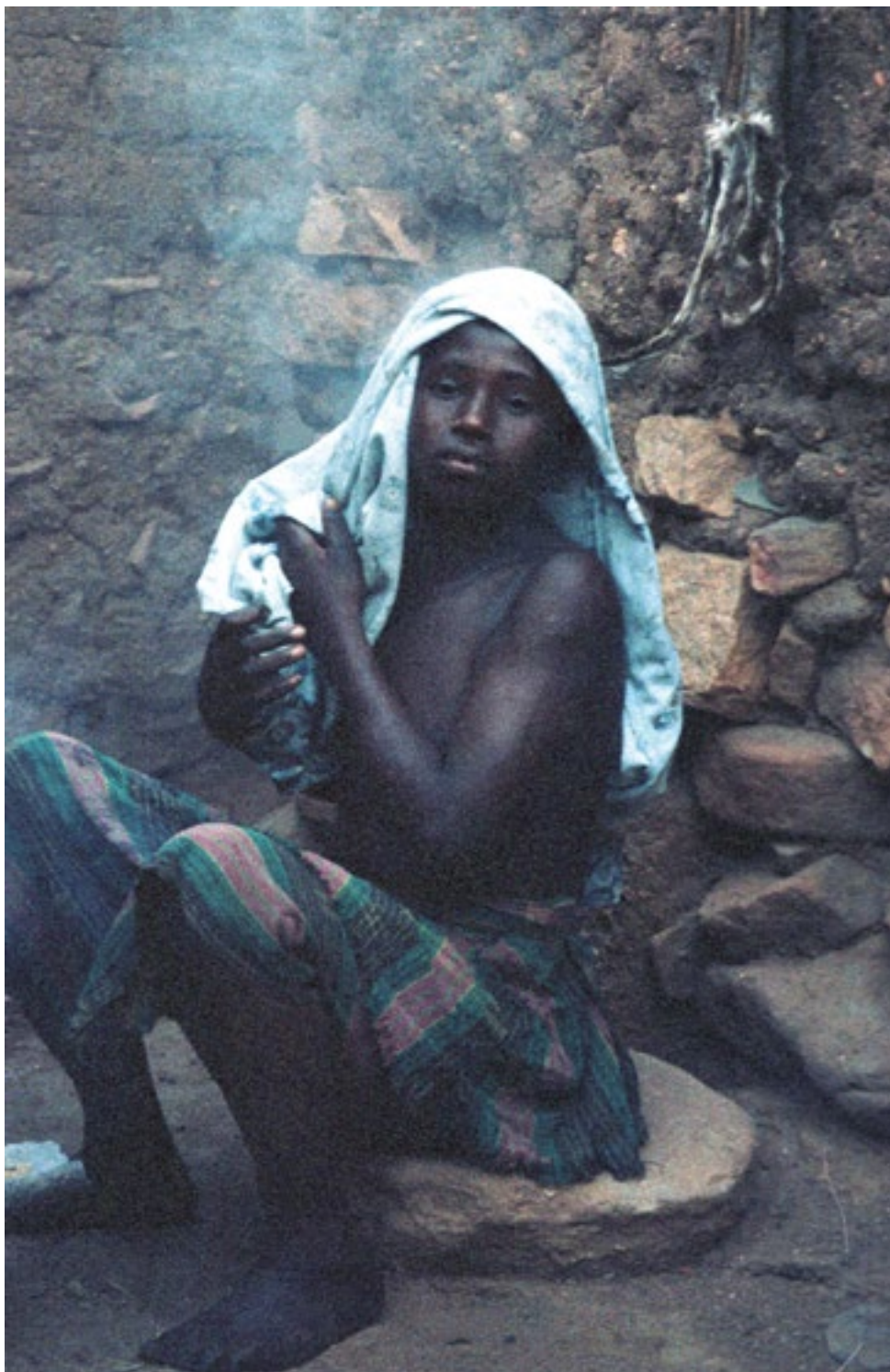
## **Pessoa, palavra e reflexões sobre a sociedade e a loucura**

Há pelo menos duas noções que gostaríamos de ressaltar em nosso diálogo, fundamentais para a tessitura do entendimento da literatura oral dogon: pessoa e palavra. Ambas servem aqui de guia para a tematização da loucura, enquanto fenômeno existencial, no conjunto de enunciados que compõem as narrativas formalizadas em contos (*tungo*, na língua donno-so). O homem é tido, na

sociedade dogon, como o grão do universo que segue seu caminho por meio da palavra, que é um dos seus elementos na organização do mundo e da realidade.

Uma noção sobre a qual é preciso revisitar é a noção de pessoa. A pessoa é concebida de forma dinâmica, como unidade em um pluralismo individual e social. Entre os múltiplos elementos que a integram, encontram-se aqueles que possuem existência fora do eu, os quais são





As fotografias publicadas neste artigo foram produzidas pela autora, Denise Dias Barros, entre 1995 e 1996 – são cenas do processo de tratamento desenvolvido pelo terapeuta Amadou Yalcoué, Planalto Dogon (Mali) – Cortesia: Anthares Multimeios / Núcleo Amanar da Casa das Áfricas



Localização da região Dogon no Mali.

unidos e integrados pela socialização permanente. Estes elementos devem integrar a personalidade em uma síntese que se realiza no processo de sua configuração, que é específica em cada sociedade; em outras palavras, a socialização e a iniciação “*são elementos que devem integrar de maneira decisiva a personalidade, provocando uma síntese entre o natural e o social*” (LEITE, 1982, p. 29). O homem constitui-se como síntese de elementos vitais-naturais e sociais em processo permanente segundo Fábio Leite (1988). Os elementos vitais sociais são, segundo o autor, o nome (dar nome significa dar existência real), a socialização/iniciação e os ritos funerários (permitem a transformação da pessoa em ancestral). Os elementos vitais naturais compõem-se de corpo, princípio vital de animalidade e espiritualidade e princípio vital de imortalidade. Este último está ligado à noção de destino ou de realização e é possível aperfeiçoá-lo pela ação da sociedade, sendo fortemente individualizado e indestrutível.

Pode-se dizer, sem temer o paradoxo, que a personalidade do negro é composta de um corpo, uma alma, um totem e de uma pluralidade de nomes. Seria difícil saber qual entre os quatro elementos possui um papel preponderante. Na realidade, cada um representa à sua maneira um aspecto do indivíduo: o corpo é a forma somática; a alma, o dado metafísico; o totem, o elemento cosmológico; o nome – que os une a todos com força e coesão –, o aspecto social. (THOMAS, 1973, p. 397)

No que se refere aos estudos sobre definição de pessoa na sociedade dogon, exerceram e exercem ainda enorme influência as proposições desenvolvidas por Dieterlen (1941, 1956, 1993); por Griaule (1994) e por Calame-Griaule (1965). De acordo com suas pesquisas, realizadas na região de Sangha, a pessoa dogon (*inne*) constitui-se a partir de:

1. Suporte material e polo de união dos elementos constitutivos, *gódu*. O corpo é vivo porque é percorrido por líquidos, portadores de vida e saúde, e em seu interior encontram-se órgãos carregados de significação.

2. Princípio organizador da pessoa, *kindu kindu*, com oito grãos vitais (traduzidos por Griaule como ‘almas’): quatro masculinos e quatro femininos, cada um deles subdividido em inteligente e não-inteligente. O *kindu kindu sáy*, inteligente, princípio que permite o pensamento e a vontade (KERVAN, 1993), possui a faculdade de deixar seu suporte, o corpo, e encontra-se espalhado nele todo. Ele é o duplo móvel. O *kikinu búmone* (que se arrasta, difícil de compreender), sombra, depende do corpo, não pode se separar dele (DIETERLEN, 1941). Todos esses elementos constitutivos permanecem em equilíbrio dinâmico, dando aos indivíduos sua riqueza e complexidade. Pouco antes da morte, *kikinu* abandona *gódu* (corpo). Após a morte, *kindu kindu* permanecerá errante por algum tempo nos lugares onde vivia e depois viajará para o repouso definitivo. Entretanto, durante essa viagem, ele poderá voltar para ajudar os homens ou para garantir a continuidade de sua linhagem.
3. Símbolos primordiais compostos de oito sementes (de cada um dos principais cereais da alimentação dogon) que exprimem a consubstancialidade e que estariam simbolicamente localizadas nas clavículas.
4. Princípio supra-individual, *yama* (*nyama* ou *yama*), presente em todos os homens, animais, vegetais, seres sobrenaturais e matérias orgânicas que poderão servir de proteção contra a ação do *yama* de outros seres. O *yama* circula no sangue, é divisível, transmissível e varia tanto quantitativa como qualitativamente e é sensível à impureza. Uma vez liberado de seu suporte, torna-se perigoso (DIETERLEN, 1993). Para garantir sua integridade, o homem realiza regularmente sacrifícios e libações a seres dos quais ele provém ou aos quais ele está em relação (parente, ancestrais, seres não visíveis). Estes mantêm um controle sobre o comportamento daquele a quem doaram parte de seu poder através de interdições (*dama*). Trata-se de forças que podem aumentar ou diminuir através de práticas apropriadas, influenciar e interferir em outros seres mesmo à distância; estão, dessa maneira, sujeitas a processos de socialização.

Em um trabalho posterior, os pesquisadores do Centro Regional de Medicina Tradicional de Bandiagara (Mali), coordenados por Piero Coppo (COPPO; MOUNKORO; DIAOURÉ; KASSAMBARA, 1993), afirmaram não ter encontrado - ainda que ressaltassem de que haviam trabalhado em outra região dogon e cerca de três décadas depois - definições que corroborassem completamente os dados publicados por Dieterlen. Segundo suas pesquisas, a pessoa disporia de um princípio espiritual verdadeiro,

*kindu kindu*, e um duplo ou sombra (também chamado *kindu kindu* ou *kikinu*) que desaparece com o corpo; assim, Coppo afirma que não encontrou referência alguma à multiplicidade de almas nem ao hermafroditismo primordial que as caracterizariam conforme afirma a referida literatura etnográfica sobre os Dogon. Outra divergência de dados estaria na correspondência cosmológica dos ossos claviculares, ainda que estes sejam depositários de forte carga simbólica, importantes sinalizadores do estado geral de saúde da pessoa e, também, porta de entrada de doenças.

Piero Coppo considera diversas explicações acerca das razões dessas divergências, e entre elas sugere: a transformação do próprio campo após 50 anos, de forma que certas representações culturais teriam sido modificadas profundamente ou estariam desaparecidas; as metodologias de coletas de dados (escolha de informantes, privilégio pelo saber iniciático dos trabalhos de Dieterlen e de Griaule); exigências e razões filosóficas e culturais próprias ao debate intelectual francês.

Thierry Berche (1998, p. 48-49) observa certa unidade no interior das variantes interpretativas constantes de dados revelados por diferentes pesquisadores. Descreve como parte dessa unidade a presença de dois princípios fundamentais. O primeiro seria composto pela sede simbólica do pensamento e dos sentimentos (*kinde*: interior das coisas, coração, fígado) e a sede simbólica da inteligência (*yiru* ou *halile* – de origem árabe). O segundo seria *kinde-kindu-na*, essência espiritual da pessoa que é transmitida de uma geração para outra dentro da mesma linhagem. O *kinu* (sopro vital) e o (*godu*) corpo desaparecem com a morte, mas o *kinde-kindu* começa sua viagem ao *yimilu*, onde repousam os mortos, desde que os ritos funerários (*dama*) sejam cumpridos. Posteriormente, seu *kinde-kindu* poderá ser o mesmo de um descendente - esse evento será reconhecido pelo adivinho o qual identificará seu nome.

A noção de 'forças vitais' para alguns, ou 'energia vital' para outros, é outro conceito ao qual os pesquisadores africanistas têm recorrido para compreender a noção de pessoa em um conjunto de sociedades africanas. No entanto, esta noção comporta, ainda em nossos dias, um campo aberto de discussões onde persistem grandes incertezas e controvérsias. Depois de ser utilizada de forma generalizada, (TEMPELS, 1961; KAGAMÉ, 1976; GRIAULE, 1994; DIETERLEN, 1993) ela passou a ser alvo de novos questionamentos por parte de diversos pesquisadores (LETTENS, 1971; MCNAUGHTON, 1988; CIMINELLI, 2004). O conceito de força vital foi divulgado com a publicação de *La Philosophie Bantoue*, do Padre Placide

Tempels (1961) e *La Philosophie Bantu Comparée*, de Alexis Kagamé (1976). Essas obras inscrevem-se na perspectiva de um sistema de conhecimento em que a noção de força vital corresponderia a um universal.

Para Tempels (1961) e Kagamé (1976), a força vital seria uma energia inerente aos seres que são de forma inseparável ser-força (ou força-ser). O conceito de uma força universal surge dos trabalhos com a sociedade Bantu, onde a raiz *ntu* é o designativo de ser. Tempels (1961) ressalta que os Bantu veem no homem a força vivente, a força ou ser que possui a vida verdadeira, plena e elevada. O homem é a força suprema mais potente entre os seres criados. A psicologia Bantu está ligada às dinâmicas que envolvem estas noções, que são do domínio social: em maior ou menor grau, toda pessoa compreende o significado dessa força no seio da própria existência. A sociedade deve conhecer e manipular suas manifestações. Assim, Tempels afirma que onde vemos um ser, os africanos veem forças inscritas em níveis diversos das relações e das práticas sociais. A força que uma pessoa possui está referida à possibilidade de domínio e exteriorização de energias vitais intrínsecas ao ser, que é, contudo, um ser aberto. Isto significa que a pessoa promove sua existência em um exercício incessante de busca de força vital e de equilíbrio dinâmico, obtido através de atos precisos e negociações constantes entre a pessoa e os outros seres (visíveis e não visíveis, humanos e não humanos) que participam de sua existência e a influenciam.

Depois dos estudos de Tempels, traduzidos para o francês em 1945, a noção de força vital tornou-se centro de um importante debate sobre o pensamento Bantu e negro-africano. Para o autor, a concepção Bantu quanto à essência das coisas não é diferente da dos cientistas, ou seja, as duas são conhecimentos sobre o Ser: ambas são de natureza metafísica. Entretanto, segundo Tempels (1961), predomina entre as concepções ocidentais a percepção da força como atributo do ser; enquanto que para os Bantu, a noção de força é inseparável da noção de ser, ou seja, ser é força e força é ser.

Alexis Kagamé (1976) critica a generalização, segundo ele sem provas, defendida por Tempels ao falar da noção de vida e de força vital no interior de uma filosofia Bantu. Kagamé<sup>1</sup>, que trabalha a partir da linguística, nega a formulação abstrata e o estatuto filosófico da noção de força vital, que, segundo ele, nenhum camponês iletrado desenvolveria. O autor entende que a significação da vida se constitui por analogia à vitalidade, força econômica e força social. Viver fortemente, integralmente, vida potente e ser forte significaria ter força física, existência viril, possuir bens materiais e qualidades morais e inte-

<sup>1</sup> Sua tese foi defendida em 1955 e publicada, pela primeira vez, em 1956 (LEITE, 1982).



lectuais.

Acreditamos que o momento histórico seja relevante para compreendermos os caminhos em que se desenvolve o debate sobre forças vitais. Tal debate se fortalece no momento em que era fundamental evidenciar as questões africanas e as aspirações de independência dos povos do continente. Ruy Coelho (apud Mourão, 1995/96, p. 9) ressalta que:

Dentro e fora da África, o Negro coloca o problema da identidade coletiva, qualquer que seja o interesse científico que se lhe conceda, como importância vital. Está no cerne dos debates neste terreno de sua própria existência como homem particularizado e concreto. Pertencer à humanidade como um todo, e derivar dessa filiação uma conduta de vida, é atitude filosófica elevada (...).

A noção de forças inerentes aos seres – forças vitais – impregna também toda a obra de Fábio Leite (1982) que, entretanto, enfatiza a necessidade de a considerar como plural e diferencial. É preciso, segundo ele, que o emprego de categorias abrangentes seja acompanhado dos dados diferenciais da pesquisa de campo, procurando recusar, ao mesmo tempo, as perspectivas mecânicas ou instrumentais. Segundo Leite (1995/96):

[...] a vitalidade universal, capaz de individualizar-se, é relacionada com aspectos precisos da problemática que envolve, possibilitando objetivar as relações que estabelecem entre homem e natureza e aparecendo como elemento pertencente ao domínio da consciência social [...]. Pode ser acrescentado ainda que a noção de vitalidade enquanto elemento ligado à explicação da realidade desdobra-se mesmo até seu nível empírico mais imediato, manifestando-se na vida cotidiana [...]. De fato, a expressão ele é forte é utilizada com grande frequência nas mais variadas situações. (LEITE, 1995/96, p. 104-105)

No caso da sociedade dogon, a palavra para força vital que serviu de referência aos pesquisadores é *yama* (em donno-so) e deriva, segundo Calame-Griaule (1968), da língua bamanã (*nyama*). A noção aparece desde as primeiras pesquisas e foi definida por Marcel Griaule (1994) como energia impessoal, inconsciente, que leva a preservar em todos os seres seu suporte temporário ou eterno, caso se trate, respectivamente, de seres mortais ou imortais. É uma categoria dinâmica. No caso de lugares e objetos sacralizados, o *nyama* comunica-se e age no sentido do interesse que levou à realização do rito. Dessa forma, *nyama* existe porque existem os sacrifícios (GRIAULE, 1994), ele seria um acumulador de forças com qualidades diferentes destinado a fins diversificados. A interpretação que Marcel Griaule deu à noção de *nyama* em *Masques Dogons* – publicada pela primeira vez em 1938 – exerceu grande influência sobre as pesquisas etnológicas realizadas na área do Mande. Marcel Griaule (1994), por

sua vez, associou a noção de *nyama* à de *mana*, definida por Mauss (1974). Para Dieterlen (1951, p. 63), *nyama* ou *yama* são “forças que agem e que liberam a palavra, certos atos e a morte”.

O *yama*, força e substância de vida, foi repartido no universo desde sua origem entre todos os seres animados (pode ser comunicado a seres inanimados), é divisível e transmissível, pode sofrer variações qualitativas e quantitativas, é sensível a todo tipo de impureza (morte) que comunica a seu suporte, e é perigoso ao ser liberado dele. O *yama* de uma pessoa é composto pelo *yama* de cada um dos seres dos quais a pessoa participa de acordo com o estatuto que ocupa na sociedade específica a que pertence, ou seja, segundo a família, a casta, o sexo e a ancestralidade (DIETERLEN, 1941).

As pesquisas de Coppo (1993), entre os Dogon, e de Ciminelli (2004), entre os Bambara, representam um importante questionamento à tradução para o termo *nyama* como energia ou força vital defendida por Marcel Griaule. Quanto à noção de *yama*, Coppo afirma que não seria um elemento constitutivo da pessoa e tampouco seria ubíquo a todos os seres animados e objetos, mas pertencente a algumas categorias de seres. Para Ciminelli, a questão que permanece aberta é saber se a noção de energia seria adequada para compreender o termo *nyama*. A autora encontrou em meio bamanã o termo *nyama* como causa e nome de doença (*illness*). Do ponto de vista da biomedicina, afirma Ciminelli, *nyama* corresponderia a várias doenças (*diseases*) cuja sintomatologia é caracterizada pela presença de convulsões (como em febres altas, malária ou epilepsia). Do ponto de vista bamanã, *nyama* é o agente e o nome de doenças que são classificadas na ampla categoria de *nyamabana* (doença de *nyama*), que se decompõe em diferentes nomes de acordo com a origem do *nyama*. Isto é, *kònònyama* (*nyama* do pássaro) ou *sonsanyama* (*nyama* do coelho). O ataque de *nyama* afeta a integridade do ser, constituindo uma das explicações possíveis da origem tanto da epilepsia, como da loucura (CIMINELLI, 2004).

A partir de nossa pesquisa, compartilhamos as inquietações levantadas anteriormente por Coppo (1993), pois, embora o conceito de *yama* seja evocado por um grande número de pessoas, isto ocorreu ao explicar a ação de certos animais (não todos) sobre um caçador (ou seus filhos) que, por não respeitar certas interdições ou seguir um pedido do animal, enlouquece. Ele foi invocado, igualmente, em vários contos que compõem um *corpus* construído, em nossa pesquisa, no diálogo com narradores como o relato de Ambanu Tembené:



O conto que vou começar é sobre uma mulher, seu filho, um porco-espinho e uma gazela. Sobre todos quatro.

Uma mulher pôs uma criança no mundo.

A criança cresceu. Então, a mulher lhe disse para ir caçar.

O menino tornou-se caçador.

O caçador teve uma criança que também se tornou caçador.

Não havia animal que ele poupasse: matava a todos!

Um dia, ele cruzou com um porco-espinho (*kimén*) e quis matá-lo.

O porco-espinho pediu que não o matasse e avisou:

– Não me mate, pois mesmo que você escape seu filho não escapará.

O caçador não quis ouvir e atirou. Depois, tirou sua pele e levou a carne para casa.

Eles comeram bem. Seu filho e ele foram dormir.

Durante a noite, o filho pegou uma faca e foi apunhalar o pai.

– Por que faz isto? Perguntou.

– Ontem, quando o porco-espinho pediu que não o matasse, você o matou apesar de seus gritos, e nós o comemos. Por isso vou apunhalar você.

O pai perguntou se ele havia ficado louco.

Ele afirmou que não.

Como o jovem repetiu [a ameaça], eles o contiveram e o levaram para outra casa.

Permaneceu louco por longo tempo.

Não se encontrava medicamento em nenhum lugar.

O pai, que não havia deixado a caça, saiu um dia e encontrou uma gazela (*yodu*).

Quando ia atirar, ela pediu que não o fizesse, pois, em troca, lhe daria uma coisa.

Ele tinha um doente na vila.

Se não a matasse ela lhe daria algo...

O caçador respondeu que se ela lhe desse, ele não a mataria.

O animal trouxe o medicamento, eram as plantas *polo*, *tenge* e *sélu-pilu*.

– Devem ser queimadas juntas; as cinzas devem ser dadas ao rapaz sempre que a doença voltar, explicou.

Disse também para fazer fumigação dentro de casa.

– Quando fizer isto, seu filho estará curado [afirmou ela].

O caçador disse que aceitava o acordo.

Quando a gazela entregou o medicamento, o caçador atirou.

– Por que me mata? Perguntou.

– Para que não me retire o medicamento!

Assim dizendo, carregou o animal para casa.

Fez o tratamento ensinado pela gazela e seu filho sarou.

Depois, ele abandonou a caça.

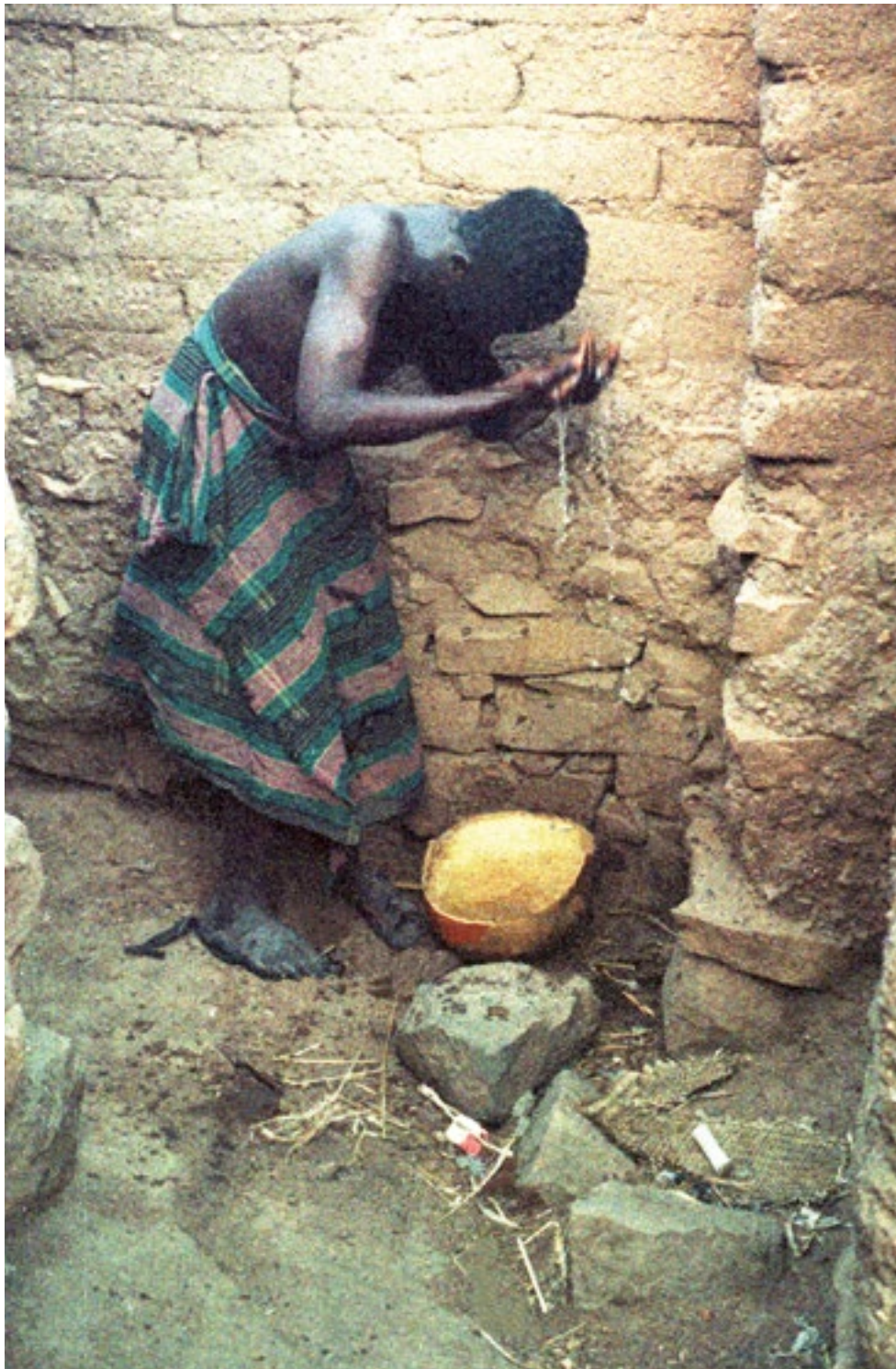
Foi este o lugar que eu encontrei!

O narrador é um jovem caçador que conhece muitos relatos envolvendo animais. O conto de Ambanu traduz a ligação que se estabelece na sociedade dogon, entre homem e vida, animal e vegetal, uma teia de continuidade que conduz a comunicação entre seres que participam de uma mesma ordem cosmológica. A observação possibilitou ao homem pensar a natureza, pensando em si próprio. A loucura aparece aqui como resultado de interferência entre seres: o filho do caçador, desprovido de proteção e conhecimento, torna-se alvo da ação do *yama* do porco-espinho, que toma o jovem e conduz suas ações. A importância da noção de *yama* revela sua força explicativa na atribuição de sentidos ao infortúnio. É um elemento dinâmico que organiza as correspondências e a interpenetração essencial entre pessoa (corpo e psique), natureza e sociedade.

O *yama* é, no contexto da narrativa de Ambanu, a manifestação do duplo-animal que é socializável, sendo alvo dos processos iniciáticos dos caçadores, nos quais um dos objetivos fundamentais é o domínio dessa manifestação. O conto de Ambanu nos mostra um homem caçador que sabe como se proteger contra a força do *yama* do porco-espinho e um homem não iniciado, o jovem filho do caçador. Este, em sua fragilidade, oferece oportunidade para a ação do porco-espinho através de seu *yama* (sua animalidade, sua própria força entrópica, espécie de caos vital, desorganização que engendra formas de organização) que deve ser socializado pela iniciação. A loucura associa-se aqui à manifestação da incapacidade do não iniciado para harmonizar as forças vitais naturais-sociais que o constituem.

A noção de *yama* está igualmente associada à ação de mortos (como no caso de uma mulher morta grávida), à bruxaria, ao medo e aos batimentos cardíacos do coração quando a pessoa se assusta. Segundo um de nossos entrevistados, *yama* manifesta-se no batimento do coração quando alguém se assusta, isto é, *quando a pessoa sente medo o yama a prende*. Para alguns de nossos interlocutores, como Ankonjo Kené, o termo *yama* é geralmente usado para referir-se a algo negativo ou violento. Pode-se dizer que o *yama* de alguém é muito forte, mas o termo *yama* referindo-se a um objeto/lugar só seria utilizado quando “algo” sai de um lugar para outro com finalidade negativa/maléfica. Para falar do poder de um objeto/lugar, deve-se utilizar, segundo ele, o termo *sémbé*





(*gelu sémbé*) ou *abeere* (*gelu abeere*) e seria o *kadu* (eficácia) de um *gelu* (objeto/material) que pode neutralizar o *yama* que está em alguém<sup>2</sup>. Esta ligação com movimento e metamorfose apareceu, igualmente, quando tentavam nos explicar porque o cavalo tem *yama*: “à noite, quando tudo está em silêncio, o cavalo pode se transformar numa pessoa e, se você o surpreende neste momento, ele pode enviar uma coisa, e aí você vai ficar louco ou vai ocorrer algo muito ruim” (Ankonjo Kené, ENTREVISTA, 1994)<sup>3</sup>.

No dicionário Donno-so, de Marcel Kervran (1993), *yamá* é termo traduzido por força vital e está presente nos homens, animais e plantas; fica preso à alma de um homem mesmo quando essa alma deixa o corpo e entra no mundo dos ancestrais. Chamando a atenção para a importância dos tons em donno-so, observamos que, para Kervran, a palavra *yamá* deve ser diferenciada de outros termos como *yamá* (algo que estraga), *yamú* (estragada, empobrecido pela doença ou pobreza), *kindé yamá* significa desencorajar-se ou ainda estar nauseado, *yáma* (mal) e *yáma-giné* (malfeitor). Acreditamos que pesquisas ulteriores são necessárias tanto para nosso entendimento das nuances presentes neste complexo conceito dogon (*yama*) quanto para o entendimento da noção de forças vitais.

Como vimos, atos, materializações da palavra, fala, técnicas e obras (cozinha, agricultura, forja, procriação e tecelagem) estão imbricados no pensamento dogon, na medida em que são manifestações da pessoa.<sup>4</sup>

Ibrahima Sow (1977, 1978) ressaltou igualmente a importância da noção de pessoa para o entendimento da noção de doença. O autor afirmou que a concepção africana está ancorada na noção de conflito presente nas relações que organizam e dinamizam a existência da pessoa. Ele ressaltou dois esquemas interligados: o corpo como sistema vegetativo em ligação estreita com a comunidade, determinando tipos de conflitos vinculados a ele - bruxaria, envenenamento - que visam a pôr em causa o princípio vital, o *igicucu* bantu (1977); e o princípio vital (vida), que Sow entende ser estreitamente vinculado à família, determinando conflitos (bruxaria) e problemas mórbidos (doenças psicossomáticas). Afirma que a bruxaria africana é assunto de família (linhagem) e concerne à circulação, à distribuição e à troca do potencial humano vital (1977). Assim, no plano psicológico e psicopatológico, ocorrem angústias agudas, neuroses graves ou surge uma depauperação lenta, progressiva e aparentemente inevitável; angústia e depressão assinalam uma diminuição da vitalidade pessoal e podem levar à morte. Haveria para

ele, três polos permeáveis constitutivos da pessoa dos quais ela retira sua coerência e sua força: o ancestral, os significantes culturais e a existência na biolinagem. Sow (1977) distinguiu, assim, três dimensões constitutivas que garantem o equilíbrio da pessoa: a primeira é vertical e articulada aos ancestrais fundadores/as, conferindo ao existente a dimensão de continuidade no plano tríplice do ser, da existência e da cultura (1977); a segunda, horizontal, ou a articulação com comunidade cultural atual, configurando o lugar de cada um na relação com todos e com as regras, as instituições e práticas sociais, além da relação com o mundo e a natureza; a terceira dimensão está referida à existência da linhagem, conferindo à pessoa o sentimento de plenitude de existir dentro da pertença da família africana em que as implicações relacionais de cada um são máximas (1977).

Considerando o universo simbólico dogon, Thierry Berche (1998) evidencia a relação orgânica entre pessoa e sociedade que emerge no conceito de adoecimento:

O 'destino' é evidentemente inscrito numa linhagem em um bairro em uma localidade em uma região, dentro de um território específico. Esse contexto geral é singularmente 'contraignant': existe uma série de códigos regulando os diferentes pares de antagonismos: homem/mulher, velho/jovens, linhagem/casta, agricultor/artesão, etc. O respeito a todos esses códigos assinala o pertencimento familiar e social de cada um. E o caminho tortuoso que vai da 'saúde' à 'doença' é desarranjo desses códigos. (BERCHE, 1998, p. 49)

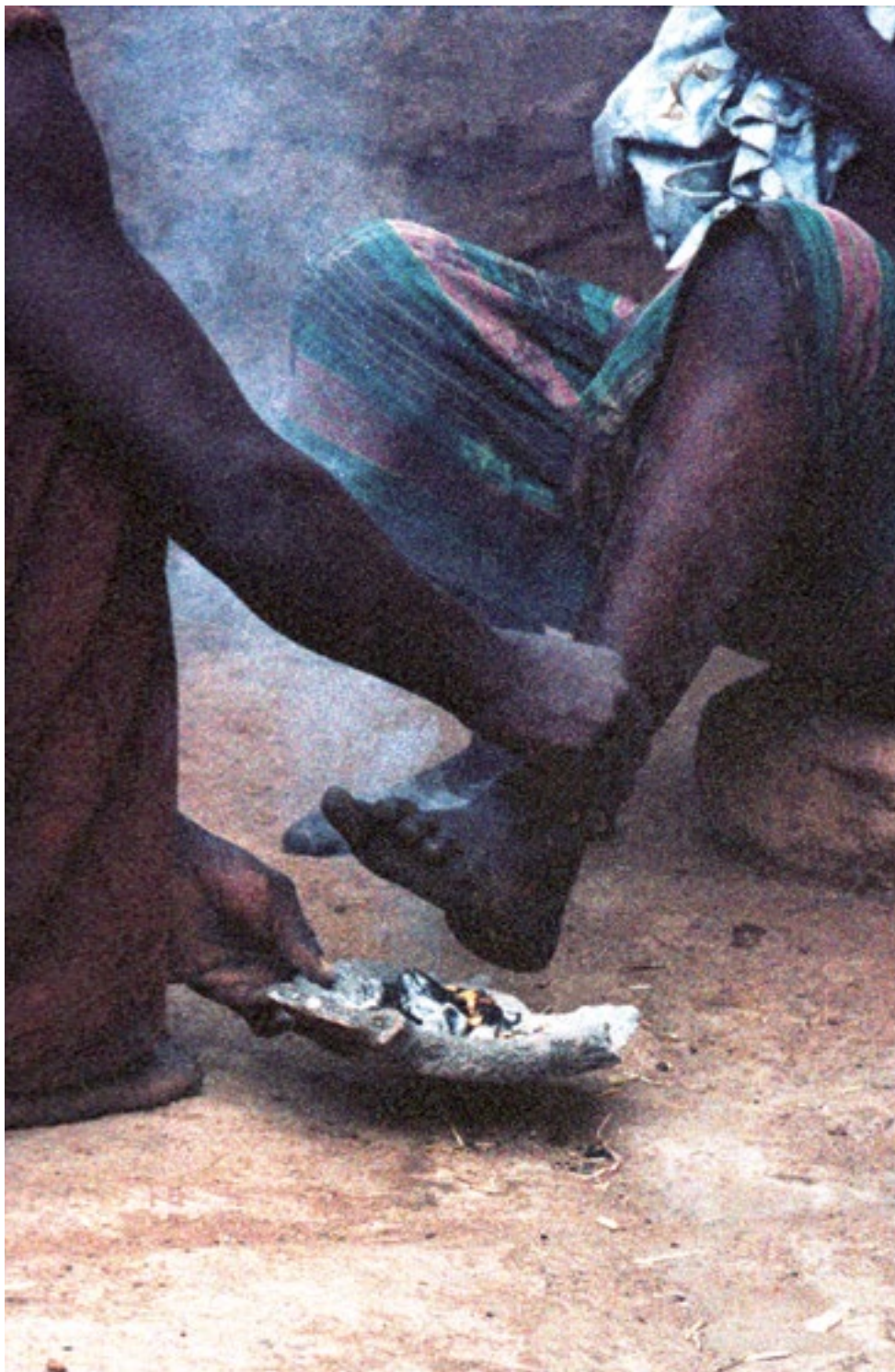
Para Marc Augé e Claudine Herzlich (1986) cada sociedade apresenta um leque de interpretações aplicáveis ao corpo individual e aos processos sociais. A doença tem uma capacidade de evocação da ordem social, provocando uma redefinição da pessoa, das forças a ela vinculadas. Definida como forma elementar do evento que requer uma explicação e insere-se num processo de causalidades, a dimensão social da doença (que não se reduz a uma dimensão causal) constrói-se a partir de uma lógica tríplice: a *lógica das diferenças*, de tipo simbólico, que ordena os símbolos uns em relação aos outros numa armadura intelectual que permite pensar o social; a *lógica das referências*, que estabelece as relações entre ordem simbólica e social; a *lógica do evento* (crono-lógica), que submete as relações de sentido das duas anteriores à força de uma experiência concreta (força social da pessoa), contextualizada na história pessoal e social (AUGÉ e HERZLICH, 1986).

A narração dos contos, forma de materialização da palavra, participa de diversas maneiras da formação

<sup>2</sup>e<sup>3</sup> Notas de caderno de campo.

<sup>4</sup> Ver Leenhardt citado por Calame-Griaule (1965). A autora discute as relações simbólicas e significados de um sistema de classificação que estabelece uma rede de correspondências entre partes do corpo humano, números, plantas, animais, enunciados históricos, circunstâncias da vida social e características psicológicas.







da pessoa dogon, possuindo, assim, um papel importante tanto para as crianças como para os jovens e os adultos uma vez que a socialização é contínua e permanente. As narrativas são compreendidas como fragmentos, isto é, como momentos compactos de vida, acontecimentos intensos, essenciais e fortemente simbólicos. A palavra é expressa, também, nas regras sociais que possibilitam a vida em sociedade. Gestos, oralidade (humana e não humana), socialização típica e práticas cotidianas integram a palavra 'exotérica', ao passo que conhecimentos mais profundos são do domínio da palavra 'esotérica', cujo acesso se faz por meio de processos de iniciação e socialização atípica (LEITE, 1992, p. 92).

No conjunto das produções literárias orais, o conto é uma prosa com caráter ficcional, possui um termo correspondente em diferentes expressões dogon. Os relatos ancestrais e históricos são classificados como palavra antiga (*soo péy*), ainda que seus limites sejam, às vezes, tênues. O conto não é palavra secreta, mas é palavra escondida.

No processo de transmissão do conhecimento de geração a geração, a oralidade é central, sendo que a palavra antiga (*soo péy*) constitui o conjunto dos relatos históricos e ancestrais com interpretações sobre o mundo, incluindo o modo como o homem está situado nele. A humanidade foi criada sem palavra (CALAME-GRIAULE, 1965). Ao descer do céu por um arco (cordão umbilical e placenta), o homem não era dotado de palavra, exprimia-se por gestos, sons inarticulados, nutria-se de frutos, carnes cruas e bebia a água estagnada pela primeira chuva que foi provocada pelo arco quando este tocou a terra. Dos quatro casais de gêmeos: Amma Séru, Binu Séru, Lébé Séru e Jongu Séru, Binu Séru foi o primeiro entre os arquiancestrais a perceber a importância da palavra guardada na água estagnada. Sua emotividade e sensibilidade, que é associada à feminilidade, facilitaram a emergência de um transe semelhante ao que acontece aos representantes do culto do Binu quando este se manifesta em um descendente. Ao receber a palavra que "veio como o vento, entrou no ouvido, desceu ao fígado, sentou-se e saiu pela boca" (CALAME-GRIAULE, 1965, p. 97), os pulmões e outros órgãos de Binu Séru começam a funcionar, tornando-o homem completo.

A primeira palavra era rudimentar, mas possuía em si todas as línguas, e seu aprendizado foi lento. Ela foi repartida com cada ancestral que a articula segundo suas características psicológicas. Amma Séru é o mais velho e inteligente e é porta-voz de todos os outros. Binu Séru torna-se guardião dos princípios espirituais, da água e dos cereais juntamente com Lébé Séru, que é o chefe religioso

e também guardião da terra e dos vegetais. Nele, a afetividade feminina está marcada por negatividades: ciúme, rancor, intrigas e querelas. Jongu Séru, o fogo, encarna a violência, a morte, a medicina e *awa*, a sociedade dos homens.

No conjunto das produções literárias orais o conto é uma prosa com caráter ficcional, possui um termo correspondente em diferentes expressões dogon. Cada conto esconde e revela parte da compreensão que a sociedade desenvolveu sobre esse momento humano pungente que é o adoecer e a emergência de uma crise para o qual ela destacou especialistas e produziu um léxico rico. Na sociedade Dogon, o conto não se compartilha facilmente com um estrangeiro, é expressão de vida em família, de intimidade de relações, contados sempre à noite, em casamentos, cerimônias de imposição de nome, durante a vigília antes de conduzir o corpo à gruta (ou enterro) ou, ainda, na vida cotidiana quando alguém solicita. São principalmente crianças que os pedem às mães ou aos avós e os jovens aos genitores do mesmo sexo. Associada à sexualidade e à fertilidade, contar é manter relações de grande intimidade e compartilha das mesmas regras sociais que o matrimônio. Além disso, no conto se evoca o sagrado de maneira fortemente lúdica, é recriação e carregada de ambiguidade. Os contos, por sua vez, colocam os homens em cena em um espaço e em um tempo mais próximos onde o conhecimento se deixa apenas entrever.

## REFERÊNCIAS

- AUGÉ M.; HERZLICH C. **Il senso del male**. Antropologia, storia e sociologia della malattia. Tradução de Annick Wouters e Leila Ferri. Milano: Saggiatore, 1986.
- BARROS D.D. **Itinerários da loucura em territórios Dogon**. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Casa das Áfricas, 2004.
- BERCHE T. **Anthropologie et santé publique en pays dogon**. Paris: APAD-Karthala, 1998.
- CALAME-GRIAULE G. **Ethnologie et langage, la parole chez les dogon**. Paris: Gallimard, 1965.
- CALAME-GRIAULE, G. **Dictionnaire Dogon: dialecte toro (langue et civilization)**. Paris: Klincksieck, 1968.
- CIMINELLI, M. L. **Nyama as cause of evil and illness: analysis of a mana-concept in the Bamana context**. *Quaderni di semantica*, 25, 2004, v.1, p. 9-23.
- COPPO, P.; MOUNKORO, P.P.; DIAOURÉ, R.; KASSAMBARA, I. **“Éléments de psychopathologie dogon”**. In COPPO, P. (Org.) *Essai de Psychopathologie Dogon*. Perugia/Bandiagara: CRMT/PSMTM, 1993.
- DIETERLEN G. **Les âmes des dogons**. Paris: Institut d’Ethnologie, 1941.
- , **Essai sur la Religion Bambara**. Paris: PUF, 1951.
- , **Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan français)**. *Africa*, v. 26, n. 2, 1956, pp. 107-48.
- , **L’image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon**. In: Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS) (Org.). **La Notion de Personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1993. (Colloques Internationaux, 544).
- GRIAULE, M. **Masques Dogons**. Paris: Institut d’Ethnologie/Musée de L’Homme, 1994. (1. ed. 1938).
- KAGAMÉ A. **La philosophie Bantu comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.
- KERVAN M. **Dictionnaire Dogon-français. Donno-so- Région de Bandiagara**. Bruxelles: Éditeur R. Deleu, 1993.
- LEITE, F. R. R. **A questão da palavra em sociedades negro-africanas**. In: SANTOS, J. E. (Org.) **Democracia e Diversidade Humana: desafio contemporâneo**. Salvador: Edições SECNEB, 1992.
- , **Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas**. *África*, v.18/19, n.1, 1995/96, p. 103-118.
- , **A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo**. Tese de doutorado, FFLCH-USP. São Paulo, 1982.
- LETTENS, D. A. **Mystagogie et Mystification : évaluation de l’œuvre de Marcel Griaule**. Bujumbura: Presses Lavigerie, 1971.
- MAUSS M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- MCNAUGHTON, P. R. **The Mande Blacksmiths: knowledge, power, and art in West Africa**. Bloomington: Indiana UP, 1988.
- MOURÃO, F. A. A. **Múltiplas faces da identidade africana**. *África*, 18-19(1): 5-21, 1995/1996.
- SOW Ibrahima. **Psychiatrie dynamique africaine**. Paris: Payot, 1977.
- , **Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire**. Paris: Payot, 1978.
- TEMPELS P. **La philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1961.
- THOMAS L. **Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle**. In CNRS, *La notion de personne en Afrique noire*. Paris, 1973, p. 387-420 (Colloques n. 544).

# OS BIJAGÓS E A CULTURA MARÍTIMA DA ÁFRICA OCIDENTAL

**Rafael Antunes do Canto** | Brasileiro, doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS: Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do ILEA-UFRGS

Pescaria com canoas na Guiné-Bissau (1746) – Bibliothèque Nationale de France

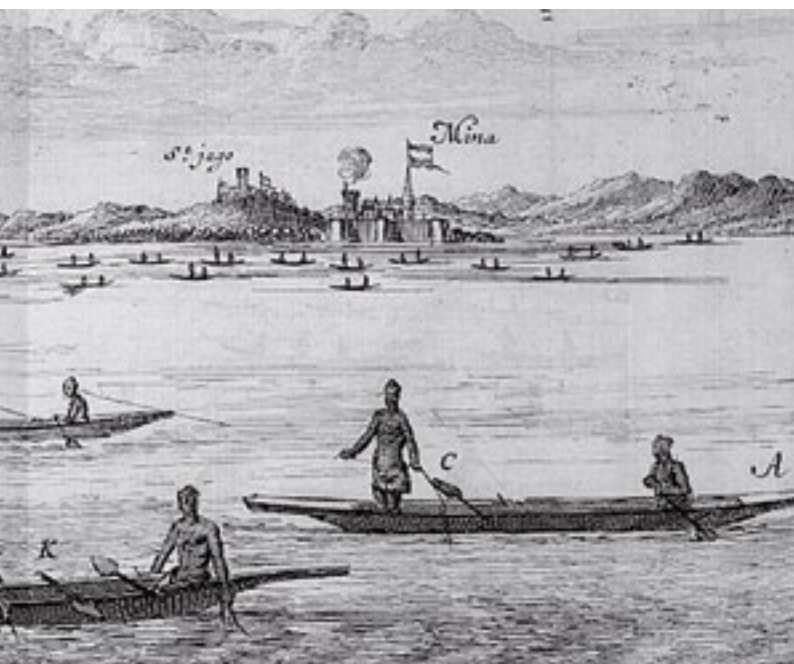


*Já se passaram mais de cinco décadas da elaboração da coleção História Geral da África patrocinada pela UNESCO, recentemente traduzida em sua totalidade por uma equipe da Universidade Federal de São Carlos para o Ministério da Educação. Esse imenso trabalho, com cerca de 10.000 páginas de seus oito volumes, em que pesquisadores africanos estavam diretamente envolvidos, nos revela a diversidade e a riqueza de muitas Áfricas.*

*Depois disso, e alicerçados nessa gigantesca obra, centenas de pesquisadores ao redor do mundo dedicaram-se a desenvolver pesquisas mais aprofundadas sobre as sociedades africanas do passado e seus espaços, suas inter-relações. Cientistas das mais distantes áreas, em especial das ciências humanas, e dos lugares mais inesperados do planeta puderam, de alguma forma, acessar parte do imenso iceberg que integra os saberes ancestrais do continente africano e de suas sociedades milenares.*



**É comum**, no mundo acadêmico, tratar as sociedades orientais, ou mesmo as populações nativas do continente americano, dessa forma. Ironicamente, nunca é dito que foi a partir do continente africano que os seres humanos desenvolveram-se e iniciaram sua longa jornada pelo planeta. Também não é dito que muitos dos saberes que utilizamos hoje, no mundo moderno, seja em relação às ciências da terra ou então em relação aos diversos outros tipos de conhecimentos utilizados pelas sociedades ao redor do Planeta, tenham, em algum momento, se desenvolvido a partir dos seres humanos que ocuparam a África. Para que esses saberes ancestrais sejam considerados, será preciso romper com o racismo, com os preconceitos que integram o mundo dos saberes científicos



ocidentais e que acabam por desconsiderar o aporte de conhecimento que os africanos legaram à humanidade.

Não é admissível, em pleno século XXI, que os trabalhos acadêmicos dedicados à análise das sociedades africanas ancestrais tenham que ser antecidos por páginas e páginas de justificativas ao leitor sobre a importância e o legado dessas sociedades. Basta de ter que, quase sempre, fazer uma síntese das sociedades africanas do passado para desmistificar a imagem estereotipada de savanas, leões, girafas e homens portando lanças para justificar a pesquisa e o esforço em realizá-la. Infelizmente, isso ainda é necessário, como continua a ser preciso mostrar que existem pesquisadores dentro do continente africano; que existem escolas de pensamento de longa data: em Dakar, Ibadan, Cairo, Dar-es-Salaam, Johan-

burgo e outras; que apesar das dificuldades enfrentadas em produzir trabalhos e realizar pesquisas, esses pesquisadores desenvolvem muito mais, diversas vezes, do que aqueles que estão requeitando as cadeiras universitárias das principais instituições de pesquisa do mundo.

Independentemente dessas questões, o que de mais interessante existe nesse anacronismo é que o continente africano, seu tempo e espaço e suas infinitas possibilidades de pesquisa, são como um iceberg a ser descoberto. Esse iceberg foi apenas arranhado nos últimos cinquenta anos de estudos. Além disso, por ser um espaço em que existem milhares de línguas e grupos étnicos distintos, e por ainda ter uma grande parte de seus saberes cautelosamente guardados pela oralidade. A África tradicional continua aberta a um número infinito de perguntas, de novas metodologias de pesquisa, de conhecimentos interligados. Esperamos que o século XXI seja o da busca pelos conhecimentos endógenos que a ciência moderna tem deixado de lado por tanto tempo. E se assim for, o continente africano será um dos espaços mais ricos para pesquisa e análise. Contudo, que esse espaço não se torne apenas laboratório de pesquisadores estrangeiros a ele; que os intelectuais africanos afirmem-se como agentes transmissores do saber contido em suas comunidades e possam atuar como agentes na construção de sua história.

### Culturas marítimas africanas

Há exatos trinta anos, Jean-Pierre Chauveau (1986) escrevia um artigo na revista francesa *Cahiers d'Études Africaines* intitulado *Une histoire maritime africaine est-elle possible? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la côte occidentale depuis le XV siècle* (Uma história marítima africana é possível? Historiografia e história da navegação e da pesca africanas na costa ocidental desde o século XV). Depois desse questionamento e do artigo em si, não foram muitos os trabalhos que se desenvolveram nesse sentido. Mas hoje se pode dar uma resposta à pergunta de Chauveau: sim, é possível falar de uma história marítima africana, principalmente se levarmos em conta o papel dos pescadores e das centenas de povos africanos que viviam da navegação de cabotagem em suas imensas canoas conhecidas como *almádias* – embarcações feitas de um só tronco de árvore e que, muitas vezes, podiam carregar 30, 40 ou até mais homens.

Essa história marítima africana ainda está por ser escrita. Os povos que navegavam com rara destreza pelos baixios, arquipélagos e rios que desaguavam no Atlântico compunham uma miríade sem número de comunidades

que se relacionavam e que, na maioria das vezes, serviam de pilotos e agentes de contato para os europeus, que a partir do século XV, aportavam em suas margens, com os povos do interior do continente. Essa história marítima da África pode ser incrivelmente maior se incluirmos as

um trabalho de porte acerca da história marítima africana tem duas razões. A primeira é a pouca quantidade de informações escritas detalhadas a respeito daqueles povos marítimos. Como os saberes que detinham eram transmitidos através da oralidade e alguns deles foram

desarticulados pelos europeus durante o período do colonialismo, o pouco que se tem acerca das atividades de navegação são mesmo os relatos de europeus que transitaram por suas águas.

O segundo motivo diz respeito à mítica construída em torno do período das Grandes Navegações, pelos autores europeus que produziram um sem fim de



Embarcação na costa da República de Camarões (1890) – Bibliothèque Nationale de France

embarcações egípcias altamente desenvolvidas que usavam velas pelo Mediterrâneo e através do rio Nilo, ou os poderosos barcos de comércio dos Fenícios, que povoaram de ponta a ponta o norte do continente. Contudo, para esse texto, vamos nos direcionar a Costa Ocidental do continente. Em especial a um grupo de ilhas, um arquipélago, localizado no encontro do Rio Geba com o Rio Grande, na região conhecida historicamente como Guiné.

Com um litoral riquíssimo, diversos rios de grande porte que desaguam no Atlântico e uma infinidade de espécies de madeiras capazes de serem usadas na produção de diversos tipos de embarcações, a costa africana foi o berço de povos marítimos desde tempos muito recuados: povos que navegavam em longas e curtas distâncias, que construíam barcos curtos e leves que podiam ser retirados do mar em determinados baixios, ser carregados por terra e novamente recolocados no mar.

Desde o período da expansão marítima europeia, navegadores, geógrafos e cronistas europeus registraram a atividade dessas populações, sublinhando sua capacidade de movimentar-se pela costa e pelos rios (MOTA, 1974). Acredito que o maior motivo para ainda não existir

trabalhos enaltecendo grandes capitães de suas armadas, principalmente aos portugueses e espanhóis, desconsiderando o trabalho e o auxílio dos africanos nessa empresa. Contudo, se pudéssemos visualizar de um avião a costa ocidental africana a partir do século XV em diante, veríamos milhares de pequenas almádiás, algumas maiores, transitando ininterruptamente pela costa e pelos rios e umas poucas caravelas ou naus ancoradas na costa, aguardando para negociar ou buscando cargas. Apesar da chegada dos europeus, por muito tempo os africanos continuaram donos de suas águas, senhores de seus territórios, de suas tecnologias

### Cultura marítima e saberes endógenos

Os saberes endógenos ou conhecimentos tradicionais, como se quiser chamar, constituem aquele grupo de tecnologias utilizadas por quaisquer grupos humanos e que, de alguma forma, continuaram preservados por estes sem serem transmitidos ao mundo dito moderno por plataformas de aprendizado formal. Ou seja, são aqueles saberes ou conhecimentos transferidos dentro dessas sociedades, sem *manuals de instrução* ou formas fixas de transmissão, e que vão sendo passados de geração a geração por meio da oralidade, de modo que, se em algum

momento isso não ocorre, deixam de existir.

Com o predomínio europeu no Noroeste africano e a subsequente desestruturação social causada pelo tráfico de escravos, o colonialismo e o imperialismo, ao adentrar os séculos XX e XXI, os saberes produzidos fora dos padrões ocidentais acabaram sendo marginalizados, mesmo que em grande medida continuem incrustados no cotidiano dos povos africanos. Um exemplo disso são as canoas nas sociedades marítimas ou fluviais e as embarcações de médio porte utilizadas para o transporte e para a pesca. A construção delas na costa ocidental atlântica vem seguindo normas e regras que fogem ao domínio da escrita. Os construtores ou artesãos não possuem livros ou manuais de engenharia que ensinem ao leigo como são feitas, como são selecionadas as madeiras ou em que época isso ocorre. De acordo com Paulin Hountondji é preciso que se busquem formas, que se articulem as relações entre o saber e o saber-fazer no continente africano. É preciso que se desenterrem os saberes tradicionais, que sejam retirados da marginalidade e integrem-se ao movimento da investigação viva. É preciso dar vida novamente a esses saberes e valorizar o papel sociocultural dos mestres-construtores que detêm os segredos de seu ofício (HOUNTONDJI, 2012, p. 13).

A importância dessas técnicas e desses saberes diz respeito não apenas às raízes culturais de determinados povos, como pensam alguns pesquisadores, que se limitam a ver neles mero adereço cultural. Tais técnicas e saberes revelam a forma como os povos relacionam-se com o meio, a forma como tratam a sabedoria dos mais velhos, a forma como se relacionam com a atividade de trabalho que desenvolvem. Se vivemos em uma sociedade em que, a partir dos quarenta ou cinquenta anos, um trabalhador é quase que descartado da lista de cadastros de empregos por estar velho

demais, ou dentro das relações familiares já não é respeitado pelos mais jovens por não possuir os conhecimentos necessários para lidar com uma determinada tecnologia, devemos repensar a importância dos saberes ancestrais e de suas experiências de vida. Além dos anciãos e das anciãs serem os(as) transmissores(as) dos conhecimentos das sociedades são eles(as) os que já viveram na pele as experiências do mundo. Dispõem da experiência acumulada em erros e acertos, servindo de guias para os mais jovens (FERNANDES, 1989). Por isso são valorizados por suas sociedades, considerados aptos a conduzir os mais jovens – como tem sido feito no desenvolvimento humano, ao longo das últimas quinhentas gerações, desde que nos tornamos sedentários.

Essas reflexões acerca dos saberes endógenos ou ancestrais, muitas vezes são vistas como retorno a um passado idílico, ou mesmo a valorização excessiva, como muitos consideram, das tradições, considerando aqui a palavra *tradições* com aquela conotação pejorativa que leva a pensar em uma antítese ao moderno, ao desenvolvido. Em se tratando dos estudos relativos às sociedades africanas, isso fica ainda mais evidente. Exemplo disso é o estudo da sociedade dos Bijagós na costa da Guiné, foco de minha tese de doutorado.



Canoa de guerra, Senegal (1890) – Bibliothèque Nationale de France

É comum quando se explica a importância de estudar a sociedade tradicional Bijagó, mesmo para os que desconhecem por completo sua existência ou para aqueles que já têm algum conhecimento acerca deles, surge



uma expressão de dúvida ou espanto: por que estudar um povo que ainda vive em choças, que anda seminu, que praticamente não se relaciona com o dito mundo moderno da Guiné-Bissau, que planta quase tudo que ingere e que pesca seu alimento, que usa da medicina tradicional, chás, ervas pra sobreviver; e que de alguma forma ainda hoje sobrevive com suas crenças, suas normas sociais, seus regimentos internos, apesar do violento processo de *pacificação* imposto pelo colonialismo português nas primeiras décadas do século XX?

A questão é que esse mesmo ponto de interrogação não surgiria se o estudo dissesse respeito às comunidades polinésias e suas tradições marítimas, ou se fosse dito que o estudo trataria dos Uros e suas ilhas flutuantes do Lago Titicaca – construídas pelos nativos da atual

Bolívia e Peru. Muito menos se o foco de estudo fossem as centenas de comunidades marítimas do continente europeu que, de certa forma, funcionaram como embriões e a mola propulsora do período das Grandes Navegações – assunto enfocado em uma infinidade de trabalhos acadêmicos. O que acontece em relação aos estudos das comunidades costeiras africanas é racismo! Continua-se a desqualificar a importância e a agência desses sujeitos na construção e no alicerce do mundo moderno. Contudo, mesmo os africanos formados segundo o modelo de conhecimento europeu esquecem-se que foram comunidades como a dos Bijagós, que conseguiram sobreviver até praticamente a metade do século XX vivendo de acordo com suas regras, sobrevivendo ao imperialismo e ao colonialismo (HENRY, 1989).

Título: *Canoagem para as armadilhas de peixes nas cataratas, próximo a Kisangani, República Democrática do Congo* | Foto: Eliot Elisofon, 1970 | EEPA EENG 05022 | Cortesia: Eliot Elisofon Photographic Archives | National Museum of African Art | Smithsonian Institution



As fantásticas histórias da resistência dos Bretões aos Romanos retratadas nas revistas em quadrinhos de Asterix nada mais são que a construção de uma mítica em torno da resistência ao estrangeiro, da sobrevivência de uma cultura em meio a um poderoso Império tido como superior em número e capacidade militar. Porém, tais histórias refletem o passado dos colonizadores do século XX que, de alguma forma, subjugou os povos da costa africana. Se houvesse interesse político, seria fácil transformar os Bijagós em heróis da resistência africana: comunidades coletivas que, em ilhas quase sem capacidade produtiva, sobreviveram durante os primeiros quatrocentos anos de contato com os europeus, saqueando as embarcações que transitavam em suas águas, cobrando resgate por elas, ditando as regras em seu mundo e resistindo ao colonizador.



Título: *Mulheres em canoas, Ganvie, República do Benin* | Foto: Eliot Elisofon, 1971 | EEPA EENG 05008 | Cortesia: Eliot Elisofon Photographic Archives | National Museum of African Art | Smithsonian Institution



Imagem do livro de Edward Buxton, *Two African trips, with notes and suggestions on big game preservation in Africa* (1902) – Internet Archive Book Images /Flickr (CC0 1.0)

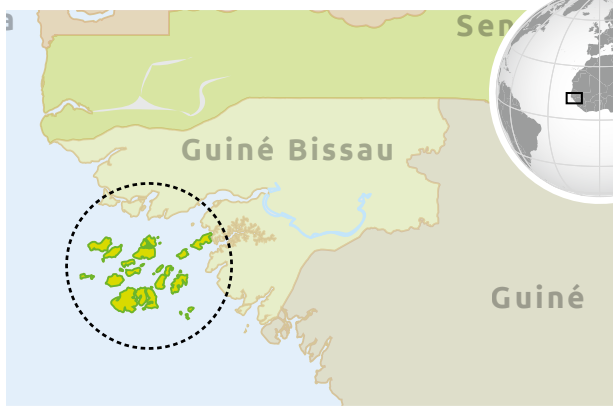


Imagem do livro de Adolf Friedrich, *From the Congo to the Niger and the Nile: an account of The German Central African expedition of 1910-1911* – Internet Archive Book Images /Flickr (CC0 1.0)



Título: *Canoa longa no rio Níger, próximo a Timbuctu, Mali* | Foto: Eliot Elisofon, 1970 | EEPA EENG 09353 | Cortesia: Eliot Elisofon Photographic Archives | National Museum of African Art | Smithsonian Institution





Localização do Arquipélago dos Bijagós, República da Guiné-Bissau.

### Preservação ambiental e gestão comunitária

Desde 1996 que o arquipélago dos Bijagós foi classificado como Reserva da Biosfera e tornou-se área de proteção ambiental. O governo da Guiné-Bissau criou dois parques marinhos na região como forma de preservar e proteger a fauna, considerada muito rica e abundante. A costa ocidental africana tem sido, nas últimas duas décadas, mapeada, explorada e, de certa forma, preservada por esse tipo de ação conjunta da UNESCO e outros organismos internacionais ambientalistas que buscam preservar o que sobrou da vida natural do planeta. Também no Gabão, país situado mais ao sul do arquipélago, no litoral atlântico, foram criados, nos últimos anos, diversos parques e reservas de proteção. Consideramos de imensa importância a criação de áreas de proteção como as apon-



Mãe bijagó com criança, vila de Engaburo, ilha Unyokum Grande (1931) – Collection of Old Photos /Flickr (CCO 1.0)

tadas acima. A concretização de projetos similares força os governos a auxiliarem as comunidades tradicionais como a dos Bijagós. Além disso, esses grupos recuperam o controle de um espaço privilegiado onde a natureza e o homem ainda conseguem conviver em harmonia.

É claro que existe também um lado perverso nessas iniciativas, que tendem a reforçar a imagem de tais grupos como exóticos, sobreviventes de um passado bárbaro do homem, tal qual aconteceu antes com os bosquímanos do deserto do Kalahari ou mesmo os aborígenes australianos. No caso dos Bijagós, que vivem, em grande maioria, confinados em suas reservas, recebem visitas constantes de embarcações com estrangeiros que buscam o turismo de exceção, em uma das costas mais belas e preservadas do planeta. Acabam por tornarem-se um tipo de sujeitos em um zoológico a céu aberto, onde apresentam um pouco de sua cultura e de seus costumes a visitantes desprovidos de compromisso ambiental.

A história dos bijagós é feita de lutas internas e externas. É uma história de tradições marítimas de longa data, de resistência à dominação europeia e mesmo resistência frente a outros povos africanos; uma história de convívio e comunhão com o meio ambiente; uma história de uma sociedade em que as relações de gênero são distintas e que haveria muito para aprender-se. Contudo, os bijagós não figuram, ou figuram muito pouco, nos livros de história, inclusive em seu próprio país. Os registros históricos que a eles referem foram feitos praticamente a partir do ponto de vista da ação dos portugueses com vista a sua pacificação, ou a partir do ponto de vista de sua inserção na jovem nação da Guiné-Bissau. Entretanto, por mais que se busque sua integração à nação ou aos valores da sociedade moderna, mais eles desestabilizam-se, mais desestruturam-se, podendo inclusive perder seus traços essenciais, vindo a extinguirem-se, como aconteceu com grande parte das pequenas comunidades africanas da costa ocidental.

A entrada no século XXI mostra ao homem que o caminho das megacidades, dos grandes centros urbanos não deu certo. Esses são espaços marcados pela violência, poluição, descaso com a vida humana em todos os níveis. As grandes cidades do mundo procuram encolher-se, transformar-se novamente em pequenas comunidades, mas isso já não é possível. Cidades como Berlim prometem, para a próxima década, a proibição do uso de automóveis em seu centro; outras localidades cortadas por rios começam a utilizar embarcações como forma de transportar os cidadãos, recorrendo a um meio de transporte que havia quase caído em desuso no século XX.





Bolama, arquipélago dos Bigajós – Foto: Powell Ramsar / Wikimedia Commons (CC BY-SA 4.0)

O retorno aos modelos de gestão comunitária tem sido apontado como alternativa em diferentes espaços do mundo. Nesse sentido, pode-se aprender algo com comunidades que conseguiram manter sua forma original, que resistiram ao processo de homogeneização das cidades, da urbanidade ocidental. Acho que agora não há mais a menor dúvida sobre a importância em estudar as peque-

nas comunidades africanas ancestrais. Ainda mais se for possível seu contato in loco, como no caso dos Bijagós. A África tem muito a ensinar ao Ocidente, basta ter vontade de aprender.

## REFERÊNCIAS

- CHAVEAU, Jean-Pierre. Une histoire maritime africaine est-elle possible? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la cote occidentale depuis le XVe siècle. **Cahiers d'Études Africaines** (Paris), v. 36, p. 173-235, 1986.
- FERNANDES, Raul Mendes. O espaço e o tempo no sistema político bidjogó. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, n. 8, p. 5-24, 1989.
- HENRY, Christine. Marinheiros bidjogós: passado e presente. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, n. 8, p. 25-46, 1989.
- HOUNTONDJI, Paulin (Org). **O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Mangualde; Luanda: Edições Mulemba; Edições Pedagô, 2012.
- MOTA, Avelino Teixeira da. Actividade marítima dos Bijagós nos séculos XVI e XVII. In: V.V.A.A.. **In Memoriam Antonio Jorge Dias**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/ Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

# GUINÉ-BISSAU:

## DESAFIOS PARA A EDUCAÇÃO EM SITUAÇÕES DE CONFLITO LINGUÍSTICO ENTRE O PORTUGUÊS E O CRIOULO

**Etoal Mendes** | Guineense, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS

*O idioma em que nos comunicamos é expressão de nossa cultura, de nossas maneiras de agir, pensar e sentir. Guiné-Bissau, tal como os outros países da África, sofreu as consequências da presença do feroz regime colonial dos países europeus a partir do século XV. Depois do fim da dominação europeia, no período da independência, a língua do colonizador, o português, permaneceu como um elemento forte e significou uma nova maneira de opressão, inclusive no sistema escolar que impôs a alfabetização a partir desse idioma. A multiculturalidade dos povos nativos foi negligenciada a partir da negação de seus idiomas e culturas próprios.*



Localização da República da Guiné-Bissau.

### A língua portuguesa e a herança do colonizador

Com a chegada dos colonizadores portugueses, no ano de 1446, às costas do território hoje conhecido como Guiné-Bissau, houve a exploração dessa região africana que já era habitada por vários povos divididos em mais de 30 grupos étnicos: balantas, fulas, manjacos, felupes, mandingas, biafadas, brames (mancanhas), papéis, etc. Até o século XVII, a quase totalidade do território da Guiné-Bissau integrava o reino de Gabú que, por sua vez, pertencia ao legendário Império do Mali. Era um pequeno território da África Ocidental, onde só se falavam as línguas étnicas locais. A invasão dos europeus impôs uma ruptura nessa história, que fez com que a tradição dos colonizadores se sobrepusesse às tradições internas des-

ses povos. O uso predominante das línguas étnicas locais foi transformado com a chegada dos europeus naquela costa do continente africano, invertendo-se novamente quando o Partido Africano da Independência de Guiné e Cabo-Verde (PAIGC) liderou a luta de independência que durou onze anos e deixou uma marca indelével na história do país. Depois da independência, a língua portuguesa foi instituída como a língua oficial e de escolaridade na Guiné-Bissau, abrindo-se mais um precedente de muitos conflitos nas trajetórias de escolarização de jovens e crianças em todo o território nacional. A seguir, vamos nos debruçar sobre a origem do crioulo que agora fala-se na Guiné-Bissau, Cabo-Verde e São Tomé e Príncipe e, por último, falar do conflito quase sistemático entre o português e o crioulo no ensino guineense em geral.

### Crioulo de base português

O crioulo, ao contrário das línguas étnicas de existência milenar, surgiu a partir da expansão do colonialismo europeu, tendo uma relação com a necessidade de comunicação em sociedades multilíngues como a da Guiné-Bissau. O crioulo atualmente é uma língua híbrida e autônoma, do ponto de vista gramatical e lexical. Desde o século XVI, por meio dos primeiros contatos de viajantes e navegadores portugueses com as populações locais da costa da Senegâmbia até Cabo Verde, foram-se formando, pouco a pouco, tanto o crioulo guineense,

como o cabo-verdiano e o de Ziguinchor, todos os três de base lexical portuguesa. Chamam-se de *base português* os crioulos cujos léxicos são, na sua maioria, de origem portuguesa. Os crioulos são classificados de acordo com critérios predominantemente geográficos. Na África, por exemplo, forma-se o crioulo da Alta Guiné na Guiné-Bissau, em Cabo-Verde e em Casamansa, e os do Golfo da Guiné, nomeadamente, em São Tomé e Príncipe e Ano Bom. O Pidgin, a língua veiculada nos primeiros contatos com os invasores, surgiu justamente por razões de ordem social. Segundo Dulce Pereira (1992), o Pidgin é o primeiro estágio de aquisição de uma língua por parte dos grupos socialmente dominados. Devido justamente à riqueza e à variedade do mosaico étnico guineense, a necessidade de contato entre os colonizados e o colonizador (funcionário administrativo, comerciante ou missionário) resultou no aparecimento do crioulo da Guiné-Bissau. O crioulo é falado por mais de 85% da população da Guiné-Bissau atual. O crioulo, a língua que nasceu com a colonização europeia, tornou-se, mais tarde, a língua nacional de alguns países. A seguir veremos o conflito que esta realidade provocou na Guiné-Bissau.

### **Conflito entre o crioulo e o português na Guiné-Bissau**

A situação linguística de muitos países africanos é extremamente complexa. Na Guiné-Bissau, a língua portuguesa é idioma do ensino, da administração, mas está longe de ser a língua da comunicação cotidiana. Há uma diferença entre os que falam o crioulo e vivem nos centros urbanos e os que falam o crioulo como uma língua veiculada, conservando a língua autóctone como língua principal. No período em que o colonialismo português tinha mais influência, os falantes do crioulo eram considerados modernos e ocidentalizados, mas os *assimilados* (guineenses que preenchiam os requisitos culturais de cidadania) destacavam-se por serem aqueles com certo nível de escolaridade. Justamente no seio desse grupo que

se vai encontrar a magra percentagem dos falantes do português. Naquele período, nos centros urbanos, os *assimilados* envergonhavam-se de falar o crioulo em lugares públicos. Esse comportamento de vergonha mostra como estava dividida a sociedade naquela época, evidenciando a necessidade de manter a identidade da elite.

A mistura da sociedade crioula (os falantes do crioulo nas cidades) e os *assimilados* deram uma dinâmica ao idioma mais falado atualmente na Guiné-Bissau, fazendo com que ele tenha-se desenvolvido entre os polos culturais da tabanca (*aldeia*) e da praça. Isso nos leva a defender que o conflito linguístico entre português e crioulo não é um problema apenas de hoje, mas remonta ao passado colonial do país. A dominação acabou, mas o país continua abraçado com inúmeros problemas e consequências da dominação portuguesa. Todos os documentos que ilustram o descobrimento da Guiné-Bissau e do seu povo encontram-se em português.

Por outro lado, nas áreas onde domina um grupo étnico, o uso da língua étnica é quase total, havendo necessidades de intérpretes por ocasião de uma campanha política ou de uma campanha de saúde, por exemplo. A missão católica, por exemplo, com o objetivo de atingir maior número de população alvo, começou a fazer edições do Novo Testamento em língua crioula. Existem também alguns dicionários, destacando-se o do Padre Biasutti (1987) e o lendário trabalho de Luigi Scantamburlo (1981), ou seja, a primeira gramática e dicionário da língua crioula da Guiné-Bissau.

Contudo, o português continua a ter o estatuto da língua oficial e de escolaridade e os índices de alfabetização não são favoráveis. Compartilhamos o que defendeu Paulo Freire (1978), afirmando que a alfabetização das crianças devia ser em crioulo, o que possibilitaria um relacionamento entre o que é ensinado na escola, a cultura e o cotidiano dos alunos.



Estudantes na escola em Biombo, Guiné-Bissau – Ora International / Flickr (CC BY-SA 2.0)





Estudante em escola na Guiné-Bissau – Foto: Giorgio Gentile | UN World Food Programme / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

Apesar do crioulo ser a língua mais falada, o número de falantes do português como segunda ou terceira língua é bem mais expressivo. O português está reduzido a uma camada da população mais abastada e aos habitantes dos centros urbanos. Constata-se o uso do português entre pais e filhos, para fins educativos, para proporcionar às crianças melhores oportunidades na escola e na vida futura. Em situações informais, porém, a maioria se expressa através do crioulo. Concordamos que a diversidade linguística da Guiné-Bissau, não obstante todos os problemas que daí possam advir, constitui uma grande riqueza, sendo sua preservação merecedora de maior apoio e incentivo.

O crioulo tem a sua maior fase de evolução durante a luta de libertação nacional, período em que a mensagem política dos revolucionários era transmitida nesse idioma, justamente para poder atingir todas as camadas da população. Amílcar Cabral, líder da luta de libertação nacional de Guiné-Bissau e pai da nacionalidade guineense, afirmou que a língua portuguesa serviria como

uma janela de acesso do país ao mundo. Segundo Augel (1997), o argumento apresentado de que o português representa a necessária *janela* para o mundo é ingênuo e falso. O autor foi mais longe afirmando que as fronteiras do mundo estão cada vez mais fechadas. Além disso, para ir além das fronteiras do país, os guineenses precisam do inglês e do francês, línguas agora fluentemente faladas na Guiné-Bissau em detrimento do português, que está perdendo espaço a cada dia que passa. Ir a um país desenvolvido não é questão de saber falar e escrever o português, mas sim de ter nível econômico e *status* social para poder viajar.

Para melhor perceber o problema, recorremos a certos autores, por exemplo, Paulo Freire (1978), navegando no cenário linguístico e educacional desde o período antes e pós-independência. O autor afirma que nenhum país do mundo consegue desenvolver-se na base de um sistema educativo em que o ensino é exclusivamente ministrado numa língua que a maioria da população ignora. De acordo com avaliação de alfabetização feita nos anos de 1976/77, o português foi considerado um obstáculo para o aprendizado. Em 1980, foram preparados manuais escolares nas quatro línguas nacionais, nomeadamente: o crioulo guineense, o Fula, o Balanta e o Mandinga. O recenseamento de 1997 mostrava que somente 15% da população, naquele período, falava o português; o resultado do último censo mostra um ligeiro aumento percentual dos falantes do português, indicando cifra maior da população que é capaz de comunicar-se em português como língua materna, ou segunda ou terceira. Não basta que os materiais didáticos sejam escritos em língua portuguesa, não é suficiente a repetição de certas palavras ou a leitura de textos em português nas escolas, pois, na vida cotidiana, a cultura é veiculada por meio de outros idiomas. Em detrimento do português, o crioulo guineense ganha terreno a cada dia que passa, porque é transmissor de cultura e instrumento de comunicação nas cidades, nos ambientes e até mesmo em algumas cerimônias oficiais. Nas últimas décadas, houve um desinteresse em aprender o português, como se fosse uma língua que não tem nenhum estatuto social especial, dando lugar a outras línguas estrangeiras, neste caso, o inglês e o francês. Nessa ótica, o fator regional fala mais alto.

O Ministério da Educação justifica a elevada taxa de reprovação evocando o fator linguístico como responsável, que nos assenta 23,5% e 18%, em 1999 e em 2006, respectivamente. A utilização da língua materna ou usual garante a continuidade do desenvolvimento psicomotor, efetivo e cognitivo da criança. Tirar da criança esta oportunidade é colocá-la deliberadamente numa situação de

desequilíbrio permanente.

Se o português é a língua oficial e de escolaridade e a justificativa para isso é histórica e colonizadora, perguntamos: qual foi o seu propósito ou utilidade? Tem sentido gastar a vida profissional ensinando a língua que não expressa a realidade cultural de um povo? E sua existência é como uma língua de educação e de exercício pleno da cidadania, de formação intelectual? Estas são perguntas retóricas que Paulo Freire fez para provocar uma reflexão mais profunda relativamente ao problema aqui refletido.

Para frisar o pouco desenvolvimento da língua portuguesa no território guineense, denunciemos que grande parte dos alunos e professores falam o português ocasionalmente, não sendo suficiente o ensino obrigatório numa língua que não faz parte do cotidiano dessas pessoas. O Mistério da Educação Nacional, diante desses impasses, acabou por adotar certas saídas para o crescente insucesso escolar dos alunos nos últimos anos. Uma das medidas passa pela eventual explicação dos conteúdos ensinados nas escolas em crioulo ou em qualquer língua étnica, caso o aluno não aprenda o conteúdo abordado na aula. Autores, como Augel (1997), afirmam que trocar o português pelo crioulo não resolveria o problema, mas também demonstram que o português continua a ser um obstáculo para a maioria dos alunos guineenses no difícil processo de ensino e aprendizagem.

Apesar do crioulo ser uma língua não escrita e não estruturada, é a língua mais falada na Guiné-Bissau. As rádios emitem a maioria dos seus programas em crioulo, a literatura e a música popular guineense, na maioria dos casos, são expressas em crioulo. Os interesses ligados ao poder e à conservação da extrema estratificação social, fazem com que o país pratique, desde os tempos coloniais e também depois da independência, um certo *darwinismo educacional* (AUGEL, 1997). Em algumas escolas, tanto públicas como privadas, os alunos são punidos se forem apanhados a falar crioulo dentro do recinto escolar. Em casa,

no mercado e nos outros lugares de diversão, o crioulo é língua usada.

Entretanto, a alfabetização na língua materna é importante por razões pedagógicas, constata a UNESCO desde 1953. Este fato foi confirmado, ao longo do tempo, pelas pesquisas levadas a cabo na área de educação, em vários países, capazes de revelar a necessidade de manter ligações entre o conhecimento escolar e a cultura, a fim de obter sucesso na alfabetização de jovens e de crianças. Ensinar e aprender na língua materna tem grande relevância sociocultural, mas a heterogeneidade do país em termos de diversidades étnicas, enfim, não permite que isso aconteça. Do ponto de vista social, o argumento em favor do ensino em português desde o começo da escolaridade pode ser válido, mas só para uma ínfima parcela da população, enquanto que a maioria das crianças são, de fato, excluídas da escolarização ou desfavorecidas em nome de outro bem a que elas nem aspiram e nem têm acesso.

A Guiné-Bissau configura-se no meio de muitos países africanos com uma situação escolar linguisticamente complexa. Defendemos que, para ultrapassar as barreiras linguísticas neste país, há a necessidade de reflexão e implementação de sistemas de ensino bilíngues, capazes de criar uma perspectiva de reconhecimento da multiculturalidade dos povos nativos.

---

## REFERÊNCIAS

- AUGEL, Johannes. **O crioulo na Guiné-Bissau**. Afro-Ásia, 19/20, p. 251-254, 1997.
- BIASUTTI, Pe. Artur. **Vokabulari kriolpurtugis**. Bubaque: Missão Católica de Bubaque, 1987.
- FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**: registros de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- PEREIRA, Dulce. Crioulos de Base Portuguesa. In: A. L. Ferronha, E. Lourenço, J. Mattoso, A. C. Medeiros, R. Marquilhas, M. Barros Ferreira, M. Bettencourt, R. M. Loureiro, D. Pereira, **Atlas da Língua Portuguesa**. Lisboa. Imprensa Nacional, Comissão Nacional para os Descobrimentos, União Latina, p. 120-125, 1992.
- SCANTAMBURLO, Luigi. **Gramática e dicionário da língua criol da Guiné-Bissau (GCr)**. Bolonha: Editrice Missionaria Italiana, 1981.

# DILEMAS ÉTICOS NO COLETIVO: VIVÊNCIA DE VALORES E O FUNDAMENTO A *MUNHU I MUNHU KA VANHU*

(UMA PESSOA É UMA PESSOA ATRAVÉS DE OUTRAS PESSOAS)

**Sansão Albino Timbane** | Moçambicano, Doutor em Informática na Educação pela UFRGS

A expressão *A MUNHU I MUNHU KA VANHU* é proveniente do Xirhonga (uma das línguas nacionais de Moçambique, também chamadas línguas bantu) e significa que “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas” (tradução literária), ou que a pessoa forma-se no coletivo; não estamos sozinhos no mundo, fazemos parte um do outro. Num contexto fortemente marcado pela oralidade, a expressão é usada para orientar a aprendizagem dos conhecimentos (cognitiva), das habilidades e competências (técnica), na articulação com a vivência de valores e da ética com base na experimentação de situações de exposição ao conhecimento específico, permitindo inferir generalizações, conhecimentos universais; bem como, interação entre as verdades particular e universal, buscando desenvolver o espírito de tolerância, a capacidade de entender e acolher o outro, o respeito pelas multiplicidades/diferenças e pela dignidade humana, em prol de uma convivência harmoniosa. O texto resume questões, sobre educação para valores, desenvolvidas em tese de doutorado em informática.

A tese consistiu na construção e na discussão de dilemas, como criação artificial de questões reais e polêmicas do ponto de vista ético, no cotidiano da formação e da vida profissional do técnico de agropecuária em formação no ensino superior, sua implicação nas vivências no coletivo assente na atividade da escuta do outro, seja em ambiente de sala de aula presencial, semi-presencial ou a distância (Ambiente Virtual de Aprendizagem – ForChat e Formulários On-Line), na busca de saídas para essas questões, afirmando posicionamentos axiológicos em relação ao outro.

Constituíram objeto de análise os enunciados (verbais - orais e escritos - e não-verbais) dos estudantes e do professor/pesquisador, produzidos no contexto interacional de construção e discussão desses dilemas éticos, que foram apreciados dentro do quadro teórico que nos permitiu trabalhar a arquitetônica dialógica da relação eu-outro na perspectiva do ato responsável de Bakhtin (2012), articulada aos fundamentos do aforismo *a munhu i munhu ka vanhu* e à in(ter)venção em Axt (2003; 2008; 2011).





Foto: Valéria Trindade (CCO 1.0)

### Sobre a educação para valores

Com base em Antunes (2014, p. 11-17), a Educação é um processo que busca o desenvolvimento harmônico da pessoa nos seus aspectos intelectual, moral e físico e sua (re)inserção na sociedade. Neste sentido, pensamos a educação configurando-se como um sistema de valores (éticos/morais, cognitivos, técnicos, sociais, culturais,...) que devem ser devolvidos e desenvolvidos pelo sujeito – na relação com o outro, enquanto centro de valores, em torno do qual se distribuem os momentos concretos do existir – por meio de interações complexas desse com o contexto problemático que o caracteriza.

Segundo Libâneo (2001, p. 5 e 12), considerando a forma de organização da ação pedagógica, podemos distinguir três tipos de educação, nomeadamente a educação formal, educação não formal e a educação informal.

A educação formal é aquela que decorre em instituições de ensino tradicionais e outras acreditadas: escolas, universidades e institutos politécnicos. Esse tipo de educação está organizado por disciplinas e anos acadêmicos associados aos programas curriculares gerais aprovados, reconhecidos e fiscalizados pelos órgãos competentes, possui regras e certificações bem definidas. Na educação formal, os governos estabelecem níveis de escolaridade e é obrigatória a presença/frequência às aulas.

Luís (2012, p. 4) afirma que a educação não formal corresponde a *Todos os tipos de atividades educacionais que estão centradas nas necessidades de um determinado grupo, organizado e implementado fora do sistema formal de educação de uma forma flexível quanto ao momento, ao local e à adaptação dos conteúdos de aprendizagem em relação ao grupo escolhido*. A educação não formal é voluntária, baseia-se na motivação intrínseca do formando. Enquadram-se aqui os cursos de curta duração, de aperfeiçoamento e de atualização cultural e científico, realizados fora do sistema regular do ensino; cursos que oferecem competências para a vida, competências profissionais e cultura geral, sem equivalências de grau acadêmico.

Já a educação informal corresponde à *educação, que acontece durante a vida das pessoas, através das suas experiências diárias e influências ambientais (família, igreja, vizinho, trabalho, entretenimento, biblioteca e mídia,...) está associada com a educação permanente, não intencional, e não sistemática* (LUÍS, 2012, p. 4). A educação informal é um processo não institucionalizado e é responsável pela transmissão de saberes e valores culturais de uma sociedade, por exemplo, *a munhu i munhu ka vanhu*. A educação informal lida com a vivência prática dos sentimentos, crenças, hábitos, costumes e a transmissão de um conjunto de ideias e aptidões de geração em geração dentro dessa sociedade. Podemos designar a educação informal de tradicional, atendendo à caracterização de



Título: *Um jogo indígena* | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | Data: 1905 | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/25/1/23 | Imagem cedida pelo ANTT



Título: *Fabricando um cesto para apanhar peixe* | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/25/1/4 | Imagem cedida pelo ANTT



Título: *Uma refeição de indígenas* | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/25/1/6 | Imagem cedida pelo ANTT

Golias (1993, p. 12) – *educação que visa à tripla integração do indivíduo: pessoal, social e cultural* através dos valores culturais de um povo (suas ideias, sentimentos, crenças, hábitos e aptidões).

Entendemos que estas três formas de educação podem ser vistas na perspectiva de complementaridade – desenvolvidas de forma articulada – não há uma mais importante que a outra, não são contraditórias e nem alternativas uma da outra. São modos pelos quais as sociedades foram se organizando para enfrentar os desafios, impostos nos diferentes momentos históricos e das conjecturas situacionais. Qualquer tentativa de sua hierarquização pode levar à crise conceitual, cada uma delas tem uma contribuição a dar ao sistema educacional da sociedade em que é adotada. O denominador comum nestas formas de educação é a inclusão sócio-cultural, os conteúdos, as metodologias e os princípios pedagógicos que podem ser partilhados, favorecendo a criação de sinergias/complementaridade.

Moçambique (país africano, na costa do Oceano Índico) passou por vários momentos históricos, cada um marcado pela predominância de um tipo especial de educação. A seguir apresentamos os ideais/valores da educação em cada um desses momentos históricos, representando as seguintes fases da educação moçambicana: pré-colonial, colonial e pós-colonial, na perspectiva de Golias (1993).

### **Educação pré-colonial: educação tradicional**

Desde que os primeiros homens habitaram Moçambique até a penetração colonial portuguesa, iniciada em 1885 com a Conferência de Berlim (sobre a partilha de África), e a ocupação colonial militar efetiva em 1914, predominou a educação informal e não formal caracterizada pela inserção social dos indivíduos pela aprendizagem da caça e recolção (tradição dos Khoisani nos séculos I e IV DC); agricultura e metalurgia do ferro (tradição dos Bantu nos séculos I e IV d.C.), ritos de iniciação, educação sexual, construção de habitação, defesa-segurança, tecelagem, pesca, olaria, manufatura e trocas comerciais com povos árabes e hindús.

Desde que Moçambique existe como espaço habitado por homens e mulheres, formando diferentes organizações sociais, uma forma de educação esteve associada à inserção dos seus novos membros na vida do grupo, da família. A estrutura da educação era baseada na “família alargada” (pai/mãe, irmão/primos, tios/avós paternos e maternos) - núcleo ao redor.

A educação tradicional é caracterizada por um forte pragmatismo dos métodos. O jovem aprende sobre





Localização da República de Moçambique.

uma atividade no campo prático dessa atividade, cabendo ao adulto/sênior a tarefa de orientar e aconselhar nessas aprendizagens.

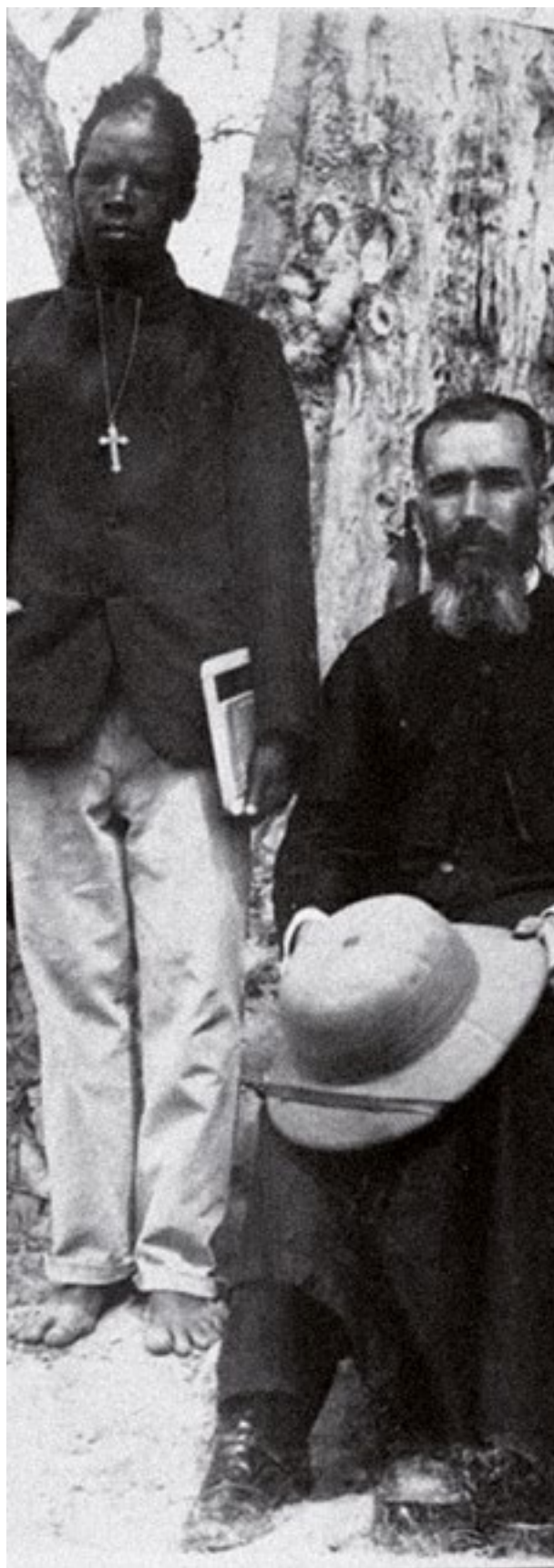
O ideal da educação esteve voltado para a inserção social e ao aprimoramento das técnicas para a sobrevivência, desenvolvidas na prática por meio de atividades tais como: a caça, recolecção, agricultura, metalurgia, construção de habitação, defesa-segurança, tecelagem, pesca, olaria, manufatura, participação em ritos de iniciação, educação sexual e trocas comerciais (GOLIAS, 1993).

### Educação na era colonial

Na era colonial, a educação dos moçambicanos – indígenas/nativos – visava a sua *civilização* pela assimilação dos valores da cidadania portuguesa, como converter-se ao cristianismo, renegar os seus costumes nativos e viver em obediência ao cânone europeu. Nesta



Título: *Um pequeno sacristão* | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | Data: 1934 | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/25/1/94 | Imagem cedida pelo ANTT



Título: *O professor da mesma escola* | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | Data: 1932 | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/16/1/71 | Imagem cedida pelo ANTT





Título: Alunos da Missão de Amatongas | Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique | Data: 1925 | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/4/3/95 | Imagem cedida pelo ANTT

era, segundo Bono (2015, p. 120), a educação não tinha relação alguma com os problemas de Moçambique e, sim, com a criação de condições que facilitassem os deslocamentos dos portugueses em todo o país e por entre os outros países constituintes do Império Português.

A assimilação consistia em europeizar os povos dominados, desnaturalizando-os quer através da escola quer através de outros meios de difusão e propaganda do seu aparelho ideológico (GOLIAS, 1993, p. 31).

### Educação pós-colonial



Título: Escola Dr. Arriaga – Arquivo fotográfico da Companhia de Moçambique Data: 1925-1933 | PT/TT/CMZ-AF-GT/E/7/3/35 | Imagem cedida pelo ANTT

Propomos subdividir a educação na era Moçambique independente do colonialismo português em dois momentos, tendo como base a Constituição da República Popular de Moçambique de 1983 (Regime Socialista e Monopartidário) e a Constituição da República de Moçambique de 1990, conjugada com a Constituição da República de Moçambique de 2004 (Regime Capitalista/ Democrático e Multipartidário). Assim temos:

a) 1975-1992 – O ideal da educação era a formação do *Homem Novo*, um homem/mulher livre de obscurantismo, da superstição e da mentalidade burguesa e colonial, um homem/mulher que assumisse os valores da sociedade socialista (BOLETIM DA REPUBLICA, 1983: art. 4). *Educar para afrontar os problemas reais do novo Moçambique* (BONO, 2015, p. 120).

b) 1992- (aos dias de hoje) – O ideal da educação é a unidade nacional, a consolidação da democracia, a erradicação do analfabetismo e da pobreza absoluta, o domínio da ciência e da técnica, bem como a formação moral e cívica dos cidadãos.

### Desafios de uma pragmática de educação para valores

Nações diferentes têm concepções diferentes da educação. Um Engenheiro Informático retorna à povoação e percebe que é ignorante em muitos aspectos da comunidade: já não sabe construir armadilhas, já não sabe construir palhota, fala mal a língua local, não serve como ancião porque perdeu os valores da tradição e não pode ser conselheiro (GOLIAS, 1993, p. 26).

No ensino básico moçambicano, a educação sobre valores é discutida na Disciplina Moral e Cívica

(PCEB, 2003) e no ensino secundário esta disciplina não tem continuidade; o mesmo pode se dizer em relação ao ensino superior, havendo cursos específicos oferecendo graduação nessa área. Nesse contexto ocorre a descaracterização da escola enquanto espaço legítimo da vivência de valores e reflexão sobre o agir humano.

A educação formal pode capitalizar as aprendizagens da educação tradicional por meio da promoção de atividades que suscitem o trabalho no coletivo de forma colaborativa, o respeito pelas senioridades; desenvolvam o espírito de ajuda mútua; consolidem a noção de família alargada e suas implicações, na responsabilidade com a sua vida e a do outro, o respeito pelas diferenças e a convivência com o outro, bem como com o ambiente como condição de sua própria existência.

### **Estudantes em ambiente de trabalho em grupo**

Foi apresentada aos estudantes a situação que se segue: “Você vai presidir um Júri de licitação de equipamento de inseminação artificial em bovinos onde você trabalha como Engenheiro agropecuário. A sua esposa está no leito do hospital aguardando por um procedimento médico e você não conseguiu reunir o dinheiro necessário para custear as despesas. Uma das empresas concorrentes entra em contato oferecendo-lhe um valor monetário suficiente para resolver o problema de saúde da sua esposa, na condição de obter certas vantagens desleais sobre os outros concorrentes”.

Solicitou-se que os estudantes discutissem o problema apresentado, refletissem sobre os possíveis

dilemas e apresentassem possibilidades de saída. As apreciações dos estudantes sobre a situação de aprendizagem apresentada abriu para a discussão de questões de natureza ética relacionadas com a sua formação, com a instituição de formação e com o exercício da sua profissão. As intervenções dos estudantes foram analisadas dentro de um referencial que nos permitiu estudar aspectos do aforismo *a munhu i munhu ka vanhu*.

Pensando a vivência prática de valores na escola, e a partir de atividades curriculares, a introdução de disciplinas que tratem especificamente desse conteúdo e/ou que os mesmos fossem tratados como temas transversais, em todas outras disciplinas escolares, sempre que as temáticas e as condições o permitissem, seria um contributo na linha da educação para valores. Neste caso, caberia aos gestores educacionais, professores e conselho de pais organizarem-se para esse efeito pois, como educadores, somos atores sociais que tomamos parte dos acontecimentos que configuram as nossas sociedades; não temos como ficar isentos. Se quisermos ser/agir eticamente responsáveis, temos de assumir o nosso não álibi na existência, no acontecimento (Bakhtin, 2012) condicionado pela singularidade e insubstituíbilidade do nosso lugar no mundo desses acontecimentos.

Através de pequenas ações, a partir do meu lugar na escola/meu setor de atividade com In(ter)venção (AXT e KREUTZ, 2003; AXT, 2008; AXT, 2011) é válido agir para inventar/criar algo novo no sentido de que seja inovador, em micro espaços; com ações resultados maiores/significativos – com DELEUZE E GUATTARI



Escola em Moçambique – Foto: Liv Unni Sødem / Flickr (CC BY 2.0)

(1977) é como sugerir entradas e saídas formando o rizoma de uma toca, tramando vários becos sem saída. Cada entrada conduz a um ponto diferente do mesmo rizoma.

Uma máquina de Kafka é constituída por conteúdos e expressões formalizados em graus diversos, assim como por matérias não formadas que aí entram, daí saem e passam por todos os estados. Entrar, sair da máquina, estar na máquina, caminhar ao longo dela, aproximar-se dela, isso ainda faz parte da máquina: são os estados de desejo, independentemente de qualquer interpretação. A linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou então uma entrada, ou então um lado, um corredor, uma adjacência, etc. Talvez seja necessário levar em conta vários fatores: os próprios homens são peças da máquina, a posição do desejo (homem ou animal) em relação a ela. (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 13-14)

A metáfora de Kafka foi usada para questionar os paradigmas hegemônicos, o menor possui mais condições de materializar-se, é revolucionário. Neste ponto, vale lembrar o dito popular “quem tanto abarca, pouco aperta”.

A ética começa nas pequenas atitudes/agenciamentos do dia a dia, como o respeito dentro das famílias, na escola, no trabalho, na aceitação das diferenças, na honestidade no trabalho, no assumir os próprios erros e no compromisso de fazer o melhor em qualquer atividade em que estiver inserido.

Ético não deve ser apenas o resultado do nosso agir, mas o processo todo de elaboração de um ato (fala,

pensamento, desejo, sentimento e ação) no sentido de contemplar o outro. Eu entro numa relação de empatia com o outro (estar junto com o outro), abrindo a um contexto problemático para entendê-lo à luz dessa contingência e aí, a minha entonação, a vontade, a emoção vão constituir o meu tom “emotivo-volitivo” (BAKHTIN, 2012, p. 90) configurando, ao mesmo tempo, um ato ético de compartilhamento, e um ato estético como apreciação dessa experiência conjuntamente vivenciada.

### Considerações finais

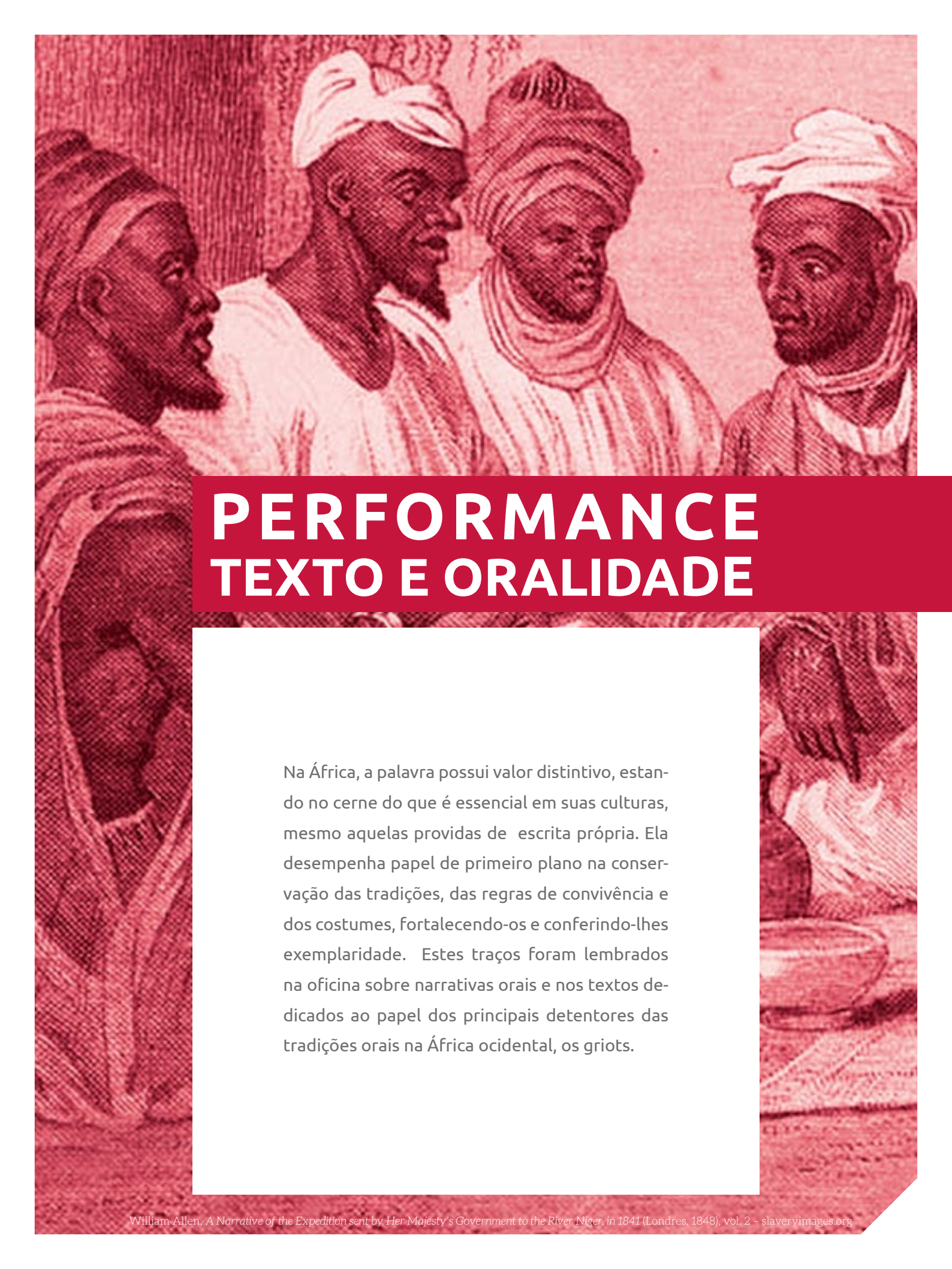
Devido aos limites deste texto, fizemos um recorte apresentando as considerações sobre a educação para valores, operacionalizada por estratégias de problematização de dilemas éticos, tendo como referência uma relação empática e responsável com o coletivo. Isso foi feito por meio da participação ativa-responsiva dos estudantes na construção e incorporação de novos conhecimentos ao seu sistema individual de valores. Os resultados dão pistas para falar de uma experimentação (est)ética como modo de trabalhar colaborativamente e como potência criadora. Podemos dizer que a presença dos outros no exercício da minha liberdade, seja ela de pensar, de agir e até mesmo de querer, tem a ver com a minha responsabilidade nas deliberações que faço livremente, e que pode ser entendida, na perspectiva bakhtiniana, como o meu “não-álibi no ser”, portanto um ato ético-político.

---

### REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Celso. **Introdução à educação**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- AXT, Margarete. **Do pressuposto dialógico na pesquisa**: o lugar da multiplicidade na formação (docente) em rede. In: Informática na educação: teoria & prática, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 91-104, 2008.
- , **Mundo da vida e pesquisa em educação**: ressonâncias, implicações, replicações. In: Revista Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 46-54, 2011a.
- AXT, Margarete; KREUTZ, José Ricardo. **Sala de aula em rede: de quando a autoria se (des)dobra em inter(ven)ção**. In: FONSECA, Tania Mara Galli, KIRST, Patrícia Gomes (Org.). **Cartografias e deveres**: A construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 319-340.
- BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Paulo: Pedro & João Editores, 2012.
- BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**. 2. ed. Portugal: Editora Paulinas, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- GOLIAS, Manuel. **Sistemas de ensino em Moçambique**: passado e presente. 1. ed. Moçambique-Maputo: Editora Escolar, 1993.
- LIBÂNEO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos: inquietações e buscas**. In: **Educar**, Curitiba: Editora da UFPR, n. 17, p. 153-176, 2001.
- LUÍS, Roberto. **Ensino e educação de jovens e adultos em Moçambique**. Moçambique: Open Society Initiative for Southern Africa (OSISA). Editado pelo Professor John Aitchison da Universidade da Província do KwaZulu-Natal, 2012.
- PCEB - PLANO CURRICULAR DO ENSINO BÁSICO. Moçambique: INDE/MINED, 2003. N° de registro: 4132/RLINLD/2003.





# PERFORMANCE TEXTO E ORALIDADE

Na África, a palavra possui valor distintivo, estando no cerne do que é essencial em suas culturas, mesmo aquelas providas de escrita própria. Ela desempenha papel de primeiro plano na conservação das tradições, das regras de convivência e dos costumes, fortalecendo-os e conferindo-lhes exemplaridade. Estes traços foram lembrados na oficina sobre narrativas orais e nos textos dedicados ao papel dos principais detentores das tradições orais na África ocidental, os griots.

# CONTANDO HISTÓRIAS E ENCONTROS NA 4ª SEMANA DA ÁFRICA

**Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (coordenadora), Bianca Rodrigues Balbi, Jessica Araldi, Luciene Rivoire, Michele Kuntze Amorim e Sofia Robin Ávila da Silva** | Brasileiras, integrantes do Grupo Quem Conta um Conto UFRGS

*A reciprocidade é o orgasmo da paz.*

*Manoel Moura Tukano*

O Grupo Quem Conta um Conto foi criado em 2005 como projeto de extensão universitária dedicado a práticas de contação de histórias em variados espaços sociais. Paralelamente, a partir de demandas, sobretudo de escolas e bibliotecas, o Grupo passou a realizar cursos e oficinas de formação de contadores de histórias. Além disso, a ação extensionista retroalimentava a pesquisa sobre contos populares e orais, que alargou sua perspectiva para além dos limites do livro e da escrita para inquirir sobre quem eram os detentores da palavra criadora e fecunda e de que modos inseriam na vida social o sentido de suas narrativas, cantos, danças e poesia. Iniciou dessa forma o percurso de escuta dessas vozes e de registro das autorias em vídeos e áudio. Com isso, foram repensadas as condições de criação e reprodução do cânone literário, que, via de regra, reproduzem no campo simbólico e na representação mecanismos sociais de exclusão e desigualdade e deslegitimam a existência de poéticas orais e performáticas. A produção pelo Grupo, em 2013, de um vídeo resultante do trabalho iniciado em 2011 com a escola Guarani-Mbyá da terra indígena no bairro Lomba do Pinheiro (também em Porto Alegre) resultou de relações que nascem das fronteiras entre saberes cindidos, os da academia e os dos grupos sociais subalternizados. Desses imprevisíveis cruzamentos, resultam formas de conhecer o mundo e a si afetadas pela diferença que incomoda e desacomoda, mas procura não subjugar. Para os que, ao longo desses anos, têm participado dessas ações de extensão e de pesquisa, os resultados trazem tanto perguntas quanto respostas. Geram produtos materiais e imateriais marcados pelo encontro, mas também pelo estranhamento provocado por quem se desloca do lugar de origem em direção ao outro. Tornam as práticas da voz elementos de mediação que inserem, nas pautas e currículos formais, sujeitos e criações das margens, assim como deslocam os saberes e agentes acadêmicos para interlocuções em outros espaços. Contra os crimes de narração, acreditamos que o exercício da memória e da palavra é condição para a tolerância e para o desejável cosmopolitismo de quem aprende a conviver.



**A partir** do trabalho que tem se desenvolvido ao longo de 2016, em que integrantes novas interagem com mais experientes, criamos coletivamente um roteiro para apresentação na *Semana da África*. Essa participação dá sequência a uma trajetória de ações e parcerias que temos realizado ao longo dos anos com outros projetos e programas na nossa Universidade, todas sustentadas na ênfase no repertório de histórias de origem em tradições orais, notadamente africanas, afro-brasileiras e indígenas. Se já realizamos contações inspiradas, por exemplo, no conto “Famigerado”, do escritor brasileiro João Guimarães Rosa, ou em episódios do clássico *Dom Quixote*,

e simbologia para os grupos que neles consolidam seus pertencimentos e sua ancestralidade e também seus projetos de futuro. Nada mais nada menos do que a complexa e fabulosa diversidade humana e cultural.

A possibilidade de experimentar uma temporalidade transformadora na presença de outros e em espaços públicos tem sido uma contribuição importante na formação acadêmica das envolvidas no Grupo. Percebemos-nos como mediadoras entre o saber formal e o que permanece não institucionalizado: não podemos ser nem o narrador da tradição oral, que compartilha elementos



Atividade de contação de histórias “As diversas Áfricas” do Grupo “Quem Conta um Conto” na 4ª Semana da África na UFRGS – Foto: Ramon Moser / DEDS – UFRGS

do escritor espanhol Miguel de Cervantes, buscamos nos enredos aparentemente simples dos contos populares e em mitos de variadas procedências o que há de comum na humanidade, como a necessidade de explicar a origem do mundo e dos seres, o enfrentamento com o mistério e a morte, as metamorfoses entre seres animados e inanimados, humanos e não humanos. Ainda assim, nesses textos sustentados por coletividades e executados por intérpretes especializados (seja um *griot*, um xamã ou um cantador de feira), tornam-se evidentes pertencimentos étnicos, recortes das culturas e dos contextos que continuam sendo atualizados e mantêm sua carga de sentidos

em comum com o seu grupo, nem o contador profissional, que domina técnicas para sua performance. Nossas intervenções não se constituem de espetáculo, mas se sustentam em encontros tecidos dos fios do presente, uma vez que, ao ouvir/contar histórias, saímos do ritmo acelerado do cotidiano para entrar no ritmo da narrativa e da fabulação, que não pode ir mais rápido do que o tempo da fala e da escuta. Traduzimos com o nosso corpo, nas improvisações, signos culturais, estéticas e visões de mundo que ensinam a importância de transitar entre esses signos e contextos, ressaltando e valorizando as diferenças. Isso só acontece porque temos uma relação sensória e afetiva,



para além de intelectual, com as histórias, o que permite novas relações de sentido com distintos públicos, corpos e espacialidades e, até mesmo, nesse estar junto, uma afetação mútua. Foi com essa perspectiva que selecionamos as histórias apresentadas no dia 23 de maio de 2016, na manhã de abertura da *Semana da África*. A seguir, as contadoras discorrem sobre o processo de escolha das histórias contadas e, por fim, seguem algumas reflexões sobre as possibilidades para a arte de narrar.

### Uma herdeira de Ananse<sup>1</sup>

A história contada na *Semana da África* já vinha sendo tecida pelas palavras de minha mãe à beira da minha cama quando criança: *O baú das Histórias* de Gail E. Haley (2005) tem como herói Ananse, o Deus Aranha. Eu era apaixonada pela história e talvez por isso ela tenha me escolhido para contá-la.

A narrativa é construída num passado distante quando o mundo não tinha histórias, pois elas pertenciam a Nyame, o Deus do Céu, que as guardava num baú de madeira. Ananse teceu sua teia até o céu para negociá-las com Nyame, que lhe deu três grandes desafios em troca de seu tesouro: capturar as mais terríveis bestas existentes, Osebo, o leopardo de dentes terríveis; Mmboro, os marimbondos que picam como fogo; e Moatia, a fada que nenhum homem viu. Nyame duvidava que Ananse, velho, fraco e pequeno, pudesse cumprir os desafios, mas com astúcia, inteligência e coragem Ananse consegue capturar as criaturas e recebe as histórias, que passou a distribuir pelo mundo.

Tecer a minha própria versão dessa história precisou de tempo e trabalho em grupo; levei várias ideias para os nossos ensaios e com as sugestões e críticas das integrantes consegui construí-la. Na performance, os barulhos necessários à realização das cenas foram feitos com vários instrumentos, e decidimos levar o baú de histórias de madeira com um explicativo sobre o grupo dentro – afinal, as nossas histórias também estiveram um dia no baú de Nyame.

O que eu não sabia era que nenhum ensaio me prepararia para o que aconteceria quando a história encontrasse seus primeiros ouvintes: crianças. Nem sempre contamos histórias para crianças, pois nosso público varia. No entanto, eram crianças, e pausas que não existiam tiveram que ser criadas, pois gargalhadas entraram em cena; eu descobri mais uma vez o poder que existe em contar histórias quando, ao terminar, me anunciei “tatatatatatataraneta” de Ananse, assim como todos os contadores de histórias pelo mundo são, e vi na plateia

um menininho perguntar ao amigo se ele achava que eu realmente era neta do Homem-Aranha.

### Recontando as leis da savana<sup>2</sup>

Encontrei a história de como o leão se tornou o rei da savana num site de contos de países francófonos (*Conte-moi*, projeto dedicado à valorização do patrimônio oral francófono disponível em <http://www.conte-moi.net/>). Estava preparando o meu estágio em docência do francês e procurava materiais na língua que fossem provenientes de outros países que não a França. Ao ver os contos do Mali, o título “Como o leão tornou-se o rei” logo me interessou. Isso porque a ideia de o leão ser o rei dos animais fez parte do meu imaginário da infância, graças ao filme *Rei Leão*<sup>3</sup>. Assim, logo que li o conto, pensei: *Todo mundo precisa conhecer essa história! Afinal, o leão nem sempre foi o rei, ele ganhou esse título destronando um tirano!*

Então, assim que comecei a fazer parte do grupo, entendi logo o que as colegas queriam dizer quando falavam que as histórias nos escolhem. Eu precisava de uma história que eu conseguisse me ver contando e com essa foi logo o que senti. A primeira personagem que consegui construir para a contação foi a hiena, que nessa história tem um papel igual ao das hienas da Disney – o de animal traiçoeiro. A dificuldade maior foi a de pensar como fazer o búfalo e o leão, uma vez que são dois animais grandes e fortes e que era preciso diferenciar. Ao pesquisar sobre os búfalos africanos, descobri que é muito difícil um leão matar um deles sozinho, mas que, no caso de ser um búfalo idoso e estar afastado da manada, é possível, pois ele perde muito da sua agilidade. Foi essa a diferença que tentei colocar em cena, fazendo um búfalo com narinas largas, voz grave e corpo volumoso, e um leão grande, porém ágil e com um rugido muito potente.

A descoberta sobre a relação de forças entre o leão e o búfalo, além de me ajudar a construir a personagem para o momento da contação, também ampliou o meu olhar sobre a moral dessa história. A força do búfalo garante que ele reine, mas esta não dura para sempre, e o fato de ser um tirano e, conseqüentemente, de estar isolado, o deixa fraco. Com esta leitura, acabei por tomar a liberdade de acrescentar um final de viés ecológico, que não estava no texto original: o leão tornou-se o rei não apenas por derrotar o tirano, mas também porque, logo após destronar o búfalo, disse para os animais que o rio era de todos, e assim, a partir daquele momento, todos poderiam compartilhar o rio livremente, mas também deveriam cuidar dele.

<sup>1</sup> Relato de Bianca Rodrigues Balbi.

<sup>2</sup> Relato de Jessica Araldi.

<sup>3</sup> Filme de animação dos estúdios da Disney que estreou em 1994, marcado por enorme sucesso de público.



Professora Ana Tettamanzy – Foto: Ramon Moser / DEDS – UFRGS

### Das histórias às estrelas<sup>4</sup>

*As duas mulheres e o céu* está no livro do contador de histórias Ilan Brenman (2016), que reconta textos tradicionais que fazem parte de seu repertório pessoal. Trata-se de um conto curto, simples e de caráter etiológico (ou seja, como os mitos, explica o surgimento de algo que existe, no caso, a origem das estrelas). O enredo apresenta duas mulheres de uma aldeia do Quênia moendo grãos num pilão e conversando tão animadamente que acabam por furar o céu – assim surgem as estrelas. O uso que faço do pilão, além de mostrar a continuidade desse costume no Brasil, permite construir corporalmente o diálogo das duas: simulo entonações e gestos de cada uma de um lado a outro do instrumento de trabalho, usando a expressão *patati* para a fala de uma e *patatá* para a fala da outra. Aumento ritmo corporal e volume da voz até resultar nos gritos de dor do céu sendo furado pelas mulheres conversadeiras. A cena provoca riso e é muito plástica na atribuição fabulosa de atitudes humanas ao céu.

Na sessão da *Semana da África*, para começar, cantei trechos de duas composições<sup>5</sup>, uma em língua Xhosa,

da África do Sul, que fala de um pássaro avisando uma mãe sobre o paradeiro de seu filho, a outra em versos da intérprete brasileira Clementina de Jesus, que anunciam o fim da escravidão. O tom dramático da primeira contrasta com a alegria da segunda, que convida os ouvintes a cantar junto o refrão que anuncia a liberdade, uma associação aparentemente estranha, que poeticamente faz o espectador deixar-se levar pela língua desconhecida até encontrar ritmo, língua e ideias mais familiares. No evento, quando entoei a primeira canção, vários dos presentes acharam engraçada minha execução – e na hora, pega de surpresa, eu reagi exagerando o tom dramático, tentando dialogar com a atitude que não reconheceu a dramaticidade que eu projetei no tema e no tom da composição sul-africana.

Além das canções, acrescentei elementos espaciais e culturais que não estavam na escrita. Por exemplo, comentei que depois de pilar todos sentaram ao redor do fogo ou das árvores para ouvir histórias, ou ainda ressaltei o papel das mulheres nessas sociedades rurais. Com as crianças e jovens da Semana, senti-me à vontade para inclusive rir de mim mesma, imaginando uma performance

<sup>4</sup> Relato de Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

<sup>5</sup> Retiradas do CD *Astrolábio Sucupira*, do Grupo Mawaca, que se destaca pela pesquisa e recriação de sonoridades e canções de diferentes povos e etnias.



Foto: Ramon Moser / DEDS - UFRGS

intensa e dramática quando eles encontraram alegria e leveza. Mais uma vez pude experimentar a sensação de que nunca conto a mesma história porque cada público a constrói e significa a sua maneira, desdobrando intenções e gestos em infinitos sentidos e leituras.

#### **As Hienas e a sua versão da história<sup>6</sup>**

O conto senegalês *A hiena, arauto de Deus* (também do site *Conte-moi*) traz a história de um mal-entendido. Deus fala à lebre Ndol Seen para avisar os seres humanos de que a lua desapareceria após sua morte, enquanto os homens morreriam e ressurgiriam. A lebre, no meio do caminho, encontra a hiena, que se dispõe a entregar a mensagem, mas ao transmiti-la troca os papéis. Deus reconhece o erro da hiena. Por causa dele, os homens passam a desaparecer ao morrer e a lua a renascer ressurgindo no céu todas as noites.

A hiena, retratada em diversas narrativas tradicionais, não aparece aqui enquanto um animal maldoso, mas como um animal que tenta ajudar e que gera consequências desastrosas ao cometer um erro. Foi esse traço distintivo que me cativou, pois me convidou como contadora a (re)pensar a ideia que eu tinha a respeito da construção dessa personagem.

Na contação, o personagem Deus foi retirado da narrativa para tornar a transmissão da mensagem mais simples. Para dar vida à Lua, transformei-a num ser importante, porém ancião e egoísta, que castigaria a hiena e sua espécie ao fim da história, condenando-as a serem sempre malvistas. No evento da *Semana da África*, a hiena utilizou um xale parecido com a cor de sua pelagem, com a ideia de transmitir a sensação de simpatia. Sua voz apresentou-se aguda, permeada por risinhos histéricos, e seu corpo, inicialmente com movimentos pequenos e embaraçados, expandiu-se no decorrer da narrativa, conforme a personagem acostumava-se com o público e tentava convencê-lo da inocência das hienas em relação a sua fama de traiçoeiras.

#### **As águas que carregam histórias<sup>7</sup>**

A história de Sefie e Tesen chegou até mim por uma amiga do Haiti que foi minha aluna no curso de “Contação de Histórias do Programa de Português para Estrangeiros na UFRGS”. Ela escutou a história na sua família quando pequena; porém, para recontá-la, buscou uma versão escrita na internet e modificou-a de acordo com as suas memórias. A narrativa conta a história de Sefie, uma menina que habitava com sua família uma

<sup>6</sup> Relato de Michele Kuntze Amorim.

<sup>7</sup> Relato de Sofia Robin Ávila da Silva.



região muito árida onde água limpa era raridade. Sefie revezava-se com seu irmão Tinon para buscar água, e, em uma de suas jornadas, encontrou uma poça com água muito limpa, mantida por um peixe mágico (Tesen) que ficou seu amigo e lhe fornecia água sempre que ela cantava uma música à beira da poça. Tinon, por sua vez, nunca conseguia levar água limpa para casa e, um belo dia, resolveu seguir sua irmã e descobrir o segredo que ela guardava. Atônito com a amizade inusitada da irmã, Tinon conta para os pais o que vira. Preocupados, os pais matam o peixe, e Sefie chora de tristeza até que seu corpo desfaz-se em lágrimas.

Quando fui escolher a história que iria contar na *Semana da África*, pensei que essa seria uma linda história para compor com as outras, ainda que não viesse da África. A minha justificativa para tê-la escolhido, e não uma africana, foi a de que, assim como muitas vezes não são reconhecidas as influências e presenças africanas no Brasil, também esquecemos que o legado de histórias e signos espalha-se pelo mundo por conta da diáspora desses povos. Prefiro, assim, contar uma história do Haiti que tem para mim uma memória afetiva grande, uma vez que me faz lembrar da minha amiga e das discussões que tive-

mos ao redor da negritude e das heranças africanas pelo mundo.

### Ao redor do grande Baobá<sup>8</sup>

Ao escolher a história do Baobá, símbolo de vários países africanos, para ser contada na *Semana da África*, a ideia era trazer um pouquinho desse continente para a contação como algo real que as crianças, junto com minha performance e descrição, pudessem visualizar no seu imaginário. Optei em fazer uma compilação de várias histórias. Busquei na internet algumas lendas e informações sobre a importância do Baobá no continente africano e juntei com uma história que já havia contado em outras apresentações, *O espírito do grande Baobá*, recolhida do livro *O príncipe medroso e outros contos africanos*, de Anna Soler-Pont.

Comecei a contação perguntando para as crianças se elas conheciam o Baobá, também chamado de imbondeiro. Fui contando a importância econômica desta árvore de que tudo se utiliza: sementes, casca, flor, folha e raiz. Falei da sua utilização como seio, como alimento, como remédio e de sua importância nos rituais religiosos. Conte a história da lenda do imbondeiro que foi plantado de cabeça para baixo pelos deuses que o castigaram.



Foto: Ramon Moser / DEDS – UFRGS

<sup>8</sup> Relato de Luciene Rivoire.

Outra versão refere que se um morto for sepultado dentro de um imbondeiro a sua alma irá viver enquanto a planta existir (uma árvore dessa espécie pode viver até 3 mil anos), sendo que alguns acreditam que ela é imortal, pois sua madeira não tem os anéis de crescimento. Fui trazendo aos poucos toda uma atmosfera de mistério para começar a contar a história do espírito do grande Baobá.

Esta lenda do Zimbábue conta a história do grande e sábio Baobá que vivia nas margens do rio Zambeze. Durante muito tempo, a grande árvore sagrada, junto com o espírito da árvore que nela habitava, fez com que todos os habitantes da floresta vivessem na mais perfeita harmonia, até que uma praga apareceu e começou a destruir a floresta. O grande Baobá, que era muito respeitado, chamou todos os habitantes da floresta e então o espírito da árvore pediu para que todos fizessem muito barulho para chamar a chuva que iria limpar a praga que estava destruindo a floresta. Neste momento, perguntei se as crianças poderiam me ajudar a chamar a chuva imitando alguns animais e distribui alguns instrumentos de percussão. Todos começamos a chamar a chuva como trovões. Fez-se muito barulho. Depois da explosão, um silêncio com o término da história.

Participações como essa fazem com que o público seja também autor e protagonista no ritual da arte de narrar. A participação ativa do público possibilita a experiência sensível e sensorial com a fala, o grito, o toque, trazendo uma memória corporal da vivência da contação de histórias.

### **Contar, encantar, transformar**

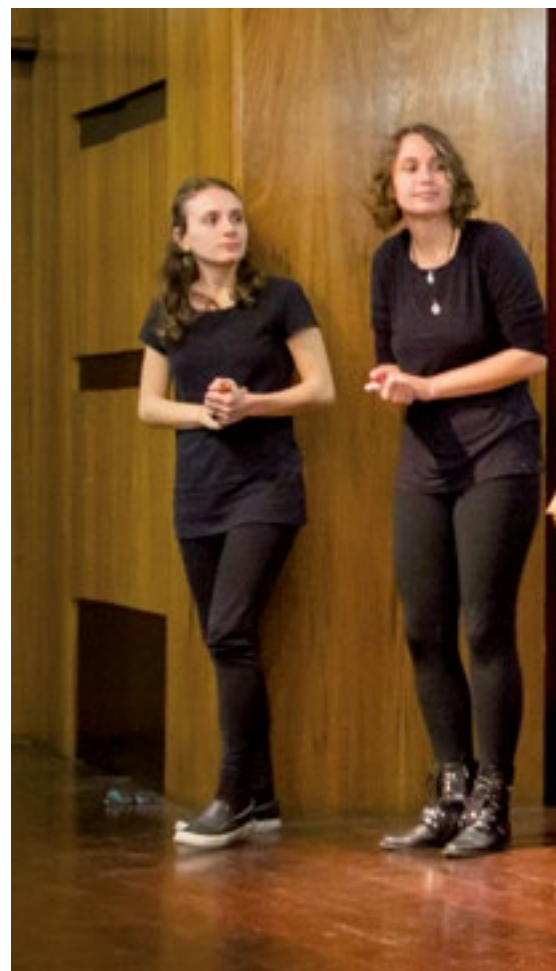
No *Quem Conta um Conto*, pensamos e produzimos momentos que ajudem a perceber o encantamento que existe em gestos simples como a palavra; pelas histórias traçamos caminhos e construímos formas de imaginar e representar o que é visto. Cada experiência exige um processo de pesquisa e ensaios para compor as performances e, de alguma maneira, prever um pouco do efeito que pretendemos causar no público, pois, para além de conhecer as palavras da história, é preciso mergulhar em um universo de cheiros, cores, sons e, sobretudo, em culturas diferentes. Dentro da nossa proposta está colocada a importância de construirmos um contato sensível com essas culturas, respeitando e compreendendo suas temporalidades a partir do contato com as histórias.

As histórias que vem da tradição oral podem conter uma série de elementos que funcionam como recursos para a persuasão e sensibilização daquele que as experimenta. Quando esses elementos são representados na contação de história, o contador constrói uma perfor-

mance única, independente do texto, que interage com o espectador de maneira mais orgânica. A interação do contador com o público cria um momento ritualístico, que é característico da tradição oral, com tempo e espaço próprios. Como um mediador, emprega elementos extratextuais (gestos, objetos, entonação da voz, etc.) para conduzir a lugares nunca vistos, imprimindo ou reavivando na memória do espectador sensações e sentimentos diferentes a cada encontro. Por isso, os elementos sensoriais da história (que estão além da fala) podem ser um terreno fértil para a imaginação, visto que cada contador pode percebê-los e representá-los da maneira que melhor lhe parecer.

Quando se utiliza algo que provoca uma reação orgânica no espectador, o limite entre o tempo real e o tempo do conto fica ainda mais evidente. O conto que tem cheiros, sons e imagens próprias afasta da realidade imediata e carrega para dentro da sua realidade paralela e momentânea.

Para a apresentação na *Semana da África*, construímos nossas performances tentando representar um pouco da diversidade de narrativas e culturas desse continente, inserindo elementos que pudessem evocar esse sentimento de participar de um outro tempo, em outro lugar com pessoas, animais e palavras diferentes. Algumas formas de construir esse ambiente de sensibilização foram o uso de objetos (como o pilão da história do surgimento das estrelas, os instrumentos musicais na história do baobá, o baú de Ananse, o pano que representava a água na história de Sefi e Tesen) e, também, a escolha de algumas músicas que colocaram ritmo às apresentações.





Grupo "Quem Conta um Conto" – Foto: Ramon Moser / DEDS – UFRGS

Além dos versos já tradicionais do *Quem Conta um Conto*, marcas do início e da finalização do *ritual* narrativo, inserimos entre as histórias uma estrofe da música *Clave Bantu* da cantora angolana Aline Frazão (*Saio e danço/Se não posso buscar a estória debaixo da sombra do imbondeiro/o curandeiro conto - ponta e raiz*). A letra da música evoca elementos da ancestralidade e a potência das histórias na imagem do imbondeiro/baobá (que também apareceu em uma das performances), além disso, foi repetida várias vezes, o que proporciona para aqueles que assistem a possibilidade de conhecer, memorizar e até cantar junto. Cada história era costurada na outra pela música, tentando manter o envolvimento entre os presentes e evocando imagens vindas da África.

Pesquisar histórias é sempre uma possibilidade de conhecer e aproximar-se do novo, ou do que estava próximo, mas invisibilizado, por isso indicamos alguns portais que podem ter materiais interessantes: *Portal Li-*

*terafró* (<http://www.letras.ufmg.br/literafró/-portal>), que divulga e discute as mais recentes publicações da literatura afro-brasileira e os diálogos com a África; *Portal Quilombhoje* (<http://www.quilombhoje.com.br/>), de literatura afro-brasileira, notícias e eventos que dispõe de uma aba dedicada à literatura infanto-juvenil; *Portal A cor da Cultura* (<http://www.acordacultura.org.br/>), que disponibiliza mapas, vídeos, músicas, histórias e jogos muito interessantes para trabalhar em sala de aula. Tanto a performance como essas fontes podem auxiliar no processo de desconstruir os estereótipos e discursos hegemônicos sobre as culturas africanas, valorizando sua contemporaneidade e sua influência sobre nós aqui no Brasil. No entanto, talvez a maior contribuição desse repertório e dessa experiência narrativa seja o oferecimento de modos de relação e de imaginários que façam vivenciar a reciprocidade, definida em nossa epígrafe como *orgasmo da paz*.

#### REFERÊNCIAS

- BRENMAN, Ilan. **As narrativas preferidas de um contador de histórias**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2016.
- HALEY, Gail E. **O baú das Histórias**. Tradução de Gian Calvi. São Paulo: Global Editora, 2005.



# TRADIÇÃO, MEMÓRIA E ORALIDADE NA OBRA DE AHMADOU KOUROUMA

**Taiane Santi Martins** | Brasileira, doutoranda em Escrita Criativa pela PUCRS, mestre em Literaturas Francesa e Francófona pela UFRGS

*Pouco conhecido no Brasil, Ahmadou Kourouma é um dos grandes nomes da literatura da Costa do Marfim. Nascido em Boudiali – norte do país – o escritor passou sua infância em Togobala, cidade que irá percorrer sua obra. Togobala é a cidade natal de Fama, personagem principal do primeiro romance do escritor, *Les soleils des indépendances*, no país fictício de Côte des Ébènes. É também o nome do povoado do pequeno Birahima em *Allah n'est pas obligé*. A obra de Ahmadou Kourouma não é tecida com elementos explicitamente autobiográficos, mas em muitos momentos é possível encontrar ecos da vida do autor em seus personagens e suas tramas. Em Togobala, Ahmadou foi criado por um tio materno e recebeu sua iniciação nas tradições da cultura malinké.*



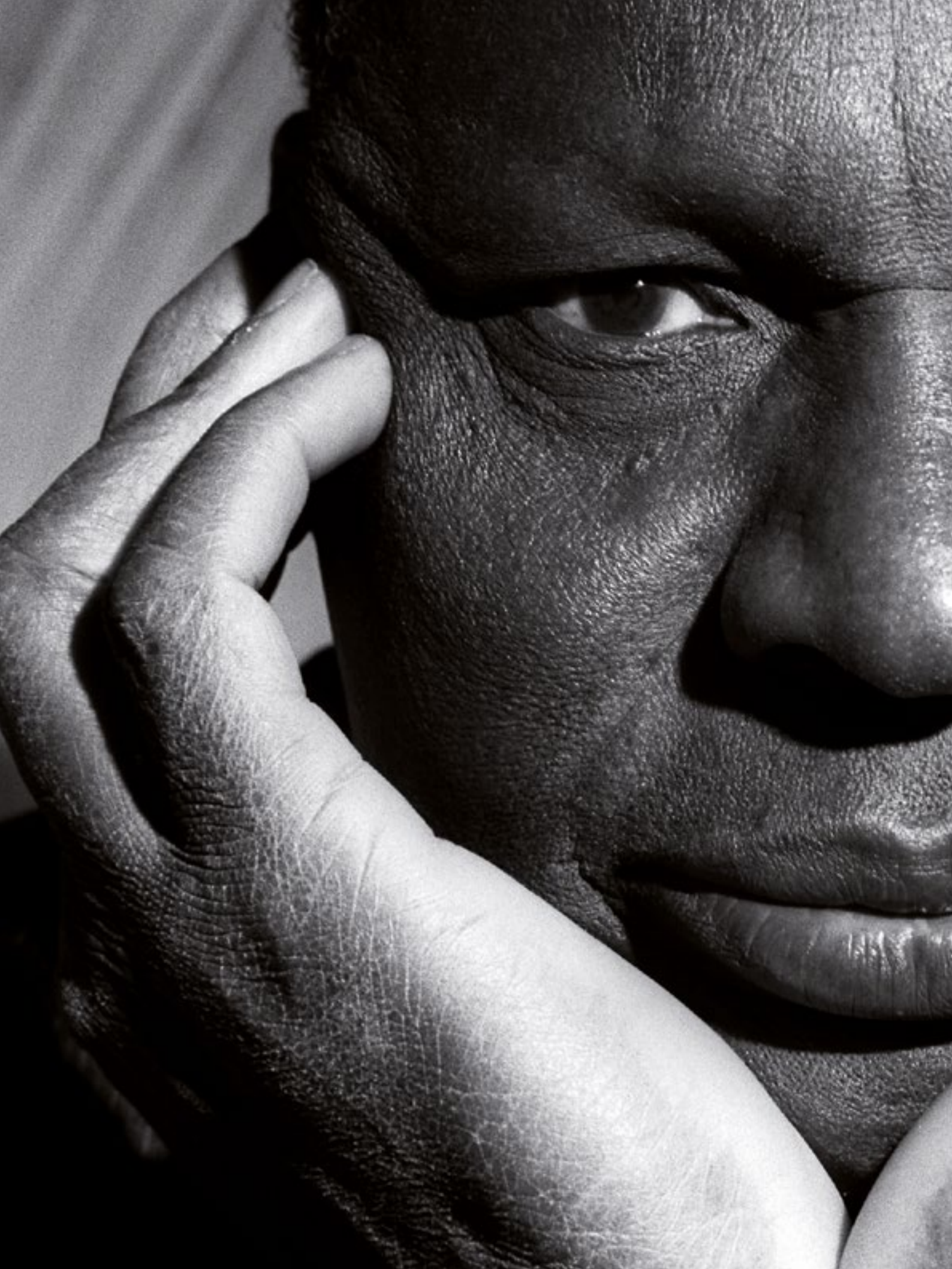
Localização da República da Costa do Marfim.

## **Um escritor que é Malinké: tradição na obra de Kourouma**

O povo malinké é um grande grupo étnico da região do Mandingue – localizada no oeste da África e que ocupa um vasto território compreendendo o sudoeste do Mali, o sul do Senegal, o leste da Guiné, Burkina Faso e o noroeste da Costa do Marfim. Os malinkés são um povo de grandes guerreiros cujas conquistas ocorrem da Idade Média até o início do período colonial, também são conhecidos como importantes comerciantes do oeste afri-

cano. Os malinkés são um povo originário do Império do Mali – ou Império Mandingue medieval, um dos maiores e mais poderosos impérios conhecidos durante a história da África – que se estendeu, entre surgimento e apogeu, entre os séculos XIII ao XV. A formação do Estado mandingue, iniciou-se em 1230, quando Soundjata Keita, considerado maior imperador do Mali, conseguiu subtrair seu país à dominação sosso. Graças ao poderio militar e à excelência administrativa de Soundjata que o Império Mandingue expandiu suas fronteiras. A expansão continuou com os sucessores de Soundjata até o século XV, início da decadência, com a perda de províncias e as conquistas Mossi. A dissolução do império possibilitou a abertura de espaço para a fundação dos reinos Bambaras, vindos do leste no século XVII (CARMO, 2008, p. 34-36).

Em termos sociais e culturais, o Império do Mali teve profunda influência islâmica, promovendo, ao longo dos anos, a conversão de vários povos mandingues. Desde o século XII os povos da região oeste africana vinham sofrendo influência mulçumana. Uma influência que não se sobrepôs à cultura local e, na prática, o amplo código religioso, moral e político do Alcorão foi adaptado



às crenças e culturas locais. Desse modo, os malinkés são mulçumanos, mas mantêm fortemente as tradições locais (CARMO, 2008, p. 36-37). Essa mistura cultural, esse islamismo praticado e ensinado por *marabus*<sup>1</sup> que usam *gris-gris*<sup>2</sup> e fazem sacrifícios, essa cultura malinké híbrida, típica do “entre-lugar”, perpassa toda obra de Ahmadou Kourouma.

Os temas da cultura malinké são caros ao autor e percorrem sua obra, mas sua formação como escritor vai além da iniciação dentro da tradição e da educação formal. Completou seus estudos na Escola Técnica Superior de Bamako – no Mali – e ao retornar para a Costa do Marfim foi recrutado pelas forças armadas coloniais. Desde cedo, o autor manteve uma postura engajada politicamente, a exemplo disso pode-se citar sua recusa em participar de um ato de repressão contra o R.D.A<sup>3</sup> enquanto servia pelas forças armadas, essa atitude foi considerada como indisciplina e levou o autor ao exílio pela primeira vez. Posteriormente foi mandado à Indochina no corpo de guerrilheiros senegaleses, até que em 1954 foi para França no intuito de completar sua formação. Formou-se, casou-se e não tinha pretensão de voltar à Costa do Marfim, entretanto, foi levado a isso por um *compromisso moral em relação* à situação política de seu país.

Retorna à Costa do Marfim no ano de 1960, meses antes da independência. Entretanto, a tal independência tornou-se mais uma decepção para um Ahmadou Kourouma que tanto apoiou a luta anticolonialista; foi preso em 1963, acusado de participar de um complot contra o presidente Houphouët-Boigny, mas não mantido na prisão, pois se temia que sua mulher alertasse as autoridades francesas e provocasse algum problema diplomático. É exatamente dentro de todo esse contexto que Kourouma começou a escrever seu primeiro romance, *Les soleils des indépendances*, o qual publica em 1970 e, com ele, recebe o *Prix de la francophonie du Québec*. Em 1972, escreveu a peça *Tougnantigui ou le Diseur de vérité*, na qual faz referência à Houphouët-Boigny e advertido por isso. Após ter perdido o emprego por causa da advertência, foi mandado para Camarões onde passa dez anos, mudando-se para Togo onde ficou por mais dez anos. Durante esse tempo, Kourouma não publicou nenhuma peça ou romance.

<sup>1</sup> Feiticeiros.

<sup>2</sup> Talismã religioso.

Após vinte anos de silêncio, em 1990, Kourouma publicou seu segundo romance *Monnè, outrages et défis*. Em 1998, publicou *En attendant le vote des bêtes sauvages*, com o qual ganhou o *Prix du Livre Inter*. Em 2000, publicou *Allah n'est pas obligé*. Com este romance recebeu os prêmios *Prix Renaudot* e *Prix Goncourt des lycéens*.

Faleceu em 2003; na época trabalhava numa continuação para *Allah n'est pas obligé*, um romance que levava o título de *Quand on refuse on dit non*. O livro foi editado após a sua morte. Em 2004, o Salão Internacional do Livro instituiu o prêmio Ahmadou Kourouma para premiar romances ou ensaios sobre a África sulsaariana.

### “Eu digo a verdade”: literatura para responder ao silêncio

A motivação de Ahmadou Kourouma encontra-se na história e em seus silêncios, no sofrimento de um povo, nas coisas que ele viu e viveu. O escritor marfinense foi um garimpeiro que tinha sede por testemunhar as mazelas que ele via afligir os seus e que são, até hoje, ignoradas por boa parte do mundo. A sua maneira também é responsável por produzir uma contramemória da África e dos africanos. Redigiu seu primeiro romance porque seus amigos estavam na prisão e havia uma ditadura – com seus abusos de poder, abusos econômicos e sociais – a ser denunciada. Compôs uma peça de teatro, pois havia acabado de voltar a um país que havia se transformado num reino de mentiras e novamente precisava fazer sua denúncia.

É por um posicionamento político e literário, por uma vontade de memória do autor, que a obra de Kourouma está tão atrelada à História, à realidade. Romances, realidade e ficção misturam-se a tal ponto que já não é possível saber até onde vai a criação literária, até onde se trata de um relato fidedigno do que acontece sobre as terras africanas. A preocupação de Ahmadou Kourouma com a realidade tornou-se bem evidente na sua narrativa, seja pela utilização de personagens históricos reais como personagens em seus romances, seja citando e datando acontecimentos históricos verídicos e suas reais consequências. A História está escrita em sua obra. Os depoimentos e entrevistas que deu enquanto vivo fortalecem esse fato. As frases *Eu digo a verdade, eu apresento somente a verdade, eu mostro*

<sup>3</sup> Rassemblement Démocratique Africain, antiga federação de partidos políticos africanos



a *História como ela é, tudo o que eu digo sobre Houphouët é verdadeiro, eu escrevo coisas que são verdadeiras*<sup>4</sup>, tornam-se praticamente bordões repetidos inúmeras vezes em diferentes momentos.

Ahmadou Kourouma apontava como sendo dois os grandes papéis a serem desempenhados pelos escritores de sua época. O primeiro seria o de desmistificar a história africana, já que a maior parte do conhecimento produzido até hoje a respeito de África foi escrito por intelectuais ocidentais. Esta realidade era ainda mais gritante na época de Kourouma. É preciso que o escritor africano tome a palavra para falar, para escrever sobre o seu próprio continente, sua própria realidade, sua própria cultura. O segundo papel que Kourouma acreditava que deveria ser desempenhado pelos escritores era o de preservar a cosmogonia africana, a forma de pensar e de criar específicas dos povos africanos e que estaria por desaparecer.

Ahmadou Kourouma partiu da cosmogonia africana para compor suas histórias e precisou, pois, encontrar técnicas narrativas que dessem conta desta cosmogonia, de tal maneira de se pensar o mundo. Para isso utilizou como bem entende a língua francesa e as técnicas de narração dos griots, dos soras. Assim, cumpriu também com o objetivo de resgatar técnicas narrativas pertencentes às tradições orais e adaptá-las à forma escrita. Como é o caso da técnica do *donsomana*<sup>5</sup>, usada em *En attendant les votes de bêtes sauvages*. Assim, foi um escritor que dedicou a vida a compor narrativas que cumpriam com o objetivo de preservar as memórias, as histórias, as cosmogonias, as estruturas linguísticas, as técnicas de narração de seu povo. Acreditou que o escritor africano deveria estar preocupado com a preservação de elementos tão caros, acreditou que os romances africanos deveriam estar bem situados no interior de seu povo e de sua cultura e assim os fez. Ahmadou Kourouma foi um escritor que acreditou na África, na riqueza de suas culturas e de seus povos.

### **Percorrendo a história da África pelas vias da literatura**

A escrita de Ahmadou Kourouma imprimiu ao texto a leitura particular do autor a respeito da História africana pós-colonial. Seus romances seguiram uma li-

nha (quase) cronológica, passando pela colonização francesa, a independência da Costa do Marfim e o partido único, as ditaduras da África sulsaariana durante a Guerra Fria e, finalmente, as guerras tribais e a delicada situação das crianças-soldados em países como a Libéria e a Serra Leoa.

São histórias narradas através de um discurso satírico, permeado por um humor ácido e debochado: histórias que carregam um grande débito para com as literaturas orais, já que Kourouma faz uso de diversas de suas técnicas: o conto, o *donsomana*, as lendas, a epopeia e os provérbios. A literatura de Kourouma fala a mesma língua que falavam os gritos; ela joga o leitor dentro do universo oral e performático dos griots mandingues para quem a arte da palavra é a autoridade da “memória coletiva”.

Ele convida a nós, leitores, a conhecermos os segredos, a visão de mundo de seu povo. Mas não nos conduz como se estivesse guiando turistas num passeio exótico pela África. O ponto de vista é o dele, a linguagem é a dele – um francês violado, um discurso confluyente entre o malinké e a língua oficial –, a forma narrativa segue as regras de seu povo.

Como todo grande escritor, ele escreveu, e isso é tudo. Há, por trás de sua escrita, um desejo de libertar-se dos grilhões do Ocidente. Através de sua criação, ele nos tomou pela mão e percorreu conosco séculos da História do seu continente. Vimos acontecimentos que nos são conhecidos: a colonização, a partilha da África na conferência de Berlim, as duas Grandes Guerras, a Guerra Fria, a Guerra do Vietnã, etc. Mas dessa vez a História foi-nos apresentada por outra perspectiva, pelas palavras dos griots. É este caminho que percorreremos agora, desvendando seus temas, sua linha cronológica.

*Les soleils des indépendances* (1970, Seuil), narra a história de *Fama Doubouya*, verdadeiro príncipe malinké da região do Horodougou, despojado de trono, poder e qualquer privilégio que sua condição de nascimento poderia oferecer, por conta das *bastardices* da independência. Um príncipe, marido de uma esposa estéril, reduzido à mendicância para conseguir ganhar a vida. O romance

<sup>4</sup> Trechos de entrevistas do autor ao longo da vida, tradução livre feita por mim. Os trechos completos bem como as referências às entrevistas podem ser encontradas em minha dissertação de mestrado, ver referências bibliográficas deste artigo.

<sup>5</sup> Técnica de narração oriunda da tradição oral, usada, nos povos malinkés, pelos soras, griots de caça.

coloca em foco e questiona os problemas políticos, sociais e econômicos sofridos pela população da Costa do Marfim depois da independência e da imposição do partido único – de Houphouët-Bogny. O percurso de *Fama* representa a desilusão com uma independência política que deveria servir ao povo da Côte des Ébènes, mas serve apenas ao partido único.

Escrito com o uso sutil do discurso indireto livre, por momentos a narrativa confunde o leitor a respeito da fonte de suas críticas. As críticas e acusações de *Fama* sobre as independências e o partido único são apoiadas e fortalecidas pelo narrador. Ele mesmo um griot malinké, um porta voz do povo do país fictício da Côte des Ébènes, e um porta voz do próprio Ahmadou Kourouma. A maior inovação do romance foi o uso do francês escrito sob a lógica malinké para representar de maneira mais verossimilhante a forma de *Fama* compreender o mundo e sua realidade.

*Monnè, outrages et défis* (KOUROUMA, 1990), retorna cronologicamente ao tempo anterior à colonização. O romance inicia com a invasão francesa nas terras mandingues e a resistência de seus povos. Através da história de Djigui Keita, rei de Soba, transcorrem-se anos de história dos povos da região do Mandingue e também da Europa. São evocados eventos históricos como a resistência de Samory à invasão francesa, a implementação do sistema colonial, as duas Grandes Guerras, a ocupação da França, a implementação do R.D.A, as lutas eleitorais, cerca de sessenta anos de História através da vida de um grande personagem.

O apelo de Ahmadou Kourouma a tantos eventos históricos serve ao objetivo de problematizar a própria narrativa histórica. Tal objetivo está apontado no próprio texto de *Monnè, outrages et défis*: *J'ai créé l'histoire officielle de la dynastie des Keita* (KOUROUMA, 1990, p. 190), diz Djeliba, o griot oficial de Djigui. É, exatamente, ao fato de que a História é escrita por homens e, por conseguinte, não passa de narrativa, de uma construção, que Kourouma fundamenta o romance. A palavra, ou a falta de entendimento das palavras, será a fonte dos mal-

tendidos, confusões, das injúrias, das mazelas ocorridas à Djigui e ao povo de Soba.

A epopeia da vida do rei Djigui transforma-se num relato histórico narrado pela perspectiva “africana-animista-islâmica” de um malinké. Nesse sentido, a maior inovação do romance são as vozes narrativas e os narradores desta história.



En attendant les votes de bêtes sauvages (1998, Seuil), trata-se de uma donsomana e, por este motivo, dos romances de Ahmadou Kourouma, é o que mais apela às técnicas da oralidade, chegando a forjar as cenas das performances do sora, griot de caça responsável por narrar a donsomana, em momentos em que ele se dirige ao seu público; retrata as danças que acompanham o final de cada vigília, os tambores. O leitor sente-se como se estivesse assistindo a apresentação do sora. A

narrativa purificatória é feita para, e em homenagem ao ditador da fictícia République du Golge, Koyaga, narrando sua vida desde o nascimento até o momento em que a donsomana passa a ser contada.

O romance é uma crítica ferrenha às ditaduras dos países da África sulsaariana durante o período da Guerra Fria. Na narrativa, o ditador Koyaga, após assassinar seu antecessor, faz uma viagem iniciatória em visita aos grandes ditadores do oeste africano. A iniciação de Koyaga trata-se de uma iniciação nos jogos de poder, nas mentiras, na corrupção, nas prisões infundadas e torturas que reinavam durante o período. Ahmadou Kourouma nunca fez questão nenhuma de esconder os nomes que ele visava denunciar em seu texto. Koyaga é uma referência a Gnassingbé Eyadema, dirigente do Togo. Os presidentes, ditadores visitados são: Houphouët-Boigny, velho amigo de Kourouma, dirigente da Costa do Marfim (République des Ébènes); Jean Bédel Bokassa, dirigente da República Centrafricana (République des Deux Fleuves); Mobutu Sese Seko, dirigente do Zaire (République du Grand Fleuve); Ahmed Sékou Touré, dirigente da Guiné (République des Monts); Hassan II, dirigente do Marrocos (Pays des Djébels et du Sable). O romance também tem como objetivo



troaficana (République des Deux Fleuves); Mobutu Sese Seko, dirigente do Zaire (République du Grand Fleuve); Ahmed Sékou Touré, dirigente da Guiné (République des Monts); Hassan II, dirigente do Marrocos (Pays des Djébels et du Sable). O romance também tem como objetivo

problematizar a relação dos respectivos governos com a lógica animista, esta relação entre o poder do Estado e o poder religioso – dos marabouts, dos gris-gris.

*Allah n'est pas obligé* (2001, Seuil), é o primeiro romance de Ahmadou Kourouma em que o narrador não se trata de um griot, ou sora. Com um narrador autodiegético, o romance narra a história de Birahima, um menino malinké, de dez ou doze anos – ele não sabe ao certo –, que atravessou a Libéria e a Serra Leoa em busca de uma tia para deixar de ser um “menino sem eira nem beira” (KOUROUMA, 2003, p. 13). Na busca ele participa das guerras tribais, em ambos os países, como uma criança-soldado que matou muito e drogou-se muito.

A narrativa de *Allah n'est pas obligé* é ácida, direta, recheada de palavras, de ironia e cinismo, ela parte da boca de uma criança que resolve contar sua *vida de merda, vida de puteiro* (KOUROUMA, 2003, p. 11) para um interlocutor cuja identidade só descobrimos ao final do texto. Trata-se de uma denúncia brutal da situação das guerras tribais ocorridas nestes países, durante os anos de 1990. Especialmente em relação às crianças-soldados, as situações pelas quais passa Birahima são a tal ponto repugnantes que apenas a habilidade de romancista de Ahmadou Kourouma torna possível que o leitor não abandone a leitura e ainda a aprecie.

*Quand on refuse on dit non* (2004, Seuil), romance inacabado, publicado postumamente, retoma a história de Birahima, que continua sendo narrador de suas mazelas. Se, ao final de *Allah n'est pas obligé*, o leitor tem uma leve – bem leve – sensação de esperança por Birahima estar retornando para casa, em *Quando on refuse on dit non* ela esvai-se. Pois Birahima está novamente armado

de sua kalach, de sua metralhadora; não mais na Libéria, nem em Serra Leoa, agora o menino precisa acompanhar um fugitivo através da Costa do Marfim.

O quinto romance de Kourouma retorna a sua terra natal para problematizar o quadro catastrófico da situação política da Costa do Marfim. Novamente o escritor retoma a história do país para explicar *les raisons et les origines du conflit tribal qui crée les charniers* (KOUROUMA, 2004, p. 112). Ahmadou Kourouma passou sua vida de escritor interessado na História de seu país e de seu continente.

Em todos os romances que escreveu, ele manteve a mesma postura de revisitar e, até certo ponto, revisar a História oficial da África sulsaariana. Kourouma quis testemunhar, mostrar a sua visão e o seu entendimento sobre fatos e eventos reais. Alguns deles amplamente conhecidos, mas, quase sempre, narrados por uma perspectiva ocidental. Nesse sentido, testemunhar, atender a este desejo de memória significou empenhar-se na construção de uma memória, diferente daquela que o público geral está acostumado, em relação à História da África.

Construir uma memória não significa abandonar o lugar de romancista para ocupar o de historiador. Significa possibilitar aos seus leitores que outras e diferentes histórias a respeito da África sejam narradas, que diferentes formas de narrar-se sejam conhecidas, que outros pontos de vista sejam explorados e outras lógicas entendidas. Significa dar a oportunidade ao leitor de refletir a respeito do estatuto de verdade que a História oficial possui, e dar-lhe a opção de escolher quais discursos ser-lhe-ão mais convincentes.

---

## REFERÊNCIAS

- KOUROUMA, Ahmadou. **Alá e as crianças soldados**. Tradução de Flávia Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2003.
- KOUROUMA, Ahmadou. **Monnè, outrages et défis**. Paris: Points, 1990.
- KOUROUMA, Ahmadou. **Quand on refuse on dit non**. Paris: Points, 2004.
- CARMO, Maria Suzana Moreira do. **Les soleils des indépendances: da sociedade sólida ao prelúdio dos laços efêmeros**. 2008. 215f. Tese (Doutorado em Letras Língua e Literatura Francesa) Universidade de São Paulo – UPS, São Paulo, 2008. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-03042008-141223/pt-br.php>>. Acesso em: 18 ago. 2015.
- MARTINS, Taiane Santi. **Vozes de Soba: História e memória, tradições e oralidade, releituras do período colonial na obra de Ahmadou Kourouma**. 160f. Dissertação de Mestrado (Literaturas Estrangeiras Modernas). Universidade Federal do Rio Grande do SUL – UFRGS – Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. Porto Alegre, 2016.





Urban Skin II (2015) | obra de Masimba Hwati – Cortesia: SMAC Gallery, África do Sul

# ALGUMAS IDEIAS FORA DE LUGAR

**Ana Lúcia Liberato Tettamanzy (coordenadora), Bruna Borges de Almeida, Cristina Mielczarski dos Santos, Jessica Araldi, Laura Regina dos Santos Dela Valle, Nádia da Luz Lopes e Sofia Robin Ávila da Silva** | Brasileiras, integrantes do Grupo de Estudos Letras e Vozes Anticoloniais da UFRGS

*Desde o início de nosso curso procuramos evocar os sentidos e a imaginação para melhor exemplificar o modo como compreendemos alguns traços das cosmovisões africanas. Escolhemos os símbolos Adinkra, do povo Akan, que habita a África ocidental (atualmente territórios de Gana, Costa do Marfim e Togo) desde o século XII. Escritos na língua Kwa, revelam princípios e conceitos reguladores da vida social desse grupo. Nos termos de Elisa Larkin do Nascimento, o Adinkra é uma das tradições epistemológicas dos povos africanos, expressa num conjunto ideográfico estampado em tecido, esculpido em pesos de ouro, talhado em peças de madeira anunciadoras de soberania. Nele, o princípio Sankofa significa conhecer o passado para melhorar o presente e construir o futuro (2009, p. 22, grifo da autora). De certo modo, a definição desse princípio pode explicar porque o Adinkra sobrevive na contemporaneidade não só nas estampas, nos bordados de panos, na decoração de moradias e nas criações artesanais em madeira e cerâmica, mas também na memória dos africanos diaspóricos e de seus descendentes que com ele recuperam parte de seu patrimônio cultural com vistas a construírem seu devir.*

**Cientes** dessa potência de significados, confeccionamos marcadores de livros que portavam a imagem de um desses símbolos, o nome na língua original e sua tradução em português. Propusemos que cada participante retirasse de um cesto um marcador e depois comentasse o significado do símbolo escolhido e se tinha uma relação com algo de sua vida e do momento presente. As falas foram muito ricas, em sua maioria comprovaram a eficácia simbólica na medida em que puderam ver no acaso da escolha a explicitação de sentimentos e pensamentos, uma forma de aprofundar o conhecimento de si e expandir sua sensibilidade para com os eventos ao redor.

A exploração desse referencial foi o mote para re-

fletirmos sobre que simbologias, mitos e referenciais culturais costumam inspirar nossa visão de mundo. Estamos acostumados, por exemplo, a recorrer ao mito de Édipo para tratar de determinadas relações familiares, a empregar a imagem da torre de Babel para expressar situações confusas ou a buscar na imagem da balança a ideia de justiça, concepções essas que internalizamos como universais quando, de fato, procedem de recortes étnicos, religiosos e culturais específicos. Embora desconhecidos para nós, pudemos conhecer com os signos Adinkra outras modalidades de atribuir sentidos a imagens que se tornaram mais familiares. Uma das imagens estereotipadas que é urgente desconstruir remete ao signo “África”, usualmente to-



desde o reconhecimento de civilizações clássicas africanas, como a defesa do historiador Cheik Anta Diop a respeito da origem negra do Egito, tido como fonte da civilização ocidental. Há ainda a releitura que contraria o branqueamento e os traços semíticos atribuídos aos mouros e africanos do Norte, portadores de civilizações avançadas e conhecimento técnico-científico responsáveis por uma renascença intelectual na Europa (séculos VIII a XV). Em figuras como a Rainha Nzinga, exemplo de resistência aos portugueses no reino moni-kongo de Angola (no século XVII, mesma época da República de Palmares no Brasil), são evidenciados os traços matrilineares de alguns desses povos, oferecendo modelo alternativo tanto ao patriarcado judaico-cristão como ao muçulmano.

### **Artes africanas: um complexo intersemiótico e o direito à contemporaneidade**

As artes africanas não se reduzem a elementos primitivos e são passíveis de transformações, contrariando estereótipos folclorizantes que limitam suas produções a um passado remoto e primitivo. São reconhecidas sociedades organizadas desde o século IV (como a primeira dinastia de Gana), e mesmo outras grandes civilizações, cuja existência pode ser atestada pela arte, como as elaboradas cerâmica e estatutária de Nok (Nigéria), datadas do século V a.C. ao II século d.C. No campo da arte, há que compreender seu aspecto intersemiótico e plural, em que estátuas, peças de vestuário e mobiliário compõem um complexo significativo com os ambientes, naturais ou culturais, em que se encontram. Como aponta o crítico Sidney Kasfir (2008), pesam sobre as artes africanas as exigências de representar uma sociedade tradicional (e como tal imune a transformações dado o seu relativo fechamento) e de ter autenticidade, supostamente encontrada no que foi produzido antes do período colonial e mesmo do pós-colonial. Outras ficções dizem respeito à representação ambígua da arte africana, ao defini-la como intemporal, restrita ao presente etnográfico que lhe nega a historicidade, e ao insistir no anonimato do artista. Com isso *marchands* e críticos de arte ocidentais estipulam valores, descontextualizam peças, agregando valor às que se mantêm fixas a um passado e a uma tradição forjados pelo olhar de fora: há todo um fetiche na sua antiguidade e nas formas da estatutária e das máscaras. No caso destas, são vendidas para virarem objeto de exposição ou enfeite sem o complemento da dimensão performática dos corpos e adereços, alterando

ma-  
d o  
c o m o

sendo um só país ou como um emaranhado de países cristalizados numa unidade homogênea, frequentemente enfeixada sob aspectos negativos. No entanto, é um continente formado por mais de 50 países portadores de enorme diversidade linguística, religiosa, étnica, física e biológica. Outra desconstrução procede da simplificação entre uma África do deserto, ao Norte, e uma África verde, da floresta, quando há inúmeras outras paisagens e recortes, como savanas, montanhas e lagos. Além disso, num plano temporal mais longo, o Saara já teria sido verde e fértil e cortado por povos negros do vale do Nilo e da África central, antes de sua islamização, e, ainda, povos ao norte e ao sul do deserto circulam em fluxos até hoje, ultrapassando o recorte nacional imposto pelas fronteiras geopolíticas traçadas pelo colonialismo europeu.

Outra visão danosa remete ao fato de reduzir a história do continente ao recorte do momento da expansão marítima europeia (de meados do século XV) e da subsequente exploração colonial e o derivado tráfico escravocrata, encobrindo a existência de civilizações antigas e impérios riquíssimos com alto desenvolvimento artístico e tecnológico e amplas relações comerciais e culturais. Dessas revisões resultam leituras que contestam o eurocentrismo (greco-romano) com o viés do afrocenismo,



profundamente seu uso e mesmo seu sentido, posto que não eram sequer consideradas arte para os que as produziram. Evitam-se substituições de materiais, negando a esses artistas-artesãos-mestres de ofícios a possibilidade de serem contemporâneos ou de atuarem criativamente sobre materiais e formas, o que gera sentidos diferentes para os objetos, se consideramos desde seu uso num santuário, sua venda num mercado, sua exposição num museu junto a outros objetos selecionados até sua contemplação numa casa de uma grande capital europeia ou norte-americana.

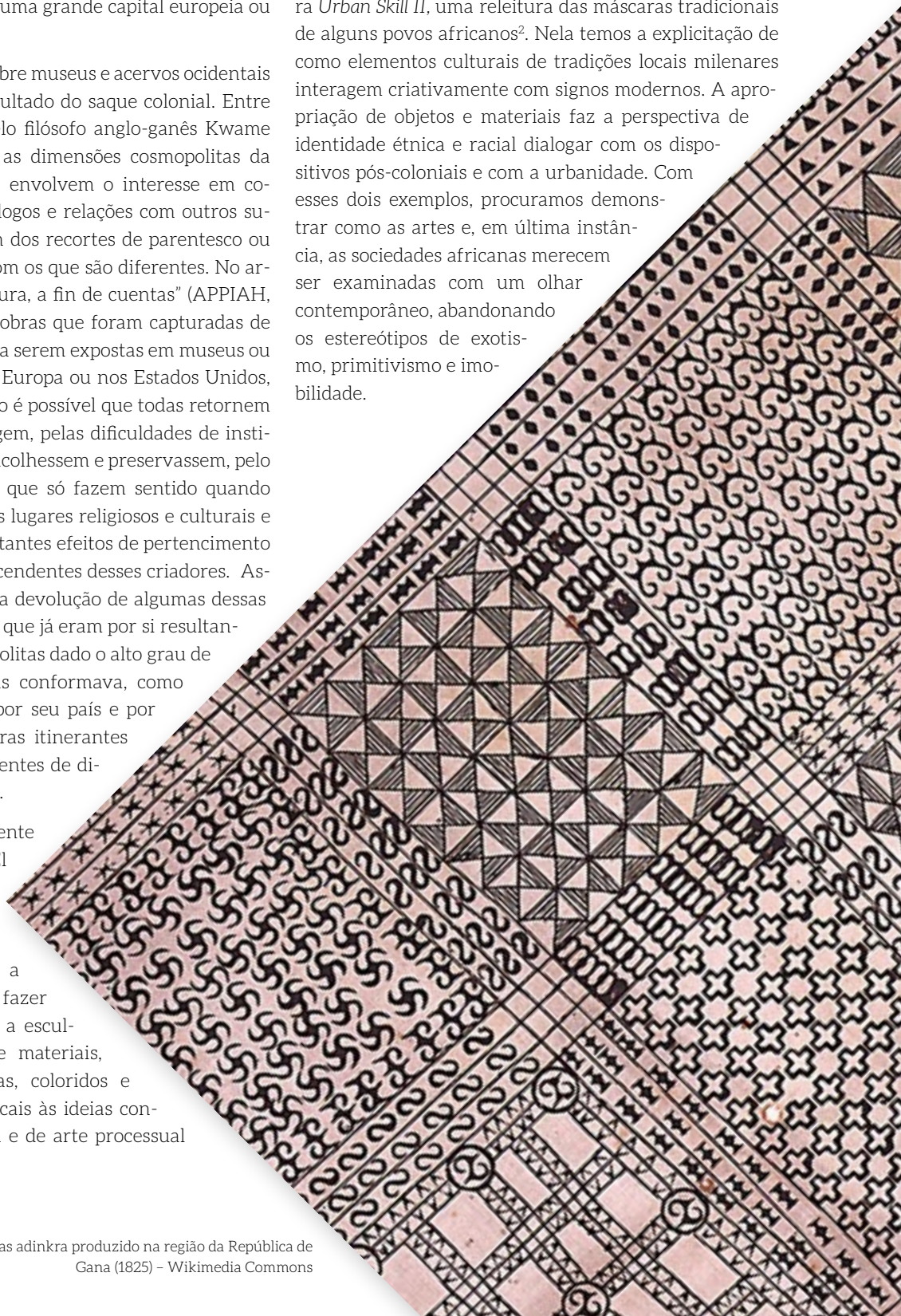
No limite, paira sobre museus e acervos ocidentais a sombra de serem o resultado do saque colonial. Entre as ponderações feitas pelo filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, estão as dimensões cosmopolitas da contemporaneidade, que envolvem o interesse em conhecer e estabelecer diálogos e relações com outros sujeitos e grupos para além dos recortes de parentesco ou nacionalidade, ou seja, com os que são diferentes. No artigo “De quién es la cultura, a fin de cuentas” (APPIAH, 2007), tanto lamenta as obras que foram capturadas de civilizações africanas para serem expostas em museus ou em coleções privadas na Europa ou nos Estados Unidos, como pondera que, se não é possível que todas retornem para seus lugares de origem, pelas dificuldades de instituições e espaços que as acolhessem e preservassem, pelo menos que retornem as que só fazem sentido quando contextualizadas em seus lugares religiosos e culturais e onde provocariam importantes efeitos de pertencimento e autoestima para os descendentes desses criadores. Assim, não só sugere a justa devolução de algumas dessas obras mais significativas, que já eram por si resultantes de sociedades cosmopolitas dado o alto grau de interculturalidade que as conformava, como demanda que circulem por seu país e por outros, em África, mostras itinerantes de obras de arte provenientes de diversos lugares do mundo.

O ganês (atualmente radicado na Nigéria) El Anatsui tem operado, ao longo do tempo, com diferentes materiais e formatos, desde a atuação sobre objetos, o fazer em barro e madeira até a escultura com reciclagem de materiais, incorporando as técnicas, coloridos e modelos das tradições locais às ideias contemporâneas de colagem e de arte processual

que adquirem proporções monumentais. Seus trabalhos impõem-se no espaço, convidam o olhar e o corpo a interagir. Mescla o lixo industrial com o fazer artesanal (como os tecidos de tapeçaria ou as redes de pesca de seu país de origem) em suas criações de prestígio global, e tendo obtido reconhecimento nos eventos internacionais de artes e em importantes museus de arte contemporânea<sup>1</sup>. O jovem Masimba Hwati, do Zimbábue, transita em mercados e centros europeus com obras como a escultura *Urban Skill II*, uma releitura das máscaras tradicionais de alguns povos africanos<sup>2</sup>. Nela temos a explicitação de como elementos culturais de tradições locais milenares interagem criativamente com signos modernos. A apropriação de objetos e materiais faz a perspectiva de identidade étnica e racial dialogar com os dispositivos pós-coloniais e com a urbanidade. Com esses dois exemplos, procuramos demonstrar como as artes e, em última instância, as sociedades africanas merecem ser examinadas com um olhar contemporâneo, abandonando os estereótipos de exotismo, primitivismo e imobilidade.

<sup>1</sup> Ver imagem da página 82.

<sup>2</sup> Ver imagem da página 78.







El Anatsui, Nukae-1, 2006, Alumínio e fios de cobre – Foto: Cliffords Photography / Wikimedia Commons (CC BY 2.0)

### A dupla herança das literaturas africanas

Na segunda parte do primeiro dia de curso, abordamos como, à semelhança das artes visuais, as recentes literaturas africanas inserem-se na globalização permeadas das contingências do processo colonial e dos efeitos de perspectivas exógenas responsáveis por considerável parte da produção discursiva e teórica sobre o continente, seus povos e culturas. Se é fato que havia escritas alfabéticas e figurativas milenares em África, a produção literária costuma ser resumida ao binômio colonial e pós-colonial, evidenciando, portanto, um recorte mais restrito e dependente das instituições e perspectivas criadas pelo imperialismo europeu. Considerando tal escopo, centraremos nossa abordagem nas produções referentes aos momentos finais do colonialismo e às fases seguintes: independência, guerra civil e a experiência recente de

construção nacional.

A produção da época do colonialismo português costumava optar por um ponto de vista europeu, que, via de regra, apresentava paisagens e gentes nativas com um viés de curiosidade científica, espanto ou até de franca rejeição. Em geral, destinava-se a públicos brancos ou aos habitantes locais escolhidos para, através da formação em escolas e igrejas, ascenderem ao status de *assimilados* (em sua maioria, sujeitos mestiços). Para as lutas de independência foi fundamental o papel de jovens intelectuais e jornalistas que, a partir dos estudos realizados na metrópole, retornaram a seus países, em meados de 60, dispostos a propagar ideias socialistas e de libertação do jugo colonial. Durante a guerra civil, muitos desses intelectuais, além de pegarem em armas, ocuparam-se da escrita. Com o fim das batalhas, a literatura seguiu como um fator de afirmação de identidades culturais e étnicas, permeada



de engajamento político e ideológico, mas já apontando para diálogos com formas e imaginação contemporâneas. Não há como negar o componente tradutório dessas produções, que aproximam mundos numa linguagem que é fruto de negociações. Se a oralidade não é uma exclusividade africana, tampouco se pode negar a presença de recursos técnicos e de cosmovisões orais que repercutem nos projetos estéticos de escritores: *Fazem parte significativa e emblemática deste conhecimento local o patrimônio cultural imaterial, sejam os sistemas de crenças religiosas, os mitos, a língua, a educação não formal, a literatura oral, os provérbios, a produção artística, os rituais, os costumes, o artesanato, etc.* (NOA, 2015, p. 73). Trata-se de uma dupla herança que convive na expressão artística permeada de memórias dos diversos grupos sociais que compõem os estados nacionais forjados pelo traçado do Ocidente.

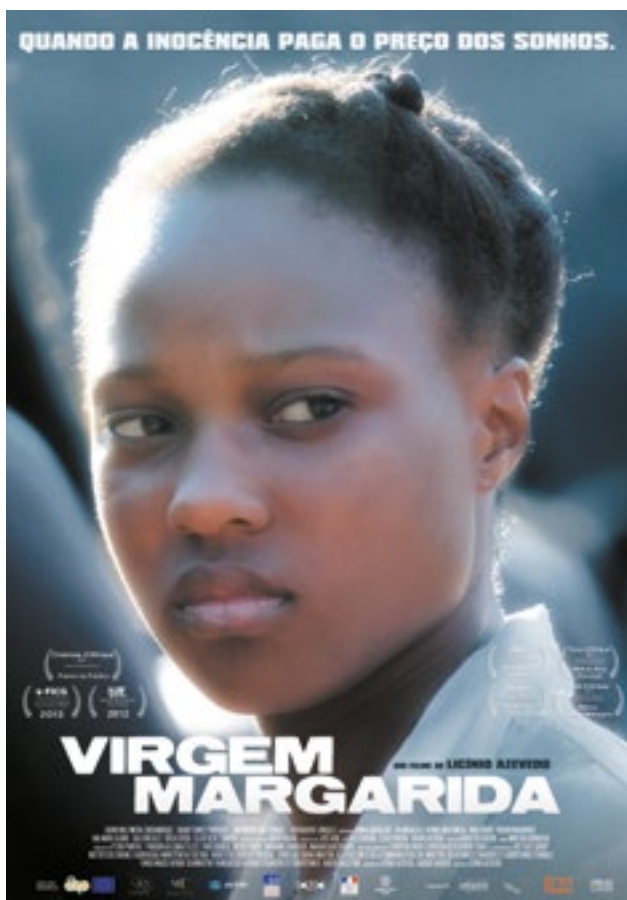
A mesma dualidade caracteriza o conto em Áfri-

ca. Por sua proximidade com a narrativa oral, o conto literário tem recebido uma maior atenção em relação ao romance, forma de origem europeia. Traz em sua bagagem o contexto local: a poesia é viva, as histórias são carregadas da tradição, o mito faz-se presente. Tempo e espaço situam o leitor/ouvinte num enredo que (con)funde mundo real e imaginário, humano e não-humano. O rio ganha vida, os deuses são personagens humanizados como nas histórias passadas de geração para geração, o que faz parte do contexto de algumas culturas do continente africano, por exemplo, na figura do Griot, ancião que guarda as histórias e a memória como uma biblioteca humana. Juntando o passado com o presente, o narrador (contador) localiza o leitor (ouvinte) nas origens míticas, como vimos na introdução do conto *O castigo*, de Lourenço do Rosário (2001, p. 74), que explica de forma curiosa o início do costume da poligamia: *Certa vez, há muito tempo, antes mesmo das avós dos nossos avós terem nascido, houve uma grande cheia no rio. Até hoje, nunca mais houve cheia semelhante.* O evento narrativo (ou seja, sua enunciação no aqui e agora da performance como contador) conclui o evento narrado (os acontecimentos) com o ensinamento de que *É por isso que até hoje cada homem arranja sempre muitas mulheres* (ROSÁRIO, 2001, p. 75), posto que mais importante é o momento em que se dá a transmissão, compartilhada e significada na vida social.

Uma das grandes marcas identitárias dos processos de transmissão do conhecimento local, em geral é não só o seu profundo sentido social, como também uma extremada percepção de preservação em que o compromisso de cada membro da comunidade, e da comunidade no seu todo, implica um diálogo permanente com o passado e com o futuro [...] esse compromisso traduz-se tanto pelo respeito devido aos mais velhos, à tradição e aos antepassados como pela preocupação em incutir valores e referências fundamentais às crianças e aos jovens, numa demonstração de que a malha identitária se tece diacrônica e espacialmente. (NOA, 2015, p.74)

Em nossa apresentação, contamos oralmente o texto de Rosário e também *Moremi derrota os inimigos*, conto tradicional recontado pelo escritor brasileiro Adilson Martins. O conto segue a perspectiva do mito, pois inicia no tempo indeterminado – *naquela época* (MARTINS, 2008, p. 13) – e insere personagens com características além do humano: *igbos, de aparência tão feroz que os habitantes de Ifé acreditavam que não se tratava de humanos, e sim de espíritos enviados contra eles pelos deuses* (MARTINS, 2008, p. 14). Num plano que não deu certo, Moremi, bela princesa casada com o príncipe de Ilê Ifé, é capturada pela tribo igbo, mas, por ser muito bonita e astuta, tem sua vida resguardada. Com isso, descobre o segredo que tornava os igbos vulneráveis e salva seu povo. Contudo, como havia prometido ao espírito do rio entregar-lhe o





que tinha de mais precioso, o Espírito exige que lance seu único filho às suas águas. Ao pagar sua dívida, assiste sair do rio uma corda trançada com folhas, que levantou a criança, conduzindo-a ao céu, de onde, todos tinham certeza, voltaria um dia para reinar em Ilê Ifé (MARTINS, 2008, p. 15). Também esse evento final remete ao mito, oferecendo com a atuação de espíritos e de deuses no cotidiano uma alternativa poética e sobre-humana ao tempo histórico e à finitude humana. Na explicação que segue o conto, o autor traz dados históricos sobre a existência de Moremi e sua importância para que o povo iorubá expulsasse os igbos e fundasse Ifé, sua cidade sagrada, no início da Era Cristã, na região onde hoje está a Nigéria. Vemos assim as duas possibilidades de abordar os eventos, a mítica e a histórica, com os elementos próprios a cada uma.

[...] para os africanos, o ser humano é parte de todo o social. [...] isto é, no conto literário africano, onde ainda se observa a ressonância de elementos estruturantes de convivência social, de marcas profundas de oralidade, de práticas de partilha de espaços e de bens, e de consciência de pertença a um destino comum, o sentido comunitário da existência impõe-se de forma mais ou menos marcada. (NOA, 2015, p. 55)

A cosmovisão que se destaca na história de Moremi sugere a predominância dos elementos estruturantes coletivos, uma vez que a individualidade da mãe sub-

mete-se à necessidade de preservar o grupo com o qual compartilha um destino comum, como explica Francisco Noa. Sua recompensa é a convicção de que no futuro o filho retornaria como rei. Só compreendemos textos como esse se tivermos em mente que questões multiculturais, multiétnicas e multiliguísticas existentes nesse universo engendram distintas interpretações das realidades não só históricas, mas culturais e religiosas. Além disso, com a performance destacamos o universo multimodal presente nos contos, impregnados de vozes, mito e ancestralidade.

### Mulher e tradição nas literaturas moçambicana e angolana

Na primeira parte do segundo dia do curso, o foco proposto concentrou-se nas questões da tradição envolvendo a mulher. Começamos com apresentação do trailer do filme *Virgem Margarida* de Licínio Azevedo, gaúcho radicado há muitos anos em Moçambique, onde produziu vários filmes. Em *Virgem Margarida* é representada a fase pós-independência moçambicana (1975), no período da criação do *homem novo*, projeto criado pelo então presidente Samora Machel (1975-1986). Para conviver com este *homem novo* era necessária uma *nova mulher*. No

filme, um caminhão percorre as ruas de Moçambique, mais especificamente a Rua Araújo, em Maputo, retirando as mulheres de vida fácil que frequentavam a rua à noite. Entre as presas foi levada para o campo de reeducação uma menina de dezesseis anos que fora à cidade para comprar seu enxoval. As mulheres são levadas para o meio do campo, onde necessitam plantar o que comem, construir a casa onde moram, assim mudam totalmente seus hábitos. As adversidades enfrentadas por essas mulheres fizeram com que nascesse entre elas o espírito da união e da solidariedade.

Embora a Constituição da Primeira República tenha estabelecido direitos iguais para homens e mulheres, na prática esses direitos ainda estão muito longe de serem efetivados, pois a situação das mulheres é muito influenciada pela tradição e hábitos do passado. O analfabetismo é muito maior entre as mulheres do que entre os homens, a divisão do trabalho baseada no gênero, o contágio da SIDA, a mortalidade infantil e a violência contra as mulheres são alguns dos problemas que elas necessitam enfrentar no seu dia a dia e que impedem sua participação na vida pública.

Evidenciamos algumas das tradições moçambicanas, a saber: o lobolo, a poligamia e o levirato. O lobolo é um pagamento feito pelo homem à família da noiva, esse fato faz com que seja negado o direito de controle da propriedade para a mulher, porque ela passa a ser um bem transmitido de pai para marido. Se por acaso houver separação, a mulher perde os filhos e o dinheiro do lobolo deve ser devolvido. O que conta são os interesses do patriarcado. Essa prática é mais usual no sul de Moçambique. Por sua vez, a poligamia é um sistema que permite ao homem possuir mais de uma esposa. A poligamia é uma violação ao princípio de igualdade entre homens e mulheres; caso ocorra uma separação no casamento poligâmico, ela não receberá nada a não ser que tenha algum bem em seu nome. Já o levirato é um costume que obriga a mulher viúva a casar-se com o irmão de seu marido.

Todas essas questões e muitas outras podem ser observadas no livro *Niketché: uma história de poligamia* (2004) da escritora moçambicana Paulina Chiziane, primeira mulher a publicar um romance em Moçambique. A título de exemplo citamos a voz de Rami, a narradora-protagonista:

Poligamia é o destino de tantas mulheres neste mundo desde os tempos sem memória. [...] Porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar. [...] A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão-de-obra, para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem menor esforço, pelo simples fato de ter nascido homem". (CHIZIANE, 2004, p. 92)

A discriminação relacionada ao gênero é algo que nós mulheres estamos acostumadas a lidar diariamente, pois é

mundialmente recorrente. Contudo, há variações, já que, às vezes é intensificada pelo acúmulo de outros tipos de preconceito: cor, orientação sexual, etc. No Brasil, a discriminação relacionada à cor é tão intensa quanto à de gênero, mas na África a luta das mulheres contra a discriminação de gênero ainda é recente. O vídeo "Mulheres angolanas e mercado de trabalho" mostra o modo como as mulheres africanas têm conseguido superar barreiras e adentrar espaços supostamente masculinos (ocupando cargos de trabalho que antes somente pertenciam aos homens), com destaque para o caso das mulheres da etnia Herero que, mesmo dentro de uma educação tradicional, já conseguem, em alguns casos, fazer suas escolhas pessoais e intervir nos resultados da vida coletiva, inclusive com liberdade sexual e com relações homoafetivas.

Nesse sentido, a mulher angolana tem tido um papel muito importante para a reconstrução de seu país, após a luta pela libertação. Aquelas que se afastaram da sua tradição ancestral para viver na cidade trouxeram consigo a herança da matrilinearidade, que lhes concede grande força e responsabilidade com relação à família. Contudo, não se limitaram a esse papel maternal e ousaram adentrar outros espaços de poder, participando ativamente da vida política de seu país e também da vida intelectual.

Algumas dessas questões sobre a situação das mulheres em Angola têm sido evidenciadas pela literatura, com autores como Ruy Duarte de Carvalho, que nos apresenta detalhes do cotidiano da vida do povo Herero (mostrando a importância feminina nessa sociedade), e Ana Paula Tavares, que capta a sensibilidade e a força dessas mulheres em contexto tradicional e transforma a labuta e o fardo impostos pela tradição Herero em poesia:

Cresce comigo o boi com que me vão trocar  
Amarraram-me às costas, a tábua Eylekessa  
Filha de Tembo  
organizo o milho  
Trago nas pernas as pulseiras pesadas  
Dos dias que passaram...  
(TAVARES, 2011, p. 49)

A intenção dessa abordagem sobre gênero foi trazer para o diálogo as tradições e como elas refletem e refratam a mulher no sistema econômico, político e social. As representações nas literaturas angolana e moçambicana evidenciam algumas questões da tradição apontadas. Concluímos a proposta com a seguinte questão lançada ao público presente: o que, enquanto mulheres, nos difere e o que nos aproxima das mulheres africanas? Esse é um tema que suscita muitas discussões e demarca também nosso desconhecimento do outro, ao mesmo tempo tão distante e tão perto.



Azagaia – Cortesia: Dinho Lima

### **Rimar, deslocar e descolonizar: vozes divergentes no rap de lá e daqui**

A quarta parte do curso aborda o rap como forma estética e manifestação literária que surge em comunidades de diáspora africana nos EUA e alcança adeptos nas juventudes em todo o mundo. O rap é um dos elementos do movimento cultural *hip hop*, que se articula sobre outras três formas artísticas, formando os chamados quatro elementos: rap, break, dj e graffiti. Os recursos expressivos do rap enquanto realização estética da oralidade e a função dos rappers dentro de suas comunidades, bem como suas intencionalidades enunciativas, partem do âmbito da tradição oral literária de culturas africanas. Assim como o Griot transmite histórias, fatos históricos, conhecimentos e canções de seu povo, os rappers também

participam no processo de transmissão da ancestralidade. Alguns rappers realizam uma mediação importante entre as culturas locais (MIGNOLO, 2003) e a sociedade que as envolve.

A reivindicação do lugar de mediador e mensageiro da tradição e da cultura é bastante frequente em raps, principalmente naqueles que são explicitamente (pelas letras e temas) empenhados na defesa de causas sociais. Contudo, é importante frisar que o rap não é uma forma estática e não diz respeito a uma forma única e determinada de fazer música, mas possui diferentes tendências e estilos. Sendo assim, suas modalidades são diversas: fala-se, por exemplo, em rap gospel – voltado para a religiosidade, rap politizado – voltado para questões políticas e sociais e gangsta rap – voltado para temáticas de cri-

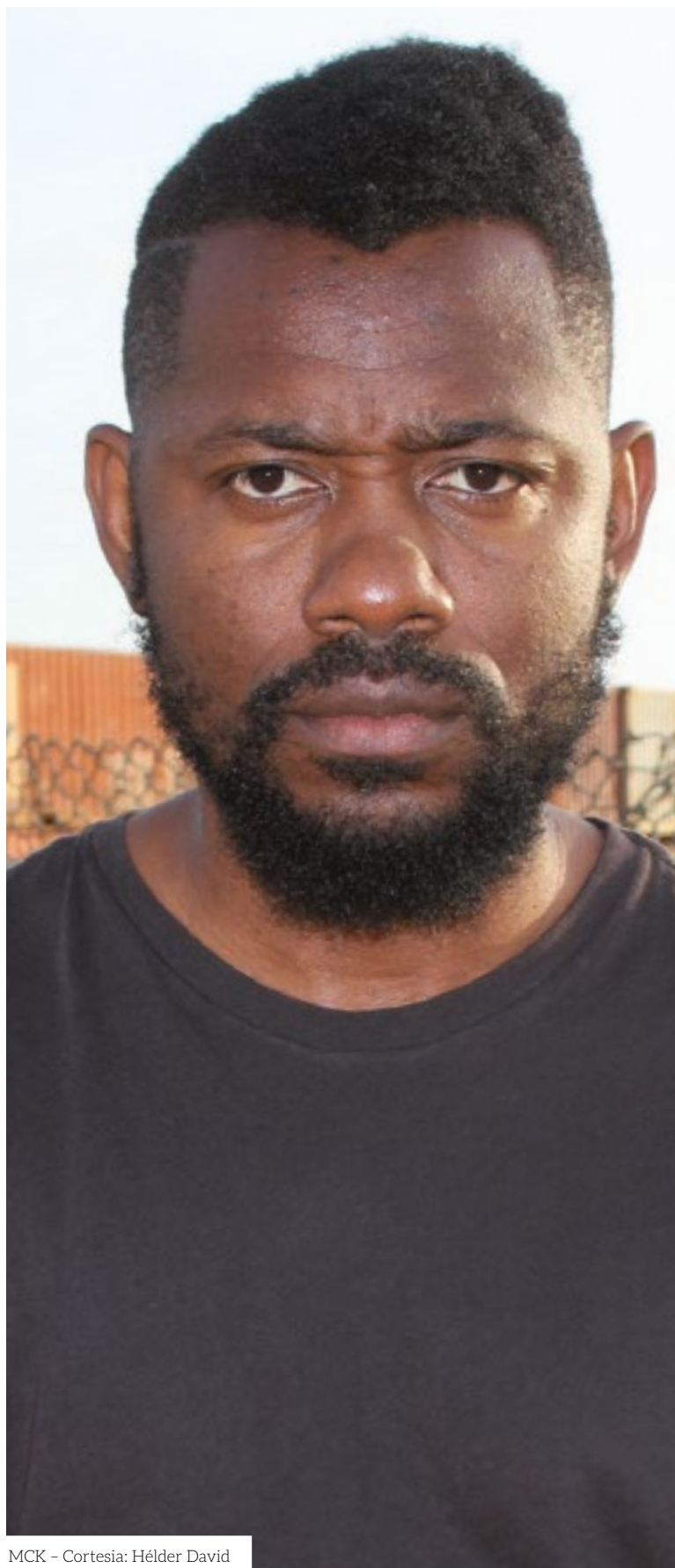


me, drogas, violência, prostituição e conflitos de gangues. Esse último caracteriza-se pela batida mais pesada e entoação mais grave ou agressiva. Aqui lidamos com raps e produtores que se voltam fortemente para a crítica social e reivindicação de direitos.

A definição da palavra rap não é um consenso: existe certa disputa discursiva em torno de seu sentido e origem. Alguns dicionários o definem pontualmente fazendo referência ao gênero/estilo musical norte-americano surgido entre as décadas de 1970 e 1980. Há também a explicação segundo a qual a expressão *rap* já existia no vocabulário norte-americano antes da utilização específica para determinar o estilo de música. Segundo Cachin (1996), a palavra está presente desde muito tempo em expressões como *take the rap* (pagar pelos outros); *don't give me this rap* (não me venha com esse papo furado). Entretanto, a explicação mais difundida sobre o termo, inclusive por muitos rappers, é a de que rap designa *rhythm and poetry* (ritmo e poesia). À parte, a busca de tais especificidades do termo, o surgimento do rap dentro da cultura hip hop é um ponto confluyente de diversos estudos. Ecio Salles explica de forma mais aprofundada o surgimento do *hip hop* na periferia de Nova York fazendo menção a um velho costume dos jovens da Jamaica, o *toastie* (*falas ou canções improvisadas sobre uma base instrumental*), que chegou a Nova York pelo DJ jamaicano KoolHerc. (SALLES, 2007, p. 26).

O surgimento do movimento *hip hop*, portanto, está totalmente conectado à resistência, uma vez que uma das propostas de Afrikaa Bambataa era que no lugar das batalhas entre gangues nas ruas, a juventude se unisse dentro do movimento cultural restringindo as batalhas ao movimento artístico. Assim, não demorou muito tempo para que o movimento se espalhasse pelo mundo – principalmente nas periferias – assumindo um discurso combativo.

No Brasil, o rap já chega propondo uma postura totalmente combativa. A coletânea *Hip Hop Cultura de Rua* feita por jovens MC's e DJ's das periferias de São Paulo – dentre eles Thaíde e DJ Hum, de grande projeção na cena do rap nacional – que se reuniam na galeria 24 de maio e na Estação São Bento, foi lançada em 1988. Algumas das letras dessa coletânea já faziam uma forte crítica social da cidade de São Paulo e do país abordando temas como as migrações, o racismo, etc. A segunda edição da coletânea trouxe a estreia dos Racionais MC's. Com os Racionais, o papel de mediador da cultura e da tradição, a preocupação com falar para a sua comunidade, lembrando os sofrimentos e chamando a atenção para a importância da resistência, é evidente.



MCK – Cortesia: Hélder David



Emicida – Liliane Callegari / Flickr (CC BY-NC 2.0)

Assim como no Brasil, o movimento *hip hop* espalhou-se por outros países com o *rap* assumindo o caráter de resistência e o olhar para o local. Nos países africanos de língua portuguesa como Angola e Moçambique encontramos rappers muito engajados com o discurso anticolonial e antineocolonial. Dessa forma, apresentamos alguns rappers de diferentes países de língua oficial portuguesa.

No caso de Moçambique, um dos rappers mais conhecidos nacional e internacionalmente é Edson da Luz, que usa o nome artístico de Azagaia – nome de um tipo de lança de ponta fina usada para caça ou para a guerra – deixando evidente qual o alvo de sua poética: a luta. Com sua *Música de Intervenção Rápida*, o rapper critica a repressão levada a cabo pela Força de Intervenção Rápida (divisão da polícia moçambicana), num episódio em que reprimiram uma manifestação dos desmobilizados de guerra (ex-militares dos 16 anos da guerra civil moçambicana) que reclamavam suas aposentadorias: o rapper coloca-se no lugar de um desmobilizado de guerra

respondendo à ministra da justiça que havia ordenado o ato de repressão. Em outra música do rapper, *Wa Gaia*, podemos ver um pouco da postura de *griot contemporâneo* assumida ao transmitir os conselhos adquiridos através da experiência para as próximas gerações.

Em Angola, o rapper MCK coloca-se como uma das vozes mais críticas do regime político do país. Com a música *Viver no musseque* temos o relato da vida na periferia da cidade de Luanda. Tal música faz parte do álbum *Trincheira de Ideias*, lançado pelo rapper em 2002, com quinze faixas, em que é frequente a denúncia das elites locais e seus ideais colonialistas ainda vigentes. No *Rap Crespo*, cantado em parceria com Dj Pelé, Girinha e Kennedy Ribeiro, há o questionamento dos padrões de beleza coloniais que predominam ainda hoje na mídia e no imaginário cultural, como um traço de *colonialidade do ser* (WALSH, 2009). Este rap impulsiona o empoderamento e a autoestima da mulher africana.

Um ponto importante no movimento *hip hop* é

que dentro desse olhar para o local há a consciência de que se está inserido numa rede mais ampla e que leva os produtores a se comunicarem. Existe um diálogo muito grande entre os produtores de diferentes países e é muito frequente que gravem músicas em conjunto em que falam de temas/problemas em comum. Nesse contexto, apresentamos o rap *Guetos de Guiné-Bissau* no qual os rappers Vinicius Terra (Brasil), Karyna Gomes (Guiné-Bissau), MCK (Angola), Dama Bete e Mister Z (Portugal) tratam das identificações entre os países de língua oficial portuguesa sobretudo quanto à identidade cultural e às heranças coloniais.

No Brasil, podemos ver no último álbum do rapper Emicida – *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa* –, gravado parte no Brasil e parte em Cabo Verde e Angola, uma forte crítica à colonialidade. Na música e no videoclipe de *Mufete*, o artista faz uma homenagem aos lugares por onde passou e à cultura local, mostrando o paralelo entre as periferias daqui e de lá. Além desse, assistimos também o clipe *Eju orendive* do grupo de rap Guarani-kaíowá, Brô Mc's: uma música cantada praticamente toda em guarani-kaíowá, com legendas em português, abordando a realidade das aldeias na grande

Dourados-MS. Ainda que seja a produção de um grupo oriundo de um contexto cultural completamente diferente dos outros rappers, a música dos Brô MC's dialoga fortemente com as características da forma combativa e poética de expressar-se pelo rap. Percebemos, então, que se cria um movimento em rede, como uma articulação subterrânea na qual as juventudes em várias partes do mundo conversam por meio do rap, trazendo à tona suas lutas e mostrando sua potência de combate às estruturas da colonialidade do poder. Cabe a nós escutar e sempre que possível potencializar essas discussões abrindo espaço para as vozes desses sujeitos.

---

## REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. **De quién es la cultura, a fin de cuentas?** In: *Cosmopolitismo : la ética en un mundo de extraños* traducido por Lilia Mosconi. Buenos Aires ; Madrid Katz, 2007.

CACHIN, Olivier. **L'offensive rap**. Paris: Gallimard/Découvertes, 1996.

CHIZIANE, Paulina. **Niketché**: uma história de poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KASFIR, Sidney. **Arte Africana e autenticidade**: um texto com uma sombra. 2008. Disponível em: <[http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo\\_14-pt.pdf](http://www.artafrica.info/novos-pdfs/artigo_14-pt.pdf)>. Acesso em 24. jun. 2015.

MARTINS, Adilson. **Erinlé, o caçador e outros contos africanos**. Ilustr. Luciana Justiniani Hees. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais-projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Elisa Larkin, GÁ, Luiz Carlos. **Adinkra sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NOA, Francisco. **Perto do fragmento, a totalidade**: olhares sobre a literatura e o mundo. São Paulo: Editora Kapulana, 2015.

ROSÁRIO, Lourenço do. **Contos africanos**. Lisboa: Texto, 2001.

SALLES, Ecio. **Poesia Revoltada**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.

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

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.



# JUDEUS E GRIOTS NA GUINÉ-BISSAU

**Jorge Eduardo Vieira Fernandes** | Brasileiro, graduando do curso de História na UFRGS

No século XV, as nações ibéricas dividiram o mundo a ser explorado; navegadores a serviço daquelas monarquias se lançaram ao mar com o propósito de estabelecer novas rotas comerciais com o Oriente. Cristóvão Colombo, a serviço da Espanha, em 1492 seguiu em direção oeste e se deparou com um novo continente. Portugal enviara antes suas esquadras em direção ao sul, acreditando que seria possível contornar o litoral africano inexplorado por eles e chegar até as Índias. De fato, Vasco da Gama atingiu esse objetivo seis anos após o descobrimento da América. Ao realizar tais expedições estas lideranças europeias assumiram, de forma consciente ou não, o implícito contato com sociedades e culturas diferentes em relação aos seus hábitos e crenças.

A compreensão deste contexto e daquilo que surgiria como novidade foi construída a partir da sua própria visão de mundo, que se considerava civilizada e com a prerrogativa de resgatar da barbárie aqueles que não compartilhassem de suas ideias. A exploração da região da Alta Guiné, que teve como ponto de apoio o povoamento das ilhas do Arquipélago de Cabo Verde, começou ao longo do século XV e se intensificou a partir do XVI. Viabilizadas a partir de sua bacia hidrográfica, as incursões de vários navegador esse depararam com um grande número de povos e estruturas sociais desconhecidas dos europeus (HORTA, 2011). Este artigo pretende tratar de algumas peculiaridades observadas nos relatos de viagem portugueses sobre os contatos entre europeus e os povos do Noroeste africano, que habitavam a região situada desde o Rio Senegal até Serra Leoa, e suas projeções na literatura guineense.

**O tipógrafo** Valentim Fernandes traduziu no início do século XVI a *Descrição da Costa Ocidental de África do Senegal ao Cabo do Monte*, escrita em latim por um autor desconhecido no século anterior, informando que na terra dos Mandingas existiam judeus, chamados de Gaul, que, segundo esse escritor anônimo eram “e são negros como a gente da terra porém não tem sinagogas nem usam de cerimônias dos outros judeus. E não vivem com os outros negros se não apartados sobre si em suas aldeias. Estes gaul comumente são chocareyros e tangedores de viola e de cavacos cantadores.” (BRÁSIO, 2011, p. 684). O padre Antônio Brásio, editor da coleção intitulada *Monumenta Missionária Africana*, associa o vocábulo Gaul com o termo *geuwel* – proveniente da língua wolof, do Senegal. Este mesmo erudito afirma que a edição de Valentim Fernandes estaria fazendo referência aos griots, e que a aproxi-



mação destes indivíduos com judeus teria sido feita não em virtude das práticas religiosas dos dois grupos mas devido à segregação social a que eram submetidos em seus



Griots da costa ocidental da África com seus instrumentos (1890) – Bibliothèque Nationale de France

respectivos meios sociais. Brásio acrescenta ainda uma informação preciosa: por essa razão aquelas pessoas continuavam a ser chamadas de judeus ou jideus em crioulo - a língua falada na atual Guiné-Bissau (BRÁSIO, 2011, p. 683).

A associação dos detentores da palavra nas tradições da África ocidental, os *griots* com os judeus, aparece uma vez mais no *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, escrito em 1594 pelo cabo-verdiano André Álvares de Almada. Ele informa que na terra dos Jalofo (Wolofs), Barbacins e Mandingas havia uma nação de negros judeus que servia a todos os ofícios mecânicos, cantando, animando combates e preservando a memória dos antepassados. Segundo André de Almada, estes judeus seriam sepultados em tocas de árvores porque a comunidade acreditava que o enterramento de seus corpos no solo dificultaria a queda de chuvas, tornando a terra infértil (BRÁSIO, 1964, p. 36-37).

A referida aproximação semântica pode ter ocorrido devido à observação de similaridades entre o estatuto social dos detentores das tradições orais e a condição marginal dos povos de origem semita entre os cristãos da Europa. Com efeito, na hierarquia social dos povos da África ocidental os griots, denominados de djali, djeli ou geuwel, não participavam das castas superiores, vincu-

lando-se aos grupos de artesãos de onde provinham a domesticidade dos chefes de clãs (CARVALHO, 1993, p. 67). O próprio vocábulo francês *griot*, segundo alguns pesquisadores, poderia ter sua origem no qualificativo criado, retirado da língua portuguesa parcialmente falada na região da antiga Senegâmbia.

Em 1970, o escritor guineense Manoel Belchior registrou em seus *Contos Mandingas* duas narrativas da tradição oral guineense que aparecem reproduzidas ao final deste artigo. A primeira, cujo título é *O Conté e o Kamará*<sup>7</sup>, narra a forma como os membros de dois importantes clãs mandingas passaram a se considerar intimamente ligados a partir das relações estabelecidas entre um *judeu louvaminheiro* e um influente líder local. Na segunda narrativa, intitulada *Canção de Gesta*, se descreve o impasse estabelecido entre um compositor *judeu* e um soberano que deseja obter uma obra musical vinculada a sua personalidade.

Publicado em 2012 por Tcherno Djaló, o livro *O Mestiço e o Poder* descreve as identidades, dominações e processos de resistência na Guiné. No capítulo que apresenta uma análise da sociedade tradicional e os componentes étnicos do espaço muçulmano, encontramos entre os Mandingas uma organização baseada em castas de filiação sanguínea. Nesta divisão existe uma categoria

<sup>7</sup> Trata-se de uma alusão aos clãs dos Konté e dos Kamará, evocados nas tradições orais desde data recuada no mundo mandinga.

de ofícios que os costumes locais consideram abjetos: os sapateiros (Karan-keó), os ferreiros (Numó), os tintureiros (Karalo-lá), e os atores (Djideu). Já a organização sociopolítica dos Fulas é dividida em duas classes distintas: os chefes políticos (Lamdó) e os camponeses em conjunto com os diversos grupos sociais que formam as corporações de ofício, a saber: tecelões, pastores, pescadores, sapateiros, marceneiros, ferreiros, alfaiates, bordadores, auxiliares de chefias tradicionais e o interessante grupo dos contadores de histórias - cuja denominação em crioulo é a palavra *Djidius*. (DJALÓ, 2012, pp66-73).

O que interessa a essa pesquisa não é a presença efetiva de judeus na região da Senegâmbia, no período em que as narrativas portuguesas foram escritas. O que se pretende averiguar é a possibilidade de, a partir do uso de expressões ou palavras homófonas em diferentes línguas ou dialetos, identificar fusões e trocas resultantes de articulações socioculturais entre povos postos em contato. As maneiras como foram apropriadas expressões, conceitos e pré-conceitos pelas sociedades envolvidas podem demonstrar mecanismos de assimilação, resistência e adaptação úteis para cada povo ou grupo social.

Sabemos que o movimento de expansão e exploração europeia no período da Expansão Marítima se fez a partir do litoral atlântico e gradativamente afetou o interior, causando a longo prazo profundas transformações na África. Quase concomitantemente a esse movimento, as populações da África subsaariana experimentavam, no sentido oposto, uma expansão islâmica. Entre essas forças existiam sociedades autóctones, portadoras de códigos sociais, hierárquicos, culturais, econômicos e religiosos próprios, muitas vezes incompreensíveis aos estrangeiros.

Para compreender o *outro*, aquele que é *estranho* em relação a si, cada indivíduo faz uso de concepções e ferramentas intelectuais próprias de seu tempo e de sua estrutura sociocultural. Tais *estranhamentos* produzem alterações entre os grupos envolvidos nestes contatos, a tal ponto que, além das influências mútuas, pode surgir um terceiro produto, uma forma de hibridismo cultural no qual, a partir da absorção ou imposição de hábitos e crenças, as culturas produzem uma estrutura e uma linguagem que viabiliza a interação entre as partes. Mesmo que mantenham suas originalidades internamente, nos espaços e momentos de contatos, cada sociedade faz uso dessa nova forma de expressão, de acordo com suas conveniências e seus interesses.

Quando a narrativa do escritor anônimo, publicada por Valentim Fernandes, identifica pessoas segrega-

das na antiga sociedade Mandinga da atual Guiné-Bissau, interpreta a situação do grupo a partir de concepções e práticas intrínsecas ao seu meio cultural de origem, a sociedade portuguesa do período final da Idade Média, onde os judeus eram desprezados e discriminados. Ao se deparar com indivíduos na África aparentemente postos à margem em sua sociedade, tanto em vida quanto nos seus ritos funerários, estabelece uma associação mental a partir de sua compreensão do mundo, com um grupo conhecido cuja situação lhe parecia similar. Além disso, a denominação Guewel guardava certa proximidade sonora com *judeu*.

Entretanto, a referida associação semântica entre os nomes Geuwel/Judeu não apenas permaneceu em textos de origem portuguesa, mas passou a ser reelaborada e ressignificada em diversas obras produzidas ao longo do tempo. Paralelamente ela foi introjetada e reinterpretada pelos africanos, que lhe conferiram novos sentidos. Com efeito, conforme indicado acima, durante muito tempo o nome atribuído aos detentores das tradições orais mandingas na antiga Guiné era “Jideo”, e não “Griot”, como passou a ser feito com mais frequência nos últimos tempos.

Mesmo que tenham adotado, aceito ou reinterpretado denominações e ideias estrangeiras aos seus hábitos e costumes originários, os povos da Alta Guiné mantiveram essencialmente as práticas tradicionais de suas formações sociais. Os termos *jideu*, *jideo*, *judeu*, *judeu louvaminheiro* são exógenos em relação às culturas locais. Ainda que possuam sonoridade próxima ao termo *geuwel* em Wolof, caracterizam indivíduos cujas origens e práticas não tem relação com os judeus expulsos da Palestina e segregados na Europa.

Constata-se, então, que determinadas palavras portadoras de sonoridades análogas em diferentes meios podem revelar em sua evolução semântica diferentes formas de apropriação dos códigos culturais compartilhados nas estruturas sociais em que é utilizada, transmitidos através da tradição oral e da tradição escrita. Elas podem conter elementos de simbiose cultural que nem sempre é percebida mas sugerem a ação de mecanismos de tolerância, interpretação ou rejeição do que é estranho, do que é diferente. Indicam por outro lado a presença de assimetrias e pontos de intersecção resultantes dos contatos, nem sempre intencionais, entre indivíduos, povos e sociedades e nações, independente da vontade das partes envolvidas.



# Contos Mandingas

## O Conté e o Camará

“À casa de um rico chefe de morança do Clã Conté ia, por determinação deste, todas as tardes, um finô (judeu louvaminheiro) da linhagem dos Camará. Era este homem um genealogista tão eminente e manejava tão habilmente a lisonja que o opulento Conté não se cansava de ouvir da boca de um tal narrador a vida e as façanhas dos seus antepassados, sentindo nisso o mais extraordinário prazer. E para ter a sua disposição o talentoso judeu, tomou-o ao seu serviço prometendo-lhe que enquanto fosse vivo o gratificaria regamente ao fim de cada dia.

Ao fixar as primeiras recompensas, estava o orgulhoso Conté tão impressionado pelo deleite espiritual que acabara de auferir, que excedeu na sua prodigalidade todos os limites da prudência não se lembrando que o tempo se escoava a galope e acabara de estabelecer para um serviço que tantas vezes se repetiria, uma elevada bitola que a sua vaidade não permitiria depois diminuir.

Assim, não admira que ao longo dos meses e dos anos, a fortuna do Conté acabasse por passar inteiramente para o Camará, pelo que, um dia, aquele, após ter ouvido com o habitual deleite a glorificação da gente do seu clã, viu-se forçado a dizer ao finô:

‘ – Desculpa-me por não haveres hoje a costumada recompensa, mas não julgues que me esqueço do que te prometi. Amanhã, assim que te levantares, vem cá e encontrarás à porta do meu curral uma corda. Puxa por ela e o que vier atrás de ti pertence-te.’

No dia seguinte apresentou-se o judeu no local indicado e ao ver a ponta de uma corda que saía do curral, puxou por ela convencido de que na outra extremidade estaria, como tantas vezes acontecera, um cavalo de raça ou um belo boi. Porém, em vez de qualquer destes animais, viu aparecer, atraído pelo seu esticão, o amo e amigo, preso pelo pescoço ao baraço que, com a surpresa, lhe caíra das mãos.

Então, comovido até as lágrimas, o Camará soltou o homem que tão longe fora na admiração de seu talento, tomou-o nos braços e disse-lhe:

‘ – Amigo, tudo quanto me deste vai ser repartido entre nós e até o fim dos meus dias continuarei ao teu serviço sem que tenhas nada mais a pagar-me porque de hoje em diante considero-me como teu irmão.’

Cumpriu, o profissional da lisonja, bem fielmente, aquilo que prometeu e, desde então, os homens do seu clã que se fazem pagar muito bem por quem deseje ouvir seus elogios, não cobram a mais pequena importância a quem se chamar Conté.”



Griot com instrumento musical, Serra Leoa (1820) – slaveryimages.org



Griot da região do Senegal em roupa de cerimônia (1844) – Bibliothèque Nationale de France

## A Canção de Gesta

“Um judeu que empregara todo o seu talento em compor uma canção de gesta, levou-a ao rei para que lh’a comprasse. O soberano ficou enlevado pela extraordinária beleza da música em que avultava o ritmo guerreiro próprio para inspirar grandes feitos e pensou fazer dela seu hino real, mas quando o autor indicou como preço o animal que mais estimava, um lindo carneiro, de uma brancura imaculada, recusou, pesaroso, a canção que tanto o arrebatara.

Ofendido no seu orgulho por esta recusa que considerava absurda, o judeu foi para o mato tocar a sua canção e, aos animais que acorriam maravilhados a ouvi-la, afirmou que ela pertenceria àquele que fosse capaz de lhe trazer o carneiro branco do rei.

O leão adiantou-se aos demais bichos e disse que a canção seria sua porque partia imediatamente a buscar o carneiro em questão. Pôs-se de fato a caminho e quando se encontrou diante da tabanca real lançou aos quatro ventos rugidos atrojados com os quais pretendia amedrontar os guardas para depois, e a sua vontade, se apoderar da presa apetecida pelo trovador. Os sufas (soldados) porém, em vez de se mostrarem apavorados, postaram-se no muro do tatô e localizando-o facilmente, abateram-no a tiro de espingarda.

Quando isto se soube no mato, o judeu voltou a tocar a música e a onça adiantando-se prometeu:

*‘Uma vez que o leão não foi capaz de trazer o carneiro, cabe-me a mim esse encargo. Essa linda canção é que não ficará sem comprador.’*

Partiu, acercou-se da povoação e ainda chegou a saltar para o muro que a circundava, mas fiel a sua mania de bufar diante do inimigo, denunciou-se, deste modo, à guarda, que prontamente a descobriu e fulminou.

Como passasse tempo demasiado e a onça não regressasse, o lobo disse ao judeu:

*‘Continua a tocar a tua canção. Quem traz o carneiro que tanto desejás sou eu.’*

E decididamente encaminhou-se para a povoação real onde chegou noite alta. Então acercou-se de uma extremidade do muro e uivou. Depois deslocando-se velozmente para a extremidade oposta voltou a uivar e escondeu-se num local intermédio daqueles onde assinalara sua presença. Os soldados não descobrindo a fera resolveram sair do recinto murado e procurá-la. Conforme o ponto onde haviam feito a sua guarda era mais perto de uma ou outra extremidade do muro, assim eles se dirigi-

ram para qualquer destes dois sítios donde partiram os uivos, mas deixaram os portões entreabertos e por eles se esgueirou o lobo que arrebatou o carneiro branco e triunfantemente o trouxe ao cantor.

Este ao saber qual o processo usado para iludir os guardas declarou:

*“ Sempre pensei que a minha canção seria o justo prêmio da nobreza, da força, ou da coragem, mas vejo agora que a inteligência engenhosa não é menos digna de ser celebrada, pois se mostrou capaz de triunfar onde a bravura tão lamentavelmente falhou. ”*(BELCHIOR, 1971).



Griotte da região do Senegal em roupa comum (1844) – Bibliothèque Nationale de France

## REFERÊNCIAS

BELCHIOR, Manuel. **Contos mandingas**. Porto: Portucalense Editora, 1971.

BRÁSIO, Pe. António (ed). **Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde feito pelo Capitão André Álvares d'Almada**. Lisboa: Editorial LIAM, 1964.

BRÁSIO, Pe. António (ed). **Monumenta Missionária Africana – África Ocidental**. Lisboa: Fundação para Ciência e Tecnologia (Edição Digital), Volume I, 2011.

CARVALHO, Clara Afonso de. **“Questões sobre a soberania wolof”**. In: SILVA, José Carlos Gomes da (org). *Assimetria social e inversão*. Lisboa: Ministério do Planeamento e da Administração do Território, 1993.

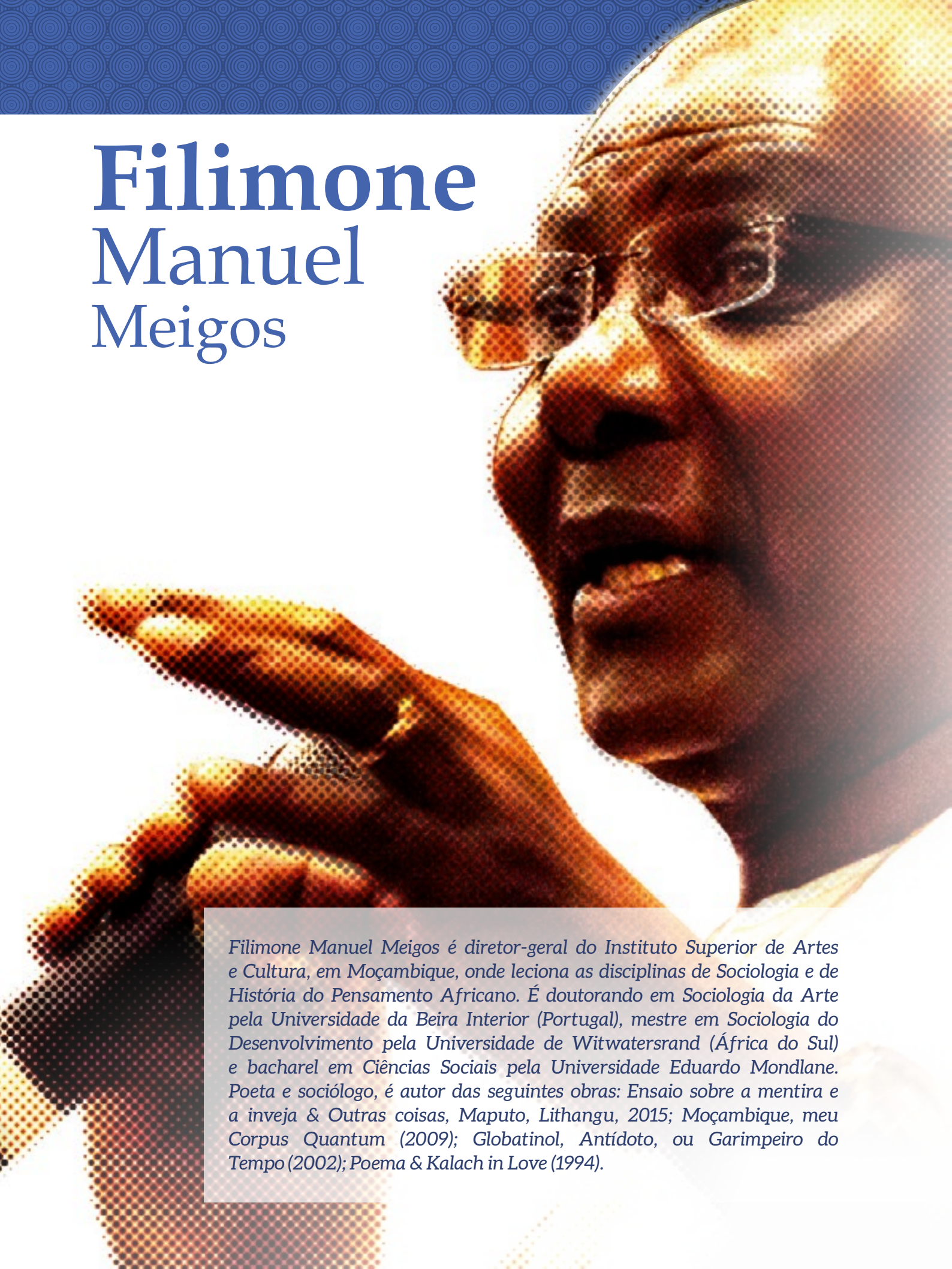
DJALÓ, Tchernó. **O mestiço e o poder. Identidades, dominações e resistências na Guiné**. Lisboa: Nova Veja, 2012.

FERRONHA, António Luís. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde feito pelo Capitão André Álvares d'Almada**. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1994.

GONÇALVES, José Júlio. **O Islamismo na Guiné Portuguesa. Ensaio sociomissionológico**. Lisboa: Grupo de Estudos Luso-Árabes da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1961.

HORTA, José da Silva. **A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações (1578-1684)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.





# Filimone Manuel Meigos

*Filimone Manuel Meigos é diretor-geral do Instituto Superior de Artes e Cultura, em Moçambique, onde leciona as disciplinas de Sociologia e de História do Pensamento Africano. É doutorando em Sociologia da Arte pela Universidade da Beira Interior (Portugal), mestre em Sociologia do Desenvolvimento pela Universidade de Witwatersrand (África do Sul) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Eduardo Mondlane. Poeta e sociólogo, é autor das seguintes obras: Ensaio sobre a mentira e a inveja & Outras coisas, Maputo, Lithangu, 2015; Moçambique, meu Corpus Quantum (2009); Globatinol, Antídoto, ou Garimpeiro do Tempo (2002); Poema & Kalach in Love (1994).*



**Revista Semana da África:** Prof. Filimone, nos fale da sua origem familiar e como se deu o processo inicial de sua formação educacional.

**Filimone Manuel Meigos:** Nasci no centro de Moçambique, na cidade da Beira, filho de mãe do norte e pai do sul, Zambézia e Inhambane, respectivamente. Morei até os 7 anos num bairro chamado Manga. Foi lá, na Escola Primária oficial do Alto da Manga onde comecei a estudar. Meu pai era funcionário público da administração colonial e minha mãe doméstica. Nesse tempo, os negros eram a minoria nas salas de aula, o que era estranho numa terra de maioria negra, tal era a natureza do colonialismo. Para além dos filhos dos colonos, brancos por definição, os negros que iam para a escola oficial eram os filhos dos assimilados. Uma espécie de “nobreza” que era adquirida de forma humilhante: devíamos rejeitar todas as formas de crenças autóctones, falar e escrever português, comer com talheres à mesa, como os brancos, e vestir-se a contento, portanto, não ser pé descalço. Quem não fosse assimilado, tinha acesso às escolas das missões religiosas católicas ou protestantes. Então, os negros foram letrados nas escolas trazidas pelo colonialismo, ou pelas igrejas, particularmente as protestantes, que, por outro lado, muito fizeram para o despertar da consciência nacionalista e dos ideais libertários. Por exemplo, Eduardo Mondlane (primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO) e Samora Machel (segundo presidente da FRELIMO e primeiro presidente de Moçambique independente) foram aí forjados.

**RSA:** A sua família tinha algum envolvimento com a literatura? Como foi a sua descoberta da poesia?

**FMM:** Meu pai vem de uma família dividida: metade católica e a outra metade metodista: meu avô Ernesto Meigos, professor em Chicucue, Inhambane, onde a igreja metodista unida (americana) teve forte influência. Imagino, deve tê-lo posto a ler algumas coisas, quanto menos não fosse a bíblia protestante ou a Cabana do Pai Tomás da Harriet Stowe, outra bíblia entre os pretos de então. Aos catorze anos, meu pai foi estudar na Rodésia do Sul (atual Zimbábue), numa missão metodista, onde fez a sexta classe. Uma vez de volta foi estudar no liceu, à noite, ainda no sistema colonial, onde fez o quinto ano (nona classe) e algumas disciplinas do sétimo. O que era muito bom para um preto pois, como dizia o então cardeal de Lourenço Marques (Maputo): *Aos pretos bastava ensinar a ler e escrever. Portanto, bastava a quarta classe.* No campo das literaturas, foi com ele que tive o primeiro contato

com João de Deus, Antero de Quental, Camões, Cícero, Jorge Amado, dentre outros, que ele lia. Também estudei no liceu, onde fiz o pré-universitário na seção de letras. Mas a minha opção pela poesia foi antes, quando eu andava na quarta classe, na Escola Primária da Matacuane, na cidade da Beira. Minha professora, a dona Maria Alice Moreno, ao ler uma redação por mim escrita, comentou que eu tinha sensibilidade para gostar de uma flor e que, por isso, teria a hombridade de chorar quando tivesse que ser. Daí o vaticínio: *Filimone, vais ser poeta!*

**RSA:** E o vaticínio concretizou-se como?

**FMM:** Interiorizei isso, embora a minha primeira modalidade de escrita tenha sido a crônica, que muito prezo. Com cerca de catorze anos, quando a revolução triunfou em Moçambique, em 1974, comecei a escrever no jornal *Notícias da Beira*, na seção desportiva, como repórter estagiário. Depois passei para a seção política e aí comecei a escrever crônicas. No mesmo ano foi constituído um grupo cultural entre estudantes do secundário e institutos da saúde, comercial e industrial. Fiz parte desse grupo, e aí comecei a rabiscar e a dizer poesia. Mais tarde, conheci Heliodoro Baptista, Júlio Bicá, França, Bassane Adamugy, Beirão, Bettencourt, Macaringue, dos que me recordo. Era um grupo de escritores e bons poetas que faziam tertúlias nas quais eu participava, para além de publicar assiduamente na página literária *Diálogo*, no jornal *Notícias da Beira*. Ao trocar livros, participar em saraus, discutindo ideias, parece que estávamos a participar da construção do momento artístico moçambicano pós-independência e a nos formar como escritores e poetas. Aliás, na prestigiada página *Diálogo* escreviam todos, desde Craveirinha, passando por Ungulani, ou mesmo o Herberto Helder. O coordenador da página era o Heliodoro Baptista.

**RSA:** Sabemos que, desde 1979, com 19 anos, o senhor entrou para a Academia Militar. Fale sobre a sua experiência no processo de libertação de Moçambique.

**FMM:** A revolução foi mesmo isso: revolver mentes, atitudes, comportamentos. Foi o momento da reafirmação dos espíritos, para falar como Amílcar Cabral, debelar as sequelas do colonialismo e formar o homem novo. Um bocado como a construção do new negro na *Black Renaissance*, de Harlem. Nessa altura, o país ficou sem quadros, a elite colona que tomava conta do sistema, literalmente abandonou o país. Médicos, professores, engenheiros, operários especializados abandonaram o país. Nós, moçambicanos, tivemos que reinventar tudo. Assumimos o processo com os poucos quadros que havia,

e eram mesmo poucos! Quem estava à frente tinha que puxar os de trás. Assim, muitos da minha geração, como eu, fomos professores de escola secundária. Dei aulas de história de Moçambique e África, em Chimoio (Manica) de 1978 a 1979, ano em que fui incorporado para o serviço militar obrigatório. Fiz a academia militar de Nampula onde, terminado o curso de comissário político de artilharia antiaérea, passei a dar aulas de história e de marxismo. Quando a guerra recrudesceu, tive que deixar de dar aulas para fazer parte dos que enfrentaram a guerra de agressão de arma em punho. Moçambique passou várias guerras de agressão que trouxeram consequências nefastas ao curso normal do desenvolvimento do país. Apoiámos a guerra contra Ian Smith (Rodésia) pela independência do Zimbabwe, apoiámos o povo irmão da África do Sul na luta contra o regime do apartheid (África do Sul), e tivemos que lutar contra a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), seu braço armado de face moçambicana. Tudo isso no quadro da Guerra Fria que opunha, como sabemos, o bloco dos Estados Unidos versus o da União Soviética, cujo palco, em África, foi tipicamente Angola e Moçambique. Foi uma experiência peculiar. Primeiro, tivemos consciência sobre a noção de pátria, integridade e soberania nacional. Segundo, ficamos esclarecidos, na prática, sobre os conceitos de imperialismo e guerra de agressão. Deve ser por isso que a minha geração é bastante politizada. E aqui vale citar um verso do nosso hino nacional: “Nenhum tirano nos irá escravizar!”.



Foto: Ramon Moser – DEDS / UFRGS

**RSA:** Como se deu o seu ingresso na Associação de Escritores Moçambicanos - AEMO?

**FMM:** Entrei na AEMO depois de voltar de Nampula,

finais dos anos oitenta. Juntei-me ao grupo da revista *Charrua* num momento interessante do *assalto à instituição literária* pelos jovens. A escrita e a AEMO foram então dominados pelo cânone da escrita de combate e de protesto. Portanto, nós jovens de então, na casa dos vinte anos, subvertemos o paradigma discursivo vigente, de forma e de conteúdo. Começou a pontificar nomes como Ungulani, White, Vimaró, Panguana, Chissano, Bucuane, Armando Artur, Hélder Muteia, dentre muitos outros.

Iniciamos uma nova abordagem temática e de estilos, uma espécie de iconoclastia. Fomos dando conta da distopia que pairava no ar, decorrente da utopia revolucionária que começava a desvanecer: carestia de vida, guerra, discussões ideológicas, puritanismos...

**RSA:** O mestrado na África do Sul e o seu doutorado em Portugal têm relações com questões específicas de seu país?

**FMM:** Faço parte da primeira turma de Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, então Unidade de Formação e Investigação em Ciências Sociais (UFICS), hoje fundidas na Faculdade de Letras e Ciências Sociais. Esse curso tinha um formato interessante. Um tronco comum com disciplinas de métodos e técnicas em Ciências Sociais, e, Antropologia, Ciência Política,

Administração Pública e Sociologia. Feitos os primeiros três anos começavam as especializações nessas áreas por mais dois anos. Portanto, as nossas licenciaturas eram de cinco anos. Tivemos o privilégio de ter professores como Kabengele Munanga, Elikia M'Bokolo, François Medard, Severino Ngoenha, Elísio Macamo, Brazão Mazula, Boaventura de Sousa Santos, só para citar alguns. No meu caso, depois dos três anos, como não tivesse sido aberto o curso de Sociologia, optei por ir estudar na África do



Sul. Fiz licenciatura (Sociologia do Desenvolvimento) e mestrado (Sociologia do Ambiente), na University of Witwatersrand, em Johannesburg. Interessava-me estudar na África do Sul, numa universidade do nível da Wits. O objetivo era captar, a partir do universo laboratorial sul africano *pós-apartheid*, toda a problemática sociológica na região da África Austral: racialização das relações sociais, o mito da supremacia da raça branca, a teoria da constelação de estados, o fenômeno Mandela e o desmantelamento formal do apartheid. Samora dizia que o apartheid nos atacava porque éramos um mau exemplo, Moçambique tinha iniciado a construção duma sociedade antirracista, uma nova civilização em que homens e mulheres de todas as matizes e cores deveriam ser iguais. Samora chamou isso de: “Moçambique zona libertada da humanidade”.

**RSA:** E o seu doutoramento em Sociologia da Arte?

**FMM:** A opção pelo doutoramento em Portugal foi porque a Universidade da Beira Interior (UBI) tem uma forte ligação com a África em termos de trocas de professores e conteúdos; também tem um componente de estudos africanos bastante forte, embora a minha primeira opção para a Sociologia da Arte tivesse sido a Universidade de São Paulo, onde pontificava o professor Sérgio Micelli, o que falhou não me lembro bem porquê.

**RSA:** Sabemos que a sua experiência como educador vem de longa data. Fale um pouco do processo de transmissão do conhecimento em Moçambique?

**FMM:** Nós tínhamos uma universidade em 1974, hoje temos 50. Em Moçambique, a universidade aparece no tempo colonial, em 1962. Fundada para servir a burguesia colonial, era marcadamente elitista, no sentido em que, salvo raras exceções, era exclusivamente para os filhos dos colonos. A título elucidativo, em 1973, antes da independência, num universo de três mil estudantes, havia apenas quarenta estudantes negros. Com a independência nacional a 25 de junho de 1975, a universidade, então universidade de Lourenço Marques, passou a chamar-se Universidade Eduardo Mondlane. No dizer de Samora Machel: *Era imperioso fazer da escola uma base para o povo tomar o poder*. Hoje temos universidades, institutos superiores, escolas superiores, academias e faculdades, e queremos que sejam capazes de responder as nossas demandas existenciais em todas as áreas do saber. A nossa universidade deve ser capaz de responder aos desígnios dos processos de ensino-aprendizagem, mas sobretudo, moldá-los às necessidades prementes dos moçambicanos.

**RSA:** O Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC) é a primeira instituição de ensino superior na área das artes e cultura em Moçambique, como tem-se dado a sua atuação como diretor geral e docente desse Instituto?

**FMM:** Aqui vou puxar a brasa para a minha sardinha: o ensino artístico e, em particular, o ensino superior. Embora tivessem sido criadas, com a cooperação cubana, algumas escolas médias e básicas de artes visuais, música e dança, o ensino universitário de artes propriamente dito só aparece com a criação do Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC), em 2008. No universo de 50 Universidades hoje existentes em Moçambique, o Instituto Superior de Artes e Cultura apresenta-se como uma raridade, dentre as 18 instituições públicas moçambicanas. O ISArC iniciou com a Faculdade de Estudos da Cultura e com a Faculdade de Artes, onde são ministrados os cursos de licenciatura em Gestão e Estudos Culturais, Cinema, Artes Visuais, Design e Dança. No entanto, há vários desafios, eu aqui sublinho aqueles que me parecem ser estruturantes para o processo de ensino e aprendizagem de artes e cultura: extensão universitária, investigação, internacionalização, formação do quadro docente e corpo técnico administrativo e infraestruturas apropriadas.

**RSA:** Em conferência na Semana da África na UFRGS, em 2016, o senhor manifestou a necessidade do Brasil aumentar o intercâmbio com Moçambique. Em que medida o senhor entende que isso pode ser construído?

**FMM:** Parece ser em alguns dos desafios colocados acima que o Brasil pode desempenhar papel preponderante. O Brasil tem ligações centenárias com a África, o que se manifesta no léxico do português brasileiro e no imaginário coletivo, por exemplo, que foi sedimentado por via da escravatura. Na vigência do governo do ex-presidente Lula, muitas ações concretas foram encetadas no plano da cooperação Brasil-Moçambique. A troca de professores e estudantes, a outorga de bolsas para mestrados e doutoramentos, a ministração de cursos conjuntos em Moçambique com a participação de professores brasileiros são de todo assinaláveis e bom exemplo dessa cooperação. Todavia, no meu entender, precisamos ainda mais.



Foto: Alessandro Silvas / True Design

FLUMI

# SABENDO MAIS

## Atravessando fronteiras pela música

**Meu nome é Patrick Olumide Obafemi**, mais conhecido como Lumi. Nasci na cidade de Lagos, na Nigéria, país do Continente Africano. Eu e minha família somos da etnia yoruba.

Em 2005, ainda na Universidade na Nigéria, cursava Ciência da Computação, tive a oportunidade de fazer um intercâmbio aqui no Brasil, por meio de uma bolsa de estudos na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Assim que cheguei ao Brasil, cursei Português na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Após este curso, prestei uma prova para testar o idioma, consegui a aprovação e segui meu intercâmbio, iniciando então o curso de Engenharia Mecânica. Concluí minha graduação na PUCRS em 2012, fiz toda validação dos meus documentos e hoje faço parte do CREA-RS como Engenheiro Mecânico. Estou no Brasil há exatos 12 anos!

Formei minha família aqui neste Estado, sou casado com uma gaúcha e tenho duas filhas, moramos na Zona Sul de Porto Alegre. Hoje minha família tem cidadania norte-americana. Minhas quatro irmãs e meus pais vivem Estados Unidos, lugar onde minhas irmãs optaram em estudar, trabalhar e construir suas vidas. Apesar de estarmos em constante conexão com nossa terra natal, sentimos muita saudade!

Gosto de Engenharia, fiz monitoria na área na Universidade enquanto estudava, tive experiência de um ano e meio em uma empresa de engenharia, mas minhas lembranças e todas as vivências de criança se fizeram presentes na minha vida, e colaboraram para que eu não deixasse de lado um sonho e um amor que foi sempre presente: a música.

Na verdade, afirmo que herdei o dom da música ainda no berço. Na minha infância sempre acompanhei minha família na igreja, em Lagos, no sul do meu país, onde tive minha primeira plateia. Fui sorteado para fazer o encerramento de um evento na igreja. Minha mãe, sabendo que eu era tímido, disse: *Por que, em vez de você falar na frente de todo mundo, você não canta?* *Aí, eu cantei e todo mundo aplaudiu.* Naquele momento, pensei: *Isso que quero fazer na minha vida.* No colégio havia um coral do qual eu também fazia parte.

Do hobby, passei a ter uma relação mais profissional com a música. Iniciei fazendo pequenos shows em Porto Alegre com um amigo meu que é Dj e o pouco que ganhava investia em materiais de divulgação e, conse-

quentemente, fui conquistando, aos poucos, um território maior. Ser estrangeiro, africano, negro aqui no Brasil nunca foi fácil e o mundo musical também não é uma tarefa simples. Foi uma caminhada difícil, mas sempre lutei para superar os obstáculos. Ainda em 2008, meu primeiro investimento foi comprar uma câmera digital. Eu precisava de um portfólio que me apresentasse com qualidade como cantor. Enquanto eu cantava, minha esposa filmava, passei assim a oferecer meu trabalho como cantor profissional na região

Fazer e viver de música para mim é isso: levar alegria para as pessoas. Às vezes me perguntam qual é meu estilo musical, eu respondo que é *boa música*, tenho influência cultural de diferentes lugares e não perco a oportunidade de conhecer novos estilos, de pegá-los, misturá-los, transformar tudo isto em música é maravilhoso! Hoje faço uma mistura de ritmos que incluí em sua maioria R&b, Reggae, Pop, Afrobeats, e uma mistura de elementos com referências internacionais da música. No meu repertório dos shows, há canções próprias e, principalmente, hits dos sucessos internacionais. Para quem deseja viver da música como eu, sou categórico: *Acreditar em si mesmo é fundamental. Isso quebra qualquer barreira na sua frente, gera determinação. É preciso ser persistente, muito persistente!*

Ainda antes de entrar no The Voice Brasil, já havia percorrido diferentes estados com meu show, na verdade quase todos, com exceção de um ou dois. Fiz show também no país vizinho, Uruguai, e então resolvi inscrever-me no programa. Vi um sonho transformar-se em realidade, tive um reconhecimento nacional muito forte.

Minha expectativa no momento é continuar fazendo música e aproveitando este momento incrível que estou vivendo. Quero realmente tocar o coração de muitas pessoas através da minha música e da minha história de superação, muita gente se identifica comigo e torce por mim. Eu recebi uma resposta tão positiva e incrível do povo brasileiro que quero responder a cada um e levar esta mensagem: *temos que acreditar nos nossos sonhos, nós somos capazes de tudo e somos do tamanho dos nossos sonhos. Eu enfrentei muitas dificuldades e sempre eu dizia para mim mesmo que ia provar que era possível vencer cada obstáculo... É isso que quero passar para as pessoas: lutem pelos seus ideais e se aquilo for para ser nosso, logo alcançaremos!*



# NEAB

[www.ufrgs.br/neab](http://www.ufrgs.br/neab)

## na web:

Ao final de 2016, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS (NEAB/UFRGS) publicou sua página na web: [ufrgs.br/neab](http://ufrgs.br/neab). A intenção é ampliar o espaço de divulgação de ações produzidas pelo núcleo e pela universidade estabelecendo um canal de comunicação mais dinâmico com a comunidade.

Ao navegar pela página, você poderá conhecer um pouco do NEAB, seus membros, sua forma de organização, ler notícias, acompanhar agendas de eventos e outras informações dentro das temáticas negra e indígena.

Sua colaboração é de grande importância. Para sugerir alguma divulgação, publicação, propor uma ação ou simplesmente conversar conosco, entre em contato:



**Facebook: [neab.ufrgs](https://www.facebook.com/neab.ufrgs)**

**E-mail: [neab@ufrgs.br](mailto:neab@ufrgs.br)**



### CONFIRA ALGUNS RECURSOS DA PÁGINA:

1



Em **Temáticas** estarão disponíveis informações sobre trabalhos desenvolvidos exclusivamente pelo NEAB-UFRGS

2



Você pode visualizar todas as publicações do NEAB, inclusive os encartes da Revista Semana da África UFRGS, na seção **Publicações**.

O NEAB-UFRGS, constituído em maio de 2014, é um núcleo de natureza acadêmica que tem por objetivo desenvolver atividades voltadas aos estudos afro-brasileiros, indígenas e africanos e sua divulgação. Mais particularmente, visa produzir, difundir e promover ações de ensino, extensão e pesquisa, com competência acadêmica e compromisso social, por meio da articulação de instâncias internas ou externas à Universidade. As ações promovidas e apoiadas pelo NEAB-UFRGS inserem-se num conjunto de práticas e ações de combate ao racismo e à discriminação no contexto social, notadamente no escolar e acadêmico. A Semana da África na UFRGS e sua revista são algumas destas ações.

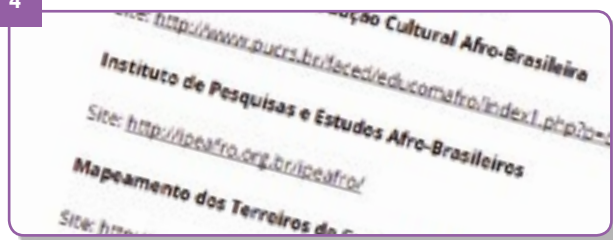


3



Acesse rapidamente dados sobre monografias, dissertações, teses, relatórios e projetos de pesquisa e extensão realizados na UFRGS, (nas temáticas negra e indígena), na seção **Observatório**.

4



Em **Páginas de Interesse**, você encontrará uma extensa relação de locais para complementar seu conhecimento e embasar seus trabalhos.



# Sébastien Bouchard

e sua arte na 4ª Semana da África na UFRGS

*As imagens utilizadas na divulgação da 4ª Semana da África na UFRGS fazem parte da coleção AFROREMIX produzida pelo francês Sébastien Bouchard. O artista cedeu algumas reproduções digitais do seu trabalho em apoio ao evento devido à sua forte ligação com o continente africano assim como com o Brasil.*



"Constellation" – acrílico e tinta sobre tela / 90x90cm / dezembro 2012



**Sébastien Bouchard** nasceu em 1971, em Loroux Bottereau, uma pequena cidade nos vinhedos de Nantes, na França. Filho de pai instrutor de equitação que o inicia ainda criança na pintura, e de mãe fotógrafa amadora. Músico, amante do surf, skate e rock alternativo, ele inicia seus estudos na Escola de Belas Artes de Nantes, onde logo abandona o formalismo do discurso conceitual para a prática do desenho e a descoberta de novas ferramentas digitais. Em 1994, enquanto a internet dava seus primeiros passos, ele criava na oficina digital da Escola suas primeiras filipetas, cartazes e camisetas para bandas e festivais de música locais.

Pontuando seu currículo com estádias no Senegal, ele entra em contato com a “recup-art” e a “art brut” popular e desinibida que seu pai, então residente no país, colecionava. Assim que adquire seu diploma, em 1996, Sébastien Bouchard distancia-se da arte contemporânea, considerada distante de suas preocupações, e inicia sua carreira profissional como designer gráfico. Após passagens pelo Brasil, onde desenvolveu formação em capoeira e fez registros em diversos cadernos de anotações, se estabelece entre os anos de 2001 a 2003 na República da Guiné. Ali inicia uma série de pinturas sobre grandes quadros escolares construídos por artesãos locais.

Com a oportunidade de viver no Senegal, em 2005, abandona o design gráfico pelo trabalho em um atelier que fundara com amigos. Ele passa a morar e a trabalhar em Palmarin, na região de Sine-Salum, no Sul do Senegal. Mas é em Dakar que ele se encontra com a cena artística local e inicia diversas exposições.

De volta à sua cidade natal em 2010, ele dá continuidade a suas exhibições e colaborações em um coletivo de artistas de Dakar. Em 2014, junto com outros artistas em Nantes, participa da fundação da galeria-oficina chamada Prisme.

Através de várias referências pictóricas e da multiplicidade de materiais que utiliza, Sébastien Bouchard procura, à sua maneira, ultrapassar a divisão entre a arte popular e a arte erudita. Seu trabalho remete à pintura, mas também às artes gráficas, à cultura pop e a arte de rua (street-art). A coleção AFROREMIX é sua maior série, produzida entre 2009 e 2014, caracterizada por faces africanas, geralmente pintadas em “close-up”, com cores claras e a presença de grafismos e letras.

Para mais informações sobre o artista e suas obras, visite sua página: [www.sebastienbouchard.com](http://www.sebastienbouchard.com). ou entre em contato pelo Facebook: **SebastienBouchardArtist**



“TouchDown” – acrílico e tinta sobre tela / 60x60cm / outubro 2012



“Change The World” – acrílico e tinta sobre tela / 45x90cm / outubro 2012

# DEPOIMENTOS



**ANSELMO CHIZENGA** – Doutorando em Sociologia na UFRGS

**S**ou moçambicano e estou no Brasil há três anos. Falar sobre a Semana da África me direciona para dois pensamentos. O primeiro é de que é uma oportunidade da gente como estudante africano expor o que produzimos sobre a África, ou sobre Moçambique, no meu caso específico. Em segundo lugar, a importância de ouvir e ver o que se produz no Brasil sobre África. Penso que, entre estudantes africanos, brasileiros ou de outras nacionalidades que produzem sobre a realidade e a dinâmica do convívio africano, o evento proporciona a possibilidade de encontrar diversidades de ideias, ou seja, formas diferentes de pensar África na academia.



**ELVIRA GOMES** – Mestranda em Ciências Sociais na PUCRS

**E**m maio de 2016 tive oportunidade de coordenar uma das mesas de trabalhos na Semana da África, momento único de aprendizado sobre diferentes países africanos especialmente nesse ano em que está em debate os 40 anos de “independência” desses países. O evento me remeteu aos primeiros estudantes africanos na Europa que clandestinamente procuravam se encontrar para falar sobre sua localidade e encontrar estratégia para lutar contra o colonialismo. Como africana e como participante do evento, achei importante a iniciativa de criar um espaço desses porque é um dos poucos onde nós africanas(os) temos a oportunidade de trazer ao debate aquilo que pensamos sobre nós e nossa realidade, ou seja, de nos fazer conhecer, aprofundar e produzir o conhecimento sobre o continente. Nesse sentido a equipe organizadora proporcionou uma educação inclusiva e quando falo da inclusão não falo apenas de uma possibilidade de acesso ao ensino superior, mas uma inclusão no sentido de ser levado em conta a realidade das (os) africanas(os) na sua formação acadêmica e possibilitar aos brasileiros o conhecimento da África do século XXI com seus problemas sociais e sua riqueza cultural.



**NELSON DJU** – Doutorando em Políticas Públicas na UFRGS

Sou africano, meu país de origem é Guiné Bissau que fica na costa ocidental da África e minha língua oficial é a portuguesa. Estou no Brasil há onze anos e essa foi minha segunda oportunidade de participar da Semana da África. Pude constatar nessa experiência o quanto a universidade empenhou-se e contribuiu para que esse evento possa firmar-se. Digo não só de minha parte, mas também por outros colegas, que o evento nos proporcionou um aprendizado enorme. A Semana da África nos possibilitou trazer aquilo que nós conhecemos do continente, como por exemplo, cultura que estamos discutindo e trabalhando. Nossos trabalhos têm o propósito de atentar para as duas partes da África, África branca, que é basicamente, Egito e África subsaariana. Essa experiência de participação foi enorme, principalmente, por dividir isso com o povo brasileiro. Percebo que há uma necessidade de troca que está sendo possibilitada pela universidade e só temos a agradecer ao apoio e ficamos na torcida para que todos os anos esse tipo de evento venha a acontecer.



**NALOAN COUTINHO SAMPA** – Doutorando em Geotecnia na UFRGS

Sou estudante africano, proveniente da Guiné Bissau, um país que fica na África ocidental. A minha experiência de participar da 4ª Semana da África, realizada na UFRGS, foi muito gratificante, porque além de assistir várias palestras, participar de atividades, tive a oportunidade de apresentar um trabalho intitulado “África em busca de um desenvolvimento sustentável”, onde eu e os participantes conseguimos discutir os principais desafios da África para trilhar os caminhos do desenvolvimento sustentável, das conjunturas sociais, econômicas e culturais do mundo atual. Além da minha apresentação, outros professores e colegas apresentaram trabalhos de diversos temas que englobaram assuntos como história da África, cultura africana, tradições, que são sistemas para nós de extrema importância. Outra coisa que merece ser enfatizada é essa oportunidade que a UFRGS dá para que africanos junto com a comunidade possam discutir a África a partir de novas perspectivas.



# RESUMOS DOS TRABALHOS APRESENTADOS NA 4ª SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS

**Alan Alves Brito** | Docente no Instituto de Física da UFRGS

## ASTRONOMIA NOS PAÍSES LUSÓFONOS: CIÊNCIA E DESENVOLVIMENTO

A Astronomia é uma ciência inspiradora. Ao longo da história, a humanidade olha para o céu, vislumbra-se, inspira-se, questiona-se, formula hipóteses, descreve o movimento dos objetos, interpreta os fenômenos físicos, cria e conta histórias sobre o céu que observa. Através da observação sistemática dos objetos celestes e fenômenos astronômicos, a Astronomia promove a ideia de pertencimento à aparente imensidão do céu noturno, despertando um sentimento de conexão profunda do “ser” humano com o Universo, na perspectiva de que as pessoas são, de fato, “cidadãs do Cosmos” e, por isso mesmo, responsáveis diretamente pela preservação do meio ambiente e do lugar onde se vive, seja na cidade ou no campo. A Astronomia promove, ainda, a reflexão sobre o papel de cada um na manutenção da vida e da espécie humana na Terra. Esse caráter “universal” da Astronomia, que se materializa através de perguntas fundamentais que instigam a curiosidade humana como, por exemplo, “quem somos?”, “de onde viemos?”, “estamos sozinhos no Universo?”, “para onde vamos?”, coloca a Astronomia no imaginário criativo de pessoas de diferentes idades e culturas e faz com que a Astronomia figure-se entre as chamadas “ciências duras” que melhor representa sentimentos e valores universais como a busca pelo conhecimento, o filosofar natural e o exercício da tolerância e do respeito à diversidade. A Lusofonia, por sua vez, representa o coletivo de identidades culturais existentes em unidades administrativas falantes da língua portuguesa como Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste, Goa, Damão e Diu, somando mais de 240 milhões de pessoas em todo o mundo. Apresentarei os principais objetivos, metas e plano de execução do PLOAD (Portuguese Language Office of Astronomy for Development), uma colaboração internacional criada em 2016, envolvendo pesquisadores e profissionais no Brasil, Portugal e países da África, com a missão de implementar o Plano Estratégico da União Astronômica Internacional, que busca tirar partido dos benefícios sociais da Astronomia para o desenvolvimento das comunidades. O PLOAD constitui-se numa oportunidade para relançar desafios e estratégias de cooperação no campo da Astronomia e Ciências do Espaço entre as comunidades que falam português e promover a educação e a cultura nesses países, sobretudo nos países da África onde o desenvolvimento da Astronomia é ainda incipiente ou inexistente.

**Palavras-chave:** África. Astronomia. PLOAD (Portuguese Language Office of Astronomy for Development).

**Alexandre Ferreira Martins** | Graduando em Letras na UFRGS

**Paloma de Melo Henrique** | Graduanda em Letras na UFRGS

## POSSIBILIDADES DE APROXIMAÇÃO COM O CONTINENTE AFRICANO NAS AULAS DE LÍNGUA PORTUGUESA E LITERATURA

O presente trabalho procura considerar a aplicabilidade da lei 10.639/2003, que torna obrigatória a abordagem da cultura e da história da África e dos africanos na educação básica, no ensino de língua portuguesa e literatura. Apresentaremos, desse modo, sugestões de propostas de ensino que contemplam o estudo do continente Africano, principalmente por meio da leitura de textos literários, considerando a literatura como um mecanismo privilegiado no que se refere à consciência de si e do outro e possível promoção do desejo de mudança de muitas realidades. Nesse sentido, consideramos a importância de ensinar a língua por meio da literatura, bem como de ensinar a literatura como uma opção ideológica que implica uma concepção do ensino e do ser humano. Nos projetos de ensino que aplicamos em escolas da rede pública de Porto Alegre, intitulados “A constituição do sujeito dialógico na visão intercontinental: compreendendo representações sociais e linguísticas nas aulas de língua portuguesa” e “Vamos ler poemas e contos africanos? Conhecendo literaturas africanas de língua portuguesa num projeto interdisciplinar de ensino”, trabalhamos com textos provenientes de países africanos de língua oficial portuguesa de modo a permitir que os alunos tomassem conhecimento não só de outras variedades do português como também de outras realidades históricas e socioculturais, destacando as possibilidades de identificação e de estranhamento, mas principalmente incentivando as relações de alteridade possíveis. Destacaremos, além disso, outras possíveis abordagens das literaturas africanas nas aulas de Língua Portuguesa, como forma de por em prática pedagogias que estimulem a autoconsciência e provoquem “a ação para a existência, a humanização individual e coletiva (...)” principalmente no que se refere à promoção de uma interculturalidade crítica em contraponto à matriz da colonialidade afirmada na raça, corroborando Catherine Walsh (2009), no texto *Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver*. Esses projetos propõem, dessa forma, facilitar a compreensão da língua portuguesa e da literatura como integradoras das identidades e das concepções de mundo dos falantes, promovendo atividades em que os alunos possam identificar, em diferentes gêneros, as marcas de variação linguística que singularizam os discursos e denunciam as relações de poder por meio de discursos críticos próprios.

**Palavras-chave:** Literaturas Africanas. Língua Portuguesa. Ensino.

**Amanda de Sotto Mayor** | Graduanda em Relações Internacionais na UFRGS  
**Liza Bastos Bischoff** | Graduanda em Relações Internacionais na UFRGS  
**Luiza Nunes Corrêa** | Graduanda em Relações Internacionais na UFRGS

## AS RELAÇÕES BRASIL-ETIÓPIA: COOPERAÇÃO NO CONTEXTO DE DESENVOLVIMENTO MÚTUO

A África, apesar de ser um vasto continente rico em capital humano e recursos naturais, ainda sofre com sua imagem negativa no sistema internacional. Associada à fome, à pobreza e ao subdesenvolvimento, a região do chifre africano é uma das mais lembradas na composição desse cenário. Ao contrário do que é mais amplamente divulgado, no entanto, o continente africano apresenta taxas elevadas de crescimento econômico e, dentre os países em desenvolvimento mais acelerado, encontra-se a Etiópia, segundo país mais populoso de todo o continente e que vem destacando-se cada vez mais como uma liderança africana. Desde representações em fóruns multilaterais até a participação em missões de paz da ONU, o país tem buscado ampliar sua projeção no cenário internacional e se legitimar como líder regional. Sendo assim, buscamos apresentar um panorama das relações entre Brasil e Etiópia, principalmente a partir da retomada dessas, em 2005, já que foi o ponto de partida da aproximação econômica e da cooperação entre os dois países. Embora estejam concentradas nas áreas relacionadas à agropecuária e à produção de biocombustíveis, elas têm ocorrido de forma intensa, inclusive com diversas visitas presidenciais e ministeriais, demonstrando a crescente importância que ambos os países dão para esta relação. O trabalho apresenta também um panorama histórico, tanto dos processos internos, quanto das inserções regional e internacional da Etiópia, visto que o país ainda é pouco estudado no Brasil. A partir do panorama apresentado, podemos compreender melhor os objetivos etíopes relacionados ao seu desenvolvimento, os quais norteiam sua inserção internacional e a escolha dos países parceiros, assim como o tipo de relação que pode ser esperada deles. O desenvolvimento nacional está ligado diretamente com a segurança do país e com a construção de um projeto de inserção internacional mais autônoma, dando maior legitimidade ao Estado, tanto interna quanto externa, afetando diretamente o papel de protagonismo que a Etiópia busca dentro do continente africano. Assim, o Brasil (juntamente com a China e outros países em desenvolvimento) tem obtido um destaque cada vez maior para a política externa do país, visto que as ações do governo e das empresas brasileiras nos países africanos diferem bastante dos tradicionais aliados desenvolvidos, contribuindo de maneira significativa para o desenvolvimento dos países. É notável, nesse contexto, a convergência de interesses entre o Brasil e a Etiópia no que diz respeito às áreas em que essa cooperação se dá, havendo grande potencial de intensificação dessas relações no futuro.

**Palavras-chave:** Brasil. África. Etiópia. Desenvolvimento econômico.

**Ana Júlia Pacheco** | Mestranda em História na UFRGS

## A ÁFRICA NAS PÁGINAS DA REVISTA VEJA (1968-1985): PRESSUPOSTOS INICIAIS

O presente trabalho propõe expor alguns pressupostos iniciais da pesquisa de mestrado intitulada *Representações: A África nas páginas da Revista Veja (1968-1985)* desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) sob orientação do prof. Dr. José Rivair Macedo. Nosso intuito é apreender narrativas, imagens, discursos, interpretações e representações acerca da África, impressas nas páginas da Revista *Veja* que circularam entre os anos de 1968 e 1985, período marcado por intensas mudanças político-culturais no país sob Regime Civil – Militar e na África pelos países recém-independentes. Partimos do pressuposto de que os meios de comunicação em massa naquele momento, em especial a imprensa, foram fundamentais na construção e difusão de um repertório discursivo atuante na fabricação de um projeto de Brasil. A *Veja*, publicada a partir de 1968 pela Editora Abril, tornou-se um importante veículo de produção de informação no mercado editorial, na década de 1970, veiculando em suas páginas temas relacionados aos universos da política, da economia e do social, em âmbito nacional e internacional. Desse modo, por meio da análise de seus materiais, pretende-se compreender de que forma esse periódico interpretou os acontecimentos relacionados aos países africanos e atuou na construção de uma memória sobre a África.

**Palavras-chave:** História. África. Revista *Veja*. Imprensa. Representações.

**André Lucas Porto Guimarães** | Graduando em História na UFRGS

## A INSERÇÃO DOS LANÇADOS NA COSTA DA GUINÉ, ENTRE O INÍCIO DO SÉCULO XVI E MEADOS DO SÉCULO XVII

Os Mandingas, os Papeis, os Sapes, os Jalofofos, entre outros povos da costa da Guiné, aproximadamente entre 1460 e 1647/50, estabeleceram atividades comerciais com os insulares do arquipélago de Cabo Verde, provenientes, num primeiro momento, de Portugal. No início dessas relações, o monarca Afonso V (1438 a 28 de agosto de 1481), por questões político-econômicas, restringiu alguns privilégios comerciais outrora concedidos aos moradores do arquipélago. Em tal conjuntura, originaram-se indivíduos que, contrariando essas restrições, lançaram-se ao continente africano (recebendo, por isso, o nome de *lançados*) a fim de intermediar o comércio que ia se desenvolvendo entre as ilhas e a costa, a costa e as ilhas. Os *lançados*, com esse intuito, acabaram por se inserir e serem inseridos pelos habitantes do litoral noroeste-africano, desencadeando, com os mesmos, mestiçagens biológicas, culturais e sociais. À vista disso, inserida no contexto da Lei federal nº 10.639, que, desde 2003, tornou obrigatório o ensino da história e da cultura da África e dos afrodescendentes no Ensino Fundamental e Médio, a pesquisa *A inserção dos lançados na costa da Guiné, entre o início do século XVI e meados do século XVII*, realizada em 2015, procurou saber qual foi o paradigma social interno, intra-africano, que possibilitou aos *lançados* inserirem-se ao espaço sociocultural guineense, resultando assim nas já apontadas mestiçagens. Na busca pela resposta a esse problema, analisou-se a documentação administrativa do Império Português na África, a *Portugaliae Monumenta Africana* e a *Monumenta Missionária Africana*, e as narrativas de Almada (1594), de Donelha (1625) e de Lemos Coelho (1669). Um dos aspectos interessantes do estudo foi o de que, pelo fato dos *lançados* situarem-se historicamente entre duas matrizes civilizacionais, a europeia e a africana, para responder à questão proposta, alternou-se entre dois enfoques, um euro-atlântico e outro intra-africano. Ainda, ao trabalhar com o enfoque euro-atlântico, a pesquisa procurou afastar-se de uma **África-Objeto**, para aproximar-se de uma **África-Sujeito**. Como resultado obtido nesse estudo, evidenciou-se que a inserção dos *lançados* ao meio noroeste-africano, deu-se por intermédio de um paradigma social guineense, que orientava e regulava as relações entre os senhores de dadas áreas e os estrangeiros a elas. Conhecida como a *reciprocidade senhor-estrangeiro*, essa lógica, intrinsecamente associada à cultura política africana, possibilitou que os guineenses e os *lançados* desenvolvessem relações orgânicas, nas quais, os últimos, em menor ou maior grau de intensidade, acabaram sendo assimilados pelos primeiros.

**Palavras-chave:** Lançados. Assimilação. Nova Guiné. África-sujeito.



**Bárbara Santos de Oliveira** | Licencianda em Dança na UFRGS  
**Jefferson Perleberg Rubira** | Graduando em Jornalismo na UFPEL

## **A VERTENTE CULTURAL INVISIBILIZADA: UM ESTUDO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS MIGRANTES SENEGALESES PRESENTES NO EIXO DA TRENSURB NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE/RS**

A população do Rio Grande do Sul é marcadamente multicultural. Tradicionalmente há uma invisibilidade quanto à migração negra no Estado, sendo que diferentes fontes enfatizam a migração italiana, portuguesa e alemã. Dessa maneira, a população gaúcha vem tendo um estranhamento com o que parece ser a nova cara do migrante. Em jornais, televisão, notícias e nas ruas é possível perceber a evidente onda migratória africana, presente nos grandes centros da Região Metropolitana de Porto Alegre. Este grupo migratório é composto, em sua maioria, por homens senegaleses, que partem do seu continente em busca de melhores condições de vida e de trabalho, a fim de adquirir autonomia e independência financeira para si e para suas famílias, que permanecem no país de origem. A mudança de país, o contexto cultural e o cotidiano, ressignificam o papel desses migrantes na sociedade. Portanto, assumindo que a sociedade envolve aspectos do mundo do trabalho e fórum identitário como religião, busca-se, nesta pesquisa, compreender como ocorrem as práticas religiosas dos migrantes senegaleses presentes no eixo da Trensurb na Região Metropolitana de Porto Alegre. A pesquisa possui cunho qualitativo e exploratório. Para coleta de dados, constituiu-se roteiro de entrevistas, por pautas semiestruturadas, aplicado aos senegaleses. Mediante campo exploratório, todos os entrevistados se autodeclararam muçulmanos. A partir disso, buscou-se identificar os três blocos da doutrina islâmica: a conduta, as relações interpessoais e a adoração. Resultados evidenciam que as práticas religiosas ocorrem, com algumas alterações e adaptações, através de novos costumes de expressão da fé. Os senegaleses entrevistados buscam enfatizar, em suas falas, que mantêm os hábitos necessários para um muçulmano, e, se possível, praticar os cinco pilares do islamismo: fé, oração, jejum, doação e peregrinação. A pesquisa revela, também, que o trabalho, fator que motivou a vinda do Senegal para o Brasil, tornou-se uma das maiores dificuldades, contudo, não impedindo a realização das práticas religiosas, as quais fazem parte da identidade cultural dos migrantes. Para eles não é o local que define o muçulmano, mas sim, ações diárias de ajuda e conduta para si mesmo e para o próximo.

**Palavras-chave:** Região Metropolitana de Porto Alegre. Eixo da Trensurb. Migração senegalesa. Práticas religiosas. Muçulmanos.

**Camila Castro Kowalski** | Mestranda em Estudos Estratégicos Internacionais na UFRGS  
**Carla Márcia Pagliarini** | Mestranda em Estudos Estratégicos Internacionais na UFRGS

## ÁFRICA: O PROCESSO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL E A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA CONTINENTAL

A história do continente africano é marcada pelo processo de ocupação territorial, exploração econômica e domínio político de nações europeias datadas desde o início do século XV. O ápice desse processo de dominação é a divisão da África, em 1884, pela Conferência de Berlim. No entanto, ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-45), a difusão de ideias democráticas e nacionalistas, influenciadas pelas disputas locais e pela Guerra Fria, levou aos processos de independência no continente. Somente em 1960 surgiram 17 novos Estados na África. A independência política foi o primeiro passo rumo à liberdade. O objetivo do nosso trabalho é demonstrar, através da Independência de Gana – primeiro país negro a se libertar do colonialismo europeu – e da figura de Kwame Nkrumah (1909-1972), como o processo de luta pela libertação nacional dos Estados africanos esteve ligado à ideia de unidade continental. A primeira parte do trabalho consiste em fazer um breve apanhado sobre a dominação europeia do continente africano. Em seguida, será apresentado um panorama da descolonização africana no contexto da nova situação geopolítica internacional do pós Segunda Guerra Mundial, utilizando o caso específico de Gana. A pesquisa aqui proposta é de natureza exploratória-descritiva e busca, através de um levantamento bibliográfico de fontes primárias e secundárias, obter um melhor entendimento sobre o assunto a fim de consolidar cada vez mais os estudos africanistas. A escolha de Gana nos permite notar um aspecto político peculiar ao continente africano: uma autonomia historicamente construída do ponto de vista coletivo para a construção de uma agenda continental. Nkrumah foi um dos principais idealizadores da Organização da Unidade Africana (OUA), atual União Africana.

**Palavras-chave:** Gana. Independência. Kwame Nkrumah. União Africana.

**Camille Johann Scholl** | Graduanda em História na UFRGS

## RAINHAS E MATRIARCAS? UM ESTUDO SOBRE O CASO DO MATRIARCADO ENTRE OS POVOS BIJAGÓS NA GUINÉ-BISSAU

É presente a narrativa sobre grandes rainhas, matronas e matriarcas na memória constituída sobre a África. Ao problematizar essa questão, dentro do contexto específico da Guiné-Bissau, pode-se verificar que há um discurso sobre a proeminência das mulheres na estrutura social do povo Bijagós, tanto nos registros coloniais quanto nos pós-coloniais. Há um debate, que ora defende e ora condena, o matriarcado entre os Bijagós, onde os poderes políticos estariam nas mãos das mulheres. Através de uma pesquisa histórica, é possível detectar esse debate ocorrido dentro da intelectualidade colonial portuguesa nos anos 40 do século XX. Tal questão sucede dentro dos Boletins Culturais da Guiné Portuguesa, impresso de informação e difusão dos conhecimentos produzidos pelos administradores antropólogos sobre a colônia durante os anos 1946-1973. Este trabalho visa situar esse debate em seu contexto colonial, em um momento de intenso arrefecimento do colonialismo português na região da Guiné, em uma proposta de “nova descoberta” dentro de um paradigma científico para a época. Tal pesquisa insere-se na perspectiva de que houve a construção de um discurso colonial, no caso específico, sobre o povo Bijagós, que participa de um movimento de produção de discursos sobre os diferentes povos da África determinando etnicidades.

**Palavras-chave:** África. Bijagós. Matriarcado.

## COOPERAÇÃO TÉCNICA EDUCACIONAL ENTRE BRASIL E ÁFRICA

O cenário internacional inaugurado no século XXI permitiu a retomada da cooperação entre os países em desenvolvimento, conhecida como Cooperação Sul-Sul. Para o Brasil, esse momento foi muito propício para o desenvolvimento de sua liderança internacional, atuando de forma participativa na construção da nova ordem. Devido à grande influência histórica, econômica e social da África para o Brasil e, também, a recuperação dos países africanos da longa “década perdida”, esse continente tem recebido grande destaque entre os parceiros brasileiros nas relações internacionais. Nesse sentido, um dos pilares da inserção brasileira na África, além da econômica, tem sido a inserção social, por meio de cooperação técnica educacional. Estima-se que, entre 2000 e 2014, o Brasil, por meio da Agência Brasileira de Cooperação (ABC), destinou cerca de 11% dos seus investimentos para a educação, o que mostra que a educação é um dos pilares para a cooperação Sul-Sul desse país. Desses valores, cerca de R\$17 milhões (ou 22,28%) dos investimentos na cooperação internacional brasileira na África foram destinados para a cooperação técnica na área educacional. Apesar de o Brasil, ao longo dos últimos 60 anos, ter buscado uma aproximação com o continente africano no quesito de cooperação educacional, observa-se que, a partir de 2006, buscou-se ir além do fornecimento de bolsas para construir bases educacionais sólidas, como a criação de universidades conjuntas (como a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira) e cursos à distância (pela Universidade Aberta Brasileira e parcerias bilaterais entre universidades dos dois continentes). Apesar da realização desses feitos, os resultados desses investimentos ainda são muito questionados, pois ainda há discordância entre os acadêmicos sobre as características reais dessa cooperação. Assim, o presente artigo busca verificar se a cooperação técnica na área educacional desenvolvida entre o Brasil e o continente africano está dentro dos objetivos de política externa brasileira, vinculados à Cooperação Sul-Sul. Para isso, utiliza-se fontes de ampla revisão bibliográfica e fontes primárias, com dados governamentais e de organizações internacionais, além de fontes jornalísticas, para fazer uma análise mais atual dos fatos. O artigo, então, divide-se em quatro seções em que, na primeira, busca-se detalhar o conceito de cooperação Sul-Sul dentro da perspectiva brasileira. Na segunda seção, faz-se uma breve análise sobre o continente africano após a “década perdida”. Na terceira seção, realiza-se um panorama geral da cooperação técnica na área educacional entre Brasil e África, no período atual (2000 a 2014), entendendo que os contextos nacional e internacional forneceram bases favoráveis para que essa cooperação se intensificasse nesse período. Por fim, na última seção, busca-se fazer breves conclusões parciais, identificando continuidades e descontinuidades nesse período, bem como, analisa-se se realmente esse tipo de cooperação está de acordo com os pilares da política externa brasileira.

**Palavras-chave:** Brasil. África. Cooperação Sul-Sul. Área educacional.

**Cecília Rafael J. Tivir** | Pós-graduanda em Computação na UFRGS

**Marcos Nunes** | Docente Instituto de Informática na UFRGS

**Rosa Maria Vicari** | Docente do Instituto de Informática na UFRGS

## UMA FERRAMENTA PARA FACILITAR A DISSEMINAÇÃO DE CONTEÚDO EDUCACIONAL ATRAVÉS DE SUA CATALOGAÇÃO AUTOMÁTICA NO REPOSITÓRIO

Atualmente, existem diversos recursos para a catalogação e disponibilização de objetos de aprendizagem, em diversos padrões de metadados. Um problema encontrado é a criação e a catalogação dos objetos de aprendizagem, talvez porque os professores/criadores não tenham tempo para catalogar os seus objetos ou mesmo por, na maioria das vezes, ser muito trabalhoso o processo de catalogação dos metadados. Visando apresentar uma possibilidade de minimizar esse problema, pretende-se com a pesquisa facilitar o processo de catalogação e disponibilização dos objetos de aprendizagem através da integração da plataforma virtual de aprendizagem Moodle com um repositório de objetos de aprendizagem. Essa escolha deve-se ao fato de que, grande parte dos professores já cria os seus objetos de aprendizagem e disponibiliza aos seus alunos através do Moodle. Logo, a intenção é que ao disponibilizar um objeto de aprendizagem no Moodle seja feito automaticamente a catalogação inicial do objeto no repositório de objetos de aprendizagem, objeto esse que ficará acessível, em um primeiro momento, apenas para o professor criador, que poderá a qualquer altura torná-lo público. Este trabalho surge através de um projeto de cooperação entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Universidade Pedagógica de Moçambique e tem como objetivo propor uma ferramenta que permita a catalogação automática de objetos de aprendizagem do Moodle em um repositório de objetos de aprendizagem. Para tal, descreveu-se quatro (4) etapas metodológicas para o desenvolvimento do projeto bem como a implementação da ferramenta no Moodle e no repositório de objetos de aprendizagem. Como resultado, espera-se possibilitar a reutilização e o acesso aos objetos de aprendizagem em outros ambientes/sites, garantindo assim a descrição uniforme e completa dos metadados que é uma das dificuldades verificadas em muitos repositórios de objetos de aprendizagem e contribuir para a minimização da falta de metadados.

**Palavras-chave:** Moodle. Repositório. Catalogação. Objeto de aprendizagem. Padrão de metadados.



## **OS RITOS DE INICIAÇÃO NOS POVOS MACUA E MACONDE NA REGIÃO NORTE DE MOÇAMBIQUE (ÁFRICA) COMO UM PROCESSO PEDAGÓGICO DA INFÂNCIA**

O presente resumo tem como objetivo geral explicitar a importância pedagógica dos ritos de iniciação na região norte de Moçambique. O continente africano é considerado a bibliografia do surgimento da humanidade (África berço da humanidade). No entanto, os ritos de iniciação são considerados como cerimônias de caráter tradicional pedagógico e cultural, praticado nas sociedades do norte de Moçambique, com vista a preparar o adolescente para uma vida adulta e enfrentar os fenômenos naturais que lhe são confrontados no seu dia a dia. A região norte de Moçambique é caracterizada como uma sociedade matrilinear, onde há partilha de responsabilidades entre homem e mulher a qual desempenha um papel muito importante na tomada de decisões e nas questões políticas, pois a liderança é feita pela mulher (que é titular da casa, dona da casa). Nesse contexto, os ritos de iniciação são um processo pedagógico indispensável para a camada juvenil, visto que é como se adquirem todas as informações de como encarar a nova vida e os fenômenos naturais, e são divididos em gêneros: os rapazes são levados para uma mata, onde vão encontrar o professor explanador, escolhe-se a pessoa mais velha (homem) da comunidade com um grande mérito e uma moral aceitável, que vai proferir os discursos constantes de ensinamentos sobre o que é viver conforme a verdadeira natureza humana. Durante o percurso rumo ao local escolhido para cerimônia, os rapazes pelo caminho deparam-se com os homens mascarados que simulam violência, arrancando-lhes os produtos que estão em sua posse, esse ato tem o intuito de ensinar os jovens a se defenderem frente aos malfetores. É nos ritos de iniciação que se faz a circuncisão masculina. As meninas também vão para uma mata onde lhes é explicado como devem lidar com o período (ciclo menstrual), casamento e os mais velhos, puxar os lábios da vagina (o clitóris para que esses cresçam, para que durante o ato sexual o homem mecha-os, e, assim, excitá-la mais). Essa prática tem muita importância, visto que em alguns povos essa educação ritual é considerada como uma educação de base, na prática, e talvez alguns acabem não tendo outro ensino sistemático (Escola). A sociedade Moçambicana tem muitas etnias e línguas diferentes, e o processo pedagógico cultural varia de uma etnia para outra, com grande intuito de ensinar a cultura para uma geração mais nova, o que tange a sua vida futura. A cerimônia também envolve custos para sustentar a estadia dos jovens e pagamento dos professores da tradição e o médico responsável pela circuncisão masculina. Nas meninas o valor serve para pagar a senhora que vai ser oradora e instrutora.

**Palavras-chave:** Ritos. Experiência. Masculinos e Femininos. Pedagógico.

**Claudia Mortari** | Doutora em História (UDESC/Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais).

## **“(…) ESSES HOMENS BRANCOS NÃO TÊM OS DEDOS DO PÉ”: O COLONIALISMO NA ESCRITA DE ACHEBE EM O MUNDO SE DESPEDAÇA**

A presente comunicação tem como objetivo, a partir da análise do livro *O Mundo se Despedaça* (1957) do escritor nigeriano Chinua Achebe, apresentar para discussão reflexões iniciais em torno dos impactos do colonialismo na cultura Igbo e as características iniciais do estabelecimento do poder colonial na Nigéria. Partimos do princípio que é necessário o questionamento do saber epistêmico ocidental/colonial e o descobrimento e valorização das teorias e epistemologias do Sul que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Não se trata de uma substituição, mas do surgimento de paradigmas outros. No que se refere à produção de saberes de africanos nas Áfricas (?) e seus descendentes em diáspora, na contramão de visões ocidentais, as narrativas e as estéticas, as dinâmicas de expressão e reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias desses grupos subalternizados colocam em questionamento os conhecimentos ocidentais. Nossa intenção é, efetivamente, deslocar o lugar a partir do qual alguns paradigmas são pensados questionando a lógica da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, como o colonialismo na África seria visto se deslocássemos o *locus* de enunciação, transferindo-os do homem europeu para homens e mulheres africanos? A partir daí nosso olhar volta-se especificamente para as obras literárias do escritor nigeriano Chinua Achebe, compreendidas aqui como *testemunho histórico*. Partimos do princípio que suas obras estão profundamente informadas por sua visão e sentidos da história, pois, autores e suas obras literárias são acontecimentos datados historicamente e expressam, portanto, o seu tempo e o seu lugar. Assim, pensamos que a literatura, como testemunho histórico, pode apresentar evidências e indícios que possibilitem a compreensão dos processos históricos nas sociedades da costa oeste africana no contexto do século XX.

**Palavras-chave:** Nigéria. Literatura. Chinua Achebe. O mundo se despedaça.

**Fernando Niquice** | Doutorando em Psicologia na UFRGS

## O DESAFIO DA PRODUÇÃO E PUBLICAÇÃO DE PESQUISAS NAS UNIVERSIDADES AFRICANAS

As universidades africanas têm se deparado, ao longo dos tempos, com um conjunto de desafios que exigem uma reflexão permanente sobre tais questões, visando a identificarem-se melhores formas de lidar com eles e estimular o seu contínuo desenvolvimento no panorama interno e internacional. A produção do conhecimento e sua publicação, particularmente na esfera internacional, constituem um desafio atual das universidades na África. Dados disponíveis indicam uma ínfima ou quase nula participação das universidades africanas em processos de pesquisa e produção de conhecimento e sua divulgação a nível internacional. Com o presente estudo pretende-se refletir em torno dessa questão, descrevendo as principais adversidades para essa realidade e apontando passos a serem dados para tornar as universidades africanas mais interventivas e com voz no contexto acadêmico internacional.

**Palavras-chave:** Produção científica. Publicação científica. Universidades africanas.

**Francisco IaLá** | Graduando em Ciências Jurídicas e Sociais na PUCRS

## A GUINÉ-BISSAU, A LUTA PELA INDEPENDÊNCIA: RECONHECIMENTO DE ESTADO E DE GOVERNO E AS SUAS CONTROVÉRSIAS NA ORDEM INTERNACIONAL

Este trabalho de conclusão de Curso, na primeira parte, fará um esboço da formação de estado que atualmente é conhecida como a República da Guiné-Bissau, que ao longo dos tempos, era chamada de Grande Senegâmbia, País dos Negros, Costa dos Escravos, Costa do Ouro, Costa do Marfim. Geograficamente era um território muito extenso do rio do Senegal até a Guiné Conacri. A formação do seu povo iniciou-se, desde os anos 830, com a formação dos grandes reinos Sudaneses (Império de Gana-830-1235), que se limitava desde o Mali até a Mauritânia e passava pelo deserto do Saara (Capital Kumbi-Salé). No início do século XII, surgiu outro império sudanês, o Império do Mali, cujo líder foi o grande rei islâmico, Sundiata Keita, que expandia a sua dominação até oeste do continente Africano, no território do Kaabu ou Gabu (atualmente, uma das nove regiões da Guiné-Bissau). Esse reino submetia todo o povo da região a sua influência política, cultural e religiosa. Por fim, surgiu, no século XII, o Império de Songhai, mas esse não conseguia restringir a autonomia e o privilégio que o território de Kaabu tinha, em especial de tributação. Com isso, as etnias fulas sentiam-se incomodadas com a hegemonia dos Sudaneses e travaram uma grande batalha sangüinária em Kaabu ou Gabu, em 19 de maio de 1864, a “Batalha de Kansalá” onde as Mandingas foram derrotadas pelas fulas. A partir do século XV, os portugueses chegaram à Guiné-Bissau (expansão ultramarina) e, com o advento da Conferência de Berlim, em 1884-85, e em 1886, Portugal assinou com a França um acordo denominado “A Convenção Luso-Francesa”, que era a troca de algumas áreas de territórios que estavam sob domínio desses países. Na segunda parte, será feito um estudo minucioso sobre os 11 anos da luta armada (1963-24 de setembro de 1974), suas contradições até a independência. Também, este trabalho falará sobre o reconhecimento de Estado e de governo da Guiné-Bissau, sua sucessão e também, porque ela não era considerada como um país independente, a luz de Direito Internacional. Após a proclamação da República, tudo que ela conquistou no campo, Bissau (a Capital) devorou. Assim, passou por várias transformações sociais, entre as quais, Golpe Militar (1980), Transição Política (1994), Guerra Civil (1998/99), Golpe Militar (2012/14) e as eleições gerais e seu respectivo governo na grave crise institucional que assola o país desde agosto de 2015 e continua vivendo um “período sombrio” da democracia, no sentido que nenhum governo, até o momento, conseguiu concluir o seu período de mandato, embora alguns presidentes conseguiram. Este trabalho procurará demonstrar meios pacíficos e viáveis que possam ser tomados para evitar a repetição dos mesmos conflitos institucionais, com intuito de criar uma Guiné-Bissau, mais igualitária que assenta numa justiça equitativa.

**Palavras-chave:** República da Guiné-Bissau. Direito Internacional. A Convenção Luso-Francesa.

## **EXPERIÊNCIAS DE POPULAÇÕES DE ORIGEM AFRICANA NA ILHA DE SANTA CATARINA (1815-1860)**

Este trabalho tem por objetivo apresentar resultados parciais do projeto de mestrado em desenvolvimento, que visa investigar a presença de populações de origem africana num esforço de visibilizar suas experiências, focando na região denominada “Trás do Morro”. Tal localidade estava vinculada à Freguesia do Desterro até meados do século XIX, quando passou a formar a Freguesia da Santíssima Trindade, criada em 1853. Uma das pessoas que compõe este cenário é Ritta Pires. Através de diversas documentações, sabemos que Ritta chegou ao Desterro vinda da África quando ainda era uma criança. Ritta casou-se pela primeira vez com Joaquim Pires, preto liberto, com quem teve quatro filhos. Joaquim Pires, no entanto, faleceu em 1833, e Ritta casou-se pela segunda vez com Joaquim Venâncio. Ao falecer, Ritta deixou, entre outros bens, dois terrenos, uma casa de vivenda, um engenho de farinha, que foram repartidos entre seus herdeiros. Tais bens dão indícios de que, apesar de ter sido escravizada, Ritta Pires e sua família conseguiram alcançar uma condição de vida remediada. O segundo marido de Ritta, Joaquim Venâncio, nos fornece reflexos de sua existência em outras fontes documentais, a possibilitarem informações em torno dessa personagem imersa na realidade africana da Ilha de Santa Catarina. Em janeiro de 1861, o subdelegado Thomé Machado Vieira escreveu uma correspondência, dirigida ao Chefe de Polícia da Província de Santa Catarina. Segundo consta, o réu Manoel Vieira, homem livre e branco, foi acusado por Venâncio e por outro preto liberto de tê-los procurado para fazer um feitiço para matar sua mulher e a filha menor de um ano. Vieira teria dado a Joaquim Silveira e a Joaquim Venâncio, dinheiro e um umbigo seco de criança para a realização do feitiço. Nos depoimentos, Joaquim Silveira afirma que não aceitou a proposta porque não sabia fazer feitiços, apenas benzer; Joaquim Venâncio afirmou ter combinado com Silveira de receber o dinheiro, e depois levar para Florêncio José da Silva, cunhado de Manoel Vieira, para contar sobre o ocorrido. Para além do vínculo familiar entre Ritta Pires e Joaquim Venâncio, suas histórias são exemplos de possibilidades acerca das múltiplas experiências vividas por africanos na diáspora. Ambos eram africanos, haviam passado pela condição de escravos, mas se tornaram libertos, viveram no bairro do Córrego Grande. Assim como Ritta e Joaquim, outros homens e mulheres oriundos da África viveram nessa região e tiveram suas vidas marcadas por experiências da diáspora. A pesquisa proposta é fruto de reflexões iniciais realizadas a partir do projeto de pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O projeto teve origem a partir da experiência na iniciação científica por meio do projeto “Homens e Mulheres de Cor e Qualidade”, desenvolvido no âmbito do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina.

**Palavras-chave:** Freguesia do Desterro. Origem Africana. Ilha de Santa Catarina.



**Henrique Brenner Gasperin** | Graduando em Relações Internacionais na ESPM-Sul e em Ciências Sociais na UFRGS

## **A INCURSÃO MILITAR QUENIANA DA SOMÁLIA: DETERMINANTES HISTÓRICOS E A CRESCENTE INSTABILIDADE REGIONAL**

Em 2011, o então presidente do Quênia, Mwai Kibaki, anunciara, de maneira bastante abrupta, segundo alguns analistas, que 3.000 soldados do exército queniano iniciariam uma operação militar na Somália, a qual faz fronteira a norte com aquele país. A ação foi justificada publicamente como uma retaliação por sequestros ocorridos dentro do Quênia pelo grupo islâmico radical Al-Shabaab, que é radicado no Estado da Somália. Não diferente da maioria dos países do continente, essas nações tiveram suas fronteiras demarcadas num processo claramente imperialista. Tais demarcações não levaram em conta as já existentes dinâmicas sociais da região e, no caso comentado, acabaram por dividir por uma linha imaginária uma comunidade que se via unida por traços étnicos e linguísticos comuns: os Somalis. A lógica de exploração territorial europeia gerou profundos desequilíbrios políticos entre etnias e regiões. No caso do Quênia, esse ponto materializa-se na profunda marginalização sofrida pela região norte do país, na qual habitam, primordialmente, somalis étnicos. Após a independência, advinda de um pacto de elites bastante restrito entre colônia e metrópole, a garantia de controle dos territórios setentrionais era a preocupação principal do governo. Diversas ações de Nairóbi, a partir de então, buscaram assegurar a unidade territorial do país por meios bastante violentos. No que tange às estruturas internas do Estado da Somália, uma forte fragmentação política após a queda do ditador Siad Barre, em 1991, transformou o país num Estado falido. A partir de intervenções externas e da falta de um projeto político em prol da reunificação nacional, o país viu a rápida ascensão, especialmente após 2006, do grupo radical Al-Shabaab, o qual adota uma leitura extremamente ortodoxa do corão e que é, hoje, filiado ao Al-Qaeda. Para fazer valer a vontade do governo central queniano na região, a ameaça fora utilizada como pretexto diante da comunidade internacional para as forças armadas quenianas, que têm financiamento e treinamento direto dos EUA para invadirem os seus vizinhos do Norte. Atualmente, essas tropas integram o AMISOM, missão da ONU na Somália fortemente apoiada e financiada por Washington. Muitos especialistas entendem que o Quênia ingressara em uma “guerra por procuração”. Grandes porções territoriais foram conquistadas, mas o grupo integrista somali fez retaliações diretas em território queniano – como o atentado à universidade de Garissa, em 2015. Recentemente, os discursos do Al-Shabaab têm se voltado à população somali que vive dentro das fronteiras do Quênia. Aproveitando-se da marginalização estrutural, a ideologia cruza, de maneira bastante fácil, a fronteira porosa entre os países e transita rapidamente nas comunidades etnicamente semelhantes. A tréplica de Nairobi, internamente, vem se baseando numa repressão forte e etnicamente orientada a Somalis e Muçulmanos. Gera-se, então, um ciclo vicioso de radicalização que torna as previsões para a região leste da África bastante tumultuadas e conflituosas. Infelizmente, esse é só um capítulo dos diversos episódios trágicos que expõem o quão vivas estão as sequelas do colonialismo maldito que manchou a história do rico continente africano.

**Palavras-chave:** Quênia. Somalis. Grupo islâmico Al-Shabaab.

**Ilse Salazar Andriotti** | Graduanda em Ciências Jurídicas e Sociais na UFRGS

## **PRAGMATISMO RESPONSÁVEL: BRASIL NO CONTINENTE AFRICANO E O CASO ANGOLANO**

Com a mudança de posicionamento internacional do Brasil ocorrida desde o governo Médici e aprofundada no governo Geisel, quando foi chamada de "Pragmatismo Responsável", é mudada a política externa brasileira, sendo esta objetivada a partir de novos interesses do país no exterior. Essa nova política externa abre espaço para a realização de ações internacionais mais autônomas e pragmáticas por parte do Brasil. Caberá ao presente artigo analisar quais seriam efetivamente esses interesses brasileiros a partir da nova política externa, e de que maneira o país passa a se relacionar com novos e antigos parceiros. De acordo com Saraiva, o período que se estende de 1967 a 1979 é conhecido como os "anos dourados" da política externa brasileira com a África (SARAIVA, 1996). De tal forma, serão analisadas as relações brasileiras com os diversos países do continente africano, tendo uma análise mais sensível em relação à política brasileira de relacionamento com as antigas colônias portuguesas, e em especial o caso de Angola. O apoio à autodeterminação dos povos pelo lado do Brasil irá gerar também um afastamento político do país com seu antigo parceiro político, Portugal, cabendo, também ao presente artigo, analisar o referido distanciamento. É nesse contexto que o Brasil posiciona-se como primeiro país a reconhecer a independência angolana, além de travar inúmeros acordos, decretos e declarações conjuntas com outros países da África lusófona. Assim sendo, serão analisadas as intenções da nova política externa brasileira e sua atuação em relação a Portugal e suas antigas colônias, as novas nações africanas. Para tal análise serão utilizados principalmente os textos de Paulo Visentini, Amado Luis Cervo, Gelson Fonseca Jr., Luiz Augusto P. Souto Maior, Thiago Carvalho e Jerry Dávila. Serão utilizados também discursos de Samora Machel e Agostinho Neto. Complementando a análise bibliográfica, serão utilizados principalmente os seguintes atos internacionais: Acordo básico de cooperação técnica e científica entre o governo da República Federativa do Brasil e o governo da República de Cabo Verde, de 1977, o Acordo de cooperação econômica, científica e técnica entre o Governo da República Federativa do Brasil e o Governo da República Popular de Angola, de 1980, o Comunicado de imprensa sobre o estabelecimento de relações diplomáticas entre Brasil e Moçambique, de 1975, e Tratado de amizade, cooperação e comércio entre República Federativa do Brasil e da República da Guiné-Bissau, de 1978.

**Palavras-chave:** Pragmatismo Responsável. Portugal. Independências africanas. Angola.

**Íris Palo Borges** | Graduanda em História na UDESC

## **"... AS NOVAS CHUVAS CAIRÃO EM BREVE": ESPERANÇAS E LUTAS NAS EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS DE MULHERES AFRICANAS NA ESCRITA DE CHIMAMANDA ADICHIE (NIGÉRIA, SÉCULO XX)**

A presente comunicação tem como objetivo apresentar as ideias iniciais do projeto de pesquisa de Conclusão do Curso em História que tem como tema central as experiências vivenciadas por mulheres africanas no contexto da Nigéria pós-independência, a partir da obra *Hibisco Roxo* da escritora Chimamanda Ngozi Adichie. A referida obra apresenta aspectos que nos permitem pensar as implicações do processo de colonização. Assim buscamos analisar de que forma a colonização branca e europeia na África tem impactos na modernidade e como isso está intrínseco no sistema social que rege todos os seguimentos da vida dessas pessoas. Entendendo a literatura como testemunho histórico, pretende-se, a partir do diálogo com autores pós-coloniais e decoloniais, contribuir para o reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias de grupos subalternizados que questionam e problematizam a colonialidade do poder, do saber e do ser. Pensamos que a literatura está profundamente informada por visões e sentidos da história, pois, autores(as) e suas obras literárias são acontecimentos datados historicamente e expressam, portanto, o seu tempo e o seu lugar. Assim, pensamos que a literatura, como testemunho histórico, pode apresentar evidências e indícios que possibilitem a compreensão dos processos históricos nas sociedades da costa oeste africana no contexto do século XX.

**Palavras-chave:** Nigéria. Chimamanda Ngozi Adichie. Colonialidade. *Hibisco Roxo*.

## **A “LIBERTAÇÃO DA MULHER” E A CONSTRUÇÃO DO “HOMEM NOVO” EM MOÇAMBIQUE, NOS DISCURSOS DE SAMORA MACHEL (1973 – 1986)**

Pretende-se compreender, através da análise dos discursos de Samora Machel (líder, revolucionário e primeiro presidente da República Popular de Moçambique), a construção de um projeto político-ideológico que procurava a criação de um “homem novo”, que buscava a emancipação da mulher no período pré e pós-independência. Machel procurava romper com a lógica do período colonial ao desenvolver uma sociedade com valores revolucionários. Em seus discursos, é evidente a crítica em relação aos valores burgueses e coloniais destinados às mulheres. A libertação da mulher torna-se um dos temas centrais para o sucesso da revolução. Para Machel, não haveria libertação nacional sem a emancipação da mulher. A participação da mulher na luta anticolonial com a criação do Destacamento Feminino, em 1963, garantiu o treinamento político-militar às mulheres. A fundação da Organização das Mulheres Moçambicanas, em 1973, foi um importante meio de viabilidade dos direitos fundamentais das mulheres e tornou-se grande apoio da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) na luta emancipatória da mulher. Entre diversos caminhos que podem ser escolhidos para o desenvolvimento da emancipação da mulher, Samora Machel destaca, em seus discursos, a importância da organização das mulheres através da linha política da FRELIMO. Para tanto, pretende-se compreender as ideias de construção e emancipação da mulher que estavam em voga neste período, aprofundando a análise, na alteridade, do processo moçambicano na formação do projeto de Samora Machel, que buscava a edificação de uma mulher moderna moçambicana.

**Palavras-chave:** Moçambique. Samora Machel. Mulher Moçambicana. Homem Novo.

## **ANGOLA – NOVOS TRILHOS NA EDUCAÇÃO NO ENSINO PRIMÁRIO (2002/2014)**

Angola é um país da lusofonia, localizado na costa ocidental da África e banhado pelo oceano atlântico. Conquistou sua independência nacional tardia (1975). Entende-se aqui independência como liberdade ou autonomia do Estado na manutenção da sua soberania política e econômica. Para melhor descortinar a temática da educação em Angola, é necessário compreender o processo histórico. Angola ainda é uma nação recente, cuja gestação sofreu vários momentos emblemáticos, apesar do comércio de escravos cessar em 1836. Permaneceu colônia/província portuguesa durante 500 anos e a educação portuguesa consistia em formar mão de obra qualificada para que exercessem funções básicas, reduzindo-se ao conhecimento técnico e aprendizagem da literacia rudimentar. As escolas, até 1975, eram frequentadas por brancos e alguns mulatos, negando, assim, uma qualidade de ensino à população dos negros angolanos, os nativos, como manutenção da ignorância para sustento do domínio colonial. Após a independência, surge o processo de descolonização. O Governo Angolano começa a repensar a educação deixada como herança colonial, decidindo reestruturar o ensino, a metodologia e o currículo, contextualizando com a realidade angolana. O primeiro foco foi a inclusão de uma educação para todos, objetivando maior abrangência das populações autóctones. O Governo teve que priorizar o aprendizado da alfabetização, essa ação foi um evento que se expandiu por todo o território da Nova República. Estima-se que 85% da população era analfabeta. Esse processo educacional de uma nação prestes a nascer surge como fenômeno nacional nas décadas de 80. Foram decretados como Lei na Constituição de 1975, a liberdade de docência a nível formal ou até mesmo informal, por intermédio de todos aqueles que tinha conhecimento do português, aritmética e outros tipos de conhecimentos secundários (nesse contexto crescem as escolas privadas). O objetivo era suprir a demanda nacional da população analfabeta, resultado de uma herança colonial desprovida de igualdade social e direito para todos. Nesse período, de 1975 a 1992, o objetivo da educação era formar um sujeito unificado culturalmente, um angolano novo, formado para o desenvolvimento do país, um sujeito que pudesse construir uma nação nova e do futuro. A educação angolana nesse período estava fundamentada nas filosofias do sistema político socialista daquela época. Todavia, o processo foi interrompido com o surgimento da guerra civil (1977 -2002). Essa nova guerra devastou a nação, várias crianças, adolescentes e jovens eram recrutados à força (as rusgas) para estarem à frente do combate, sem a oportunidade de frequentarem uma escola. Estima-se que 4,28 milhões de pessoas, um terço da população total do país, tiveram suas vidas dizimadas durante esse período. Após a chegada da paz (2002), o Governo de Angola começou a reestruturar o sistema de educação, com maior investimento na educação, maior oferta de bolsas de estudos para Exterior, a reabilitação das escolas destruídas devido à guerra, novas universidades. Angola vem trilhando novos caminhos ainda lentamente por intermédio de novas políticas públicas, nomeadamente: o Plano Nacional de Formação de Quadros, juntamente com a Lei de Base do Sistema de Educação.

**Palavras-chave:** Angola. Independência. Educação.



**Maria Filomena Moreira Smedo** | Doutoranda em Ciência Política na UFRGS  
**Riga Anilsa Borges da Silva** | Doutoranda em Ciência Política na UFRGS

## **A ATUAÇÃO DOS PARTIDOS POLÍTICOS NAS ELEIÇÕES LEGISLATIVAS EM CABO VERDE: ANÁLISE DAS LEGISLATIVAS DE 2016**

A Semana da África na UFRGS apresenta, nesta edição de 2016, a temática “África: Cultura e Educação”. Pretendemos, nesse sentido, contribuir com reflexões sobre um dos países africanos – Cabo Verde. Provavelmente, uma análise a partir dessa realidade contribui para reflexões e entendimento de outros países da África. Cabo Verde, em termos democráticos, apresenta uma experiência muito jovem ainda. Foi na década de 1990 que o país passou de um sistema de partido único para o multipartidarismo. Desde esta altura, de 1991 – data das primeiras eleições livres e secretas em Cabo Verde o país já contou com seis eleições legislativas. Os partidos Movimento para a Democracia (MpD) e o Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV) sempre foram os dois principais concorrentes legislativos, e com os resultados das últimas eleições legislativas, ocorrida em 20 de março do ano corrente, foi reforçada a dinâmica partidária num cenário de bipartidarização do poder. Propomos refletir sobre as últimas eleições legislativas em Cabo Verde a partir de alguns pontos centrais, nomeadamente: o “retorno” do partido MpD ao poder – por consequência a questão da alternância dos partidos no poder MpD e o PAICV; a vitória do MpD em todas as ilhas de Cabo Verde, e a singularidade da sua vitória na ilha do Fogo. Por outro lado, pela primeira vez na história do país houve a presença de uma mulher candidata ao cargo de Primeiro-Ministro. Outro aspecto interessante a enfatizar diz respeito à eleição dos deputados nacionais eleitos pelos partidos e, nesse caso, a particularidade de o Partido da União Democrática ter eleito mais um deputado (comparando com outras eleições legislativas). No entanto, a ideia é analisar as legislativas de 2016 à luz dos fatos supracitados fazendo uma retrospectiva das eleições anteriores com foco sobre a alternância no poder legislativo. Desse modo, analisaremos os resultados de todas as eleições legislativas realizadas desde a abertura democrática até as legislativas ocorridas no dia 20 de março de 2016.

**Palavras-chave:** Cabo Verde. Eleições. Movimento para a Democracia (MpD). Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV).

## METAIS NA COSTA DA ÁFRICA OCIDENTAL SÉCULOS XVI E XVII: PRODUÇÃO, EMPREGOS E COMÉRCIO

A produção e o comércio de objetos de metal são antigos na África. Pelo menos desde o século VII a.C. o ferro já era encontrado na porção nordeste do continente, enquanto outros metais, como o cobre e o latão, mais maleáveis, já eram manipulados na África Ocidental desde o século VIII a.C. O desenvolvimento da metalurgia impactou as sociedades da África Ocidental de muitas maneiras. Talvez a mais significativa delas seja a necessidade de uma organização social do trabalho e, conseqüentemente, a formação de novas “classes”. Dentre elas, uma associada à riqueza e ao poder, muitas vezes ocupada por ferreiros, por esses portarem o poder de transformar a natureza, associado à relação com os espíritos/mortos/ancestrais, algo de grande valor para essas sociedades. A importância dos ferreiros para essas sociedades se traduzia em diversas práticas rituais, como a excisão genital (sendo a feminina costumeiramente praticada por ferreiras) e a mediação de conflitos, uma vez que o ferro era associado com a honra e a vingança. As manilhas, objetos de forma semelhante a uma ferradura, eram produzidas em diversos metais e muitíssimo apreciadas pelas populações da costa ocidental e acabaram por tornarem-se uma das moedas de troca mais empregadas pelos brancos no comércio com os povos locais, que “em tanta estima as têm e em mais do que cá temos o ouro”, nas palavras de Almada. O ferro também era comum nas armas. Jalofofos, Buramos, Bijagós, Beafares, Bagas, Sapes e Manes estão entre os que o utilizavam nas suas espadas, facas, azagaias e flechas. Vale ressaltar que, além das guerras, as armas podiam ser empregadas na caça e, no caso dos Manes, como instrumento diplomático, sendo oferecidas àqueles aos quais pretendiam submeter, antes de iniciar o conflito. Por fim, cabe mencionar o valor decisivo do ferro para a agricultura balanta e sua tradicional rizicultura, que foi essencial para que esse povo resistisse às tentativas de subjugação por parte de estrangeiros, europeus ou africanos. Apesar dos portugueses obterem ouro da costa do atual Senegal desde o século XV, os demais metais comprados pelos europeus não eram levados para a Europa, mas recomercializados na própria África em troca de ouro, escravizados e outras mercadorias por eles apreciadas ao longo dos séculos XVI e XVII. Esse comércio era possível porque a produção local de ferro sofria com a escassez de combustível necessário, satisfatoriamente disponível apenas na floresta, mais ao sul. Isso explica por que, em Bissau, um cativo podia ser adquirido por trinta barras de ferro, enquanto no arquipélago de Bijagós, onde possivelmente a metalurgia nem mesmo era conhecida, esse preço caía para oito. Figuras importantes dessa atividade comercial eram os lançados – brancos que viviam entre os locais e negociavam em prol dos seus próprios interesses – e os senhores locais que, por sua influência, gozavam de privilégios na escolha das mercadorias e exerciam certo controle dos preços, denotando o caráter plurilateral do comércio no período.

**Palavras-chave:** Produção de metais. Ferro.

## DEMOCRACIA E ALTERNÂNCIA DO PODER NA REPÚBLICA DO CONGO; OU REALIDADE NA REPÚBLICA DO CONGO: UTOPIA OU REALIDADE?

Hoje em dia, muitos países africanos ainda estão com dificuldades de se livrar do jugo da colonização devido ao sistema de governança e política interna – que passou a representar um obstáculo para o desenvolvimento das nações africanas. Tendo em vista a permanência no poder da maioria dos presidentes dos países da África Central, percebemos que alguns conceitos políticos, tais como democracia e a alternância política, têm de ser questionados. De modo a nos orientar melhor, baseamo-nos na ideologia do filósofo grego Aristóteles, na qual a democracia pode ser vista como o poder do povo, sem distinção de nascimento, monetária ou de profissão (Valentin Boragno et al., Democracia nas políticas de Aristóteles, 2006). Aristóteles pensou que todos os homens possuem julgamento político e habilidade de governança, sendo essenciais a alternância e a democracia. Na África Central, a noção da palavra democracia surgiu na década de 1980 durante as conferências nacionais, logo após a queda do Muro de Berlim e a falência dos países comunistas. Cerca de 25 anos depois de seu surgimento, a democracia continua a ser uma estratégia para atender às normas do colonizador na República do Congo. Em outras palavras, a República do Congo, pela sua história, tem um sistema político obscurecido e escondido na democracia, o que é um verdadeiro veneno que gangrena em larga escala o desenvolvimento em todos os níveis. O presente trabalho procura explicar de que modo o sistema político congolense compromete o desenvolvimento socioeconômico e cultural do país. Como conclusão, podemos dizer preliminarmente que a República do Congo é capaz de construir um sistema democrático, levando em conta todos os partidos envolvidos na vida social, política, cultural e econômica promovendo os verdadeiros valores da democracia e de alternância.

**Palavras-chave:** República do Congo. Democracia. Sistema político.

**Patrícia da Silva Pereira** | Mestra em Educação na UFRGS

## A TRADIÇÃO AFRICANA DOS GRIOT'S: DO MALI AO BRASIL, DE “BOCA-OUVIDOS”

Para muitas famílias negras (como a minha), descendentes de africanos escravizados neste país, aprender com os mais velhos, com as gerações que vieram antes de nós, a partir de cantos, histórias, lendas e outras formas lúdicas, em coletividade, sempre foi muito natural e cotidiano. Este legado transgeracional afrocentrado foi transmitido, principalmente, de forma oral, na tradição “boca-ouvidos”, ensinando nos afazeres cotidianos. Mesmo parecendo algo comum a outras tradições, este sistema de organização hierárquico geracional imprime a obrigatoriedade de respeito dos mais novos aos mais velhos, por terem mais experiência e conhecimento da cultura e dos costumes, sendo os guardiões da ancestralidade negro-africana de memória. As civilizações da África, principalmente no Saara e no sul do deserto, possuíam uma escrita, mas valorizavam muito mais a cultura falada, pois o acesso à escolarização escrita era menor, secundarizada em relação às preocupações essenciais destas sociedades. A palavra tem um poder e um reconhecimento para essas civilizações, que transparece em suas atitudes, em seus discursos. Essa oralidade é entendida muito mais do que um meio de comunicação, mas como um meio de preservar a memória, a sabedoria dos ancestrais. Pensam nesta oralidade como uma atitude frente à realidade e não como uma falta de habilidade intelectual. Contrariando as expectativas de muitos estudiosos ocidentais, as tradições orais africanas não se limitam às histórias e às lendas, ou a uma religiosidade única, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *Griot's* não são os únicos guardiões ou transmissores destes conhecimentos. Guardam os conhecimentos que são aplicados em sua comunidade, das ligações cósmicas entre vivos e mortos, os segredos da gênese cósmica e das ciências da vida. Entre suas habilidades, para se tornarem tradicionalistas, precisam ter uma excelente memória, pois são considerados arquivistas dos fatos que lhes são transmitidos, baseados nos testemunhos insubstituíveis de outros africanos qualificados. Na cultura malinesa, suas tradições lhes conferem certo status social especial, sendo orientadores de jovens e crianças, quando eles criam suas associações, as *waaldé*: grupo semelhante às irmandades dos adultos. Nessa cultura, existem três categorias de *Griot's*: os *Griot's* músicos, que tocam qualquer instrumento, normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga, e compositores; os *Griot's* “embaixadores” e cortesãos, responsáveis pela mediação entre grandes famílias, estando ligados a uma família nobre ou real; os *Griot's* genealogistas, historiadores ou poetas, que em geral são igualmente contadores de histórias e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família. Os *Griot's* têm uma longa trajetória de aprendizagem, que pode se iniciar na infância e durar até os 42 anos de idade ou mais, quando passam a ter direito a voz nas assembleias comunitárias. Eles precisam ouvir muito, viajar mais ainda, e falar o necessário para que aprendam cada vez mais, participando do maior número de oficinas e exercitando diariamente a memória. Foi esta fórmula de memorização que garantiu que muito de nossos conhecimentos trazidos por nossos ancestrais, a partir de *Griot's* e *Griotes*, que, em muitos casos, assumiram também o encargo religioso, trazendo nossa cultura até os dias de hoje.

**Palavras-chave:** África. *Griot*. Oralidade. Memória.



**Pedro Oliveira Barbosa** | Graduando em História na PUCRS

## O INSTITUTO NACIONAL DE CINEMA E A CONSTRUÇÃO DO HOMEM NOVO EM MOÇAMBIQUE (1975-1986)

O Instituto Nacional de Cinema de Moçambique foi fundado em 1975, sendo o segundo ato do Governo de Samora Machel, primeiro presidente do país independente. Sua função era subsidiar a construção do “Homem Novo” em Moçambique, projeto liderado pelo presidente e que tinha como objetivo criar uma sociedade socialista, homogênea e livre do tribalismo e do colonialismo burguês em todas as instâncias. Assim, o cinema produzido pelo Instituto passou a ter um forte caráter de propaganda com obras como *“Maputo Mulher”* (1984), *“O Tempo dos Leopardos”* (1985), *“25”* (1977) e *“Mueda, Memória e Massacre”* (1981). A produção do Instituto foi intensa durante sua primeira década, tanto em ficções quanto em documentários e cinejornais. Sua decadência, entretanto, deu-se junto à decadência desse governo, no final da década de 1980. Sua influência no cinema nacional, entretanto, continua existindo até os dias atuais. O objetivo dessa pesquisa é compreender como se deu essa propaganda do “Homem Novo” no cinema e reconstituir cronologicamente a trajetória do Instituto, bem como observar a herança do projeto no cinema nacional nos períodos posteriores. É possível concluir que o cinema foi uma importante máquina de propaganda do Estado, que, a partir da construção da imagem de um herói que sofre transições e que adquire engajamento e consciência coletiva, traduziu todo o ideal de “Homem Novo” para a população. Conclui-se também que esse modo de fazer cinema deixou uma herança até hoje relevante no cinema moçambicano.

**Palavras-chave:** História da África. História de Moçambique Pós-Colonial. Instituto Nacional de Cinema de Moçambique. Homem Novo em Moçambique. Cinema de Propaganda.

**Priscila Maria Weber** | Doutoranda em História na PUCRS

## A MOVIMENTAÇÃO DOS GRUPOS MBUNDOS: CATOLIZAÇÃO, LIDERANÇAS E FRONTEIRAS

O trabalho objetiva, através da observação e problematização de uma ampla documentação, seja ela advinda da compilação realizada por António Brásio no *Monumenta Missionária Africana*, ou ainda dos escritos de António de Cadorna com a *História Geral das Guerras Angolanas* e do padre Cavazzi de Montecúcolo com *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, observar a movimentação de grupos Mbundos que habitavam as terras lideradas por angolas. Essas movimentações serão descritas principalmente no que tange à instabilidade das fronteiras geográficas, ao acesso ao fluxo dos principais rios, bem como, ao deambular das alianças entre africanos e europeus. O modo como as lideranças se consolidavam, assim como o papel dos missionários junto dessas articulações serão igualmente vislumbrados. Angola possuía fronteiras que só existiam na documentação oficial e em mapas europeus. Para a corte portuguesa, as conquistas deveriam ser feitas com o mínimo de ônus para a fazenda real. Desse modo, criou-se, em 1571, a *“Capitania e Governança de Angola”*, muito semelhante ao sistema de capitanias hereditárias adotada no Brasil, e dela fez-se donatário Paulo Dias de Novais. No entanto, Dom Sebastião deu-lhe o que não era dele: transferiu o governo e posse de terras que não pertenciam, substancialmente, a Portugal. Mesmo com essa resolução, o enredo das guerras e mais guerras movimentavam a região, denunciando a instabilidade política e fazendo com que os portugueses aprendessem que naquelas terras seria difícil uma vitória conclusiva.

**Palavras-chave:** Angola. Mbundos. Catolização.

**Renato Saraiva** | Graduando em Relações Internacionais na UFRGS

## **EDUCAÇÃO, CULTURA E SUBDESENVOLVIMENTO: CONTRIBUIÇÕES DE CELSO FURTADO À INTERPRETAÇÃO DAS SOCIEDADES AFRICANAS**

O processo de colonização reorganizou a geografia política africana, voltando-a para o mercado metropolitano, unindo e separando áreas, economias e sociedades, e criando novas divisões regionais e novas realidades políticas e sociais. As consequências da Primeira Guerra Mundial e da Revolução Soviética reforçaram o declínio europeu e os movimentos de emancipação. Estes foram ainda mais fortalecidos pela Grande Depressão, com o declínio dos fluxos comerciais e financeiros internacionais, e pela Segunda Guerra Mundial, com seu impacto direto no Norte e no Chifre da África. No imediato pós-Segunda Guerra Mundial, iniciaram-se as reivindicações pela descolonização. No entanto, a longo prazo, a descolonização foi apenas política, não conseguindo a transformação social e o desenvolvimento autocentrado, estando pressionada pela Guerra Fria e pelo neocolonialismo. Permaneceu a subordinação à economia mundial e a seus ciclos, assim como às pressões dos organismos internacionais e das ajudas econômicas e militares. Esta pesquisa tem como objeto de estudo a construção dos Estados nacionais africanos, e, mais particularmente, os limites impostos a essa construção pela condição periférica do continente no sistema internacional. Busca-se, principalmente, nas obras de Celso Furtado, um referencial teórico para compreender as formas de dominação do subdesenvolvimento, ou seja, da inserção dos países periféricos no sistema mundial. Particularmente, os estudos de Furtado sobre a relação entre desenvolvimento/subdesenvolvimento e cultura. Dentro dessa temática da cultura, espera-se que se possa encontrar um papel para a Educação, dentro de um programa de superação do subdesenvolvimento. Assim, a título de hipótese, a Educação pode ser compreendida como um recurso básico de uma sociedade para alcançar um desenvolvimento autônomo. Em estágio ainda inicial, a pesquisa busca primeiro identificar alguns mecanismos históricos do subdesenvolvimento nas sociedades africanas, relacionando-os à questão da cultura e da educação, para, depois, em um segundo momento, partir para estudos mais aprofundados sobre países e regiões específicas.

**Palavras-chave:** Estados nacionais africanos. Celso Furtado. Cultura. Desenvolvimento e subdesenvolvimento.

**Suelen Oliveira Dorneles** | Graduanda em Letras na UFRGS

## **O IMAGINÁRIO AFRICANO CONSTRUÍDO EM ESTIVE EM LISBOA E LEMBREI DE VOCÊ E FLORES ARTIFICIAIS, DE LUIZ RUFFATO**

Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “O romance brasileiro do século XXI: trânsitos, migrações e exílio”, cujo objetivo é analisar as narrativas brasileiras contemporâneas na perspectiva da migração. Estes romances são marcados pela diversidade de vozes nele representadas, dentre elas as vozes de migrantes. Migração, identidade e memória são foco dessas narrativas. O presente trabalho visa identificar de que maneira a África é abordada em *Estive em Lisboa e lembrei de você* e *Flores Artificiais*, do escritor Luiz Ruffato. O primeiro, reporta-se a esse continente através de alguns personagens migrantes. No outro, constata-se a presença da África na trajetória de Susana, personagem que percorre vários países. A partir de personagens migrantes, objetiva-se mostrar o imaginário de diferentes países africanos construído nestes romances. Servirão de base teórica os estudos sobre migração e identidade.

**Palavras-chave:** África. Migração. Identidade. Luiz Ruffato.

**Vinícius Pinto Gomes** | Graduando em História na UDESC

### **“DEDICO ESTE FILME A TODOS OS MILITANTES DA CAUSA AFRICANA”: A ORALIDADE COMO UMA OUTRA LEITURA DE MUNDO E DA COLONIALIDADE A PARTIR DO FILME EMITAI DE SEMBÉNE OUSMANE (ÁFRICA OCIDENTAL, SÉC. XX)**

A presente comunicação visa apresentar as ideias iniciais do projeto de pesquisa de Conclusão do Curso em História que tem como objetivo central discutir a oralidade como outra leitura de mundo e da própria colonialidade, a partir da análise do *Emitai*, de Sembéne, de 1971, bem como, entrevistas realizadas com o diretor. A hipótese que norteia nossa reflexão está centrada na ideia de que é possível, a partir da problematização e análise do filme, identificar, nas práticas culturais locais, uma forma de ver e viver no mundo no contexto colonial. Essa perspectiva de análise está pautada nas discussões teóricas do campo dos pós-coloniais e decoloniais, que pretendem, entre outras questões, contribuir para o reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias de grupos subalternizados que questionam e problematizam a colonialidade do poder, do saber e do ser. Partimos do pressuposto de que a análise das questões que aparecem no filme, como a tradição, a colonização e sua violência, as guerras coloniais, os rituais e os deuses, articulado com o lugar de Sembéne Ousmane e seu cinema político, permitem realizar uma possível leitura africana sobre o colonialismo, sendo essa feita com base no aspecto cultural, no caso, a oralidade. Como diz o próprio diretor em entrevista com relação a sua produção fílmica “na sociedade tradicional, que eu venho, quando você olha para as nossas sociedades, [...] temos a tradição do contador de histórias chamado *griot* e também outros tipos de contadores de histórias. [...] Eu acho que há paralelos entre mim e estes contadores de histórias, porque em que a sociedade tradicional, o contador de histórias era o seu próprio escritor, diretor, ator e músico”.

**Palavras-chave:** Sembéne Ousmane. Colonialidade. Oralidade.



# PROGRAMAÇÃO DA SEMANA

## Segunda-feira (23.05)

(MANHÃ)

Minicurso (Aula 1): **"Timbuctu, perspectiva histórica de umacidade saariana. Diversidade e trânsitos de pessoas, saberes e de bens"** – Mahfouz Ag Adnane

Minicurso (Aula 1): **"Artes visuais: processos criativos na África contemporânea e suas conexões com o Brasil"** – Eduardo Veras

Contação de Histórias: **"As diversas Áfricas"** – Grupo "Quem Conta um Conto" coord. Ana Lúcia Tettamanzy

(TARDE)

**MESA**

### **"ENSINO SUPERIOR: EXPERIÊNCIAS DO PALOP"**

**"A Universidade e o Ensino Artístico em África: Nós e os Outros"** – Filimone Manuel Meigos

**"Implementação da Universidade em Cabo Verde"** – José Carlos dos Anjos

(NOITE)

### **APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS**

- **"(...) esses homens brancos não têm os dedos do pé": o colonialismo na escrita de Achebe em O mundo se Despedaça** – Claudia Mortari
- **O Instituto Nacional de Cinema e a construção do Homem Novo em Moçambique (1975-86)** – Pedro Oliveira Barbosa
- **"Dedico este filme a todos os militantes da causa africana": a oralidade como um outra leitura de mundo e da colonialidade a partir do filme Emitai de Sembéne Ousmane (África Ocidental, séc. XX)** – Vinícius Pinto Gomes

- **"As novas chuvas cairão em breve": esperanças e lutas nas experiências históricas de mulheres africanas na escrita de Chimamanda Adiche (Nigéria, século XX)** – Íris Palo Borges
- **A "Libertação da Mulher" e a contrução do "Homem Novo" em Moçambique, nos discursos de Samora Machel (1973- 1986)** – Júlia Tainá Monticeli Rocha
- **O imaginário africano construído em Estive em Lisboa e lembrei de você e Flores Artificiais, de Luiz Ruffato** – Suelen Oliveira Dorneles
- **A África nas páginas da revista Veja (1968-1985): pressupostos iniciais Ana Júlia Pacheco A Vertente Cultural Invisibilizada: Um estudo das práticas religiosas dos migrantes senegaleses presentes no eixo da Trensurb na RMPA/RS** – Bárbara Santos de Oliveira e Jefferson Perlenberg Rubira
- **Angola - Novos trilhos na educação no ensino primário (2002/2014)** – Marcelino Curimenha
- **O desafio da produção e publicação de pesquisas nas universidades africanas** – Fernando Niquice
- **Cooperação Técnica Educacional entre Brasil e África** – Caroline Chagas de Assis
- **Astronomia nos Países Lusófonos: Ciência e Desenvolvimento** – Alan Alves Brito
- **Educação, Cultura e Subdesenvolvimento: contribuições de Celso Furtado à interpretação das sociedades africanas** – Renato Saraiva
- **Possibilidades de aproximação com o continente africano nas aulas de língua portuguesa e literatura** – Alexandre Ferreira Martins e Paloma de Melo Henrique
- **Uma ferramenta para facilitar a disseminação de conteúdo educacional através de sua catalogação automática no repositório** – Cecília Rafael J. Tivir, Marcos Nunes e Rosa Maria Vicari
- **A tradição africana dos griot's: do Mali ao brasil, de "boca-ouvidos"** – Patrícia da Silva Pereira

## Terça-feira (24.05)

(MANHÃ)

Minicurso (Aula 2): **“Timbuctu, perspectiva histórica de umacidade saariana. Diversidade e trânsitos de pessoas, saberes e de bens”** – Mahfouz Ag Adnane

Minicurso (Aula 2): **“Artes visuais: processos criativos na África contemporânea e suas conexões com o Brasil”** – Eduardo Veras

Minicurso (Aula 1): **“Poéticas Integradas: olhares plurais sobre as literaturas africanas”** – Grupo de pesquisa “Letras e Vozes Anticoloniais” coord. Ana Lúcia Tettamanzy

(TARDE)

### MESA

#### “EDUCAÇÃO E CULTURA TRADICIONAL”

**“Cultura e educação tradicional no universo Akan Baoulé da Costa do Marfim”** – Acácio de Almeida

**“Narrar é tecer a existência e o real. Contos e o saber Dogon tematizando loucura e sociedade”** – Denise Dias Barros

(NOITE)

### APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

- **Heka-Nefer, um bom governante núbio? Cultura, deslocamentos e performance na antiguidade africana sob a XVIIIª dinastia egípcia (1550-1307 a.C)** – Fábio Amorim Vieira
- **Metais na costa da África Ocidental séculos XVI e XVII: produção, empregos e comércio** – Moisés Nunes Sayão
- **Conhecimentos endógenos africanos e a cultura marítima dos Bijagós** – Rafael Antunes do Canto
- **A inserção dos lançados na costa da Guiné, entre o início do século XVI e meados do século XVII** – André Lucas Porto Guimarães
- **A movimentação dos grupos Mbundos: catolização, lideranças e fronteiras** – Priscila Maria Weber
- **Rainhas e matriarcas? Um estudo sobre o caso do matriarcado entre os povos Bijagó na Guiné-Bissau** – Camille Johann Scholl
- **Os ritos de iniciação nos povos Macua e Maconde na região norte de Moçambique como um processo pedagógico da infância** – Celestino Taperero Fernando
- **Experiências de populações de origem africana na Ilha de Santa Catarina (1815-1860)** – Gabrielli De-bortoli

- **África: o processo de libertação nacional e a construção de uma agenda continental** – Camila Castro Kowalski e Carla Márcia Pagliarini
- **A Guiné-Bissau, a luta pela independência: reconhecimento de Estado e de Governo e as suas controvérsias na ordem internacional** – Francisco IaLá
- **Pragmatismo responsável: Brasil no continente africano e o caso angolano** – Ilse Salazar Andriotti
- **As relações Brasil-Etiópia: Cooperação no contexto de desenvolvimento mútuo** – Amanda de Sotto Mayor, Liza Bastos Bischoff e Luiza Nunes Corrêa
- **A incursão militar queniana da Somália: determinantes históricos e a crescente instabilidade regional** – Henrique Brenner Gasperin
- **Democracia e alternância, do poder na República do Congo; ou realidade em República do Congo: Utopia ou realidade?** – Nathanael Cyril Mbou Ngouaka
- **A atuação dos partidos políticos nas eleições legislativas em Cabo Verde – Análise das Legislativas de 2016** – Maria Filomena Semedo e Riga Anilsa Borges da Silva

## Quarta-feira (25.05)

(MANHÃ)

Minicurso (Aula 3): **“Timbuctu, perspectiva histórica de umacidade saariana. Diversidade e trânsitos de pessoas, saberes e de bens”** – Mahfouz Ag Adnane

Minicurso (Aula 2): **“Poéticas Integradas: olhares plurais sobre as literaturas africanas”** – Grupo de pesquisa “Letras e Vozes Anticoloniais” coord. Ana Lúcia Tettamanzy

**Oficina de Percussão com Ìdòwú Akínrúlí**

(TARDE)

### MESA

#### “INTERAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS”

**“A Rainha de Sabá e os mitos cristãos da Etiópia”** – José Rivair Macedo

**“O ensino religioso em Marrocos e a colaboração afro-marroquina: entre a segurança espiritual e a ameaça extremista”** – Mohammed Nadir

**Apresentação musical do artista beninense Kadi**

**Lançamento do 3º volume da Revista da Semana da África na UFRGS**

# REVISTA SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

**Reitor**

Rui Vicente Oppermann

**Vice-Reitora**

Jane Tutikian

**Pró-Reitora de Extensão**

Sandra de Deus

**Vice-Pró-Reitora de Extensão**

Cláudia Porcellis Aristimunha

**Diretora do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social**

Rita de Cássia Camisolão

**Jornalista Responsável**

Sandra de Deus

**Capa**

Paulo Baldo

Ramon Dorneles Moser

**Ilustração da Capa**

Sébastien Bouchard

**Projeto Gráfico e Diagramação**

Ramon Dorneles Moser

**Editoração**

Ramon Dorneles Moser

**Revisão**

Cristina Mielczarski

Laura Dela Valle

Nora Cinel

**Conselho Consultivo**

Daiane dos Santos Moraes (DEDS)

Débora Simões da S. Ribeiro (DEDS)

José Antônio dos Santos (DEDS)

José Rivair Macedo (IFCH)

Luciane Bello (DEDS)

Patrícia Xavier dos Santos (DEDS)

Ramon Dorneles Moser (DEDS)

Rita de Cássia Camisolão (DEDS)

**Revista Semana da África na UFRGS**

Porto Alegre, v. 4, n. 1, maio/2017

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

**Realização:**



e-mail: neab@ufrgs.br

página: www.ufrgs.br/neab

facebook: neab.ufrgs

**Produção:**



Avenida Ipiranga, 2000 | Bairro Azenha

CEP: 90160-091 - Porto Alegre, RS, Brasil

Telefones (51) 3308-2919 - (51) 3308-2920

e-mail: deds@proext.ufrgs.br

página: www.ufrgs.br/deds

facebook: dedsufgrs.ufrgs

VENDA PROIBIDA  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA

É proibida a reprodução, total ou parcial, do conteúdo desta revista sem prévia autorização.

**Tiragem:** 1.000 exemplares

Todas as edições da Revista Semana da África na UFRGS podem ser consultadas através da página do NEAB:

<http://ufrgs.br/neab>





REVISTA SEMANA DA  
ÁFRICA  
NA  
UFRGS

Realização:

NEAB  
ufrgs

  
**UFRGS**  
— PROEXT  
**D E D S**  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO  
E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

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

---