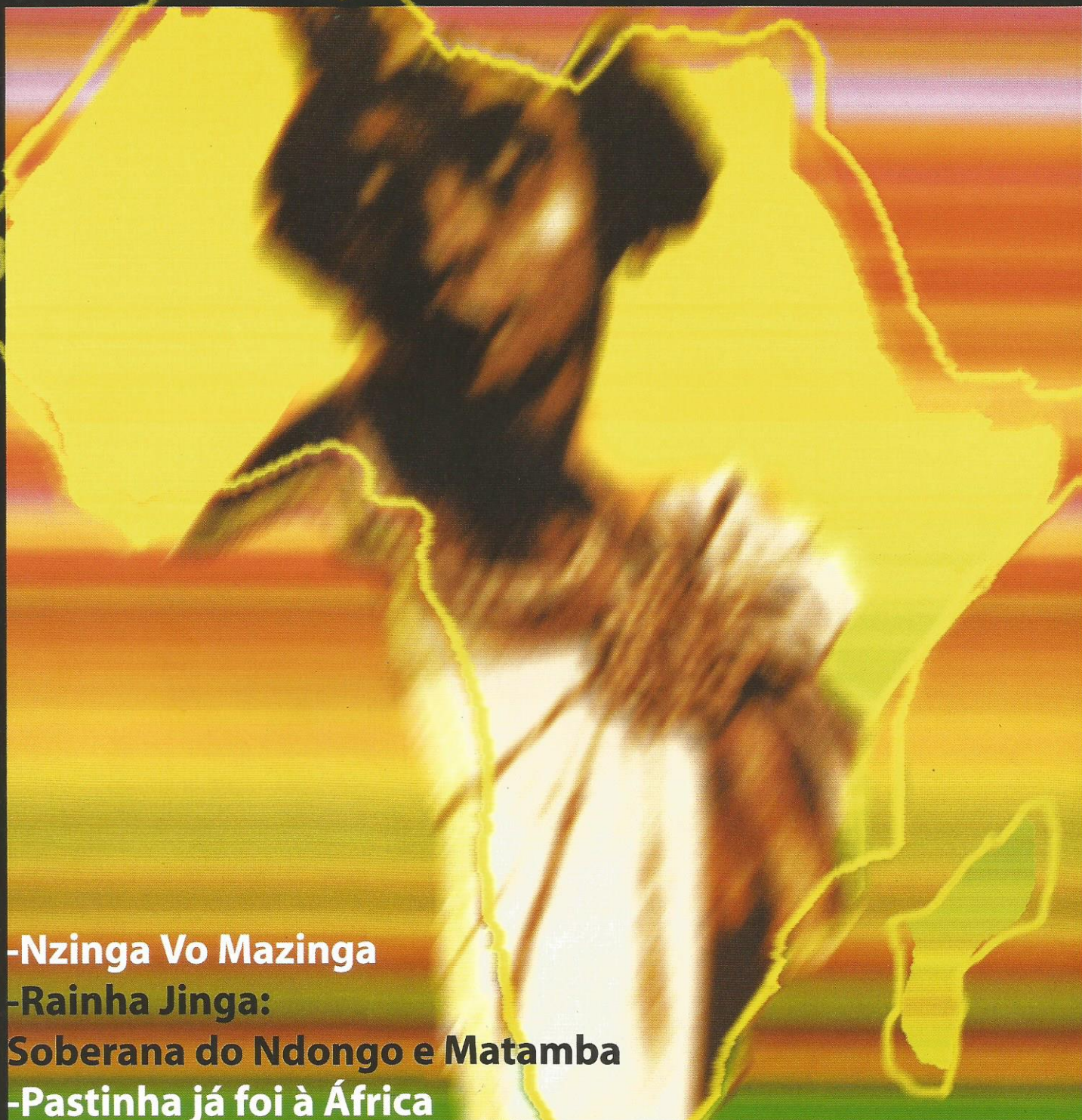


toques

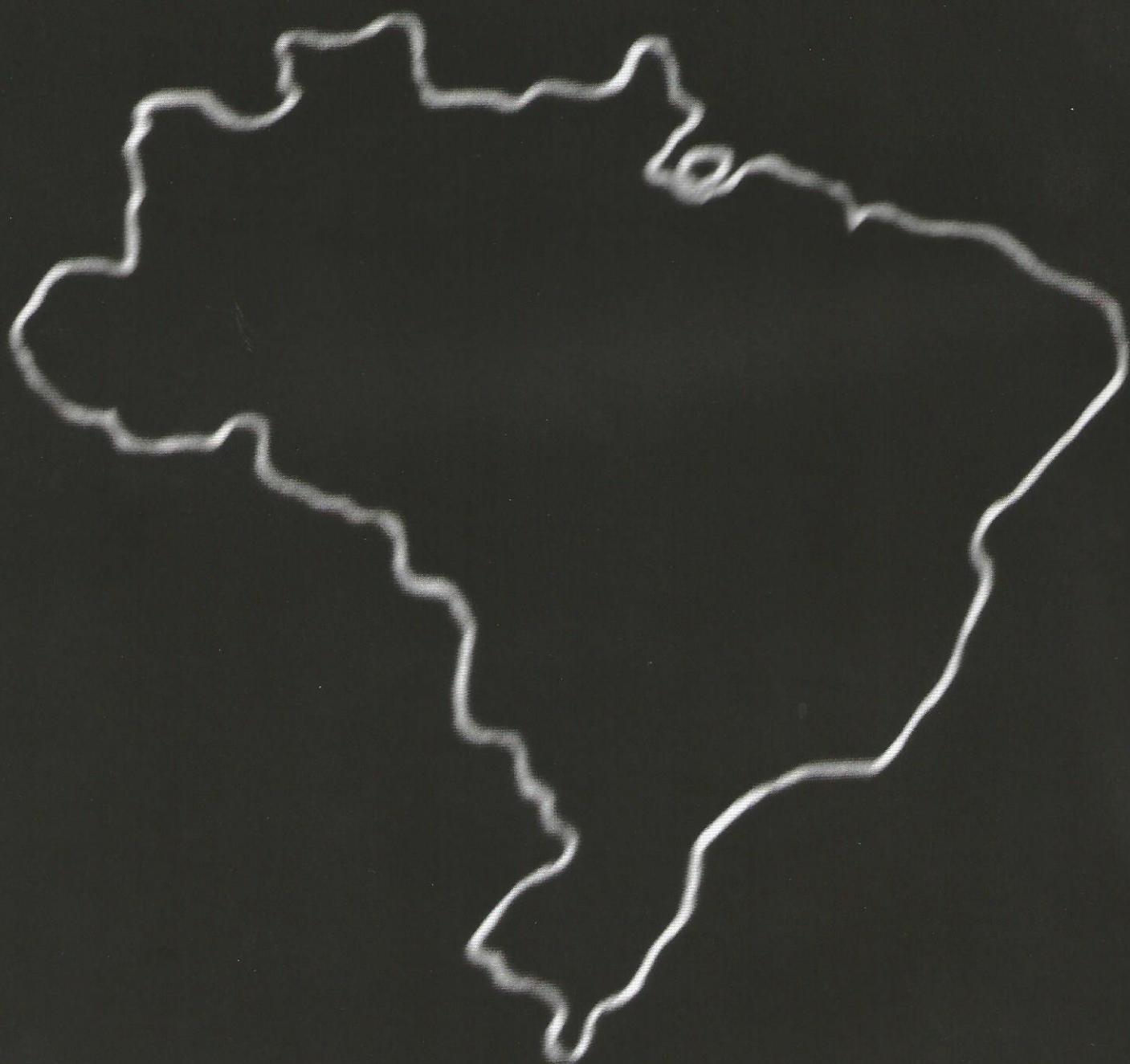
Ano II, número dois, Brasília, Maio de 2004

D'ANGOLA



-Nzinga Vo Mazinga
-Rainha Jinga:
Soberana do Ndongo e Matamba
-Pastinha já foi à África

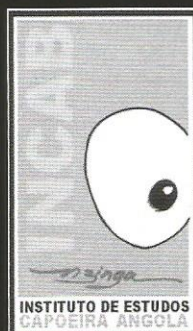
ÁFRICA



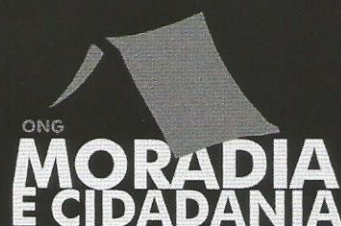
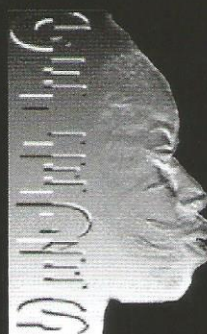
toques

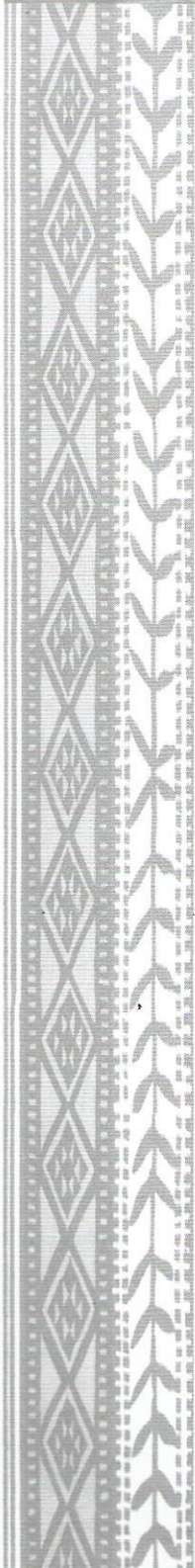
D'ANGOLA

REALIZAÇÃO



APOIO





TOQUES D'ANGOLA

África. Áfricas. Atlântico, Pacífico e Mediterrâneo. Geografia, História e Cultura. Passado, presente e futuro. Este número da Toques d'Angola vem à tona com um tema mais do que apropriado. Justo no momento em que o Brasil, seu governo, seu povo e suas empresas voltam os olhos com maior atenção para o continente-mãe.

O interesse é mais do que justificado. A África historicamente teve um lugar secundário nas relações diplomáticas brasileiras e, apesar da influência fundadora sobre o que somos, no sentido mais profundo, permanece uma imagem um tanto borrada na consciência nacional. Em regra, tende-se a ficar perdido entre certa visão mítica de um passado longínquo e estereótipos reducionistas da realidade atual.

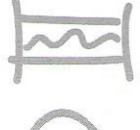
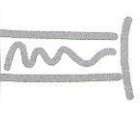
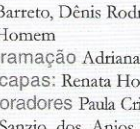
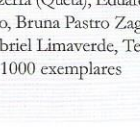
A necessidade de construir pontes de informação é, portanto, imediata e vem ao encontro de um dos objetivos permanentes desta Revista, que é buscar uma integração construtiva do Brasil com os povos e países africanos.

Com isso em mente, reunimos uma série de contribuições do maior interesse. Paula Barreto, por exemplo, nos brinda e revela o escritor moçambicano Mia Couto. Já Gabriel Limaverde resenha um belo livro de Sobonfu Somé, autora de Burkina Fasso. Confirmando nosso pluralismo, Eduardo Oliveira discorre sobre o mito iorubá da criação e o papel da mulher na cultura africana.

Como não poderia deixar de ser, a matriz cultural banto é contemplada com o informativo texto de Swai Roger, que dá pistas preciosas deste vasto universo. Francisco Bezerra, o Queta, por sua vez, analisa a vida e as imagens da Rainha Nzinga. Por fim, Kongolo nos traz uma interessante descrição da saga fundadora da civilização do Congo.

E, como se não bastasse, há ainda competentes incursões sobre aspectos como a epidemia de HIV-AIDS, aqui tratada em uma perspectiva de gênero por Cidinha da Silva, a conexão histórica entre Angola e Brasil, por Valéria Borges, a importância do estudo da geografia africana, por Rafael dos Anjos, e muito mais. Enfim, um instigante mergulho no continente negro, com toda sua diversidade, riqueza e complexidade.

Boa leitura

	6	Entendendo o Banto
	8	Nzinga Vo Mazinga
	10	A África, o Brasil e a Educação – Por que a Geografia é Importante?
	12	Sensibilidade de Gênero nas Políticas de Combate à Epidemia de HIV-AIDS
	14	Mia Couto e a Literatura Africana de Língua Portuguesa
	16	Rainha Jinga: Soberana do Ndongo e Matamba
	20	A Ilusão do Desenvolvimento
	22	Uma “Volta” às Tradições Religiosas Orais dos Negros
	24	Aspectos do Imaginário Africano presentes na Música feita na Diáspora Negra
	26	Compartilhando Idéias e Responsabilidades
	28	Angola e Brasil no século XVII: “Porque sem Negros não há Pernambuco e sem Angola não há Negros”
	30	Lula na África
	32	O Poder de Criar – Gênero e Política nas Culturas Africanas
	34	Pastinha já foi à África
	36	África?
	38	Ajagùnnà – Saudações à terra do Axé

Expediente

Editoria Haroldo Guimarães, Cidinha da Silva
 Editoria Adjunta Paula Barreto, Dênis Rodrigues, Gabriel Limaverde
 Edição de Arte Renata Homem
 Projeto Gráfico e Diagramação Adriana Shibata
 Arte da 1ª, 2ª, 3ª e 4ª capas: Renata Homem
 Colaboradoras e Colaboradores Paula Cristina da Silva Barreto (C.M Paulinha),
 Cidinha da Silva, Rafael Sanzio dos Anjos, Nisiona-Tendani (Kongolo), Félix
 Ayoh'omidre, Francisco Bezerra (Queta), Eduardo Henrique de Oliveira, Valéria Maria
 Borges, Swai Roger Teodoro, Bruna Pastro Zagatto, Pedro Alexandre V. Gonçalves,
 Maria Caroline Veloso, Gabriel Limaverde, Telma Litwinczik, Dênis Rodrigues.
 Tiragem desta edição 1000 exemplares
 ISSN 1679-8481

Toques d'Angola é uma publicação do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil – INCAB, do qual é parte o Grupo Nzinga de Capoeira Angola. Destina-se à divulgação e discussão das questões que interessam não só aos capoeiristas angoleiros, mas a toda a comunidade sintonizada com as africanidades, no Brasil e na África.

Contatos:

www.nzinga.org.br

São Paulo: Cidinha da Silva Telefones:(11)3502-2126 e-mail: institutonzinga@uol.com.br
 Salvador: Paula Barreto Telefones:(71)346-5215 / 9989-2923 e-mail: paulabarr@uol.com.br
 Brasília: Haroldo Guimarães Telefones:(61)327-9265 / 8112-8766 e-mail: harry2@uol.com.br

ENTENDENDO O BANTO



"Nogle af ekspeditionens farvede folks børn"
- Habitantes da bacia do Rio Congo, séc. XVIII

Já há algum tempo tem sido feito, por vários intelectuais, considerável esforço pela compreensão da influência africana para a formação do Brasil. Alguns autores, como Yeda Pessoa de Castro e Nei Lopes, têm chamado atenção para um alarmante fato: a matriz africana mais importante para nossa formação cultural – a matriz banto – tem sido, desde o começo dos estudos afro-brasileiros, depreciada e esquecida em favor de uma outra matriz, a iorubá (também chamada nagô), que, apesar de importante, exerceu influência muito menos significativa para nossa formação (CASTRO, 2001; LOPES, 1988).

Os bantos (originários da África Central) têm sido vítima de grande preconceito, desde os tempos da escravidão, ao serem considerados culturalmente inferiores aos povos vindos da África Ocidental (como jejes, hauçás e iorubás). Para muitos estudiosos, estes povos teriam sido os únicos a manter intacta uma cultura africana no Brasil. O fato dos bantos terem, em quatrocentos anos, mesclado elementos da cultura branca e indígena em algumas de suas tradições, comprovaria a idéia de que sua cultura seria inferior à dos iorubás e sua mitologia mais rudimentar (Cf. CARNEIRO, 1991:174). Assim sendo, cem anos após os primeiros estudos afro-brasileiros, é hora de superar os estereótipos que, no pensar da afro-brasilidade, nos têm impedido de perceber a importância do legado africano para o Brasil. O próprio termo “banto”, no entanto, continua sendo pouco conhecido, e compreender seu significado é o primeiro passo para que possamos reconhecer a dimensão de nossa herança africana.

“Banto” (ou bantu) significa, em centenas de línguas africanas, “as pessoas” ou seja, “os seres

humanos”. Quando, no século XIX, um lingüista alemão – Wilhem Bleek – começou a estudar as línguas africanas para saber de onde e como tinham surgido, ele resolveu utilizar o termo “banto” para designar todas as línguas nas quais esta palavra – “banto” – possuía o mesmo significado; assim, na sua sistematização dos idiomas africanos, estas línguas passaram a ser chamadas de “línguas banto”. Todas estas línguas têm também uma raiz comum, provavelmente uma língua muito antiga e desaparecida há milhares de anos, chamada de “protobanto” (CASTRO, 2001: 27-37).

Com a continuidade dos estudos sobre estes povos, várias outras semelhanças foram sendo percebidas, e de uma denominação para um conjunto de línguas, o termo banto passou a designar o conjunto dos próprios povos que as falavam, surgindo assim o hábito de usar o termo para designar pessoas, povos, culturas: os povos banto, a arte banto, a filosofia banto. O termo é amplamente utilizado hoje.

Na África atual, os bantos se encontram em mais de vinte países, espalhados por 9.000.000 km² e chegando a 190.000.000 de pessoas. Entre os países com povos e línguas banto poderíamos citar Angola e Moçambique (que falam também português), Zimbábue, Camarões, Gabão, Quênia, Congo, Ruanda, Namíbia, Burundi e África do Sul. Como se pode ver, a palavra “banto” encerra enorme diversidade, tendo assim um significado muitíssimo mais amplo que o de um etnônimo (nome de etnia).

Os bantos tiveram importância fundamental na história brasileira, pois foram maciçamente introduzidos no Brasil durante os três séculos da escravidão. Ao contrário dos outros africanos (que ficaram restritos mais ao litoral e Minas Gerais), eles se espalharam por todas as regiões do Brasil, participando ativamente da reconstrução cultural que caracteriza nossa história. Estes bantos vieram principalmente da região de Congo e Angola, que antigamente se dividiam

entre os reinos do Congo, Ndongo e reinos ovimbundos, entre outros. Além dos povos bacongo (que falavam a língua quicongo e oriundos do Congo), dos ambundo (do Ndongo, que falavam o quimbundo) e dos ovimbundo (falantes do umbundo), vieram também os monjolo, os anjico, os balundo e muitos outros (CASTRO, 2001: 25-26).

O grande fluxo de bantos para o Brasil se deveu ao fato de que, para Portugal, Angola e toda África Central não passavam de um grande fornecedor de escravos para a colônia brasileira. Houve um verdadeiro esvaziamento populacional na África, primeiro nos reinos da costa, como Congo e Ndongo, e em seguida também nos reinos mais internos, como Cassanje e Matamba (DELGADO, V.3, 1940: 40). Uma vez aqui, os bantos foram determinantes para a nossa formação social e cultural. Tiveram grande influência religiosa: a umbanda e os candomblés de caboclo e angola (variedades de candomblé) são banto em suas raízes. Candomblé vem de “kandombé”, que significa “rezar” em várias línguas banto, como umbanda vem de “mbanda”, que significa “algo sagrado”.

As influências vão muito além do campo religioso. A maioria das manifestações populares afro-brasileiras vieram dos bantos. É o caso do samba, do jongo, das congadas, das festas do boi, da capoeira angola ou do moçambique (CARNEIRO, 1991). Manifestações insuficientemente estudadas e que são muito mais que mero “folclore”. Sem compreendê-las melhor, tampouco compreenderemos a importância do legado africano para nós. A mais marcante contribuição banto foi, no entanto, para a nossa língua e, conseqüentemente, para nossa forma de pensar e lidar com o mundo. As línguas africanas foram o principal fator de transformação da língua portuguesa no Brasil e, dentre elas, as línguas banto foram as mais importantes (principalmente o quicongo e o quimbundo).

Como escreveu a lingüista Yeda de Castro, em *Falares Africanos na Bahia* (2001:74), esta importância deveu-se “à antiguidade e superioridade numérica de seus falantes e à grandeza da dimensão alcançada pela sua distribuição humana (...)”. Como a mesma autora explica, vários aportes bantos, como “mucama”, caíram em desuso, pois eram relativos à época da escravidão. A maior parte deles, no entanto, estão completamente integrados ao nosso dia-a-dia. É o caso de “quitanda”, “carimbo”, “cachimbo”, “corcunda” ou “cachaça”. Às vezes, os termos banto substituíram por completo o equivalente português, como é o caso de “caçula”, que é a única palavra que temos para nos referirmos ao irmão mais novo.

Assim, se o Brasil pretende valorizar seu legado africano, é urgente que ele reconheça a importância dos

bantos para sua história. Veja abaixo uma pequena amostra de termos comuns de origem banto, extraído do livro *Falares Africanos na Bahia*:

CANJICA: papa de milho, do quicongo /quimbundo kanjika.
CAPANGA: guarda-costas, do quicongo/quimbundo kimpungo.
CARIMBO: selo, sinete, do umbundu kandimbu.
DENDÊ: palmeira, fruto da palmeira, do quicongo/quimbundo/umbundu ndende.
DENGÔ: birra, manha, do quimbundo ndenge.
FUBÁ: farinha de milho, do quicongo mfuba.
FUTUCAR: remexer, procurar, do quimbundo kufuca.
GANGORRA: balanço, do quicongo kangula.
GINGA: balancear, movimento da capoeira, do quicongo/quimbundo zinga.
LENGALENGA: conversa-fiada, enganosa, do quimbundo/quicongo lenga-lenga.
MACACO: símio, do quicongo makaaku.
MACULÊLÊ: dança de bate-pau, do quicongo/quimbundo mankwa leele.
MACUMBA: manifestações religiosas de origem banto (congo-angola), do quicongo/quimbundo makuba (= reza, invocação).
MANDRAQUE: feiticeiro, mágico, do quicongo mandóki.
MANGAR: zombar, caçoar, do quicongo mannga.
MARACUTAIA: engodo, trapaça, do quimbundo ma(dia)kutola.
MARIMBONDO: vespa, do umbundu alimbondo.
MINHOCA: verme anelídeo, do quicongo/quimbundo nyoka (= cobra).
MOLEQUE: menino travesso, do quicongo/quimbundo/umbundu nleeke.
MONJOLO: engenho simples movido a água, do quicongo/quimbundo mansulu.
MUAMBA: contrabando, fraude, do quicongo/quimbundo muhamba.
QUIABO: fruto do quiabeiro, do quicongo/quimbundo kiambo.

SWAI ROGER TEODORO CLEAVER, historiador e membro do Nzinga-DF.

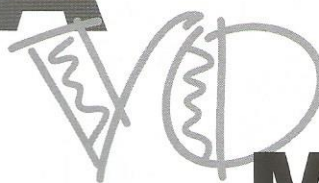
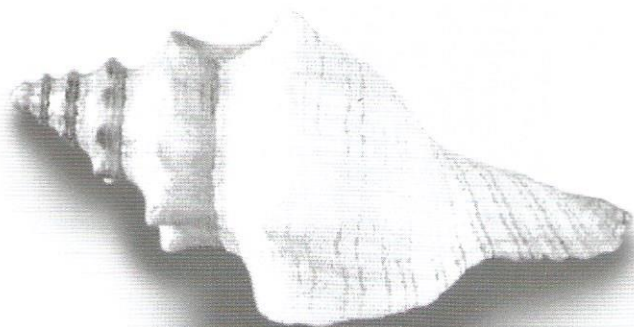
REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilizações Negras, 1991.
CASCUDO, Luis da Câmara. *Made in África*. São Paulo: Global, 2002.
CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos da Bahia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
DELGADO, Ralph. *História de Angola*. 4Vol. Luanda: Banco de Luanda, 1940.
LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

IMAGEM

Congofloden, STANLEY, Henry Morton, 1885 - cedido por <http://congo.natmus.dk/billed-galleri.htm>

NZINGA



MAZINGA

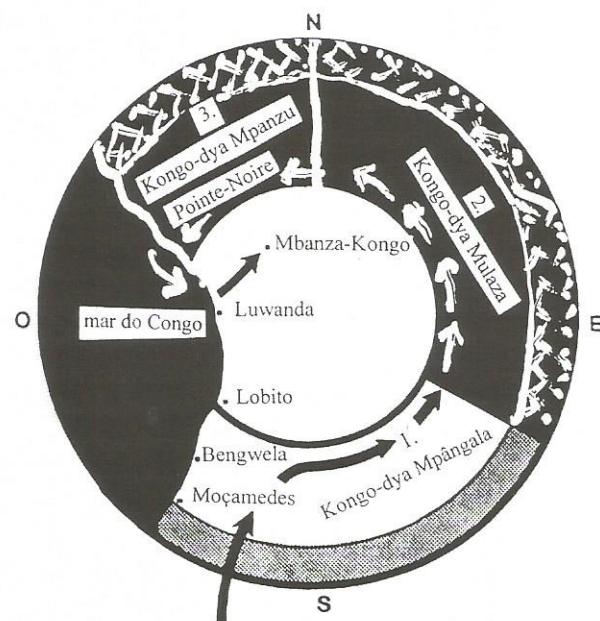
Por Nsiona – Tendani (Kongolo)

A espiral da concha do caracol, *Nkodia*, é o emblema do Reino do *Kongo*. Esta concha é encontrada em numerosos objetos de rituais sagrados, sendo o símbolo de *Mbumba*, a divindade que rege a terra e as águas terrestres. O arco-íris é visto como a sua personificação e é representado por uma serpente píton, mestre da terra e guardião da fertilidade e da fecundidade. Porém, sempre que nos referimos a *Mbumba*, temos também que falar de *Mpulu Bunzi*, mestra do céu e das águas celestes, pois estas divindades compõem uma dualidade. Refletem a oposição entre o céu e a terra; a oposição climática entre o período chuvoso (*Mpulu Bunzi*) e o período seco e quente (*Mbumba*).

Nkodia é a metáfora da dispersão original dos kongolese. Esta operação é qualificada de “*Nzinga*”, que no idioma quicongo significa “enrolar”. Este nome também é dado às crianças que nascem com o cordão umbilical enrolado no pescoço, e ao mais velho de todos os *Nkita*, que são emanações dos *Simbi*, entidades sagradas das águas e da terra. A *Nkita Nzinga* é especialista na ginecologia, no nível de seu clã (linhagem, família...). *Nkodia* é reproduzida na forma labiríntica do Palácio Real em *Mbanza-Kongo*, a capital do reino, e também nos faz lembrar dos tempos sagrados das primeiras migrações.

O povo *kongo*, em sua primeira migração, chegou no *Kongo-Dya Mpângala*, onde hoje é o sul de Angola e o norte da Namíbia. É como se este fosse o primeiro *Kongo*, a primeira “Casa”. Depois veio a segunda “Casa”, *Kongo-Dya Mulaza*, mais ou menos onde é hoje a República Democrática do Congo, ou o antigo Zaire. O terceiro *Kongo*, a terceira “Casa”, *Kongo-Dya Mpanzu*, foi mais ou menos onde é o sul do Gabão e o Congo Brazzaville.

Depois veio a conquista da parte central, *Zita-Dya Nza*, que significa literalmente o “Nó do Mundo”, onde foi criado o *Kongo*.

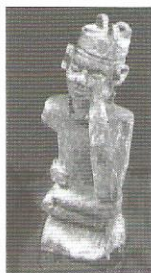


A tradição conta que a primeira ancestral de todos os *Kongo*, “*Nkanka Ya Kisina*”, avó da origem, também é *Nzinga*: “A origem de todos os Clãs do *Kongo* teve início com uma mulher com o nome de *Nzinga*, que os cerca e os protege”¹.

Filha de *Nkuwu*, *Nzinga* foi casada com *Nimi*, tendo dois filhos – *Nsaku’a Nimi* e *Mpanzu’a Nimi* –, e uma filha – *Lukeni Lwa Nzinga*. Suas três crianças são a base da sociedade matriarcal do *Kongo*, e seus nomes são usados para denominar as *Tuvila* (linhagens, clãs).

NSAKU

O ancestral *Nsaku* quer dizer o mais velho dos filhos de *Nzinga*, que chamamos no mesmo sentido *Ne Vunda*. Era profeta e grande chefe da religião *Nkisi*. Ele explicava os sonhos: “*Kayuvulu’e Kyuvu ka Lembi Van’Emvutu*”. É ele que traça a via do Reino do *Kongo*: “*Nsaku Masamba Wasamb’e Kongo*”. Ele atrai as graças do Deus *Nzambi’a Mpungu* sobre o povo. A Espiritualidade: *Kinlongo Kia Kongo*.



MPANZU

O ancestral *Mpanzu* era ferreiro, de natureza audaciosa e dotado de uma convicção sem igual. “*Bwila Ngo, Kavumina Ngo Ko*”: Ele se servia do leopardo sem o temer. “*Walêmbela Ntangu’a Dya, Ka Lembela, Ntangu’a Nwana Ko*”: Ele desiste da comida, mas nunca da guerra. Seu apelido é *Ndamba’a Ngolo*. Ele sabia fabricar, ele sabia inventar. A Academia de Ciências: *Kinkimba Kya Ma zayu*.



NZINGA

A ancestral *Nzinga*, ou seja, a menina *Lukeni*, não somente era dotada de uma grande beleza, mas também era nascida sob uma “boa estrela” e tinha muita sorte. Por isso ela foi chamada de *Nkênge Lawu*, a bela da sorte, e também de *Ngudi’a Mfumu*, Mãe dos Dirigentes. O exercício do poder político, *Kabu Dya Mayala*, é uma exclusividade dos descendentes de *Lukeni Lwa Nzinga*.



O primeiro desses descendentes proclamou:

- “Sou eu *Ndumbu’a Nzinga*, a planta trepadeira que se enrola em espiral, meu *ngunzu* abraça todo o país”;
- “*Nzinga* que conquistou todo o país é o primeiro de todos os Clãs”;
- “*Nzinga* cobre todos os Clãs”;
- “*Nzinga* envolveu todo o *Kongo* num cinturão de vilas”;
- “*Nzinga* é igual a nove feijões que colocados na terra, crescem, se enrolando e sufocando todas as outras vegetações”;
- “*Nzinga* é o nome do Clã Real”.

O navegador português Diogo Cão, quando passou pelo litoral africano em 1482, havia visto a enorme foz do rio *Kongo* e pensou que esta seria a sua porta de entrada quando retornasse três anos mais tarde para dominar o interior do continente. *Nzinga Nkuwu* era o nome do rei, o *Manikongo*, que governava o *Kongo* nesse período.

Eis o Clã *Nzinga*:

“Sou eu *Mazinga*, o explorador, da linhagem Mãe, da fonte, formando um círculo sagrado que não pode se misturar aos vagabundos. Eu sou o animal que sabe escolher e que segue com perseverança o seu plano. Meu poder se adapta às circunstâncias. Assim, eu sou tanto o Leão, quanto o Leopardo e o Lobo, sem nunca desistir do meu objetivo. Eu só posso comer da carne reservada aos reis e no meu pescoço só posso colocar colar de dente de leão e de leopardo. Eu nomeio as funções. Eu proclamo as leis e guardo dia e noite o meu povo como um leão vigilante. A cabaça de vinho vive sobre a cabeça, para alimentar e abençoar”²².

NSIONA – TENDANI (Kongolo) nasceu no Congo e vive em Paris, onde conheceu a Capoeira Angola como participante do núcleo da Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA) naquela cidade

REFERÊNCIAS

MANKENDA, A. L’initiation au Kimpasi et Les Rites Nkinta chez les Kongo, memoire de licence. Université Libre de Bruxelles, 1970.
FU KIAU. Le Mukongo et le monde qui l’entourait. Office National de la Recherche et du Développement, Kinshasa (RDC), 1969.
BATSİKAMA, Ba Manpuya mo Ndândwla. L’ancien Royaume du Congo et les Bakongo. l’Harmatan, 1970.

NOTAS

¹ “*Bavovânga Vo Kândia Dya Ntete I Nzinga Vo Mazinga. Bawônso Batuka Mu Nzinga Wazinga Mvila Zawônso*”.

² “*Mazinga ma tona, mivil’a nene vwa dya mbinzu ka sangana ye mbôngo, bulu kya tona, kikwenda nzila ye nzila vo ka nkosi ko, vo ka ngo ko, mwinzi ka vâmbuka.*

Vo ka dya nkombo ko, ngulu ka vwâta Nsânga, nânga mênô ma nkosi yo ngo teleka kateleka, nyûnga kanyûnga, kansî enkalu’a malavu ka kôndwa yo, va îtu”.

IMAGENS CEDIDAS POR KONGOLO

A ÁFRICA, O BRASIL E A EDUCAÇÃO

POR QUE A GEOGRAFIA É IMPORTANTE?

Por Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Uma das questões estruturais relacionada à cultura africana no Brasil, que continua merecendo investigação e conhecimento, diz respeito aos aspectos geográficos da África e suas relações com a formação do território brasileiro. Configura-se uma necessidade de recuperação e resgate dos fragmentos de informações e referências que possam permitir a construção de um perfil das culturas africanas e do negro brasileiro na estruturação territorial e no desenvolvimento do Brasil. Estabelecer e reconhecer outras perspectivas para uma compreensão do tráfico, da escravidão e da diáspora africana, como elementos formadores do mundo contemporâneo, constitui pressuposto básico para traçar um contexto mais adequado do papel das culturas negras na configuração espacial do território e do povo brasileiros. Preconizamos que essas questões estruturais são fundamentais para se compreender, ter respeito e valorizar as diferenciações étnicas e culturais existentes no país.

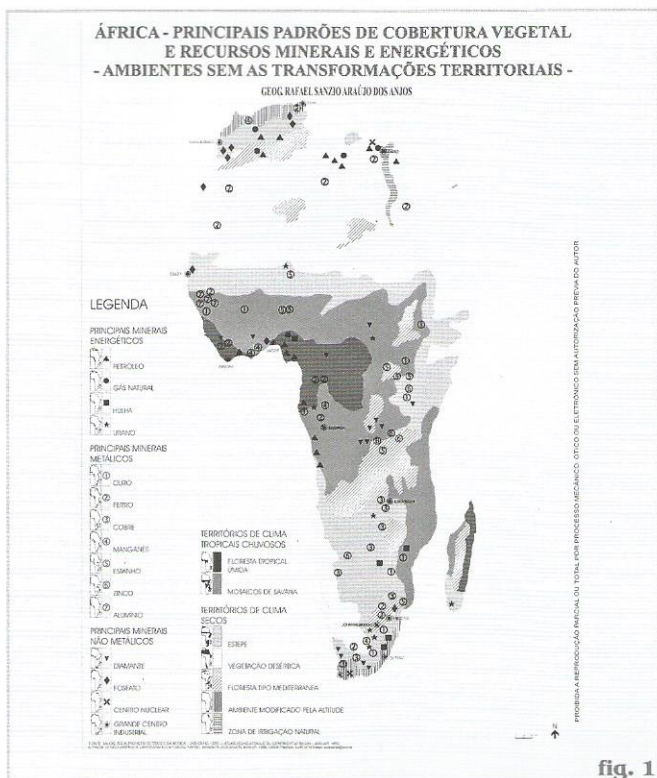
Este breve ensaio visa auxiliar na ampliação das reflexões sobre aspectos da geografia africana e seu reatamento na formação do território e do povo brasileiros. A geografia é a ciência do território, e o território é o melhor instrumento de observação do que está acontecendo no espaço geográfico. Ela expõe a diversidade regional, as desigualdades espaciais, as potencialidades da natureza e a heterogeneidade da população. Essa é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar os lugares e suas dinâmicas mais compreensíveis, de dar explicações para as transformações territoriais e de apontar soluções para as incongruências e incompatibilidades espaciais.

O território africano, componente fundamental para uma compreensão mais apurada das questões que envolvem o papel do negro na sociedade brasileira, não

pode deixar de ser entendido como um espaço produzido pelas relações sociais ao longo da sua evolução histórica, suas desigualdades, contradições e apropriação que esta e outras sociedades fizeram, e ainda fazem, dos recursos da natureza. É relevante lembrar que a África foi marcada por vários séculos de opressão, presenciando gerações de exploradores, de traficantes de escravos, de missionários, de seres humanos de toda ordem que acabaram por fixar uma imagem hostil dos trópicos, cheios de forças naturais adversas ao colonizador europeu e de homens ditos indolentes. Essa imagem, que foi sendo ampliada, não considerava os processos históricos como fatores modeladores da organização social, mesmo diante dos elementos da natureza. Nesse contexto, não é de causar espanto o lugar insignificante e secundário que foi dedicado à historiografia africana em todas as histórias da humanidade.

Por possuir a maior parte do território na zona intertropical, a África é o continente mais uniformemente quente do planeta. Esse calor faz-se acompanhar de seca, crescente em direção aos trópicos, ou de umidade, geralmente mais elevada nas baixas latitudes. A Figura 1 revela os grandes padrões de vegetação desse continente, destacando os espaços desérticos no norte e no sul. O mapa revela, também, a distribuição dos recursos minerais e energéticos, informação básica para compreendermos a cobiça pela dominação territorial que se processou no continente africano. Protegida por dois oceanos, um imenso deserto e um litoral não muito hospitaleiro, a África permaneceu por séculos fora das rotas comerciais. O isolamento nunca foi completo, o oceano Índico favoreceu o contato entre a África Central e o sul da Ásia, assim como o extremo norte da África sentiu as influências do mundo mediterrâneo. Esse deserto atuou como uma espécie de filtro natural, limitando a penetração de influências do mundo europeu.

Povos árabes, indianos, chineses e outros do



O Oriente há muito mantinha relações comerciais e miscigenavam-se com os povos africanos. No entanto, as estruturas sociais mesclaram-se sem provocar rupturas violentas nas sociedades africanas. Os povos europeus não. Hostilizaram a imagem dos trópicos, até o ponto de se firmar teorias errôneas de que as realizações humanas são limitadas pelo clima tropical. Reconhece-se hoje que a tradição dos povos africanos de bons agricultores, ferreiros e mineradores está entre os principais fatores que fizeram com que os europeus se voltassem para a África e a transformassem no maior reservatório de mão-de-obra escrava jamais imaginado pelo homem. Uma das conseqüências geográficas mais graves da diáspora africana é a desestruturação dos antigos Estados políticos do continente, fundamentais para a compreensão das formas de organização social, política e territorial dos povos africanos.

Os povos africanos não foram responsáveis somente pelo povoamento do território brasileiro e pela mão-de-obra escrava. Eles marcaram e marcam, decisivamente, a nossa formação social e cultural, que, ao longo desses séculos, foi preservada, recriada, mesmo com as políticas contrárias do sistema. São os responsáveis pela adequação, nos trópicos, da tecnologia pré-capitalista brasileira, como, por exemplo: a mineração, a medicina, a nutrição, a agricultura, a arquitetura e a construção.

Entre os principais obstáculos criados ao desempenho

da população negra na sociedade brasileira, podemos apontar sua inferiorização no ensino. Primeiro, são os livros didáticos, que ignoram o negro brasileiro e os povos africanos como agentes ativos da formação territorial e histórica. Em seguida, a escola tem funcionado como uma espécie de segregadora informal. A ideologia subjacente a essa prática de ocultação e distorção das comunidades afrodescendentes e seus valores tem como objetivo não oferecer modelos relevantes que ajudem a construir uma auto-imagem positiva, nem dar referência a sua verdadeira territorialidade, aqui e, sobretudo, na África.

Nos livros didáticos de Geografia Geral e nos Atlas Geográficos, o continente africano está colocado nas partes finais da publicação e geralmente com um espaço bem menor que os outros blocos continentais. Sendo o último a ser estudado, muitas vezes o tempo escolar fica esgotado para o cumprimento do programa e, dessa forma, a África não é estudada. Aí está mais uma das questões estruturais que envolve a desinformação da população brasileira sobre a África. Verificamos aí um paradoxo estrutural no sistema escolar, uma vez que o continente africano, como berço dos antepassados do homem, deveria ser estudado em primeiro lugar.

Entendemos que a educação é uma referência concreta para alterar o quadro de desinformação secular brasileiro no que se refere aos contextos africanos. A mudança dessas práticas educacionais e a construção e divulgação de outros instrumentos de trabalho para o ensino, enfocando com seriedade a inserção do negro brasileiro na formação do Brasil e as matrizes africanas presentes na configuração do mundo contemporâneo, constituem um caminho concreto para transformar essas lacunas e distorções no sistema atual.

RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS é Geógrafo, doutor em informações espaciais (EPUSP-BR/IRD-FR), prof. adjunto do depto. de Geografia / diretor do Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília.

INFORMACÕES

Projeto Geografia Afro-Brasileira: www.unb.br/ih/gea/ciga

Tel: (61) 307-2393 Fax: (61) 272-1909 E-mail: quilombo@unb.br

SENSIBILIDADE DE GÊNERO¹ nas Políticas de Combate à Epidemia² de HIV-AIDS.

Por Cidinha da Silva

Certamente a primeira visita feita pelo Presidente Lula a cinco países africanos em novembro de 2003 foi um sinal positivo de que o Brasil, de fato, pretende estabelecer um diálogo sul-sul de transferência de tecnologias diversas, nas áreas do comércio, da indústria, educação e saúde, em um concerto político franco e próspero para os dois lados.

A África nos deu tantas referências, para citar apenas algumas, a lendária Rainha Nzinga Mbandi Ngola e Luiza Mahim, princesa da costa ocidental da África, Jeji-nagô, uma das grandes organizadoras da Revolta dos Malês, na Bahia de 1835. Contemporaneamente, nos deu Winnie Mandela, baluarte da luta contra o Apartheid na África do Sul; Paulina Chiziane, primeira mulher moçambicana a publicar um romance, produzindo uma literatura ligada às suas raízes culturais, abordando temas da vida da mulher em um país cuja cena política e literária é dominada pelos homens (publicada no Brasil apenas em 2004). Deu-nos também Ana Paula Tavares, brilhante historiadora, poeta de Angola, e Sobonfu Somé, a escritora do Burkina Fasso que recebeu dos espíritos ancestrais a tarefa de divulgar a sabedoria do povo Dagara em suas andanças pelo mundo.

Tardiamente, o Brasil começa a retribuir à África por ter construído este país, com os saberes e a força de trabalho de milhões de mulheres e homens. A transferência de tecnologias no combate à epidemia de HIV-AIDS é um compromisso de retribuição.

No diálogo Brasil-África que recomeça é preciso garantir a possibilidade de vida saudável às mulheres negras que lá e cá têm sido fortemente atingidas pela epidemia de HIV-AIDS. Afinal este mal se feminiza, se

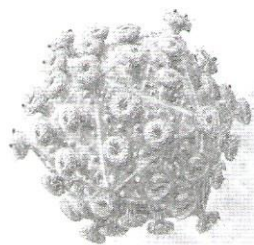
torna mais pobre e rural a passos largos, cabendo fomentar o desenvolvimento de mecanismos que incorporem os direitos humanos, sexuais e reprodutivos das mulheres nas políticas públicas de saúde e na legislação de combate à epidemia nos diversos países. Para dimensionar o problema, basta dizer que, na África sub-saariana, 55% das pessoas infectadas são mulheres e, no Brasil, o fenômeno já alcança uma mulher para cada três homens portadores do HIV, segundo informações veiculadas na imprensa pelo Ministério da Saúde.

O Brasil pode contribuir significativamente para a vitória da luta contra a epidemia de HIV-AIDS em África, especialmente nos países lusófonos, cuja situação sócio-cultural tem tantas similaridades conosco, por meio do desenvolvimento de estratégias institucionais do

Estado para combater a epidemia, treinamento de profissionais e transferência de drogas anti-retrovirais, como o AZT, e de tecnologia para produzi-las. Um Protocolo de cooperação nessa área foi assinado com Moçambique em 2003, contemplando também o investimento em campanhas educacionais, capacitação técnica de profissionais de saúde e organizações da sociedade civil para garantir os direitos das pessoas infectadas com HIV-AIDS.

Entretanto, falta incorporar a dimensão dos direitos humanos das mulheres, compreendendo que a assimetria de gênero deixa-nos mais vulneráveis à epidemia, nas cidades e no campo. Neste, principalmente, meninas e mulheres têm acesso mais limitado às informações sobre HIV-AIDS, prevenção, tratamento, cuidado, serviços e apoio, quando infectadas. Essa é uma lição de casa que o Brasil também tem que fazer, a despeito de todos os avanços de seu programa governamental de enfrentamento da epidemia.

Em face à disseminação do HIV entre as mulheres em todo o mundo, o Conselho de Segurança das Nações



Unidas aprovou a Resolução 1325, que “requer à Secretaria Geral o provimento de indicadores gerais para treinamento e material informativo, voltado à proteção, aos direitos e às necessidades específicas das mulheres e que, convida os Estados Membros a incorporarem estes elementos, bem como os cuidados com HIV-AIDS em seus programas nacionais de treinamento”.³

Para implementar a Resolução 1325 alguns procedimentos são essenciais, a saber:

- garantir a presença de especialistas em gênero na formulação de leis e políticas públicas, assim como considerar os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres;
- partilhar informações e tecnologias de prevenção à epidemia de HIV-AIDS especialmente voltadas para as mulheres;
- destinar recursos para campanhas de prevenção especificamente dirigidas às mulheres;
- estabelecer normas internacionais para tratar o tema;
- possibilitar o acesso global a medicamentos e tecnologia de produção desses;
- capacitar profissionais de saúde e da sociedade civil com vistas a garantir os direitos humanos das mulheres infectadas e, finalmente,
- mobilizar as organizações de mulheres para cobrar que o Estado considere a epidemia de HIV-AIDS como uma questão de saúde pública.

A força das mulheres na garantia da vida, especialmente das negras, no Brasil e em África, deve ser movida pelo diálogo, pela troca de experiências, pelo reconhecimento do que as une e pelo enfrentamento das situações de violência doméstica e sexual que têm espalhado o vírus entre elas. Sabemos que as centenas de estupros que vitimam as mulheres sul-africanas diariamente são responsáveis por grande parte da contaminação. A magnitude dessa situação exige que os governos a abordem com a acuidade necessária, sem minimizar sua importância, porque o tema central são os direitos humanos das mulheres.

A denúncia diuturna da situação aviltante à qual essas mulheres estão expostas é fundamental para que se possa, por exemplo, exercer pressão para que a Resolução 1325 do Conselho de Segurança da ONU a considere merecedora de posicionamento internacional. O diálogo sul-sul entre Brasil e países africanos, principalmente os lusófonos, pode construir um modelo de cooperação internacional mais fraterno e mutuamente responsável. Queremos que o Brasil, de fato, se movimente em direção ao coração africano.

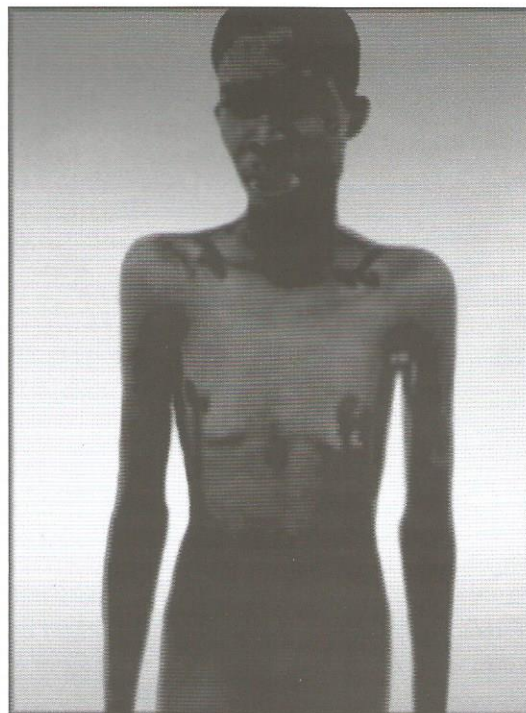


Ilustração: R.H.

CIDINHA DA SILVA – Historiadora, Geledés – Instituto da Mulher Negra, co-editora da Toques d’Angola é do Nzinga – SP.

NOTAS

¹ As informações técnicas sobre falhas e lacunas de gênero, verificadas nas políticas públicas relativas à epidemia de HIV-AIDS foram obtidas no projeto: BUILDING BRIDGES FOR INCORPORATING WOMEN’S HUMAN RIGHTS IN PUBLIC POLICIES AND LEGISLATION IN AFRICAN LUSOPHONE COUNTRIES (Construindo Pontes Para a Incorporação dos Direitos Humanos das Mulheres nas Políticas Públicas e na Legislação de Países Africanos de Língua Portuguesa), proposto pela UNIFEM, para desenvolver-se inicialmente em Moçambique e Cabo Verde, em direta colaboração com o acúmulo de experiência no combate à epidemia de HIV-AIDS no Brasil, feito pelos/as atores sociais envolvidos/as, bem como a análise detida da ausência da abordagem de gênero no tratamento do tema.

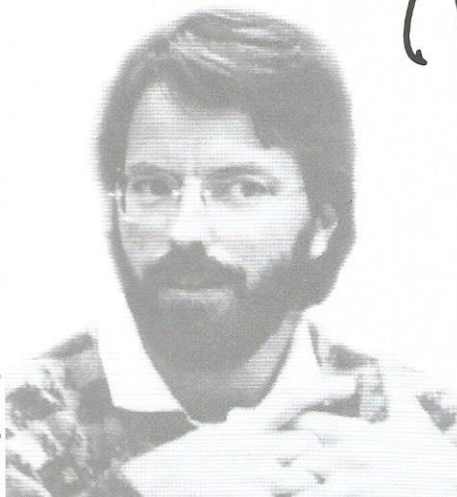
² Utilizaremos a expressão epidemia, tal qual as organizações que trabalham com HIV-AIDS têm feito, posto que a AIDS é uma questão de saúde, mas a epidemia, a disseminação da doença em escalas tão alarmantes, não. Trata-se de falta de vontade política e de intervenção social por meio de políticas públicas que eduquem as pessoas e previnam a expansão da doença.

³ Tradução da autora. The Declaration of Commitment, junho 2001, Sessão Especial da Assembléia Geral das Nações Unidas Sobre HIV-AIDS.

MIA COUTO

e a literatura africana de língua portuguesa¹

cedida por <http://festival.zero.cz/couto.htm>



Por Contramestre Paulinha

Nascido em Beira em 1955, António Emilio Leite Couto é biólogo, jornalista, professor universitário e escritor. É o autor moçambicano mais prestigiado no exterior e um dos escritores estrangeiros mais vendidos em Portugal. Seus livros já foram traduzidos para 22 países, incluindo, além de Portugal, Brasil, Bélgica, Espanha, Inglaterra, Noruega, França, Itália, Suécia, Alemanha, África do Sul e Israel, entre outros². Durante o mês de agosto de 2004 ele esteve no Brasil e realizou palestras no Rio de Janeiro, Salvador e Fortaleza³. Esta iniciativa pode ser vista como parte de um conjunto de ações que estão sendo implementadas no âmbito do Governo Federal, com apoio de organizações internacionais, visando à promoção da circulação de pessoas e à promoção de eventos que propiciem o maior intercâmbio e as trocas entre o Brasil e países africanos. Embora ações como estas não constituam em si mesmas uma novidade – já que em outros momentos da história aproximações desse tipo foram tentadas –, é digno de nota que no contexto atual a perspectiva adotada pelo governo brasileiro nas suas relações com os países africanos, especificamente aqueles que integram a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), tem se pautado pela busca por uma liderança não hegemônica e que prioriza a multilateralidade.

Na palestra realizada em Salvador⁴, Mia Couto destacou a importância que os autores brasileiros que hoje são considerados clássicos tiveram no surgimento de uma produção literária moçambicana, distinta daquela que se produzia em Portugal, fato que foi relevante na luta pela independência de Moçambique. Ao comentar a sua própria trajetória como poeta, Mia Couto enfatizou o quanto a sua escrita deve a autores brasileiros como Guimarães Rosa e outros. No entanto, se já houve trocas intensas e influência recíproca entre autores brasileiros e moçambicanos no passado, estas deixaram de ocorrer no contexto pós-independência. Esta é a conclusão a que se chega diante da afirmação de Mia Couto de que hoje há um desconhecimento muito grande em Moçambique em relação ao que está sendo produzido

na literatura afro-brasileira e na literatura brasileira em geral. Reverter tal situação de distanciamento e desconhecimento mútuo é uma tarefa urgente e que começa a ser realizada através de iniciativas como a desta série de encontros entre o poeta Mia Couto e a audiência brasileira. Mas ainda há muito mais a ser feito, já que tanto em Moçambique, quanto em outros países africanos, existe atualmente uma produção literária ampla e diversificada, cuja qualidade tem sido reconhecida dentro e fora do continente africano e que, salvo raras exceções, continua desconhecida no Brasil.

Confira a seguir alguns trechos da palestra de Mia Couto em Salvador.

“Eu sou natural de uma pequena cidade no centro de Moçambique, que se chama Beira. Eu vivi a situação colonial, me entreguei à luta anticolonial, fui membro da FRELIMO antes da independência, fui militante por esta causa, pela ruptura com Portugal, vivi essas mudanças profundas...a proclamação da independência numa sociedade que se estruturou e desestruturou, e voltou a estruturar. Fomos um país socialista, fomos atravessados por uma guerra que não se pode chamar sequer de uma guerra civil durante dezesseis anos. Passamos pela situação do capitalismo, hoje estamos numa situação que eu não sei que nome dar...Parti em viagens sucessivas que fizeram com que eu estivesse – digamos – atravessando não só vidas, mas tempos históricos. Os meus próprios tempos interiores foram marcados por isso, e sendo filho de portugueses, vivendo numa situação de fronteira entre a Europa e a África, entre o Ocidente e o Oriente – Moçambique já é oriental, é um país oriental –, entre as religiões tradicionais e os contos dos antepassados e o catolicismo, entre mundos diversos, eu sentia que aquilo que me poderia trazer alguma coerência interna era a poesia, eu precisava de poesia.

Aquilo que me deu esta ponte entre os meus diversos mundos que estavam de alguma maneira não divididos, senão repartidos, foi a poesia. Foi a poesia que o João Guimarães Rosa me trouxe quando eu comecei. Eu encontrei naquela história dos contadores de histórias vozes. Era uma escrita que estava no limiar da página, era uma escrita que me atirava para a oralidade que é a condição do meu próprio país. E mais do que ler eu ouvia. Acho que era preciso encontrar um outro verbo que não seja o ler para este encontro com as histórias de João Guimarães Rosa. E este processo de alheamento da escrita já me tinha acontecido quando eu quis beber da oralidade. Eu em menino participei destas cerimônias dos contadores de histórias e eu sei que eu estava ali, eu estava presente, mas alguma coisa não me permitia estar totalmente lá, porque as pessoas que estavam ali naquela cerimônia tinham algo que lhes conferia uma pertença

quase religiosa, divina. Eles tinham os seus mortos plantados no solo, naquele lugar, embaixo daquela árvore estavam os túmulos daquelas pessoas. Os meus mortos não estão ali, estão alhures, no Norte de Portugal, nem sei exatamente onde, e, portanto, eu podia partilhar, mas não podia ser totalmente daquele momento. Quando eu leio Guimarães Rosa e outros me acontece que eu sou excluído da escrita da mesma maneira que eu havia sido excluído da oralidade, porque eu não posso pertencer ali porque em vez de ler eu escuto vozes e, portanto, fico outra vez na margem. E esta necessidade de juntar estes dois universos me faz escrever de uma maneira em que eu também sou inspirado por vozes e sou inspirado por personagens que estão no domínio da oralidade.

Os contadores de histórias [em Moçambique] não se apresentam como autores, porque eles estão trazendo para a fala aquilo que são histórias dos antepassados. E quando o contador de histórias – não se pode contar histórias de dia, por exemplo, porque se fica careca – termina a sua história ele tem que fazer aquilo que se chama o “fechar a história”. O que ele faz é que ele fala para a história como se a história fosse um personagem presente e ele diz: “Volta para a casa do Guambé e Dazavane”, sendo estes o primeiro homem e a primeira mulher. Porque estas histórias foram retiradas deste baú, desta caixa onde estavam guardadas desde esse momento. Se ele não “fecha a história” acontece que a audiência fica atravessada por uma certa doença, que é a doença do sonhar acordado. E eu sinto exatamente isso, que eu tinha ficado com uma doença e que o João Guimarães Rosa tinha sido um contador que nunca “fechou” a caixa da história.

...Esses escritores brasileiros [João Guimarães Rosa e outros] já tinham começado no Brasil aquilo que era uma espécie de reencontro com uma “pátria expatriada” – era assim que eles designavam – e um processo de abasileiramento da linguagem. Os brasileiros não estavam a fazer simplesmente um exercício literário. Eles estavam a tomar posse da sua terra... Eles estavam a deixar que a escrita fosse inundada pela fala, e isso era o que nós precisávamos saber que estava sendo feito em outro lugar. O Mário de Andrade escrevia que “pouco me importa que esteja a escrever igualzinho, ou não, como Portugal tem escrito, é a língua brasileira, pelo simples fato de ser a minha língua, a língua do meu país, o Brasil”. Bandeira dizia: “não se trata de redigir contra Portugal, mas simplesmente de esquecer de Portugal”. Os moçambicanos não podiam se esquecer, ou não podiam ter esse luxo de esquecer de Portugal, pois viviam sob uma situação colonial, viviam dominados, e para isso era necessário fazer o corte, fazer a ruptura. E como tornar a palavra em gume? Em uma faca?... O que está aqui não é apenas uma questão só de proximidade literária, ou poética, ou linguística. Há alguma coisa que é anterior, que é mais funda.

Esta partilha, esta facilidade de partilhar coisas vem de coisas que são anteriores, que são mais telúricas, como a matriz cultural que é partilhada por via desses laços históricos da escravatura, mas por uma coisa que ainda é mais funda que é a noção de sagrado, a idéia de sagrado. De certa espiritualidade, religiosidade. Basta ver os dois lados do Atlântico que têm uma matriz bastante comum. Esta noção de sagrado não só determina maneiras de olhar o mundo diferentes, como maneiras de se olhar a si próprio e, em particular, olhar o corpo sem esse peso do catolicismo, ou do protestantismo. Há uma maneira mais livre de se relacionar com o corpo e com a língua enquanto uma parte do corpo. A língua que os brasileiros estavam nos mostrando era uma língua desnudada, era uma língua profundamente lúdica, que se transformava numa espécie de um brinquedo. E isso foi um encantamento.

[Atualmente] nós não temos relação com a literatura negra produzida no Brasil, também não temos relação com outra literatura

qualquer que ela seja. É estranho porque havia mais contatos com aquilo que se fazia no Brasil antes da independência. Havia na situação colonial mais intercâmbio, mais trocas, não de autores, mas de livros, do que aconteceu depois da independência. As razões são várias. Eu não sei quais são as brasileiras, mas sei quais são as moçambicanas e as angolanas. Há que trabalhar muito nisso porque nós não nos conhecemos. Não conhecemos o que fazem os negros brasileiros, não conhecemos o que fazem as mulheres brasileiras, não conhecemos o que fazem os brasileiros. E é triste que assim seja. As marcas que nós temos do Brasil são os clássicos. Todos os outros que vêm a seguir são praticamente desconhecidos. Na música os novos valores que estão surgindo no Brasil, conhecidos no mundo, são pouco conhecidos em Moçambique”.

“Eu estou escritor, eu não sou escritor. E esse olhar a literatura como uma casa que eu visito, mas não moro lá – eu não moro lá permanentemente – é pra mim fundamental, é vital pra que eu possa manter uma relação com a escrita, uma relação de prazer, uma relação em que eu encontro na escrita nada mais do que esse prazer da visita. E eu não acho que se deve dizer que o escritor deva ser alguma coisa, deva ser um especialista... Eu acho que continuo a ser um poeta, no sentido em que a poesia não é um gênero literário, a poesia é uma maneira de olhar o mundo. E sou um poeta que se realiza poeticamente escrevendo em prosa e contando histórias, mais do que um contador de histórias”.

Mia Couto tem cerca de quinze livros publicados e quatro deles já foram lançados no Brasil. Pela Editora Nova Fronteira: Terra Sonâmbula, romance; Estórias Abensonhadas, contos; Cada Homem é uma Raça, contos.. Pela Editora Companhia das Letras: Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra, romance.



PAULA CRISTINA DA SILVA BARRETO é socióloga, professora da UFBA e coordenadora do Instituto Nzinga em Salvador.
Contatos: paulacbarr@uol.com.br paulacba@ufba.br

NOTAS

¹ Agradeço a Mia Couto a autorização para a gravação da sua palestra, bem como os esclarecimentos posteriores necessários para a redação desta matéria enviados prontamente de Moçambique, pela internet.

² Informações obtidas no PNUD Notícias (www.pnud.org.br).

³ Estes eventos foram promovidos pelo Ministério da Cultura, com apoio do PNUD.

⁴ A palestra ocorreu no dia 27/08/04, na Biblioteca Pública dos Barris, Salvador, Bahia e foi organizada pela Fundação Cultural Palmares.

⁵ Palavras em Xi-Changane, uma das línguas do Sul de Moçambique.

RAINHA Nzinga

Soberana do Ndongo e Matamba

Por Francisco Bezerra

O Ndongo

Os reinos¹ do Ndongo e do Kongo foram os dois grandes Estados encontrados pelos portugueses na sua expansão mercantil na África Central em meados do século XVI. Conhecendo as dinâmicas internas desses territórios africanos, a exemplo do que já estava acontecendo desde a metade do século XV com o império do Songhai e depois com Benin. Esses Estados tinham suas economias baseadas na agricultura, possuíam um comércio de longa distância e um complexo sistema de tributação dos povos aliados e dominados, além, é claro, de um sistema de escravidão. Assim, com a introdução das armas de fogo e do tráfico negreiro, o europeu acabou interferindo nesses modelos e desestabilizando-os. Sendo o tráfico agora imprescindível para diversos soberanos comprarem produtos e as armas necessárias para manterem seus territórios a salvo, durante os três séculos que se seguem, muitos desses Estados vão se orientar a partir das práticas escravistas. Nesse sentido, podemos entender o desabafo de Garcia II, rei do Kongo aliado dos portugueses e convertido ao catolicismo: “[...]em lugar de ouro, de prata e de outros bens que servem de moeda em outras regiões, aqui a moeda é feita de pessoas, que não são nem ouro, nem tecidos, mas sim criaturas [...]”.² É nesse contexto que nasce a Rainha Jinga.

Nzinga Mbandi (1582-1663)

Nzinga era filha de Ngola Mbandi Kiluanji. Ngola era o título da autoridade máxima do Ndongo e por derivação vai acabar servindo mais tarde para designar todo território: Angola.

Nasceu em 1582 e desde sua infância foi educada pelo pai na arte da guerra e da diplomacia. Assim, “veio a ser uma criatura corajosa, sinuosa e forte”³, o que nesses tempos da

chegada portuguesa serão características imprescindíveis para sua sobrevivência e a de seu reino. Nesse mesmo período, havia sido fundada a cidade fortificada de São Paulo de Assumpção de Luanda, em território limite entre o Kongo e as terras de Mbandi, e, poucos anos depois, em 1611, o forte Mbaka (situado a um dia de distância da residência do Ngola), estabelecendo deste modo um núcleo definitivo para os comerciantes portugueses e o tráfico de escravos em território Ndongo.

Durante todo o período de sua vida, Ngola Kiluanji lutou contra a perda de seus territórios. Os portugueses souberam tirar partido dos sistemas de alianças, mantendo um clima beligerante entre os povos, ou mesmo de franco enfrentamento (a chamada “guerra preta”). Assim, com apoio de alguns sobas (chefes locais), seus aliados invadem o Ndongo obrigando em sucessivas lutas o Ngola a se refugiar no interior. Nzinga acompanhou o pai na maioria das batalhas e se tornou conhecida e respeitada pela bravura e destreza (inclusive na luta corporal). Quando ela completou 35 anos, em 1617, seu pai morreu e seu meio-irmão, Ngola Mbandi, assumiu o seu lugar.

A essa altura, os portugueses também já haviam se aliado a grupos rivais do interior do território: os jagas. Eles eram excelentes guerreiros, provavelmente povos migrados do interior do continente. Eles não constituíam um agrupamento de linhagem, ou etnia, mas sim grupos heterogêneos organizados em torno do acampamento militar (o Kilombo), unidos por rituais de iniciação. Mais tarde, a própria Nzinga vai se aliar aos chefes jagas de Matamba, tornando-se soberana dessa região, aceitando viver sob suas leis (kijila) e assumindo o título “kilombo de tembaza”⁴ (dona da casa).

Enquanto isso, os portugueses a ferro e fogo já haviam instalado na região uma estrutura de comércio de cativos entre o litoral e o interior. No entanto, essa política logo mostrou seu revés, pois a destruição realizada acabou desarticulando a própria estrutura,

tornando os portugueses dependentes de chefias locais para a articulação do tráfico⁵. A situação era tal que os comerciantes corriam o risco de falir⁶. Nesse sentido, a guerra travada há tantos anos contra o Ndongo começa a ser um entrave para o tráfico. Um acordo de paz com o Ngola parecia ser a forma de se resolver essa questão.

Nessa tentativa, acredita-se que Nzinga foi enviada pelo irmão como diplomata a Luanda (ela pode ter ido por iniciativa própria para ganhar prestígio⁷), fato que gerou muitas lendas, tal sua grandeza. Contam os cronistas que a maior parte da população saiu às ruas para ver se a tal Jinga verdadeiramente existia⁸. É batizada seguindo as formalidades, com o nome de Dona Ana de Souza.

Entre outras histórias, está o caso do encontro dela com o governador, que propositalmente colocara apenas almofadas diante do seu trono. Nzinga, entrando na sala para a audiência, percebe a artimanha, faz com que uma de suas escravas fique de gatinhas e senta sobre ela. Ao terminar a reunião, deixa a escrava na sala. Quando perguntam o porquê, disse que não costumava levar a cadeira em que assentara.⁹

Sua arte na negociação permite que um acordo de paz seja firmado, inclusive com a retirada do forte lusitano do território Ndongo, mas não é cumprido. Após isso, o irmão de Nzinga é envenenado em circunstâncias misteriosas, talvez a mando da própria Nzinga.

Diante de toda instabilidade da região, Nzinga toma para si o título de Ngola. Ela ficara como tutora de seu sobrinho e herdeiro do reino. Contudo, se indis põe com alguns chefes jagas e sobas pró-lusitanos, que contestam seu título por ser mulher. Os portugueses conseguem tirar partido dessa crise dinástica e apóiam dentre os chefes divergentes um outro Ngola para o Ndongo. Nzinga, agora em Matamba e vivendo sob as tradição jaga, declarou guerra aos portugueses e tenta reaver os territórios perdidos. Aliasse aos chefes jagas que rejeitam os portugueses e declara guerra aos demais.¹⁰

Esse vai ser o começo da luta de Ngola Nzinga, que se estenderá por toda sua vida, contra a investida portuguesa em seus territórios. Tal resistência terá como característica as várias tentativas de acordo; as constantes escaramuças empreendidas por ela (um incessante movimento de ir e vir, atacar e fugir). Especula-se que talvez por isso seu nome seja Ginga, palavra que vai se integrar no português do Brasil como um movimento, um requebro, um engodo, (uma coisa que parece que vai para um lado quando vai para o outro): a aliança dela com os holandeses na luta contra os portugueses; o poder persuasivo de Nzinga (que consegue aglutinar vários chefes jagas em um único objetivo); a conversão ao catolicismo usada como instrumento de troca

nos acordos diplomáticos e a suas tentativas de controlar a venda de escravos.

Enfim, tudo isso somado à sua incansável bravura na liderança e na luta (ela tinha 82 anos quando comandou sua última batalha) e à sua inteligência vão torná-la um mito. Mito que até hoje tem suas mais diferentes interpretações, desde um símbolo de resistência ao invasor colonial, precursora dos movimentos de libertação¹¹, até uma seguidora dessa lógica da dominação baseada no controle da produção escravista¹².

Seja como for, podemos constatar que até essas mais diferentes interpretações servem para enfatizar uma importância essencial da Rainha Jinga, que é justamente a de colocar a África como protagonista de sua própria história, quebrando o antigo costume de ver esse continente com o olhar do outro. Para seu Estado e a relação com os portugueses, Nzinga adquiriu tanta importância que, apenas vinte anos após a sua morte, em 1663, o Ndongo perdeu sua autonomia.

FRANCISCO BEZERRA, o Queta, é professor, historiador e integrante do Nzinga-SP

REFERÊNCIAS

- CASCUDO, Luis Câmara. *Made in Africa*, São Paulo, Global, 5ª ed., 2001.
- CAVAZZI, João Giovanni Antonio. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, J.I.U. 1965.
- CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS - MPLA. *História de Angola*, Porto, Afrontamento, 1965.
- GLASGOW, Roy. *Nzinga: Resistência africana ao colonialismo português em Angola (1582-1663)*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1982.
- MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*. Porto Alegre, Mercado aberto, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*, in *Revista USP*, nº28, p. 55, dezembro/janeiro/fevereiro 1995-6.
- PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: Mulher Guerra e escravidão*. Brasília, Thesaurus, 2000.
- SERRANO, Carlos. M. H. *Ginga, a Rainha Quilombola de Matamba e Angola*, in *Revista USP*, nº28, p. 136, dezembro/janeiro/fevereiro 1995-6.

NOTAS

- ¹ Usamos a palavra reino na impossibilidade de encontrar outra que tornasse possível ao leitor visualizar a especificidade da organização desses Estados africanos, que diferem bastante dos reinos europeus do mesmo período.
- ² VANSINA, J. *Les anciens royaumes de la savane*. Léopoldville, 1965 p.110. Citado por MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*, p.90.
- ³ GLASGOW, Roy. *Nzinga: Resistência africana ao colonialismo português em Angola (1582-1663)*, p.36.
- ⁴ PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da Rainha Jinga (séc. XVII)*, p. 192.
- ⁵ Adriano Parreira assinala essa contradição: "...ao fazer depender o fluxo de escravos das alianças com algumas forças africanas, as autoridades portuguesas tornavam-se vulneráveis às contingências militares e políticas locais", PARREIRA, Adriano. op. cit. p.184.
- ⁶ MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*, p.88.
- ⁷ PARREIRA, op. cit. p. 185.
- ⁸ CAVAZZI, João Giovanni Antonio. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* p.67.
- ⁹ Luis Câmara Cascudo apresenta três histórias semelhantes e bem anteriores a esse caso, tendo como diferença uma "capa" ao invés de escrava. CASCUDO, Luis Câmara. *Made in Africa*, p. 35-6.
- ¹⁰ SERRANO, Carlos. M. H. *Ginga, a Rainha quilombola de Matamba e Angola*, *Revista USP*, nº28, p. 138.
- ¹¹ GLASGOW, Roy. *Nzinga: Resistência africana ao colonialismo português em Angola (1582-1663)*, p.180.
- ¹² MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*, p.88.

A imagem da Rainha

Em razão de sua importância histórica, Nzinga já atçou a imaginação de muitos escritores, historiadores, antropólogos, pintores etc., e nas últimas décadas sua imagem assumiu os mais diversos emblemas com motivações também diversas. Desafiadora, a imagem da Rainha insiste em contradizer até o esquecimento histórico e, mesmo diante do implacável pulsar da modernidade, sua figura continua presente. Podemos constatar isso de forma banal: colocando seu nome (Jinga, Ginga, Nzinga ou Njinga), em qualquer pesquisa de imagens na rede, nos deparamos com uma quantidade enorme de figuras que a representam. Vamos agora acompanhar alguns contornos que assumiu a imagem de Ngola Nzinga.

Talvez a primeira tentativa de se representar a Rainha Jinga (fig.1), e que servirá de base para todas as outras que viriam, seja a atribuída a João Giovanni Antônio Cavazzi (1621-1678), missionário italiano capuchinho, que acompanhou Nzinga, já Dona Ana Souza e cristã, nos últimos anos de sua vida. São meia dúzia de desenhos que ilustram seu livro "Descrição histórica dos três reinos: Congo, Matamba e Angola", até hoje uma das fontes para se estudar esse período. É claro que o olhar de Cavazzi deve ser interpretado com certas reservas, pois é o olhar de estranhamento do europeu diante de uma realidade nova. Assim podemos compreender, por exemplo, alguns desenhos seus como o do "peixe dona" (fig.2). Por isso não causa estranheza a coroa tão cristã da rainha jaga.

Talvez a imagem mais conhecida e mais usada da Rainha (fig.3,4 e 5), (inclusive com constantes recriações), seja a feita por Achille Deveria (1800-1857), pintor e gravurista francês, que retrata Nzinga em traços bastante europeizados e clássicos (inclusive vestindo uma espécie de toga). Além de ornar uma curiosa coroa que lembra um abacaxi!

A associação de Nzinga com essa imagem, devido às constantes utilizações, acabou se tornando uma espécie de representação "oficial". Um bom exemplo contemporâneo é essa imagem figurar em um tecido encomendado e comercializado pelo CICIBA (Centro Internacional de Civilização Bantu), em Libreville,

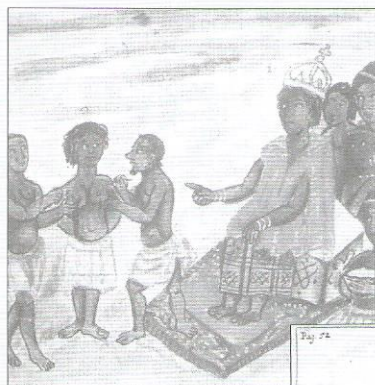


fig.1

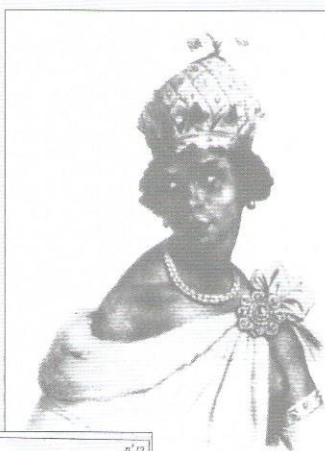


fig.3



fig.

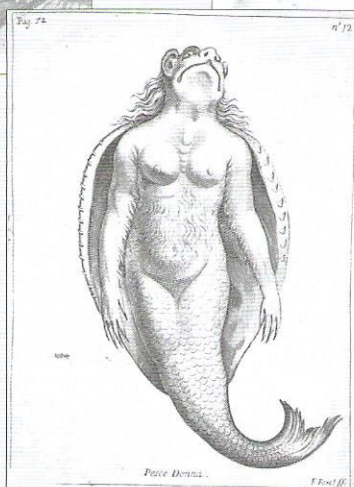


fig.2

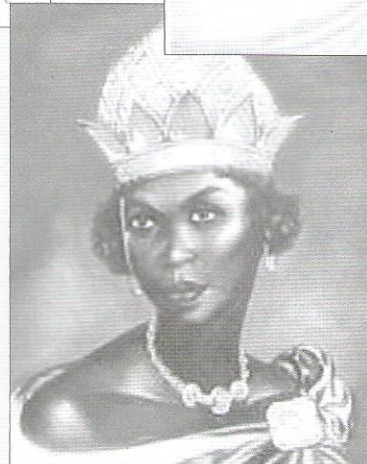


fig.4

Gabão, com o objetivo de tornar conhecidos os personagens da história africana. (fig.6)

Nzinga foi uma mulher combatente, expoente de sua época, em uma historiografia marcada pelas figuras masculinas. Isso faz com que ela seja celebrada hoje por diversos movimentos feministas (em particular de ativistas negras). Isso, associado à necessidade de criar uma representação mais próxima da realidade, levou à criação, por exemplo, desse poster do BISA (Black Women in Sisterhood for Action), trazendo uma Nzinga com traços mais africanos, na linha politicamente correta. (fig.7)

É claro que a imagem de mulher guerreira também exerce, por vezes, fascínio sobre um público masculino. É o mito de mulher independente, forte, confiante, desafiadora e sedutora, que tem para si um harém de homens à sua disposição. Essa Nzinga “pin-up” foi retratada pelo fotógrafo Clive Arrowsmith, no calendário Pirelli (uma das “folhinhas masculinas” mais conhecidas do mundo) em 1991. Quem encarna Nzinga é a bela atriz Tracy Hudson. (fig.8)

Outras características da Rainha Jinga que não passam despercebidas são sua atuação diplomática e inteligência. Assim, encontramos no jogo de RPG (de *Role Playing Game*) “Conan: Against Darkness” a personagem Nzinga, cujos principais atributos são: o rodeio, a mobilidade, a perícia. (fig.9)

As dificuldades em se retratar um personagem separado temporalmente por mais de trezentos anos e incomensurável barreira cultural acabaram produzindo trabalhos muito interessantes, que tentam captar outros sentidos além da figura. É o caso da pintora angolana Gracinda Candeias, “Rainha Nzinga”, fundamentado em uma pesquisa iconográfica sobre o traje e tecidos do século XVII em Angola. (fig.10)

Por fim, no seu livro “Made in África”, Luís da Câmara Cascudo aponta que a Rainha Jinga, provavelmente mesmo sem ter tido qualquer conhecimento sobre o Brasil, é lembrada e cantada nos autos de Congo e Congada até hoje. E conclui de maneira soberba que, no Brasil colonial: “Em cada navio, invisível e lógica, embarcava a Rainha Jinga...”. O fato é que, ainda hoje, os tais navios levaram para bem mais longe sua figura ímpar.



fig.6

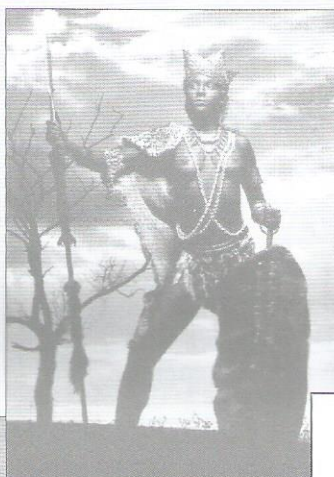


fig.8

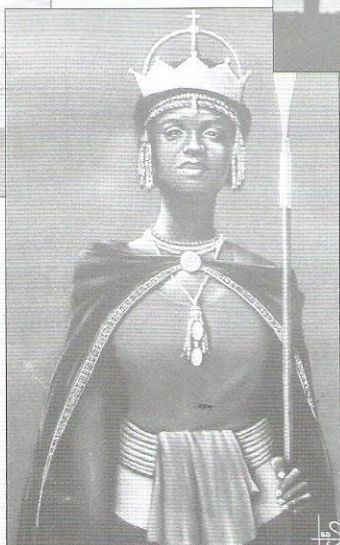


fig.7



fig.9

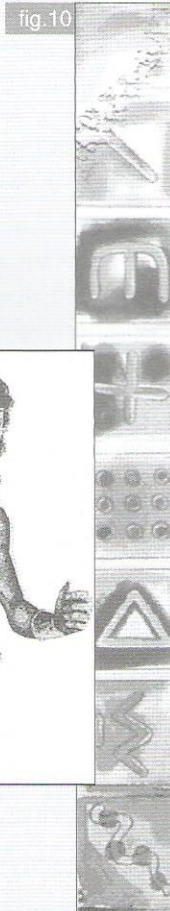


fig.10

A ilusão do desenvolvimento

Por Bruna Pastro Zagatto

A origem da ilusão

Quem nunca ouviu falar em países desenvolvidos ou em desenvolvimento? Essa discussão, tão presente em nosso cotidiano, nasceu no fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quando foram criadas instituições para operar em nível global, num mundo que se rearranjava segundo uma nova divisão internacional de trabalho. Era preciso disseminar um discurso que pudesse explicar o crescimento dos países do hemisfério norte e ao mesmo tempo fizesse com que os países do hemisfério sul “compreendessem” suas posições desvantajosas e acreditassem numa saída a partir de uma receita linear e universal.

Essa ideologia/utopia se erguia por meio da concepção evolucionista de que apenas o caminho da industrialização e do aperfeiçoamento tecnológico repararia o atraso dos países ditos subdesenvolvidos. Este curto ensaio pretende mostrar como se justificou, através do discurso do desenvolvimento, a rápida integração destes países pobres ao novo sistema, sem que fosse preciso falar novamente de exploração e acumulação.

Mesmo sem estar claramente conceituada, a noção de desenvolvimento tornou-se uma idéia central no pensamento moderno europeu. Associou-se ao termo uma série de elementos que qualificam os homens, suas relações com os demais e de todos com a natureza, além de atribuir “valor à mudança, tradição, justiça social, bem-estar, destino da humanidade, acumulação de poder político e militar” (Ribeiro, 1991:60). O Continente Africano foi o principal alvo dessa lógica, estigmatizado como um bloco de países cujo progresso estava amarrado pelas tradições, formas de vida, de produção e organização social.

O sonho que não veio

Diante do fato de que os países ricos se tornavam (ou melhor, ainda se tornam) cada vez mais ricos e os

pobres, cada vez mais pobres, a partir da década de 60, não se procurou mais as causas do desenvolvimento nos contextos locais, e sim na relação histórica de dependência entre os países, voltando o olhar para o sistema econômico internacional. Se por um lado essa visão permitiu olhar para os mecanismos capitalistas e expansionistas dos países “desenvolvidos” no período colonial e responsabiliza-los pelo subdesenvolvimento do sul, por outro, fez com que se mantivesse a atenção em um passado longínquo, ao invés de abordar também a má distribuição de renda, as ditaduras a falta de ética dos governos nacionais e elites do terceiro mundo. Lembrar dos tempos da colonização para explicar a calamidade dos países africanos era também uma ótima forma dos países do norte acobertarem o financiamento das guerras civis - como em Angola (1975-2002), na época em que o mundo se encontrava bipolarizado com a Guerra Fria.

As concepções comunistas de sociedade, que durante a Guerra Fria se apresentavam como alternativas à sociedade capitalista, foram gradativamente perdendo visibilidade e força frente à crescente transnacionalização do processo produtivo e do mercado financeiro. Com a queda do Muro de Berlin, em 1989 (e consequentemente com o fim da Guerra Fria) o sistema mundial se reconfigurou, e a divisão de classes deixou de ser problematizada. Discursos alternativos tornaram-se presentes no novo contexto mundial e, com eles, novos agentes responsáveis pela transformação da sociedade.

Meio ambiente e desigualdades sociais

Assim, na década de 80, o discurso ambientalista ganha forças enquanto utopia, tanto na tentativa de reformar a lógica capitalista de crescimento indiscriminado, quanto no desejo de preservar o planeta terra de uma tragédia ecológica. Novamente a África ganha visibilidade, pois é o continente onde ainda se pode ver animais selvagens, extintos em outras partes do mundo, populações tribais vivendo de economia de subsistência, grandes áreas verdes

preservadas. No entanto, a África, enquanto símbolo ecológico, não era boa, pois trazia em si muitas contradições, de esquecimento, degradação e condições sub-humanas de vida.

Infelizmente esse questionamento tão importante foi sendo apagado. O ambientalismo aos poucos deixou a questão da desigualdade de classes, da exploração e da miséria para um segundo plano, e passou a ser muito bem aceito por grandes parcelas da sociedade civil do mundo todo. Afinal, o meio ambiente diz respeito a toda a humanidade, “até aos africanos” (por que não?). Essa transferência da problemática homens/homem para homem/natureza foi também melhor aceita pelas elites empresariais e pelas indústrias de comunicação e informação.

Na prática, o ambientalismo se adaptou dentro do sistema no qual se criou, buscando formas de preservar o ambiente sem abrir mão dos lucros empresariais. Abandonou seu caráter mais transformador e tornou-se, mais recentemente, um dos principais interlocutores na elaboração dos projetos de desenvolvimento. Dessa união emergiu o conceito de desenvolvimento sustentável, que de modo simplificado define-se como uma tentativa de “satisfazer as necessidades do presente, sem comprometer a possibilidade das gerações futuras satisfazerem as suas” (Diegues, 1992:26).

Mais uma vez, portanto, é apresentada uma visão universalista, expressa na tentativa de definir o que são as necessidades básicas para todos. Prevendo, a partir de uma visão etnocêntrica, o que é necessário para as populações presentes e futuras de todo o mundo, o termo padroniza as formas de vida, atropelando características culturais. Num sistema onde tudo o que é consumível é visto como necessidade, o que é básico para um americano pode não ser para um indiano ou para um nigeriano.

Desenvolvimento, sustentável para quem?

Desenvolvimento sustentável torna-se mais uma variação do discurso do desenvolvimento, tão vaga quanto as anteriores, cuja idéia central fica em torno de preservar/reparar danos ambientais. Citando as palavras de Antonio Diegues “Esse termo – desenvolvimento sustentável - transita pelos mais diversos círculos e grupos sociais, desde as organizações não governamentais até as de pesquisa, com notável e estranho consenso, como se fosse uma palavra mágica ou um fetiche” (Diegues, 1992: 22).

No entanto, ele contém em si, sem causar constrangimentos, uma contradição, ao tentar conciliar crescimento econômico, distribuição de renda e conservação do meio ambiente. A questão ecológica deu ao discurso um peso moral ainda maior e ele difundiu-se entre os diversos setores da sociedade, como uma responsabilidade dos cidadãos para com seus descendentes. Eis que surge a questão:

quais descendentes? Filhos de quais pessoas se beneficiariam? Afinal, negros de todo o mundo continuam submetidos a condições dramáticas de existência.

Etnodesenvolvimento

Na tentativa de romper com essa visão, surgiram propostas de incorporação da dimensão étnica, até então ignorada nos projetos de desenvolvimento. Na nova ótica, os elementos tradicionais, décadas antes vistos como indícios de atraso, são fundamentais na identificação das necessidades básicas das comunidades locais, a partir do que elas mesmas entendem por necessidades. As especificidades culturais deixam de ser obstáculos à modernização, porque esta aconteceria a partir de parâmetros próprios. A grande distinção dessa visão é a proposição de um desenvolvimento em micro escala (escala comunitária), em que a participação de toda população é fundamental. As populações até então segregadas do planejamento ganham mais visibilidade, principalmente porque suas más condições de vida se tornam indicadores de que existem falhas nos projetos de desenvolvimento.

Desilusão

Entretanto, nos perguntamos se seria possível sobrepor as propostas de âmbito local, que incorporam elementos étnico-culturais, com a necessidade dos mesmos indivíduos estarem atuando dentro de instituições políticas nacionais e da economia-mundo. A questão é, usando a linguagem do desenvolvimento, se seria possível conciliar o etnodesenvolvimento com os programas internacionais de desenvolvimento.

A desilusão aparece quando se vê o pressuposto capitalista – de excluir a maior parte da humanidade, não só dos benefícios do avanço biotecnológico, mas dos alimentos, da infra-estrutura básica e de suas próprias escolhas – ser aplicado na prática. Muitos países da África são o mais claro resultado do projeto mundial de desenvolvimento e estão intencionalmente às suas margens. Não são o desenvolvimento que deu errado. São o resultado esperado do modelo de desenvolvimento que vigora.

BRUNA ZAGATTO é estudante de Ciências Sociais da USP e integrante do Nzinga-SP

BIBLIOGRAFIA

- DIEGUES, Antonio Carlos. “Desenvolvimento sustentado ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. São Paulo em perspectiva, vol. 6/ 1-2, 1992
ESTEVA, Gustavo. “Desenvolvimento” In: Dicionário do Desenvolvimento Wolfgang Sachs
RIBEIRO, Gustavo Lins. “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/ utopia do desenvolvimento” Revista de Antropologia, vol. 34, 1991 (59-101)
STAVENHAGEN, Rodolfo. “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista” Anuário Antropológico 84. Rio de Janeiro, 1985 (11-44)

Uma



às tradições religiosas orais dos negros

Por Pedro Alexandre V. Gonçalves

As tradições caminham com a Capoeira Angola. Sua forma, seus ensinamentos, são intrinsecamente ligados à vida espiritual e religiosidade africanas. Vinda nos corpos e cabeças dos negros que cá chegaram, a permutação espiritual deu continuidade e tomou rumos incorporada ao ambiente territorial da “nova terra”. Nisso também se veio a jogar a Angola, “brincadeira de escravo em ânsia de liberdade”, como diria Mestre Pastinha.

Sabemos que pessoas negras de diversas origens étnicas (ligadas cada qual aos seus diferentes cultos e cerimônias religiosas) serviram como escravos aos ditos “civilizados homens brancos”. De acordo com Bastide (1971)*, que traçou uma geografia das religiões brasileiras, de um modo geral, as principais influências religiosas africanas nas tradições brasileiras identificam-se em duas linhas condutoras: a que deu origem aos candomblés e xangôs e outra que originou os candomblés de caboclo e candomblés de angola. No contexto urbano, conduzida principalmente pela tradição religiosa católica, juntamente ao espiritismo (maior foco em Allan Kardec), veio surgir a umbanda.

Segundo Ribeiro (1996), a denominação candomblé, usada para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente danças religiosas e profanas. A denominação Xangô, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a importância do orixá naquela região. A denominação candomblé teria ligação ao termo Kandombile¹. De acordo com Carneiro (1969)*, foi somente em 1830 que o candomblé surgiu oficialmente no Engenho Velho, na Bahia – fundado por três mulheres negras: Iyá² Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô.

Porém, durante o período de repressão oficial às tradições negras (aqui religiosas), a prática dos cultos e cerimônias espirituais também foi proibida, colocando suas atividades numa espécie de clandestinidade. Isso fortaleceu o amedrontamento de terceiros quanto à participação nos rituais. Vale ressaltar que em outra situação, não menos espiritual que as cerimônias religiosas, a repressão focada nos capoeiristas foi extremamente prejudicial para que o seu devido respeito e merecimento viessem a ocorrer desde o início de sua prática.

A identificação das nações de candomblé baseia-se, segundo Ribeiro (1996), no reconhecimento do idioma utilizado: nomes dos deuses, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma. De

acordo com Lody (1987)*, as nações foram organizadas em: Angola – banto; Congo – banto; Angola-Congo – banto; Ketu-nagô – iorubá; Jexá ou Ijexá – iorubá; Jeje – fon; Caboclo – modelo afro-brasileiro.

Uma das forças promovedoras da continuidade tradicional negra é a tradição oral, passada desde os ancestrais. Dentre os ensinamentos transmitidos, fazem parte as histórias que remetem aos antigos, sábios e suas façanhas. Muniz Sodré (1988) nos elucida uma história sobre um antigo Capoeirista, contada aqui por uma Velha Mãe-de-Santo:

“De idade, só 27 anos, mas tinha na cabeça tempo de se perder a conta. Besouro, amigo, era passado, presente, era futuro, tinha estofo de ancestral. Já fiz despacho para ele, sim. Na época, nenhum dos capoeiristas de fama, nenhum mesmo, se media com ele. Quando os adversários eram muitos (...) Besouro sempre dava um jeito, sumia. Se já vi? Sim senhor, e não vejo motivo para espanto, pois o homem era filho querido de Ogum. Foi discípulo de Tio Alípio – com ele aprendeu os segredos da capoeira, dos orixás, a jamais descuidar das obrigações. (...) Como morreu, não sei, mas foi sim, inimigo de muita gente ruim”.

Dizem, me apropriando da tradição oral, que Besouro morreu quando fugia da polícia. Na verdade, ele fugiu. Mesmo tendo levado tiro, conseguiu sumir dos guardas. Só que aquele dia era dia do destino, de coisas poderosas. Ao mergulhar em um rio e nadar submerso para despistar aos perseguidores, dois meninos (dizem que gêmeos, que o mestre sempre teve cisma) brincavam em água com varas longas, com faca de ticum amarrada nas pontas. Só mesmo assim: filho ilustre de Ogum não iria morrer pelo ferro (nem de bala). Mas com a lâmina da palmeira, árvore de mistério, foi feito o corte fatal.

Não somente Besouro, mas o capoeirista de fundamento tem suas mandingas. O Jogo de Angola, como a religiosidade africana, é singular e plural, objeto e predicado. A Capoeira Angola apresenta na sua forma um elo de ligação com o ancestral e o mítico das tradições negras, como nos cânticos dos candomblés que se repetem nos corredos angoleiros. Como elucida Silva (1979)*, os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha da Maré, camarada.

É importante ressaltar que a mandinga de Besouro, como de alguns outros capoeiristas, faz valer as Mandingas. Esse, um povo feiticeiro e poderoso, usava patuás para se auto-identificar e para se proteger, daí a expressão: “quem não pode com mandinga, não carrega patuá” Outra interpretação, de Yeda Castro (2001), diz que o termo mandinga vem do quicongo e do quimbundo mazinga,

ação de complicar e impedir também por feitiço. Já Nei Lopes (2003), no “Novo Dicionário Banto do Brasil”, vê no termo origem conguesa, já que esses africanos usavam patuás e praguejavam quem os contrariasse. Além disso, o quimbundo mandinga pode significar superstição. Por fim, a origem no quimbundo é também apontada por Olga Cacciatore (1988). Eternidade para as tradições religiosas africanas e afro-brasileiras. Ngunzo !!!!

* Citados por Ribeiro (1996).



foto-montagem R.H.

PEDRO ALEXANDRE V. GONÇALVES é jornalista e integrante do núcleo de São Paulo do Grupo Nzinga de Capoeira Angola

REFERÊNCIAS

- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 3ª edição, 1988.
CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Topbooks, 2001.
LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
Sodré, Muniz. *Santugri: Histórias de mandinga e capoeiragem*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

NOTAS

- ¹ Culto e oração, nas línguas bantas quicongo, quimbundo e umbundo, originárias da região do Congo e de Angola, segundo Castro (2001).
² Termo em língua iorubá que significa mãe e especifica cargos hierárquicos no candomblé, conforme Cacciatore (1988).

Aspectos do

IMAGINÁRIO AFRICANO

presentes na Música feita na Diáspora Negra.

acervo Nzinga DF



II Viva Pastinha

Por Maria Caroline Veloso

Heranças culturais.

Por que ainda são tão fortes as falácias de que “judeu gosta de dinheiro”, ou “índio é preguiçoso”, ou “negro só sabe cantar e jogar futebol”? São frases que refletem ranços ideológicos do século XIX, quando a configuração do mapa-mundi (utilizado até hoje) representava o arco Londres-Paris-Berlim no topo, como o cérebro do globo – a harmonia que comandava o sistema – e a África como os pés – o ritmo que movia a engrenagem deste sistema.

Fugindo das respostas rasas, não se pode negar que muitos judeus tiveram que aprender a lidar com dinheiro desde crianças, por todas as dificuldades econômicas que seu povo já enfrentou. Ou que uma das formas que os índios tinham, pelo menos no Brasil, para resistir à dominação era a recusa ao trabalho forçado. E o negro? Por acaso já nasceu com um dom especial para a música ou para o esporte? É no mínimo preconceito julgar isto como verdadeiro.

Há que se considerar toda a herança cultural de um indivíduo para compreender de onde vêm suas habilidades. Da mesma forma que um intelectual pode levar vinte anos de estudo para ter reconhecimento acadêmico, um Xicarangoma² passa por um longo processo de aprendizagem para chegar a esse cargo tão importante no terreiro de Candomblé.

Para os afro-descendentes, a herança rítmico-melódica pode ser bem mais presente que para outros brasileiros. A música é elemento chave na sobrevivência e resistência das culturas africanas trazidas ao Brasil à época do tráfico negreiro. Muito mais expressiva que a língua por si só – ou seja, apenas falada e não cantada –, ela encontrou caminhos de permanecer viva no imaginário de africanos que vinham de diversas áreas de um continente

vasto, continente este que produz e **cultiva** sua memória através do conhecimento oral.

Mundo Atlântico: encontro de várias Áfricas.

Nas nações africanas, é comum observar o orgulho na preservação de seus idiomas. Contudo, muito deles já se perdeu em meio a processos de dominação social e ideológica. É, por vezes, apenas através do canto – em festivais e cerimônias – que tais idiomas são lembrados. Mesmo que se perca sua compreensão, o sentimento implícito na música permanece.

É notória a existência no Brasil de manifestações culturais e religiosas muito semelhantes às praticadas em diversas tradições da África Negra. Nelas, se vê que um dos maiores elos entre África e seus descendentes provém de elementos estéticos – mas não apenas estéticos, obviamente –, como o canto e a dança. Valores não-materiais, que aportaram através do imaginário de africanos de diferentes partes de seu continente expropriado. O oceano, então, se torna um grande comunicador de uma África (re)construída, entre outros fatores, através da música.

O navio negreiro não é apenas um transporte de transação comercial, mas um meio **político e cultural**, onde processos de transformação, **manutenção** e transmissão vão acontecer e se perpetuar **em trocas** entre africanos que nunca se encontrariam, **pela distância geográfica** de suas áreas de origem, **mas que agora** vão congregar suas falas em “**ânsia de liberdade**” – aqui relembrando uma expressão célebre de Mestre Pastinha.

Mas como tais **heranças** chegaram e se transformaram no Brasil? Foi **preciso** que pelo menos uma boa parcela dos escravizados já fosse de músicos treinados e que aqui encontrasse **condições** de reproduzir seus instrumentos e suas canções. Nos cortejos de rua de santos católicos e nos funerais, tanto de brancos quanto de negros, tais músicos

viam uma oportunidade de mostrar suas obras e de trocar informações com artistas de outras nações³ – e até mesmo de influenciar e de ter contato com outras musicalidades, como a européia e a indígena. Pode-se, aqui, lembrar o exemplo dos Congados, uma coroação de reis negros autorizada pelo sistema escravocrata como modo de controle dos africanos e que é legitimizada pelo próprio negro, que por meio dela retoma formas ancestrais de organização social e ritual.⁴

Nessas interações, surgiam novos adeptos e ouvintes de músicas não exatamente iguais às que eram executadas na Mãe África, mas uma mescla viva de heranças de diversos pontos do continente, presentes agora numa rua brasileira qualquer, em dia de festa de um santo católico qualquer.⁵ Através de manifestações músico-performáticas, foi possível manter e recriar muito do legado africano e resistir ao subjugamento cultural imposto pela ideologia cristã – que muitos escravizados já conheciam quando livres, pelo contato com o europeu ainda no seu continente.

O legado africano e a Capoeira Angola.

Quais são os ecos dessa afinidade do imaginário africano com a música nas “culturas expressivas”⁶ negras do Brasil de hoje? Essas culturas se baseiam na luta por seus desejos através da linguagem artística, ultrapassando os limites das aspirações materiais. É a resistência ao “terror racial”⁷ também pelo formato artístico. Dimensões como política, religião e entretenimento se mesclam numa manifestação contra os desmandos de uma sociedade – que há pouco começa a se assumir racista – e a favor da pluralidade, da emancipação e da cidadania.

Nas tradições musicais herdadas dos africanos e re-significadas no país, uma das principais características é o formato “chamado-resposta”. A arte de improvisar dentro de um tema e de receber uma “resposta-mantra” é expressa por meio da música cantada, tocada e decifrada pelo corpo. A Capoeira Angola é uma das tradições que integra essas três dimensões musicais na resistência à desculturalização. No seu sistema simbólico, ela representa valores africanos através de aspectos religiosos e filosóficos, da luta política, do sentido de comunidade e da expressão músico-corporal como elo das suas ancestralidades.

A complexidade musical africana não é muito percebida pela sociedade leiga, que tem como referência de “complexidade” apenas a música “clássica” executada pelas grandes orquestras filarmônicas. Numa roda de Capoeira Angola, a sua orquestra – bateria com oito instrumentos – reflete a densidade e a riqueza de suas costuras melódicas e rítmicas. A conversa entre os três berimbaus – com o

tempo preciso do atabaque, a variação do pandeiro e os contra-tempos do agogô e do reco-reco –, agregada à poesia cantada pelo solista e respondida pelo coro, decifrados, então, no diálogo corporal dos jogadores são um dos grandes símbolos da preservação, manutenção e constante construção do imaginário negro.



MARIA CAROLINE VELOSO, 25 anos, é historiadora e integrante do núcleo Nzinga-DF

BIBLIOGRAFIA:

- GIROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória – O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2004.

NOTAS

¹ Esse artigo foi escrito a partir de um curso realizado na Universidade de Brasília – UnB –, promovido para professores do Ensino Médio – “As culturas afro-brasileiras no contexto da América do Sul” –, organizado pelo professor Luis Ferreira Makl.

² O Xicarangoma é o músico ritual – segundo Nei Lopes (cf. bibl.) –, o tocador de atabaque do Candomblé de Angola.

³ Essa troca de informação, na verdade, era uma liberdade que os músicos tomavam de abarcar características rítmico-melódicas de outras nações na sua de origem, o que acabava por resignificar sua própria musicalidade e aproximar novos adeptos a ela.

⁴ Leda Maria Martins. Cf. bibl., p.37.

⁵ John Thornton – cf. bibl., p.227-228 – atesta que é praticamente inexistente a documentação de tais interações, mas lembra das anotações de um pastor reformado de nome Soler sobre os funerais de escravizados no Brasil, quando pessoas da mesma nação ou de várias se reuniam para a lamentação.

⁶ Expressão utilizada por Paul Giroy – cf. bibl., p.128 – para denominar as culturas desenvolvidas na escravidão que, de forma artística, representam as necessidades e os desejos que vão além da satisfação pelas coisas materiais.

⁷ O “terror racial” é outro termo utilizado por Giroy – p.158 – acerca da experiência da escravidão. O autor argumenta que tal terror sempre foi amenizado por estudiosos e políticos numa justificativa da necessidade desse sistema para os avanços da modernidade ocidental.

Compartilhando

IDEIAS e RESPONSABILIDADES

Por Gabriel Limaverde

Fico sentindo cá com nossos espíritos qual é a minha responsabilidade aqui. A autora desse livro me disse em conversa muito agradável que, se a estou lendo, algo está vivo em mim e assim quer se manter. E me agradece por isso!

Conheço desde aqui minha primeira responsabilidade: a de manter vivo isso que me chamou ao livro. Uns podem dizer que esta obrigação estaria bem satisfeita em reuniões minhas comigo, com meus sentimentos, pensamentos e espíritos. Estranhamente, esclareci-me de que esta responsabilidade era maior. O que eu devo manter vivo não se basta em meus limites, não cabe em mim só.

Esta vida deve ser compartilhada, expressa. E a responsabilidade por ela também. Neste momento, você leitor já é tão responsável quanto eu, assim como eu fui desde que li a primeira página deste livro. Assim, nos unimos com Sobonfu Somé, com os editores desta revista, com as pessoas que permitiram que ela chegasse até você e com mais um monte de gente nessa responsabilidade. Devemos manter vivo algo ao qual, por um motivo ou por outro, chegamos. Diria a autora que esta decisão sequer foi nossa: *Foram eles que nos chamaram para este livro!*

Saber compartilhar é o que quer este livro. É uma ótima oportunidade de percebermos, mais uma vez, que somos partes formadoras de um todo. E que o todo também está sempre nos formando. Um relacionamento amoroso, por exemplo, não é exclusivo de duas pessoas. É um relacionamento de toda a comunidade a qual pertencem. Suas belezas e agruras afetam a todos. O relacionamento não é nosso, de nós dois, mas nosso, da comunidade. Assim, na aldeia, as pessoas dizem que vão se casar tal dia, embora seja o casamento de outra pessoa.

Imagine-se tendo mais de um pai e uma mãe. Imagine-se sendo filho não somente de duas pessoas, mas de toda

uma comunidade. Se a comunidade é minha mãe e meu pai, a responsabilidade por mim não é só daquelas duas pessoas através das quais eu fui gerado, mas de todos. Dentro desta comunidade, qualquer mulher pode amamentar. Qualquer pessoa pode conversar e ensinar sobre a vida, qualquer pessoa pode educar. Qualquer pessoa é minha família, e qualquer um pode ser minha mãe ou meu pai.

A família, na África, é sempre ampla. A pessoa nunca se refere ao seu primo como "primo", porque isso seria um insulto. Então, ela chama seus primos de irmãos e irmãs. Seus sobrinhos, de filhos. Seus tios, de pais. Suas tias, de mães. O marido da irmã é seu marido, e a mulher de seu irmão é sua mulher. (...) Esse conceito de grande família realmente ajuda muito. Lembro-me de quando era criança: podia escolher um pai diferente todos os dias, dependendo do meu humor. Assim, se eu quisesse que um dos meus tios fosse meu pai naquele dia, concentrava toda minha atenção naquela pessoa e ignorava as outras. E ninguém tomava isso como uma ofensa pessoal; antes, consideravam isso como uma oportunidade para eu decidir o que queria.

Sobonfu oferece a nós ocidentais um pouquinho de vida de uma aldeia Dagara², onde viveu seus primeiros anos. Trata-se de um convite à ressignificação de vários aspectos de nossa vida cotidiana. Ler este livro é perturbar as condições meteorológicas da nossa cabeça, e criar um grande furacão



nos nossos conceitos e valores. A começar pela idéia que fazemos de nós mesmos.

O que somos? Pessoas, cidadãos, consumidores, ativistas, advogados, médicos ou professores? Um monte de células? O povo Dagara acredita que somos espíritos, assim como todos e tudo à nossa volta. A comunidade é um grande espírito, do qual fazem parte as pessoas que se *reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidarem umas das outras*. Portanto, somos ao mesmo tempo um espírito pequeno, que vive o nosso corpo; e um espírito grande, que vive a comunidade.

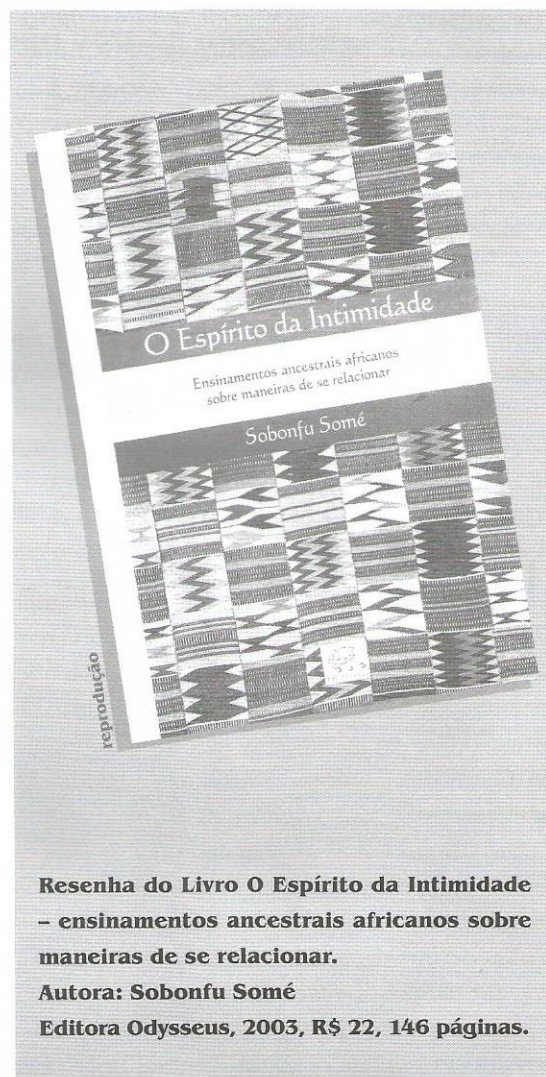
Ancestrais também são espíritos, que vivem conosco apesar de não podermos vê-los. Eles podem ver tanto o mundo invisível dos espíritos quanto o nosso, e por isso podem ser *como nossos olhos dos dois lados*. Nosso canal de comunicação com os ancestrais e demais espíritos presentes em nossa vida são os rituais.

À sua maneira, a autora de "O Espírito da Intimidade" cumpre a função dos Ancestrais. Ela vive o mundo da aldeia Dagara e o mundo ocidental, dentro de grandes cidades e universidades. De maneira

simples, ela desconstrói termos determinantes da vida ocidental – intimidade, sexo, relacionamento, família, pai e mãe! – e mostra novos parâmetros possíveis para os nossos relacionamentos. A leitura do livro é quase ela própria ritual: meio de comunicação com fundamentos da tradição de um povo Dagara.

Um ritual bem inicial, que não nos traz de cara o conhecimento dos mistérios, mas que nos faz acordar e nos conectar com esse estranho modo de ver as coisas. Mesmo vivendo em nosso mundo não-estranho – em uma grande cidade tipicamente ocidental – ao terminar o livro já pude pensar em minhas responsabilidades para com ele. E pude sentir a mesma sensação de pertencimento que me conecta ao grupo de capoeira, aos amigos e à família: ainda resta algo vivo de uma grande comunidade que foi destruída.

Sabe, talvez seja a hora de celebrar o estranho.



Resenha do Livro O Espírito da Intimidade – ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar.

Autora: Sobonfu Somé

Editora Odysseus, 2003, R\$ 22, 146 páginas.

GABRIEL LIMAVERDE FALCÃO, estudante de filosofia e consultor em hotelaria e turismo, é membro do núcleo São Paulo do INCAB.

NOTAS

¹ Os trechos grifados em itálico são citações do livro.

² O povo Dagara ainda pode ser encontrado na costa oeste africana, onde hoje estão países como Gana, Costa do Marfim e Togo.

ANGOLA E BRASIL

no século XVII:

“porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros”

Por Valéria Maria Borges Teixeira

Em A gloriosa família – o tempo dos flamengos o escritor angolano Pepetela (1999), volta à História recuando até o século XVII para contar a ocupação holandesa em Luanda entre os anos 1641 a 1648. Cruzando História e imaginação, Pepetela procura nas fontes históricas de História Geral das Guerras Angolanas, escrito em 1680 pelo capitão português António de Oliveira Cadornega (1972), obra fundamental para se entender as relações que se estabeleceram entre Portugal, Brasil e Angola durante a ocupação flamenga nos territórios brasileiros e angolanos, o mote para desenvolver o enredo do romance.

O protagonista Van Dum aparece, em vários trechos, contracenando com personagens históricos como os governadores portugueses em Angola, Pedro César de Menezes Sottomayor e Salvador, Correia de Sá, bem como com os diretores da Companhia das Índias Ocidentais e com o governador da Ilha de Luanda, Mani-Luanda, representante do Rei do Kongo. O romance satiriza a sociedade da época, procurando enfatizar as corrupções que giram em torno do poder e dos interesses econômicos da poderosa Companhia das Índias Ocidentais, cujos diretores holandeses rivalizavam o tráfico de escravos para o Brasil com os portugueses, determinando a política dos antigos territórios de Angola e Kongo.

A narração da obra é realizada por um escravo, cujo “dono” é Baltazar Van Dum. É por meio da voz do escravo que o romance parodia o grande relato oficial português, de Cadornega, e também os vários textos que epigrafam quase todos os capítulos da obra de Pepetela. O escravo é a voz que estabelece uma interlocução com os leitores e tem um olhar crítico a respeito das diferenças sociais entre “senhores” e escravos, “filhos da casa grande” e os “do quintal”, calvinistas e católicos, e sobre as várias nacionalidades portuguesas, holandesas, angolanas e

congolesas. No romance, evidencia-se como na época da invasão dos flamengos em Angola houve todo um entrecruzamento de fronteiras, lingüística, religiosa, racial e cultural, que por meio do entrelaçamento forçado de nacionalidades e da sobreposição de territórios, colocou em contato, gerando relações assimétricas de poder, os antigos reinos de Angola e Kongo com portugueses e holandeses. A busca de identidade tanto nacional, como individual é posta pela voz do narrador escravo que sabe não ser holandês ou português, mas filho da terra da sua rainha Jinga, portanto angolano. Através do narrador se angolaniza a História sobre a invasão holandesa do ponto de vista do escravo, ampliando a denúncia sobre aqueles que sofreram com o tráfico negreiro bilateral Brasil-Angola. Principal atividade econômica da época, esse tráfico foi essencial para o sustento da mão-de-obra nos engenhos de cana-de-açúcar brasileiros, principalmente de Pernambuco, tal como revela a antológica frase de Padre António Vieira, que epigrafa o capítulo nono, “porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros”, evidenciando-se a causa maior da invasão dos flamengos nos antigos territórios angolanos.

É onde há a interferência das opiniões do narrador na história que o romance de Pepetela apresenta seu maior vigor. Os comentários do escravo se constituem como textos que desestruturam os escritos oficiais sobre a História de Angola e criticam o modo como a ciência História foi concebida, baseando-se em provas documentais e relatando apenas aquilo que se julgava “grandes fatos”. Imprimindo valores angolanos à narrativa, o escravo é o porta-voz da memória cultural angolana, aquele que diz ter “o sentido da história”. Com os poderes mágicos da pomba¹, ele reproduz as histórias ouvidas e testemunhadas, suplementando a História de Angola, um passado sonogado pelo colonialismo, embasado no argumento hegeliano sobre a História, segundo o qual a África subsaariana não tinha História e que, portanto, deveria ser esquecida.

O romance tem outros méritos que vão além daqueles de recontar a história de Angola. Se a literatura, assim como a História, não pode mudar fatos violentos que “realmente aconteceram”, como a colonização e a escravidão, ela pode narrá-los de outro modo. Tomando a História como tema e a subvertendo, a literatura a impede de ser teleológica, podendo fazer ouvir vozes que foram silenciadas como a dos escravizados. As várias mudanças de posições dos fatos históricos para a ficção, neste romance de Pepetela, e as conseqüentes subversões deles, transgridem os fundamentos do romance histórico tradicional. Os jogos de fronteiras entre ficção e História, entre ficção e “verdade” são postos em xeque, porquanto a literatura ao trazer o “fato” para a ficção termina por reconsiderá-lo, tornando-o objeto de reflexão e o aproximando daquilo que é invenção e ao que poderia ter sido.

nação Angola, através da reflexão sobre seu país, parece não sucumbir à desesperança. O escritor reafirma em sua produção literária a sua concepção de construção de nação, numa dupla dimensão temporal. Recuando ao passado, ele busca reescrever a História angolana, fraturada pelo colonialismo, reconstituindo a memória e repensando sobre as relações de desigualdade e exploração, de Portugal e Holanda, com os antigos territórios brasileiros e, principalmente, angolanos e congoleses. Com a marcação temporal na atualidade, Pepetela atua como um cronista procurando refletir sobre a herança colonial, que ainda repercute no presente, e o peso do capital das novas “companhias ocidentais”, que exploram o país, vendo como esses fatores contribuem para perpetuar a corrupção, fragilizando a democracia e o poder político, e sobre a recente guerra (felizmente findada) que assolou Angola.

cedida por - www.tripod.com



Pernambuco por Johannes Blaeu, de Atlas maior, siue, Cosmographia Blauiana - Amsterdam, 1662



Selo português sobre Carta dos Reinos de Angola e Benguela no século XVII

O narrador, ao interromper o seu relato, projetando a história para um futuro impreciso, no qual pontas de fatos aparentemente desconexas se interligariam, quebra a linearidade narrativa, assim como rompe com um virtual compromisso de representar uma sucessão de acontecimentos históricos e uma veracidade pretendida pela ficção histórica tradicional. Ao lado desse tempo prospectivo, vislumbrado pelo narrador, se interpõe outro, no qual a personagem Matilde, a mesma que previu os sete anos de ocupação holandesa em Angola, profetiza um futuro glorioso para a sua família, os Van Dum. Através das duplas projeções que prevêem a história lançada para um futuro, e da ironia embutida no título do romance, talvez algumas pontas das histórias do passado e do futuro angolano se amarrem.

Apesar do julgamento desfavorável à atual situação angolana, o projeto utópico de Pepetela, de construção da

VALÉRIA TEIXEIRA é doutoranda em Estudos Comparados de Língua e Literatura Portuguesa na USP

REFERÊNCIAS

CADORNEGA, António de O. História geral das guerras angolanas. Anot. José Matias Delgado e Manuel Alves da Cunha. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar. v. I, II & III, 1972.

PEPETELA (Artur Carlos M. P. dos Santos). A gloriosa família – o tempo dos flamentos. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.

Valéria Teixeira é doutoranda em Estudos Comparados de Língua e Literatura Portuguesa na USP.

NOTA

¹ Giz grosso com cola, em forma cônica, usado para riscar “pontos” que identificam a “linha vibratória” à qual uma entidade pertence, de acordo com a cor. É utilizada no Brasil em cerimônias do candomblé e também para desobstruir caminhos e limpar a aura das pessoas às quais é recomendada.

Lula na **ÁFRICA**

Por Pedro Alexandre V. Gonçalves

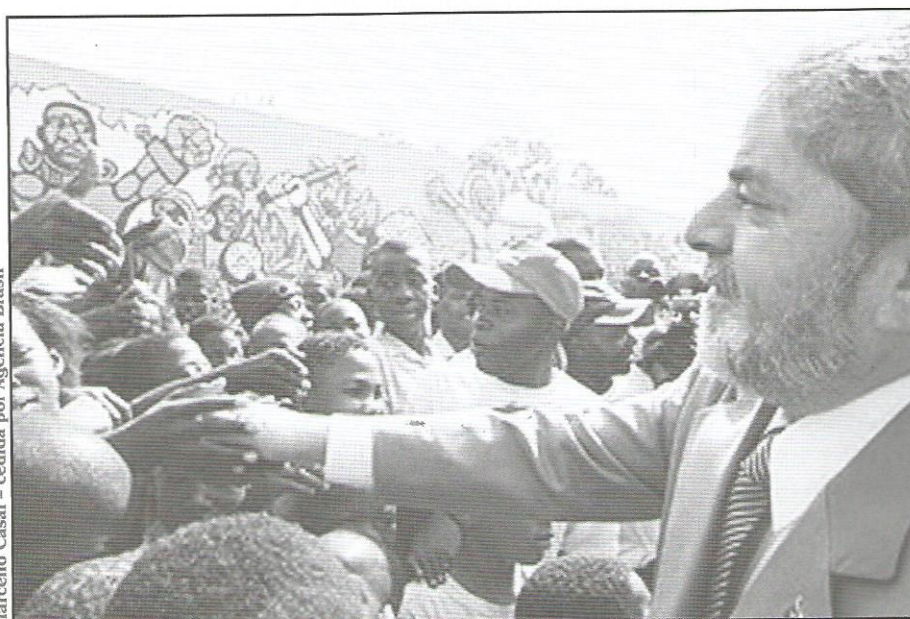
Em novembro de 2003, o Presidente Lula retomou um caminho que estava estagnado desde os anos 70. A re-aproximação tão necessária do Brasil com países do continente africano. Essa política sofreu um abandono maior nos anos 80, quando houve um enfraquecimento do chamado Terceiro Mundo. Já no início dos anos 90, o Brasil procurou se aliar aos vizinhos da América do Sul, com a criação do Mercosul. A retomada de contato com a África começou somente em meados dos anos 90, no governo Fernando Henrique Cardoso.

Com uma agenda política que já o fez ir à região 3 vezes em menos de um ano, caso se conte a passagem pela Líbia e Egito durante sua turnê pelo Oriente Médio, Lula busca estreitar os laços políticos, econômicos e culturais entre a África e o Brasil. Na primeira ida ao continente,

Lula estabeleceu um roteiro por 5 países. Com início em São Tomé e Príncipe, a comitiva brasileira inaugurou uma embaixada no país (o único país africano de língua portuguesa que ainda não tinha uma representação diplomática brasileira). Depois visitou Luanda, em Angola. De lá o presidente foi para Maputo, em Moçambique. No penúltimo dia da viagem (que durou uma semana) Lula dirigiu-se a Windhoek, na Namíbia e, no dia seguinte, a Pretória, na África do Sul.

Em Angola, país com 13,6 milhões de habitantes e renda per capita anual de US\$ 857¹, está um dos principais focos do governo brasileiro, principalmente na área econômica. Recém-saída de uma guerra civil que durou 27 anos e destruiu o país depois da independência de Portugal, em 1975, Angola é uma nação que tem bastante petróleo e outros recursos naturais – o que, segundo os especialistas, ajudará a financiar a reconstrução e modernização do país.

De acordo com o diretor do Departamento da



Maputo (Moçambique) - Lula cumprimenta populares durante a sua estadia em homenagem aos heróis moçambicanos.

África do Ministério das Relações Exteriores, embaixador Pedro Motta, “existe quase uma corrida empresarial em direção a Angola, pelas oportunidades que se oferecem no país”. O Banco do Brasil aproveitou a visita do presidente para inaugurar um escritório em Angola. O país já tem, desde os anos 80, uma linha de crédito do Proex, programa do governo de financiamento das exportações, que permite o pagamento com petróleo de parte das exportações brasileiras para o país. Além disso, desde os anos 80 a multinacional brasileira Odebrecht atua em Angola. Esses veículos atuantes podem abrir portas, numa forma aproximativa entre os países, de projetos e incentivos culturais.

Já neste ano, no início do segundo semestre, o Presidente Lula retornou a São Tomé e Príncipe, dando seqüência à viagem no Gabão e terminando em Cabo Verde. Durante essa última estada na África, ocorreu a 5ª reunião de cúpula dos chefes de Estado e de Governo da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), formada por Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe e Timor Leste (o Brasil era o presidente da organização nos últimos dois anos e ajudou São Tomé, o menor país do grupo, a organizar a cúpula).

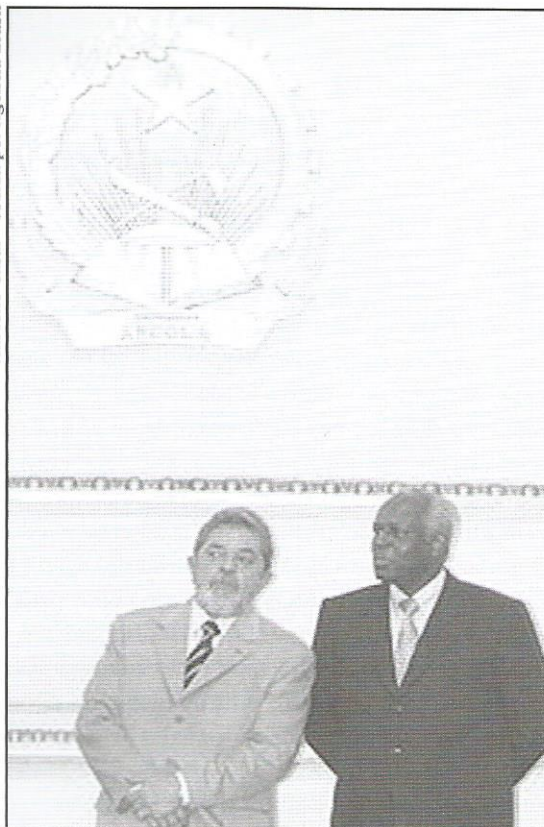
Os países integrantes da CPLP assinaram um documento de cooperação para o combate à malária. Com exceção de Portugal e Cabo Verde, nos outros seis países da comunidade a malária é endêmica (no Brasil, a malária é forte na região Norte). Em paralelo, foi assinado um acordo entre os países permitindo que a unificação ortográfica da língua portuguesa entre em vigor imediatamente. Todos os países assinaram o protocolo, mas apenas Brasil, Portugal e Cabo Verde o ratificaram.

Em Cabo Verde foi dado início ao estabelecimento de um telecentro (computadores com internet acessível à população) doado pelo Brasil. Um acordo estabelecido entre os países irá ampliar ainda mais a cooperação na área de educação (cerca de mil cabo-verdianos estudam em universidades brasileiras atualmente).

O Brasil, pela língua e pelos laços históricos e culturais que tem com a África, aqui evidenciados pelos traços que nós (angoleiros) temos com Angola, deve fornecer dentro das suas condições considerável apoio, estrutura política, financeira, intercâmbio cultural e elevação de trocas e colaboração técnica com esses países. Sobretudo, é necessário assegurar, ao contrário do historicamente observado, que o fomento dos laços econômicos venha em benefício dos milhões de pessoas, a maioria trabalhadora, que vive em níveis de pobreza considerados alarmantes pela comunidade internacional.

Uma (com)vivência entre essas nações africanas e o Brasil é de extrema importância para o crescimento cultural e aproximação histórica. Devemos abordar os aspectos econômicos, porém não nos focalizar e prender apenas neles. Ou seja, a preocupação com as questões financeiras é importante, mas uma troca entre países deve ir muito além disso.

Marcello Casal – cedida por Agência Brasil



Luanda - O presidente Lula, ao lado do presidente de Angola, José Eduardo dos Santos, na cerimônia de assinatura de atos

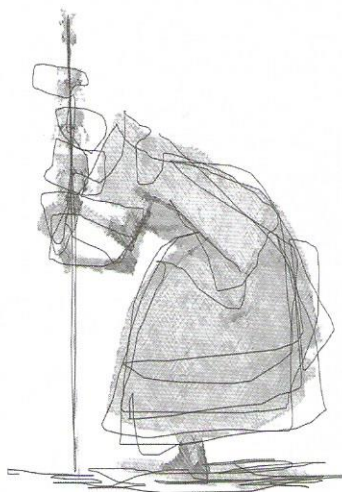
PEDRO ALEXANDRE V. GONÇALVES é jornalista e integrante do núcleo de São Paulo do Grupo Nzinga de Capoeira Angola

NOTA

¹ Aproximadamente R\$ 2.485 em setembro de 2004. Comparativamente, o PIB per capita do Brasil é de US\$ 2.593 (R\$ 7.519), do México US\$ 6.320 (R\$ 18.328), da África do Sul US\$ 2.299 (R\$ 6.667) e da Noruega US\$ 41.974 (R\$ 121.724). Fonte: PNUD, Human Development Report 2004.

O PODER DE CRIAR

– gênero e política nas culturas africanas



Ilustrações R.H

Existe uma grande oposição entre o “lugar” reservado às mulheres na sociedade, dita, ocidental¹ e a herança cultural da população afro-descendente. Embora não restem dúvidas de que muito ainda se há de lutar para que a mulher negra tenha cidadania plena e não mais figure na base de todos os indicadores sociais brasileiros, é mais do que certo afirmar que só há herança cultural de matriz africana no Brasil graças ao zeloso empenho de milhões de mulheres negras. Nada daquilo que nos remete à tradição cultural de matriz africana, principalmente a tradição religiosa, existiria com a riqueza que existe hoje, não fosse a enorme tarefa desempenhada por elas na preservação e transmissão de um tipo de conhecimento que foi capaz de moldar as bases da cultura brasileira.

Apesar de terem sido apontadas como sociedades patriarcais quando os primeiros analistas europeus se dedicaram a estudar a diversidade cultural do continente africano, novos estudos mostram que a história era muito mais complexa do que o olhar ocidental foi capaz de observar. Primeiro, ficamos claro que faltou uma boa base de história das sociedades africanas. Assim, raramente foi aventada a influência que algumas civilizações do período clássico (embora a África pareça não “existir” neste período) tiveram nas culturas subsequentes.

No país Iorubá e no reino do Daomé, por exemplo, as mulheres exerceram um papel político muito diferente daquele relatado por muitos antropólogos que se dedicaram a estudar as sociedades da região. Felizmente, porém, a própria antropologia forneceu instrumental para que uma geração inteira de intelectuais nativos pudesse participar do debate. Assim, já é possível perceber que a história local está cheia de detalhes que passaram despercebidos, em muitos casos, por razões lingüísticas.

Para exemplificar o exposto, creio que podemos citar a maneira como o mito da criação do mundo na tradição iorubá foi interpretado. Assim, depois de apontados os erros

de interpretação, poderemos perceber como, se comparado com o mito cristão, o lugar singular das mulheres nunca esteve hierarquicamente distante como na cultura ocidental – se é que esta existe.

A Criação²

Resumidamente, no começo de tudo, quando nada, nem a Terra existia, só havia o além – que é chamado pelos iorubás de Òrun. O além era habitado pelo deus supremo Olódùmaré, também chamado de Olóòrun – o dono do além.

Quando ele resolveu criar o mundo desligado do Òrun, decidiu que este precisava ser governado e supervisionado por forças autônomas de sua confiança. Para isso, decidiu criar os orixás. Oxalá, o grande orixá, foi o primeiro a ser criado. Ele foi encarregado pelo deus supremo de criar o mundo e todas as coisas dele. Para sua missão, Oxalá recebeu de Olódùmaré o “saco da criação”, com os elementos necessários para criar o mundo. Oxalá, porém, por sua posição, sempre teve um caráter muito altivo. Sabedor que era de sua importância, sempre teve muita dificuldade em seguir certas regras e obrigações. Por isso, inúmeras vezes ele e Exú tiveram problemas. Exú cuida da comunicação entre os dois mundos e é o mensageiro e zela pelas regras do culto.

Quando Oxalá ia deixar o Além para dar forma ao mundo, apoiado em seu cajado de estanho, encontrou na porta do além (à boca de um poço) Exú. Este lhe informou que oferendas deveria fazer para deixar o além. Oxalá não se submeteu à obrigação e ultrapassou o portal do Òrun. Como penalidade, Exú o fez sentir uma enorme sede. Quando não suportava mais sua sede, Oxalá usou seu cajado para furar o tronco de um dendezeiro, bebendo o líquido que saiu. Mas acontece que o líquido era vinho de palma, e Oxalá bebeu tanto que ficou bêbado e adormeceu. Então, Odùduà, seu irmão mais jovem e grande rival, vendo que ele dormia, roubou-lhe o “saco da criação” e foi até Olódùmaré contar-lhe em que estado seu irmão se encontrava. O deus supremo ordenou que fosse ele, Odùduà, criar o mundo.

Ao deixar o Òrun, Odùduà deparou-se com uma enorme extensão de água e deixou cair sobre ela a terra que

tinha no “saco da criação”. Logo formou-se um monte de terra onde Odùduà colocou uma galinha de cinco dedos. Ciscando sobre o monte, a galinha espalhou mais a terra sobre a água, fazendo-a se alargar cada vez mais, o que na língua dos iorubás se diz Ilè Nfè, nome que batizou a cidade de Ilè Ifè, onde Odùduà e os outros Orixás foram morar. Odùduà tornou-se, então, o primeiro rei da Terra.

Quando Oxalá acordou, não encontrou o “saco da criação” e foi até Olódùmarè reclamar do que havia acontecido. Aí, o deus supremo lhe proibiu, como castigo, de beber vinho de palma e de usar azeite de dendê. Como consolo, porém, deu-lhe a tarefa de modelar em barro o corpo dos seres humanos, que receberiam de Olódùmarè o sopro da vida.

A Interpretação

No mito iorubá, o olhar cristão, dos colonizadores e estudiosos da cultura, não se poupou em ver uma ação exclusivamente masculina na criação do mundo pelos orixás. Como todos sabemos, porém, não há criação e não há vida, até então, pelo menos, sem a interação dos dois sexos. Será isso que iremos encontrar em todos os mitos criacionistas, mesmo no cristão. A diferença sempre estará na moral da história.

A moral do mito iorubá, quero crer, aponta para um equilíbrio de forças. Seja este equilíbrio de gênero, entre os elementos ativos na criação; seja político, entre as forças simbolizadas na história. Para seguirmos, porém, é necessário que a justiça seja feita com a eliminação da exclusividade masculina. Isto porque há uma controvérsia sobre a descrição masculina de Odùduà. Além disso, mesmo sendo descrito como o primeiro rei de Ilè Ifè, Odùduà aparece no panteão dos orixás cultuados nos dois lados do Atlântico. Para tornar ainda mais complexo, não se tem notícia de pessoas que sejam devotas deste orixá.

Pierre Verger, no clássico “Orixás”, participa desse debate questionando a suposta masculinidade da personagem, nos lembrando que tudo indica uma metáfora sobre a necessidade da forma masculina e feminina, agindo em conjunto, para a constituição da vida. Assim, o sono de Oxalá e a suposta disputa de Odùduà mostram que houve interação para que a vida ganhasse forma. Ainda, Verger nos coloca a estranha “androginia em que Oxalá foi posto, à medida em que é o único orixá, aparentemente masculino, que recebe oferendas femininas”. Como Odùduà não recebe oferendas e não é cultuada, Oxalá acabou por resumir em si os aspectos masculinos e femininos da criação³.

Se concordarmos com o caráter feminino de Odùduà, parece claro que o mito iorubano aponta para um equilíbrio entre os gêneros. O que foi mais importante, a criação do Mundo ou da Vida? Existiria um sem o outro?

Politicamente, ainda, o mito aponta para uma constante

característica das instituições políticas de boa parte da África: uma certa proteção anti-absolutista imposta aos monarcas. E aqui, mais uma vez, a presença feminina (juntamente com a do sacerdote) é singular e muito forte. No mito de criação, Oxalá (monarca) não realiza sua tarefa principal por ter sofrido uma punição imposta pelo zelador do ritual (sacerdote), Exú. Sua tarefa, então, acaba por ser realizada por Odùduà (aspecto feminino da criação e co-monarca).

Este triângulo político estará presente nas mais diferentes sociedades africanas. Entre os povos iorubá, por exemplo, o rei constantemente tinha que se reportar ao chefe dos sacerdotes e a uma co-monarca, geralmente mais velha e primeira esposa do rei precedente. A própria mitologia deste povo nos oferece a história de Xangô que, a despeito de ter sido um de seus maiores reis, recebeu ovos de papagaio do sacerdote-chefe. Isto significava que o monarca tinha duas opções, entre o suicídio e o exílio, que se equivaliam.

Outros mitos falam, abertamente, da disputa de poder entre homens e mulheres. Oxúm aparece em um deles como líder de uma revolta feminina pelo direito ao sacerdócio. Disputa essa onde a única saída foi a negociação e o meio termo. Assim, a exclusividade masculina na utilização do oráculo de Ifá foi contornada com a criação do jogo de búzios, que pode ser realizado por mulheres. Este é o contexto mítico da fundação das sociedades Gélédés, que conspiraram contra o poder masculino e têm Oxúm como matrona. Já mi, agô! (Com sua permissão, minha mãe!).

Nossa dívida com as mulheres negras está longe de poder ser contabilizada. Justiça, contudo, faríamos de início, reconhecendo o patrimônio cultural e moral do qual elas têm sido fiéis guardiãs, e que têm disponibilizado à sociedade brasileira. Todas as vezes que visito minhas amigas de Geledés – Instituto da Mulher Negra, em São Paulo, fico ansioso por rever um quadro preso na sala do programa de educação. Nele, uma tradução de um texto de Walt Whitman, poeta americano do século XIX, diz: “Antes mesmo de tomar consciência de si, é dentro de uma mulher que um homem ganha forma”.

EDUARDO HENRIQUE PEREIRA DE OLIVEIRA é Sociólogo, coordenador de AFIRMA – Revista Negra on Line

NOTAS

¹ A idéia de uma “cultura ocidental” pressupõe uma unidade cultural que está longe de existir. Geralmente, a noção de um “Ocidente” está ligada à origem européia e cristã.

² Tradição oral ensinada nas casas de santo, recolhida por diversos autores, em especial Pierre Verger, *Orixás, Currupio*. Salvador, 1997; Adilson de Oxalá, Igbadú. Pallas editora, Rio de Janeiro, 1998.

³ O professor nigeriano E. Boladi Ijowu, da Universidade de Ibadan, no livro *Olódùmarè – God in Yorubá Belief*, sinaliza com um outro problema: a dificuldade apontada pelo idioma e a ausência de textos escritos acabou por permitir uma grande confusão entre os eventos históricos e os míticos. Com isso, parece que poucos se perguntaram se Odùduà orixá e Odùduà rei de Ilè Ifè seriam um mesmo personagem ou se o rei não foi algum devoto da Orixá do mito.

Pastinha

Já foi à

ÁFRICA

Participou do I Festival Mundial de Artes Negras.

Por Telma Litwinczik

Mestre Pastinha pode ser situado na história das relações atlânticas como um capoeirista negro baiano que retornou ao continente africano, em 1966. Foi por ocasião do I Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dakar, capital do Senegal. Viajou como integrante da delegação brasileira, que compôs este evento junto com cerca de outros 30 países. Convidado do Ministério das Relações Exteriores, reuniu uma comitiva de capoeiristas angoleiros, dentre eles mestres João Grande, Gato, Gildo Alfinete, Roberto Satanás e Camafeu de Oxossi, para representar a cultura popular afro-brasileira.

A participação de Vicente Ferreira Pastinha nesta celebração da cultura afro-descendente é sempre lembrada nas diversas biografias do mestre. E está

gravada em versos na memória da capoeira. Para os capoeiristas este fato representa o especial encontro do mestre com os irmãos africanos na terra mãe, intercâmbio em geral impossibilitado pela carência econômica. Evoca encontros também acontecidos na diáspora e que, no Brasil, enriqueceram de forma bastante evidente o campo artístico. Entre os demais brasileiros que formaram a delegação oficial no festival podemos citar o artista plástico Rubem Valentim, o músico Élton Medeiros e a cantora Clementina de Jesus.

Estavam ainda presentes no evento o poeta antilhano Aimé Césaire, o escritor senegalês Cheikh Anta Diop e o então presidente do Senegal, o poeta Léopold Sédar Senghor. Nesse país, Estado independente desde 1960, seu governo instaurou o presidencialismo e promoveu o movimento político-estético da negritude.

Segundo Abdias do Nascimento (2004) o I Festival

Camafeu de Oxossi, M. Roberto Satanás, M. Gildo Alfinete, M. João Grande, M. Gato e M. Pastinha



foto arquivo M. Gildo Alfinete

Mundial de Artes Negras tinha como sentido primordial “marcar o momento da conquista da independência dos países africanos com uma homenagem ao papel de sua cultura, mundialmente difundida, como catalisadora do processo libertário”. Sendo assim, compreendemos a relevância do festival na trajetória do mestre Pastinha. E até nos tranquilizamos pela justa oportunidade dada a este mestre angoleiro de ir representar sua arte em Dakar. Afinal, sempre defendeu a origem africana da capoeira, perspectiva que exaltava a memória dos afro-brasileiros, suas raízes étnicas e históricas mais profundas, ao contrário de certas posições convencionais entre capoeiristas, em que a memória dos afro-descendentes é iniciada apenas a partir da escravização.

Embora de grande importância, não se pode deixar de lembrar que esse evento foi considerado por militantes negros brasileiros como um episódio de intolerância racial do nosso Ministério das Relações Exteriores. A acusação se deve ao fato de que a nossa delegação omitiu expoentes da negritude brasileira, engajados na mesma luta que os idealizadores do festival.

A exclusão do Teatro Experimental do Negro, por exemplo, foi motivo de indignação contra as autoridades e de crítica contra a representação que o Brasil levou ao Senegal em 1966. Criado em 1944, esse grupo teatral se propunha a fertilizar uma literatura dramática para artistas negros. Em sua mobilização, buscou uma oportunidade coletiva de igualdade para seu povo, evidenciando sua contribuição humanística. Na ânsia de participar do festival, a apresentação da peça *Além do Rio* teve que ser adiada. Ainda assim, o trabalho do TEN foi desmerecido pelo governo brasileiro enquanto manifestação digna de ir ao evento.

Por ser o festival um acontecimento patrocinado pela Unesco, a gestão das delegações se deu por canais oficiais. De maneira que a comissão nomeada para escolher os integrantes brasileiros funcionou sob controle direto do Itamaraty. O modelo é passível de crítica não só pelos equívocos de uma diplomacia impermeável à influência democrática, mas especificamente pelo fato da comissão não ter consultado os militantes da arte negra sobre assunto de que são protagonistas. Nesse contexto, o Teatro Experimental do Negro teria sido uma voz habilitada a ratificar perante o mundo o desgaste da democracia racial brasileira.

Ao militante e fundador do TEN, Abdias do Nascimento, extensamente homenageado em 2003 por completar noventa anos, o episódio rendeu a publicação

da “Carta a Dakar”, denúncia de que foi enviada “uma amostra não significativa da exata situação ocupada pelo negro no território das artes no Brasil”. Posteriormente, esta seria complementada com a publicação do texto “Sitiado em Lagos”, em que esmiúça os motivos da sua nova exclusão, às vésperas da segunda edição do Festival, em 1977, em Lagos, na Nigéria, afirmando ter sido boicotado pela ditadura brasileira.

Seja como for, podemos discordar da radicalização de algumas críticas dirigidas a Dakar, segundo as quais o objetivo do festival de mostrar a contribuição da negritude brasileira teria sido completamente frustrado pela conduta do Itamaraty. Para mestre Pastinha, foi uma mais que legítima oportunidade, a alguém que sempre cultivou de forma admirável e coerente sua arte e, apesar de tudo, morreu na miséria. Seu legado de guerreiro da cultura afro-brasileira prosperou e vive por meio de uma ampla militância na Capoeira Angola.

TELMA LITWINCZIK é antropóloga e integrante do núcleo Nzinga-DF.

REFERÊNCIAS:

- http://www.ikuska.com/Africa/Historia/biografias/biografias_senghor.htm
- <http://www.afrol.com/es/articulos/11936>
- LITWINCZIK, Telma. A valorização da capoeira angola por brancos universitários. Estudo de caso no grupo Nzinga-DF. Dissertação de graduação. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 2003.
- NASCIMENTO, Abdias do. Carta a Dakar. Revista Tempo Brasileiro. Ano IV, n. 9-10, p. 98. Rio de Janeiro, 1966.
- NASCIMENTO, Abdias do. Sitiado em Lagos: auto-defesa de um negro acossado pelo racismo, 1977.
- NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. Estudos Avançados. [online]. 2004, vol.18, no.50, p.209-224. Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo...> ISSN 0103-4014.
- PRATICANDO CAPOEIRA ESPECIAL. “Mestre Pastinha. Poeta, Filósofo e Guardião da Capoeira Angola” – Pastinha Eternamente. São Paulo: D+T Ltda, 2002.

ÁFRICA?

Por Dênis Rodrigues

O que é a África para nós, latino-americanos? Quando se pronuncia a palavra “África”, que universo de significados vem à cabeça das pessoas? Dois fatos me ocorrem de pronto: seja qual for esse conceito que se tenha sobre o continente africano, ele está diretamente relacionado à visão do negro, do ícone futebolístico ao vizinho da rua, do artista estereotipado ao que usa o elevador de serviço. Outra coisa me parece certa: que as impressões sobre a África são heterogêneas na sociedade, com significados diferentes para o adolescente da periferia e para a Liga das Senhoras Católicas, para o *playboy* matriculado na universidade pública e para o trabalhador do chão da fábrica; ao mesmo tempo, todas essas visões discrepantes têm algo em comum para quase todos nós. Este artigo é sobre esse sentimento mais geral.

É muito comum ouvir das pessoas que elas não são racistas, que têm amigos negros, casariam-se com negros, submeteriam-se hierarquicamente a uma pessoa de pele preta etc. Algumas décadas do discurso da democracia racial no país, reforçado pelos chavões do raso pensamento politicamente correto dos anos 90, fez com que a prática da intolerância e da discriminação ficassem obscurecidas. Muitos desses que se dizem não racistas guardam verdadeira fobia dos cultos das religiões afro-brasileiras, enojam-se com o uso dos cabelos “rastafaris” e ficam bastante receosos se o filho chega em casa com uma namorada negra. Outros são negros de pele clara, há gerações não têm chance de estudar nos melhores colégios ou não ocupam cargos de decisão em seus postos de trabalho, mas falam da pretidão como uma coisa distante, um problema que não lhes diz respeito. Sempre escapa a questão de que o racismo



e a discriminação racial são práticas muito sofisticadas e arraigadas na sociedade; que se estabeleceram por séculos de construção da nossa identidade e que sua manifestação cotidiana é quase invisível na maior parte do tempo.

O tema condutor aqui não é racismo. Mas o pouco que se sabe sobre África, o significado desse nome, vem impregnado pelo racismo inerente à nossa formação como nação e como indivíduos. A névoa que paira em nossas idéias sobre a trajetória social do negro é a mesma que encobre as raízes do nosso sentimento em relação à África. Vamos a um exemplo.

Se a pergunta fosse qual é a memória sobre a história do negro no Brasil, a resposta recorrente seria sofrimento, trabalho, escravidão, punição e desgraça. Pouquíssimos sabem quanto os africanos e seus descendentes impuseram-se não só nos quilombos do Brasil Colônia e no período Imperial, mas dentro das cidades defendendo seus valores e sua sobrevivência, divertindo-se, organizando revoltas como a dos Malês em Salvador (1835) ou a Revolta da Chibata (1910) na poderosa Marinha brasileira republicana.

Menos ainda lembra-se a diversidade da população africana que ingressou no país. Não apenas pelas centenas de etnias que a constituíam, mas por desempenharem muitos papéis diferentes nas sociedades de lá, pensa-se em todos como xamãs e guerreiros, esquecendo-se dos advogados, arquitetos, dirigentes, professores, artífices, comerciantes, diplomatas e outras habilidades refinadas de homens e mulheres que aportaram nessas bandas.

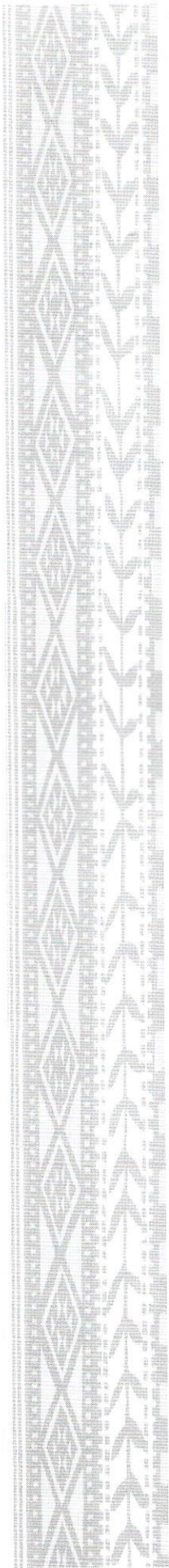
Podemos usar o mesmo raciocínio para entender a África que vive o estigma da epidemia de HIV-AIDS, das guerras fratricidas e da miséria intrínsecas. Não foi por acaso que o presidente Lula assustou-se com Windhoek – capital da Namíbia – durante uma de suas viagens ao continente, em 2003, dizendo que a cidade, de tão bonita, não parecia a África. Pouco se conhece da riqueza das sociedades africanas antes do colonialismo predatório europeu dos últimos quatro séculos, dos vários tipos de estruturas políticas que os brancos encontraram na África abaixo do Saara (desde sociedades tribais complexas até civilizações requintadas), ou ainda do quão múltipla é a realidade africana de hoje, da Cidade do Cabo ao Marrocos, do Mar Vermelho ao Golfo da Guiné.

A lei 10.639/2003 – que determina o ensino da História da África nas escolas – é um passo importante para superar o desconhecimento, mas temos pela frente

uma tarefa bem maior do que incluir um artigo de dois parágrafos na LDB (a Lei de Diretrizes e Bases da Educação). Mudar a concepção simplista de uma África fraca e despossuída é parte da nossa luta pelo reconhecimento do negro como protagonista orgulhoso e forte da construção do Brasil e da nossa natureza individual. Cada criança, cada cidadão, cada brasileiro e morador das Américas precisam saber que nossa origem africana é tão nobre e rica quanto aquilo em nós que é ameríndio ou europeu. Ao modo das músicas que embalam a saída do Ilê Ayê e do jogo do angoleiro na Roda de Capoeira, a África tem que ser cultivada como referencial de beleza, energia, espiritualidade e reflexão. Usemos o entendimento do nosso passado e ancestralidade para alimentar nossa ânsia de justiça e revolução, de transformação e respeito. Iê!

DÊNIS RODRIGUES é professor de história e integrante do Nzinga-SP.

ILUSTRAÇÃO: Valentina Fraiz



ALUJÀ GÙNNÀÌ,

Saudações à terra do Axé

(Para o 456.º Aniversário da cidade de Salvador)

Por Félix Ayoh'omidire

(Ao acompanhamento da orquestra ritual de Alujá)

Coro:

Áshe, Áshe!
Áshe é máa pé ibà,
Áshe o!

Ìbà Akódá,
Salve ao ente das primeiras criações,
Tó dá tiè sórí ewé
Que privilegia as folhas,
Para o mundo (re)formar

Ìbà Ashèdà,
Salve ao ente da derradeira criação,
Tó dá tiè silè pèpè,
Que privilegia (est)a terra,
Para o mundo (al)ter(r)ar

Ìbà Àtètèkódáyé,
Salve ao ente primordial,
Tó dá tiè s'ófurufú,
Que privilegia o limbo do Nada
Para o mundo mediar

Coro:

Áshe, Áshe!
Áshe é máa pé ibà,
Áshe o!

Ìbà Aféfélélé,
Salve o espírito em movimento,
Tíi sawo Ilé-Aiyé,
Que a vontade coletiva sustenta,
Dos filhos da noite,
Herdeiros do sopro misterioso dos quilombos
ancestrais.

Ìbà Ajíginnin,
Salve o sábio imberbe,
Que a resistência dos náufragos soberbos conduz
Ìbà Aringinnin,
Salve a matriz oracular,
Que na dança-discurso da Avenida
os passos decididos,
Dos filhos do ébano conduz,
Salve Salvador, terra dos manes protetores.

Coro:

Áshe, Áshe!
Áshe é máa pé ibà,
Áshe o!

FÉLIX AYOH'OMIDIRE é professor de línguas estrangeiras da Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigéria, e Coordenador do Curso de língua, cultura e civilização iorubanas no CEAO/UFBA.



