COLEÇÃO PESQUISAS 6

série

BRASIL & ÁFRICA

PAZ, DIREITOS E NOVAS REDES

III Conferência Internacional Ativismos em África

Luiza Nascimento dos Reis e Luca Bussotti
(organizadores)

Editora UFPE

PAZ, DIREITOS E NOVAS REDES

III Conferência Internacional Ativismos em África

PAZ, DIREITOS E NOVAS REDES

III Conferência Internacional Ativismos em África

Luiza Nascimento dos Reis e Luca Bussotti
(organizadores)

série

BRASIL & ÁFRICA

Coleção Ensaios

6

Recife/2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor:
Profº Drº Alfredo Macedo Gomes

COMISSÃO EDITORIAL

Coordenadora:
Profª Drª Luiza Nascimento dos Reis (DH/UFPE)

Vice Coordenador:
Profº Drº José Bento Rosa da Silva (PPGH/UFPE)

Conselho editorial:
Ana Cristina Vieira (UFPE/Brasil), Ana Piedade Monteiro (Unizambeze/Moçambique), Carlos Arnaldo (Universidade Eduardo Mondlane/ Moçambique), Colin Darch (University of Cape Town/ África do Sul), David Hedges (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Dayse Cabral de Moura (UFPE/Brasil), Edilson Fernandes de Souza (UFPE/Brasil), Eliane Veras Soares (UFPE/Brasil), Eurídice Monteiro (Universidade de Cabo Verde/Cabo Verde), Gustavo Gomes da Costa Silva (UFPE/Brasil), Isabel Casimiro (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Jacimara Souza Santana (UNEB/Brasil), João Carlos Trindade (Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança/Moçambique), José Bento Rosa da Silva (UFPE/Brasil), Judith Head (University of Cape Town/África do Sul), Maram Mané (Escola Nacional de Saúde/Guiné Bissau), Marco Mondaini (UFPE/Brasil), Remo Mutzbenberg (UFPE/Brasil), Robert Slanes (UNICAMP/Brasil), Solange Rocha (University of Cape Town/África do Sul), Teresa Amal (Universidade de Coimbra/Portugal), Tereza Cruz e Silva (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique), Valdemir Zamparoni (UFBA/Brasil).

Projeto Gráfico:
Daniel L. Apolinario e Xenya Bucchioni

Diagramação:
UM Design Gráfico

Revisão:
Renata Santos Rente

Catalogação na fonte

R311p Paz, Direitos e Novas Redes - III Conferência Internacional Ativismos em África / Organização Luiza Nascimento dos Reis e Luca Bussotti. – Recife: Editora UFPE, 2022.
344 p.: il.; PDF; 2,79 MB (Série Brasil & África. Coleção Ensaios, 6).

ISBN: 978-65-999071-1-1

1. Brasil e África - Relações. 2. Movimentos Sociais. 3. Cultura Afro-brasileira e africana. 4. Ativismo.
I. Reis, Luiza Nascimento dos. II. Título da Série.

CDD 620

Para Henrique Mariano Norte

(*in memoriam*)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DA SÉRIE 11

RELAÇÃO DE LIVROS PUBLICADOS DA SÉRIE BRASIL & ÁFRICA 13

APRESENTAÇÃO DO LIVRO 15

Luiza Nascimento dos Reis, Luca Bussotti

Capítulo 1 – O ATIVISMO POLÍTICO NO BRASIL E EM ÁFRICA: RECORDAÇÕES E DESAFIOS ATUAIS 21

Juarez de Maia, Luca Bussotti, Luiza Nascimento dos Reis

Capítulo 2 – O PAPEL DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA MANUTENÇÃO DA DEMOCRACIA NA ÁFRICA LUSÓFONA: O CASO MOÇAMBICANO 43

Jochua Abrão Baloi

Capítulo 3 – O PAPEL DOS MEDIA NA LUTA DE AMÍLCAR CABRAL E DO PAIGC 61

Teresa Duarte Martinho

Capítulo 4 – O DESASSOSSEGO MILITANTE (IN)EVIDENTE DOS FILHOS DA PAZ EM ANGOLA 77

Eugénio Costa Almeida

Capítulo 5 – O EXÍLIO SEM REGRESSO: UMA ANÁLISE DO DIÁRIO DE DEOLINDA RODRIGUES NA LUTA PELA INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA 89

Luiz Augusto Pinheiro Leal, Daélem Maria Rodrigues Pinheiro

Capítulo 6 – QUESTÕES DA IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: CASO DOS ESTUDANTES AFRICANOS EM SÃO CARLOS-SP 111

Amissão Salecha

Capítulo 7 – "ARTIVISMO": CONTRIBUTO PARA A DESCOLONIZAÇÃO MENTAL E COMO POSSIBILIDADE INTERCULTURAL OU VANDALISMO? 129

Vítor de Sousa

Capítulo 8 – *CONTOS DE LISBOA,* DE MÓNICA DE MIRANDA, E A HUMANIZAÇÃO DOS (IN)VISIBILIZADOS NA CIDADE PÓS-COLONIAL 149

Margarida Rendeiro

Capítulo 9 – SAMPLEANDO O PASSADO PARA PRODUZIR NOVOS FUTUROS: SERES UNIVERSAIS, HINOS INTERNACIONAIS E OS USOS POLÍTICOS DA MEMÓRIA EM UMA COMUNIDADE DE "JAZZ" CONTEMPORÂNEO EM CHICAGO 169

Renato de Lyra Lemos

Capítulo 10 – PELOS OLHOS DE NANÃ: EXPERIÊNCIA, RAÇA E EMANCIPAÇÃO NO FEMININO AMADURECIDO 187

André Luis Pereira dos Santos

Capítulo 11 – "TRAGO NESSA MINHA CANETA, FORÇA DE TODAS NOSSAS HEROÍNAS": A REIVINDICAÇÃO DO FEMINISMO NO RAP ANGOLANO 205

Francisco Carlos Guerra de Mendonça Júnior

Capítulo 12 – BRANQUITUDE E DESIGUALDADES DE GÊNERO NO BRASIL 227

Paola Diniz Prandini, Ana Helena Ithamar Passos

Capítulo 13 – ADDRESSING INTERSEX GENITAL MUTILATION THROUGH THE UNIVERSAL PERIODIC REVIEW: AN EMERGING OPINIO JURIS? 243

Saskia Caroline Irene Ravesloot

Capítulo 14 – UM "CAPOEIRISTA MENTAL", MOVIMENTO, TRAJETÓRIA E O SENTIDO COLONIAL DA PRESENÇA NEGRA NO CINEMA: UMA ANÁLISE DO FILME PITANGA (2017) 273

Adriano Denovac

Capítulo 15 – CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA E O PECULIAR RITO DE ÒGÚN DANÇAR COM A SERPENTE: TRADIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS EM CONTINUIDADE NO ATLÂNTICO YORUBANO 287

Ronnei Prado Lima

Capítulo 16 – A AGROFLORESTA COMO POTENCIALIZADOR DAS SOCIEDADES AGRÁRIAS E DA SOBERANIA ALIMENTAR 307

Sara Bernardo

RESUMOS/ABSTRACTS 327

APRESENTAÇÃO DA SÉRIE

Constituída por 3 Coleções (Pesquisas, Ensaios e Clássicos), a Série Brasil & África foi criada em 2014 com o objetivo de trazer ao público brasileiro pesquisas empíricas, ensaios e estudos clássicos produzidos sobre diferentes temáticas e contextos sócio-políticos no continente africano e no Brasil. A coleção é parte de um projeto intelectual mais amplo de visibilizar trabalhos acadêmicos desenvolvidos por investigadores africanos e brasileiros sobre e a partir do continente africano que, em virtude das lógicas de produção do conhecimento ainda concentradas no chamado "Norte Global", tendem a ter pouco ou nenhum espaço nas editoras e publicações acadêmicas de prestígio nacional e internacional.

Este projeto intelectual tem sido fortemente influenciado pelas transformações vivenciadas no âmbito das ciências humanas, particularmente a partir das perspectivas teóricas decolonial e pós-colonial, que vem denunciando a persistência das lógicas coloniais na produção do conhecimento e a reprodução da subordinação cultural, econômica e política dos países do "Sul Global" em relação aos centros econômicos do capitalismo global. Neste sentido, é imperativo trazer para o debate acadêmico outros olhares e perspectivas teóricas e metodológicas produzidas desde o "Sul Global".

A Série Brasil & África assume o compromisso ético e político com o fortalecimento da cooperação acadêmica e intelectual entre pesquisadores brasileiros e africanos, especialmente, mas não exclusivamente, com aqueles da África Lusófona com os quais compartimos não apenas

a mesma língua, mas também experiências e vivências semelhantes do colonialismo. Dessa forma, a Série Brasil & África insere-se num esforço mais amplo de estreitar os laços entre o Brasil e os países africanos, numa perspectiva geopolítica de ênfase na chamada "Cooperação Sul-Sul" que busca romper com as lógicas de poder coloniais que ainda persistem nos dois lados do Oceano Atlântico.

A Série Brasil & África também está engajada na divulgação de pesquisas que reconhecem as novas experiências sociais e políticas antissistêmicas emergentes no Brasil e em África, que buscam edificar uma nova ordem pautada pela afirmação da democracia e dos direitos humanos compreendidos para além da dimensão legal e jurídica, enquanto gramáticas de convivência social caracterizada pela solidariedade, e pela participação social e pela partilha do poder. A Série Brasil & África vincula-se atualmente à Coordenadoria de Estudos da África (CEAf), que é parte do Centro de Estudos Avançados da UFPE, órgão acadêmico criado como parte dos esforços da UFPE no seu processo de internacionalização.

Gustavo Gomes da Costa
(Professor da UFPE e Coordenador da Coordenadoria de Estudos da África)

RELAÇÃO DOS LIVROS PUBLICADOS DA SÉRIE BRASIL & ÁFRICA

COLEÇÃO CLÁSSICOS

- Sonhar é preciso – Aquino de Bragança: Independência e revolução na África portuguesa (1980-1986)
  Marco Mondaini (organizador)
- O mineiro moçambicano: Um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane
  Ruth First (coordenadora)
- Cultura em tempos de libertação nacional e revolução social: Amílcar Cabral, Samora Machel e Mário de Andrade
  Marco Mondaini (organizador)

COLEÇÃO PESQUISAS

- Paz na terra, guerra em casa. Feminismo e organizações de mulheres em Moçambique
  Isabel Casimiro
- Entre os senhores das ilhas e as descontentes. Identidade, classe e gênero na estruturação do campo político em Cabo Verde
  Eurídice Furtado Monteiro

- HIV AIDS e as teias do capitalismo, patriarcado e racismo: África do Sul, Brasil e Moçambique
  Solange Rocha, Ana Cristina de Souza Vieira, Evandro Alves Barbosa Filho (organizadores)
- História, saúde e culturas em África e Brasil
  Jacimara Souza Santana (organizadora)
- Literatura, pensamento social e movimento de mulheres: um mosaico moçambicano
  Eliane Veras Soares, Remo Mutzenberg

COLEÇÃO ENSAIOS

- Mortalidade das mulheres em idade fértil e mortalidade materna: Tendências, determinantes e causas numa coorte comunitária na Guiné Bissau de 1996 a 2007
  Maram Mané
- Voluntários forçados: Discurso e contradiscurso acerca do trabalho nas colônias lusas – (1925-1935)
  José Bento Rosa da Silva
- O continente demasiado grande: Reflexões sobre temáticas africanas contemporâneas
  Colin Darch
- As antinomias do desenvolvimento: Uma crítica aos megaprojetos no Brasil, Moçambique e Cabo Verde
  Marco Mondaini (organizador)
- África & Brasil no Século XXI
  Eliane Veras Soares, Remo Mutzenberg (organizadores)

APRESENTAÇÃO DO LIVRO

Novos e velhos desafios em busca da Paz

Luiza Nascimento dos Reis[1]; Luca Bussotti[2]

> Violência racial é como síndrome respiratória aguda grave, não nos permite respirar.
> Sueli Carneiro, 2020

> Para proteger as pessoas vamos matar as pessoas?
> Ayodele Sogunro, 2021

O presente livro resulta dos trabalhos desenvolvidos pela III Conferência Internacional Ativismos em África sediada pela Coordenadoria de Estudos da África do Centro de Estudos Avançados da Universidade

[1] Professora Adjunta de História da África na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenadora da Coordenadoria de Estudos da África do Centro de Estudos Avançados (CEAF/CEA/UFPE), antigo do Instituto de Estudos de África, entre 2020 e 2022. E-mail: luiza.reis@ufpe.br.

[2] Professor Visitante na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e investigador no Centro de Estudos Internacionais de Lisboa (CEI-ISCTE). Docente no curso de Doutorado em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano da Universidade Técnica de Moçambique (UDM). E-mail: labronicus@gmail.com.

Federal de Pernambuco em 2021. Sob o tema *Paz, Direitos e Novas Redes*, acadêmicos, ativistas e artistas foram convidados a refletir acerca das novas redes mobilizadas pelos movimentos sociais no continente africano e nos países que conformam sua diáspora, em busca do estabelecimento de solidariedades para a manutenção e ampliação de direitos e a defesa da paz social.

Quando o então Instituto de Estudos da África, atualmente uma Coordenadoria, acedeu a proposta lançada na ocasião da II Conferência Internacional Ativismos em África realizada pelo Centro de Estudos Sociais - Amílcar Cabral em Bissau, na Guiné Bissau, em 2019, ressaltava-se a importância de que o Brasil também abrigasse esse evento surgido em Lisboa, Portugal, sob os auspícios do Centro de Estudos Internacionais do Iscte, do Instituto Universitário de Lisboa, em 2017. O intuito de criar uma interface entre a academia e os movimentos sociais do continente africano convergiu com os trabalhos desenvolvidos pela Coordenadoria de Estudos da África cujos esforços voltam-se para o estreitamento de laços acadêmicos e a construção de conhecimento na perspectiva "Sul-Sul".

Considerando a atuação dos movimentos sociais fundamental para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa, se faz urgente no Brasil o aprofundamento do diálogo entre academia e os movimentos sociais uma vez que desde 2016 o país vem enfrentando sérias mudanças políticas após um golpe de estado. O país deliberadamente tem retrocedido na garantia de diversos direitos adquiridos, fruto de longas e históricas lutas, imputando sobretudo aos grupos sociais historicamente marginalizados dificuldades de toda ordem. Neste cenário, a recepção da III Conferência Internacional Ativismos em África no Brasil se fazia mais que oportuna.

Contudo, todas as perspectivas inicialmente previstas foram impactadas pela pandemia do Covid-19 que, vigente desde março de 2020, ceifou milhões de vidas em todo o planeta, alterou o funcionamento de todas as instituições com a exigência de longos períodos de isolamento

ou distanciamento social, aumentou drasticamente a vulnerabilidade sanitária de muitos grupos e desencadeou ou ampliou dificuldades de toda ordem na vida de muitas populações ao redor do mundo. Ao citar as dificuldades econômicas a que muitas comunidades estão submetidas, com a paralisação de muitos serviços e a perda de postos de trabalho, destacamos o aumento da fome que voltou a ser questão urgente no Brasil.

Neste cenário em que os governos e suas instituições foram instados a tomar medidas incomuns e urgentes para conter o avanço da pandemia, em meio a grande desinformação e medo, ao contrário de priorizar e proteger os grupos mais vulneráveis, muitos deliberadamente expuseram mais ainda determinados grupos sociais ao risco de contaminação ao vírus, utilizando a pandemia para justificar o corte ou redirecionamento de recursos públicos que dificultaram o acesso à alimentação e serviços sociais básicos. Estava oficialmente proibido o tradicional modo de mobilização e reivindicação das pessoas nas ruas. A necropolítica, argumentação do filósofo camaronês Achille Mbembe acerca de práticas de governos que decidem sobre quem deve viver e quem deve morrer, foi declarada.

Episódios de violência explícita resultando em morte de pessoas negras, em países africanos ou da diáspora, ganharam destaque em meio à pandemia. Em maio de 2020, George Floyd, um homem negro, foi asfixiado em frente às câmeras e protestos de transeuntes numa abordagem por um policial branco na cidade de Minneápolis, nos Estados Unidos. Esse é contexto da frase registrada numa rede social da filósofa brasileira e ativista contra o racismo Sueli Carneiro, e que abre esse texto, ao comparar o vírus da Covid-19 e a prática do racismo, já que ambos implicavam explicitamente na morte de pessoas negras. Em seguida, registramos o questionamento apresentado pelo advogado nigeriano, escritor e ativista pelos direitos civis Ayodele Sogunro, ao expor a violência policial letal na Nigéria. Sua fala, proferida durante as atividades da Conferência, questionava a banalidade da justificativa apresentada pelas instituições

governamentais nigerianas ao assassinar as pessoas que deveria proteger. A cientista social e ativista queniana Wangui Kimari denunciou, durante as atividades da Conferência, o acossamento e assassinato de pessoas em seu país que, devido ao toque de recolher estabelecido em função da pandemia, não podiam sair às ruas sequer em casos de emergência médica. Sua narrativa expôs a situação de um jovem, que ao levar um parente em busca de atendimento médico durante a noite, foi abatido pelas forças policiais.

Mobilizações sem precedentes foram registradas ante as práticas violentas e abusivas perpetradas durante a pandemia do Covid-19. Movimentos sociais e ativistas em países africanos e nos países da diáspora africana buscaram maneiras de impedir o avanço da violência governamental explicitando a crueldade das ações, denunciando o desrespeito e descaso contra os mais vulneráveis e exigindo garantia e respeito aos direitos civis sobretudo em relação às pessoas histórica e sistematicamente violadas. As três situações supracitadas resultaram em importantes mobilizações que se utilizaram de diferentes meios, nas ruas e nas redes sociais, articulando redes em dimensão internacional, cujos impactos ainda reverberam. Citamos ações do movimento *Black Liver Matter*, nos Estados Unidos, do *End SARS*, na Nigéria e do *Mathare Social Justice Center*, no Quênia.

A criação e manutenção de novas redes, com destaque para as conexões remotas proporcionadas pelo acesso à internet e suas redes sociais *on line* – mesmo que esse acesso seja desigual e em muitos lugares tenha piorado com a sobrecarga – foram mais que oportunas para a denúncia e o enfrentamento coletivo de desigualdades sociais agravadas com a pandemia vigente. A III Conferência Internacional Ativismos em África foi transformada numa Conferência Virtual, transmitida remotamente pelas plataformas digitais. Os trabalhos foram iniciados com um ciclo de debates mensais, ao longo do ano de 2021, culminando com a própria Conferência no mês de setembro.

Ao longo da Conferência foi clara a emergência de formas cada vez mais acentuadas de autoritarismo e violação dos direitos humanos mais fundamentais, não apenas no contexto brasileiro, mas também africano. Várias intervenções têm revelado isso: hoje, apenas um país africano (as Ilhas Maurícias, no 19º lugar) é considerado como completamente democrático por parte do *Democracy Index the Economist Intelligence Unit*.[3] Uma situação que piorou ao longo dos últimos meses, inclusive graças à gestão instrumentalizada da pandemia.

Relatos de violências e violações neste sentido foram ouvidos quer ao longo da conferência, quer no ciclo de encontros preparatórios. Nos dois momentos, laços com acadêmicos e expoentes da sociedade civil africana foram estabelecidos de forma mais profunda, apesar da modalidade *on-line* do evento, que não favoreceu trocas mais férteis. Juntamente com a denúncia dos abusos por parte de vários governos africanos contra os seus cidadãos nesta fase difícil da vida das pessoas, formas de resiliência também emergiram. Elas foram de vária natureza: da música ao teatro, do engajamento para lutas de defesa dos direitos de minorias, desde as sexuais até as étnicas, políticas e religiosas às resistências contra os megaprojetos, principalmente em âmbito rural e energético. Isso tudo representa um patrimônio inestimável para a sociedade civil africana, que terá de fazer mais e melhor daquilo que foi feito pelas gerações anteriores as quais, é verdade, em muitos casos conseguiram as independências políticas das antigas colônias, mas depois perderam o contato com as necessidades e os anseios das populações que deviam servir, acabando por subjugá-las.

As redes, um dos eixos desta conferência, sobretudo as de tipo internacional, representam uma oportunidade ímpar para que ações positi-

[3] Disponível em https://www.eiu.com/n/democracy-index-2021-less-than-half-the--world-lives-in-a-democracy/ Acesso em: 23 ago 2022.

vas, com a construção de realidades mais vivíveis e democráticas possam ganhar cada vez mais espaço e dimensão, numa luta em que, de frequente, o antigo colonialismo se confunde com o novo, protagonizado pelas potências hegemônicas a nível global, assim como com o colonialismo interno dos senhores de guerras e injustiças que continuam a dominar no continente africano.

A coleção de artigos ora publicada documenta os temas e discussões que se fizeram presentes na III Conferência Internacional Ativismos em África. Acadêmicos e ativistas, utilizando-se de diferentes abordagens e perspectivas, abordam questões que passam pelo ativismo histórico no continente africano relacionado às lutas pela independência e descolonização, abordam os dilemas e avanços para a organização da sociedade civil contemporânea, refletem a partir de experiências artísticas, discutem desigualdades e resistências no Brasil contemporâneo, e finaliza com proposta para o enfrentamento de desafios em termos de soberania alimentar. Todas as intervenções convergem com a proposição central da Conferência em abordar o papel dos movimentos sociais na construção de um espaço social mais justo e inclusivo no continente africano e suas conexões com os movimentos sociais do Sul.

Referência

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

1. **O ATIVISMO POLÍTICO NO BRASIL E EM ÁFRICA: RECORDAÇÕES E DESAFIOS ATUAIS**[4]

Juarez de Maia[5], Luca Bussotti[6], Luiza Nascimento dos Reis[7]

LR – Olá! Muito boa tarde a todos e todas que nos acompanham. É com muita satisfação que chegamos à conferência de encerramento da nossa III Conferência Internacional Ativismos em África. Durante 3 dias de atividades nós nos encontramos em mesas redondas, na conferência de abertura, no fórum de ativistas e em 26 painéis temáticos congregando intelectuais, ativistas, estudantes, artistas de vários países como Angola, Brasil, Portugal, Guiné-Bissau, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. Também participantes de outros países estiveram conosco para

---

[4] Conferência de encerramento proferida por ocasião da III Conferência Internacional Ativismos em África em 16 de setembro de 2021. O texto original foi editado e revisado.

[5] Professor da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia da Universidade Federal de Goiás.

[6] Professor Visitante na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e investigador no Centro de Estudos Internacionais de Lisboa (CEI-ISCTE). Docente no curso de Doutorado em Paz, Democracia, Movimentos Sociais e Desenvolvimento Humano da Universidade Técnica de Moçambique (UDM). E-mail: labronicus@gmail.com.

[7] Professora de História da África na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenadora do Instituto de Estudos de África (IEAF/UFPE) entre 2020 e 2022. E-mail: luiza.reis@ufpe.br.

debater sobre o tema Paz, Direitos e Novas Redes. Os debates foram profícuos, os trabalhos tiveram bons andamentos e felizmente conseguimos executar nossa programação. Não houve problemas. Houve algumas dificuldades, mas vencemos todas. Vale salientar a dificuldade de alguns ativistas para entrar ao vivo na nossa programação. Mas isso nos ensinou também que precisamos envidar mais esforços para manter o diálogo com os ativistas do continente africano, e continuar promovendo essa interface entre a universidade e os movimentos sociais. Nesta conferência de encerramento eu gostaria logo de agradecer a todas as pessoas que participaram da organização desse evento. Estou aqui na sala com o Professor Luca Bussotti e com nosso palestrante, Juarez de Maia. Quero agradecer primeiramente à comissão organizadora, ao Professor Luca, ao Professor Remo Mutzenberg, à Mojana Vargas, Rui Garrido, Magdalena Bialoborska e Miguel de Barros. Quero agradecer a todos. Foram mais de dois anos de trabalho para que a nossa Conferência pudesse ter lugar aqui no Recife, na Universidade Federal de Pernambuco. Em decorrência da atual pandemia, nós a realizamos remotamente. Além da comissão organizadora, eu quero agradecer a toda equipe de monitoria: aos bolsistas do Centro de Estudos Avançados/UFPE e aos monitores de diversas instituições do país que se disponibilizaram e trabalharam arduamente durante o evento; a todos os pesquisadores, professores, ativistas, artistas e a todos os profissionais que estiveram conosco realizando essa atividade. Passo a palavra ao Professor Luca Bussotti que conduzirá os trabalhos desta conferência final.

LB - Boa tarde, Luiza. Boa tarde a todas e a todos. Finalmente chegamos a essa conferência de encerramento. Como a Professora Luiza disse é com muita satisfação que nós chegamos a esse ponto, e principalmente é com muita satisfação que eu anuncio que o Professor Juarez de Maia vai estar conosco dialogando sobre Movimentos Sociais na América Latina e África de ontem e de hoje. Duas palavras sobre a personalidade do Professor Juarez de Maia: ele é professor do curso de jornalismo da

Universidade Federal de Goiás, é doutor em Ciência da Informação e Comunicação pela Universidade de Paris VIII, e tem uma longa experiência em África, principalmente em Moçambique, onde viveu por cerca de 10 anos e onde eu o conheci. Ele foi diretor do Gabinete de Comunicação Social da República, que naquela altura era República Popular de Moçambique, e depois, já na República de Moçambique, ele foi docente e assessor do então reitor da Universidade Eduardo Mondlane, Brazão Mazula. Foi também consultor pela UNESCO em Moçambique e Angola. Mas o Professor Juarez, muito mais do que um acadêmico, foi um grande ativista social e político. Só para dar algumas notas muito breves da sua vida, do seu engajamento político: ele foi líder estudantil, foi presidente da Confederação Goiana de Estudantes em 1967 e 68; foi militante contra a Ditadura Militar no Brasil. Foi preso em várias circunstâncias, teve pena de confinamento e depois foi condenado pelo Tribunal Militar de Juiz de Fora. Viveu clandestinamente no Rio de Janeiro entre 1969 e 70, e em 1971 conseguiu sair do país, também de forma clandestina. Viveu como refugiado no Chile, de onde também saiu, em 1973, obviamente, depois do golpe de Pinochet. Foi para o México como exilado político e depois para Moçambique onde foi recebido como refugiado político, e onde começou a sua vida como "africano". Bom, Juarez, muito bem-vindo! Eu gostaria que o Juarez nos contasse sobre essa experiência de militante que depois culminou em sua profissão de docente universitário engajado. Portanto, como é que foi, Juarez, essa trajetória, principalmente através da experiência quer na América Latina, quer numa África, num país, Moçambique, que acabava de se libertar do colonialismo português? Juarez, por favor.

JM - Muito obrigado a você, Luca! Muito obrigado, Luiza Reis. Eu tenho muita honra de estar com vocês aqui. Essa pergunta me traz um pouco de emoção porque, na verdade, eu tenho que retomar muitas coisas do passado, da luta contra a ditadura no Brasil. Foi um período muito difícil, não só pela minha prisão quando tinha 17 anos, depois outra pri-

são quando tinha 18 anos, pena de confinamento, tudo isso. E depois a clandestinidade. Um período de clandestinidade muito forte onde eu olhei em volta de mim, dos 300 companheiros tinha restado muito pouco deles: ou estavam presos ou estavam mortos. Então, nessa época fiquei muito doente na clandestinidade e recorri ao Chile. No Chile foi muito interessante porque eu me acho numa trajetória diferente de militância. O Chile foi um encontro de vários momentos e personalidades políticas diferentes onde eu conheci a América Latina. Eu não conhecia a América Latina. Eu conhecia o Brasil. E como a gente no Brasil sempre olhou mais para Europa ou Estados Unidos, a gente não conhecia a América do Sul, a América Latina. Lá conheci os vários companheiros da América Latina, principalmente da América do Sul e da América Central. Foi uma experiência muito interessante. Eu ingressei no partido socialista chileno, tomando conhecimento da música, da cultura, de uma realidade diferente da América do Sul. Para além da América do Sul, eu conheci também nessa ocasião várias personalidades do mundo político revolucionário da Europa. E com essas trocas de experiências com os colegas da América do Sul, da América Latina e os europeus, nós crescemos muito. Eu não podia mais voltar para o Brasil pois já estava condenado. E essa experiência foi muito boa. Eu passei quase 3 anos no Chile, 2 anos e tal, e fui para a universidade. A universidade era um furacão, era uma rebelião, era um mundo diferente de universidade e que a gente tomou conhecimento. Mas a principal coisa da experiência chilena foi a tentativa de criar o socialismo democrático justamente com o presidente Salvador Allende. Foi uma experiência interessante. De repente, no Chile, nós tomamos conhecimento, principalmente através dos nossos colegas europeus, de que era possível fazer uma revolução socialista democraticamente. Eles falaram sobre a experiência iugoslava, a experiência sueca e de outros países. Naquela época o Willy Brandt era o Primeiro-Ministro da Alemanha e houve tentativas de fusão, de fazer uma coligação entre o Partido Comunista Italiano e a Democracia Cristã. Eu lembro de vários colegas

europeus, principalmente da França, que discutiam essa possibilidade do socialismo-democrático. E foi isso que tentou-se aplicar no Chile: a mudança social sem ser uma ditadura do proletariado, sem ser uma revolução sangrenta, ou seja, o socialismo através da prática democrática, o socialismo dentro de uma prática democrática plural. Nós saímos da Argentina, do Uruguai, países da América Latina com um pensamento de Partido único e, de repente, a gente encontra uma discussão sobre a questão plural, de fazer uma revolução socialista plural. Essa experiência no Chile serviu para o mundo inteiro. Estávamos dentro da Guerra Fria e a Guerra Fria não perdoava: ou você estava de um lado ou você estava de outro. Então, todo o processo chileno foi minado pela Guerra Fria. Naquela época Nixon, quando ganhou o poder, atacou fragorosamente o governo de Allende. Os serviços de inteligência dos países ocidentais desestabilizaram o país de tal maneira. Lembro perfeitamente que os caminheiros... quando se fala em greve dos caminheiros eu até arrepio porque no Chile o que derrubou de fato a rede foi a greve dos caminheiros. Você não encontrava produto de nada, nem pasta de dente, nem papel higiênico, nada. Havia uma greve dos caminhoneiros, não se transportava nada no Chile! E aquilo foi uma bola de neve. Essa experiência democrática no Chile foi muito boa porque, de um lado, serviu para dizer 'olha, a Guerra Fria atrapalha'. Fidel Castro foi visitar o Chile. Eu vi uma palestra dele na Universidade Tecnológica de Santiago, em que ele mostrava que havia vários caminhos. Só faltou dizer a Bíblia, na casa do Pai existem várias moradas! Só faltou dizer isso. Mas ele disse assim mesmo. Existiam várias possibilidades de mudanças sociais e ele apoiava aquela experiência chilena, que era o socialismo-democrático. E, finalmente, essa experiência foi por água abaixo com o golpe de Estado de Pinochet e, como eu não podia voltar para o Brasil naquela época, fui para o México. Do México para a Bélgica, onde me formei, e depois para a África.

LB - Bom, Juarez, muito obrigado. Eu era criança quando Pinochet deu o golpe de Estado. Me lembro que meu pai, que era funcionário do

Partido Comunista, chorou em duas circunstâncias: golpe do Pinochet e a morte de Enrico Berlinguer. Ele chorou quando houve o golpe do partido de Pinochet. Portanto, eu acredito que essa ressonância internacional da experiência do Chile foi mesmo efetiva. Mesmo na esquerda europeia, isso chegou claramente. Agora, Juarez, uma questão que você levantou que eu achei muito interessante. Estava a dizer que naquela época as possibilidades de transformação social e política da sociedade a nível internacional eram várias. O próprio Fidel Castro falou isso em Santiago. Quando você chega em Maputo não encontra um socialismo democrático. Você encontra um socialismo marxista leninista, um regime que podemos chamar de totalitário. Como é que se enquadra o Juarez que viu a experiência do Chile, dentro desse outro tipo de socialismo? Um socialismo, que apesar de todos os limites, tinha uma perspectiva, um sonho de mudança, de transformação social. Como é que foi essa mudança?

JM - Lucas, eu esqueci de dizer que no Chile, ainda em Santiago, esteve lá o vice-presidente da Frelimo - Frente de Libertação de Moçambique. Na época era Marcelino dos Santos, o Secretário Geral para Relações Internacionais. Então, ele se reuniu conosco. Eles queriam levar professores nossos, exilados – que era como vivíamos no Chile – para a Tanzânia, para serem professores de português e de matemática. Nós nos dispomos a ir. Ele disse: "Olha, tem que ser alguns brancos" – ele deixou bem claro – "Alguns mulatos, uns negros, outros asiáticos. Eu não quero só branco não, quero uma mistura de brasileiros". Então, eu fui um dos que se candidataram para ir para a Tanzânia dar aula de português e matemática na base da Frelimo. Para quem não conhece, na Tanzânia havia essa base e nós iríamos ser professores. Uns de matemática, uns de português, outros de educação física... Mas essa proposta não vingou. Nós já estávamos na Europa e veio outra proposta para a gente fazer isso. Foi escolhido um outro colega nosso, um representante que era o japonês. Entendeu? Ele era professor de matemática e história. Chegando na Tanzânia, eles não sabiam bem o que fazer com ele, já tinham desmobili-

zado os cursos. Então colocaram ele na tropa para dar aula de educação física. Quando finalmente deixamos a Europa veio a independência de Moçambique. Havia esse grupo que já estava em contato com a Frente de Libertação de Moçambique desde o Chile em 73, depois na Europa em 74. Eu particularmente fui para Moçambique em 76, no primeiro ano da independência. Agora, a questão central que você coloca, Luca, é que quando se chega em Moçambique cai por terra toda aquela discussão teórica. O que nós vimos em Moçambique, no meu caso em especial, eu vi a criação de uma cidadania moçambicana. Eu vejo em 1976, um ano depois da Revolução, uma coisa muito bonita que foi a instalação de uma cidadania, ou seja, o povo moçambicano recuperando a sua cidadania. O país inteiro era uma alegria, era uma dança, era a recuperação da sua nacionalidade, recuperação da sua cultura. Isso era muito bonito. O que acontece naquela época, em 1976, ainda no início do processo revolucionário, é que todos nós estrangeiros fomos acolhidos dentro daquele movimento nacional como parte daquele processo. Havia suecos, dinamarqueses, italianos em quantidade, entendeu? Havia inclusive um médico italiano, que virou raizeiro... médico que depois se adaptou para as raízes em Moçambique. Havia franceses, alemães, russos, cubanos... havia aquela pluralidade de nacionalidades em Moçambique e fomos acolhidos como parte daquela Revolução. Hoje é diferente. Quem chega em Moçambique e é estrangeiro, é estrangeiro, é branco. Naquela época não, era um processo que nos envolvia. Nós ficamos envolvidos naquela transformação social de recuperação da nacionalidade moçambicana, quer dizer, a unidade nacional. Quando se falava em unidade nacional, ela estava acima de tudo. Que era a unidade do país, do povo. Como se dizia na época lá, para quem não conhece: é do rio Rovuma, que faz fronteira com a Tanzânia, até Maputo que faz fronteira com África do Sul e Suazilândia. Então, para todas aquelas 24 etnias moçambicanas, a questão nacional foi mais importante. Era a unidade nacional. Nós fomos envolvidos com isso e aquilo dentro desse processo até 1979, quando se

começou a diferenciar... Eu era estrangeiro e fui nomeado Diretor Nacional. Hoje não é mais possível isso. Eu sou índio na verdade, mas branco em Moçambique. Eu fiquei lá em Moçambique onde meus filhos nasceram. E o que acontece? Não havia essa discussão teórica em relação à questão dos partidos únicos e dos partidos socialistas. Porque a questão do partido único se confundia, culturalmente, com o chefe. O chefe das etnias, o chefe era único, não tinha vice, não tinha secretário, ele mandava, o chefe da etnia, sob o conselho de anciãos. Então, a questão do partido único, todo mundo aceita bem no início porque era a encarnação do processo cultural que havia desde uma tradição milenar. Não havia outra possibilidade. A tradição milenar se incorporou ao processo do partido único. O presidente da República, Samora Machel, era o chefe. Inclusive, nós fizemos uma pesquisa em Cabo Delgado, Nampula, com etnias diferentes. E a pesquisa dava o seguinte: o Presidente da República é o chefe máximo. Pronto. Acabou. Não havia essa discussão. Mas em 1979 começa uma rediscussão sobre esse papel do partido único. Começa a haver uma intelectualidade a se mobilizar em torno de outras ideias. Mas por outro lado, Luca, não se constituía um problema. Nós tínhamos do outro lado a luta contra o Apartheid na África do Sul e a Independência do Zimbabwe. Então nos mobilizávamos. Quando falo, eu me pego como se fosse moçambicano. Então naquele momento o principal de tudo era a luta contra o Apartheid, a luta pela Independência do Zimbabwe que na época era Rodésia... e a Rodésia atacou Moçambique. Para quem não conhece, a Rodésia era um regime minoritário branco, racista, que se impôs sobre a maioria absoluta, 98% da população negra, e criou um regime rebelde branco. Então era preciso criar todo um processo de independência do Zimbabwe. E o país se tornou Zimbabwe. Todas as forças democráticas de Moçambique estavam voltadas a duas frentes fundamentais: primeiro, a luta contra o Apartheid e a luta pela Independência do Zimbabwe. Então, de 1979 até 1985, mais ou menos, essa foi a guerra fundamental. E você não tinha mais tempo, nem como discutir luta

dentro do partido, porque havia frentes de guerra. Ataques de guerra da Rodésia na zona central do país e a África do Sul atacando as estruturas de Moçambique no sul do país. Então essa discussão vem tomar corpo a partir de 1985, quando você já tem a Independência do Zimbabwe, e a guerra da África do Sul toma proporções maiores. Uma intelectualidade pequena branca, principalmente mulata, e indianos que faziam parte da Frelimo começam a discutir esse papel, se de fato aquilo que se devia ter dentro de Moçambique era o partido único. Mas o que acontece? A África do Sul e a Rodésia criaram um movimento contrarrevolucionário de direita, que se tornou o segundo maior partido depois, a Resistência Nacional Moçambicana – RENAMO. Com a criação da RENAMO e uma guerrilha interna em Moçambique se começa a discutir. Como é isso? Tem uma guerra interna, apoiamos a África do Sul, apoiamos a Rodésia, temos uma guerrilha interna em Moçambique. Se começa a discutir todo esse processo que você conhece muito bem, que vem com a Guerra Fria que acaba, vem a Independência do Zimbabwe, vem a queda do Apartheid com a eleição do Mandela, depois as eleições em 1994, e em 1992 Moçambique começa a fazer negociações. Aliás, em 1990, Moçambique faz as negociações com a RENAMO e termina em 1992 fazendo o acordo nacional, um acordo de paz com a RENAMO. Aí sim começa a discussão sobre a questão do Partido.

Até então não havia outras frentes de luta muito mais complexas, e no meu caso, penso pessoalmente, eu sempre colocava isso como questões: "será que nós vamos continuar aqui em Moçambique com partido único?". Mas não havia clima. Havia uma batalha campal. Todos os dias, guerra, guerra. Ataques da África do Sul, da Rodésia. Mas com a entrada da RENAMO na política nacional, esse contexto desaparece. Mas isso, é uma questão interessante. A grande parte das independências dos países africanos se deram durante a Guerra Fria... anos 60, 70 e 80. Onde que eles foram buscar o apoio em 60, 70, 80? Mesmo na Argélia, em 64, depois você vai ver outros países, todos da África Negra se tornando in-

dependentes. Onde eles vão buscar apoio? Na União Soviética, na China, em Cuba. Na União Soviética, na China e em Cuba não se falava de pluralidade partidária, mas de um partido único. Mesmo em Angola, que teve um processo interessante onde você tinha 3 grandes movimentos. Eram o MPLA, que finalmente tornou-se o partido majoritário, segundo tinha o UNITA, do Jonas Savimbi, e tinha o Holden Roberto com FLNA, a Frente de Libertação Nacional. O FLNA tinha muita influência nacionalista, a UNITA também tinha influência nacionalista, mas o MPLA era marxista. Mesmo outros partidos da África, que se tornaram independentes, adotaram o regime de partido único e são pouquíssimos os países que fizeram a revolução, independência, e adotaram o pluripartidarismo. Pouquíssimos. Você pode contar na ponta dos dedos os países. Quase 90% se tornaram independentes, tornaram-se independentes por partido único. Depois veio todo um processo de corrupção. Mas tudo a partir de 1990. Então, Luca, para responder completamente a sua pergunta, não houve tempo de discutir essa questão do totalitarismo e a questão do partido único.

LB - Claro. Evidentemente que havia a Guerra Fria que condicionava a experiência de todos esses países, desde a América Latina, América Central, África etc. Inclusive Moçambique e Angola que você citou agora. Pela sua fala, me parece evidente que, quando você chegou em Moçambique a maioria da população tinha essa perspectiva. Esse sonho de mudança e de uma nova dignidade, de uma inclusão etc. Agora, do seu ponto de vista, quando é que esse processo parou? Parou ou abrandou. Porque depois Moçambique se transforma de fato num campo de batalha: 1984 temos os Acordos de Nkomati, que foram muito significativos do ponto de vista simbólico. Houve alguém do lado da esquerda política que disse que Moçambique estava a trair ao assinar um acordo com o Apartheid. Mas provavelmente era inevitável. Mesmo no município de Matola houve atentados. Bombas lançadas por parte do regime do Apartheid dentro do território moçambicano. Portanto, quando é, do seu ponto vista, que esse processo de mudança social, de expectativa trava ou abranda

consideravelmente até chegarmos depois... já nos finais dos anos 80, às políticas de ajustamento estrutural depois da morte de Samora?

JM - Bom, você coloca uma questão que não tem como dizer "época X fez a mudança, a ruptura". Mas, foi um processo que foi cedendo a partir do acordo que Moçambique faz, Samora Machel faz com o Apartheid no sentido de que "não, não vamos nos atacar mutuamente. Você não apoia a Resistência Nacional Moçambicana? Eu deixo de apoiar o Congresso Nacional Africano". Mas que não resultou... o acordo de Nkomati falhou. Ele foi uma falha terrível e, politicamente, Moçambique pagou muito caro. Depois o próprio Mandela fez crítica a isso. Por que não funcionou? Porque a África do Sul continua atacando, continua financiando a RENAMO, e tudo isso. E Moçambique, por um lado, sofreu represálias terríveis... 90% de toda infraestrutura de estrada, escola, hospitais de Moçambique, tinha sido destruída pela aviação da África do Sul e da Rodésia. Moçambique já não tinha apoio... as Nações Unidas diziam "vocês fazem o apoio contra o Regime da Rodésia e nós vamos dar uma contribuição a vocês de 2 bilhões de dólares." E não deram. E Moçambique pagou sozinho o apoio contra o regime da Rodésia.

Então, você conhece muito bem o Acordo de Paz de Roma, em 1992, porque Santo Egídio foi fundamental para reunir o representante da Frelimo e o representante da RENAMO. A partir desse momento, de 1992, começa a grande discussão nacional da questão pluripartidária que vai tomar corpo com as eleições pluripartidárias de 1994. Aparecem partidos de todos os tipos que você pode imaginar nessa época de 1992. Os dois grandes eram FRELIMO e RENAMO. Apareceram 10, 15 partidos e formaram uma comissão nacional de eleições para dirigir as eleições de 1994. Lá dentro tinha metade, aliás, 40% da RENAMO presente, 40% da FRELIMO, e 20% dos partidos não-armados que indicaram Brasão Mazula como presidente da Comissão nacional de eleições. Aí de fato se começa a discussão sobre pluralidade partidária que até então não havia. Fizemos um corte em 92. Esse é momento de discussão. Até então

eram discussões fáceis, discussões de intelectuais da universidade, tal. E tinha um homem muito interessante que morreu com Samora Machel no avião, Aquino de Bragança. Ele colocava essa questão partidária muitos anos atrás. Ele era assessor do presidente. Ele era considerado como um anarquista da FRELIMO e Samora gostava de ouvir as ideias dele porque eram completamente diferentes. Em 1979, eu ouvi Bragança dizer: "A União Soviética vai implodir. Ela não vai explodir, não. Vai implodir... vai ser de dentro pra fora". Então, Aquino de Bragança colocava essas questões pluripartidárias. A necessidade de legitimar o Samora Machel. Fazer aquilo que o Julius Nyerere na Tanzânia tinha feito que era fazer as eleições a cada 5 anos. Julius Nyerere entrou, assumiu o poder, fez eleições e foi ganhando eleições até que ficou 20 anos no poder. Depois ele disse "não, não quero mais continuar". O modelo era da Tanzânia de fazer eleições a cada 5 anos para legitimar o poder da própria FRELIMO. Porque havia um consenso de que a RENAMO era um partido do centro do país. E Moçambique tinha muita força no Norte e no Sul do país e, majoritariamente, essas duas populações dariam maioria do voto. Inclusive o Partido Socialista Português, através do irmão do presidente atual de Portugal, o Marcelo Rebelo de Sousa, foi enviado a Moçambique na época para discutir uma possível eleição pluripartidária para referendar o poder da FRELIMO. Mas não teve sucesso tudo isso. Então havia discussões e Aquino de Bragança era quem fazia essas discussões dentro do Centro de Estudos Africanos e na intelectualidade, entre nós. Havia um setor da FRELIMO que não aceitava discutir esse fenômeno, liderado por Marcelino dos Santos. E havia outro setor, com Jorge Rebelo que foi Ministro da Informação e Secretário do Trabalho Ideológico do partido, que deixava a gente discutir. Ele queria apanhar essas várias ideias. Jorge Rebelo sempre dizia "olha, vamos pensar no futuro". Eu acho que foi isso, Luca.

LB - Sim, Juarez, obrigado. Fez muito bem lembrar a experiência do Centro de Estudos Africanos. Depois de Aquino, a FRELIMO mandou Sér-

gio Vieira ao Centro de Estudos Africanos para normalizar essa heresia que estavam discutindo lá no Centro de Estudos Africanos... Outra questão. Estamos a ir para o fim do nosso diálogo. Foi muito clara qual era a perspectiva, o sonho da população moçambicana depois da independência. Agora, no corte que houve em 1992, qual é a opinião de Juarez? Ou seja, a população moçambicana, como é que viveu essa transição? E qual foi a ideologia, a perspectiva que começou a se dar a partir dessa altura?

JM- Luca, é o seguinte. Infelizmente, a partir de 92, já havia dentro da Frente de Libertação Nacional... a maioria de seus dirigentes já não tinha aquela ideologia do Samora Machel, entendeu? Que era criar a independência nacional, fazer a repartição dos bens do país, escola pública, saúde pública, é... o Estado ser um Estado que pudesse se aproximar da população. Então, a partir dos anos de 1986, mais ou menos, depois da morte do Samora Machel, começa todo um processo de corrupção generalizada no país. Muda tudo. Aí eu poderia dar um corte: 1987 houve um corte muito grande em que se começou a fazer as mudanças. Moçambique aderiu ao Fundo Monetário Internacional, Moçambique aderiu ao Banco Mundial. A partir desse momento em que essas decisões foram tomadas começou a desnacionalização das empresas. Essas empresas passaram a ser controladas por antigos dirigentes da Frente de Libertação Nacional de Moçambique. Os bancos, criaram bancos privados, o grande senhor que era da FRELIMO... E pouquíssimas pessoas entraram nesse jogo da corrupção. Os patrões, que eram os dirigentes do país, passaram a ser os dirigentes das empresas privadas do país. Então houve um corte e esse corte deixou de fazer com que a população recebesse os benefícios. Entretanto, durante o socialismo havia uma repartição de cestas básicas. Havia muita pobreza, mas essa pobreza era repartida. Acontece que a população achou muito bom porque "ok, os dirigentes querem assim". Você conhece muito bem a África, toda ela é assim. Os dirigentes vão por etnia, vão por interesse pessoal. Agora mesmo acabou de cair o regime da Guiné-Conacri pela corrupção dos dirigentes...

LB - E Juarez, desculpa. Caiu também porque essa história do bendito terceiro mandato, que todos os presidentes africanos querem fazer mudando a Constituição, cria problemas enormes. É exatamente aquilo que aconteceu em Conacri.

JM - E essa questão do terceiro mandato é complicada. Então essa questão que você coloca é muito interessante. A gente vê a África do Sul... porque na África do Sul de fato, pelas alianças que o Mandela fez, a capacidade do Mandela fazer mudar, a capacidade de negociação que ele teve durante esse processo todo, criou uma estrutura de poder na África do Sul em que os mandatos eram revezados a cada 4 anos, entendeu? Então, o presidente da África do Sul não é eleito diretamente, é um misto de parlamentarismo com presidencialismo. Então, ele pode ficar 12 anos no poder como a Angela Merkel fez, ficou 16 anos no poder através do sistema parlamentarista. Então, a África do Sul representa o regime mais sólido que temos na África hoje. Mais sólido do ponto de vista democrático. Agora, a população, Luca, ela sofre cantando.

LB - Em que sentido "sofre cantando"?

JM - Porque na verdade...

LB - Acho que essa é uma expressão que você devia explicar. Em Moçambique, nesse momento, temos um julgamento do maior escândalo financeiro da história da África. Eu não vi ninguém que desceu à rua manifestar. Nem os partidos de oposição. E uma guerra em Cabo Delgado, e o presidente acaba de quadruplicar o seu salário. Os trabalhadores subordinados, os funcionários, estão abaixo do nível de pobreza. Agora, a questão que é, que foi uma das questões centrais dessa conferência, onde é que está a sociedade civil? Será que a sociedade civil ficou retida nas redes sociais? Só? É só isso, Juarez?

JM - Não. Por exemplo, no caso de Moçambique, de Angola, você tem a mídia independente. Em Moçambique você tem o *Savana*, tem outros jornais também, inclusive do qual você participa... *Cartas de Moçambique*, tem outros jornais independentes. Os jornais publicam tudo da oposição,

jornais independentes publicam tudo. Angola é mais ou menos, Angola é um misto. Mas em Moçambique você tem o *Savana*. O *Savana* pública tudo, entendeu? *Canal de Moçambique* também...

Então, vamos pegar o *Savana* que é o maior jornal independente de Moçambique. É um semanário, pra quem não conhece, é um jornal formado por uma cooperativa de jornalistas, fundado a partir dos anos 90 por um jornalista famoso que depois foi assassinado e que se chamava Carlos Cardoso. Depois essa cooperativa fundou o *Savana* e até hoje é financiado em parte pelos governos da Europa do Norte, sueco, dinamarquês... A Holanda participa muito, principalmente financiando o papel do Jornal *Savana*. O *Savana* pública tudo, ele denuncia tudo, mas não tem ressonância na sociedade. Por isso que eu falo...

LB - É isso que eu queria saber do Juarez que tem muita experiência na área do jornalismo, da comunicação, mas também na área de análise social em sociedades africanas. Por que, Juarez, não tem essa ligação entre denúncias que estão sendo feitas por parte de jornais, ativistas sociais etc., mas depois não há mudança? Eu não estou falando necessariamente de mudança política, mas de uma transformação social, que parece que esteja muito longe de sociedades africanas, tipo Moçambique ou Angola etc.

JM: Olha, interessante isso, Luca. Se você fizer um paralelo por exemplo com a África do Sul, que está ali ao lado, você vai ver o seguinte. Os jornais sul-africanos continuam publicando em língua neerlandesa ou africânder e em inglês e outras línguas de várias etnias sul-africanas. Denúncias que têm influência na sociedade. Veja bem o seguinte: na África do Sul, quando começaram a sair as denúncias contra vários membros do Congresso Nacional Africano metendo a mão, criou-se várias dissidências dentro do partido. Então teve uma ressonância. Não no campo, na zona rural, não. Mas nas zonas urbanas teve sim. Teve as eleições, partidos de oposição que ganharam eleições no sul da África do Sul, na Cidade do Cabo. Tudo isso provocou mudanças concretas de

dirigentes municipais que se desligaram do Congresso Nacional Africano. Agora, Moçambique e Angola não. Não. Aí você vai ver a Nigéria, você vai ver... eu posso falar aqui de 10, 15... são 54 países africanos, eu posso falar de, sei lá, 30 onde não tem ressonância. A sociedade civil moçambicana se resume em Maputo, o núcleo pequeno na cidade de Maputo, no centro. E, olha lá, em Nampula, no norte, pequeninha, 20, 30 pessoas que estão falando, estão discutindo. Agora, você falou de uma coisa complicada. Lá no norte de Moçambique, onde tem o petróleo e gás, um bispo brasileiro da Igreja Católica começou a dizer "O problema também é a desgraça que o país vive. Essas pessoas têm entrada no país por causa da pobreza de Moçambique, por causa das questões que têm Moçambique. O governo não distribui, não olha escola, não olha os hospitais..." Esse bispo foi expulso de Moçambique. Então, essa sociedade civil é muito pequena e não tem ressonância. Então, por isso que eu digo "o povo sofre mas canta". Na verdade, vai levar 50 anos ou mais para haver uma mudança. Por isso é tão importante que existam as universidades, porque são nas universidades onde se tem um pensamento plural, diferenciado, de denúncia. Outro dia eu mandei para você uma mensagem do Tomás Vieira Mário. O Tomás Vieira Mário faz uma denúncia contra tudo e contra todos da corrupção em Moçambique. Então eu escrevi para um colega meu moçambicano dizendo o seguinte: "Vão matar o Tomás Vieira Mário. Ele denuncia FRELIMO, governo, a polícia, os serviços de inteligência... tudo. Judiciário, tudo ele denuncia". Ele me disse: "Não, vão nada. Ninguém nem vai ler o que ele escreveu". Ninguém nem leu o que foi que ele escreveu! O julgamento do filho do ex-presidente Armando Guebuza é um dos maiores processos de corrupção da África e tem ressonância na classe média de Moçambique. A classe alta de Moçambique não quer saber disso porque eles estão com as mãos cheias de ouro e dólares. Então, não tem muita ressonância. A FRELIMO vai continuar ganhando as eleições, como a MPLA vai continuar ganhando as eleições em Angola, como os outros partidos na África

se não tivéssemos o famoso terceiro mandato. Para mim, a mudança tem que ser cultural. Ela tem que ser enraizada ali dentro. Agora aí vai a pergunta para você. Luca, você acredita no processo de sistema de eleições que tem no Ocidente para a África?

LB - Bom, é uma antiga questão e eu sempre achei que esse processo está muito desatualizado relativamente às realidades africanas. Mesmo dentro da África, temos que diferenciar. Não tenho dúvida sobre isso. Assim como eu sempre achei que a transformação, digamos nos anos 90 em vários países africanos, inclusive em Moçambique, abertura ao liberalismo etc., foi basicamente uma imposição. A África, eu acho que ainda não encontrou o seu modelo de democracia porque a democracia que existe em África é a cópia da democracia ocidental. Não tenho dúvidas quanto a isso. E o elemento mais evidente disso, por exemplo em Moçambique, está na diminuição constante dos votantes. Se formos a ver nas primeiras eleições de 1994, 90% dos que tinham direito ao voto foram votar. Apesar de o voto em Moçambique ser um direito/dever, nas últimas eleições, quando os votantes chegam a 50%, é uma festa. Portanto, é evidente que existe uma desconfiança em relação a esse tipo de sistema democrático, aos partidos que participam nesse sistema. Isso me parece mais que evidente. Agora, qual seja a saída, obviamente eu não sei. Mas como observador, me parece claro que isso não funciona. Depois deságua ou em soluções autoritárias, explícitas ou não, ou em situações de falta de governação a exemplo da Somália, em parte Guiné Bissau etc. Espero ter respondido. Agora, Juarez...

JM - Minha questão, é... veja bem. Mesmo nos partidos da África do Norte, se você pegar o Marrocos, se você pegar a Argélia, a Tunísia, a Líbia, uma parte do Egito, você vai ver que esse sistema, ele teve um pouquinho de importância na Argélia, no Marrocos, na Tunísia, mas mesmo assim ele foi se distanciando de tudo isso. Esse sistema ocidental de eleições de democracia, vai ter que ser repensado na África em seu conjunto. Mas diga, Luca.

LB - Eu só queria colocar uma última questão. Voltamos para o Brasil. Bom, a situação que o país vive hoje não é das mais tranquilas, e o Juarez foi um grande militante político nos anos 60 e 70. Juarez, como é que você vê a situação brasileira, e principalmente, como é que vê a atuação dos movimentos sociais democráticos dentro desse cenário bastante sombrio que está se passando no Brasil hoje?

JM- Eu sigo a tendência de pensadores e políticos, pessoal do judiciário, dizendo que existe uma tentativa, nesse momento, de fazer implodir a nossa democracia, que é muito curta, começa nos anos do Sarney e vem até agora, através das atitudes e dos gestos do nosso presidente da República, o presidente Jair Bolsonaro. Então eu sigo essa tendência de achar que há essa tentativa de implosão da nossa democracia. Mas eu considero que a nossa democracia é forte o suficiente para aguentar esses embalos, aguentar esses embates todos, e vai prevalecer de fato um sistema plural, democrático no Brasil. Apesar das tentativas que se tem agora. É horrível você viver em um sistema em que todo dia você tem um sobressalto: vai ter Golpe de Estado, não vai ter Golpe de Estado; vai acontecer isso, vai acontecer aquilo. E isso juntou-se com a pandemia e com as atitudes negacionistas do presidente. Somente pessoas da minha idade, que viveram na prisão no Brasil, e fomos militantes quanto à ditadura, e alguns de nós inclusive pegamos em armas, faz com que nós fiquemos de sobressalto todo dia. Mesmo a geração dos jovens hoje, da qual eu sou professor, eles também vivem de sobressalto. Pandemia mais sobressalto diário do que vai acontecer amanhã, é um processo muito complexo. Mas eu acho que nós vamos passar por esse furacão, por esse terremoto, por essa chuva incontrolável, entendeu? Então, a tempestade perfeita, mas nós vamos sair dela através da democracia. Agora isso não quer dizer que eu não olhe para trás, anos atrás, para os nossos governos populares, os nossos governos democráticos, governos do presidente Fernando Henrique Cardoso, que deram uma abertura muito grande. Eu acho que o governo José Sarney foi uma transição, governo de transição

entre a ditadura e o processo democrático que culminou em 1988 com a publicação da Constituição da República, a nova Constituição chamada democrática. Depois nós tivemos Itamar Franco, depois nós tivemos Fernando Henrique Cardoso, que deu uma abertura maior e veio o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, e depois da presidente Dilma Roussef. Eu acho que o grande fracasso foi justamente essa tentativa de ficar 20 anos, ou 22 anos, ou 18 anos no poder. Eu acho que quando o presidente deixou o poder, ele deixou com uma popularidade de 78% da população favorável a ele, e veio a presidente Dilma. A presidente Dilma não era uma política, ela não tinha capacidade de negociação, de embate... Eu conhecia a presidente Dilma. Eu a conheci muito jovem. Eu tinha 20 anos, ela tinha 21, 22. A gente era militante da mesma organização no Rio de Janeiro, entendeu? Conheci pessoalmente. Então, eu conheci a presidente Dilma, e ela era uma pessoa muito radical do ponto de vista, não do pensamento político, mas do pensamento de autoridade. E ela não teve suficientemente capacidade para poder negociar, porque negociar com o centrão era uma capacidade do presidente Lula, e se ele negociava muito bem com o centrão, negociava bem com todo mundo. A presidente Dilma, no segundo mandato já... Veja bem, 2013 teve aquela manifestação espontânea no Brasil, que explodiu o Brasil inteiro, e mesmo assim ela ganhou as eleições. Então, eu acho que o fracasso foi a tentativa de colocar a presidente no segundo mandato. Se o presidente Lula tivesse se candidatado no lugar, ou outra pessoa do Partido dos Trabalhadores tivesse entrado no lugar da presidente Dilma, nós não estaríamos vivendo esse fracasso todo. Porque o antipetismo floresceu forte no governo da presidente Dilma. Então, eu acho o seguinte, que a eleição do presidente Bolsonaro é uma eleição que, na verdade, é uma tentativa de derrota do Partido dos Trabalhadores. Mesmo assim, o Fernando Haddad teve 44% dos votos, entendeu? Então, quando você fala dessa tentativa da África de permanecer no poder, também houve aqui, entendeu? Infelizmente, nós não podemos dizer... eu falo isso na universidade,

mas as pessoas que me conhecem não vão dizer que eu sou de direita, quem conhece a minha trajetória, quem não me conhece vai dizer "ah, tu tá falando coisas ou é do PSOL ou oposição". Não, eu continuo sendo aquele que sempre fui, mas só que com pensamento plural. Eu acho que nós erramos também no Brasil.

LB - Certo, Juarez. Muito obrigado. Temos um colega cabo-verdiano, Odair Varela, que está dizendo no chat "cuidado com generalizações, todos presidentes africanos não. Alguns que querem um terceiro mandato". Claramente. E sabemos inclusive que a situação da democracia em Cabo Verde é outra.

JM - Os cabo-verdianos, eles são demais! Eu gosto muito dos cabo-verdianos. Vamos lá dar um voto de confiança ao ex-presidente Aristides Pereira. Eu gostava muito dele. Então, Cabo Verde é uma das poucas exceções, e o Senegal também, que tem eleições periódicas desde a independência do Senegal. Então, você tem Cabo Verde, Senegal e alguns outros pequenos países da África. Então colega meu cabo-verdiano, vocês têm moral para dizer isso porque, vocês e o Senegal são as poucas experiências positivas de mudança e alternância no poder. Eu lembro de uma discussão que tivemos em Maputo, na época, com cineastas senegaleses e um colega moçambicano criticou muito o senhor que era o presidente do Senegal, pela posição da negritude. Então ele vira para o colega moçambicano e diz o seguinte "olha, mas pelo menos no Senegal nós não temos presos políticos, entendeu?". Então, essas experiências diferentes... meu amigo cabo-verdiano, um grande abraço.

LB - Bom, eu acho que se não houver mais questões, podemos fechar aqui. Queria agradecer mais uma vez ao Juarez, que como sempre foi extremamente brilhante e nos iluminou a dois continentes, a duas ou três épocas históricas e, portanto, eu acho que podemos fechar aqui. Juarez, mais uma vez, obrigado!

JM - Muito obrigado vocês, muito obrigado, Luiza. Então, a todos vocês, muito obrigado. Meu carinho, bom trabalho para vocês e continuem sempre. Precisarem de mim, estou aqui às suas ordens.

LB - Feito. Obrigado, Juarez. Agora acho que Luiza vai fazer mesmo o encerramento do evento. Luiza, por favor.

LR – Olá! Quero agradecer ao Professor Juarez de Maia por trazer suas ideias, sua experiência e sua perspectiva para as democracias e as sucessões de poder no continente africano. Penso que encerramos bem, encerramos suscitando questões. Foram 3 dias de atividades, dias 14, 15 e 16 de setembro, nos quais realizamos mesas, conferências, fórum de debates e 26 painéis temáticos que reuniram certamente mais de 250 pessoas de vários países, Brasil, Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e também de outros países que estiveram aqui conosco, através da plataforma Zoom, realizando esses debates que são fundamentais para pensar a relação entre a própria universidade, entre a própria intelectualidade e o ativismo. Nesta 3° edição entendemos que foi bastante profícua, e que atendemos os objetivos principais de promover esse debate, um debate rico e multifacetado. Quero, mais uma vez, agradecer a todas as pessoas que contribuíram para a realização desse evento, a equipe, a comissão organizadora, que já foi citada aqui, também a Professora Maria de Jesus Britto Leite, coordenadora do Centro de Estudos Avançados da UFPE, a toda equipe de bolsistas, também aos professores da Coordenadoria de Estudos da África que prestaram todo apoio para a realização desse evento, desde as mesas preparatórias, como o Professor Gustavo Gomes da Costa, como nos painéis com o Professor José Bento Rosa da Silva, Professora Dayse Cabral de Moura, Remo Mutzeberg, Professora Eliane Veras e Ana Cristina Vieira. É uma equipe grande que se desdobrou para que tudo pudesse ser realizado a contento. Acredito que é o momento de Luca nos dizer onde será a próxima Conferência. Depois de negociações e discussões ao longo da Conferência, propostas várias, chegou-se a uma conclusão, Luca?

LB - Sim, será no Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto, em 2023. Até novembro haverá uma plataforma específica online onde

iremos colocar as primeiras informações relativas ao novo evento que vai acontecer em Portugal. Obrigado, Luiza. Abraços a todas e a todos.

LR - Então, mais uma vez, muito obrigada! Um grande abraço! Já que estamos todos trabalhando remotamente sintam-se abraçados e abraçadas. Agora vamos finalizar a III Conferência, em termos de publicação e de documentação e começaremos o trabalho para a IV Conferência de Ativismos em África. Nós, aqui da UFPE, só temos a agradecer e desejar a todos um bom final de tarde, um bom início de noite para todos que nos acompanham. Muitíssimo obrigada.

JM - Obrigado, Luiza. Obrigado, Luca.

LB - Obrigado, Juarez. Um abraço.

2. O PAPEL DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA MANUTENÇÃO DA DEMOCRACIA NA ÁFRICA LUSÓFONA: O CASO MOÇAMBICANO

Jochua Abrão Baloi[8]

Introdução

Este artigo põe em pauta a análise do papel dos novos movimentos sociais na manutenção da democracia na África lusófona, tomando Moçambique como caso de estudo. O seu argumento central é que o atual xadrez político moçambicano, preso no sistema de partido único (Frelimo), já não é apetecível aos jovens que procuram novas formas de participação política, e que os novos movimentos sociais constituem um elemento fundante para a manutenção da democracia em Moçambique.

A hipótese explicativa para essa problemática é de que a partir de 1990, em Moçambique, surgiram vários movimentos e organizações da sociedade civil que lutavam pelo espaço de participação política para assuntos ligados à democracia e à inclusão política. Foi a partir desse período que muitos jovens, uma vez não tendo participado das lutas de libertação nacional, e vendo seu espaço de participação política minado pelo sistema

[8] Jochua Abrão Baloi é Doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e é Professor Auxiliar e Pesquisador na Universidade São Tomás de Moçambique-Maputo. E-mail: jbaloi@yahoo.com.br.

monopartidário, passaram a procurar formas de participação ativa na política, constituindo elemento fundante dos novos movimentos sociais.

Para efeito, e na tentativa de protestarem contra o atual modelo de desenvolvimento e governação do país, os jovens procuraram espaço de participação política nos processos democráticos fora do partido libertador, nos partidos emergentes, como é o caso do Movimento Democrático de Moçambique, ou nos movimentos de organização da sociedade civil que lutam pelos direitos democráticos. A despeito disso, os novos movimentos sociais constituem para o caso deste artigo, organizações sociais que defendem ou lutam pelos seus direitos com vista a transformar o *status quo* da sociedade, uma vez que os jovens, devido ao sistema de partido único, vêm-se privados de participação política. Portanto, os novos movimentos sociais em Moçambique constituem grupos de indivíduos que realizam atividades conscientes e coletivas que visam efetuar mudanças na governação, em protesto contra a estrutura semidemocrática e/ou autoritária que o país adotou a partir da Constituição de 1990.

A construção metodológica que norteia este artigo comporta uma simbiose de vários métodos (Qualitativo, Monográfico, Histórico, Bibliográfico e o *Process Tracing*), aliando-os ao hermenêutico reflexivo para o alcance efetivo do referencial teórico e histórico do papel dos novos movimentos sociais na manutenção da democracia em Moçambique.

Este artigo está dividido em três partes, além desta introdução e da conclusão. Na primeira, apresenta-se o contexto do surgimento dos movimentos sociais em Moçambique; em seguida debate-se a problemática dos novos movimentos sociais no contexto da governação democrática em Moçambique e, por fim, apresentam-se os novos partidos políticos como alternativas políticas para os jovens não combatentes em Moçambique.

Contexto do surgimento dos movimentos sociais: o caso de Moçambique

Hoje em dia, o estudo dos movimentos sociais constitui uma ferramenta fundamental para compreender as várias manifestações da so-

ciedade civil no sentido de lutar pelo seu espaço na esfera pública e/ou para a transformação da realidade social. Considerados como "tentativas coletivas de provocar mudanças, no todo ou em parte, em determinadas instituições sociais, ou de criar uma nova ordem social" (MIRANDA NETTO et al, 1986, p. 788), os movimentos sociais passaram a constituir-se como objeto de estudos em ciências sociais somente a partir da segunda metade do século XX.

Já no século XIX, falava-se de movimentos com tendência anarquista, comunista, socialista que preconizavam organizar a divisão do trabalho. Ademais, nesse período, os movimentos sociais pretendiam "organizar a classe operária, dar-lhe poder de barganha na conquista de vantagens e benefícios, ou conferir-lhe papel definido em uma nova ordem social, eliminando o seu caráter dependente ou sua exploração pela classe patronal" (MIRANDA NETTO et al., 1986, p. 788).

De acordo com tal perspectiva, os movimentos sociais nesse período visavam lutar contra a exploração da classe operária, fazendo com que fossem respeitados os seus direitos pela classe exploradora. É por isso que esses movimentos demandavam, de certa forma, um bem social, seja simbólico ou material. Corroborando as inferências de Miranda Netto et al., Boudon e Bourricaud (1993) revelam que os

> movimentos sociais desafiam estruturas institucionais, modos de vida e de pensar, normas e códigos morais. Na verdade, os movimentos sociais estão intimamente ligados à mudança social, e vários aspectos das sociedades contemporâneas são provavelmente consequências das ações dos movimentos sociais (BOUDON; BOURRICAUD, 1993, p. 500).

Considerando as ilações dadas por Miranda Netto et al. (1986) e Boudon e Bourricaud (1993), os movimentos sociais, assim percebidos, constituem peças fundamentais para o processo de mudança social, no sentido de que eles buscam transformar os ensejos almejados pela so-

ciedade em instrumentos de luta por direitos, ou seja, constituem espaço não só de negociação para a participação na esfera pública, mas também de conflito, ao reivindicar uma resposta supostamente não dada para manter a desigual e/ou injusta ordem social.

No mesmo contexto, os estudos de Miranda Netto et al. (1986) revelam ainda que os movimentos sociais podem surgir a partir de uma consciência de grupos que sofrem a mesma pressão social, surgindo a ideia de que esses movimentos possuem nuances psicológicas e ideológicas idênticas. No geral, os novos movimentos sociais surgem por causa da incapacidade dos modelos anteriores e/ou dos movimentos sociais anteriores de dar explicação aos problemas atuais. Em outras palavras, os novos movimentos sociais surgem diante de

> lutas que não dizem respeito, prioritariamente, a problemáticas da classe social, como as questões de gênero, étnicas, ecológicas, etc. Ou seja, grande parte dos eixos temáticos básicos dos [novos] movimentos sociais contemporâneos não diz respeito ao conflito de classe, mas a conflitos entre atores da sociedade (GOHN, 1997, p. 149).

Essa citação denota que os novos movimentos sociais não surgem necessariamente da luta contra a opressão da classe trabalhadora pela burguesia, mas sim das lutas travadas por atores da mesma classe social com o intuito de resolver algum problema social posto de lado, como a luta pelos direitos das minorias, contra as diversas formas de discriminação envolvendo mulheres, negros, indígenas, imigrantes, homossexuais, idosos, portadores de deficiência etc. Nesse contexto, os novos movimentos sociais constituem um espaço de luta e negociação entre seus atores com o ensejo de mudar alguma realidade social tida como injusta e/ou desigual, logo o elemento fundante do seu surgimento são os conflitos sociais.

No caso moçambicano, os primeiros movimentos sociais remontam ao início do século XX, a partir de uma associação de jovens estudantes,

com o intuito de formar uma agremiação com fins recreativos, sediada na zona urbana (NEVES, 2009) da então Lourenço Marques, atual cidade de Maputo. Um pouco antes da independência, esses movimentos associativos de jovens estudantes constituíram um

> grupo de pressão da então jovem "elite" moçambicana, junto do regime colonial, basicamente assente em questões de emancipação social, económica e cultural, tais como o fim do trabalho escravo, da discriminação racial e da expropriação de terras, bem como da reivindicação pela sua educação e de acesso ao poder (NEVES, 2009, p. 187-188).

Foi a partir desse espírito associativo que emergiram em Moçambique vários movimentos sociais como a Associação dos Negros de Moçambique, a Associação dos Naturais de Moçambique, o Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM)[9], entre outros. Ademais, a partir da década de 1940 surgem vários movimentos associativistas e nacionalistas que pretendiam eliminar – dentro do sistema colonial – as regras e os valores impostos pelo sistema colonial, reclamando melhores condições de vida e regalias educacionais (BALOI, 2021).

Esses movimentos associativos, nacionalistas, reformistas e culturais reclamavam os valores eminentemente africanos, transmitindo aos estudantes jovens as ideias nacionalistas que valorizavam a cultura moçambicana. Nesse período, vários movimentos de estudantes entram em cena, como o já citado Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM), formado em 1949, por Eduardo Mondlane, e posteriormente encerrado pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), em 1964.

[9] O NESAM foi um movimento associativo de estudantes secundários e funcionava clandestinamente como um centro de incubação de ideias nacionalistas, forjando ideologicamente os jovens estudantes de então para levantar a ira contra o regime colonial, bradando pela independência nacional de Moçambique.

Em decorrência desse espírito associativo, alguns movimentos até então existentes como a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), a Mozambique African National Union (MANU) e a União Africana para Moçambique Independente (UNAMI) fundiram-se em 1962 e fizeram surgir a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), que uniu esses movimentos na luta contra a ocupação colonial nessa época (BRITO, 1988; MUNSLOW, 1983; CARVALHO, 2017).

Após o alcance da independência de Moçambique em 1975, sob liderança da FRELIMO, funda-se a primeira República, o Estado novo e, em conformidade com Monjane (2016), os movimentos associativos então existentes, por causa do contexto político e ideológico adotado pelo governo da FRELIMO, foram extintos, ao se pautar pela ideia da fundação da identidade nacional, livre da exploração do homem pelo homem, e logicamente pelo estabelecimento do monopartidarismo, e passaram a serem usados como instrumentos de mobilização política e ideológica (BIZA, 2007).

Na primeira República, portanto, entre 1975 e 1990, em virtude do tipo de Estado que se prendeu construir – um Estado com orientação socialista, que assume o marxismo-leninismo como ideologia oficial a seguir –, esses movimentos eram frágeis, dependentes do Estado Socialista e não tinham nenhuma força de expressão, muito menos poderiam bradar por valores como liberdade de expressão, cidadania, direito à manifestação etc., com vista ao desenvolvimento de Moçambique.

Apesar de nesse período terem existido algumas organizações fora do controle do Estado socialista, como é o caso do Conselho Cristão de Moçambique, da Caritas de Moçambique e da União Nacional dos Camponeses, essas organizações, de acordo com o estudo de Monjane (2016), não eram independentes, pois suas agendas em parte eram controladas pelo governo central, por causa do próprio regime implantado na época. Além disso, essas associações, excetuando a União Nacional dos Camponeses, eram de caris religioso.

Em 1990, ao se adotar uma nova Constituição, houve mudanças significativas em todos os setores ligados à gestão do país, introduzindo-se formalmente a democracia como sistema político, diminuindo em parte a supremacia do partido Frelimo[10] como órgão dirigente de todos os processos políticos de Moçambique. Adotou-se, igualmente, a partir de 1990, o modelo da democracia representativa. Essa nova Constituição trouxe formalmente o respeito às liberdades individuais, liberdade de expressão, liberdade de associação e reunião, liberdade sindical e liberdade de constituir ou participar em partidos políticos (BALOI, 2021).

Importa ressaltar que com essas liberdades, os movimentos associativos ganharam espaço para participarem nos processos políticos e nos programas de assistência social. A par desse liberalismo político e econômico, em Moçambique começou a surgir a sociedade civil e as Organizações Não Governamentais, aprovadas pela lei 8/91 de 18 de julho, que regula o direito à livre associação.

Portanto, foi nesse período que os movimentos associativos, não estatais e internacionais, tiveram espaço de intervenção na participação não só política, mas também no desenvolvimento nacional (BIZA, 2007) e social, pois, uma vez terminada a guerra civil (1977- 1992), a partir do Acordo Geral de Paz de Roma, as organizações internacionais puderam promover ações, programas e projetos de reconstrução do país. Ademais, nos últimos anos verifica-se em Moçambique o surgimento de uma série de movimentos associativos que pretendem defender a democracia, a *accountability* e a *answerbility*, a integridade e a transparência, o combate à corrupção etc. Esses movimentos e institutos constituíram e constituem ainda hoje pilares de referência para o alcance da boa governação.

[10] Na literatura sobre a história de Moçambique, há uma distinção entre a abreviatura FRELIMO, escrita em letras maiúsculas como um movimento revolucionário, e Frelimo, escrita em letras minúsculas, que constitui formalmente um partido político.

Depois de analisado o contexto de surgimento dos movimentos sociais em Moçambique, em seguida analisa-se o papel dos novos movimentos sociais no contexto da governação democrática em Moçambique.

Os novos movimentos sociais no contexto da Governação Democrática em Moçambique

A terceira onda da democratização (HUNTINGTON, 1994), ocorrida a partir de 1990, foi acompanhada, no caso moçambicano, pela implantação da Segunda República, introduzida pela então Constituição de 1990, anteriormente mencionada. Foi nesse período que houve em Moçambique abertura para o processo de democratização e liberalização econômica.

Portanto, sob os auspícios da nova configuração constitucional, a dimensão econômica se constituía como fator propulsor de grande relevância na reforma política do país (BALOI, 2021). Ademais, nesse período se evidenciaram as reformas do Estado de carácter setorial, o surgimento da Sociedade Civil e a intervenção das empresas não estatais para o desenvolvimento do país. Além disso, e conforme anteriormente mencionado, com o processo de governação democrática e abertura econômica, a Frelimo ainda manteve a posição central na gestão do país, contudo, a presença de empresas transnacionais, Organizações da Sociedade Civil, Organizações Não Governamentais tem constituído novos atores que introduzem profundas mudanças na sociedade moçambicana.

Ainda nesse contexto da governação democrática, verificou-se uma abertura aos mercados de grande capital internacional, que assistiu grandes investimentos de vários grupos econômicos com alianças às políticas nacionais. Desde a abertura econômica, portanto, emergiram em Moçambique novos movimentos da sociedade civil com financiamento externo, questionando os modelos de desenvolvimento, as práticas de governação e as formas de distribuição de recursos de poder, ora sob gestão do partido Frelimo.

Os novos movimentos sociais nesse contexto da governação democrática em Moçambique constituem grupos de indivíduos que realizam atividades conscientes e coletivas com o ensejo de promover a mudança social, em protesto contra a estrutura formalmente democrática, mas autoritária em sua atuação, que se estabeleceu logo após a Constituição de 1990. Em conformidade com os estudos realizados por Abeysekera (2003), os movimentos sociais, pelo menos para o caso moçambicano, contribuem para os processos de mudança e transformação constante do sistema de governação, possibilitando alianças político-partidárias que têm conduzido o país para uma série de mudanças políticas, econômicas e sociais.

No bojo dessa problemática, esses movimentos sociais

> clamam por ser reconhecidos como actores políticos e sujeitos sociais com reivindicações e objectivos para o conjunto da vida social. Alguns dos novos movimentos sociais preferem associar-se em formas democráticas, através da democracia directa e participativa, recorrendo na sua prática quotidiana a princípios de consenso, reconhecimento da diferença e tolerância (CASIMIRO, 2015, p. 53).

Essa citação denota que os novos movimentos sociais surgem com uma abordagem democrática, consubstanciando o fato de surgirem financiados pelos governos de fora de Moçambique, sob a forma de Organizações Não Governamentais. Aliás, importa referir que as Organizações Não Governamentais surgidas depois do fim da guerra civil (1992) foram eminentemente de ajuda humanitária.

No caso moçambicano, em particular, a maior parte dos movimentos sociais é constituída pelas Organizações da Sociedade Civil. No contexto deste artigo considerar-se-á novos movimentos sociais como Organizações da Sociedade Civil organizada com escopo inicial de influenciar o governo a tomar posições democráticas, e não atuar de forma autônoma.

Os estudos de Chirindza e Violeta (2017) denotam que em Moçambique "o papel do governo tem sido contraditório, na medida em que cria condições para liberdade de expressão, mas ao mesmo tempo, considera subversivas as organizações [da Sociedade Civil] que não o apoiam abertamente" (CHIRINDZA; VIOLETA, 2017, p. 6).

Esse é o grande empecilho para que em Moçambique os novos movimentos sociais tenham lugar e espaço de atuação, uma vez que eles recebem dotações orçamentárias vindas de fora do país que em parte se distanciam dos planos formais do governo. Isso faz com os integrantes desses movimentos se apartem do plano geral do Estado, formando associações filantrópicas no local.

Além de ingressarem em movimentos associativos, a maior parte dos jovens moçambicanos prefere também se associar aos novos partidos políticos, considerando que estes constituem as únicas forças capazes de realmente mobilizar a sociedade no sentido de ser a própria sociedade – uma vez democrática – a controlar e a desafiar o monopólio, construindo uma representatividade efetiva dos partidos políticos diferentes da Frelimo e da Renamo[11].

Os vários novos movimentos sociais e os novos partidos políticos por verem seus direitos não cumpridos exigiram do governo central mais participação nos processos de tomada de decisão para que os seus direitos democráticos fossem alcançados e respeitados. Uma vez não satisfeitos os seus anseios, surgiu em Moçambique várias manifestações e insurreições populares no sentido de rejeitarem as ações do governo que tendem a ser menos democráticas, mais do que se esperava.

---

[11] A Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO) foi um movimento armado fundado em finais da década de 1970 por André Matsangaíssa que se opôs aos ideais da FRELIMO, acabando por desencadear uma guerra civil e/ou guerra de desestabilização que durou 16 anos entre 1977 e 1992. A partir de 1992, sob liderança de Afonso Dlhakama, tornou-se partido político armado (Renamo), e hoje em dia é o maior partido da oposição com assentos no parlamento.

As reivindicações verificadas, que ficaram grifadas na história de Moçambique, foram as revoltas populares anônimas por via de mensagens nas redes de telefonia móvel, e noutros meios de comunicação social como o facebook, acontecidas em fevereiro de 2008, setembro de 2010 e novembro de 2012, principalmente na cidade de Maputo. Estas revoltas tiveram como fatores propulsores, o elevado custo de vida, a alta taxa do combustível e o consequente alto valor dos transportes, o sentimento da desigualdade crescente e a cada vez mais visível corrupção, os aumentos dos preços dos alimentos etc. (MACAMO, 2017).

Essas medidas de protesto e violência concorreram para que o governo em parte repensasse a sua atuação, e tudo indicou que foram importantes essas reivindicações populares, posto que o governo acabou por rever suas decisões, anunciando outras medidas que beneficiassem a população.

A par disso, em Moçambique, quando se fala das Organizações da Sociedade Civil, refere-se em parte a organizações como: a Organização da Juventude Moçambicana (OJM), a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), a Organização dos Trabalhadores de Moçambique (OTM), a Organização Nacional dos Professores (ONP), o Parlamento Juvenil (PJ) etc., todas essas consideradas como as antigas Organizações Democráticas de Massas (ODM) sob égide e supervisão do partido Frelimo. Existem outras organizações como o Conselho Cristão de Moçambique, a Caritas Moçambique, o Instituto de Educação Cívica, a Associação Moçambicana para o Desenvolvimento da Democracia (AMODE), a Liga dos Direitos Humanos (LDH), como atores não estatais (HANSMA; TROOST, 1995), entre outras.

Na altura do seu surgimento, essas organizações trabalharam no sentido de sensibilizar as pessoas para perceber a necessidade de voto, para compreender os conceitos básicos de democracia, voto, eleições etc., através das campanhas de educação cívica. Ademais, nos períodos eleitorais funcionavam como observadores dos processos eleitorais, fazendo contagem paralela dos votos com o ensejo de

> garantir a transparência e integridade ao processo de votação, mais particularmente na contagem dos votos, estabelecendo um clima de confiança entre os diferentes partidos e entre estes e os órgãos de administração e gestão eleitoral, de modo que os resultados eleitorais por estes produzidos fossem por todos aceites (CHICHAVA; CHAIMITE, 2015, p. 60).

Foi com esse intuito de garantir a transparência nos processos eleitorais que em 2003 se criou o Observatório Eleitoral sob os auspícios da Cooperação Suíça e da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID).

Sem ser o escopo deste artigo, contudo, vale referir que em Moçambique existem muitos movimentos sociais que compõem a Sociedade Civil. O estudo realizado por Chichava e Chaimite (2015) revela que a maior parte das Organizações da Sociedade Civil "é pouco institucionalizada, funcionando sem normas e procedimentos e com muitos poucos membros, por vezes resumindo a sua representatividade ao próprio líder, que dirige a organização de forma vitalícia e autocrática" (CHICHAVA; CHAIMITE, 2015, p. 65).

Essa citação mostra que as Organizações da Sociedade Civil em Moçambique, até agora conhecidas, dependem em parte dos seus doadores, e os seus líderes exercem o cargo muitas vezes em conflito com os seus membros. Esses conflitos são decorrentes da falta de sua institucionalização, conforme anteriormente mencionado, de modo que a luta pelo poder concorre para que elas se desintegrem ou para que haja migração dos membros de uma organização para outra, posto que a eleição por vias legais é quase impossível, fato igual ao que acontece na maior parte dos partidos em Moçambique, que funcionam sob auspícios dos seus líderes.

Além do mais, outro fator propulsor da desintegração das Organizações da Sociedade Civil em Moçambique é a falta de coordenação, as rivalidades, a concorrência desleal pelos doadores, que muitas vezes

criam conflitos de interesse, emergindo em fragilidades notáveis que desembocam no desaparecimento de algumas organizações.

Apresentada a análise do papel dos novos movimentos sociais no contexto da governação democrática em Moçambique e os processos deles decorrentes, passa-se seguidamente a analisar os novos partidos políticos como alternativa política para jovens não combatentes em Moçambique.

Os novos partidos políticos como alternativa política para os jovens não combatentes em Moçambique

A história política moçambicana foi marcada desde cedo pelo centralismo político da Frelimo desde as lutas pela descolonização e pelo sistema de partido único. Em conformidade com os estudos de Baloi (2021), o centralismo político abraçado pela Frelimo "tem sua génese nas condições históricas e específicas que levaram o país a alcançar a independência" (BALOI, 2021, p. 43).

Portanto, esse centralismo foi aprendido, pelo menos para os idealizadores do partido Frelimo, do centralismo do governo colonial, cujo centro de decisões políticas era Portugal; do centralismo militar consolidado nas lutas pela descolonização e, por fim, do centralismo do sistema socialista, adotado após o alcance da independência, precisamente no III Congresso da Frelimo, em que se assumiu o socialismo como ideologia política a seguir (CISTAC, 2012; BALOI, 2021).

Apesar de se ter pautado pela democracia representativa, assumida quando da implantação da Constituição de 1990 e reforçada pela Constituição de 2004, o centralismo político e o sistema de partido único prevalecem até os dias de hoje. A Constituição de 1990, adotada em plena guerra civil, foi essencial para que se adotassem as providências no sentido de Moçambique, pelo menos formalmente, ser considerado como país democrático, e abriu caminho para o fim da guerra civil, para a descentralização dos poderes e para a realização das primeiras eleições de-

mocráticas, legislativas e presidenciais ocorridas em 1994. Ao que tudo parece, com a Constituição de 1990, abriu-se espaço para a criação e legitimação para que os partidos políticos ascedessem ao poder, sendo função do Estado regular e controlar a previsão de pluralismo político nas atividades estatais.

Não obstante a existência do multipartidarismo, em Moçambique o que se verifica na prática é "a bipolaridade Frelimo e Renamo – antigos inimigos que terminaram a guerra através da assinatura do Acordo Geral de Paz – excluindo dos processos políticos e eleitorais outras agremiações partidárias" (BALOI, 2021, p. 82). Essa bipolaridade Frelimo-Renamo constitui um elemento fundante para a proliferação de partidos políticos em Moçambique, que na maioria das vezes surgem em períodos eleitorais, pretendendo ascender aos assentos no parlamento. Uma vez não existindo uma ancoragem entre esses partidos e o povo, muitos deles não chegam a ter assentos no parlamento.

Os estudos sobre o sistema partidário em Moçambique mostram que da multiplicidade de partidos existentes até então no cenário político moçambicano só participam dos processos políticos, quer dizer, só conseguem assentos no parlamento, a Frelimo, a Renamo e o Movimento Democrático de Moçambique (MDM).

Curiosamente, o MDM é um partido fundado em 2009, por Daviz Simango[12], e surgiu como um dos partidos que pretendia contrabalançar a bipolaridade Frelimo-Renamo no contexto da hegemonia da Frelimo como partido dominante (CISTAC, 2012; MATSIMBE, 2017). Esse partido tem suas origens na província central de Sofala, e "tira a sua força política, por um lado, no eleitorado da Renamo que se desiludiu pela prestação de serviços políticos deste partido e, por outro lado, no elei-

[12] Após a morte de Daviz Simango, em 22 de fevereiro de 2021, foi indicado, seguindo os procedimentos legais, Albano Carige como Presidente do Município da cidade da Beira.

torado jovem da Frelimo que está cansado de ter promessas políticas inalcançáveis" (BALOI, 2021, p. 76).

Ademais, também os estudos de Chichava (2010) denotam que o MDM ganhou uma rápida expansão tirando sua força política no

> eleitorado da FRELIMO, e no eleitorado "renamista", desiludido com a prestação da RENAMO ou, ainda, num eleitorado que jamais se identificou com uma RENAMO incapaz de se afirmar em verdadeira alternativa política, e que via no MDM uma oportunidade para se desenvencilhar destes dois partidos, independentemente de o partido de Daviz Simango ter ou não uma ideologia ou um programa político alternativo (CHICHAVA, 2010, p.18).

Essa citação denota o ponto-chave desta pesquisa, ao mostrar que a velha prática do bipartidarismo FRENAMO (NUVUNGA; ADALIMA, 2011), a continuidade no poder do partido libertador, a Frelimo, o sistema pseudo-democrático de partido único, nos dias de hoje já não constituem apetência aos jovens que não participaram das lutas pela descolonização.

Deve-se notar que o aparecimento do MDM constituiu um motivo para "enfraquecer a Renamo como para 'roubar' algum eleitorado jovem da Frelimo, uma vez que o MDM surge apresentando-se como uma alternativa política para jovens" (BALOI, 2021, p. 199).

Destarte, para os jovens, houve necessidade de se romper com essa velha prática de monopartidarismo/ bipartidarismo, procurando outras alternativas e novas agendas políticas. Tudo indicou que pelo menos o Movimento Democrático de Moçambique constituiu, e constitui ainda hoje, uma alternativa política para jovens não combatentes, cansados de promessas não cumpridas, que sofrem injustiças, que veem a corrupção como vocabulário recorrente, não suportando desta feita o subdesenvolvimento do país.

Foi assim que surgiu e se proliferou o MDM, partido de jovens que uma vez não possuindo alternativas políticas se agregam a esse partido

com esperança de verem os seus direitos satisfeitos. Portanto, se é verdade que a hegemonia do partido libertador, a Frelimo, se perpetuou no comando de tudo, então é menos verdade que com o aparecimento do MDM essa superpotência se manteve.

Esta asserção é verdade se se tomar em consideração que, pelo menos com o aparecimento do MDM, muitos jovens, vendo os seus anseios bloqueados, tiveram que fazer uma rutura com o passado, com o partido libertador, procurando outras alternativas políticas para poderem pôr e expor suas ideias, encontrando no MDM um partido de jovens que poderia ser uma esperança para eles.

Em suma, os novos partidos políticos, como é o caso do MDM, constituem, pelo menos para o caso moçambicano, uma alternativa política para jovens não combatentes que procuram participar ativamente da vida política.

Considerações Finais

Este artigo denotou que a experiência moçambicana dos novos movimentos sociais foi marcada pela demanda dos jovens por formas de participação política e pela luta pelos direitos sociais e democráticos. Esses movimentos sociais surgem como forma de questionamento político-democrático de um sistema de partido único e dominante que exclui os jovens, que procuram participar do processo democrático em Moçambique.

A escolha da temática sobre o papel dos novos movimentos sociais na manutenção da democracia em Moçambique visou compreender a sua importância não só ao nível dos novos partidos políticos, como também ao nível nacional, ao concebê-los como ações coletivas realizadas pela sociedade com vista a lutar pelos seus direitos democráticos. Portanto, os novos movimentos sociais são importantes numa sociedade de direitos, neste caso em Moçambique, posto que constituem pedra angular para a formação de uma sociedade democrática onde os jovens desempenhem um papel importante na manutenção da justiça, da paz e da coesão social.

No bojo dessa colocação, os movimentos sociais se constituem como um *locus* de luta pelos direitos democráticos que o sistema de partido único em Moçambique não confere aos jovens que não participaram das lutas pela descolonização. Portanto, uma vez excluídos, a única maneira de participação ativa no processo democrático e na luta pelos direitos democráticos é se filiarem aos novos movimentos sociais assentes nos novos partidos políticos como é o caso do Movimento Democrático de Moçambique.

Em suma, a necessária participação dos jovens nos processos democráticos constitui uma chave essencial para a manutenção da democracia em Moçambique, e, portanto, este artigo infere que os novos movimentos sociais são essenciais não só para a manutenção da democracia em Moçambique, como também para mobilizar (ou desmobilizar) a sociedade no sentido de poder controlar e desafiar o monopólio de representatividade do regime de partido único.

Referências

ABEYSEKERA, S. 'Social Movements, Feminist Movements and the State: A Regional Perspective', *in Development Alternatives with Women for a New Era (DAWN),* 2003.

BALOI, J. A. *A Descentralização Político-Administrativa no Contexto de um Estado Unitário: Uma Análise a Partir de Moçambique (1998 - 2018).* 280f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BIZA, A.M. Associação de Jovens, Estado e Política em Moçambique. Da Herança a novos desafios, IESE, Maputo, 2007.

Boletim da República (1990). Constituição da República de Moçambique, de 2 de Novembro de 1990. I Série-Número 44. Imprensa Nacional: Maputo.

Boletim da República (1991). Lei n.º 8/91 de 18 de julho. Regula o Direito a Livre Associação. I Série-Número 29. Imprensa Nacional: Maputo.

BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. Movimento Social. In. _____. *Dicionário Crítico de Sociologia***.** Trad. Maria Letícia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: Ática, p. 500-503, 1993.

BRITO, L. de. Une relecture nécessaire: la genèse du parti-État FRELIMO, *Politique Africaine,* Vol. 29, 1988.

CARVALHO H. S. S. de. *A Democracia Moçambicana: Construção, Desafios e Perspectivas*. 2017. 791f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Autónoma de Lisboa, Lisboa, 2017.

CASIMIRO, I. M. *Movimentos Sociais e Movimentos de Mulheres em Moçambique*, a Ciência ao Serviço do Desenvolvimento, 2015.

CHICHAVA, J. Movimento Democrático de Moçambique: uma nova força política na democracia moçambicana, *Cadernos IESE*, número 2, Maputo, IESE, 2010.

CHICHAVA, S. & CHAIMITE, E. A Sociedade Civil nas Eleições de 2014 em Moçambique Oportunidade de Afirmação Perdida? In: BRITO, L. de & CASTEL-BRANCO, C. N. & CHICHAVA, S. & FORQUILHA, S. C. & FRANCISCO, A. (Orgs.). *Desafios para Moçambique 2015*. Maputo: IESE, 2015.

CHIRINDZA, L. & VIOLETA, V. A. (2017). O Papel da Sociedade Civil no Fortalecimento do Movimento Feminino em Moçambique in *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress* (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

CISTAC, G. *Moçambique: Institucionalização, Organização e Problemas do Poder local. Jornadas de direito Municipal Comparado Lusófono*. Lisboa, abril de 2012.

GOHN, M. da G. O Paradigma dos Novos Movimentos Sociais. In: _____. *Teoria dos movimentos sociais* – paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, p. 121-170, 1997.

HANSMA, T. & TROOST, K. (1995). *Relatório da Observação pela AWEPA do Processo eleitoral em Moçambique* (1992-1994). Maputo: AWEPA

HUNTINGTON, S. P. *A Terceira Onda: a Democratização no Final do Século XX*. São Paulo: Ática, 1994.

MACAMO, E. O lugar e o papel da crítica social no "programa de investigação" sobre movimentos sociais In: Brito, L (org.) AGORA ELES TÊM MEDO DE NÓS! *Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008–2012),* IESE, Maputo, 2017.

MATSIMBE, Z. Partidos Libertadores na África Austral: Reflexão Sobre os Desafios Para Moçambique. In: BRITO, L de & CASTEL-BRANCO, C. N. & CHICHAVA, S. & FORQUILHA, S. & FRANCISCO, A. (Orgs.) *Desafios para Moçambique,* Maputo: IESE, 2017.

MIRANDA NETTO, A. G, de. *et al*. Movimentos Sociais. In: *Dicionário de Ciências Sociais.* Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação: Benedicto Silva. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, p. 788- 790, 1986.

MONJANE, B. Movimentos Sociais, Sociedade Civil e Espaço Público em Moçambique: Uma Análise Crítica, *Cadernos Ceru*, v.27, n.2, dez. 2016.

MUNSLOW, B. *Mozambique: The Revolution and its Origins*. New York: Longman, 1983.

NEVES, O. M. L. S. I. O Movimento Associativo Africano em Moçambique: Tradição e Luta (1926-1962), Revista Lusófona dos Estudos Africanos, Lisboa, 2009.

NUVUNGA, A. & ADALIMA, J. *Mozambique Democratic Movement (MDM): an analysis of a new opposition party in Mozambique*, in Studies on Political Parties and Democracy, FES, 2011.

3. O PAPEL DOS *MEDIA* NA LUTA DE AMÍLCAR CABRAL E DO PAIGC

Teresa Duarte Martinho[13]

Introdução

Amílcar Cabral foi um engenheiro agrônomo e um dos principais teóricos africanos das lutas de libertação, destacando-se como líder da luta armada entre o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e as tropas portuguesas, num confronto que teve lugar no território da Guiné, entre 1963 e 1974, até o seu reconhecimento como Estado soberano. Tal objetivo começou por ser alcançado em 1973, através da aprovação da Assembleia-Geral da ONU. No ano seguinte, ultrapassado o Estado Novo e vivendo já em democracia, o país outrora colonizador re-

[13] Investigadora auxiliar no ICS-Universidade de Lisboa, onde foi bolsista de pós-doutoramento e bolsista convidada (2012-2019). Foi investigadora no Observatório das Actividades Culturais (1996-2011). É doutorada em Sociologia pelo Iscte-IUL. Ensina Introdução às Ciências Sociais na Universidade Católica Portuguesa. Tem investigado principalmente o setor da cultura, com foco em políticas, profissões e modos de trabalho, mediação e consequências da digitalização. Tem também abordado os estudos pós-coloniais e a história do pensamento social. A sua tese de licenciatura em Sociologia, pelo Iscte-IUL, analisou a história do Movimento das Forças Armadas (MFA) e o processo de descolonização em Portugal. E-mail: tereduar9@gmail.com

conheceu a independência da antiga Guiné portuguesa[14]. Das "províncias ultramarinas"[15] que em África foram cenário de luta armada desde os anos 60 – Angola, Guiné e Moçambique –, a Guiné portuguesa foi a primeira a conquistar a independência. Fatores relacionados com a geografia, a história e a organização partidária contribuíram para o sucesso da ação do PAIGC. A importância dos três anos de trabalho preparatório que o partido desenvolveu antes do começo da luta armada, em 1963, revelou-se decisiva (WOOLLACOTT, 1983), destacando-se, entre outras intervenções, a propaganda política, que, juntamente com os escritos de Amílcar Cabral, contribuiu para cultivar uma consciência que superava a dos oficiais das restantes zonas onde também havia guerra (WOOLLACOTT, 1983).

Umas das armas fortes que o PAIGC adquiriu foi a criação de um sistema de *media* massivo. Sob a orientação dos serviços de Informação, Cultura e Propaganda, e com a intervenção constante do líder do PAIGC na redação, edição e locução de textos, o partido promoveu a publicação do órgão oficial do partido (*Libertação – Unidade e Luta,* desde 1960); a criação de uma emissora radiofônica (*Rádio Libertação,* a partir de 1967); o lançamento de um boletim de divulgação internacional (*PAIGC Actualités,* desde 1969) e de um boletim juvenil (*Blufo,* a partir de 1966), editado pela Escola-Piloto

[14] A fundação e a luta levada a cabo pelo PAIGC teve antecedentes noutros movimentos anti-colonialistas na Guiné e em Cabo Verde. Amílcar Cabral integrou um núcleo de fundadores do partido, cabendo-lhe a liderança até ao seu assassinato, em Janeiro de 1973, por dissidentes do PAIGC. O PAIGC proclamou unilateralmente a independência da República da Guiné-Bissau, em 24 de Setembro de 1973, obtendo a aprovação da Assembleia-Geral da ONU. Portugal reconheceu a declaração de independência da Guiné portuguesa após a Revolução de 25 de Abril de 1974, em setembro desse ano. Quanto ao arquipélago de Cabo Verde, onde não houve luta armada, tornou-se Estado independente em Julho de 1975. Embora o PAIGC tivesse sempre defendido a preservação da união da Guiné e Cabo Verde, o projeto da unificação dos dois países extinguiu-se em 1980. Ver J.M. Ferreira (1994). Para uma análise detalhada do historial do PAIGC, ver Chabal (1983), Dhada (1993) e Sousa (2011).

[15] Trata-se da divisão administrativa criada pelo Estado Novo português para designar as colónias portuguesas.

de Conacry[16]. O Secretário-Geral do PAIGC investiu também na formação de um grupo de jovens guineenses em cinema, de modo a ganharem competências no registo das imagens em movimento. Na impossibilidade de contemplar, aqui, todo o conjunto de entidades mencionadas, começa-se por focar a análise no jornal *Libertação – Unidade e Luta* e no boletim *PAIGC Actualités*, as principais publicações do partido em suporte impresso. Na segunda parte, desvela-se o projeto concebido por Amílcar Cabral e pelo PAIGC para o suporte áudio, denominado *Rádio Libertação.*

Depois da infância e da juventude passadas entre a Guiné e o arquipélago de Cabo Verde, Amílcar Cabral viveu na Lisboa do Estado Novo, onde completou os estudos e se licenciou em Agronomia, em 1950. Envolveu-se em grupos oposicionistas ao regime em vigor, com os amigos da Casa dos Estudantes do Império e do Centro de Estudos Africanos. Aí, manteve intensa convivência com Mário Pinto de Andrade, fundador e primeiro dirigente do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e Agostinho Neto, futuro primeiro presidente da República de Angola, entre outros. A leitura de Léopold Sédar Senghor trouxe a Amílcar Cabral a consciência de que a "reafricanização dos espíritos" era uma causa pela qual valia a pena lutar (ANDRADE; FRANÇA, 1977; ANDRADE, 1997). Trabalhou como engenheiro agrônomo em Portugal, Guiné e Angola e desde meados dos anos 50 participou intensamente do trabalho de gestação e fundação do PAIGC. Entre 1960 e 1973, quando não estava na Guiné ou em Conacry[17] viajou constantemente por todo o mundo, em busca de apoio para a causa do seu partido. Os que com ele conviveram convergem nas qualidades que lhe atribuem: notável dirigente político, grande capacidade diplomática, muita inteligência, muita capacidade de trabalho, grande espírito de exigência (PEREIRA, 2003). A figura e a biografia de Amílcar Cabral eviden-

[16] Ver Martinho (2017).

[17] Conacry servia de base, na vizinha República da Guiné, ao PAIGC para diversas operações relacionadas com a organização e a manutenção da luta armada.

ciam uma característica que tem sido apontada na psicologia dos grandes homens: grande intensidade na vivência, pelo sentimento de missão que excede e se impõe à vida individual, e pela extrema exigência, perante os mais próximos, de uma entrega à luta que os liga (PAILLARD, 1985).

Palavras e imagens impressas:

Libertação - Unidade e Luta e PAIGC Actualités

O lançamento de *Libertação – Unidade e Luta*, em dezembro de 1960, ocorre num contexto em que a imprensa se encontrava, na Guiné, num estado rudimentar quanto à prática profissional do jornalismo, não só no que respeita a instalações gráficas mas também às condições de trabalho dos jornalistas. Num estudo sobre o jornalismo na Guiné, refere-se que, à época, os "agentes (locais) intervenientes exibiam um verdadeiro sentido e espírito do funcionário público, que excluía a criatividade jornalística" (CHECA, 1995, p. 20). Nos jornais que surgiram e desapareceram nos anos 50 e 60, e não passaram da periodicidade semanal, a maior parte das notícias chegava já redigida de Portugal, dando mais visibilidade à sociedade portuguesa do que à história e atualidade guineenses. Já na brochura "The Facts about Portugal's African Colonies", publicada em Londres, em 1960, pela Union of Democratic Control, Amílcar Cabral (sob o pseudônimo de Abel Djassi), apresentava a face menos divulgada das colónias portuguesas na imprensa, dando a conhecer a situação de miséria econômica e social e a ausência de direitos políticos e sindicais. Nesse artigo, procedeu também à desmontagem dos argumentos das autoridades colonialistas portuguesas em defesa das colônias, desde os "direitos históricos" ao "processo de civilização", passando pelos tópicos da "assimilação" e da "sociedade multi-racial"[18].

[18] O documento encontra-se digitalizado no projeto Casa Comum. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04342.001.006#!9. Acesso em: 25 abr. 2022.

O número inicial de *Libertação – Unidade e Luta*, publicado três anos antes do conflito armado ter início na Guiné, apresentava-se com o objetivo de "tratar dos principais problemas da luta, da consciência revolucionária e do desenvolvimento da vigilância contra os inimigos, até o dia da independência"[19]. O título associava uma aspiração do PAIGC, a libertação de Guiné e Cabo Verde, com a divisa e lema do partido: unidade e luta. O número inaugural consistia em duas folhas de papel A4, dactilografadas e reproduzidas na máquina copiadora pelo próprio Amílcar Cabral, de acordo com Luís Cabral, seu meio-irmão e companheiro de luta (CABRAL, 1987, p. 104). "Pobre e modesto como nós, mas decidido e corajoso como a luta dos nossos povos contra o colonialismo português", no dizer de Cabral, o *Libertação – Unidade e Luta* operava como instrumento de formação e informação para os militantes. Daí que o jornal, por vezes, apelasse, em notas de rodapé, aos que soubessem ler para fazerem leituras em grupo, de modo a que todos pudessem acompanhar as atividades do PAIGC. Elaborado a partir de Conacry, tinha como diretores Amílcar Cabral, Luís Cabral, Vasco Cabral e Dulce Almada Duarte[20]. Policopiado, com periodicidade mensal, a sua tiragem rondava os 500 exemplares (HERNANDEZ, 2002; LOPES 1988). No período aqui abordado, manteve o aspeto artesanal, tal como a opção por textos não assinados; e desde 1964, passou a incluir imagens.

---

[19] O documento digitalizado pode ser consultado no site Casa do comum. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04342.001.006#!2. Acesso em: 22 de junho de 2022.

[20] O órgão do PAIGC omitia os nomes da equipe que o elaborava. Os quatro nomes surgem como 'directores' na ficha dos números da publicação que se encontram digitalizados no projeto Casa Comum (http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e_2617). Dulce Almada Duarte referiu, numa entrevista radiofônica, em 2013, que foi a autora da maior parte dos textos do *Libertação – Unidade e Luta*. Disponível em: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/01/24/dulce_almada_duarte_-_uma_combatente_pela_liberta%C3%A7%C3%A3o_da_guin%C3%A9_e_cabo/por-658565. Acesso em: 25 abr. 2022.

A consulta da série de 121 edições do *Libertação – Unidade e Luta,* entre 1960 e 1972[21], permite uma reconstituição das atividades e iniciativas do PAIGC, constituindo um acervo valioso para a história da luta de libertação empreendida na Guiné sob a liderança de Amílcar Cabral. Faculta, igualmente, um contributo significativo para a compreensão das relações políticas internacionais desde o fim da Segunda Guerra Mundial e dos seus protagonistas, coletivos ou figuras individuais. O manancial de textos publicados no órgão oficial do PAIGC pode ser seccionado em três diferentes categorias.

A primeira corresponde a um longo relatório da luta armada, seguindo-a a par e passo. É composta por mensagens de Amílcar Cabral, comunicados de guerra, relatos das visitas aos territórios libertados, notícias do número de mortes dos combatentes, revelações da deserção de soldados portugueses. A segunda, mantendo o registo de relatório, tem a particularidade de evidenciar o papel refletor do órgão oficial do partido. Com efeito, eram sempre noticiadas as participações de Amílcar Cabral em conferências e encontros internacionais, bem como os discursos por ele proferidos e as entrevistas concedidas à imprensa estrangeira e que, em consequência, davam visibilidade à situação da Guiné e de Cabo Verde. Com esse tipo de textos, pretendia-se dar conta do interesse e do apoio de outros países à causa do PAIGC, conseguida pelos contactos de Cabral, gerando-se um efeito de orgulho coletivo, legitimação e reforço da participação dos militantes no combate.

Portugal, embora encarnasse a figura de país inimigo, podia, na perspetiva de Amílcar Cabral e do PAIGC, ter o papel de aliado, importando reforçar, junto do maior número possível de portugueses, uma das ideias mais constante nos escritos e discursos de Cabral: a de que a luta do PAIGC

[21] Período de publicações disponíveis, a maior parte acessível no site do projeto casa Comum, podendo ainda encontrar-se alguns números de 1972 no CIDAC – Centro de Intervenção para o Desenvolvimento Amílcar Cabral.

não era contra eles, pois o povo português era tido como "um aliado com o qual devemos procurar melhorar constantemente as nossas relações"[22], mas sim contra um conjunto de valores defendidos pelo Estado português.

A série de textos publicados no órgão oficial do PAIGC proporciona ainda – e essa seria a terceira secção – uma visão do universo ideológico com o qual o partido estava mais familiarizado, um círculo de afinidades. A visita do guerrilheiro e líder da revolução cubana, Che Guevara, ao Bureau político do PAIGC, estabelecido em Conacry, em Janeiro de 1965, não poderia deixar de ser noticiada. A presença do então ministro da Indústria do Governo Revolucionário de Cuba "foi para nós uma grande honra", lê-se na notícia do *Libertação – Unidade e Luta*, registando que Che tinha até adiado a partida da República da Guiné para poder encontrar-se com Amílcar Cabral[23]. A morte de Frantz Fanon, em Dezembro de 1961, deixando "África de luto", mereceu também a atenção do jornal do partido. Ali se evocou a figura do autor de *Black Skin, White Masks* (1952) e seu percurso biográfico, apontando-o como claro exemplo de "que não é absolutamente necessário ser-se originário de um povo para que se possa sentir e viver os problemas desse povo e a luta que ele trava para realizar as suas aspirações"[24].

Depois do "pobre, modesto, decidido e corajoso" *Libertação – Unidade e Luta* e da *Rádio Libertação*, adiante focada, faltava ao partido de Amílcar Cabral um veículo de informação de alcance mais vasto, capaz de ampliar o conhecimento internacional da situação na Guiné e em Cabo Verde. A criação do *PAIGC Actualités*, lançado em Janeiro de 1969, dava a resposta, em forma de um folheto desdobrável, impresso em língua francesa, em

---

[22] *Libertação – Unidade e Luta*, nº 68, Ano 1966, Julho de 1966. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07177.068. Acesso em: 22 de junho de 2022.

[23] *Libertação – Unidade e Luta*, nº 50, Ano 1965, Janeiro de 1965. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07177.049 . Acesso em: 22 de junho de 2022.

[24] *Libertação – Unidade e Luta,* nº 13, Ano 1961, Dezembro de 1961. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07177.013. Acesso em: 22 de junho de 2022.

papel de melhor qualidade que o do jornal para os militantes e combinando palavras escritas e imagens (fotografias e ilustrações) com grafismo mais elaborado. O *PAIGC Actualités* prolongava o figurino temático do jornal circunscrito aos militantes, dando espaço principal aos sucessos do PAIGC na luta que travava no terreno desde 1963, por um lado, e aos múltiplos contatos internacionais estabelecidos por Amílcar Cabral, bem documentados em fotografias, como num álbum, por outro. Esse diário da vida do PAIGC, partilhado mensalmente por via de uma língua então com presença pujante no mundo, assumia dois tons maiores. Um era triunfante e narrava a luta armada, a atenção recebida do exterior e as deslocações bem sucedidas do seu líder pelo mundo. O outro era de denúncia de um conjunto de situações que davam de Portugal um retrato mais tremido e frágil do que definido e forte.

Como escreveu Julião Soares Sousa na sua biografia de Amílcar Cabral, depois da visita que uma Missão da Organização das Nações Unidas fez às zonas libertadas da Guiné, em abril de 1972, "nada voltou a ser como dantes" (SOUSA, 2011, p. 532), acelerando-se o processo de reconhecimento da independência da Guiné e Cabo-Verde. No *PAIGC Actualités* de maio de 1972, a visita era tema de capa, com uma fotografia de Amílcar Cabral proferindo um discurso e outra de jovens mulheres guineenses, de olhar atento. Legenda: "A agressão terrorista portuguesa contra a Missão Especial das Nações Unidas não conseguiu evitar que as populações das regiões libertadas contactassem com a bandeira da organização internacional e os seus representantes"[25]. No interior desta edição, documentava-se largamente, em texto e imagem, o contacto entre a Missão da ONU e a população, anunciando-se, em letra maior, que a visita representou "a maior derrota político-militar de Lisboa na sua guerra colonial".

[25] "PAIGC Actualités", nº 41, Maio de 1972. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04341.004.041. Acesso em: 22 de junho de 2022.

As fotografias escolhidas para as capas do *PAIGC Actualités* ajudavam a sublinhar o contraste entre a Guiné, que se mostrava cada vez mais confiante, e Portugal, apresentado em estado debilitado. Três capas, todas destacando figuras femininas, ilustram, de modo especial, o antagonismo destes dois estados de espírito. A edição de Outubro de 1972 colocou na capa uma mulher jovem, no cais de Alcântara, em Lisboa, de onde os soldados partiam para a guerra colonial. A figura distorce-se num largo grito e dificilmente se percebe que é mulher. Legenda: "A partida de novos contingentes de tropas é marcada pelo desespero do povo que manifesta cada vez mais e com vigor crescente a sua recusa da guerra colonial"[26]. Muito diferentes são as mulheres africanas que ocupam as capas do *PAIGC Actualité*s de Março de 1970 e de Dezembro de 1971. Na primeira, aparece Ernestina Silva, anunciada como uma das principais responsáveis do PAIGC e da luta no norte da Guiné: esguia, riso rasgado, segurando com igual desembaraço e desenvoltura as munições e um muito pequeno bebé. Na segunda capa, outra mulher jovem, de perfil imperturbável, encarna "a mulher do nosso país (...) [que] encontra-se hoje na dignidade reencontrada, mais bela do que nunca"[27].

Palavra e efeitos sonoros:

Rádio Libertação

Embora o PAIGC contasse com o apoio, a nível internacional, de diversas estações de rádio – *Rádio Conacry*, *Rádio Pequim*, *Rádio Praga*, *Rádio Gana* e *Rádio Cairo* (GARCIA, 2000) – a possibilidade de ter uma estação radiofônica ampliava os canais de disseminação de informação na Guiné e Cabo Verde. Significava, ao mesmo tempo, um substancial reforço

[26] "PAIGC Actualités", nº 46, Outubro de 1972. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04341.004.046. Acesso em: 22 de junho de 2022.

[27] "PAIGC Actualités", nº 36, Dezembro de 1971. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04341.004.036. Acesso em: 22 de junho de 2022.

da ação do PAIGC, pela capacidade de abalar o monopólio informativo que o Governo colonial detinha (SOUSA, 2011). Com efeito, a criação da *Rádio Libertação*, em meados dos anos 60, ainda que com emissões experimentais, traduzia a importância crescente que Amílcar Cabral e o seu partido atribuíam aos *media* massivos na organização e sucesso da luta armada. A evolução desse projeto é ainda reveladora de outros aspectos, relacionados com a história quer da luta travada pelo PAIGC quer da própria rádio e seus modos de funcionamento. Com efeito, é reveladora do poder de captação e mobilização de apoios externos por parte do PAIGC; da combinação da dedicação voluntarista dos militantes e aderentes ao partido com a progressiva qualificação de condições técnicas e da equipe da *Rádio Libertação*; da ação da rádio enquanto distribuidora de informação, mecanismo de propaganda e meio de entretenimento.

Amélia Araújo foi uma das primeiras e principais vozes da Rádio Libertação, distinguindo-se entre as vozes femininas, e por isso o seu testemunho ganha particular relevância. Ela e o marido, José Araújo, futuro dirigente do PAIGC, estavam entre os cerca de 100 estudantes africanos, das então denominadas "províncias ultramarinas", que, em 1961, decidiram abandonar Portugal. Tinham dois destinos principais: França, onde já se sentia o aroma da contracultura; e as terras de origem, para participarem da luta dos movimentos de libertação nacional, em fase de arranque. Após tempos de deslocamentos atribulados, Amélia e José aderiram ao PAIGC e estabeleceram-se em Conacry. Depois de trabalhar na Escola-Piloto de Conacry e a par do trabalho no Secretariado do partido, ela participou, com um outro colega, nas primeiras tentativas de criação da Rádio Libertação, em 1965.

Tinham ao dispor um pequeno emissor proveniente da URSS, "de ondas curtas e médias de fraca potência", (PEREIRA, 2003) e transmitiam alguns *slogans* e "palavras de ordem", em português e crioulo, e música, principalmente de Cabo Verde, por não terem ainda acesso a músicas gravadas da Guiné. De maneira a robustecer o projeto radiofônico do

partido, Amílcar Cabral decidiu enviar Amélia e quatro companheiros para a URSS, onde fizeram uma formação de nove meses. Voltaram já com outro emissor portátil, adequado a situações de guerra, pela facilidade de transporte. Não era ainda o emissor mais funcional, mas proporcionou a abertura oficial da Rádio Libertação, em 16 de Julho de 1967.

As emissões tinham por base o jornal *Libertação – Unidade e Luta*, rentabilizando e repetindo conteúdos que circulavam ao mesmo tempo entre os militantes. Ouvia-se a língua portuguesa, o crioulo e as línguas de algumas etnias da Guiné: balanta, beafada, fula, mandinga[28]. Mas sem um estúdio, e a par da crescente especialização dos militantes radialistas, as condições técnicas da *Rádio Libertação* eram precárias. Ainda assim, de acordo com Carlos Lopes, conseguiam evitar interferências sonoras provocadas por emissores da rádio portuguesa (LOPES, 1988). O equipamento técnico melhoraria significativamente em 1972, como evidencia um estudo de Tor Sellström sobre o apoio da Suécia aos movimentos de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné (SELLSTRÖM, 2008). Após um pedido de apoio formulado por Amílcar Cabral, para "ajudar os esforços de educação do PAIGC", a Agência Sueca para o Desenvolvimento Internacional (ASDI) forneceu ao partido uma estação móvel de rádio, montada em camiões Mercedes Benz, bem como centenas de rádio-transmissores distribuídos nas zonas libertadas da Guiné (SELLSTRÖM, 2008). Após a instalação e a realização de algumas sessões de formação, iniciaram-se as emissões regulares para a Guiné e Cabo Verde, a partir de vários locais no norte da Guiné. Amélia Araújo refere que também o Senegal e alguns países da Europa recebiam a Rádio Libertação.

Com voz "clara e bem timbrada", tal como Luís Cabral a recorda (CABRAL, 1984, p. 301) e ainda hoje se testemunha ao ouvir extratos dos

[28] Segundo o documento "Reunião sobre a Rádio do PAIGC". Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07072.124.019. Acesso em: 22 de junho de 2022.

programas da Rádio Libertação, Amélia Araújo animava programas como o "Programa do Soldado Português" e "Comunicados de Guerra", entre outras locuções. O primeiro programa, emitido em língua portuguesa, procurava, nas palavras da locutora, "consciencializar os soldados sobre o absurdo que era aquela guerra e mobilizá-los contra essa guerra que estavam a fazer sem saber porquê". Daqui resultavam, segundo ela, algumas deserções, dispondo-se alguns dos dissidentes a ser entrevistados na *Rádio Libertação*. "Esse gesto tinha um impacto tremendo no seio dos outros que lá ficavam. Desmoralizava-os", continua Amélia Araújo, sendo possível descortinar algum orgulho pela perceção do efeito persuasivo, sugestivo e de convencimento da sua voz. Nesse sentido, e tendo em conta que é pela escuta radiofônica que pode ser sentida a força maior da voz (NUNES, 1993), a rádio adequa-se bem à tentativa de condicionar as atitudes de pessoas ou grupos pelo recurso à sugestão. Se a "palavra é sempre tática" (BARTHES, 1982), a rádio tem a particularidade de permitir um jogo e um controle maior dos efeitos da conjugação do tom e do volume da voz.

No programa "Comunicados de Guerra" anunciavam-se, diariamente, os combates travados em diversos pontos do território, as vitórias e as derrotas das tropas do PAIGC e de Portugal, o que aproximava as diferentes regiões guineenses (LOPES, 1988). A locutora recorda o seguinte engenho, com a finalidade de ampliar e sublinhar os sucessos da luta do PAIGC: ela e dois colegas liam alternadamente as listas dos nomes de soldados portugueses abatidos, que os jornais portugueses também publicavam, e criava-se o efeito de que "uma lista de dez ou vinte pessoas parecia uma lista de 40" (RÁDIO, 2014).

Otelo Saraiva de Carvalho – um dos principais dirigentes do Movimento das Forças Armadas (MFA), grupo que concebeu e conduziu a revolução de 25 de Abril de 1974, abrindo caminho para a democracia em Portugal – lembra que na Guiné, onde cumpriu funções militares em serviços de informação, imprensa e relações públicas, tanto o Governo

colonial como o PAIGC praticavam a "manobra psicológica", distorcendo os fatos (CARVALHO, 1977). Pelo lado do partido de Amílcar Cabral, tal manobra "era bem conduzida quer através da ação panfletária quer sobretudo através das emissões da Rádio Conacry e da Rádio Libertação", com notícias "sobre a perda iminente da guerra pelas tropas portuguesas nas três colónias, e utilização exaustiva das técnicas de propaganda da distorção ou desfiguração" (CARVALHO, 1977, p. 93-94). Pelo lado das autoridades portuguesas, Carvalho refere que na Secção de Radiofusão e Imprensa, que ele chegou a chefiar, "se cozinhava toda a (des)informação" que era depois veiculada pela rádio e pela imprensa, "enaltecendo permanentemente a figura e a ação do general [António Spínola, governador militar da Guiné em 1968 e 1972]" (CARVALHO, 1977, p. 68).

Numa folha solta, entre os numerosos documentos deixados por Amílcar Cabral, e com a data de 21 de Junho de 1966, surge, com a sua caligrafia, o alinhamento de temas a discutir numa reunião sobre a *Rádio Libertação*, em que um dos pontos é: "Linguagem de força, de convicção"[29]. Sinaliza como também a rádio era objeto de grande atenção por parte de Amílcar Cabral, que participava na coordenação da programação e na redação, edição e locução de textos. Amélia Araújo considerou-o mesmo "o maior colaborador" da estação radiofônica do PAIGC, principalmente pelos editoriais e outros textos por ele escritos e lidos, que "desmascaravam a política enganosa dos colonialistas portugueses". Era presença frequente na estação e, como líder eficaz, incentivava a equipe a procurar desempenhar cada vez melhor o seu trabalho, orientando as vontades de cada um segundo a avaliação que fazia das suas capacidades.

Para além da transmissão de discursos e intervenções de Amílcar Cabral, de comunicados do andamento da guerra, do hino do PAIGC,

[29] Ver "Reunião sobre a Rádio do PAIGC". Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07072.124.019. Acesso em: 22 de junho de 2022.

de entrevistas com soldados e dos programas habituais, o estúdio tecnicamente sofisticado da *Rádio Libertação* cumpriu ainda outra função, realçada por Amélia Araújo. Tratou-se de proporcionar condições de registo da música da Guiné, gravando música da maior parte das etnias guineenses e possibilitando a sua divulgação. Quando de seus deslocamentos a Conacry para buscar abastecimento e armamento, militares e populações das regiões libertadas participavam em gravações de música. Era depois transmitida para "todos os cantos da Guiné a música balanta, fula, mandinga e mancanha!". Por aqui se vê como o que Bertold Brecht defendia, nos anos 20 e 30, para a rádio – ter a capacidade de receber e não apenas de emitir, afastando-se das fontes oficiais de abastecimento e transformando os ouvintes nos grandes fornecedores (BRECHT, 1981) – foi possível, num quadro particular, concretizar-se.

Conclusão

Relataram-se e analisaram-se os *modus operandi* de algumas entidades integrantes do sistema de *media* do PAIGC, contando com a coordenação e a participação permanentes de Amílcar Cabral, num processo de que podem retirar-se duas principais conclusões. Em primeiro, é transversal o objetivo de preservar a capacidade de narrar a luta pela independência pela voz dos resistentes ao colonialismo, incluindo-a entre audiências internacionais. Como referiu o cineasta Flora Gomes (1949), "[...] a rica história da nossa luta de libertação não pode ser contada pelos estrangeiros, por mais interessados que estejam em nós"[30], a propósito das filmagens que fez, com Sana Na N'Hada (1950), no início

[30] Flora Gomes, cineasta guineense, em entrevista. Disponível em https://www.rtp.pt/programa/tv/p31019/e58: Acesso em: 22 de junho de 2022. Outra etapa significativa desse projeto de registo fílmico foi o documentário que ele e Sana Na N'Hada fizeram das cerimónias fúnebres de Amílcar Cabral em Bissau, em 1973.

dos anos 70, das zonas libertadas na Guiné, numa iniciativa patrocinada também por Amílcar Cabral. Vincam a importância da construção e disseminação da história pelos próprios guineenses e cabo-verdianos, para impedir uma outra forma de dominação pela entidade colonizadora, a hegemonia de uma única versão sobre as relações entre Estado Novo e os territórios colonizados.

Amílcar Cabral escreveu que "a luta não é conversa nem palavras, nem escrita nem falada" (CABRAL, 1983, p. 3), buscando incentivar os seus camaradas para a ação e deixando em suspenso, momentaneamente, o que Lenin tinha escrito acerca de objetivos políticos e mobilização de massas. Demonstrou o oposto, quer pela sua intensa atividade diplomática e exposição aos *media* e contatos com jornalistas quer pela forma articulada como o PAIGC criou e usou os *media* de massa (imprensa e rádio) controlados pelo partido, até para conseguir enfrentar as ações de propaganda do adversário, participando da "guerra psicológica" (CARVALHO, 1977). Ele escreveu que "fazer grande propaganda da nossa resistência [...] também é um acto de cultura" (CABRAL, 1974, p. 208). Como em todos os confrontos armados, travava-se, ao mesmo tempo, uma luta ao nível do discurso. As palavras – escritas e faladas, com e sem imagens – deviam ser armas, e mais poderosas o seriam quanto mais ampla fosse a sua recepção.

Referências

ANDRADE, M. P.; FRANÇA, A. A cultura na problemática da libertação nacional e do desenvolvimento, à luz do pensamento político de Amílcar Cabral. *Raízes*, n. 1, p. 3-4, 1977.

ANDRADE, M.P. *Uma Entrevista*. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1997.

BARTHES, R. *O Grão da Voz. Entrevistas 1962-1980.* Lisboa: Edições 70, 1982.

BRECHT, B. Teoria de la radio (1927-1932). *In*: BASSETS, L. (ed.). *De las ondas rojas a las radios libres*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981, p. 48-61.

CABRAL, A. *PAIGC – Unidade e Luta*. Lisboa: Nova Aurora, 1974.

_____. *Princípios do Partido e a Prática Política*. [*S. l.*]: PAIG, 1983.

_____. *Crónica da Libertação*. Lisboa: O Jornal, 1984.

CARVALHO, O. S. *Alvorada em Abril*. Lisboa: Bertrand, 1977.

CHABAL, P. *Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

CHECA, T. Um desafio chamado imprensa – O jornalismo na Guiné-Bissau. *Tcholona*, n. 4, p. 19-20, 1995.

DHADA, M. *Warriors at Work*. *How Guinea was really set free*. Niwot: Colorado University Press, 1993.

FERREIRA, J.M. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1994. v. 3: Portugal em Transe (1974-1985).

GARCIA, Francisco. Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder Português (Guiné 1963-1974). Lisboa : Comissão Portuguesa de História Militar; Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 2000.

HERNANDEZ, L.H. *Os Filhos da Terra do Sol*. *A Formação do estado-nação em Cabo Verde.* São Paulo: Selo Negro, 2002.

LOPES, C. *Para Uma Leitura Sociológica da Guiné Bissau*. Lisboa; Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1988.

MARTINHO, T.D. Amílcar Cabral, the PAIGC and the Media: The Struggle in Words, Sounds and Images. *In*: GARCIA, J. L. et al. (ed.). *Media and the Portuguese Empire*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017, p. 291-307.

NUNES, M. R. F. *O mito no rádio: a voz e os signos de renovação periódica.* São Paulo: Annablume, 1993.

PAILLARD, B. Psychologie des grands hommes. [Entrevista] com Serge Moscovici. *Communications*, n. 42, p. 173-185, 1985.

PEREIRA, A. *O Meu Testemunho. Uma luta, um partido, dois países*. Lisboa: Editorial Notícias, 2003.

RÁDIO Libertação: 'Fala o PAIGC'. *DW-Deutsche Welle*, 22 set. 2014. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/r%C3%A1dio-liberta%C3%A7%C3%A3o-fala-o-paigc/a-17886415. Acesso em: 25 abr. 2022.

SELLSTRÖM, T. *A Suécia e as lutas de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau.* Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2008.

SOUSA, J. S. *Amílcar Cabral (1924-1973). Vida e Morte de Um Revolucionário Africano*. Lisboa: Vega, 2011.

WOOLACOTT, J. A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal. *Análise Social*, v. 19, p. 1131-1155, 1983.

4. O DESASSOSSEGO MILITANTE (IN)EVIDENTE DOS FILHOS DA PAZ EM ANGOLA

Eugénio Costa Almeida[31]

Introdução

Os movimentos sociais no Continente Africano, nomeadamente no período pós-monopartidarismo e no subsequente período de neoliberalismo democrático africano, em particular nestes dois últimos decénios, têm sido caracterizados por um Ativismo Social e Político acentuado. O caso de Angola, foi – é – um dos mais paradigmáticos.

Apesar das alterações que o neoliberalismo pró-democrático procura fortificar na maioria dos países Africanos – e é só estes que estamos a abordar –, em Angola, estas não foram devidamente acompanhadas no que refere às transformações políticas e, ou, mais concretamente, no que tange à alternância política no Poder, em parte devido à crise político-militar fratricida entre Angolanos que durou até abril de 2002.

[31] Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Lisboa, Portugal. Investigador Doutorado Integrado do Centro Estudos Internacionais do ISCTE-IUL (CEI-IUL); Investigador associado do Centro de Investigação Desenvolvimento e Inovação da Academia Militar, Academia Militar, Instituto Universitário Militar, Rua Gomes Freire, 1169-203, Lisboa, Portugal; Doutorado em Ciências Sociais, especialidade de Relações Internacionais, (pelo ISCSP-UTL). E-mail: eugenio.luis.almeida@iscte-iul.pt e elcalmeida@gmail.com

Naturalmente que essa manutenção do Poder de uma classe dirigente política, agregada a um mesmo grupo político imperante e imobilista, no caso o Partido MPLA, tem levado ao aparecimento de grupos pessoais de ativistas de contestação, a grande maioria com elevada formação académica e que bebe algumas das "suas neo-teorias sociais" tanto em textos de intervenção de filósofos e teorizadores euro-norte-americanos, como Edward Blyden, um antilhano considerado como o Pai do Pan-Africanismo – apesar de Henry Sylvester-Williams e William Edward Du Bois, serem, habitualmente, definidos como os iniciadores do Pan-Africanismo –, e nas novas teorias filosóficas africanas assentes nos principais pensadores e na doutrina filo-histórica Africana, entre os quais destaco os senegaleses Léopold Senghor (1906-2001) e Cheikh Anta Diop (1923-1986), o ganês Kwame Nkrumah (1909 – Bucareste 1972), o missionário belga, no Congo, Placide Temples (*A Filosofia Bantu, 1959*), o queniano Henry Odera Oruka (1944-1995) ou o franco-brasileiro Abdias do Nascimento (1914-2011), bem como em novos Africanos pan-africanistas, de que ressalvo o nigeriano Wole Soyinka (1934-), o burquinês Joseph Ki-Zerbo (1922-2006), os congoleses-democráticos Elikia M'Bokolo (1944-) e Théophile J. Obenga (1936-), os costa-marfinenses ou ivoirenses Haris Memel-Foté (1930-2008) e Christophe Wondji (1937 – Paris, 2015), ou uma das responsáveis da página «*Culture & médias*» do Jeune Afrique, Séverine Kodjo-Grandvaux, o padre anglicano queniano John Mbiti (1931 – Suíça 2019), considerado o "*o pai da teologia africana moderna*", o gabonês Grégoire Biyogo (1959-), ou o ugandês Okot p´Bitek (1931-1982), entre outros, aliados a pensadores não-africanos como o britânico Bertrand Russel, os franceses Jean Paul Sarte e Michel Foucault, o italiano Nicola Abbagnano e a brasileira Marilena de Souza Chaui.

Os novos pensadores africanos – a maioria filósofos e historiadores – têm feito germinar nas novas gerações africanas grupos de intervenção ativa africana (nacionais e transnacionais) visando mudanças qualitativas na cena política Africana. E, especialmente, no palco político e

social angolano, o fator base do tema, alguns desses grupos foram, a dada altura da cena política nacional, denominados *Revús* (Movimento Revolucionário Angolano). (REVÚS, 2021).

O impacto sociopolítico da Paz de 2002

A Paz de 2002 – assinada em Luena, província de Moxico, a 4 de Abril de 2002, denomina-se *Memorando de Entendimento Complementar ao Protocolo de Lusaka para a Cessação de Hostilidades e Resolução das demais Questões Militares Pendentes nos Termos do protocolo de Lusaka*, ou Memorando e Entendimento de Luena ou Memorando de Paz de Luena –, para além da natural paz militar e de uma estabilidade sociopolítica que se esperava provável, trouxe igualmente aos filhos de Angola a expectante imagem de um futuro desenvolvimento econômico e social que a grande maioria dos jovens nunca tinha tido a oportunidade de deter.

Com o decorrer dos anos, porém, a emergência e o fortalecimento de uma contínua classe política assente num decrépito pilar econômico instável – suportado por uma economia mono ou duo produtiva (petróleo e diamantes), com as oscilações que o mercado mundial consumidor determina –, ajustada a uma persistente corrupção político-econômica endêmica, parece ter impedido – e continua a parecer estar – que o aspirado desenvolvimento social, assente numa política econômica justa, se tornasse um fato real.

Nem mesmo as iniciativas políticas e econômicas do Presidente João Lourenço no sentido de combater o imobilismo, a corrupção, o usufruto indevido de capitais por parte de terceiros, parecem conseguir consolidar-se, já que esbarram em setores obscuros potencialmente afirmados e solidificados. Só uma parte dos capitais indevida e irregularmente remetidos ou mantidos para e no exterior regressaram ao País (ALMEIDA, 2020).

A geração angolana do pós-guerra, apesar de alguns ainda terem nascido durante a guerra-civil, mais letrada e intelectualmente mais desen-

volvida que a maioria dos seus antecessores (CAVELA, 2017), tem dificuldades em aceitar esse *status quo* vigente – em parte, devido a eventuais menos corretas atitudes em períodos eleitorais, ou a uma inoperância efetiva dos partidos oposicionistas em se afirmarem com condições de provocar uma alteração de políticas internas do Partido MPLA, ou de conseguir a alternância no Poder –; por esse fato, essa nova geração manifesta-se exigindo mais políticas abertas, mais desenvolvimento social, mais emprego, mais respeito pela vida humana, políticas mais solidárias ambientalmente; em resumo, deseja uma estabilidade econômica e social alicerçada no total cumprimento dos principais anseios da defesa integral de todos os Direitos Humanos.

Isso tem ocorrido nos últimos 10 anos, quer através de manifestações políticas e culturais, quer através de atividades de defesa e recuperação ambiental.

Para isso, muito tem contribuído a participação ativa e vigorosa de muitos jovens, em geral, mas também de homens e mulheres angolanas que não desejam ficar estagnados nos cânones partidários de uma ortodoxia semi-inerte, talvez motivada pela incapacidade da Oposição em fazer frente ao Poder instituído.

Mas não é só a nível sociopolítico que a Paz não trouxe mais desenvolvimento social. A pobreza econômica torna Angola um dos países Africanos onde o número de pobres é elevado. E isso se reflete nas crianças da Paz, seja desde 2002, seja desde a independência de 11 de novembro de 1975.

Se antes, por causa da guerra-civil entre as FAPLA (MPLA)[32] e as FALA (UNITA)[33], as crianças fugidas das zonas de guerra pululavam nas grandes cidades como "crianças de rua", a Paz de 2002 parece não ter con-

[32] FAPLA – Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, as milícias do MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola.

[33] FALA – Forças Armadas de Libertação de Angola, as milícias da UNITA, União Nacional para a Independência Total de Angola.

seguido retirar das páginas sociais e de órgãos de informação essa triste visão de "crianças de rua" aliada à mortalidade infantil e deficiência de ensino geral (TRÁFICO, 2021).

Sintetizemos esses dois dilemas que provocam um natural desassossego militante (in)evidente dos filhos da Paz em Angola. Evidente por parte da preocupação militante dos jovens ativistas, e inevidente ou pouco explícita pela situação das crianças angolanas.

O Movimento Revolucionário Angolano, os *Revús*

Uma parte da atividade da nova jovem *elite* Angolana na contestação do *status quo*, deve-se à manutenção do Poder por parte do Partido MPLA desde a independência, aliada à manutenção por cerca de 38 anos da presidência de José Eduardo dos Santos[34], bem como ao não desenvolvimento econômico, financeiro e sanitário para os quais a Paz previa criar as condições junto aos Angolanos.

A contestação teve seu ponto de partida com uma manifestação de ativistas em 2011, rapidamente mitigada pela pronta repressão policial, mas que não impediu que se fosse cimentando com a emergência de jovens acadêmicos (DALA, 2016) e, ou, politicamente mais letrados e defensores dos Direitos Humanos (CAVELA, 2017). O apogeu deu-se com a detenção de 17 jovens que, segundo as autoridades, estariam a preparar "*um golpe de Estado contra o Governo do MPLA de José Eduardo dos Santos*",

[34] Mesmo apesar de ter sido considerado por uma larga franja política e social como o Arquitecto da Paz, devido ao fato de ter conseguido colocar os antigos inimigos no espaço político nacional, nas áreas académicas, econômicas e financeiras, de ter permitido a integração dos guerrilheiros da UNITA/FALA nas FAA – ainda que isso estivesse previsto nos acordos de 1990, com a criação das Forças Armadas de Angola, em 1991 e que integrava os milicianos das FAPLA e das FALA bem como outros grupos milicianos ainda dispersos, alguns do antigo ELNA (Exército de Libertação Nacional de Angola – FNLA) (Bernardino, 2019; Sebastião, 2015; Issuso, 2021).

conforme foram acusados, em abril de 2016, pelo Tribunal Provincial de Luanda (REVÚS, 2021)[35]. Antes de passarem a ser reconhecidos por *Revús*, eles eram os 15+2[36].

Na realidade, os jovens *Revús* do Movimento Revolucionário Angolano (MRA) foram detidos em junho de 2015, quando estavam a discutir o livro de Gene Sharp "*From Dictatorship to Democracy*" (*D'ANGOLA*, 2016).

Na mesma altura que, em Luanda, os *Revús* estavam a ser condenados a penas de prisão, em Benguela, alguns jovens do MRA, que tinham sido detidos quando se preparavam para manifestar apoio aos jovens de Luanda e contra a sua detenção, eram libertados (D'ANGOLA, 2016). Parecia começar a haver duas medidas diferentes quanto à leitura da existência e do impacto dos *Revús* na sociedade Angolana.

Até porque, mais tarde e ainda no decorrer do julgamento dos 15+2, o Ministério Público Angolano alterou a acusação, deixando cair a queixa de "*organização de um golpe de Estado para derrubar o Presidente José Eduardo dos Santos*", alterando-a para "*associação de malfeitores*", cuja moldura penal seria mais severa do que a prevista para o crime de organização de um golpe de Estado (REVÚS, 2021).

Naturalmente o apoio que os *Revús* começaram a granjear, tanto interna como externamente, levou a algumas alterações nas políticas do Poder, como a decisão do Tribunal Supremo que ordenou a libertação dos 15+2 e a sua colocação sob regime de prisão domiciliária.

Essa perseguição aos ativistas dos Direitos Humanos, e aos *Revús*, aliada a uma menor liberdade de imprensa, detenções arbitrárias, julgamentos injustos, intimidação, assédio e vigilância sobre personalidades

---

[35] Esse processo pode ser lido, sumariamente, em *FrontLine Defenders*. Disponível em: https://www.frontlinedefenders.org/pt/case/case-history-angola-15. Acesso em: 4 abr. 2022

[36] De início os acusados era 15 jovens –13 do MRA, um militar e um escritor – que estavam a ler uma obra "maldita"; mais tarde o Ministério Público Angolano adicionou mais duas jovens raparigas ao processo (ISSUFO, 2015).

políticas independentes, traduzidos no relatório da *Human Right Watch*, de 2016 (HRW, 2016), levou a alterações nas políticas internas do País, que se consubstanciaram na alteração das cúpulas do Partido MPLA e se tornaram evidentes nas eleições de 2017.

Ainda assim, continuam a haver jovens que persistem na contestação das políticas do partido maioritário, justificada pelas deficiências quanto à liberdade de imprensa e a não garantia de muitos direitos elementares dentro dos Direitos Humanos, como saneamento básico, melhor habitação, diminuição do desemprego – principalmente junto aos jovens, em particular os mais letrados e tecnicamente melhor preparados para ajudar a desenvolver o país –, mais proteção e melhor apetrechamento do aparelho escolar das crianças.

As crianças, a frente menos visível das melhorias da Paz

Se os *Revús* são a parte visível e evidente do desassossego dos filhos da Paz, as crianças são, em contrapartida, a parte menos visível, mas nem por isso, menos forte, da preocupação dos atores políticos e sociais de Angola.

Se uma das necessidades humanas é ter capacidade para pensar e discutir livremente as suas ideias, é ainda maior a necessidade de um país em dar todas as mínimas condições elementares humanas, psicológicas e técnicas para que as suas crianças nasçam, cresçam e se desenvolvam com todas essas necessidades satisfeitas.

Infelizmente não é assim.

A mortalidade infantil em Angola, até os 5 anos, é uma das mais elevadas do mundo, ainda que se aponte uma forte redução da média que em 2011 era de 115 a cada mil nascimentos e em 2016 caiu para 44, o relatório da UNICEF, de 2017, contrariando esse dado, afirma que Angola registou 83 mortes/1000 nascimentos, em 2016 (DN, 2017; MORTALIDADE, 2016).

Ainda que haja previsões de organismos internacionais apontando, para 2018, uma taxa a rondar 65,8 mortes/1.000 nascimentos, a maio-

ria entre os rapazes (71,4 mortes/1.000 nascimentos, contra 60,1 mortes/1.000 nascimentos, das raparigas), a maior parte dos estudos aponta para uma subida da taxa de mortalidade infantil até aos 5 anos. Esse recrudescimento da mortalidade infantil é reafirmado no recente relatório do Programa Africano de Futuros e Inovação do Instituto de Estudos e Segurança (ISS, em inglês) da África do Sul "*O Caminho Atual: Angola Rumo ao ano 2050*", que aponta preocupantes taxas entre 47 mortes/1000 nados, em 2035, e cerca de 31 mortes por cada 1000 nascimentos, em 2050 (TAXA, 2019).

E não são só as deficientes condições sanitárias e médicas, já muito criticadas ao longo dos anos, que têm impacto na elevada taxa de mortalidade infantil. As organizações internacionais de saúde, de desenvolvimento e infantojuvenis (OMS, PNUD, UNICEF) preveem que a pandemia do SARS-CoV-2 (Covid-19) tenha um enorme impacto no crescimento da taxa de mortalidade infantil. Segundo um relatório da *Chatam House* para África, dos países afro-lusófonos Angola será onde esse impacto mais se fará sentir, em particular por causa do crescimento de doenças como diarreia (perspectiva de um aumento de +4%), malária (+5,4%) e infeções respiratórias (+4%) (CORONAVÍRUS, 2021).

Ou seja, um país nessas condições não pode se desenvolver.

E aqueles que conseguem sobreviver à passagem dos 5 anos, acabam por ter dificuldades em medrar e fortalecer suas capacidades, como se nota nas dificuldades por que passam muitas crianças angolanas em aceder ao ensino básico, ter acesso a bibliotecas escolares e aos mais elementares meios de apoio escolar, como carteiras – ainda há crianças a estudar sobre copas de árvores, ao relento (se bem que começa a haver por parte das autoridades centrais e provinciais alguma preocupação em erguer escolas com algumas condições básicas), a fazer longas caminhadas até às zonas de estudo, estudar à noite, sob velas etc.

Algumas escolas começam a ter acesso a bibliotecas escolares devido a infatigáveis e frutuosos apoios individuais de pessoas como o naciona-

lista Rui Filipe Ramos e a advogada Sandra Poulson que têm providenciado equipamentos para essas bibliotecas e ofertas de algum material básico para essas escolas.

São fatos e atitudes que procuram fazer diminuir o índice de analfabetismo que, ainda que há uns anos o então Ministro da Educação, Pinda Simão, reconhecesse, em 2015, que o índice de analfabetismo teria caído cerca de 68%, desde a independência, nas áreas urbanas, a realidade mostra-nos que nas áreas rurais esse índice mantém-se elevado, como reconhece o Instituto Nacional da Criança (INAC) de Angola (MAIS, 2015).

Um trabalho, uma ação, que deveria ser da inteira responsabilidade do Ministério da Educação e das autoridades locais angolanas.

Mas não é só na educação que as crianças angolanas sofrem da falta de apoios sociais oficiais. Uns vivem nas ruas ao total abandono dos apoios oficiais. São as "*Crianças de Rua*" que sobrevivem de tudo a que conseguem aceder e sujeitos às arbitrariedades da vida. Segundo um relatório do Departamento de Estado norte-americano, de 2021, sobre o tráfico humano, Angola está entre os mais (mal) visados, ainda que no referido relatório seja sublinhado que "*está a fazer esforços significativos nesse sentido*" (ANGOLA, 2021).

Segundo esse relatório, os jovens de 12 anos são usados "*em trabalhos forçados no fabrico de tijolos, no serviço doméstico, construção, agricultura, pescas e exploração artesanal de diamantes e outros sectores de mineração*", enquanto as raparigas angolanas "*com 13 anos são vítimas de tráfico sexual e trabalho doméstico em casas particulares*". O relatório refere, ainda, que "*Adultos angolanos usam crianças menores de 12 anos em actividades criminosas forçadas, porque as crianças não podem ser processadas judicialmente*" (EUA, 2021).

Apesar de alguma intensa campanha judiciária junto dos exploradores e dos traficantes de crianças (SASEMBELE, 2019), a situação continua preocupante, principalmente junto de crianças, a grande maioria raparigas até os 14 anos (AGÊNCIA, 2021). As autoridades angolanas têm de ser mais ativas no combate a essa situação.

Conclusão

Angola, que tem todas as condições para ser um dos países mais ricos e desenvolvidos de África, mostra enormes debilidades em termos dos mais elementares direitos, como os de Direitos Humanos, das liberdades cívicas, intelectuais e de imprensa, que geraram o aparecimento de movimentos de jovens pelas liberdades e pelos Direitos Humanos, reconhecidos por *Revús*, que, sublinhe-se, incorporam jovens intelectuais que viveram sob a *umbrella* do aparelho do Estado (SAMPAIO, 2015). Reconheça-se, todavia, que nos últimos 4 anos começa a haver um maior desenvolvimento nesse sentido, mas que muitos temem que com a aproximação das eleições gerais de 2022 e pelo facto de ainda persistir alguns ressentimentos cívicos, as liberdades individuais e algumas coletivas possam regredir.

No que diz respeito às crianças, o impacto é ainda mais preocupante. Falta de apoio sanitário, social e educacional, bem como alguma exploração por parte de quem as devia proteger, os adultos, mostra o muito que há por fazer. E as condições econômicas que o país atualmente apresenta não fazem prever significativas melhorias.

Daí que preveja que irá continuar a perdurar um desassossego militante evidente e efetivo dos filhos da Paz, em Angola.

Referências

AGÊNCIA Lusa. *Angola registou no último ano mais de 4.200 casos de violações sexuais de menores. Observador*, *17 jun. 2021. Disponível em: https://observador.pt/2021/06/17/angola-registou-no-ultimo-ano-mais-de-4-200-casos-de-violacoes-sexuais-de-menores. Acesso em: 11 abr. 2022.*

ALMEIDA, Eugénio Costa. *Esperava mais, mas, sou optimista... Novo Jornal*, *n. 661, p. 25, nov. 2020.*

ANGOLA e Guiné-Bissau entre países com pior taxa de mortalidade infantil. Diário de Notícias [online], 20 out. 2017. Disponível em: https://www.dn.pt/mundo/angola-e-guine-bissau-entre-paises-com-pior-taxa-de-mortalidade-infantil-8858433.html. Acesso em: 11 abr. 2022.

ATIVISTAS de Angola *15+2*. *DW-Deutsche Welle*, 11 set. 2021. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/ativistas-de-angola-152/t-37979505. Acesso em: 11 abr. 2022.

BERNARDINO, Luís Brás. *As Forças Armadas de Angolanas: Contributos para a Edificação do Estado*. Lisboa: Mercado das Letras, 2019.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. África Revista do Centro de Estudos Africanos, v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/africa/article/download/115352/113006/210575. *Acesso em: 11 abr. 2022.*

BLANES, Ruy Llera. A Febre do Arquivo. O "efeito Benjamin" e as revoluções angolanas. *Práticas da História*, n. 3. p. 71-92, 2016. Disponível em: https://praticasdahistoria.pt/article/download/23073/17134/88646. Acesso em: 11 abr. 2022.

CAVELA, Manuel Zangado. *Participação e ativismo político nos estudantes angolanos do Ensino Superior*. Dissertação de Mestrado. Lisboa, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2017.

CORONAVÍRUS: Covid-19. Mortalidade indireta em África ultrapassará mortes da pandemia. *Expresso*, 11 mar. 2021. Disponível em: https://expresso.pt/coronavirus/2021-03-11-Covid-19.-Mortalidade-indireta-em-Africa-ultrapassara-mortes-da-pandemia. Acesso em: 11 abr. 2022.

DALA, Nuno Álvaro. *O Pensamento Político dos Jovens Revús*: *discurso e ação*. Lisboa: [s.n.], 2016.

D'ANGOLA, Nelson Sul. 12 ativistas do autodenominado Movimento Revolucionário detidos em Benguela já foram libertos. *DW-Deutsche Welle*, 4 abr. 2016. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/12-ativistas-do-autodenominado-movimento-revolucion%C3%A1rio--detidos-em-benguela-j%C3%A1-foram-libertos/a-19163390. Acesso em: 11 abr. 2022.

DURÃO, Gustavo de Andrade. Intelectuais africanos e pan-africanismo: uma narrativa pós--colonial. Revista Tempo e Argumento, v. 10, n. 25, p. 212-242, 2018. Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/3381/338159308026/html/. Acesso em: 11 abr. 2022.

EUA alertam para tráfico de seres humanos em Angola e Moçambique. *DW-Deutsche Welle*, 2 jul. 2021. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/eua-alertam-para--tr%C3%A1fico-de-seres-humanos-em-angola-e-mo%C3%A7ambique/a-58133225. Acesso em: 11 abr. 2022.

FALTA de vergonha no bordel. Jornal Folha 8, 24 mai. 2019. Disponível em: https://jornalf8.net/2019/falta-de-vergonha-no-bordel/. Acesso em: 11 abr. 2022.

HISTÓRICO do caso: Angola 15-2. *Frontline Defenders*. Disponível em: https://www.frontlinedefenders.org/pt/case/case-history-angola-15. Acesso em: 11 abr. 2022.

HWR. Relatório Mundial 2016: Angola, Eventos 2015. *Human Rights Watch*, 2016. Disponível em: https://www.hrw.org/pt/world-report/2016/country-chapters/285272. Acesso em: 11 abr. 2022.

ISSUFO, Nádia. Laurinda Gouveia e Rosa Conde passam a arguidas no processo dos ativistas angolanos. *DW-Deutsche Welle*, 1 set. 2015. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/laurinda-gouveia-e-rosa-conde-passam-a-arguidas-no-processo-dos-ativistas-angolanos/a-18688366. Acesso em: 11 abr. 2022.

ISSUZO, Frederico. Os Caminhos da Paz em Angola. Angola Press, 2 abr. 2021. Disponível em: https://www.angop.ao/noticias/politica/os-caminhos-da-paz-em-angola/. Acesso em: 11 abr. 2022.

JOSÉ, Manuel. "Revús" completam 10 anos e dizem que a "luta continua", em Angola. *VOA Português*, 4 mar. 2021. Disponível em: https://www.voaportugues.com/a/rev%C3%BAs-completam-10-anos-e-dizem-que-a-luta-continua-em-angola/5801872.html. Acesso em: 11 abr. 2022.

MAIS 30 anos de poder e o MPLA acaba com os analfabetos. *Jornal Folha 8,* 8 set. 2015. Disponível em: https://jornalf8.net/2015/mais-30-anos-de-poder-e-o-mpla-acaba--com-os-analfabetos/. Acesso em: 11 abr. 2022.

MORTALIDADE infantil em Angola passa dos 115 para 44 óbitos por cada mil nados vivos. *Observador*, 22 dez. 2016. Disponível em: https://observador.pt/2016/12/22/mortalidade-infantil-em-angola-passa-dos-115-para-44-obitos-por-cada-mil-nados--vivos/. Acesso em: 11 abr. 2022.

MUKUTA, Coque; FORTUNA, Cláudio. *Os Meandros das Manifestações em Angola*. Brasília: Kiron, 2016. v. 1.

REVÚS. *DW-Deutsche Welle*, 5 set. 2021. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/rev%C3%BAs/t-17424494. Acesso em: 11 abr. 2022.

SAMPAIO, Madalena. Luaty Beirão: o filho "ingrato" do regime angolano? *DW-Deutsche Welle*, 16 out. 2015. Disponível em: https://www.dw.com/pt-002/luaty-beir%C3%A3o-o-filho-ingrato-do-regime-angolano/a-18787443. Acesso em: 11 abr. 2022.

SASEMBELE, Anastácio. Angola. Números sobre tráfico de crianças atingem proporções alarmantes. *Vatican News*, 29 ago. 2019. Disponível em: https://www.vaticannews.va/pt/africa/news/2019-08/trafico-de-criancas-em-angola-atinge-proporcoes-assustadoras-re.html. Acesso em: 11 abr. 2022.

TAXA de mortalidade infantil em Angola deve baixar quase metade até 2050. *Saudemais.tv*, 26 set. 2019. Disponível em: https://www.saudemais.tv/noticia/882-taxa-de-mortalidade-infantil-em-angola-deve-baixar-quase-metade-ate-2050. Acesso em: 11 abr. 2022.

SEBASTIÃO, André Kizua Monteiro. *O processo de paz em Angola: A Dimensão Jnternacional do Conflito Armado de Gbadolite à Luena*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Évora, 2015.

TRÁFICO e exploração de crianças em Angola. *Jornal Folha 8,* 1 jul. 2021. Disponível em: https://jornalf8.net/2021/trafico-e-exploracao-de-criancas-em-angola/. Acesso em: 11 abr. 2022.

ANGOLA faz esforços para combater tráfico humano, mas não cumpre os padrões mínimos, dizem EUA. *VOA Português*, 2 jul. 2021. Disponível em: https://www.voaportugues.com/a/angola-faz-esforços-para-combater-tráfico-de-seres-humanos-diz-o-departamento-de-estado-americano/5950906.html. Acesso em: 11 abr. 2022.

5. O EXÍLIO SEM REGRESSO: UMA ANÁLISE DO DIÁRIO DE DEOLINDA RODRIGUES NA LUTA PELA INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA

Luiz Augusto Pinheiro Leal[37]; Daélem Maria Rodrigues Pinheiro[38]

Introdução

Os estudos historiográficos, até meados do século XX, eram direcionados sob a perspectiva da história única e perigosa (ADICHIE, 2019). Eram escritos principalmente por homens brancos ocidentais e sobre o prisma do próprio Ocidente. A partir das reivindicações de ativistas sociais e feministas, em especial no período de 1970 a 1980, tem-se uma discussão mais acirrada acerca das lutas e do trabalho feminino pautadas na história. Inquietações a respeito das mulheres e das questões de gênero, enquanto marcadores sociais, são fundamentais para se pensar como a categoria mulher foi construída a partir de uma biologização do "homem" versus "mulher". Ao analisar a questão de gênero para além do Ocidente, como no continente africano, é preciso não homogeneizar e compreender essas construções como um dos mecanismos do processo colonial, como nos alerta a escritora nigeriana OYEWÚMÍ (2021, p.40) "culturas diferentes

[37] Universidade Federal do Pará – FAHIST. Grupo de Pesquisa História em Campo. E-mail: augustoleal@ufpa.br

[38] Universidade Federal do Pará – PPGEDUC. Grupo de Pesquisa História em Campo. Bolsista CAPES E-mail: daelemmaria@gmail.com

podem construir categorias sociais diferentes". Em relação à Angola, pensaremos o lugar social para as mulheres dentro de um contexto de lutas pela independência, seguindo a perspectiva de Margarida Paredes, uma das pioneiras no estudo sobre mulheres revolucionárias em Angola:

> Como margem também é sentido o papel das mulheres nas lutas de libertação, dado que os sujeitos históricos destas metas narrativas são quase sempre homens, líderes históricos investidos de um discurso libertador, ficando as mulheres invisíveis como actores da história ou como sujeitos que lutaram, se interrogaram, analisaram e produziram ideias (PAREDES, 2010, p. 14-15).

Visando contribuir com a ampliação dos estudos sobre a história das mulheres, considerando suas particularidades dentro do processo histórico, a presente pesquisa trata da trajetória de Deolinda Rodrigues durante o processo de independência em Angola. Além de guerrilheira, atribuição que geralmente é destacada em suas biografias, Deolinda foi integrante do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e uma das criadoras da Organização da Mulher Angolana (OMA). Cabe ressaltar que Deolinda Rodrigues atuou como membro do Comité Diretor do MPLA, na década de 1960. Seu ingresso lhe permitiu conhecer Lúcio Lara, um destacado militante na luta anticolonialista pela libertação de Angola, que atuou também como membro do comité central do MPLA. Lara e Deolinda trocaram cartas durante o processo de organização do movimento.

Como Lara, Deolinda Rodrigues fez parte de uma geração que se destacou nas ações em favor da independência de Angola. Seu diário pessoal e as cartas trocadas com Lúcio Lara possibilitam a compreensão do clima de tensão entre Portugal e Angola. O diário de Deolinda consiste em uma brochura publicada em 2003, por seu irmão Roberto de Almeida. Com 128 páginas, os breves relatos do diário de Deolinda Rodrigues, assim como sua produção poética, disponível no final de seu diário pessoal, não correspondem à mera ficção. Consistem em documentos que testemunham, de modo reflexivo e crítico, o ambiente das lutas anticoloniais em Angola.

Longe de ressaltar a figura de Deolinda apenas como guerrilheira, ou heroína nacional, conforme versões alimentadas pelo MPLA, consideramos que, em seus escritos, ela aborda diversos outros temas além da questão das lutas pela independência: reflexões identitárias, educação em Angola, lutas anticoloniais em outros países, religiosidade e mesmo o ser feminino dentro da lógica de um movimento de libertação. É assim que Deolinda Rodrigues adentra ao movimento pela independência angolana, gerando contribuições que estão bem além do recorte exclusivo das lutas e políticas restritas ao processo anticolonial.

A formação intelectual de Deolinda

Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida nasceu em 10 de fevereiro de 1939, em Catete (Bengo), Angola. Filha de pais professores e integrantes da Igreja Metodista Unida. Quando criança viveu em N'Dalatando (Kwanza-norte), Caxicane, Catete (Bengo), lugares onde seu pai prestava serviços religiosos. Durante a juventude morou em Luanda, onde completou os estudos secundários e começou a atuar nos movimentos de libertação nacional (Figura 1). Em 1956 tornou-se membro do movimento nacionalista angolano (BARROS, 2013).

Sendo filha de professores do ensino fundamental (PAREDES, 2019, p. 03), ela, assim como os pais, passou pelo processo de assimilação[39] e acabou vivenciando "dois mundos". Um seria o mundo branco, das es-

[39] O processo de assimilação, conforme o Decreto-Lei N°. 39.666, de 20 de Maio de 1954, intitulado, Estatuto do Indígena Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, capítulo III, consiste em: "a) Ter mais de 18 anos; b) Falar corretamente a língua portuguesa; c) Exercer profissão, arte ou oficio de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficiente para o mesmo fim; d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor". Disponível https://www.fd.unl.pt acessado em: 04/11/19.

tradas pavimentadas e da educação formal colonial, no bairro Operário, situado no centro de Angola e construído para as elites portuguesas que viviam naquela região. O outro mundo seria o dos negros, nos musseques[40], lugares periféricos para onde os angolanos mais pobres, e não assimilados, foram deslocados. Lugar que deveria ser longe dos centros, como a vila Salazar, onde Deolinda viria a residir.

Figura 1 Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida

Fonte: RODRIGUES, Deolinda (2003, p. 249)

[40] "Musseque inicialmente designava os terreiros agrícolas arenosos situados fora da orla marítima, passando mais tarde a nomear os bairros pobres situados nas franjas da cidade de Luanda" (MARCEDO, 2008, p. 115).

Deolinda inicia os estudos na escola da missão Metodista[41] que tinha como aspecto a evangelização mais também a educação formal profissionalizante. Mesmo com enfoque educacional das missões protestantes, apenas uma minoria de angolanos conseguia acesso à educação formal. O governo Português nunca investiu em escolarização para todos os angolanos, uma vez que temia o surgimento de resistências. Segundo Lúcio Lara, "em 1948, nos dois liceus existentes em Luanda e no Lubango, não se encontravam mais de cinco estudantes negros matriculados" (LARA, 1999, p. 36). O pouco que o governo português fazia era com o objetivo de impor seu projeto colonial. Mesmo existindo diversas línguas nacionais, "como: Kimbundo, Umbundu, Kicongo, Tchokwe, Mbwela, Mbunda, Yaka e outras", o "colonizador impôs sua língua para melhor governar e proibia que os nativos falassem suas línguas de origem" (SANTOS, 2010, p. 41). O domínio da língua portuguesa, juntamente com o Decreto-Lei N°. 39.666, de 20 de Maio de 1954, intitulado, Estatuto do Indígena, era um dos demarcadores no processo político de assimilação.

Em 1954, Deolinda, a mãe e os irmãos se mudam para Luanda. No entanto, a mãe voltou em seguida para o interior, visando ajudar o marido[42]. Deolinda e os irmãos permanecem na capital, sob a responsabilidade de sua tia, Maria da Silva Neto[43]. Morando na vila Salazar, Deolinda continuou os estudos em uma escola secundária de Luanda, no Liceu Nacional Salvador Correia, onde o total de estudantes no Liceu era de quase quatro mil alunos, a maioria filhos de portugueses. Os poucos estudantes negros sofriam com o racismo promovido pelo Estado Português. Deolin-

[41] As missões Metodista chegaram em Angola por volta de 1885 com o Bispo William Taylor. Entretanto, a missão ficou restrita a algumas partes de Angola como as regiões de Luanda, Kwanza-Norte e Malange, devido à política colonial de fronteiras missionárias.

[42] Sobre os pais de Deolinda, há poucas informações disponibilizadas em redes digitais.

[43] Mãe de Agostinho Neto, primeiro presidente de Angola.

da, em 12 de janeiro de 1958, descreveu, em seu diário pessoal, um ato de violência contra seus irmãos Roberto e Zeca:

> Rusga. Perto do chafariz encontrei o Roberto e o Zeca presos, sentados já no chão. Aproximei-me e expliquei ao polícia que eles eram tão estudantes do liceu como eu. Diz que não quer saber e mandou-me embora. Afastei-me um pouco, mas continuei a barafustar. Mandou os miúdos embora. Parece que houve nada com o Delegado que foi ao liceu às sete por causa da ginástica. O que é que somos aqui em Luanda? Tudo, menos seres humanos. Até quando esta merda de vida? (RODRIGUES , 2003, p. 30).

Desde cedo, a experiência de segregação fez com que Deolinda se revoltasse contra as imposições coloniais e principalmente com as questões raciais. Isso a levou a seguir um caminho inverso ao projeto de assimilação, mesmo que de forma escondida. Uma de suas decisões foi buscar suas raízes culturais. Então, passou a se dedicar mais ao conhecimento da língua quimbundo. Segundo Secco (2014), isso foi importante, pois permitiu a inversão da imposição colonial que priorizava o português em detrimento da maior parte das línguas angolanas. Deolinda era "um espírito livre e resistiu às políticas de assimilação em desafio ao colonial autoridade. Ela usava roupas tradicionais africanas, caminhava por Mutamba (centro de Luanda) sem sapatos, falou em *kimbundu*, assobiou, e se recusou a alisar seu cabelo"[44]. Era assim sua crença na Justiça social, através da educação e da cultura.

[44] "Langidila, Diário de um Exílio sem Regresso," YouTube documentário, 2015. Apud PAREDES, 2019. p. 03.

“Receio por eu ser mulher”: Deolinda no MPLA

Deolinda ingressou no movimento clandestino nacionalista aos dezoitos anos, em 1956. Houve alguma resistência interna à sua admissão, por ela ser mulher. A discriminação de gênero, nada mais era do que um reflexo da mentalidade patriarcal construída pelo Ocidente e mantida mesmo entre os revolucionários. Isso repercutia duramente na vivência cotidiana das mulheres angolanas. Estas lutavam de diferentes maneiras, desde ações políticas vinculadas ao cotidiano até à participação nos movimentos de independência. Seguiam, inclusive, para a guerrilha. Deolinda, em 9 de setembro de 1956, registra em seu diário suas impressões sobre o acolhimento no movimento pela independência: “O Bigorna trouxe pra casa o Belarmino que me fez perguntas. Parece aceitarem-me no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher” (RODRIGUES , 2003, p. 25).

O ser mulher, para Deolinda, começa a surgir como um empecilho para a dedicação na luta pela independência. Antes mesmo da independência, a colonização deixava heranças terríveis para as mulheres. Tratava-se de uma dupla violência vivenciada por muitas mulheres naquele contexto social. Em outra passagem de seu diário, novamente Deolinda relata o cotidiano de abusos que as mulheres passavam: “O Fausto tem visto cenas de muita chatice neste ponto (Kitexi): gente surrada até sangrar por todo o corpo: mulheres rusgadas pra dormir com o chefe (uma em cada noite), enquanto a Mulher do chefe está no putu” (RODRIGUES, 2003, p.33).

Enquanto a população angolana estava sofrendo com a dura repressão de Portugal, alguns membros do movimento de libertação não agiam de modo diferente com o gênero feminino. Parecia que dentro da guerra havia uma outra guerra. Dessa vez, voltada contra às mulheres. Em outra passagem, fica mais explícita esse tipo de ação, praticada mesmo pelos que lutavam pela libertação de Angola. Deolinda desabafa, no íntimo do seu diário pessoal, os abusos sexuais praticados por parte dos guerri-

lheiros dentro de povoados: "O que me desgosta e revolta é a atitude deles sexual demais para com as mocinhas do povo: começam logo a apalpá-las. Parece que assim estão a mobilizar o povo ao contrário (RODRIGUES, 2003, p. 85).

Essa violência não foi sentida ou testemunhada apenas por Deolinda. Conforme o depoimento de uma angolana civil, "no tempo de guerra, nós mulheres não podíamos vir muito cedo à praça, porque no caminho os homens nos violentavam, tanto os civis como militares, você não podia fazer nada, guerra não tem lei, não tens para onde se queixar" (SOUZA, 2017, p. 31). A dor e a solidão de ser mulher naquele momento era indescritível, afinal, "guerra não tem lei". De um lado, havia o Estado Português reprimindo. De outro, eram os soldados pró-independência que se aproveitavam para subjugar as mulheres através de comportamentos violentos. Por parte dos guerrilheiros, as relações de poder e disputa entres os partidos nacionalistas acarretavam em violências contra muitas mulheres angolanas. Guerrilheiros estupravam mulheres que estavam em zona que supostamente não lhes pertenciam.

Atuante dentro do MPLA, Deolinda enfrenta não só os conflitos dentro do próprio movimento, mas também a perseguição do Estado Português, por meio da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE). Essa instituição desenvolveu um papel de controle e vigilância contra qualquer forma de luta e resistência na sociedade angolana. Devido a suas ações, como articuladora, Deolinda Rodrigues também passou a ser vigiada. No MPLA desenvolvia um papel de tradutora, já que a mesma era fluente em várias línguas como: inglês, português, quimbundo, francês e alemão. Seu conhecimento era fundamental, pois garantia as articulações do MPLA com outros movimentos do continente africano, americano ou mesmo europeu. A PIDE não dava descanso e poderia envolver sujeitos da própria comunidade. Em certo momento, Deolinda observou um desses momentos de vigilância a que estavam submetidos: "Estávamos a ouvir a Rádio Brazzaville. O Figueira entrou e perguntou: 'o que é que este

homem está a fazer aqui com o ouvido encostado na vossa janela? Estava de costas pra a esquina e não me viu chegar. Era um ngueta. Corri com ele'. Deve ser a PIDE, que chatice!" (RODRIGUES , 2003, p. 29).

O termo *ngueta* é uma referência racial, identifica os brancos que viviam em Angola e se consideravam superiores aos negros nativos. A divisão pela cor, consequência do processo colonial, era a base para várias segregações e divisões de tarefas nas relações entre colonizador e "colonizado". O "trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violência [...]" (CÉSAIRE, 1978, p.25) eram praticados com base na hierarquização das raças. Na visão de Deolinda, essas características marcavam a capital:

> Esta é a Luanda da chicoteada do branco nas costas nuas do preto que cava a terra sob o sol de Março. Esta é a Angola do contratado. E é esta a Angola que deixei hoje. Mas temos que transformá-la: não sei como nem com que forças mas este mal não pode durar sempre (RODRIGUES , 2003, p. 35).

O relato consiste em um desabafo pessoal que descreve um cenário angolano de dores e de lutas. Em um contexto de repressão cada vez mais severa, promovida pela da PIDE, Deolinda foi contemplada com uma bolsa de estudos fornecida pela Igreja Metodista. Ela iria estudar sociologia no Brasil através do Instituto Metodista de Ensino Superior. Era o ano de 1959, Deolinda estava muito apreensiva. A PIDE fiscalizava rigorosamente qualquer viagem para fora de Angola. Quando Deolinda conseguiu a permissão, desabafou: "Finalmente o visto para o Brasil. Parecia que a PIDE não ia dá-lo. Custou, caramba. Mas este visto também quer dizer vida mais longe de Angola" (RODRIGUES , 2003, p. 35). Sua paixão por Angola pesava em suas decisões, mas ela não perdeu a oportunidade. Sua passagem pelo Brasil durou cerca de um ano e meio, entre 1959-1960.

Durante a estadia de Deolinda no Brasil, paralelamente aos seus estudos, ela atuou como articuladora de comunicação do movimento de libertação de Angola. Sua prioridade era denunciar as violentas repressões do governo português contra o povo angolano. Juntamente com outros angolanos, Deolinda pedia notícias dos companheiros que ficaram em Angola, ou em outros países africanos, que passavam pela luta armada. Era a busca de informações para publicar nos jornais brasileiros. O governo português censurava qualquer forma de denúncia contra seus crimes. O envio de cartas clandestinas passou a ser o único recurso de comunicação internacional. Em 30 de novembro de 1959, direto de Frankfurt, Lúcio Lara alertava Deolinda sobre o confisco de correspondências e, ao mesmo tempo, pedia informações sobre suas ações no Brasil:

> Cara amiga,
> [...]Escreveu-se também aí para o Brasil a um amigo nosso que é o presidente da Associação Cultural do Negro, pedindo-lhes uma atitude favorável aos n/ [sic] irmãos. Não se recebeu qualquer resposta e como já se lhe escreveu há muito tempo receamos que a carta se tenha extraviado. Por isso talvez não fosse mau que você, se pudesse em contacto com essa Associação e lhes pedirem uma atitude enérgica. [...]
> ass. Lúcio Lara (LARA, 1999, p. 272).

Deolinda não se fez de rogada, frente ao pedido de Lúcio Lara. Alguns dias depois, da cidade de Santo Amaro, respondeu a ele descrevendo suas providências. Aproveitou a oportunidade e solicitou material frente à urgência de mobilização da comunidade negra brasileira:

> Prezado Snr. Lúcio Lara,
> [...]
> vou escrever hoje ao Conselheiro Campos e assim que estabelecer contacto com ele escreverei ao Snr. Todavia, por favor,

> comece logo a mandar informações, artigos, etc. Para começarmos a campanha aqui. Sim, há possibilidades de o fazer. Nem sempre, mas encontrei algumas pessoas fixes [sic] aqui, pretos que queixam de ignorar o que se passa em Angola e algumas raparigas que querem "voltar donde vieram". Assim, há um terreno já um pouco favorável à campanha. A "Cruzada Cultural do Preto Brasileiro" também regozijar-se-á com a publicação de coisas referentes a Angola e Guiné e aos horrores coloniais. Portanto, mande artigos, Snr. Lúcio. [...]
> Felicidades em tudo.
> Fraternamente
> Deolinda Rodrigues (LARA, 1999, p. 295).

Essas articulações políticas trançadas por Deolinda, com ecos em jornais brasileiros, eram formas de denunciar a situação de repressão vivenciada em Angola. Deolinda Rodrigues, para além das articulações entre os integrantes do seu partido, o MPLA, estabelecia relações com lideranças políticas de outros países. Muitos, em particular os africanos, também se rebelavam em favor da independência. É bem significativa a intenção de "algumas raparigas que querem 'voltar donde vieram'", em uma perspectiva de retorno à África com uma das bases do Pan-africanismo.

Guiné Bissau era uma importante referência em relação às lutas por independência. Deolinda, em diálogo com o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, P.A.I.G., considerava que existiam várias possibilidades de articulação. De Bloomington, onde estava, em 18 de fevereiro de 1961, ela escreveu:

> Querido P.A.I.G.,
> Aqui estão os meus melhores e mais respeitosos cumprimentos para todos os militantes aí. Acuso recepção do documento esclarecedor enviado ele já foi remetido para alguém com esperanças de ser utilizado positivamente. Não esperamos cooperação 100% da imprensa aqui, mas pelo menos quere-

> mos que conheçam a verdade, em vez de se deixar levar por cantigas já fora de moda. No Brasil, qualquer material para ser espalhado deve ser enviado a Jacinto Fortunato (Faculdade de Teologia, Rudge Ramos- via São Bernardo, São Paulo –Capital) aqui, estamos ao vosso inteiro dispor.
> Desculpai-me por ter cooperado tão tardiamente: estou neste país desde agosto último e vosso documento me foi enviado do Brasil por via marítima.
> Com votos de todo o êxito na causa comum (e saudações especiais para o Engenheiro CABRAL), cordialmente,
> "Deolinda Rodrigues" (RODRIGUES, 1961).

A P.A.I.G.C. era um partido africano que lutava para a Independência da Guiné e Cabo Verde. Estes, como angola, eram países também colonizados por Portugal. Na carta, Deolinda acusa o recebimento de uma comunicação e explica que já não estava mais no Brasil. Informa ainda que os documentos para publicação na imprensa, que deveriam ir para o Brasil, seriam enviados a Jacinto Fortunato. Ao final, manda saudações ao "Engenheiro CABRAL", nome referente ao político militante Amílcar Lopes Cabral. Ele foi considerado ideólogo da independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau. Na ocasião assinava como secretário da P.A.I.G.C.

O modelo convencional de resistência: a luta armada

Deolinda foi obrigada a partir do Brasil pelo fato do país ter a possibilidade de assinar um acordo de extradição com Portugal. A Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) havia emitido uma lista de presos e procurados pelo governo, acusados de atentarem contra a segurança e contra a "unidade nacional". A lista contava com nomes de 46 presos e procurava-se mais 16 nomes acusados pelo mesmo fato:

> A Polícia (Pide) também procura agir contra os seguintes indivíduos:

1. Laurence Holder- Americano, marítimo
2. Karl Dogbe- Ghanês, marítimo
3. Lúcio Lara- Estudante universitário
4. Mário Pinto de Andrade- Escritor
5. Padre Joaquim Pinto de Andrade
6. Ferreira
7. George Bernett
8. Manuel Tomaz da Costa
9. João Eduardo Pinok
10. António Josias
11. António Pedro Benge
12. António Jacinto do Amaral Martins
13. *Deolinda Rodrigues de Almeida- Estudante*
14. Inocêncio Van Dúnem dos Santos Martins
15. Jorge Mingas
16. Manuel Joaquim<<Manzevo>> (LARA, 1999, p. 266, grifos nossos).

O nome de Deolinda Rodrigues está na décima terceira posição como a única mulher entre todos os procurados. Do Brasil, Deolinda partiu para Ilinóis nos Estados Unidos, para dar continuidade aos seus estudos. Enquanto isso, em Angola, desencadeavam-se os primeiros levantes de guerra armada. No dia 04 de fevereiro de 1961, houve o primeiro choque contra Portugal, pequenos grupos de angolanos fizeram ataques em Luanda, como Deolinda descreve em seu diário: "Revolta em Luanda. Tamamu dê certo e avance!" (RODRIGUES, 2003, p. 39).

A revolta em questão é a de Luanda, posterior à revolta de Cassange, e teve origem com uma ação armada na madrugada de 04 de fevereiro de 1961, na qual grupos nacionalistas angolanos atacaram cadeias[45] e

[45] Entre elas a esquadra da Polícia de Segurança Pública (PSP), a prisão de São Paulo – chamada casa de reclusão –, uma instituição militar que abrigava os condenados do Processo dos 50.

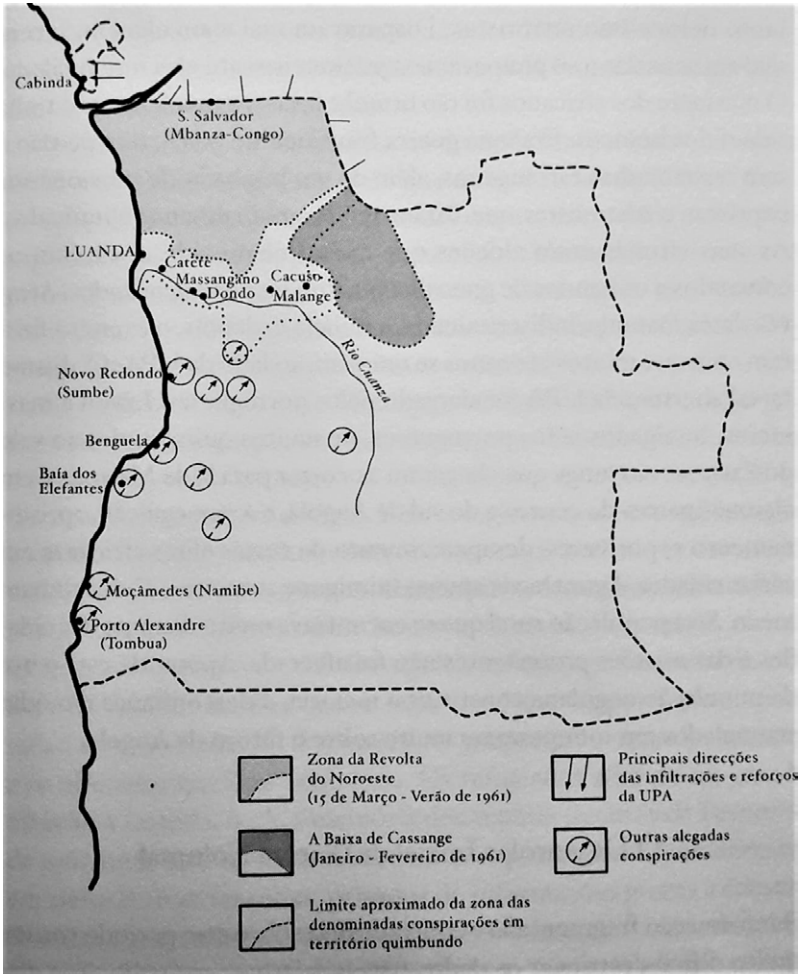
civis de Luanda (LARA, 1999, p. 591). O Ataque foi duramente repreendido pelo governo português, gerando uma guerra racial de negros contra brancos e vice-versa, com graves consequências como descrevem Wheeler e Pélissier (2009): "As consequências foram trágicas. Não há dúvida de que, nos dias que surgira, as rusgas efetuadas pela polícia, pelo exército e pela milícia, levaram a execuções sumárias, liquidaram um número razoável de nacionalistas e provavelmente muitos mais inocentes civis" (WHEELER; PELISSIER, 2009, p. 252).

Posteriormente a isso, intensifica-se na capital de Luanda sucessivos levantes violentos coordenados agora pela União das Populações de Angola (UPA), um deles no dia 10 de fevereiro de 1961, quando cerca de 70 homens, pela segunda vez, tentaram tomar o posto administrativo, desencadeando mais mortes. Em seguida, Deolinda registra em seu diário mais uma revolta, no dia 15 de março, "Outra revolta no Norte!" (RODRIGUES, 2003, p. 39).

Em 15 de março houve uma revolta no norte da colônia, dando sequência às ações realizadas pela UPA. Estas foram marcadas por massacres dos europeus apanhados pelos revolucionários angolanos, assim como prisões dos revolucionários que lutavam pela independência de Angola. Esses acontecimentos foram o marco "oficial" da guerra armada. A figura 2 nos mostra a dimensão das sucessivas revoltas ocorridas em 1961.

Como podemos observar no Mapa das revoltas em Angola (Figura 2), elas ocorreram primeiro na região da Baixa de Cassange com a revolta do algodão, sucedida pelo 04 e 10 de fevereiro e a revolta do 15 de março de 1961. Além da UPA, os outros grupos que estavam atuando são denominados no mapa como outras conspirações. Portugal, para além das repressões, em setembro do mesmo ano, aprova novas leis abolindo: a obrigatoriedade do cultivo de algodão, o trabalho forçado e o sistema do assimilado (WHEELER; PELISSIER, 2009, p. 379).

Figura 2: Mapa das Revoltas em Angola em 1961



Fonte: WHEELER; PELISSIER (2009, p. 259)

Nesse contexto, Deolinda, durante sua passagem pelos Estados Unidos, aumentou seus contatos políticos com outros países, além do contato com outras lutas e reivindicações da população negra. As diferentes lutas de negros, dependendo do continente, são descritas em seu diário, a

exemplo da referência datada de 19 de abril de 1961: "Os Ikokus, Emily e outros estudantes africanos em Chicago são muito conscientes e querem ajudar a nossa causa. A Conferência que fiz sobre Angola na Universidade de Chicago, talvez ajude esta gente hibernada a ver a realidade, principalmente os muitos pretos que lá estavam" (RODRIGUES, 2003, p. 40).

Ao registrar uma conferência realizada na universidade de Chicago, na qual procurava discutir questões acerca da negritude a partir do contexto de Angola, Deolinda deixa evidente o tom de crítica, dirigida principalmente aos negros que estavam presentes e que precisavam despertar para causa. Segundo ela: "talvez ajude esta gente hibernada a ver a realidade", ou seja, ser solidária para lutar junto aos africanos.

Após 1961, as revoltas dos grupos nacionalistas, como o Movimento Popular de Libertação Angolana (MPLA), e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), continuaram no interior de Angola. Concomitante a isso, Deolinda, que ainda não havia terminado seus estudos, decide regressar ao continente africano, especificamente para umas das sedes do Partido MPLA, região de Conakry, como descreve em seu diário pessoal, em janeiro de 1962: "Fora dos EU, finalmente. Em Amsterdam, a polícia queria entregar-me ao consulado Português. Este passaporte caducado é um perigo. ÁFRICA, finalmente! Ah! CONAKRY!" (RODRIGUES, 2003, p. 41).

Deolinda acabou voltando para a Guiné, região de Conakry, onde desenvolvia um trabalho dentro do movimento pela independência, que tinha relações com o Partido Africano Para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Ainda em 1962, mudou-se para a região do Congo, Léopoldville (Kinshasa), onde estava a sede da direção do Movimento Popular de Libertação Angolana (MPLA), na qual também ajudou a construir, dentro do MPLA, a Organização da Mulher Angolana (OMA), que tinha como objetivo mobilizar as mulheres, e envolvia como atividades desde aulas de alfabetização até preparações para guerrilha. Além disso, Deolinda tornou-se integrante do Corpo Voluntário de Assistência aos

Angolanos Refugiados (CVAAR), organização que ajudava os refugiados angolanos naquela região.

No ano seguinte, o MPLA passa por uma nova reconfiguração de articulação, pois o governo do Zaire, em 1963, expulsou o Partido de Léopoldville (Congo). A sede do partido é transferida para Brazzaville. Em seu diário, Deolinda descreve o contexto tenso entres os militantes do movimento com a mudança: "Chipenda e Condesse presos! Malta atrapalhada. Mais velhos todos em Brazzaville. A maioria da malta pensa em atravessar" (RODRIGUES, 2003, p. 46).

Deolinda Rodrigues continuou prestando apoio aos refugiados dando aulas de alfabetização e atuando no programa de rádio do MPLA "A voz de Angola combatente". Nesse contexto, vale destacar que, para além das lutas anticoloniais contra os portugueses, existiam conflitos entres os próprios movimentos que lutavam pela independência, advindos da própria formação étnica cultural, o FLNA[46], comandado pela figura de Holden Roberto, estava em constante rivalidade com o MPLA. Deolinda registra, numa carta, um momento de colaboração que não perdurou muito: "Fomos ao aeroporto despedir Lizi e a Carneiro. Azevedo chegou do Cairo: coisas a nosso favor. Holden recusou confronto e prometeu colaborar com o comité dos três no Congo. Viri falou com Mário: esquecer tudo, reconciliação é o remédio." (RODRIGUES, 2003, p. 72).

Com a expulsão do MPLA do Congo-Leopoldville, em novembro de 1963, o FLNA foi quem ficou atuando na região. O MPLA instala-se na região do Congo-Brazzaville, desde agosto de 1963. Posteriormente a isso, Deolinda regressou de Congo Branzaville, dando continuidade ao seu trabalho, atuando como guerrilheira na Região de Cabinda.

---

[46] Em 27 de Março de 1962, a UPA formou a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), em associação com o diminuto Partido Democrático de Angola (PDA), de Emmanuel Kunzika, anteriormente denominado Aliança dos naturais do Zombo (Aliazo) (WHEELER; PELISSIER, 2009, p. 290).

Em 1966, Deolinda inicia seu treinamento e no mesmo ano parte para guerrilha com o esquadrão Camy. Entretanto, no dia 02 de março de 1967, quando regressava de uma missão na selva, passou por "territórios" tomados pela UPA-FLNA e acabou sendo presa, em Kamuna, Congo Kinshasa, com mais quatro companheiras: Engrácia dos Santos, Irene Cohen, Lucrécia Paim e Teresa Afonso. Na sequência, foram levadas para o campo de concentração de Kinkuzu, uma das bases do FLNA. Houveram várias tentativas de liberar as presas, porém, sem sucesso.

Assim, em meados de 1968 o exílio de Deolinda chega ao fim, porém sem regresso para Angola. Deolinda Rodrigues acaba sendo morta nessas circunstancias, na base do FLNA. Começamos esse diálogo com o primeiro escrito de Deolinda em seu diário pessoal, terminaremos com o último, do dia 1 de março de 1967:

> E nós que estávamos com planos de jantar molho de tomate com ifuata, tudo estragado. Já nem chegamos hoje ao Songololo como contávamos. Bem, o importante é safarmo-nos de Kumuma e chegarmos a Songololo amanhã ou mesmo já depois de amanhã. Temos milho seco e jinguba para aguentar. Quando nos livrarmos de tudo isto, Mamãe! Tudo parecia já tão bem e de repente, bumba: Kamuna! (RODRIGUES, 2003, p. 211).

O escrito é de um dia antes da sua prisão. Deolinda relata como a fome apertava entre os guerrilheiros e qual era o trajeto que estavam percorrendo, assim como o medo e a expectativa de "safarmo-nos de Kumuna", justamente a região do Congo em que o FLNA atuava. Como podemos perceber, Deolinda foi parte integrante da revolução, não somente na luta armada. Deolinda utilizou as brechas do sistema colonial (igreja, educação e lugar de gênero) para sabotar o sistema. Mas, um ponto particular de sua prática estava nos usos dos elementos culturais indígenas: roupas, línguas e o andar descalço. Ao mesmo tempo em que ela combatia a dominação

colonial portuguesa parecia decidida em combater o vir a ser MPLA no pder, que já apontava para a manutenção dos privilégios da colonização pautados na estrutura do Estado e no patriarcado.

Considerações finais

Deolinda Rodrigues através de seu diário íntimo revela uma história contada a partir das suas vivências, discute a luta econômica presente em Angola, o cotidiano vivenciado pelo povo angolano, as denúncias sobre o colonialismo português e o modo como a educação nacional, juntamente com a Igreja cristã, foi aparato do Estado português na política de assimilação, mas também, contraditoriamente, serviu para a luta de angolanos contra o colonialismo a partir da educação formal.

Deolinda participou ativamente da luta pela libertação do povo angolano, nas ações práticas da luta armada, por meio de suas ações no MPLA, em sua passagem pelo exterior (Brasil, Estados Unidos), como articuladora nacional pela "liberdade" de Angola, através de suas aulas nos bairros periféricos de Luanda, assim como em sua assistência aos refugiados na Guiné.

O diário pessoal e as cartas analisadas dão-nos a possibilidade de compreendermos que o processo de libertação do continente Africano foi complexo e diversificado, assim como o processo de libertação das colônias africanas. Segundo Wheeler e Pelissier (2009, p.36), "os acontecimentos nas colônias exerceram profundas influências sobre os assuntos internos de Portugal. Da mesma maneira, os acontecimentos em Portugal influenciaram os acontecimentos nas colônias". Desse modo, as decisões de Portugal influenciavam diretamente em Angola e vice-versa.

As mais importantes ações de Deolinda, contra o modelo colonial, podem ser destacadas em relação a sua mediação intelectual com as lideranças revolucionárias angolanas e com a articulação com militantes de outras nacionalidades. Desde sua aceitação nos quadros do MPLA,

graças ao seu diversificado conhecimento linguístico e domínio da escrita, nossa protagonista se fez diferente dos outros líderes do movimento. Contudo, outros elementos de luta foram afirmados em suas práticas. Ela criticava tanto o "conforto" dos revolucionários assimilados como as lógicas patriarcais tradicionais dos costumes de Angola (a necessidade das mulheres casarem etc.). Deolinda desabafava, em seu diário, reflexões sobre seus embates com a posição conservadora de membros do movimento revolucionário. Por outro lado, ciente da sua situação de privilégio como assimilada, ela buscava chocar o sistema colonial e patriarcal ao aparecer vestida como indígena e descalça, mesmo em sua viagem para Portugal. Justamente nesse tipo de ação que encontramos a integração entre as ações de Deolinda Rodrigues com a aparição de outras heroínas angolanas.

Referências

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. Companhia das letras, 2019.

BARROS, Liliane Batista. As cartas da Langidila: memórias de guerra e escrita da história. *Tabuleiro de Letras: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens* da Universidade do Estado da Bahia, Salvador, n. 6, 2013.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

SOUZA, Maria Salete Daros de. O corpo amoroso em o livro da paz da mulher angolana, as heroínas sem nome: subsídios para leitura. *Abril – NEPA / UFF*, v. 9, n. 18, p. 29-44, 30 jun. 2017. Disponível em: https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29919. Acesso em: 11 abr. 2022.

LARA, Lúcio. *Documentos e comentários para a história do MPLA (até Fev. 1961)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.

MARCEDO, Tania. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora Unesp, Luanda (Angola): Nzila, 2008.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson flor do nascimento. – 1.ed.- Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 20, 2010. Disponível em: https://journals.openedition.org/cea/135. Acesso em: 11 abr. 2022.

_____. Women's History. [Online Publication] Mar. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/43706299/Rodrigues_Deolinda_in_Oxford_Encyclopedia. DOI: 10.1093/acrefore/9780190277734.013.485. Acesso em: 11 abr. 2022.

RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.

_____. [*Correspondência*]. Destinatário: P.A.I.G. Bloomington, 18 fev. 1961. Doc. incluído no dossier intitulado Correspondência recebida 1961 (PAIGC, MPLA, FRELIMO, CONCP, UGEAN). Instituição: Fundação Mário Soares. Pasta: 04608.052.020. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04608.052.020#!4. Acesso em: 01 abr. 2022.

SANTOS, Virgínia Inácio dos. A Situação da Mulher Angolana uma Análise Crítica Feminista Pós-guerra. *Mandrágora*, São Paulo, v. 16, n. 16, 2010. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/1998. Acesso em: 01 abr. 2022.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. *Afeto & Poesia: ensaios e entrevistas: Angola e Moçambique*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014.

WHEELER, D.; PELISSIER, R. *A História de Angola*. Lisboa: Ed. Tinta da China, 2009.

6. QUESTÕES DA IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: CASO DOS ESTUDANTES AFRICANOS EM SÃO CARLOS-SP

Amissão Salecha[47]

Introdução

A inquietação sobre este tema nasce na reunião da Comunidade Acadêmica Africana de São Carlos (CAASCAR), onde os estudantes africanos residentes nessa cidade partilham experiências e se reúnem para pensar sua situação de estrangeiros no Brasil, organizando atividades que lhes dizem respeito. Durante a reunião para a organização da Semana D´África 2020, os membros da comissão narraram suas experiências vividas no Brasil para justificar a escolha do tema para o evento. O ponto comum das narrativas expostas concentrava-se nas questões raciais e na condição do estudante negro no Brasil. Nesse sentido, sistematizei minhas inquietações e a partir delas desenvolvi a entrevista semiestruturada que realizei com os membros da Comunidade Acadêmica Africana de São Carlos para analisar a situação dos estudantes africanos nessa cidade. Desse modo, a entrevista foi realizada com oito estudantes africanos, estratificados em quatro mulheres (1 da Guiné-Equatorial, 1 de Angola e 2 da Guiné-Bis-

[47] Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar) e membro do grupo de pesquisa Dissenso, São Carlos, SP, Brasil. E-mail: amisman12@hotmail.com.

sau) e quatro homens (1 de Angola, 1 de São-Tomé e Príncipe, 1 de República Democrática do Congo e 1 da Guiné-Bissau)[48].

A aproximação com esses jovens estudantes se deu por meio das reuniões da Comunidade Acadêmica Africana de São Carlos, da qual faço parte. Sendo assim, o vínculo da africanidade partilhado no Brasil facilitou o acesso para a realização dessas entrevistas. O aprofundamento teórico metodológico foi possível nesse contexto em que tive a oportunidade de acompanhar as reuniões e observar suas interações dentro e fora do espaço universitário. Observei como esses estudantes partilham experiências e sentimentos relacionados às tensões étnico-raciais que o Brasil emana. Nessa dinâmica, percebi que, durante a interação dos estudantes africanos com a sociedade brasileira, novas identidades são atribuídas a esses estudantes por meio da *racialização;* isto é, processo que lhes transforma em grupo subalterno com base na raça e, como resposta a essa situação, percebe-se que estes reivindicam as identidades a eles atribuídas como "construção de uma contra-identidade racial positiva, uma prática política contra-hegemônica de formação de coletivos raciais, não apenas de indivíduos" (GUIMARÃES, 2016, p. 165). As identidades nacionais desses estudantes ficam subordinadas principalmente a duas novas identidades: negro e africano. A primeira refere-se à identidade racial – construção social que permite a classificação das pessoas com base na cor da pele. A segunda diz respeito ao excesso de generalização que permite apagar as identidades nacionais e, consequentemente, conduz à ideia de que a África é um país. Portanto, o deslocamento identitário é o próprio processo da *racialização* imposta a

[48] Vale salientar que alguns desses interlocutores não permitiram a gravação da entrevista. Nesses casos, coletei suas arguições por meio de anotação, por isso suas falas não aparecem de forma direta no texto. Por questões éticas, escolhi não revelar os nomes dos entrevistados para preservar a integridade dos meus interlocutores.

esses estudantes que, por algum motivo ou outro, assumem essas identidades e tentam ressignificá-las.

Esta pesquisa foi realizada na cidade de São Carlos, conhecida pela sua importância no setor industrial e agropecuário que fundamentam a economia dessa região. A cidade fica situada no interior do estado de São Paulo, localizada na região centro-leste a uma distânciade 230 km da capital paulista. A cidade conta com a produção das empresas multinacionais Volkswagen, Electrolux, LATAM, Serasa Experian etc. São Carlos também é conhecidacomo "Cidade do Clima", "Capital da Tecnologia" e "Capital do Conhecimento". Ela integra instituições universitárias como a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o Centro Universitário Central Paulista (UNICEP) e o Instituto Federal de São Paulo (IFSP). O fluxo migratório dos estudantes africanos para essa região é motivado pela presença dessas instituições. Por ser caraterizada também como cidade universitária, a região recebe jovens estudantes provenientes de diferentes países da África com objetivo de cursar o ensino superior. Vale salientar, que a maioria dos estudantes que chegam à cidade de São Carlos participam do Programa Estudante Convênio de Graduação (PEC-G). Tal programa se refere ao acordo diplomático assinado entre o Brasil e 47 países em desenvolvimento. O programa seleciona estudantes na faixa etária compreendida entre os 18 e 25 anos (SILVA; MORAIS, 2012).

O Brasil e o negro

Tanto o Brasil como o continente africano foram afetados pela colonização, porém as sequelas desse passado histórico são de magnitudes diferentes. A questão racial tornou-se uma emergência no debate da sociedade brasileira, desde a independência até à abolição da escravatura, estendendo-se para os dias atuais. No espaço acadêmico, a questão racial se tornou um dos temas ardentes nas áreas das ciências humanas,

principalmente para a sociologia. Por esse motivo, ao longo do tempo, várias "teorias" foram produzidas sobre as relações raciais no Brasil, teorias que vão desde a tentativa de suavizar o problema pelo mito da democracia racial, de negar a existência da desigualdade ou ainda de tratar a escravidão como fenômeno brando com o mito do bom senhor. Explicações como essas podem ser encontradas na obra de Gilberto Freyre *Casa-Grande e Senzala*, publicada em 1933.

De acordo com Silva (2000), no Brasil, a literatura clássica sobre as questões raciais divulga a falsa ideia de que a democracia racial é uma característica da sociedade brasileira, argumento difundido por intelectuais brasileiros, principalmente por Gilberto Freyre, Donald Pierson e Thales de Azevedo, fazendo com que "os estudos de relações raciais fossem fundamentados apenas na presença de grupos de cor, excluindo teoricamente a questão racial, com a negação da existência do racismo no Brasil e a afirmação somente da existência de grupos de cor" (SILVA, 2000, p. 99). Deste modo, o estudo sobre grupos de cor pressupõe a tentativa de assimilação da população negra percebida no momento como elemento inferior no cenário nacional brasileiro. No mesmo fio de argumento, Silva acrescenta em sua assertiva que "assumir o debate sobre o conceito de raça pressupõe determinada abertura para reconhecer o sistema de desigualdade estrutural da sociedade brasileira" (SILVA, 2000, p. 101).

O mito da democracia racial foi assegurado pelas teorias que abordavam a relação racial no Brasil apenas considerando a presençade grupos de cor, também essas teorias tratavam a escravidão como branda e afirmavam que a relação racial no Brasil era de perfeita harmonia. Essas discussões permitiam que a desigualdade fosse interpretada como questão de classe,e excluíam a raça dessa interpretação (SILVA, 2000). Não obstante, sob falsas aparências, a democracia racial escondia um grande problema de desigualdade e racismo, o resguardo de embranquecimento serviu como tentativa de integrar as consideradas pessoas de cor à sociedade brasileira. Evidencia-se que a herança colonial proporcionou

uma desigualdade racial na qual o negro está situado na posição de desprivilegiado em toda estrutura social brasileira.

O Brasil pós-escravocrata cristalizou as estruturas sociais racistas que desprivilegia o negro. Desse modo, o racismo é parte do processo histórico, social e político por meio do qual são normalizados padrões para que grupos ou pessoas sejam discriminadas sistematicamente, o que torna a ação racista parte integrante da sociedade que opera de forma lógica conferindo vantagens, privilégios e desvantagens com base na raça. São essas aspirações que Almeida (2018) chama de dimensão institucional do racismo. O racismo vai além das ações individuais, visto que as estruturas de poder são elementos que permeiam as relações raciais. Para Almeida (2018), as instituições no Brasil possuem regras que enfatizam privilégios de determinados grupos raciais, visto que o racismo é parte da própria ordem social brasileira. Deste modo, as páginas a seguir deruçam sobre a reação dos estudantes africanos perante o processo de *racialização* no momento que entram no Brasil.

O deslocamento identitário dos estudantes africanos

Para os interlocutores entrevistados nesta pesquisa, viver longe de casa significa enfrentar novos desafios, ser responsável e aprender a tomar decisões sozinho. Encontrei frases similares nos depoimentos dos estudantes negros provenientes da África com os quais conversei. As dificuldades vão desde adaptação à questão da língua, alimentação, clima etc. Também estes têm que aprender a gerenciar seus recursos financeiros, às vezes fazer as suas comidas, e morar com pessoas de culturas e nacionalidades diferentes. *"É duro começar tudo de novo num lugar onde você não conhece ninguém, e piora quando você bate de cara com racismo",* comentou um estudante congolês. Nos relatos desses estudantes, a expectativa que tinham do Brasil é totalmente contrária àquilo que estão vivendo. Constatei nas narrativas que o Brasil que esses estudantes conheceram pela

mídia é o oposto do Brasil no qual estão vivendo. *"Quando cheguei no Brasil, me surpreendi muito com o problema de racismo, é uma coisa que eu não tinha ideia, que não passava percebido em relação as coisas que eu via sobre Brasil a partir do meu País*", relatou um estudante guineense. Ainda nessa senda, meus interlocutores afirmam que as ideias que tinham sobre o Brasil foram construídas por meio das telenovelas.

As narrativas construídas pelas telenovelas ocultam o problema racial do Brasil, o que condiciona os telespectadores de outros países a consumirem uma imagem do Brasil sem problemas raciais. Essa tese é confirmada nas reflexões de Ruy (2020), para autora é

> possível considerar que as narrativas construídas pelas telenovelas brasileiras buscam privilegiar algum significado. [...] a invisibilidade do negro, do racismo e das questões étnico-raciais nestas produções de fato carregam significados, que operam como instrumentos de exclusão de determinadas populações, assim como contribuem para o silenciamento de determinadas questões ao se concretizar como uma narrativa sobre o Brasil (RUY, 2020, S/p).

A assertiva acima citada nos mostra que as narrativas construídas pelas novelas brasileiras proporcionam a construção de um imaginário irreal do Brasil, ocultando assim os problemas raciais. Consequentemente, faz com que os telespectadores não brasileiros desconheçam o crônico problema racial desse país.

Com isso, percebe-se o choque com a realidade nos relatos dos estudantes africanos em São Carlos- SP , ou seja, o Brasil construído no imaginário destes pela telenovela não é o mesmo que conheceram quando chegaram ao país. Esses estudantes se depararam com uma realidade onde a cor da pele se sobrepõe às suas outras identidades. Muitos desses estudantes alegam que não sabiam da existência do racismo e da tamanha desigualdade racial que aqui se encontra. Expondo sua indig-

nação, o estudante congolês entrevistado comenta que *"Sinceramente eu descobri que eu era preto aqui no Brasil"* e acrescenta que *"ao chegar no Brasil você vê que você é diferente, você não é todo mundo".*

Não obstante, ao chegar no Brasil, esses estudantes se sentem inseridos dentro de um sistema classificatório baseado nas representações simbólicas construídas por meio do discurso colonial. É importante frisar que "um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de forma tal que seja capaz de dividi-la (e todas as suas caraterísticas) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles...; eu/outro" (WOODWARD, 2014, p. 40).

Os alunos africanos provenientes dos países que têm como língua oficial a francesa e/ou a inglesa encontram maior dificuldade nas primeiras fases, principalmente no que diz respeito à língua. Nos relatos do estudante proveniente do Congo (país francófono), ele ressalta a dificuldade que tinha com a língua para se inserir no contexto brasileiro. Sendo assim, afirma que *"não foi uma experiência fácil, para aprender uma nova língua parece que você volta a ser criança",* ao passo que, nos relatos dos estudantes provenientes dos países lusófonos, evidencia-se o contrário, estes alegam que a língua portuguesa facilitou no processo de adaptação no seio social brasileiro. Porém, por outro lado, as experiências desses estudantes, sejam eles provenientes de países lusófonos, francófonos ou anglófonos convergem com relação ao seu tratamento no seio da sociedade brasileira. Em outras palavras, a experiência perpassa os seguintes fatores: racismo, o excesso de generalização e a redução do continente africano a um só país. Por isso, ao chegar no Brasil, deixam de ser congolês, nigeriano, angolano, guineense, são-tomeense, cabo-verdiano etc., e tornam-se meros negros/as e africanos/as. Nessa perspectiva, novas identidades são atribuídas a eles ao entrarem no Brasil. Esse é o processo que chamo de deslocamento *indentitário*. Na medida em que esses estudantes chegam ao Brasil lhes são atribuídas novas identidades, ou seja, são *racializados*. Uso o termo *racialização* para referir o processo

> que transforma um conjunto de indivíduos em um *grupo racial* subalterno, ou simplesmente em *raça*, a partir de características físicas hereditárias, reguladas pela reprodução biológica, tomadas arbitrariamente, mas justificadas por uma ideologia relativamente consistente, às vezes em bases consideradas científicas (GUIMARÃES, 2016, p.164).

Nesse fio de raciocínio, a *racialização* opera como mecanismo de classificação de indivíduos, dizendo de outro modo, como ferramenta de traçar hierarquia. Para Guimarães, a *racialização* expressa-se de maneira concisa nas instituições, "torna-se reflexivo, cristalizando- se em saberes e ideologias, organizados e sistematizados, geralmente em relação a outros saberes. Essa é também a perspectiva de quem classifica" (GUIMARÃES, 2016, p. 165).

Esses estudantes são inseridos num contexto social em que a herança do passado colonial brasileiro é o espectro que assombra o negro no presente. Unanimemente, todos os meus interlocutores afirmam que assumiram a identidade negra após chegar ao Brasil, dito de outra maneira, a identidade negra não era algo que estes reivindicavam em seus países de origem. Ressaltando de novo, *"sinceramente eu descobri que eu era preto aqui no Brasil"* afirma um estudante congolês. Essa afirmação foi confirmada pelos demais interlocutores entrevistados.

Na medida em que são *racializados,* ou classificados racialmente ao chegarem ao Brasil, tais estudantes assumem politicamente essas identidades para a "construção de uma contra- identidade racial positiva, uma prática política contra-hegemônica de formação de coletivos raciais, não apenas de indivíduos" (GUIMARÃES, 2016, p 165). São essas aspirações políticas que Guimarães chama de Formação Racial.

Estudantes provenientes da África assumem novas identidades ao chegarem ao Brasil, estes subjetivam-se como negros e africanos, e procuram ressignificar essas identidades junto aos negros brasileiros. Assim, ao assumir a identidade negro/africano procuram ressignificá-las e atribuir novos sentidos a elas.

Nos relatos dos estudantes africanos depreendidos na entrevista, os brasileiros concebem a África como lugar exótico, marcado por primitivismo, pobreza e guerras. Em meio a essas pré-noções construídas pela mídia, é importante salientar o incômodo dos meus interlocutores com as imagens distorcidas da África que pairam na sociedade brasileira. O acesso a esse discurso representa a tentativa de classificação e demarcação da diferença que proporciona a divisão entre Nós/Eles.

> As imagens estereotipadas sobre a África são frequentemente acessadas nos discursos e contribuem para manter distância, desqualificar comportamentos ou mesmo oportunizar uma expressão violenta e constrangedora nas interações. A recepção desses conteúdos pelos estudantes estrangeiros causa estranhamento, uma vez que contrastam com a imagem prévia (e ilusória) que tinham do Brasil como um país sem preconceitos (MOURÃO;ABRANTES, 2020, p.67).

Acessar as imagens estereotipadas da África por meio do discurso propagado pela mídia pode ser compreendido como forma de demarcação da fronteira imaginaria, reforçando o distanciamento, ou seja, a tentativa de lembrar o estrangeiro africano do seu lugar de "inferioridade" apenas por ser negro proveniente da África.

Uma vez inseridos no contexto brasileiro em que são discriminados racialmente por provirem da África, esses estudantes procuram construir outras narrativas que vão além da fome e miséria no continente, constroem novas narrativas que vão além da exagerada representação do continente feita pela Mídia. O esforço dessa reconstrução das imagens distorcidas sobre a África pode ser notado nos temas das Semanas Acadêmicas Africanas, nomeadamente "Olhar do mundo sobre o continente africano" (tema de 2019), "África, berço da humanidade e suas contribuições atuais para desenvolvimento mundial" (tema de 2020).

A difusão das imagens distorcidas da África deve ser analisada como um processo construído historicamente, que passa por escritos eruditos dos viajantes europeus e pelo estudo da cultura dos outros, produzidos em forma de relatos de viagens, romances, poemas e até pseudo-argumentações científicas forjadas para encorajar a dominação dos povos considerados "inferiores".

É nessa perspectiva que Mudimbe (2019) e Appiah (1997) afirmam que a África foi inventada por meio das representações, de conjuntos de saberes, discursos, e estudos antropológicos que subjazem o europeu. "Essas representações estão inscritas nos modelos de um discurso global que herdamos e que, para além do oriente, inscreve tendências sobre como percebemos os povos africanos e latino americanos" (MOURÃO; ABRANTES, 2020, p. 70).

Os estudantes africanos são objetivados a partir de um parâmetro de relações raciais, no qual são construídos como sujeitos dessa relação. Utilizo o termo "objetivados" partindo da concepção foucaultiana para referir o processo de construção do sujeito por meio de discursos dentro de relações de poder (FOUCAULT, 2012). Isso nos conduz a uma ordem de ideia por meio da qual pode-se entender que negro/africano são categorias construídas historicamente, carregadas de qualificações negativas, sujeitos produzidos pelas interpretações das teorias racistas do século XIX para legitimar a escravidão. Esses pressupostos são parte da herança colonial que o Brasil reproduz até hoje. As imagens e representações criadas em meados do século XIX sobre os africanos "são revividas nas relações cotidianas e afetam de forma bastante incisiva e violenta a percepção e a expressão sobre os estudantes estrangeiros, moldando situacionalmente as suas identidades" (MOURÃO; ABRANTES, 2020, p 73).

Em suma, o deslocamento *indentitário* acontece em duas dimensões: a primeira, diz respeito à subordinação da identidade nacional pela identidade racial atribuída. O processo de *racialização* faz com que as identidades nacionais desses estudantes fiquem esquecidas em prol da identi-

dade negra. A segunda, refere-se à subordinação da identidade nacional em *prol de* uma identidade 'continental', o africano. *"Nunca lembram do nome dos nossos países, porém jamais esquecem que somos africanos"*. Ser negro e estrangeiro é suficiente para ser rotulado como africano, situação que leva muitos dos haitianos a serem rotulados como africanos. A consequência desse processo é a discriminação racial.

Da discriminação racial

A África é representada na literatura colonial e ainda é concebida no imaginário brasileiro como lugar exótico, diferente da cultura ocidental. Tais representações acarretam consequências negativas no tratamento de seus descendentes. No Brasil, estudos feitos em diferentes estados evidenciam que "a construção da diferença elaborada pelos brasileiros é organizada pela ideia de homogeneidade dos africanos." (MOURÃO; ABRANTES, 2020, p.73), isto é, a qualquer estudante negro estrangeiro que apresenta sotaque ou aparência diferente é atribuída a identidade "africano", pouco importa a sua nacionalidade. Nos relatos dos estudantes entrevistados em São Carlos-SP, pode-se constatar o mesmo comportamento, em que brasileiros abordam estudantes/refugiados do Haiti ou pessoas de Jamaica como sendo africanos, simplesmente por serem negros e terem um sotaque diferente. *"Conheci um cara da* África, *acho que ele* é *de Haiti"*, comentou um estudante guineense sobre a conversa que teve com um motorista de Uber. Essa homogeneização traz consigo tratamentos semelhantes para estudantes negros estrangeiros, independentemente das suas nacionalidades.

Nas assertivas do professor moçambicano Subuhana (2005), que analisava o caso dos estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro, para estudantes negros e estrangeiros no Brasil, o tratamento passará pela esfera do preconceito racial. O que faz com que ser reconhecido no Brasil como estudante negro e estrangeiro acarrete consequências negativas e desvantagens na sociedade brasileira.

Nos depoimentos dos estudantes de São Carlos-SP torna-se perceptível o incômodo com a forma pela qual são tratados nos estabelecimentos comerciais, nos quais alegam que são sempre seguidos por seguranças. Situações semelhantes foram descritas na pesquisa de Silva e Morais (2012), realizada com estudantes da UnB e da USP de São Paulo (capital).

Inúmeras pesquisas vêm mostrando situações de racismo baseadas na questão da violência, desigualdade e discriminação racial no Brasil com relação aos estudantes africanos. Uma pesquisa realizada com estudantes caboverdianos na zona sul do Rio de Janeiro aponta como esses estudantes sofrem com as abordagens constantes da polícia e como a cor da pele induz à rotulação destes como pessoas de classe baixa e associadas à criminalidade (MOURÃO, 2016).

Os primeiros estudantes africanos na região de São Carlos-SP tiveram experiências dolorosas com as abordagens policiais. Atualmente, esses atos não são mais tão frequentes, como afirmou um estudante são-tomense, mas as demais formas de inferiorização e de discriminação continuam presentes. Ainda nos relatos dos estudantes com mais tempo na cidade em questão, que já terminaram o curso e/ou estão na fase final, evidencia-se a dificuldade na obtenção de estágio e emprego, conforme se pode perceber no seguinte relato de uma estudante angolana: *"Depois soube que não fui contratada porque o gerante alegava que meu perfil não combinava com a da empresa, por eu ser negra*[49]*."* Nesse sentido, supõe-se que a cor da pele se apresenta como empecilho para inserção destes no mercado de trabalho.

A persistência do passado colonial ilustra como o dilema racial brasileiro possui um caráter estrutural, em que o negro e o "mulato" são colocados à margem das relações de competição (FERNADES, 1972). Na

[49] Vale salientar que a entrevistada reforça a questão da cor da pele como empecilho da sua não contratação pela empresa, visto que, após o processo seletivo ela foi informada pela amiga que trabalha na mesma que a gerente falou que aquela vaga (atendente) não é para pessoas da cor dela.

mesma ordem de ideia, relata um estudante são-tomense que já foi confrontado várias vezes por colegas brasileiros que lhe proferiram o seguinte: *"vocês vieram pra Brasil e querem roubar o nosso emprego".* Essa aversão ao imigrante negro não é recente e esse excesso de repugnância pode ser compreendido na própria história do Brasil.

O trabalho de Florestan Fernandes *O negro no mundo dos brancos* ilustra claramente que às vésperas da abolição da escravatura houve um fluxo imigratório que alterou rapidamente os padrões das organizações e atividades económicas na medida em que instaurava a economia com base no trabalho livre. De acordo com Fernandes (1972), esse fluxo imigratório possui significado e consequências na proporção de uma calamidade social para o negro e o mulato brasileiro.

> Em vez de ser reabsorvido pelo sistema de trabalho urbano e pela ordem social competitiva, ele foi repelido pelas esferas marginais desse sistema, nas quais se encontravam as ocupações irregulares e degradadas tanto economicamente como socialmente (FERNANDES, 1972, p. 113).

As assertivas de Florestan Fernandes (1972) nos possibilitam compreender que a mão-de-obra negra foi afastada da ordem social competitiva depois da abolição da escravatura, "tal situação, como consequência fundamental da abolição, transferiu para o branco, o que queria dizer, naquele contexto, sensivelmente para o 'branco estrangeiro'" (FERNANDES, 1972, p. 113). Nessa perspectiva, os pressupostos acima nos conduzem ao raciocínio de que o Brasil não tem aversão a qualquer estrangeiro, mas sim ao estrangeiro negro, principalmente aqueles provenientes da África, porque estes se agregam a um grupo racial que o Brasil tentou apagar de sua história.

Enfim, percebe-se que a herança colonial se cristalizou na estrutura social brasileira na qual o negro é colocado à margem da sociedade. Portanto, o negro africano ao entrar no Brasil se insere nesse quadro *racia-*

lizado, subjugado e é sujeitado a condições precárias de existência. Essas situações estruturadas apresentam-se como empecilhos no processo de integração dos estudantes africanos em São Carlos-SP, bem como influenciam no modo como estes traçam suas redes de relações.

Na tentativa de se proteger da agressão racial estruturada no Brasil e promover a cultura africana, os jovens estudantes africanos criam a Comunidade Acadêmica Africana de São Carlos (CAASCAR), no dia 22 de abril de 2005, como organização laica e sem fins lucrativos, que integra estudantes das universidades da região com a maior participação dos estudantes da USP e UFSCar e das instituições universitárias privadas, com intuito de desmistificar as pré-noções sobre o continente e apresentar a diversidade étnico-cultural, que muitas vezes é tomada como homogênea.

No seu estatuto, essa organização tomou como seus objetivos: a) Reunir e organizar os estudantes africanos na cidade de São Carlos e Região; b) Promover e desenvolver atividades acadêmicas, culturais, esportivas, assim como a ética e a moral dos seus associados, ou seja, integrantes; c) Recepcionar e orientar estudantes recém-chegados para com suas respectivas instituições de ensino, bem como zelar pela sua boa integração no contexto social; d) Promover a integração e a solidariedade entre membros, assim como o intercâmbio entre CAASCAR e outras fundações, ONGs e sociedades civis; e) Auxiliar os estudantes africanos na medida do possível, visando sua competência acadêmica e bem-estar social; f) Auxiliar os pesquisadores, estudantes africanos e os demais associados no treinamento, estágio e desenvolvimento de pesquisas sobre a África; g) Organizar eventos culturais, mas não se limitando a festivais e exposições culturais sobre diversas temáticas em torno da África. Organizar coletivamente é a forma encontrada para promover a solidariedade africana e ajudar os recém- chegados, construir-se politicamente para desconstruir e reconstruir as narrativas distorcidas sobre a África e sobre o negro.

A CAASCAR desenvolve várias atividades que procuram promover as culturas dos países africanos e trazer novas narrativas sobre o continen-

te, e, no mês de maio (considerado mês da África), organiza-se a Semana Acadêmica Africana como sendo a maior atividade dessa organização, na qual acontecem palestras, oficinas, exposições sobre temas que dizem respeito ao continente africano e, por fim, encerra-se a atividade com uma festa para a comemoração do dia 25 de maio.

Considerações finais

A inserção dos jovens estudantes africanos no Brasil significa ganhar novas identidades, isto é, ser *racializado* e ganhar a posição social reservada para essa determinada raça (negra). Por outro lado, estudar nesse país significa, para esses jovens, desconstruir, reconstruir e trazer novos significados para tais categorias construídas ao longo do tempo e percebidas como negativas. Para jovens africanos que chegam ao Brasil, as categorias negro/africano não são identidades reivindicadas inicialmente, mas, uma vez inseridos no contexto brasileiro, são submetidos a essas identidades. Considerando toda a carga depreciativa que essas identidades carregam na sociedade brasileira, consequentemente, tais jovens juntam-se a negros brasileiros para ressignificar essas identidades. São essas aspirações que chamo de deslocamento identitário. Em meio a esse enredo racial, nota-se que os estudantes negros africanos em São Carlos-SP passam por um processo de *racialização* ao entrar no Brasil, mas, ao perceberem a situação na qual foram inseridos, estes subjetivam-se politicamente, tentando ressignificar a identidade a eles atribuída e se deslocar politicamente do espaço a que são sujeitados. Por isso, esses jovens organizam-se em grupos, associações e/ou comunidades dos "africanos" como forma de se proteger coletivamente das praticas racistas e promover suas culturas. Vale salientar que a organização em grupos, associações e/ou comunidade não é destinada apenas a estudantes, mas a qualquer imigrante africano que se identifique com as práticas da luta dessas organizações, e, em alguns casos, há também a participação de brasileiros

negros que procuram vínculo com sua ancestralidade. Nesse sentido, a Comunidade Acadêmica Africana de São Carlos, embora seja mais voltada para universo acadêmico, também abraça jovens africanos trabalhadores que não estão no universo acadêmico, e brasileiros/as que procuram se reconectar com o passado que lhes foi negado. Ou seja, uma forma de resgatar a história que é apagada da historiografia convencional deste país, conhecer as origens e interagir com "irmãos".

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Psicologia Social Do Racismo – Estudos Sobre Branquitude e Branqueamento No Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antiracista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010. Disponível em: https://revistaumanizales.cinde.org.co/rlcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/70. Acesso em: 11 abr. 2022.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 143-158, 2001. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12354. Acesso em: 11 abr. 2022.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: DIFEL, 1972.

FOUCAULT, Michel**.** *O sujeito e o poder. Ditos e* escritos v.8. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. *Tempo Social*, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 161-182, 2016. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/109752. Acesso em: 11 abr. 2022.

MOURÃO, Daniele Ellery. Estudantes cabo-verdianos do ensino superior no Brasil e em Portugal: projeto de vida e elaboração de identidades. *Revista Anthropológicas*, [S.l.], v. 27, n. 1, p. 155-186, mar. 2017. Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/download/24040/19502. Acesso em: 9 abr. 2022.

MOURÃO, D. E.; ABRANTES C.S. A. Representações, Identidades e Poder. *Mediações*, Londrina, v. 25, n. 1, p. 64-81, jan-abr. 2020. Disponível em: http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/38767/pdf. Acesso em: 11 abr. 2022.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2019.

NOGUEIRA Oracy**.** Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12545. Acesso em: 11 abr. 2022.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento - política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RUY, Luana Gabriela. De quem é o Brasil que aparece na tela? Uma análise sobre narrativa, poder e representação social na teledramaturgia brasileira. *Pensata*: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP, [S. l.], v. 9, n. 2, 2021. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata/article/view/11227. Acesso em: 11 abr. 2022.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente***.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9652. Acesso em: 11 abr. 2022.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, K.; MORAIS, S. S. Tendências e tensões de sociabilidade de estudantes dos Palop em duas universidades brasileiras. *Pro-Posições*, Campinas, v. 23, n. 1, p.163-182, jan./abr. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pp/a/PKNgGLKM4CJfVjwwFmLmN4F/?lang=pt. Acesso em: 11 abr. 2022.

SILVA, Mariza Nilza da. O negro no Brasil: Um problema de raça ou classe? *Mediações*, Londrina, v.5, n.2, p. 99-124, jul. /dez. 2000. Disponível em: https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9162. Acesso em: 11 abr. 2022.

SUBUHANA Carlos. A experiência sociocultural de universitários da África Lusófona no Brasil: entremeando histórias. *Pro-Posições*, Campinas, v. 20, n. 1, p. 103-126, jan./abr. 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pp/a/W3SgLLzKykSLbdbLfnQrzNC/?lang=pt. Acesso em: 11 abr. 2022.

SUBUHANA, Carlos. *Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro*. 2005. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

WOODWARD, Kathyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**.** In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*.15. Ed.- Petrópolis: Vozes, 2014.

7. "ARTIVISMO": CONTRIBUTO PARA A DESCOLONIZAÇÃO MENTAL E COMO POSSIBILIDADE INTERCULTURAL OU VANDALISMO?

Vítor de Sousa[50]

Introdução

Os museus com coleções etnográficas estão cheios de fragmentos do mundo. Elas foram feitas evidenciando os estágios de evolução das culturas e dos povos, sendo que a cultura europeia era colocada num patamar superior, uma vez que se partia de um ponto de vista ocidental de civilização, através do desenvolvimento de uma narrativa única e branca, para além de masculina.

Nos últimos 30 anos, porém, alguns dos museus mais importantes do mundo foram alterando a sua designação, deixando de ser conheci-

[50] Vítor de Sousa é doutor em Ciências da Comunicação, pela Universidade do Minho (Portugal), com a tese *Da 'portugalidade' à lusofonia*, mestre em Educação para os *Media* e licenciado em Informação e Jornalismo, na mesma área. Entre seus interesses de investigação constam as questões em torno da identidade nacional, estudos culturais, educação para os *media* e teorias de Jornalismo. É investigador do CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho), onde coordena o Grupo de Estudos Culturais. É membro do Projeto "Memories, cultures and identities: how the past weights on the present-day intercultural relations in Mozambique and Portugal?" (FCT/Aga Khan) e do Museu Virtual da Lusofonia. Desde 2019 é investigador contratado pelo CECS, tendo sido admitido através de concurso público internacional. E-mail: vitordesousa@gmail.com.

dos pelas especialidades de antropologia, etnologia e etnografia, para passarem a designar-se por museus das culturas do mundo, ou museus da ou das civilizações. A teoria evolucionista foi caindo por terra, mas a crítica pós-colonial ainda hoje luta por uma visão que se distancie do etnocentrismo europeu, nomeadamente, sublinhando que os desafios com os museus e a suas representações ainda permanecem. É a própria ideia de museu que é posta em causa, tal como foi construído pelo olhar do Ocidente, e no modo como foi acumulado o seu acervo. A temática pode alargar-se à estatuária e à publicação de livros.

É aqui que entra em cena o conceito de "artivismo", utilizado no campo das Ciências Sociais e Humanas e das artes, mas que ainda é entendido como um neologismo, por não ser consensual. É através dele que se evidencia uma rotura artística decorrente da reivindicação social e que apela a ligações pouco pacíficas entre arte e política, incentivando o impacto artístico enquanto ato de resistência e de subversão.

Num quadro de grande complexidade do mundo, que é diretamente proporcional à sua desigualdade, a questão que se coloca, na atualidade, é de que forma os museus vão representar o "outro". Tal cenário, também ele complexo, faz com que o diálogo intercultural sofra ainda mais constrangimentos. O que não impede que a descolonização dos museus tenha que passar, necessariamente, por dar voz ao "outro", seja ele quem for. Assim, o papel do artivismo curatorial é enfatizado, levando em consideração a aprendizagem de que todo o processo de descolonização não acontece por si só, mas integra uma dimensão complexa que decorre da necessária descolonização mental, que vai muito além da descolonização administrativa. O que vai no sentido contrário da visão colonialista, assente num tempo único e global, tendo em mente a possibilidade de construção e reformulação das identidades. De resto, as questões de identidade e alteridade, estando sempre presentes no que respeita aos museus de etnografia, parecem estar a deslocar-se para um espaço mais afirmativo de pertença comum, em que a clivagem entre o "nós" e o "outro" é menos

evidente. Trata-se de um movimento que acontece num quadro de globalização, em que os museus estarão sempre no eixo dessas dificuldades e inquietações, e no qual não é possível não mostrar o que é visível, muito embora seja difícil lidar com essa nova problemática. O mesmo acontece em relação à estatuária e à publicação de livros, já que a descolonização do conhecimento obriga a mudanças de paradigma.

Culturas, identidades e transculturalidade

Não é possível fixar os conceitos de cultura e de identidade de uma única forma, uma vez que ambos são, normalmente, declinados no plural. Mas nem sempre foi assim. A cultura, tal como a identidade, era como um carimbo, que não mudava com o tempo, mesmo que o entorno social se modificasse. Stuart Hall (1992) ajudou essa desconstrução, assinalando que, graças à homogeneização cultural decorrente da globalização, as teorias da identidade se estilhaçaram. Já Homi Bhabha (1994, 1998) colocara em causa o essencialismo de categorias, nomeadamente na definição do espaço da cultura, enquanto detalhe periférico e secundarizado que faz reconsiderar todo o sistema (SOUSA, 2021).

O que nos leva ao conceito de transculturalidade, o qual Wolfgang Welsh (1999) desenvolveu, deitando por terra a ideia de culturas únicas. As culturas hoje são, em geral, caracterizadas por hibridação sendo que, para cada cultura, todas as outras culturas tendencialmente passaram a ser conteúdos internos ou satélites. Consequentemente, também não há mais nada exclusivamente "próprio". A autenticidade tornou-se folclore, e é a própria propriedade simulada para os outros, a quem pertence o próprio indígena. Ainda há, no entanto, uma retórica da cultura regional, mas é amplamente simulatória e estética dado que, na substância, tudo é determinado transculturalmente. O que é vantajoso no conceito de transculturalidade em relação aos conceitos concorrentes de globalização e particularização, já que esboça um quadro diferente da relação entre culturas: não de

isolamento e de conflito, mas de emaranhamento, mistura e vulgaridade. Promove não a separação, mas a troca e a interação (SOUSA, 2021a).

A redefinição da cultura ocidental e, de forma mais sublinhada, da cultura europeia é, assim, uma constante. O momento atual é paradigmático em relação a essa dinâmica, com os lugares de enunciação a modificarem-se progressivamente, mudando paradigmas que antes não eram postos em causa. "Em parte, esse processo desencadeou-se quando filhos e netos das gerações que viveram os processos de descolonização começaram a questionar os ditos, e não ditos, sobre o colonialismo e pós-colonialismo" (BELANCIANO, 2021, p.2). Do contraste das conversas tidas em casa decorrentes das memórias relativas a experiências do colonialismo, na qual a violência estava quase sempre presente, e das que se confrontavam na escola, perpassadas por uma narrativa "oficial", que contrastava com o que acontecia de fato, foi nascendo um olhar crítico que denotava essa ambivalência. Hoje, é visível o número crescente de pessoas dispostas a colocar em causa os legados coloniais, dando-lhes contexto e colocando em causa uma verdade antes intocável.

A contribuição para esse passo em direção à desconstrução de narrativas oficias – em seu olhar ocidental, sem preocupações com "o outro", antes colonizado – repercute na produção das obras de artistas, músicos, escritores, cineastas, encenadores e outros agentes, muitos deles pertencentes à segunda e terceira gerações afrodescendentes, "cuja trajectória familiar, e dos países onde nasceram ou residem, reflectem novas leituras e experiências" (BELANCIANO, 2021, p. 2).

Vítor Belanciano exemplifica tal repercussão com as obras de Francisco Vidal, Grada Kilomba, Dino d' Santiago, Teatro Griot, Kiluanji Kia Henda, Gisela Casimiro, DJ Nídia, Tristany e muitos outros, no que diz respeito ao contexto português. Tais obras elaboram uma reinterpretação, questionando a herança colonial "oficial" que, muito embora esteja já distante de uma lógica colonial, a reproduz. Reapropriando-se dos significados que, normalmente são os mesmos que estiveram na origem

da narrativa (SOUSA, 2021b), independentemente do fato de terem tido ou não biografias africanas, esses autores contrariam, através das suas obras, "não só a amnésia das consequências do colonialismo, mas também a desvalorização das narrativas e produção histórica relativas aos territórios colonizados" (BELANCIANO, 2021, p. 2).

Para além disso, seguindo em sentido contrário aos nacionalismos emergentes, o desenvolvimento dessa intervenção desvia-se do rótulo que antes os reportava para África, por exemplo, apenas por se tratarem de pessoas racializadas. Agora, a intervenção extravasa esse sentido da geografia, com uma atitude marcadamente de desconstrução do espaço, extravasando o território onde atuam. Trata-se de uma dinâmica que também ajuda à abertura da Europa "ao outro", africanizando-a, libertando-se da costumeira lógica colonialista "que os enquadra negativamente como 'africanos', para se afirmarem como europeus de pleno direito". O que tem como reverso a proliferação de novas "resistências e incompreensões", não obstante se trate de um processo "imparável" (BELANCIANO, 2021, p. 2).

A descolonização mental e as novas formas de narrar

Para Inês Beleza Barreiros, historiadora de arte, "a dominação colonial não se baseou apenas na violência e na exploração", mas como Edward Said explicitou, em "'formações ideológicas' que geraram uma 'visão consolidada', manifestada esteticamente". O que foi espoletado com a expansão marítima (mapas e atlas), "instituindo toda uma racionalidade baseada na imagem", que é "racionalizada com o Iluminismo", que traz uma nova razão científica também ela baseada na imagem, "na base da 'objectividade' científica", nomeadamente no que respeita aos protocolos herdados dos atlas cartográficos dos séculos XIX e XX, que moldaram "o outro" pela imagem, e que se prolongaria até ao fim do colonialismo e extravasasse para o estado pós-colonial (BARREIROS, 2021, n.p.).

O passado colonial ainda pesa na atualidade, quer nos países ex-colonizadores, quer nos que foram colonizados, vincando um olhar ocidental e uni-

lateral sobre uma narrativa que é diversa, olhar que subalterniza os países que estão há anos autodeterminados (SOUSA, 2019). Como caso concreto, encontram-se os museus nacionais que narram os feitos heroicos ocidentais, estando o debate a ser direcionado para a necessidade de se descolonizarem, o que se faz sentir, desde logo, em relação ao próprio conceito de museu, na tentativa de o tornar mais inclusivo, aberto à sociedade e promovendo a cidadania, sublinhando o seu recorte intercultural (SOUSA, 2020).

Chris Whitehead, professor de Museologia na Universidade de Newcastle (Inglaterra), refere que os museus nacionais têm de aprender a lidar com o passado, por mais incômodo que ele seja. "Há muitas maneiras de olhar para a história que é dura, que é difícil, como parte da identidade das nações; é preciso fazê-lo, se queremos que aquilo que contamos sobre nós esteja próximo do que realmente aconteceu" (CANELAS, 2016, n.p.). No mesmo sentido, Wayne Modest, especialista em cultura material, defende a existência de museus mais inclusivos e mais intervenientes no debate público, tendo em mente que a história deve ser contada "de uma maneira menos simplista em que os 'heróis' também podem ser 'vilões'" (CANELAS, 2019, p. 16).

É nesse quadro que o Conselho Internacional de Museus- ICOM, a maior organização internacional de museus, debateu o assunto, em assembleia realizada na primeira semana de setembro de 2019, em Quioto (Japão), na qual foi posta em questão a redefinição do próprio conceito de museu. Na proposta de alteração – que não colheu a aprovação dos membros da instituição, tendo a votação sido adiada –, os museus estão definidos como "espaços democratizados, inclusivos e polifônicos para o diálogo crítico sobre o passado e o futuro", sem deixar de "reconhecer e abordar os conflitos e desafios do presente". São ainda incluídas expressões como "desigualdade humana", "justiça social" e "igualdade global", sem deixar de sublinhar que os museus "trabalham em parceria ativa com e para as diversas comunidades para colecionar, preservar, pesquisar, interpretar, expor e melhorar diversas compreensões do mundo" (CANELAS, 2019a, p. 22).

O que quer dizer que "aquilo que existe nos museus e nos arquivos pode ser dito de outra maneira" (LANÇA, 2019). O que não significa, no entanto, que se devam esconder partes da História, como sublinha Nicholas Mirzoeff, professor universitário e ativista visual, em entrevista à revista *Visão*: "Não, não a escondemos, mas também não a celebramos. O que precisamos é de museus sobre a História do Colonialismo. E temos de ter cuidado com os objetos, pois eles são poderosos e perigosos. Podem transmitir mensagens de violência" (CORREIA, 2020, n.p.).

Mas, então, porque é que os museus precisam ser descolonizados? Nicholas Mirzoeff responde, começando por afirmar que "os museus são empresas coloniais", dando como exemplo o *Louvre* (Paris), o primeiro grande museu ocidental: "É grande porque Napoleão andou pela Europa e por África a tirar coisas de que gostava e a levar para lá. Por isso é que o *Louvre* tem uma coleção de arte egípcia, por exemplo. Napoleão foi ao Egito e roubou-a". Também explica porque é que o *British Museum* tem uma coleção fantástica de obras de todo o mundo: "Porque os ingleses andaram pelo mundo inteiro e roubaram-nas". Num caso e no outro, explica que "dizem que são museus universais e que estão mais habilitados a preservar essas obras, mas no fundo acreditam que são melhores do que os povos que as fizeram". É por isso que defende a descolonização desse tipo de museus, numa lógica que permita pensar "num novo tipo de instituição" (CORREIA, 2020, n.p.).

- O caso do *AfricaMuseum* (Bélgica)

"Agora sabemos que o colonialismo está vivo e esperneia", sintetiza o realizador Matthias De Groof, em entrevista a Marta Lança, a propósito do seu filme *Palimpseste du Musée d'Afrique,* uma tentativa de descolonizar um símbolo colonial por excelência: o Museu Real da África Central, em Tervuren, Bélgica, que inaugurou como AfricaMuseum em 2018, após cinco anos em remodelações (LANÇA, 2019a).

O início do filme, mostra o desmantelamento do mostruário colonial: "Partem-se vitrines com artefactos empoeirados, desempalham-se ani-

mais, catalogam-se máscaras, descolam-se dioramas e frases sobre a missão 'civilizatória' do império, retiram-se estátuas". A narrativa mostra a discussão de *experts* de organizações africanas que se perguntam: "qual é afinal a posição do museu cuja missão é também anti-racista e pedagógica?". Ou seja: mostram-se os dois lados. Melhor: tentam mostrar-se os dois lados – o belga e o congolês, o ex-colonialista e o ex-colonizado –, mas que, segundo Marta Lança, "ainda [representa] pouco como gesto". Mas faz com que não seja possível "referir os recursos naturais do Congo sem contar a exploração que implicam. Nem exibir animais embalsamados sem criticar a ideia de dominação da natureza" (LANÇA, 2019a, n.p.).

Ou seja: trata-se de uma posição híbrida e "repleta de fantasmas nas vitrines", como é o caso de Leopoldo II (1835 – 1909) "que implementou a exploração colonial belga centrada na colheita da borracha que terá custado a vida a milhões de congoleses, em trabalho forçado sob um regime violento. Já sabíamos que não há colonialismo bom" (LANÇA, 2019a, n.p.). Se, por um lado, se percebe a simbologia subjacente à tentativa de derrubada da visão colonial do mundo, por outro, reconhece-se que "não se pode escapar ao eurocentrismo" e que "o colonialismo reside na matriz dos museus" (LANÇA, 2019a, n.p.).

Criado em 1898, o museu do Congo foi fundado por Leopoldo II, um ano após a Exposição Universal de Bruxelas, cuja "secção colonial" teve lugar em Tervuren. Segundo Marta Lança, "aí foram expostos, entre os 'produtos' da colónia, 267 congoleses, a viver ao frio em jardins e canais em torno do palácio [...]", sendo que sete deles, morreram de pneumonia. Já como Museu Real da África Central, passou a ter uma vertente mais antropológica. Em 2013 fechou as portas para a operação de descolonização, que implicou um grande investimento público, com a qual, diz De Groof, "não mudou o paradigma de musealizar África" (LANÇA, 2020, n.p.).

- *The Brutish Museums* e a restituição dos bronzes do Benim (Nigéria)

O que os museus britânicos mostram é o resultado de atividades violentas, remetendo, desde logo, à brutalidade colonial, cujas marcas se

encontram nos bronzes do Benim (Nigéria). Por isso, em equação está a sua restituição ao lugar de procedência, por terem sido roubados. Esta é a ideia-chave do livro de Dan Hicks, acadêmico da Universidade de Oxford (Grã-Bretanha) e curador do Museu Pitt Rivers, intitulado *The Brutish Museums. The Benin bronzes, colonial violence and cultural restitution* (2020).

Dan Hicks refere-se à ideia de descolonização, temática que já consta na agenda acadêmica – e não só – há alguns anos, bastando ter em mente o livro *Decolonising the mind: the politics of language in African literature* (1986), de Ngugi wa Thiong'o. Isabel Castro Henriques (2020) utiliza a mesma ideia em relação à História, sublinhando a necessidade de libertar essa área do saber dos valores fundamentais da dominação. Mas, como refere Margarida Calafate Ribeiro (2016), isso vai para além da descolonização da linguagem das grandes narrativas europeias, tendo em vista a descolonização das pessoas.

Hoje, na Europa, na generalidade, qualquer museu mostra espólios que decorrem da curadoria de um império. Não que não estejam bem apresentados e contextualizados, só que não mencionam que os objetos são todos roubados, como observa Dan Hicks, que defende a devolução urgente de tais objetos, como parte de um projeto mais amplo destinado a lidar com a dívida pendente do colonialismo. E, nesse quadro, sustenta que poucos artefatos incorporam melhor essa história de colonialismo voraz e extrativista do que os bronzes do Benim, uma coleção de milhares de placas de latão e presas de marfim esculpidas que retratam a história da Corte Real dos Obas da Cidade de Benim, na Nigéria. Tais peças foram saqueadas durante um ataque naval britânico em 1897 e passaram para a Rainha Vitória, para o Museu Britânico e para inúmeras coleções particulares.

O referido livro trata, entre outras coisas, sobre a construção e ancoragem de fundações, sobre formas compostas e líquidas, e sobre como essas formas são reforçadas e endurecidas ao longo do tempo. Mas trata também sobre a degradação e o cansaço das construções institucionais, suas fraquezas estruturais, para além do "colapso, o desmantelamento

e a demolição de brutais fachadas, e como entre os escombros um edifício inclinado pode ser reaproveitado como algum tipo de ponte" (HICKS, 2020, p. 12, tradução nossa). Refere à sua própria curadoria, através do seu conhecimento técnico especializado, "para escavar novos passados e presentes, talvez até mesmo para tentar esculpir melhores futuros" (HICKS, 2020, p. 12-13, tradução nossa).

O autor assinala que as vozes europeias têm um serviço a cumprir no processo de restituição, como compartilhar, por exemplo, o conhecimento do processo de expropriação cultural e enfrentar a ultraviolência colonial, o democídio e as destruições culturais que caracterizaram o Império Britânico em África nas três décadas entre a Conferência de Berlim (1884) e a eclosão da I Guerra Mundial (1914).

É certo que qualquer objeto de museu tem uma historicidade dupla. Mas, no caso em que o saque se consolidou sob o regime intelectual da "ciência racial", no final do século XIX e início do século XX, a mais recente dessas camadas é dominante. Assim, a principal tarefa dos museus de antropologia deve assentar na inversão do modelo familiar da história de vida de um objeto. À medida que se move entre contextos sociais, novas camadas de significado e significância são adicionadas com cada nova fase da sua biografia, soberania, da tentativa de destruição de significado cultural, "para escrever ‹necrografias› orientadas para a ação — histórias de morte, histórias de perda — da ‹acumulação primitiva› de museus, a fim de informar a tarefa urgente e contínua de restituição cultural africana", intervindo através de novos tipos de cooperação e parceria entre a Europa e a África, "em que o museu irá desmantelar, redefinir, dispersar, retornar, re-imaginar e reconstruir-se" (HICKS, 2020, p. 14).

Dan Hicks conclui ser necessário um diálogo genuíno e equitativo e um compromisso com o não interesse no uso de um objeto após a devolução. É uma ação necessária e urgente, no que pode ser uma das principais lições a serem tiradas do Relatório Sarr-Savoy, intitulado *Restituir o património africano: para uma nova ética relacional*, entregue ao Presi-

dente da República francesa, por encomenda deste, em 23 de novembro de 2018, e que foi realizado por Bénédicte Savoy, historiadora de Arte, investigadora do Collège de France, especialista no tema da espoliação de obras de arte, e por Felwine Sarr, economista, professor, escritor e músico senegalês: "a necessidade de um novo tipo de trabalho tipológico, baseado não em tipos imaginários de objeto ou cultura, mas nas diferentes formas que assumem a 'aquisição' através das quais a cultura material colonial chegou aos museus ocidentais" (HICKS, 2020, p. 280).

O que existe nos museus poderá ser, assim, mostrado de outra forma, corrigindo um olhar colonial que lhe esteve na base e que se perpetuou até os nossos dias. Achile Mbembe (2019) evidencia que o ponto de partida da reflexão deveria talvez ser não o museu, mas aquilo a que deveríamos antes chamar o anti-museu.

O "artivismo": intervenção cívica ou vandalismo?

"Artivismo" é um neologismo longe de ser consensual na área das Ciências Sociais e Humanas e mesmo no campo das artes, apela a ligações "tão clássicas como prolixas e polémicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão" (RAPOSO, 2015, n.p.). O "artivismo" pode, assim, ser encontrado em intervenções sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, sendo que a sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando a mudança ou a resistência. O que quer dizer que o "artivismo" se consolida "como causa e reivindicação social e simultaneamente como rutura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística" (RAPOSO, 2015). Ou seja: contra a visão colonialista de um tempo único e global, que por isso teria uma única história e uma única arte, o "artivismo" pretende mostrar a possibilidade de construção de outros tempos, outras identidades, outras artes, consubstanciando "tempos dentro do tempo" (BARRETO et al., 2020, n.p.).

Os museus etnográficos ajudaram a construir parte do conhecimento que deu corpo à antropologia (BRITO, 2016). As suas coleções tinham um recorte evolucionista que foi caindo por terra, muito embora ainda hoje a crítica pós-colonial lute por uma visão que se distancie do etnocentrismo europeu. Nos últimos 30 anos, alguns dos museus mais importantes do mundo foram alterando a sua designação, passando a designar-se por museus das culturas do mundo, ou museus da (ou das) civilizações, para além de disponibilizarem o acervo de forma virtual, ainda que de modo incipiente.

O que passa por dar outra dimensão à questão tecnológica, integrando a problemática da memória social e das identidades transculturais. Assim, interessa saber de que forma os museus representam o "outro", em cada caso, num cenário complexo de diálogo intercultural, que passa por uma descolonização mental e que pode abrir-se ao denominado "artivismo curatorial".

Os *media* digitais representam novas práticas nas relações interculturais, através das formas digitais interativas de comunicação, ao mesmo tempo que se assumem como textualidades multimodais (hipertextualidades) na produção do sentido, nomeadamente lusófono (MARTINS, 2015). Se bem que todos os museus sejam virtuais independentemente das tecnologias da informação utilizadas (GIACCARDI, 2004), essa modalidade permite ir para além das suas próprias fronteiras (HENRIQUES, 2018; MUCHACO, 2005), numa espécie de museu imaginário (MALRAUX, 2000).

E, sendo ou não virtuais, os museus são considerados lugares de memória, responsáveis por disseminarem uma representação de determinada "realidade". As narrativas construídas para expressar essa realidade escolhida dependem dos objetivos, metodologia e experiência das equipes de cada equipamento cultural, bem como dos objetivos e capacidades das instituições.

Segundo Diana Taylor (2003), o uso de diferentes linguagens e plataformas para dar nota de que não existe uma visão do mundo única, como

no tempo do colonialismo, mas que é assente na diversidade, em que se produz pensamento crítico, permite potenciar a dinâmica artivista, sendo possível, a partir daí, alargar o espectro, levando-o às diferentes áreas do saber, desde a política, às artes de rua, passando por ações assentes na desobediência civil, entre outras.

Essa postura de "artivismo", uma subversão que queima a delimitação que o *Estado de Direito* impõe, transformando-se em vandalismo, faz questionar a postura do investigador, quanto à sua posição de atuação. Nathalie Heinich (2021), por exemplo, assinala que o mundo social que esses investigadores-ativistas se esforçam para construir acaba por ser, de diversas formas, insuportável, habitado por ressentimento e desejo insaciável de vingança, muito embora se trate de um movimento em crescimento, o que não deixa de ser interessante.

- A estátua do Padre António Vieira (Lisboa)

O rumo da investigação na área das identidades foi duramente beliscado a nível global, em especial após a eleição do Presidente dos EUA, Donald Trump, de que é exemplo o derrube de estátuas em Charlottesville, na Virgínia (2017), destinadas a homenagear símbolos dos Estados Confederados, evidenciando a clivagem entre os seus defensores, evocando a Guerra Civil Americana, e os seus contestatários, que veem nelas símbolos racistas que celebram a escravidão. Ou, em Portugal (2017), no decurso da inauguração da estátua do Padre António Vieira (Lisboa), em que o escritor e prelado é representado na companhia de três crianças índias o que, segundo os críticos, denota paternalismo colonial e que, em contrapartida, mereceu manifestações de apoio de um grupo de extrema-direita.

A estátua do Padre António Vieira resultou de um protocolo entre a Câmara Municipal de Lisboa e a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa para a requalificação do Largo Trindade Coelho, em 2009, no qual foi fixada a concepção e execução do monumento, que teve ainda a colabo-

ração da Companhia de Jesus e do Patriarcado de Lisboa. Encomendada ao escultor Marco Fidalgo, o seu produto final parece assentar numa narrativa de fantasias coloniais, o que é recorrente em Portugal (SOUSA, 2021b). O que leva a interpretar a estátua enquanto retrato do modo como Vieira teria chegado ao coração do povo índio através das crianças. A estátua não é mais do que uma materialização fantasista da história, constituindo, segundo Pedro Cardim (2020, n,p,), "uma forma caricatural de retratar o Brasil colonial e a ação que Vieira nele desempenhou, em especial no que respeita às populações ameríndias".

Assim, a estátua nada diz sobre o que realmente se passou ali a partir de 1500, em que "os portugueses levaram a cabo uma 'conquista', ou seja, a apropriação [...] de terras que eram dos povos autóctones" (CARDIM, 2020, n.p.). Os indígenas, submetidos pelos portugueses, foram tratados "como uma espécie de crianças ou de pessoas desprovidas de autonomia e de autossuficiência" (CARDIM, 2020, n.p.). A estátua representa "um perfeito exemplo de dissimulação e disfarce: finge ser uma ruína contemporânea de Vieira, quando afinal ela foi inventada naquele espaço só em 2017" (BARREIROS et al., 2020, n.p.). Sendo a prova de que "o tempo histórico não é algo linear, mas processual e saturado de temporalidades" (BARREIROS et al., 2020, n.p.). Segundo Barreiros et al. (2020), essa estátua, antes de mais, nasce de um equívoco: a tentativa de fazer perdurar, de forma intencional, uma narrativa falsa acerca do império no espaço público da capital, assente numa dinâmica anacrônica.

Apesar da descolonização política, a psique nacional reitera os hábitos mentais do colonizador. A estátua foi pichada, tendo sido pintada a palavra "descoloniza", numa forma de intervenção, de "artivismo", destinada a chamar atenção para o seu anacronismo. Um grupo de extrema direita fez-lhe guarda de honra, no sentido de sublinhar os ideais coloniais subjacentes e impedir nova "vandalização". O Presidente da República português tipificou os que pintaram a estátua de "ignorantes" e "imbecis".

- O memorial ao Cônego Melo (Braga)

Inaugurada em 10 de agosto de 2013, a estátua destinada a homenagear o Cônego Melo (também conhecida por memorial), localizada numa rotunda próxima do cemitério municipal de Braga (Portugal), é frequentemente vandalizada. Trata-se de uma forma de, publicamente, contestar o monumento que evoca um personagem desde sempre ligado a uma rede bombista de extrema-direita, que desenvolveu a sua atividade durante o denominado PREC (Período Revolucionário em Curso), na ressaca da Revolução do 25 de Abril de 1974 (CARVALHO, 2017). Eduardo Melo ganhou visibilidade midiática no "Verão quente" de 1975, através do combate à influência que o PCP almejava no Norte e pelas alegadas ligações a movimentos que se opunham à corrente revolucionária de esquerda: o MDLP – Movimento Democrático de Libertação de Portugal, liderado pelo general António de Spínola a partir do Brasil, e o ELP - Exército de Libertação de Portugal, organização de extrema-direita criada por Agostinho Barbieri Cardoso, que fora subdiretor-geral da PIDE-DGS (a polícia política da ditadura do Estado Novo).

A estátua foi aprovada por um executivo do Partido Socialista, após a iniciativa de uma comissão instaladora. Três dias após a inauguração, e após um protesto pacífico contra a sua instalação, o memorial apareceu vandalizado: "A estátua estava coberta de tinta azul e o pedestal tinha gravadas as palavras 'assassino' e 'fascista', a vermelho" (DIAS, 2020, n.p.). Em Dezembro de 2017, uma notícia do *Correio da Manhã* deu conta de novas inscrições em vermelho no local, com as palavras "fascista", "assassino" e "padre Max". Essas inscrições voltaram em 2020, com o mesmo teor Parte inferior do formulário(DIAS, 2020, n.p.).

Essas palavras referem-se à simpatia do antigo vigário-geral da Arquidiocese de Braga pelo Estado Novo, como atesta a biografia gravada no pedestal quando da inauguração da escultura e também ao atentado à bomba atribuído ao MDLP, que matou o padre Max no seu automóvel, em Santa Marta de Penaguião, em 2 de abril de 1976, por ser da UDP-

-União Democrática Popular (UDP), um dos partidos que, mais tarde, deu origem ao Bloco de Esquerda, em 1999. Eduardo Melo foi associado ao atentado, mas essa ligação não foi, contudo, provada. O cónego nem sequer foi constituído arguido no julgamento (CARVALHO, 2017).

O atual presidente da Câmara de Braga, Ricardo Rio aceita o desagrado que a estátua provoca em alguns bracarenses, mas repudia o "vandalismo" como forma de o exprimir (DIAS, 2020, n.p.). O que leva a refletir sobre se esse tipo de intervenção consubstancia uma forma de "artivismo" ou, pura e simplesmente, se enquadra num ato de vandalismo por violar o *Estado de Direito*.

Considerações finais

Os museus com coleções etnográficas estão cheios de fragmentos, sendo que em sua maior parte – nomeadamente na Europa – foram pensados numa época em que o colonialismo era validado pela sociedade ocidental. Os colonialismos caíram, não tendo acontecido o mesmo com as narrativas dos museus, que pouco ou nada mudaram, realçando o papel do colonizador e colocando num plano inferior o ex-colonizado, o "outro". Se a sociedade muda, já que não poderá ser nunca reificada, o mesmo deve acontecer aos museus. Ou à estatuária pública, à edição de livros ou de outras publicações. De forma mais abrangente, a necessária descolonização mental deve conduzir à descolonização do conhecimento.

É necessário dar contexto ao que é mostrado, considerando que ele pode ser visto por toda a gente, distanciando-se da anterior ordem em que havia um "nós" e um "outro". Um colonizador-opressor e um colonizado-obediente. Só se mostrando o mundo de forma única – do ponto de vista do colonizador –, e não de forma diversa, integrando "o outro".

E, embora a tendência seja de alguma mudança, o certo é que se trata de um processo moroso, já que envolve práticas resultantes de dinâmi-

cas de poder, e mentalidades que perduraram durante um longo tempo e faziam parte da ordem estabelecida, por conseguinte, da "verdade".

Para inverter esse estado de coisas, temos o "artivismo" que, muito embora não seja um conceito de uso consensual no domínio das Ciências Sociais e Humanas, permite colocar em causa determinadas exibições artísticas, com um olhar diferente, interventivo, na própria obra de arte. Nela intervindo, de forma a dar-lhe contexto, para que não se naturalizem erros que lhe estiveram na origem. Há que enfatizar o papel que o "artivismo curatorial" pode ter, levando em consideração a aprendizagem de que todo processo de descolonização não acontece por si só, tratando-se de "um trabalho em camadas e atravessado por esforços paralelos de despatriarcalização, de diminuir a desigualdade entre as classes e de repensar as relações de gênero e raça, dentre outras" (BARRETO et al., 2020, n.p.). Como assinala Chad Dawkins (2021), quando nos referimos a uma "exposição", como a muitos outros termos, se trata de algo que tem um uso restrito e amplo: gasta-se muito tempo a descrever a obra de arte, mas pode haver descuido no que respeita ao significado que ela tem. Lembra, por isso, que o ato de designação e citação tem que ver com o trabalho de um curador (DAWKINS, 2021).

Mesmo que o "artivismo" colida com o denominado *Estado de Direito*, podendo ser confundido com vandalismo, essa será uma forma de promover a diversidade intercultural na interpretação do mundo, nomeadamente através das obras de arte que pululam nas várias localidades, chamando atenção para recortes que podem ser problemáticos. Resta saber o que deve ser "acertado", numa lógica que deve distanciar-se do "politicamente correto", tendo em mente, apenas, a ideia que está subjacente à própria arte: a liberdade criativa. O que permitirá um olhar crítico, determinante para que se exerça uma melhor cidadania. O que está, de resto, na matriz das próprias Ciências Sociais e Humanas, que olham para o "artivismo" de forma ainda reticente.

Referências

BARREIROS, I. B. et al. O padre António Vieira no país dos cordiais. *Público online*, 2 fev. de 2020. Disponível em: https://www.publico.pt/2020/02/02/sociedade/noticia/padre-antonio-vieira-pais-cordiais-eterna-leveza-anacronismo-guardiaes-consenso--lusotropical-1902135. Acesso em: 2 mai. 2022.

BARREIROS, I. B. Os Murais do Salão Nobre: documento do colonialismo ou o colonialismo (ainda hoje) em acção? *Público online,* 21 de out. 2021. Disponível em: https://www.publico.pt/2021/10/21/opiniao/opiniao/murais-salao-nobre-documento-colonialismo-colonialismo-hoje-accao-1982038. Acesso em: 2 mai. 2022.

BARRETO, V. H. et al. Artivismo curatorial — Como descolonizar museus? *Blog Temporality Lab*. 21 jun. 2019. Disponível em: https://medium.temporalitylab.com/artivismo--curatorial-como-descolonizar-museus-45d609122592. Acesso em: 2 mai. 2022.

BELANCIANO, V. Afro-Europa (O que é meu é teu). *Público online*, 7 nov. 2021. Disponível em: https://www.publico.pt/2021/11/07/opiniao/opiniao/afroeuropa-1983946. Acesso em: 2 mai. 2022.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRITO, J. P. Museus e interrogações num mundo global. *In*: CURTO, D. R. (org.). *Estudos Sobre a Globalização.* Lisboa: Edições 70, 2016, p. 509-515.

CANELAS, L. É preciso pôr os museus a falar do presente e explicar por que não se pode caçar pokémons em Auschwitz. [Entrevista com Chris Whitehead]. *Público online*, 6 dez. 2016. Disponível em: https://www.publico.pt/2016/12/06/culturaipsilon/noticia/e-preciso-por-os-museus-a-falar-do-presente-e-explicar-por-que-nao-se-pode-cacar-pokemons-em-auschwitz-1753719. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. (2019, 23 de agosto). 'Muitos museus europeus veem-se como espaços cívicos, mas para eles os cidadãos são os europeus brancos'. [Entrevista com Wayne Modest]. *Ípsilon Público online*, 24 ago. 2019. Disponível em: https://www.publico.pt/2019/08/24/culturaipsilon/entrevista/museus-europeus-veemse-espacos-civicos-cidadaos-continuam-europeus-brancos-1883908. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. Os museus devem promover a igualdade ou a sua missão é outra? *Público online*, 1 set. 2019a. Disponível em: https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969. Acesso em: 2 mai. 2022.

CARDIM, P. Para uma visão mais informada e plural do padre António Vieira. *Expresso online*, 25 jun. 2020. Disponível em: https://expresso.pt/opiniao/2020-06-25-Para-uma-visao-mais-informada-e-plural-do-padre-Antonio-Vieira. Acesso em: 2 mai. 2022.

CARVALHO, M. *Quando Portugal ardeu*. Lisboa: Oficina do Livro, 2017.

CORREIA, A. 'Não podemos afirmar que os europeus descobriram o resto do mundo. Dizê-lo significa aceitar que aqueles povos não são nossos iguais'. [Entrevista a Nicholas

Mirzoeff]. *Visão online*, 12 jun. 2020. Disponível em: https://visao.sapo.pt/atualidade/sociedade/2020-06-12-nao-podemos-afirmar-que-os-europeus-descobriram-o-resto-do-mundo-dize-lo-significa-aceitar-que-aqueles-povos-nao-sao-nossos-iguais-2/. Acesso em: 2 mai. 2022.

DAWKINS, C. (2021). The Definition of Exhibition in Art Historical Inquiry. *Academia Letters*, outubro de 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/60096344/The_Definition_of_Exhibition_in_Art_Historical_Inquiry. Acesso em 2 mai. 2022.

DIAS, T. M. (2020, 14 de junho). Último registo de vandalização da estátua do cónego Melo remonta a Abril. *Público online*, 14 jun. 2020. Disponível em: https://www.publico.pt/2020/06/14/local/noticia/ultimo-registo-vandalizacao-estatua-conego-melo-remonta-abril-1920551. Acesso em: 2 mai. 2022.

GIACCARDI, E. Memory and territory: new forms of virtuality for the museum. *Archives & Museums Informatics*, março de 2004. Disponível em: https://www.archimuse.com/mw2004/papers/giaccardi/giaccardi.html. Acesso em: 2 mai. 2022.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janiero: DP&A Editora,1992.

HEINICH, H. *Ce que le militantisme fait à la recherche*. Paris: Gallimard, 2021.

HENRIQUES, I. C. *A descolonização da história. Portugal, a África e a desconstrução de mitos historiográficos*. Lisboa: Caleidoscópio, 2020.

HENRIQUES, R. Os museus virtuais: conceito e configurações. *Cadernos de Sociomuseologia*, vol. 55, n. 12, p. 53-70, 2018.

HICKS, D. *The Brutish Museums. The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*. London: Pluto Press, 2020.

LANÇA, M. (2019, 14 de janeiro). Aquilo que existe nos museus e nos arquivos pode ser dito de outra maneira. [Entrevista com António Camões Gouveia]. *Buala*, 14 jan. 2019. Disponível em: https://www.buala.org/pt/vou-la-visitar/aquilo-que-existe-nos-museus--e-nos-arquivos-pode-ser-dito-de-outra-maneira-conversa-c?fbclid=IwAR3DC3uWTzRDuIBmTr8L1_GjX97qHaXM8KzzkSuARv-FyOC6OvX2ghBUkxg. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. Matthias De Groof: 'Agora sabemos que o colonialismo está vivo e sperneia'. *Ípsilon Público online*, 19 out. 2019a. Disponível em: https://www.publico.pt/2019/10/19/culturaipsilon/noticia/sabemos-colonialismo-vivo-esperneia-1889934. Acesso em: 2 mai. 2022.

MALRAUX, A. *O museu imaginário*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MARTINS, M. L. Média digitais e lusofonia. *In:* MARTINS, M. L. (coord.). *Lusofonia e Interculturalidade – Promessa e Travessia.* Famalicão: Húmus, 2015.

MBEMBE, A. L'Afrique, laboratoire vivant où s'esquissent les figures du monde à venir. *Le Monde online*, 13 ago. 2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir_5498991_4415198.html. Acesso em: e mai. 2022.

MUCHACHO, R. Museus virtuais: A importância da usabilidade na mediação entre o público e o objecto museológico. *In:* 4º SOPCOM. *Livro de actas*, 2005.Disponível em: http://www.bocc.ubi.pt/pag/muchacho-rute-museus-virtuais-importancia-usabilidade-mediacao.pdf. Acesso em: 2 mai. 2022.

RAPOSO, P. (2015). 'Artivismo': articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2, 2015. Disponível em: https://journals.openedition.org/cadernosaa/909. Acesso em: 2 mai. 2022.

RIBEIRO, M. C. A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais? *In:* RIBEIRO, A. S.; RIBEIRO, M. C. (org.). *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais.* Porto: Afrontamento, 2016, p. 15-42.

DISCURSO colonial português 'é errado e continua a existir', diz professora. *Sapo24*, 25 out. 2021. Disponível em: https://24.sapo.pt/atualidade/artigos/discurso-colonial-portugues-e-errado-e-continua-a-existir-diz-professora?fbclid=IwAR14ERCy36UvMYFvVt5sMLtxZXNxh3IbBmTKJns5NkIf7cCXuTRV7I2I5DI. Acesso em: 2 mai. 2022.

SOUSA, V. A memória como promotora de interculturalidade em Maputo, através da preservação da estatuária colonial. *Comunicação e Sociedade*, p. 249-267, 2019. Volume especial. Disponível em: https://journals.openedition.org/cs/953. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. El pasado colonial como un problema no cerrado en la contemporaneidad. La descolonización mental como una posibilidad intercultural. El caso del Museo Virtual de Lusofonía. *Escribanía*, v. 18, n. 1, p. 45-61, 2020. Disponível em: https://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/escribania/article/view/3958. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. Identidade e Cultura. As Identidades Culturais num Mundo Globalizado. A Lusofonia Enquanto Possibilidade Intercultural. *In*: MARTINS, M.; SILVA, R. (ed.). *Culturas e Turismo: Reflexões Sobre o Património, as Artes e a Comunicação Intercultural*. Braga: UMinho Editora, 2021, p. 92-104.

_____. Identidades transnacionais e transculturais. Pós-colonialidade, lusofonias e interculturalidade. O caso do Museu Virtual da Lusofonia*. Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 147, p. 103-120, 2021a. Disponível em: https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/4450. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. As marcas do luso-tropicalismo nas intervenções do Presidente da República português (2016-2021). *Revista Ciências Humanas*, v.14, n. 2, p. 10-24, 2021b. Disponível em: https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/744. Acesso em: 2 mai. 2022.

TAYLOR, D. *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.

THIONG'O, N. *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational, 1986.

WELSCH, W. (1999). Transculturality - the puzzling form of cultures today. *In:* FEATHERSTONE, M.; LASH, S. (ed.). *Spaces of culture: City, nation*, world. London: Sage, 1999, p. 194-213.

8. *CONTOS DE LISBOA*, DE MÓNICA DE MIRANDA, E A HUMANIZAÇÃO DOS (IN)VISIBILIZADOS NA CIDADE PÓS-COLONIAL

Margarida Rendeiro[51]

> Os guetos não são naturais, nem manifestações de natureza humana, mas sim um modo particular de fazer cidade. (ALVES, 2021, p. 59)

> Não creio, anotei no ponto dezasseis do meu bloco de apontamentos, que os bairros invisíveis sejam invisíveis. Ondjaki, "O que acontece em certas demolições". (MIRANDA, 2020, p. 125)

Pensar a cidade pós-colonial como um espaço político-social verdadeiramente inclusivo é discutir o legado do passado imperial e colonial como parte da memória coletiva no espaço público, partilhada por todos e para que todos os sujeitos se sintam nela representados e com o reconhecido

[51] Margarida Rendeiro é investigadora integrada no CHAM (Centro de Humanidades), FCSH-NOVA, Lisboa, e Professora Auxiliar na Universidade Lusíada de Lisboa. Com um doutoramento em Estudos Portugueses do King's College, Londres, os seus interesses de investigação incluem questões relacionadas a literaturas e culturas contemporâneas de expressão portuguesa. Coorganizou com Federica Lupati *Challenging Memories and Rebuilding Identities: Literary and Artistic Voices that undo the Lusophone Atlantic* (Routledge 2019). E-mail: mmrendeiro@fcsh.unl.pt

igual direito de pertença à cidade. Michael Rothberg (2009) propõe pensarmos a memória coletiva como um conceito multidirecional. Ao contrário de uma memória de natureza competitiva que percebe a articulação do passado na memória coletiva como uma luta pelo reconhecimento de uma narrativa hegemônica, na memória multidirecional, existe uma contínua negociação e referências cruzadas de diferentes memórias históricas que dão conta de uma dinâmica produtiva e intercultural que permite pensar o seu impacto na memória coletiva do presente de uma forma global, atendendo simultaneamente às experiências individuais. A partir da exposição *Contos de Lisboa/Tales of Lisbon* de Mónica de Miranda, artista visual luso-angolana, o presente artigo discute as potencialidades multidirecionais da memória coletiva do passado colonial no espaço público português que o trabalho de Miranda suscita. O trabalho de Miranda, que conta com a participação de cinco autores afrodescendentes, mostra como a memória coletiva portuguesa se tem caracterizado por ser uma memória competitiva, que envolve um percurso histórico de exclusão e de determinação sobre a pertença e não-pertença à cidade. As comunidades racializadas, numa situação de contínua precariedade econômica, foram progressivamente remetidas para as periferias de Lisboa, cada vez mais distantes do centro da capital, refletindo também um afastamento paralelo dessas comunidades da discussão sobre o legado colonial na memória coletiva pós-colonial no espaço público que, por sua vez, se manifesta presente também na forma como o planejamento urbano da capital e da sua periferia se têm organizado.

Rasuras, Ausências e Memória Competitiva na Cidade Pós-colonial

Contos de Lisboa/Tales of Lisbon (*CLCTL*) esteve aberta ao público até o mês de outubro de 2020 no Arquivo Municipal de Lisboa. As partes integrantes da exposição participam do projeto *Pós-Arquivo* da sua autora que

pode ser acessado pela internet[52]. *CLTL* reúne um acervo de 10 anos de registos documentais fotográficos, sonoros e em vídeo de vários bairros de gênese ilegal situados na periferia de Lisboa, entretanto já demolidos, tais como o Bairro da Azinhaga dos Besouros, em 2006, e o Bairro 6 de Maio, em 2018. Os bairros que figuram neste trabalho de Miranda situavam-se ao longo da Estrada Militar do Recinto de Segurança do Setor Norte, também conhecida como Estrada Militar Caxias-Sacavém ou Estrada Militar de Defesa de Lisboa.[53] É um longo percurso que corresponde à terceira linha de defesa da cidade de Lisboa, de acordo com o plano definido pela comissão à época encarregada dos estudos das fortificações de Lisboa, liderada por Sanches de Castro, em 1876, que se centrava no conceito de defesa ativa da capital, tinha a maioria das fortificações e do esforço defensivo, integrando 9 fortes interligados por uma estrada militar, com pontos defensivos formados por entrincheiramentos, redutos e parapeitos para infantaria e artilharia e em que o Forte de Monsanto era considerado o reduto central, classificado como Praça de Guerra de 1ª Classe. Essa linha foi integrada no Campo Entrincheirado de Lisboa que terminou de ser construído em 1902, mas que foi extinto em 1926. A Estrada Militar de Lisboa está, por conseguinte, ligada a um percurso de defesa da soberania portuguesa face a diversas invasões e intervenções militares externas (invasões francesas, desembarque das tropas liberais, intervenções britânicas e espanholas) que procuraram dominar Lisboa, o principal centro político, econômico, populacional e administrativo do país, participando da memória de uma história centrada na preservação de uma determinada identidade portuguesa.

---

[52] Disponível em: www.postarchive.org. Acesso em: 22 abr. 2022.

[53] Mónica de Miranda formalizou com o Arquivo Municipal de Lisboa/Fotográfico a doação de um conjunto de 239 imagens desse projeto em 2018, reforçando o espólio do Arquivo sobre essa temática, sendo a organização da exposição e a edição do seu catálogo consequências naturais do contrato celebrado dois anos antes.

As “invasões” que a cidade de Lisboa sofreu não aconteceram na sequência da construção da Estrada Militar na segunda metade do século XIX; pelo contrário, foi a partir da segunda metade do século seguinte, que os números da população da capital portuguesa aumentaram drasticamente. Esses números não foram por conta de invasões militares do inimigo: a partir da década de 1950, os fluxos migratórios oriundos de zonas rurais do interior do país modificaram progressivamente a paisagem de Lisboa quando os novos habitantes começaram a instalar-se na periferia da cidade, expandindo-a. Por outro lado, nos anos que se seguiram à descolonização, em 1974-75, os intensos fluxos de imigração oriundos das ex-colónias tiveram como efeito a expansão dos chamados bairros informais ao longo da Estrada Militar, na periferia da capital. Diversas comunidades, que incluíam imigrantes africanos e asiáticos das ex-colónias africanas e ciganos das etnias Cale e Romani da Península Ibérica, conviviam com os migrantes oriundos das zonas rurais do interior do país em diferentes bairros, tais como o Bairro da Liberdade, Pedreira dos Húngaros, Curraleira, 6 de Maio e Mira Loures.

Esses fluxos tiveram um profundo impacto na composição humana da capital e do país. De acordo com Instituto Nacional de Estatística (INE), o número de imigrantes aumentou 13 vezes entre 1975 e 2006, passando de 31,983 para 437,126 (INE 2012), sendo os nacionais dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) o grupo mais numeroso de estrangeiros. A título de exemplo, em 1996, 56% dos estrangeiros a residir legalmente em Portugal provinham dos PALOP e do Brasil, sendo esse significativo aumento devedor em grande parte das obras públicas, nomeadamente a Expo98 (FONSECA et al., 2002, apud TAVIANI, 2019, p. 61). Dados estatísticos mostram igualmente que a presença africana na capital tem uma distribuição geográfica mais concentrada na AML, com particular incidência nos bairros informais e em bairros suburbanos com uma oferta de apartamentos de baixo custo construídos legalmente, ao contrário da presença brasileira (significa-

tiva a partir da década de 1980), mais dispersa no território nacional. A diferenciação espacial que caracterizou a evolução urbana da AML resultou em segregação étnica que se reflete igualmente no mercado de trabalho: a imigração oriunda dos PALOP está sobrerrepresentada nas atividades semi- ou não qualificadas, frequentemente em situação precária (construção e obras públicas, serviços domésticos, limpeza, restauração e hotelaria), ao contrário da imigração oriunda da Europa e da América do Norte, melhor qualificada e bem paga (BATALHA, 2008 apud TAVIANI, 2019, p. 66). Adicionalmente, e resultante das alterações no regime de direitos de cidadania introduzidas depois de 1975, um número significativo de cidadãos afrodescendentes encontrava-se numa situação agravada de vulnerabilidade por não poder aceder à nacionalidade portuguesa[54].

A consciência generalizada de que as comunidades que habitam a periferia não possuem um igual reconhecimento sobre a sua pertença à cidade, ao mesmo tempo que integram a força de trabalho que põe em funcionamento a economia da capital, está presente em inúmeros sinais de que darei dois exemplos recentes: quando no passado dia 23 de janeiro de 2019, centenas de jovens afrodescendentes que habitam a periferia de Lisboa subiram a Avenida da Liberdade para protestar contra a violência policial, a edição online do *Diário de Notícias* (2019)

[54] Na sequência da descolonização, entre 1975 e 1981, apenas os nascidos em Macau, Goa, Damão e Diu mantiveram a nacionalidade portuguesa. Os africanos que não tinham vivido em Portugal durante cinco anos antes de 1974 ou não tinham um familiar português não tiveram direito à nacionalidade portuguesa. A alteração da lei da nacionalidade em 1981 abandonou o princípio do direito de solo *(jus soli)*, adotando o direito de sangue (*jus sanguinis*), impedindo muitos afrodescendentes nascidos em Portugal de obterem a nacionalidade portuguesa. Essa alteração só viria a ser revertida em 2006, quando se adotou novamente o princípio do direito de solo. Contudo, a última alteração da lei da nacionalidade não teve efeitos retroativos; desse modo, muitos afrodescendentes continuam a ser considerados estrangeiros para fins administrativos apesar de terem nascido e vivido em Portugal durante toda a sua vida.

noticiava que "Ontem a periferia desceu a Av. da Liberdade para repudiar a brutalidade policial que se quer quotidiana", citando Sinho Baessa Pina, dirigente do movimento *Consciência Negra*. Outro exemplo encontra-se presente no trabalho oficinal de Peter Anton Zoettl, realizado com membros da comunidade do Bairro 6 de Maio, um dos bairros fotografados em *CLTL*, e que dá conta de uma percepção de profunda divisão entre o bairro informal e os bairros de classe média construídos ao longo dos limites da cidade de Lisboa, de que a Estrada Militar é o marcador da fronteira, metaforizada em termos militares como se se estivesse diante do inimigo e no qual se reforça a diferença étnica: "A sul da Estrada Militar começa o bairro "branco" de Benfica, contrastando com o 6 de Maio, que lhe parece fazer frente como "uma fortaleza negra" (ZOETTL, 2013, p. 253).

A memória coletiva sobre o legado imperial e colonial tem se pautado pela ausência de uma polifonia de vozes e experiências individuais e coletivas em torno dessa discussão. Retomando a terminologia proposta por Rothberg, a memória coletiva sobre esse passado e, mais concretamente no que diz respeito à visibilidade dessa memória na cidade de Lisboa, reflete uma postura que tem sido fundamentalmente competitiva e, por conseguinte, excludente de outras vozes possíveis nessa discussão no espaço público. As políticas de memória pública sobre a Revolução do 25 de abril de 1974 são igualmente exemplo disso. Em Lisboa, o monumento encomendado pela Câmara Municipal a João Cutileiro, inaugurado no Parque Eduardo VII em 1997, é a única presença celebratória dessa efeméride. Ainda assim, esse monumento, à semelhança da generalidade das políticas públicas de memória sobre o 25 de Abril – como já demonstrado no estudo coordenado por Manuel Loff (2015) – nada nos diz sobre o contributo dos movimentos de libertação das colônias portuguesas em África para a eclosão da revolução em Portugal que colocou fim a 48 anos de um governo ditatorial e autoritário e a mais de uma década de guerra colonial. Aliás, como Loff afirma:

> Ao longo dos anos, a atitude do Estado português perante a memória da Guerra Colonial e do colonialismo creio poder dizer-se que variou muito pouco segundo os ciclos políticos e os protagonistas que o representavam – basicamente, entre (i) a menorização (ou omissão) do tema, sobretudo no plano do discurso que, em política externa, se faz sobre a memória do passado e (ii) a justificação plena da legitimidade da opção pela guerra (LOFF, 2015, p. 56).

Nesse cenário, as políticas públicas de memória do 25 de abril têm sido feitas em torno de uma narrativa que tem fundamentalmente a ver com Portugal, invisibilizando a importância dos movimentos negros de libertação africanos.

Nos 47 anos de história de democracia, não foi construído nenhum memorial sobre as vítimas do colonialismo português, nem se encontra devidamente reconhecida, na cidade de Lisboa, a presença afrodescendente que efetivamente se constituiu parte integrante da capital desde o século XV. As publicações com fins de divulgação dessa história são extremamente recentes e visam dar resposta a uma ausência explícita de narrativas patrimoniais sobre a escravatura e as memórias africanas no que concerne à cidade de Lisboa: *Roteiro Histórico de Uma Lisboa Africana: Séculos XV-XXI* de Isabel Castro Henriques (2019) e a publicação dos *Testemunhos da Escravatura: Memória Africana – Roteiro*, de Anabela Valente, Ana Cristina Leite e Arlindo Caldeira (2017) do Gabinete de Estudos Olissiponenses. Essas publicações são relevantes para visibilizar a importância das populações negras na construção e desenvolvimento da cidade desde o início do período imperial, contrariando uma memória sobre a cidade que os exclui, tornando os fluxos migratórios de africanos negros para Lisboa, a partir da década de 1960, um fato inédito e recente.

Pelo contrário, a história da expansão marítima portuguesa encontra-se presente na capital, sendo parte fundamental de seu circuito turístico: a zona de Belém, na qual coexistem o Mosteiro dos Jerónimos, o Padrão

dos Descobrimentos, monumento construído para a Exposição do Mundo Português de 1940 e que ainda se mantém, a Praça do Império e a Torre de Belém, constituem uma espécie de *ex-libris* da cidade sobre o apogeu e fim do Império Colonial Português, devidamente assinalado com o Monumento aos Combatentes do Ultramar, localizado junto ao Forte do Bom Sucesso, inaugurado em 1994 por Adriano Moreira, antigo Ministro do Ultramar, e pelo então Presidente da Liga dos Combatentes. A construção do imponente Centro Cultural de Belém (CCB), por ocasião da Presidência de Portugal na então Comunidade Econômica Europeia naquele local, em 1991, dá conta de como a narrativa sobre a grandeza do império português que constituiu o fio condutor do projeto de identidade nacional do Estado Novo não foi contrariada depois do fim do império em 1974.

Um último exemplo mais controverso diz respeito à inauguração da estátua do Padre António Vieira no Largo Trindade Coelho, em Lisboa, em 2017, uma obra encomendada em conjunto pela Câmara Municipal de Lisboa e Santa Casa da Misericórdia. A estátua do Padre António Vieira infantiliza os povos ameríndios, representando-o como um guardião destes. A representação patriarcal do Padre que o identifica, como um "defensor dos direitos humanos", conceito anacrônico uma vez que era inexistente no século XVII, ignora a relação de cumplicidade da Igreja, e dos Jesuítas em particular, com o tráfico negreiro e a prática da escravatura que já foi amplamente demonstrada pela historiografia. Essa estátua demonstra em que medida as políticas de memória do império colonial continuam no século XXI, tributárias de uma visão lusotropicalista da história, escolhendo não romper com o consenso colonial sobre a memória do império construída antes de 1974 e, simultaneamente, invisibilizar outras narrativas que rompem com esse consenso anacrônico no tempo pós-colonial.

Regressando à exposição de Mónica de Miranda, *CLTL* compõe-se de vários trabalhos e composições. *Estrada Militar*, vídeo que integra a expo-

sição, contextualiza visual e sonoramente a construção da antiga Estrada Militar, as invasões napoleônicas, o momento da descolonização, a expansão da capital e a gênese dos chamados bairros informais, marcando uma linha divisória entre um "nós" e um "eles" cuja visibilidade no planejamento urbano da capital é também reflexo da forma como o país – e a cidade em particular – tem olhado para o seu passado e construído a memória coletiva assente numa única narrativa, rasurando a visibilidade de outras vozes e promovendo um aparente consenso sobre o legado colonial[55]. *Timeline*, uma longa composição de treze fotografias, representa um quilômetro de casas demolidas ao longo da Estrada Militar. *Contos de Lisboa*, uma instalação de fotografia e som que inclui *Underconstruction* – uma composição de 6 fotografias tiradas a partir de dentro de um bairro informal para a cidade circundante –, mostra a rasura progressiva de parte da cidade[56].

Twin Towers e *6 de Maio*, duas composições de três fotografias cada e a segunda tirada à parte do interior de uma casa demolida no Bairro 6 de Maio, introduzem um elemento que as separa das restantes: são as únicas que interpelam diretamente o visitante através do olhar porque o obriga a olhar diretamente o Outro, confrontando-se com ele. Em *Twin Tower*s, duas gêmeas, igualmente vestidas, figuram no centro da composição fotográfica e, posicionando-se entre o bairro que *não* ve-

---

[55] O vídeo *Estrada Militar* foi igualmente parte do projeto *Underconstruction*. A reutilização de trabalhos em novos projetos faz parte do processo artístico e criativo de Mónica de Miranda que se reconstrói em camadas várias que se questionam elas próprias e evoluem ao longo do trabalho e do pensamento criativo. Cf. "Mónica de Miranda, um *road movie* nas fronteiras de Lisboa". Edição online publicada em 22 de maio de 2019. Disponível em: https://www.publico.pt/2019/05/22/culturaipsilon/noticia/monica-miranda-lisboa-inspiracao-1873510. Acesso em 22 abr. 2022.

[56] *Underconstruction* é igualmente o nome de um outro projeto desenvolvido em Lisboa, exposição e catálogo de fotografias de Mónica de Miranda, publicado em 2009, que inclui textos de Manuela Ribeiro Sanches, Fernandes Dias e Paul Goodwin.

mos, as hortas urbanas e os bairros de classe média que se encontram atrás delas, olham diretamente a objetiva[57]. Se, por um lado, o recurso da representação das gêmeas configura-se como estratégia criativa para "abordar a condição de estar entre (*in-betweenness*) e a duplicação (*doubling*) entre eu e o outro e aqui e ali, que pertence à subjetividade híbrida da diáspora", por outro lado, o nome da composição questiona a relação entre a periferia e o centro da capital no que toca às opções tomadas sobre a expansão da capital (OLIVEIRA, 2019, p. 6).

Twin Towers é também o nome de um empreendimento situado em Sete Rios, no centro de Lisboa, com cerca de 300 apartamentos direcionados para o mercado de classe média alta e uma área empresarial, dimensionada para servir o funcionamento da economia neoliberal que coloca a capital portuguesa em sintonia com o mercado à custa do afastamento da cidade dos que não têm meios para se sustentar nela[58]. *Twin Towers* de Miranda não mostra o bairro, prolongando, de certo modo, a invisibilidade de uma periferia que a economia neoliberal votou, mas as gêmeas que se encontram no centro olham a objetiva diretamente.

Nicholas Mirzoeff define a produção de visualidade como "fazer os processos de história perceptíveis à autoridade", constituindo-se o direito de olhar numa oposição à autoridade da visualidade (MIRZOEFF, 2016, p. 747). A imagem das gêmeas é uma recusa da segregação imposta pela

---

[57] Mónica de Miranda recorre frequentemente à fotografia com gêmeas. É o caso das composições *Panorama* (2017), *Archipelago* (2014) e *Field Work* (2016).

[58] Twin Towers é o nome das duas torres que constituíam o World Trade Center, no centro de Manhattan, destruídas pelo atentado em 2001. Eram o centro simbólico da economia de mercado mundial. De acordo com declarações do CEO do The Edge Group, grupo que adquiriu as galerias dos edifícios, o plano é criar "uma pequena aldeia de serviços e vivências, diferentes daquilo que é um edifício de escritórios tradicional". Cf. Rita Neto. Twin Towers, em Lisboa, vão ser transformadas numa "aldeia empresarial". *Eco*, 25 agosto 2018. Disponível em: https://eco.sapo.pt/2018/08/25/twin-towers-vao--ser-transformadas-numa-aldeia-empresarial/. Acesso em 22 abr. 2022.

cidade neoliberal, contrariando a lógica da visualidade do olhar colonial. Essa imagem impõe o direito da periferia se converter no centro do olhar do visitante, devolvendo o olhar ao mesmo nível. Acrescente-se que o direito de olhar é continuado no vídeo *Casa Portuguesa* (4,33min), no qual um jovem afrodescendente olha diretamente os bairros de classe média que circundam o seu bairro, enquanto caminha ao lado de faixas de rodagem que unem aqueles bairros ao centro da cidade, com sinais de trânsito que parecem condicionar a sua própria passagem. *Twin Towers* é igualmente a composição fotográfica que inicia o catálogo da exposição *CLTL*, prolongando o questionamento e inscrevendo nele também o olhar de volta.

Em *6 de Maio*, uma rapariga vestida com uniforme de guerrilheira está posicionada no centro da composição, virada de frente, tendo atrás os escombros do interior de uma casa; contudo, não olha diretamente a objetiva, antes projeta o olhar para algo distante. No canto esquerdo do espaço da exposição em que essa composição é o centro, encontra-se uma fotografia em preto e branco de uma guerrilheira das guerras de libertação. Em conjunto, as fotografias estabelecem um nexo de tempo entre o passado do fim do colonialismo português e da descolonização e um presente construído pela imigração com uma integração malsucedida e no qual o direito à habitação se revela um sonho precário. Como escreve o curador da exposição, "o sonho da imigração ficou demolido, é como uma luta armada, luta binária que se afirma entre o passado e o presente, entre a utopia de um futuro que se perdeu e a realidade, a distopia do presente." (MIRANDA, 2020, p. 12). A centralidade da figura da rapariga obriga o reconhecimento de sua existência e, como sinédoque, o reconhecimento da existência de todos aqueles que, nesses bairros informais degradados ou demolidos, têm de lutar pelo direito a viver com dignidade, sujeitos a uma existência quase invisível. Essa é igualmente uma fotografia que interpela o visitante ao colocar no centro a memória das guerras de libertação que estão na origem da viragem democrática

em Portugal e que a memória política oficial sempre insistiu em tratar separadamente do desfecho colonial em África.

Em instalação, figuram imagens de diversos objetos organizadas como num mapa na parede, tais como uma fita cassete VHS do filme *Arma Mortífera*, um dicionário usado que começa na página 95, uma certidão de registo de nascimento, um requerimento à junta de freguesia da Falagueira e apontamentos do curso de economia política da Universidade de Lisboa. Esses objetos foram encontrados nas imediações das casas demolidas e a sua exposição lança luz sobre o comum que liga a(s) comunidade(s) e, como Ricardo Campo defende, "'Trazer à luz' é negar as qualidades negativas daquilo que deve estar escondido, é recusar a sua fealdade, a sua malignidade ou estranheza." (CAMPOS, 2016, p. 55).

O trabalho *Casa Portuguesa* mostra fotografias de casas demolidas juntamente com maquetes e planos de arquitetura criados a posteriori numa composição que justapõe a realidade do escombro e do arrasamento com o planejamento arquitetônico, entrecruzando o direito a uma habitação condigna com a realidade da limitação do acesso aos direitos de cidadania experienciada por uma percentagem significativa dos moradores afrodescendentes e africanos dos bairros informais e de outros bairros localizados na mesma área metropolitana[59]. O nome da composição evoca o trabalho arquitetônico e estético de Raúl Lino, arquiteto

[59] Excertos do processo de intervenção. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V5udg7225iY. Acesso em: 22 abr. 2022. Mais recentemente, o documentário *Os Herdeiros do Bairro*, realizado por Raquel Martins e Ricardo Nogueira, que contou com o apoio da RTP e foi premiado na última edição dos *Impact Docs Awards*, centra-se nas histórias e memórias da comunidade do Bairro 6 de Maio, contadas por quem viveu até recentemente no bairro.

do Estado Novo, abrindo leituras sobre o direito à habitação[60]. Ao associar as imagens da demolição à maquete construída *a posteriori*, *Casa Portuguesa* problematiza a ausência de consciência das premissas que norteiam um direito, que é igualmente consagrado institucionalmente, enquanto gerador de sentimento de pertença e identidade quando se trata de resolver os problemas de habitação nesses bairros. Facilmente os bairros são demolidos e as suas comunidades fragmentadas, ao invés de requalificados e de os sentimentos de comunidade e pertença serem assegurados.

A vulnerabilidade dessas comunidades é igualmente a de não poder ser reconhecidas por aqueles que decidem as políticas urbanísticas como capazes de criar elos de ligação entre a comunidade e o meio envolvente e, consequentemente, a negação de que comunidades das chamadas minorias étnicas possam partilhar dos mesmos sentimentos e valores de uma supra comunidade nacional que as políticas públicas identificam como possuidora de uma identidade específica. Uma vez mais, a estrada militar parece exercer o seu desígnio original: o de excluir quem é considerado o Outro, fechando a cidade em si mesma, na continuação de um projeto urbano para a cidade que prolonga no presente a segregação racial colonial, conforme realça Ana Rita Alves em seu trabalho centrado na demolição do Bairro de Santa Filomena, outro bairro informal situado no conselho da Amadora, na fronteira com a Estrada Militar, e o último bairro a ser demolido no âmbito do PER (Plano Especial de Realojamento), em 2016:

[60] Raúl Lino foi responsável por centenas de projetos e por uma prolífica obra escrita que inclui *A Casa Portuguesa* (1929). Nela, o arquiteto tentou sistematizar as características específicas da arquitetura portuguesa e propôs modelos de moradias. *A Casa Portuguesa* foi bastante influente nas primeiras décadas do Estado Novo, tendo inspirado a tentativa de criação de uma arquitetura oficial do regime.

> Este consenso nasce de uma narrativa pública (leia-se acadêmica, mediática e político-legal) que tem contribuído para a racialização e criminalização dos bairros autoproduzidos e, mais tarde, realojamento (ALVES, 2021, p. 67).

Ficção e Luz sobre Vidas Rasuradas na Cidade Pós-colonial

A literatura portuguesa publicada depois de 1974 tem essencialmente contribuído para uma reflexão sobre a experiência do colonizador, a queda do império português e as consequências traumáticas sentidas num país que foi forçado a reajustar-se à sua dimensão real, compensando a ausência de debate político sobre a intervenção colonial portuguesa. Contudo, e tendo sido uma literatura escrita por autores portugueses brancos, a experiência das minorias africanas foi pouco abordada e muito raramente representada na ficção portuguesa, deixando a memória traumática dos povos colonizados na sombra durante todos estes anos.

A muito recente emergência de uma literatura portuguesa negra tem contribuído para dotar o espaço público de uma polifonia até então ausente, desestabilizando perspectivas hegemônicas sobre o passado colonial e a forma como o presente se relaciona com esse passado. Desde o início do novo milênio, o número crescente de narrativas de ficção escritas por autores portugueses afrodescendentes, tais como Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Djaimilia Pereira de Almeida, entre outros, pensa o país pós-colonial em termos da experiência da afrodescendência, abordando os temas que mais afetam as minorias, tais como a marginalização, a frustração de expectativas e a invisibilização que as tornam o Outro na sociedade portuguesa pós-colonial.

Se a participação de cinco autores africanos e afrodescendentes nessa exposição é a manifestação visível do crescimento recente dessa autoria no panorama literário português, ela constitui, antes de mais, a visibilização de um lugar de fala que tem estado ausente na literatura portuguesa e o gesto literário que restaura a rasura das experiências

deixadas na sombra, a exposição da rasura das vidas marginalizadas na cidade pós-colonial. À semelhança de Miranda, Djaimilia Pereira de Almeida, Kalaf Epalanga, Yara Monteiro, Ondjaki e Telma Tvon pertencem à geração de autores e artistas que cresceram depois das independências africanas, partem da diáspora africana, reforçada na sequência das instabilidades econômicas e políticas que se seguiram às independências, e que refletem na escrita e na arte o rasto do legado colonial nas suas vidas em Lisboa.

"Mamã Morte", conto de Djaimilia Pereira de Almeida sobre a Casa Cruzado, "Feliz Aniversário", conto de Yara Monteiro sobre a Casa Aurora e "Zugzwang", conto de Kalaf Epalanga sobre a Casa Kapunga, evidenciam a forma como a periferia passa por uma construção de um olhar hegemônico, branco e eurocentrado, excludente dos bairros informais e das pessoas que os habitam a partir do centro da cidade e constituem-se, ainda assim, contos de resistência. Uma resistência que passa pelo recurso e afirmação das raízes e espiritualidade africanas enquanto riqueza interior e por decisões que os vários protagonistas vão tomando para continuar suas vidas para além das dificuldades impostas por uma cidade que cresce ao ritmo de uma economia neoliberal, atraindo "bulldozers que a pressão turística chamará anos antes para arrasar o que existia do bairro da Mata" (MIRANDA, 2020, p. 77) e que olha para os habitantes dos bairros informais com preconceito. O protagonista do conto de Almeida, Cruzado, é um trabalhador negro das obras que vive na periferia de Lisboa, com uma vida semelhante à do "grupo de jardineiros [que] trata de um jardim [...] seis ou sete homens e mulheres jovens, com poucos dentes e rosto sofrido" (MIRANDA, 2020, p. 62) visto pelo narrador omnisciente da sua janela. Tal como Cruzado, que canta um espiritual em Kimbundo "Mamã morte, estou aqui" (MIRANDA, 2020, p. 61), um dos jardineiros canta um cântico espiritual, um canto "ancestral" que "vem do estômago" (MIRANDA, 2020, p. 62). A presença da ancestralidade e imaginário africanos está presente em "Mamã Morte" e, muito particu-

larmente em "A cassette de Santa Luzia", de Telma Tvon que, sob a forma de um aparente conto infantil, aponta igualmente para um caminho de resistência face à destruição, "maior medo que sinto hoje chama-se demolição" (MIRANDA, 2020, p. 142).

Vidas sofridas, marginalizadas e invisibilizadas numa cidade que se gentrifica e afasta as vidas que não integra para a periferia. Cruzado é uma personagem, entre tantas outras, que "a cidade engolira" (MIRANDA, 2020, p.62), desaparecendo, sem deixar rasto, como se um morto-vivo fosse. Sabemos que é invisibilizado aos olhos dos outros, destino que parece aceitar com resignação, mas que continuará por Lisboa, juntamente com tantos outros como ele. É de salientar a semelhança entre essa personagem e Cartola, protagonista do premiado *Luanda, Lisboa, Paraíso*, que, no final da narrativa, também desaparece por entre a multidão e anda pela cidade pós-colonial que se encontra à deriva no que diz respeito ao seu legado colonial. Em "Mamã Morte", também a gentrificada Lisboa deixa à vista os traços do seu passado que mascara com aparências de modernidade e progresso:

> A cidade assomava do nevoeiro: as fachadas engavetadas entre pré-fabricados que eram agora restaurantes franceses, farmácias que tinham sido tascas, supermercados que um dia foram sapateiros, tudo exibindo um pouco do seu passado, ainda que vestido com novas cores... E nunca mais ninguém o viu (MIRANDA, 2020, p.62).

Em "Feliz Aniversário", Aurora Oliveira, moradora do bairro de Mira Loures, envia cartas para irmãos e amigas, entre 1990 e 2002, dando conta da sua vida na periferia de Lisboa. As dificuldades econômicas, o crescimento do filho, os planos de estudo adiados e o casamento destruído de Aurora acompanham a vida do seu bairro que igualmente caminha progressivamente para a demolição, decidida pelo novo pre-

sidente de câmara, e que constitui a decisão final num contexto urbano dominado por processos burocráticos estruturalmente racistas, que prolongam na contemporaneidade a cidade colonial segregadora. A criminalidade que emerge dos bairros informais resulta de um ciclo vicioso em que jovens, tais como o sobrinho de Aurora que terá de deixar Lisboa e emigrar para Roterdão, não são legalizados porque não conseguem contratos de trabalho:

> Está cá há dois anos, ilegal, e tudo o que consegue são trabalhos precários. Passa o tempo todo nas ruas do bairro. Dia e noite. Ele e os outros miúdos estão num ciclo vicioso de onde não conseguem sair. Não trabalham porque não têm papéis e não têm papéis porque não lhes dão um contrato de trabalho. Depois, como sempre, disse a dona Isabel: "A vossa cor não ajuda". Fazer mais o quê, então? (MIRANDA, 2020, p.103).

Deixar Lisboa é igualmente a opção do narrador de "Zugzwang", conto de Kalaf Epalanga, que decide regressar a Benguela depois de anos de residência no bairro de Mira Loures, "num morro que de bonito só tinha mesmo o horizonte, a ampla vista sobre Loures, a vertical e vasta selva de pedra que é a cidade de Santo António dos Cavaleiros" (MIRANDA, 2020, p. 77). Esse bairro é em tudo semelhante ao demolido Bairro da Mata, na Costa da Caparica, na margem sul da capital, "um ajuntamento de casas de construção improvisada e algumas dezenas de barracas que mal resistiam às rajadas de vento que assolavam a Costa" (MIRANDA, 2020, p. 77). Zugzwang é o nome de uma manobra em xadrez em que o jogador é obrigado a fazer uma jogada, piorando a sua situação, uma vez que as peças se encontram na sua melhor posição. O narrador e o seu amigo Ndunduma deixaram Benguela e as suas vidas em Lisboa, passadas entre as margens norte e sul da cidade, contemplam pouco mais do que jogar xadrez na Costa da Caparica e agarrar as poucas oportunidades para além de "biscates de pintura" em "empreitadas grandes" que um vizinho

do bairro consegue esporadicamente (MIRANDA, 2020, p. 78). O olhar exterior sobre os jovens angolanos é o olhar de preconceito: "As pessoas ficavam intrigadas com aquele quadro (um rapper, preto, sentado junto a um tabuleiro de xadrez aberto, numa praia), perguntavam se sabia jogar, ao que ele respondia sempre afirmativamente, com um sorriso" (MIRANDA, 2020, p. 78). Zugzwang enquanto manobra numa história de diáspora constitui uma decisão de jogada que se impõe quando o melhor que o narrador consegue alcançar em Lisboa é uma vida precária e periférica. É um conto sobre a frustração de expectativas de vida que conduz à decisão de regresso a Angola.

O conto "O que acontece em certas demolições", de Ondjaki, sobre a Casa Jordiana, explora a demolição como processo traumático, na perspectiva de quem observa a demolição, ou seja, processo que pode igualmente estar subjacente à própria construção da exposição *CLTL*. Composto por excertos de um longo diálogo com uma terapeuta, a voz da narradora-fotógrafa convoca os sentimentos de compaixão a partir de quem observa a ruína porque ela contempla sempre uma consequência sobre quem viu a sua casa – e a sua vida – ser demolida:

> nem sempre fotografei mas sempre me interessei por demolições. portos. cidades. bairros. mas o que me atrai são as demolições de pessoas. intriga-me como se fala de demolições sem referir, tantas vezes as pessoas. muitas vezes até lembram-se de referir os animais, as árvores. isso está muito bem. Mas e as pessoas demolidas? uma pessoa demolida ou em demolição, será que se sente mais atraída pela fotografia, pela dança, pela demolição, do que as pessoas que não estão em demolição? (MIRANDA, 2020, p. 122)

Desse modo, o conto de Ondjaki converge para uma significação da exposição de Miranda como uma reconstrução que devolve dignidade à ruína e, consequentemente, uma forma de reparação derradeira para

com quem foi atingido pela demolição desumanizante das casas e dos bairros, e, sobretudo, uma reparação que une o desalojado/realojado e o que habita o centro urbano:

> inaugurei a exposição num dia qualquer a meio do mês, não me lembro do número ou do nome desse dia. danço devagarinho. pressinto uma não demolição. com restos de coisas que reconheci como "coisas delicadas", inaugurei a exposição dentro do meu peito (MIRANDA, 2020, p. 127).

CLTL visibiliza a ausência de quem foi tornado o Outro na memória e na vivência de Lisboa, confrontando-nos com a rasura e humanizando o Outro, tornando-o "um de nós". Nesse exercício, a exposição mostra que a memória do legado colonial deve ser um exercício multidirecional, assente em narrativas heterogêneas que convivem e não se excluem. A esse olhar o visitante deve devolver com compaixão o reconhecimento do Outro num pacto de olhares que garanta uma sociedade mais integradora e socialmente justa.

Referências

ALVES, A.R. *Quando Ninguém Podia Ficar: Racismo, Habitação e Território*. Lisboa: Tigre de Papel, 2021.

CAMPOS, R. Visibilidades e invisibilidades urbanas. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 47, n. 1, p. 49-76, 2016. Disponível em: http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/5677. Acesso em: 3 mai. 2022.

FERRO, C. "Não ao racismo", "Grito à liberdade", "Novos vídeos do protesto na Avenida". *Diário de Notícias*. 23 de janeiro de 2019. Disponível em https://www.dn.pt/pais/nao-ao-racismo-grito-a-liberdade-novo-video-mostra-protesto-na-avenida-da-liberdade-10476722.html. Acesso em: 3 mai. 2022.

LOFF, M. Estado, democracia e memória: políticas públicas e batalhas pela memória da ditadura portuguesa (1974-2014). *In*: LOFF, Manuel; PIEDADE, Filipe; SOUTELO, Luciana Castro (ed.). *Ditaduras e Revolução: democracia e políticas de memória*. Coimbra: Almedina, 2015, p.23-143.

MIRANDA, M. de. *Catálogo Contos de Lisboa/Tales of Lisbon*. Lisboa, Arquivo Municipal de Lisboa, 2020.

MIRZOEFF, N. O direito a olhar. *ETD - Educação Temática Digital*, [S. l.], v. 18, n. 4, p. 745–768, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8646472. Acesso em: 3 mai. 2022.

OLIVEIRA, A. B. de. Panoramas de Fragmentos Móveis, Ou Visões Gémeas de (Des)pertença na Ora de Mónica de Miranda. *Vazantes*, v. 3, n. 1, p. 5-16, 2019. Disponível em: http://periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/42911/99691. Acesso em: 3 mai. 2022.

ROTHBERG, M. Between Memory and Memory: From *Lieux de mémoire* to *Noeuds de mémoire*. *Yale French Studies*, New Haven, n. 118/119, p. 3-12, 2010.

TAVIANI, E., Das políticas de habitação ao espaço urbano: Trajetória espacial dos Afrodescendentes na Área Metropolitana de Lisboa. *Cidades, Comunidades e Territórios*, Lisboa, n. 38, p. 57-78, 2019.

ZOETTL, P. A. Ver e ser visto. O poder de olhar e o olhar de volta. *Sociologias*, [*S. l.*], v. 15, n. 34, p.246-277, 2013. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/44112. Acesso em: 3 mai. 2022.

9. SAMPLEANDO O PASSADO PARA PRODUZIR NOVOS FUTUROS: SERES UNIVERSAIS, HINOS INTERNACIONAIS E OS USOS POLÍTICOS DA MEMÓRIA EM UMA COMUNIDADE DE "JAZZ" CONTEMPORÂNEO EM CHICAGO

Renato de Lyra Lemos[61]

Dias mais brilhantes começando

O Jazz é um estilo musical reconhecido como transgressor de barreiras desde seu surgimento, no final do século XIX, em pequenas comunidades negras nos Estados Unidos. Podemos vislumbrar como se deu o seu surgimento e disseminação pelo mundo no livro de ficção *Mumbo Jumbo*, do escritor negro Ishmael Reed, no qual este narra o surgimento de um vírus denominado "*jes grew*", que se espalha pelo mundo contagiando as

[61] Renato de Lyra Lemos é Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Bacharel em História também pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisador do Laboratório de Estudos Avançados de Cultura Contemporânea (LEC-UFPE), da Coordenadoria África do Centro de Estudos Avançados (CEA-UFPE) e do Museu Afro-Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira (UFBA), além de membro do grupo de pesquisa Patrimônio e Identidades – pesquisa multidisciplinar em relações étnico-raciais e estudos africanos – e do grupo de estudos Dúdú Èrò - Pensamentos Negros. E-mail: renatoll@gmail.com

pessoas com sintomas da cultura negra afro-americana. O Jazz também se disseminou similarmente, se espalhando pelo mundo subvertendo os elementos das culturas brancas ocidentais. E mesmo depois de mais de um século de seu surgimento, ele continua se metamorfoseando como um vírus, se adaptando às mudanças dos novos tempos, influenciando novos estilos e estéticas musicais e se hibridizando com eles. O Jazz traz em suas diversas encarnações uma constante referência ao passado, àquelas pessoas responsáveis por desbravarem e romperem as barreiras do estilo, ao mesmo tempo em que também se molda expandindo suas fronteiras para pensar e construir novos futuros, inclusive constituindo novas sonoridades que podem se referenciar no Jazz, mas se expandirem para além dele.

Afinal, novos sons podem surgir de qualquer lugar. Inclusive do passado. Orientando-se, referenciando, reverenciando, sampleando. Pois no passado, muitas vezes, se escondem possíveis futuros. Futuros os quais, quando pensamos em grupos historicamente marginalizados, foram-lhes impossibilitados. Assim, revisitar o passado também é parte essencial da construção de novos futuros.

Quando pensamos no processo de escravização e opressão dos povos negros de origem africana, sequestrados "em prol" do estabelecimento da modernidade através do Atlântico, percebemos mais restrições e repressões na construção dos seus futuros do que efetivamente possibilidades. Assim, com o intuito de projetar novos futuros, torna-se necessário reexaminar e reescrever os passados, reprotagonizar as narrativas históricas, legitimar as contribuições realizadas pelos sujeitos e coletivos negros. Dar um novo foco na história não significa deslegitimar outras contribuições ou mesmo apagar as opressões sofridas, mas vislumbrar novos futuros, promovendo reparação, dando os devidos créditos e até extrapolando ao construir histórias alternativas que vão para além da ficção científica e da ficção especulativa, pois, se historicamente alguns eventos não foram tornados possíveis devido às opressões infligidas, talvez, num futuro próximo, possamos concretizá-los.

Imaginar novos futuros é uma tarefa difícil para grupos oprimidos, pois os históricos de opressão, marginalização, exclusão e violência costumam turvar os vislumbres de futuros mais promissores. Porém, mesmo com toda a dificuldade, essa foi uma responsabilidade que historicamente diversos indivíduos tomaram para si, de desenvolverem novos universos de possibilidades, de pensarem outros mundos para as populações negras. Se no início do século XX o ativista político jamaicano Marcus Garvey argumentava que a única solução para o racismo sofrido pelo povo negro americano residia no seu retorno ao continente africano, por meio do slogan "África é o lugar", o qual tentou concretizar através de uma companhia de navios, a *Black Star Line*, na segunda metade do século XX, o músico estadunidense Sun Ra afirmava que a terra era muito limitada, e que o lugar agora para onde os afro-americanos tinham de ser reassentados era o espaço, propondo para isso utilizar a música como meio de transporte.

Essas foram diferentes maneiras de pensar novos futuros para o povo negro ao redor do mundo, quer em sentidos momentâneos mais práticos ou mesmo utópicos, e que envolveram, ao longo da história, uma significativa parcela de pensadores, ativistas, acadêmicos, músicos, escritores, poetas, pintores e cineastas, em busca de extrapolar os limites impostos pelas elites brancas, busca essa realizada de maneira concreta ou através da revisão ou construção de novos imaginários.

Os ecos desses projetos ressoam contemporaneamente em diversas localidades ao redor do globo, mantendo e disseminando as tradições dos povos negros pela diáspora de adaptação e ressignificação de seus costumes culturais. Entre tantos artistas e cenas que reverberam, que transmitem essas visões de mundo, escolhi tratar de um grupo de artistas residentes na cidade estadunidense de Chicago, pertencentes à comunidade em torno da gravadora International Anthem. São artistas que têm na música uma perspectiva comunitária, que se preocupam com as

questões de suas localidades, mas que ainda assim apresentam visões globais em suas sonoridades.

Abordarei aqui os trabalhos de Damon Locks Black Monument Ensemble, Angel Bat Dawid & Tha Brothahood e Makaya McCraven, artistas negros que trazem em sua música uma preocupação com os futuros da comunidade ao seu redor, abordando questões como racismo, violência policial, ativismo, comunidade e ancestralidade, tentando compreender a história de suas comunidades com o intuito de promover novos futuros, que vão além da realidade de opressão e brutalidade vivenciadas em seu dia-a-dia.

"Soa como agora"

Tendo como predecessores o movimento Chicago Black Renaissance nos anos de1930, o período de atividades durante os anos 1950 em que Sun Ra and his Arkestra fizeram estadia em Chicago, a Association for the Advancement of Creative Musicians (AACM) – organização criada por músicos de jazz locais –, os grupos Art Ensemble of Chicago e depois Philip Cohran & The Artistic Heritage Ensemble – surgidos a partir de frequentadores da mesma associação –, entre uma série de outros sujeitos, grupos e movimentos, a exemplo de Eddie Gale's Ghetto Music, Horace Tapscott & Pan Afrikan Peoples Arkestra e Voices of East Harlem, fundados em um sentimento de comunidade e solidariedade racial, soa natural que esse grupo de artistas contemporâneos reporte-se e dê continuidade a essa tradição.

A batalha contra a opressão racial nos Estados Unidos, durante os anos de 1960 e 1970, assistiu a um intenso interesse nas culturas negras, um crescimento na militância negra e no nacionalismo cultural (RAMSEY JR., 2003), trazendo questões mais radicais que impactaram diretamente o discurso e as formas de fazer e consumir música dos negros estadunidenses. Assim, além do sentido de comunidade que esses artistas apresentam, eles também trazem um sentimento de resistência, de oposição à opressão racial, uma frustração perante as situações de racismo e de

genocídio das pessoas negras que persiste contemporaneamente e que eles não conseguem suportar, tentando lidar com tudo isso através de suas produções artísticas.

"A família negra é a instituição mais forte do mundo"

A clarinetista Angel Elmore, mais conhecida pelo nome artístico Angel Bat Dawid, passou por momentos difíceis em novembro de 2019, durante uma estadia na cidade alemã de Berlim para participar do festival JazzFest Berlin junto com seu grupo Tha Brothahood[62]. Ainda em Chicago, um dos membros do grupo teve um desmaio na rua e acordou no hospital sem seus pertences quarenta e oito horas antes do show e a produção do festival foi bem insensível quanto ao caso e a impossibilidade dele participar; o grupo recebeu "olhares maldosos" enquanto caminhavam nas ruas de Berlim; foram aconselhados por um lojista local a não visitarem Berlim Oriental, pois lá "eles não gostam de negros"; essa sequência culminou com um episódio ocorrido no local onde estavam hospedados, o The Ellington Hotel (uma homenagem ao músico de jazz negro estadunidense Duke Ellington), como comenta Angel Bat Dawid:

> Berlim estava me deixando muito isolada e com raiva. Então, na manhã em que estávamos saindo deste hotel, com sua homenagem aos músicos negros em todos os quartos... Eles tinham um piano na área do bar e eu decidi tocar uma música, cantar e louvar, para sair com uma boa impressão. Deacon Otis estava filmando como nossa maneira de apenas caminhar no amor, não importa o quê. Enquanto eu estava cantando, alguém da equipe correu até mim com o rosto vermelho e irritado, dizendo 'senhora, por favor, não faça isso no saguão, isso não é permitido!' E eu simplesmente perdi o controle. Eu estava farta das reprimendas

[62] A irmandade. Traduzido do original em inglês por mim.

> ... Eu simplesmente não conseguia ser meu verdadeiro eu negro em qualquer lugar de Berlim sem que alguém me repreendesse [...]. (BAT DAWID, 2020, tradução minha)

Todas essas experiências desagradáveis acabaram tornando o show do festival um momento importante, de expurgar a dor e a raiva através da música, tornando a performance de Angel Bat Dawid — que já é normalmente muito intensa — ainda mais impactante. O show acabou virando um disco, contendo a apresentação no festival e mais algumas edições com trechos em áudio dos episódios ocorridos em Berlim. O disco abre com uma gravação do caso ocorrido no saguão do hotel, com Angel exaltando a sua indignação com a equipe do local: "desde que cheguei aqui vocês me tratam como merda!", seguida de uma performance gravada por ela ao piano da música Enlightenment, composta por Sun Ra e gravada durante seu período artístico na cidade de Chicago. A música fala sobre iluminação, sobre superação, e na voz de Bat Dawid parece evocar a cantora Nina Simone no auge da luta pelos direitos civis americanos.

> O show foi muito profundo e realmente me ajudou a processar toda a raiva e coisas desconfortáveis que eu estava sentindo... Isso me fez pensar em todos os artistas do passado que suportaram muito mais do que eu jamais aguentarei com essa indústria musical. (BAT DAWID, 2020, tradução minha)

Assim, me parece que a evocação de Nina Simone pode até não ser proposital, mas na verdade reflexo de experiências tão intensas de racismo que acabam ressoando homogêneas, mesmo que ocorridas com uma diferença de mais de cinquenta anos. Logo no início do documentário *What Happened Miss Simone?* (GARBUS, 2015), quando a cantora Nina Simone é indagada por um jornalista sobre o que liberdade significa para ela, a intensidade da reação, quando fala que sentiu isso algumas vezes no palco, que liberdade para ela é não ter medo, pode nos proporcio-

nar uma breve perspectiva do que Angel Bat Dawid fala sobre tudo o que as artistas negras que vieram antes dela suportaram. É uma evocação de sensação de medo que, mesmo com todos os ganhos sociais do movimento pelos direitos civis, com todas as conquistas públicas que os cidadãos negros estadunidenses alcançaram ao longo de muitos anos de lutas, ainda assim, continua presente no âmago de experiências negras.

É talvez a presença desse medo, ou mais ainda, a vontade de superar ele, que faz com que muitos desses artistas continuem lutando através de suas músicas e posicionamentos políticos, e que se unam em comunidade devido a experiências similares que os levam a se mobilizar através de uma "solidariedade de propósito" ou de "agenda política" (BUTLER, 2020). Afinal, Bat Dawid denomina o grupo de músicos que a acompanha de Tha Brothahood, nome formado pela junção em inglês das palavras "irmandade" e "vizinhança", o que demonstra uma relação de pertencimento que está conectada à comunidade ao redor, e, em se tratando de comunidades negras, temos de pensar na relação com as pessoas que estão em processo de diáspora, advindas de outras comunidades, que trazem suas particularidades de experiência próprias, mas que também se conectam através da solidariedade (BUTLER, 2020). A partir disso, também se conectam a partir da reconstrução de vínculos familiares dentro dos processos de escravização e diáspora, no qual, após as famílias sanguíneas se separarem, novos núcleos familiares simbólicos se formam dentro dessa perspectiva de solidariedade racial e de propósito, o que possivelmente leva Bat Dawid (2020) a afirmar na música Black Family que: "a família negra é a instituição mais forte do mundo".

Em 1963, a escritora negra estadunidense Margaret Burroughs escreveu um poema intitulado "o que devo dizer aos meus filhos que são negros (reflexões de uma mãe afro-americana)", que fala sobre o dilema enfrentado por mães e pais negros de orientarem suas filhas e filhos sobre a aversão da sociedade às pessoas negras. Angel Bat Dawid musicou o pedaço inicial do poema de Burroughs, que fala: "O que direi aos meus filhos que

são negros, do que significa estar aprisionado nesta pele escura". Durante a performance da canção no disco Live, Angel Bat Dawid afirma que Margaret Burroughs se fez essa pergunta em 1963, e que, ainda hoje (em 2019), Bat Dawid se pergunta a mesma coisa. Ela faz uma conexão entre as duas vivências afirmando que a experiência da pergunta, mesmo passados 57 anos, continua a mesma, ou seja, o racismo continua se afirmando como um elemento central nas experiências pessoais e comunitárias negras por meio de sua estruturação nas memórias coletivas (SCOTT, 2017).

Assim, fica evidente como essas experiências de racismo persistem ainda depois de tanto tempo, seja de forma mais exacerbada em agressões físicas ou verbais, de certa maneira mais próximas das experiências de racismo sofridas por outros músicos negros no passado, ou no modo como Angel Bat Dawid coloca, na forma de microagressões, pequenos gestos, ações aparentemente sutis, pretensamente não-racializadas, denominadas por Eduardo Bonilla-Silva como um "novo racismo", o "racismo de cegueira de cor" (BONILLA-SILVA, 2020), no qual as pessoas (brancas) que estão praticando essas agressões afirmam não distinguirem a cor das pessoas. Em sua experiência enquanto mulher negra, Bat Dawid entende que esses tipos de tratamento e atitudes são causados por conta de seus traços físicos e da cor da sua pele, ou seja, não podem ser denominados de nenhuma outra forma que não de racismo. E são essas denúncias que permeiam o disco e sua performance:

> Espero que este álbum melhore e conscientize o mundo de que ainda não estamos em um bom lugar quando se trata do relacionamento entre brancos e outras raças. Universidades, festivais, organizações etc. que foram construídas há mais de 50 anos, embora tenham mudado externamente, não mudaram internamente e ainda mantêm os princípios de seus fundadores, que eram racistas. Ainda temos um longo caminho a percorrer. E a música é um ótimo lugar para começar a reparar essa realidade velha e distorcida. (DAWID, 2020, tradução minha)

"Onde o futuro se desdobra"

O multiartista e educador Damon Locks, residente em Chicago, é um indivíduo que tem seguindo uma longa tradição de artistas negros estadunidenses no questionamento de práticas racistas através de sua produção artística. Sua obra envolve música e artes visuais voltadas à estética de movimentos ativistas contra o genocídio da população negra do Movimento dos Direitos Civis ao #BlackLivesMatter (#VidasNegrasImportam), se engajando na denúncia das situações vivenciadas pelas pessoas negras. Em seu mais recente trabalho, o disco *Where Future Unfolds*, com o conjunto Black Monument Ensemble – um grupo composto de músicos, coro e dançarinos –, Locks relata os dilemas sofridos pelas pessoas negras através de uma narrativa que evoca as experiências vivenciadas por movimentos ativistas contemporâneos. O disco resulta de uma performance ao vivo do grupo em uma atmosfera que mistura manifestação política e performance artística e, segundo Locks, foi uma forma de conseguir lidar com as mortes de jovens negros que vinham ocorrendo nos Estados Unidos (LOCKS apud RADKE, 2020). Em alguns momentos o clima é de protesto político, como quando o narrador fala durante a faixa "Statement of Intent" (Declaração de intenção):

> [...] A respiração fica superficial
> Pulso na garganta
> Confronto
> Deslocamento por avenidas e blocos
> Bairros inteiros revirados
> Funcionários constantemente reformulando, apresentando, reapresentando, compondo, recompondo
> Quadros digitais congelados
> Movimento capturado, armazenado
> Violência endurecendo, gaguejando, turva mas óbvia
> Você pode sentir isso em seu sistema?
> Ele se arqueia

> Seus olhos são diferentes
> Dolorido de descrença
> Há gritos da multidão
> Segurança está em questão
> Conforme o futuro se desenrola em rápida sucessão
> Caminhamos em procissões rítmicas
> O luto se transformou
> Regressão
> Atingiu alturas de depressão
> Como posso ficar? [...]
> (LOCKS, 2019, tradução minha)

O ambiente de protesto político, de deslocamento, insegurança, incerteza, e, ao mesmo tempo de revolta, abre o disco, à medida que reforça no final da faixa a capacidade de resistência através de um coro que ressalta a potência do que ele define como o Monumento Negro, a força do povo negro que segue lutando. A faixa seguinte "Sounds Like Now" (Soa como agora), surgiu de uma performance elaborada por Locks com o mesmo nome, na qual ele misturava vozes negras históricas, discursos da era dos direitos civis com *samplers*, batidas eletrônicas e percussão ao vivo, para criar uma experiência sonora. A partir dessa experiência o projeto foi crescendo, tomando a forma de uma comunidade, através da inserção dos músicos, dançarinos e cantores do coro. Na letra da composição, Locks indaga a experiência das pessoas negras na sociedade estadunidense, criticando que, por mais que as autoridades digam que a situação vai mudar, tudo permaneça igual:

> [...] Toda manhã fala-se mais de assassinato
> Todas as manhãs pelo menos um vivo a menos
> Eles dizem que todas as mesmas coisas aconteceram
> Ó meu povo
> As mesmas coisas aconteceram
> Eles contam a mesma mentira

> As palavras não são pacíficas, separados não iguais
> O poder para o governo nunca para o povo
> Filmes mostram apocalipse, estamos vivendo a continuação
> Eu pensei que com o tempo as coisas mudariam
> Na verdade, elas permanecem as mesmas
> Como as pessoas podem viver com toda essa dor?
> Com todo o sangue em minhas veias
> Eu não posso ficar neste lugar
> (LOCKS, 2019, tradução minha)

Mesmo com a angústia de permanecer e vivenciar toda essa dor, é através dessas experiências que Damon Locks constrói o seu sentido de comunidade, devido a uma experiência de opressão coletiva que acaba resultando em um propósito de ação, na tentativa de construção de uma sociedade se não utópica, ao menos mais justa, como ele canta em "Solar Power" (Poder Solar): "Tire-me desse buraco, leve-me a um lugar onde o futuro se desdobra, onde possamos sentir o sol, onde possamos sentir a liberdade" (LOCKS, 2019, tradução minha).

Esse sentido de futuro cantado por Damon Locks ressoa como a proposta do movimento afrofuturista, de um lugar potencial onde o poder racial pode ser reconfigurado e renegociado (KIM, 2017), possibilitando a produção de novos futuros para as comunidades negras. E esses futuros podem ser desenvolvidos por meio de uma solidariedade racial comunitária de reconhecimento mútuo a qual é potencializada através das produções sonoras negro-diaspóricas (JAJI, 2014).

> Uma das coisas que me interessa muito na minha arte, seja visual ou sonora, é o que chamo de aceno Preto. Acontece em muitos lugares [...] você vê outra pessoa negra e reconhece a presença dela [...] E há uma conexão, há um reconhecimento. Um momento em que dizemos um ao outro: eu vejo você. Eu estava interessado em como isso seria ou soaria. (LOCKS apud RADKE, 2020, tradução minha)

Comunidade de seres universais

Esse espírito comunitário da cena de Chicago obviamente estende sua conexão com outras cenas, reúne músicos de outros locais, amplia o sentido de comunidade em uma escala muito mais ampla no panorama de ramificações diaspóricas, e acaba incorporando como parte crucial de sua comunidade indivíduos que não tiveram origem de nascimento ali. Esse é o caso do baterista Makaya McCraven, nascido em Paris, tendo ascendência estadunidense-húngara, que rodou diversas partes do mundo, mas acabou adotando e sendo adotado pela comunidade de Chicago.

O senso de comunidade faz parte da formação de Makaya desde jovem, através da vivência artística de seus pais nos lugares por onde passaram com ele que, durante sua infância, cresceu no meio de um ambiente constante de música e aprendizado, junto a vários músicos de renome que faziam parte do círculo de amizades de sua família.

Makaya é um desses músicos que tem como estímulo conectar-se aos sons promovidos em outras comunidades, produzindo criações coletivas através de Jam Sessions ao vivo ou em estúdio, que são gravadas e posteriormente reprocessadas por ele, selecionando, cortando, pós-produzindo e até recompondo as músicas. É um processo que envolve um controle que vai além das improvisações, pois a partir das edições ele passa a ter domínio sobre aqueles sons, os recriando à sua maneira. Assim como ele também recria seu próprio senso de comunidade em seu disco *Universal Beings*, conectando as cenas de Chicago, Los Angeles, Nova Iorque e Londres e no final apresentando um resultado coeso, através de uma sensação sonora comunal que une todas as sessões:

> ...os amigos e amigos de amigos que Makaya conseguiu recrutar são músicos de primeira linha de maneira geral. Alguns podem chamá-los de supergrupos de "novos" músicos de jazz de suas respectivas cidades, com Makaya como denominador

> comum. Mas o mais importante é que, coletivamente, eles fazem uma demonstração inspiradora da interconexão global orgânica da tradição da música negra americana em 2018. (BANDCAMP, 2018, tradução minha)

Por mais que o "Jazz" seja um elemento de conexão entre essas distintas cenas musicais com as quais McCraven se interliga, não é unicamente o Jazz que constrói esse senso de comunidade, ao mesmo tempo que o som que ele faz não é exatamente Jazz.

> MM - Eu nem sei o quanto me sinto bem sobre a palavra "jazz", embora ainda a use.
> DG - O que te deixa desconfortável com isso?
> MM - Ela tem raízes muito racistas, para começar. É totalmente inadequada para descrever a amplitude da música que surgiu sob seu guarda-chuva. E muitos dos músicos fundadores do gênero também criticaram a palavra como algo que não foi definido por eles e que foi usado para mercantilizar seu trabalho. Miles Davis não gostava de chamar isso de jazz. Duke Ellington não gostava de chamar isso de jazz. Mingus não queria chamar isso de jazz. Então eu penso em "jazz" – entre aspas – como uma tradição auditiva que você aprende tocando e estando perto de outras pessoas. E como as tradições auditivas, elas evoluem e se movem; não é uma coisa estagnada para preservação. Como na tradição auditiva, há um toque físico real. E é aí que me sinto feliz por ter estado próximo aos mais velhos. Sempre penso nisso como tentar entrar em contato com a música, e a história e o passado que posso levar comigo enquanto crio música, agora, do meu ponto de vista. (MCCRAVEN apud GREENE, 2020, tradução minha)

À medida que tenta definir o tipo de música que toca como "Jazz", visto que o núcleo musical do que foi denominado como esse estilo tocado por uma grande leva de músicos estadunidenses que o influenciaram durante

sua vida, incluindo o seu pai, está presente ali, ele também compreende que a sua música vai além disso, não se prendendo a amarras estilísticas de uma "tradição", pois é um som que se modifica a cada momento, se adapta, flui. Mas em todo esse processo de transformação, a experiência dos músicos mais velhos permanece, como ele próprio afirma, e dentro dessa permanência está a forte presença de um sentido de comunidade que eles carregavam consigo.

Assim, seu sentido de comunidade, apreendido com esses mais velhos com quem conviveu nos seus processos de trânsito, junto às influências sonoras de seu pai, Stephen McCraven, como um músico estadunidense de Jazz e da sua mãe, Ágnes Zsigmondi, enquanto musicista húngara especialista em diferentes sonoridades da Europa Oriental, proporcionou-lhe uma base referencial que possibilitou com que ele não ficasse preso a padrões, fossem eles sonoros ou geográficos.

Além disso, estar em Chicago proporcionou se relacionar com outra geração de jovens músicos negros que tinham referências que se estendiam da vanguarda ao hip-hop e que estavam tocando Jazz, especialmente nas *jam sessions* ocorridas no bar Velvet Louge, pertencente ao saxofonista Fred Anderson, membro pioneiro da Association for the Advancement of Creative Musicians. Ali Makaya conseguiu não só ampliar seus horizontes, como estabelecer as orientações que seus trabalhos seguiriam no futuro.

O processo de promover *jam sessions*, gravar as sessões e depois editar em estúdio rendeu o disco *In The Moment*, gravado durante várias sessões semanais no Danny's Tavern em Chicago, mas foi através do disco *Universal Beings* que Makaya aprimorou a técnica, utilizando formas tecnológicas que foram aperfeiçoadas pelo rap (ROSE, 1994), reprocessando as gravações em estúdio e reproduzindo as batidas mas significativas produzidas nas sessões, assim como muitos DJ's de rap construíram suas bases a partir de discos de Jazz. E também foi nesse disco que ele ampliou seu conceito de comunidade, visto que o disco é dividido em

4 sessões, cada uma ocorrida em uma cidade diferente: Chicago, Los Angeles, Nova Iorque e Londres. E, como já citei, no final, o resultado soa muito coeso. A conexão que Makaya estabelece entre essas distintas comunidades está relacionada às suas experiências de vida e às suas relações com a música. "Makaya McCraven é cético em relação às fronteiras. [...] Recentemente, além da turnê, ele passou um bom tempo em Londres, Los Angeles e Nova York por motivos de trabalho [...] ele me diz que sente conexões com todos esses lugares – e nenhum deles." (JOYCE, 2018, tradução minha). "O que é um lugar? Além das pessoas. É só sujeira, sabe?" (MCCRAVEN apud JOYCE, 2018, tradução minha). Essa conexão com as pessoas então se estende para muito além das fronteiras, pois o que interessa aqui para ele é a experiência compartilhada pela música, que é o que constrói o sentido de comunidade: "Todos nós estamos construindo sobre o passado. É uma visão de um mundo menos fragmentado e segregado" (MCCRAVEN apud JOYCE, 2018, tradução minha), ou seja, de um mundo menos moldado pelas fronteiras, onde o papel das pessoas vai além das atividades que as compõem enquanto indivíduos, e, ao transcender essa percepção, vão se aproximando mais de um conceito de coletividade, de comunidade, tornando-os assim seres universais (MCCRAVEN, 2018).

O futuro? Reconstruir uma nação

A música produzida por esses artistas contém uma relação com o que a pesquisadora Ella Tsitsi Jaji (2014) denomina de *stereomodernismo*, uma forma de compreensão de mundo para analisar textos e práticas culturais diaspóricas que são imaginados e representados através das músicas negras, dos quais emergem condutores de uma solidariedade negra. Esse elemento da solidariedade negra é o principal guia da ação comunitária desses artistas, especialmente no que tange à revisão de suas memórias coletivas, à produção de novas versões do passado e de

potenciais futuros, nos quais o poder racial poderá ser reconfigurado e renegociado, possibilitando uma maior agência por parte desses indivíduos e grupos na manutenção de suas comunidades.

Além desses mecanismos de solidariedade que são essenciais para a formatação das comunidades negras e que sempre estiveram presentes na maior parte das percepções de mundo constituídas por pessoas negras diaspóricas, existe também o elemento dos usos políticos das memórias evocados por essas comunidades, nas maneiras como elas empregam as percepções sobre o passado em suas construções narrativas (SCOTT, 2017), inclusive utilizando a recuperação de aspectos dessas memórias que possam ter sido esquecidos pelas próprias comunidades, no que David Scott (1999, 2008) vai conceituar como uma "arqueologia das memórias negras", formas de evocar o passado que se diferenciam dos modelos perpetuados pelos arquivos oficiais, por meio do que Michael Hanchard (2008) considera um engajamento através da arqueologia:

> Arquivistas de memória negra rastreiam um discurso aqui, uma canção não mixada ali, uma convocação para reuniões de ativistas, organizadores, agitadores, grupos. Procuram recriar um som ou sentimento de outrora, ressuscitar uma tendência política em declínio ou forma de mobilização política. (HANCHARD, 2008, p. 53, tradução minha)

Essas formas de mobilização política são constantemente evocadas pelos músicos apresentados aqui, como uma forma de investir de poder suas comunidades, promovendo recursos que possam assegurar a elas um maior controle sobre as suas memórias por meio de um efetivo domínio sobres as suas representações comunitárias (HALL, 1996; hooks, 2019; COLEMAN, 2019). Essas são formas de resistência reavidas por meio de suas produções musicais com o intuito de restituírem suas comunidades de protagonismo.

A tentativa de reconexão desses músicos com as memórias de suas comunidades é uma forma de estabelecer vínculos de pertencimento, buscando apresentar por meio de suas produções sonoras ecos dessas ancestralidades comunitárias, como uma forma de, através da revisitação dos seus passados, reestabelecer a possibilidade de criar metáforas de futuro que possam guiar os novos caminhos de engajamento simbólico e ideológico por meio de suas narrativas. Trazer essas reverberações das lutas do passado para o presente é uma forma encontrada por esses músicos de demonstrar por meios dos exemplos dos que vieram antes deles de que as adversidades podem ser enfrentadas por meio da solidariedade racial comunitária.

Referências

BANDCAMP. *Universal Beings*. International Anthem, 2018. Disponível em: https://intlanthem.bandcamp.com/album/universal-beings. Acesso em: 10 abr. 2022.

BAT DAWID, Angel. *Angel Bat Dawid & Tha Brothahood – Live.* Chicago: International Anthem, 2020. (Audio, 79 min)

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racismo sem racistas: o racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade na América*. Traduzido por Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2020.

BUTLER, Kim D. A Diversidade da Diáspora. Contribuições para o desenvolvimento da Teoria Política da Diáspora Africana. In: BUTLER, K.; DOMINGUES, P. *Diásporas Imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

COLEMAN, Robin R. Means. *Horror Noire: a representação negra no cinema de terror*. Traduzido por Jim Anotsu. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019.

GARBUS, Liz. *What Happened, Miss Simone?.* Netflix, 2015. 101 min.

GREENE, David. Drummer Makaya McCraven, The 'Beat Scientist,' Talks About His New Album. [Entrevista concedida a] *Greene. NPR*, 2020. Disponível em: https://www.npr.org/2020/07/30/896825879/drummer-makaya-mccraven-the-beat-scientist-talks--about-his-new-album. Acesso em: 10 abr. 2022.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat24.pdf. Acesso em: 10 abr. 2022.

HANCHARD, Michael. Black Memory versus State Memory: Notes toward a Method. *Small Axe*, Durham, v. 12, n. 2, 2008.

hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Traduzido por Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

JAJI, Tsitsi Ella. *Africa in Stereo: Modernism, Music, and Pan-African Solidarity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

JOYCE, Colin. Makaya McCraven's Utopian Vision of Jazz Could Change the World. *Vice*, 30 out. 2018. Disponível em: https://www.vice.com/en/article/yw9y3v/makaya-mccraven-universal-beings-noisey-next-interview. Acesso em: 10 abr. 2022.

RAMSEY JR., Guthrie P. Race Music: Black Cultures from Bebop to Hip-Hop. In: JR., Guthrie P. Ramsey. *"Goin' to Chicago": Memories, Histories, and a Little Bit of Soul*. Berkeley: University of California Press, 2003.

KIM, Myungsung. *Afrofuturism, Science Fiction, and the Reinvention of African American Culture* (Dissertation). Temple: Arizona State University, 2017.

LOCKS, Damon. Black Monument Ensemble. *Where Future Unfolds*. Chicago: International Anthem, 2019. (Audio, 47 min).

LOCKS, Damon. Sounds Like NOW. 2015. (Video, 45 min). *Vimeo***.** Disponível em: https://vimeo.com/149673325. Acesso em: 10 abr. 2022.

MCCRAVEN, Makaya. *Universal Beings*. Chicago: International Anthem, 2018. (Audio, 90 min).

RADKE, Heather. An Interview with Damon Locks. *The Believer Logger*, Las Vegas, 2020. Disponível em: https://believermag.com/logger/an-interview-with-damon-locks/. Acesso em: 10 abr. 2022.

ROSE, Tricia. *Black Noise: rap music and black culture in contemporary america*. New England: Wesleyan University Press, 1994.

SCOTT, David. The Archaeology of Black Memory: an interview with Robert A. Hill. *Small Axe*, Durham, n. 5,1999.

SCOTT, David. Introduction: on the archaeologies of black memory. *Antharium*, Florida, v. 6, n. 1, 2008.

SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. Traduzido por Rogério Brittes W. Pires e Julia Sauma. *Ilha*, Florianópolis, v. 19 n. 2, 2017. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n2p277. Acesso em: 10 abr. 2022.

THOMAS, Andy. Carlos Niño & Friends Make Healing Music for a Troubled World. *Bandcamp*, 2020. Disponível em: https://daily.bandcamp.com/lists/carlos-nino-and--friends-list. Acesso em: 10 abr. 2022.

UNIVERSAL BEINGS. Dir. Mark Pallman. International Anthem, 2020. (Video, 26 min). *Youtube*. Disponível em: https://youtu.be/R9t86fAuz5s. Acesso em: 10 abr. 2022.

10. PELOS OLHOS DE NANÃ: EXPERIÊNCIA, RAÇA E EMANCIPAÇÃO NO FEMININO AMADURECIDO

André Luis Pereira dos Santos[63]

I

Em 1802 foi autorizado o funcionamento de uma pequena capela na zona leste de São Paulo, que viria a se tornar a Igreja da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia de Penha de França. Construída em taipa de pilão, antiga técnica de construção que consiste em comprimir horizontalmente o barro em formas de madeira, denominadas *taipais*, em que são fundadas as paredes que sustentam a obra, a igreja curiosamente tem sua entrada voltada para a direção leste, em que o sol nasce, diferentemente de outras igrejas que têm a entrada voltada para a Catedral da Sé. Esse fato, que poderia ser corriqueiro se não tivesse implicações sociopolíticas, é fundamental na compreensão de que, desde sua concepção, esse espaço foi pensado como um local de resistência em que os irmãos pretos podiam festejar, tecer sonhos e, sobretudo, se

[63] É Mestre, doutorando em Educação e Filósofo pela Universidade de São Paulo. Foi responsável pela área de Educação para as Relações Étnico-Raciais na Diretoria Regional de Educação da Penha - Secretaria Municipal de Educação - SP. Atualmente, é coordenador do núcleo de Africanidades do LAB_Arte – FEUSP. E-mail: andrelps@usp.br

organizar para alforriar novos irmãos e proteger-se mutuamente dos ataques constantes que o escravismo legava ao povo negro.

Essas pessoas descendem de outras que passaram por um processo longo e cruel de logro, sequestro e desumanização, que transformou cerca de doze milhões de pessoas em mercadoria, gestando preconceitos que até hoje perduram em nossa sociedade.

Falar de negritude, qual seja a abordagem que se escolha, é pensar essa despersonalização que lança quem é negro em um estado de flutuação e não reconhecimento de si, que exige, na maioria das vezes, um profundo processo de redescoberta, de *re-conhecimento*. Isto é, daquilo que permite que nos encaremos e narremos nossa trajetória para nos reencontrarmos como pessoas.

Há, nessa comunidade, uma grande festa, que ocorre todos os anos no mês de junho, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário que, entre outros santos como São Benedito por exemplo, foi incorporada ao modo de devoção do catolicismo negro. Na retomada dos festejos que ocorreu em 2002, na celebração de 200 anos da ereção da Igreja, foi instituída a coroação de Reis e Rainhas de festa, inspirados nos reinados instituídos pelas diversas guardas de congo. As Congadas, Moçambiques e Maracatus fazem parte de manifestações da cultura popular que representam cortejos os quais rememoram a coroação do rei do Congo e da rainha Ginga, remetendo a batalhas míticas entre cristãos e mouros e aos cortejos que vinham para saudar os novos reis.

Atualmente, o Rosário da Penha, como comumente é conhecida a comunidade que organiza a festa, conta com 18 reis e 18 rainhas coroadas nas cerimônias que ocorrem desde a retomada dos festejos, há quase duas décadas. Alguns deles, artistas, poetas, cantoras e instrumentistas. Desse modo, muitos projetos musicais influenciados pelos artistas e produtores musicais Renato Gama e Tita Reis surgiram nos últimos anos, produzindo uma cena musical que dialoga com as questões e com a arte produzida em contexto periférico pela negritude.

Um desses projetos é o grupo *Pastoras do Rosário* que conta com a participação de algumas rainhas e de outras mulheres da comunidade que se juntaram para produzir um show autoral, baseado nos textos de Carolina Maria de Jesus e em suas próprias experiências, que se ampliou como uma forma de reflexão sobre si mesmas, enquanto mulheres pretas e periféricas. Mães e sexagenárias, em sua maioria possuem a sabedoria que é legada somente àquelas que já teceram muitas histórias e partilharam de muitas experiências. A maioria delas descobriram-se cantoras a partir desse chamado a participar do grupo e a contribuir, por meio da sonoridade e presença de seus corpos, para o empoderamento de outras mulheres.

II

Trataremos neste ensaio de como a arte pode afetar a história de vida de um grupo específico de pessoas. Na verdade, um grupo de mulheres fortes e talentosas, mesmo que essa consciência também seja fruto de uma construção pessoal e política, partindo de uma trama complexa de desejos e realizações. Há aqui uma evidente tomada de posição ao utilizarmos o termo "pessoas". Pois, assumimos aqui um caminho metodológico em que não nos interessa os "indivíduos", concepção burguesa e iluminista de seres isolados que não se inter-relacionam. Tidos como recortes de vida que não levam em consideração o fato de que pensar o ser humano sem pensar sua humanidade é negar a presença que congrega a identidade das pessoas com sua espécie. Assim como o mundo, a pessoa não é, a pessoa está sendo, e é na sua relação com o que a cerca, seus embates externos e internos que se constrói a sua personalidade.

> A pessoa não é uma arquitetura imóvel, ela dura, se experimenta ao abrigo do tempo. Sua estrutura, a bem dizer, é mais semelhante a um desenvolvimento musical do que a uma arquitetura. Não podemos imaginá-la fora do tempo [...]. Como um contraponto, ela guarda na sua mobilidade sempre uma

> nova arquitetura axial feita de temas permanentes e de uma regra de composição. (MOUNIER, 1947, p.51 apud FERREIRA--SANTOS; ALMEIDA, 2012, p.130).

Essa herança que resvala no fato de que as pessoas se definem pelas interações que têm umas com as outras reforça a ideia de que a presença é o que permite que reconheçamos o outro. Uma pessoa cria ressonâncias em outras. Se pensarmos que, em física, ressonar é reproduzir vibrações em algo por meio de outras vibrações que partem de um som emitido originariamente, podemos metaforicamente assumir que pessoas ressoam entre si. Despertam outros sentimentos e outros desejos em quem compreende que amadurecer é trilhar seu próprio caminho.

> Meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofo do corpo (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 89).

Há no fazer artístico algo que se agiganta por ajudar a construir mais de nós mesmos. Por permitir que compreendamos nossa finitude e dialoguemos com ela no sentido de buscarmos certa imortalidade simbólica. "A constante atividade de criação do ser humano, nas artes, nas ciências, nas ocupações do cotidiano, são maneiras de ultrapassar o destino mortal. A arte inteira, da máscara sagrada à ópera cômica, é antes de tudo empreendimento eufêmico para se insurgir contra o apodrecimento da morte" (PITTA, 2017, p. 37). Tornamo-nos imortais pelas nossas criações e pelo alcance de nossas palavras que brotam do modo como, no decorrer de nossas vidas, encontramos a nossa voz. Também é importante notar que, segundo os relatos das mulheres que integram o grupo, há um processo de descoberta de suas vozes, por meio do canto, surgindo um entrelaçamento entre

o ato de cantar e o despertar dessa consciência de quem se é, que permite compreender as nuances dos seus próprios caminhos de formação.

Encontrar a própria voz pode parecer algo simples e óbvio. Mas, muitos passam a vida e não a encontram. Esse desaprisionamento é um processo complexo e dotado de nuances sutis e intrincadas, pois exige uma constelação entre o conhecimento de si, o acúmulo de experiências e a reflexão sobre esse processo. Encontrar a voz é encontrar o seu canto, em uma confluência serena entre melodia e letra. A música que se compõe na *emotio* da vida e a letra que se escreve no *trabalho* da vida. Entregar-se ao seu canto é despertar a contraparte sonora e cantante do corpo. A voz é o que nos faz sermos compreendidos, que nos declara certezas e destila intenções. Nosso canto é nossa voz, na plenitude de suas potencialidades.

> Se cantar é respirar – e portanto seu ritmo e tonalidade expressam o nível de ansiedade e o estado das emoções de quem canta – cantar equivale a outras "expirações", como o riso e o choro. De fato, quando se vê no canto uma função órfica ou de encantamento, de permitir o prazer e esconjurar perigos, a este nível simbólico do canto corresponde uma catarsis das emoções. Daí que cantar alivie tensões (JORGE, 1988. p.106).

Entretanto, esse encontro não se dá de maneira simplista. É uma elaboração de consciências internas que se destilam e se unem, tecendo pensamentos, concepções e atitudes, até que esse tecido configure algo que pode ser compreendido como seu.

III

Dessa dura trajetória que leva à construção de uma poética das sonoridades internas, resta a constatação de que os sons do corpo comunicam estados de ânimo, sensações e emoções. O respeito às nossas ancestralidades é algo fundamental entre as sociedades tradicionais,

transformando essa trajetória como um caminho que se traça na própria planta dos pés. É como se ao nascer em meio a elas, já se nascesse trilhando o caminho. As sociedades de tradição oral, constituídas na força da memória e da palavra, são um exemplo dessa prática.

No Rosário da Penha, busca-se voltar a essas tradições por recorrência aos mestres que em diversas oportunidades estão presentes. A mestria na cultura popular é uma forma de transmissão do conhecimento que se baseia no respeito ao conhecimento dos mais velhos, dos que vieram antes, "aprende-se fazendo". O contato constante com os mestres das congadas, sobretudo de Carmo do Cajuru e Congonhas do campo, cidades do estado de Minas Gerais, amplia essa convivência e esse aprendizado, fincando raízes dessa tradição no lugar que mais recebeu pessoas escravizadas vindas do Império do Congo, criando uma conexão entre os que aqui esqueceram de suas tradições e os que as transmutaram por meio da rememoração daquilo que resistiu e remonta ao conhecimento de seus ancestrais africanos.

Com o processo de desconexão que assumimos no meio urbano, compreender essas sutilezas da fala e do canto constitui um processo de redescoberta. Se pensarmos nos povos originários, ameríndios ou africanos, por exemplo, na maioria dessas sociedades, a escuta é uma prática vivida no cotidiano, no respeito à palavra e, portanto, à sabedoria dos mais velhos. A escuta da fala sagrada produz nessas pessoas ressonâncias de consciência que levam a uma sensação de pertencimento e de sacralidade que as leva naturalmente a entender a força de sua voz e de sua fala. Assim, o ensino das tradições acontece simultaneamente ao vivenciar dessa ritualística. Por isso, os grandes mestres da tradição oral, geralmente, dizem que fazem junto, mas não ensinam nada[64].

---

[64] Já ouvimos essa afirmação em conversas informais e em formações com o mestre Tião Carvalho do grupo Cupuaçu, responsável pela festa do boi que acontece no Morro do Querosene. De maneira semelhante, ouvimos o mestre Sílvio, capitão da Companhia de Moçambique Cambaiá, de Mogi das Cruzes.

É imprescindível que compreendamos a força desses aspectos ancestrais que as vivências tradicionais possibilitam. O poder formador das sabedorias tradicionais continua vivo e sendo vivenciado no cotidiano dos quilombos, aldeias, grupos de cultura popular, entre outros. Nossa tendência cartesiana a dessacralizar o mundo é que realiza uma cisão entre o tempo do mito e o tempo do agora. A sociedade em que vivemos descartou em grande parte os ritos de passagem e os rituais que permitiam que as pessoas percebessem as mudanças em suas próprias trajetórias.

A chave de compreensão dessas concepções se amplia ao compreendemos o caráter dinâmico dos ritos de passagem das sociedades tradicionais, muitos deles pautados no canto e na dança. O cantar é uma ação que parte do som da fala, de suas intenções e reforça sua mensagem por meio de uma sonoridade viva que perambula no tempo e no espaço atingindo o fundo da relação indissociável entre corpo e alma.

> Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (HAMPÂTÉ-BA, 2010, p. 174).

Não é sem razão que a grande maioria dos rituais religiosos e iniciáticos possuem cantos, melodias, batuques, entre outras manifestações sonoras. A música embala e altera os estados de consciência permitindo àquelas que participam dos ritos atingirem e manterem o contato com outros planos de existência, vivenciando situações de transe, êxtase ou sublimação. No candomblé, fruto da religiosidade afro-brasileira, por exemplo.

> Os cânticos [...] não são apenas cantados, são também "dançados", pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve

> ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, os orixás não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados (BASTIDE, 2001, p. 36).

Esse hibridismo entre canto e dança, entre gesto e voz, é um princípio fundamental na percepção do sagrado. As invocações e rituais visam presentificar acontecimentos que se deram em outros tempos e outros espaços sagrados, imobilizando o instante em que acontecem. A música possui esse poder de nos transportar a outros lugares e por um instante suspender a passagem do tempo, nos prendendo na esfera específica daquela tradição, daquele ritual. Mais do que isso, a música nos leva a sentir. Somente os poderes do ritmo e da melodia acessam de maneira profunda nossas emoções. Somos seres de relações. A arte nos comunica os sentimentos que estão a nossa volta e que nos conectam como os nós de uma grande malha tecida em um lugar ocupado pelo atemporal. Herança dessa conexão com o invisível, a espiritualidade, ativada também pela música, reforça a presença ritualística gestada pelo mito, necessária, como forma de passagem, a toda experiência de transformação coletiva ou pessoal.

> Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (HAMPÂTÉ-BA, 2010, p. 173).

Na verdade, há muitas incompreensões, geradas pelo racionalismo científico, acerca dos povos de tradição oral. Não há como compreender uma cultura, sobretudo uma cultura pautada pela oralidade, sem tentarmos olhar para o mundo através de seus olhos. "O historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições" (VANSINA, 2010, p.140). Há uma resistência da comunidade científica em aceitar o mito como forma legítima de pensamento. Muito mais que uma infância da razão, o pensamento ancestral, partindo de uma perspectiva do envolvimento, é uma forma complexa de se olhar para o mundo.

É preciso viver no corpo o aprendizado e deixar-se atravessar por ele. Somente quem compreende que as coisas da tradição são fruto de entrecruzamentos sutis entre fundamentos, costumes e sabedorias, percebe o quanto é complexa a condição de narrar histórias, percepções e acontecimentos que não são nossos. A experiência plena do feminino somente pode ser vivenciada e narrada em plenitude por quem é mulher.

Desse modo, peço licença às mulheres que permeiam minha vida, que, por minha ancestralidade, como filhas, irmãs e companheiras são todas minhas mães. Não sou mulher e nem conheço as alegrias e agruras que se entrecruzam para aquelas que nascem com um útero, símbolo sagrado da fertilidade e dos renascimentos.

> A alusão à mulher na mitologia também se liga à questão da maternidade. A mulher na mitologia é sempre relacionada à representação da Grande mãe, à mãe Terra, da qual nascemos e para a qual voltamos com a morte. É ela quem permite a vida, mas é também ela quem decide sobre a volta, e assim se torna a poderosa Grande mãe que controla e influencia toda a vida. (EMIDIO, 2011. p. 53).

Por isso, adentro em um universo ao qual necessariamente não pertenço. Os privilégios que me são concedidos, pelo simples fato de ter

nascido homem, envergonham-me e, por vezes, distanciam-me do sentido de acolhimento que podemos encontrar no feminino amadurecido. No entanto, a experiência de reconhecer essas características e virtudes, que de maneira simbólica podem estar presentes tanto em homens quanto em mulheres, atravessa um campo fértil que se expressa na arte e nas sabedorias das culturas ancestrais.

A ancestralidade é plena de nascimentos e em muitas culturas tradicionais, sobretudo nas africanas, encerra uma conexão íntima entre o solo e a sacralidade. Desse modo, o chão possui um significado simbólico que se conecta ao ciclo eterno dos nascimentos e renascimentos. É no chão que germinam as sementes que se tornarão árvores, mães ancestrais que acolhem a sabedoria daqueles que nos antecedem. Árvores que geram sementes que resistem e retornam ao chão. Solo em que estão enterrados os nossos ancestrais, útero primeiro e repouso final de tudo aquilo que nasce.

O trabalho do grupo As Pastoras do Rosário está submerso na ideia de que suas experiências de vida são, no limite, a amálgama que permite que seu canto seja tão poderoso. Seu cantar é fruto da consciência de que, independentemente da condição etária, as pessoas continuam aprendendo e buscando novas formas de existir e narrar suas experiências, dando sentido ao seu trajeto antropológico. "Afinal, minha presença no mundo não é a de quem apenas se adapta, mas a de quem nele se insere. É a posição de quem luta para não ser apenas objeto, mas sujeito também da História" (FREIRE, 2004, pg. 54).

Se pensarmos em Paulo Freire, veremos que as experiências que vivenciamos são frutos da necessidade que temos de aprender e avançar constantemente. Essa preocupação freireana com as pessoas e suas relações aponta uma profunda convicção de que o ser humano pode tornar-se algo melhor do que já é. Mais do que isso, como vimos, o ser humano também "está sendo", ou seja, se encontra em processo de permanente aperfeiçoamento. Para ele, esse processo se conjuga em uma de nossas

características mais essenciais, a de que somos seres inconclusos, seres em busca de acabamento

Na verdade, realizamo-nos somente a partir da consciência desse inacabamento. Isso nos leva a compreender que as pessoas se formam não só pela educação, mas pelo desejo de desvencilhar-se desse inacabamento. Há uma interligação natural entre vida, educação e formação. Quando as pessoas assumem sua condição existencial de sujeitos históricos e agentes transformadores da realidade elas se humanizam, realizando sua liberdade e construindo sua autonomia.

Apesar dessas mulheres se reconhecerem condicionadas por fatores externos, a consciência da inconclusão, de que sempre haverá mais por realizar e para realizá-las, demonstra que há possibilidades de irem além, escapando de construírem apenas uma perspectiva determinista em relação ao que as cerca. A presença delas no mundo certamente está pautada por forças sociopolíticas, como as desigualdades sociais, os inúmeros preconceitos sofridos por reconhecerem sua condição de mulheres pretas e periféricas, além do racismo que, segundo seus relatos, enfrentam cotidianamente. Entretanto, se elas se deixassem guiar somente pela influência dessas forças negariam a possibilidade de experienciar qualquer tipo de autonomia. Pois estariam permitindo que sua presença no mundo fosse determinada por um movimento alheio a elas mesmas. Se se colocassem nesse lugar, estariam desprezando suas responsabilidades históricas, políticas e sociais na transformação do mundo.

> A experiência da percepção pressupõe a solicitação do sensível de tal modo que a saída de si requer simultaneamente a entrada em si, este movimento institui a expressão, tanto das artes quanto da linguagem. No entanto, é o sujeito que institui a expressão, não como consciência constituinte, mas como momentos a serem indefinidamente elaborados pelo artista (CODINA, 2005, p. 30).

Ainda em uma interpretação freireana das ressonâncias produzidas pelo trabalho das *Pastoras do Rosário*, essa transformação não se dá na individualidade. Quem adquire a consciência da mudança de si, vê que, inevitavelmente, deve trazer consigo o outro. Toda transformação ocorrida subjetiva e individualmente só tem sentido se concretiza-se na relação entre as pessoas. "O homem não é uma ilha. É comunicação. Logo, há uma estreita relação entre comunhão e busca" (Freire, 1983, pg. 14). O ser humano é um ser de relações, transcende o seu eu e percebe a realidade existencial de outros seres, estabelecendo com eles conexões vivenciais e cognitivas.

Cantar o feminino, portanto, é uma forma de potencializar o seu lugar de fala, denunciando o mundo por meio de seu olhar. A arte permitiu que essas mulheres reencontrassem a si mesmas, despertando nas outras pessoas ecos de seus questionamentos mais profundos, em um diálogo implícito para aqueles que se permitem escutar verdadeiramente suas canções.

IV

> Ela (a mulher selvagem) também chega a nós através dos sons; da música que faz vibrar o esterno e que anima o coração. Ela chega com o tambor, o assobio, o chamado e o grito. Ela vem com a palavra escrita e falada. Às vezes uma palavra, uma frase, um poema ou uma história soa tão bem, soa tão perfeito que faz com que nos lembremos, pelo menos por um instante, da substância da qual somos feitas e do lugar que é o nosso verdadeiro lar. (ESTES, 1992, p. 20)

Quando se é da poesia, é muito difícil aprisionar os sentidos das palavras dentro de categorias pré-estabelecidas. Estruturas que petrificam as intenções e os modos de significação, cerceando possibilidades de interpretação e as próprias interações entre aqueles que escrevem e aqueles que se entregam ao que está escrito.

Muitas vezes, os trabalhos acadêmicos se prendem tanto a essas estruturas que podam os passeios que residem no interior das palavras, esvaziando de sentido as entrelinhas da escrita, roubando-lhes sua força de persuasão. As palavras não podem ter limites, cabe a elas o sabor das fronteiras que, dentro da permeabilidade desse conceito, permitem o tráfego seguro de olhares que é devido à natureza múltipla das palavras. Os limites carregam em si uma natureza que retém o que está no interior, impedindo que este se relacione com o que lhe é externo. Já o conceito de fronteira permite que os interiores e os exteriores se interconectem. As fronteiras de significado que podem existir entre as palavras sempre se ultrapassam criando novos territórios de significação.

> Talvez os homens não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos. E, para isso, para contarmos o que somos, talvez não tenhamos outra possibilidade senão percorrermos de novo as ruínas de nossa biblioteca, para tentar aí recolher as palavras que falem para nós. [...] É possível que não sejamos mais do que uma imperiosa necessidade de palavras, pronunciadas ou escritas, ouvidas ou lidas para cauterizar a ferida. [...] E cada um tenta dar um sentido a si mesmo, construindo-se como um ser de palavras a partir das palavras e dos vínculos narrativos que recebeu (LARROSA, 2015. p. 22 e 23).

Podemos compreender a pesquisa científica como algo que se define pela produção de conhecimento por meio do crivo da racionalidade e do rigor. Essa conexão se dá pelo "fato de a realidade não ser transparente. A aparência e a essência dos fenômenos não coincidem, embora uma revele elementos da outra" (GOHN, 2005, p. 255). Essa não transparência da realidade nos leva a refletir sobre a compreensão de que algumas das ideias ou interpretações que estabelecemos sobre dado grupo ou fenômeno comportamental apenas tocam a superfície das causas ou dos pro-

cessos que as originaram. Por mais que alguns itinerários interpretativos possam parecer óbvios, não os são. O caráter investigativo das pesquisas pode nos levar em direção a um aprofundamento que rompa as incertezas e os meandros desse primeiro embate com a superfície das coisas.

Assim, pedimos que algumas das integrantes do grupo gravassem depoimentos acerca de sua experiência com a música.

A formação atual do grupo é constituída por Marlei Madalena, Majestade Sol, Lara de Jesus, Dona Margarida, Sandrinha do Rosário, Neuza Lima, Wilma Silva e Carla Lopes. No entanto, apenas Neuza Lima e Wilma Silva gravaram depoimentos de suas experiências, partindo de suas visões de mundo.

Segundo Neuza, por exemplo, "a formação do grupo veio por meio do olhar de nossos mestres e, como dizemos, não fomos nós que escolhemos [esse caminho], nós fomos escolhidas". Essa consciência de fazer parte de algo maior é presente na fala de todas elas. Há uma visão de que o grupo é uma extensão natural das atividades da comunidade do Rosário. Elas mesmas se encontraram como cantoras a partir de uma roda de samba que acontecia mensalmente no largo.

A força de atingir a consciência de outras mulheres, empoderando-as também, é algo que perpassa as realizações do grupo.

> [...] Carla Lopes, a integrante mais nova, é Guarda Civil Metropolitana e em seu trabalho busca integrar a experiência dos palcos com sua rotina. Ela entende que cada uma das mulheres possui suas próprias batalhas e o fato de se juntarem e dedicarem tempo para transformar e entreter de forma consciente é um ato de resistência contra o racismo presente na sociedade. "O grupo é uma forma de resistência, visto que são oito mulheres negras. Mulheres que tem uma história e a gente carrega de uma forma ímpar. Fazer parte do grupo e somando mais uma conta, mais uma mulher negra, mais uma forma de resistência" (NEIVA, 2018, s/p).

Para Wilma "Ser pastora do Rosário significa redescobrir as suas raízes e reforçar a sua autoestima. Significa ousar e ter compromisso com a sua fé, representando a comunidade do Rosário onde tudo começou". Esse reencontro com suas raízes também se dá no modo como se vestem e pela sua fé que sincretiza saberes do catolicismo popular e das religiões de matrizes africanas.

> Marlei Madalena entende a importância do trabalho que fazem e o legado deixado para as próximas gerações. "É inexplicável como a gente sente isso, o prazer de passar essa energia e deixando que a é a única herança que a gente tem. Deixando para os meus filhos, os meus netos, porque não há dinheiro que pague educação sobre nossa cultura, nossa ancestralidade. Ensinar aos meus e aos próximos e poder passar para quem não sabe como se leva uma negritude, uma ancestralidade. E quando as pessoas chegam para agradecer, porque elas sentem as mensagens" (NEIVA, 2018, s/p).
> Além dos vocais poderosos, o grupo encanta pela vestimenta de origem africana, com turbantes e colares enfatizando suas raízes e o orgulho que sentem ao passar isso ao público. "Eu conheci a minha bisavó que foi escrava e ela contava o que passou. E ela sempre passou duas coisas: força e alegria. E a nossa vestimenta o colorido para que nós possamos transmitir alegria de viver. Aqui está uma mulher que confia em seus orixás, em uma força maior", disse Lara de Jesus (NEIVA, 2018, s/p).

Não há como negar que as vibrações entrelaçadas aos sons produzem incontáveis ressonâncias. A consciência de quais delas nos tocam de maneira particular, e de que esse é um processo fundante no encontro entre os corpos, traçam o emaranhado de fios, rios, isto é, do aquífero que sustenta as nossas histórias enquanto pessoas. Do mesmo modo, conviver com pessoas que propagam as tradições da cultura popular – devemos ressaltar, tradições assumidas, vivenciadas e não necessariamente

herdadas – relaciona-se ao empoderamento que se propicia na possibilidade das escolhas que essas pessoas fizeram. Talvez o nó que una as pontas dessa espiral esteja no fato de que ao falarmos de nossos temas, na verdade falamos de nós. O cantar em nós advém do "eu" que sustenta o canto, a maneira como a pessoa que profere a palavra deixa-se habitar por ela. Desse modo, há um perambular dessa construção e consciência da voz que se dá em uma constelação entre o eu, o outro e um retorno a um eu renovado ou mais precisamente reencantado.

A experiência da intimidade nos vem dessa integração, buscamos e apreendemos o que nos toca no íntimo, nos fortalecendo nesse tocar. "Na medida, porém, em que me fui tornando íntimo do meu mundo, em que melhor o percebia e o entendia na 'leitura' que dele ia fazendo, os meus temores iam diminuindo" (FREIRE, 2001, p. 15).

O canto é feminino, ele brota de nossa *Anima*. Inúmeras vezes vimos mestres da tradição oral relatando que quando uma mulher assume o papel de propagar o sagrado, os homens devem silenciar-se para ouvi-la. As mulheres são as senhoras do canto.

> Consideremos apenas um lance de luz: é Anima que sonha e canta. Sonhar e cantar, tal é o trabalho da sua solidão. O devaneio – e não o sonho noturno – é a livre expressão de qualquer anima. Sem dúvida, é com os devaneios da anima que o poeta consegue dar a suas ideias de animus a estrutura de um canto, a força de um canto (BACHELARD, 2009, p. 63 e 64).

Entretanto, na tradição psicológica anterior a Bachelard, sobretudo naquela que parte das reflexões realizadas por Jung, predomina no homem a parte masculina de sua alma na consciência, tendo o inconsciente governado por sua *anima*. Na mulher ocorreria o contrário, sua consciência estaria tomada pelo princípio feminino e o inconsciente pelo *animus*.

É necessário que ressaltemos que, em Bachelard, esses dois princípios partilham de nosso inconsciente. Somos *animus* e *anima*. Apenas aciona-

mos inconscientemente esses princípios em momentos de naturezas e atividades distintas.

> Em suma é preciso confessar que existem dois tipos de leitura: a leitura em animus e a leitura em anima. Não sou o mesmo homem quando leio um livro de ideias, em que o animus deve ficar vigilante, pronto para a crítica, pronto para a réplica, ou um livro de poeta em que as imagens devem ser recebidas numa espécie de acolhimento transcendental dos dons. [...]o animus lê pouco; a anima muito (BACHELARD, 2009, p. 61 e 62).

No diálogo das *animas*, as características essenciais se intensificam pelo encontro. O empoderamento feminino é propiciado pela união das vozes e dos corpos, que se conectam nesse instante em que se ressalta o feminino dentro de quem adentrar a roda, homem ou mulher, em um fortalecer-se pela experiência de pertencimento que aí se instala.

O canto sempre brota do corpo. No entanto, o corpo feminino se movimenta diferente do corpo masculino. O corpo feminino é o corpo da entrega, da experimentação na energia da *anima*. O corpo masculino tem que romper muitas fronteiras para deixar-se banhar nas águas fluidas do canto anímico. Mesmo que as dificuldades surjam para um corpo urbanizado que não se conecta aos tempos, sons e ritmos da natureza, a entrega inerente ao feminino permite que o corpo se lembre, que o corpo aprenda e reencontre a sua ancestralidade entrelaçada naquele instante em que o corpo canta e dança. A racionalização, geralmente ligada ao masculino, tem a tônica da cisão e do isolamento, demora para compreender as continuidades e circularidades da vida. Para se entregar ao canto do corpo é preciso cruzar as fronteiras que levam ao envolvimento. O que só é possível quando se compreende a força do feminino que todas as mulheres carregam. Sobretudo aquelas que se reencontram na investigação acerca de si mesmas.

Referências

BACHELARD, G. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIM, W. *A Magia, a Arte e a Técnica*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARMO JUNIOR, J. R. Voz: Entre a palavra e a melodia. *Teresa*, [S. l.], n. 4-5, p. 215-227, 2003. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/116382. Acesso em: 11 abr. 2022.

CODINA, Graciela Deri de. *As aporias do eu na Recherche de Proust: desilusão e sentido*. 2005. 250 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

EMIDIO, T. S. *Diálogos entre feminilidade e maternidade: um estudo sob o olhar da mitologia e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ESTES, C. P. *Mulheres que correm com lobos: Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FERREIRA-SANTOS, M.; ALMEIDA, R. *Aproximações ao imaginário: Bússola de investigação poética*. São Paulo: Képos, 2012.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 2001.

GOHN, M. G. M. A Pesquisa na Produção do Conhecimento: questões metodológicas. *ECCOS - Revista Científica*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 253-274, jul./dez. 2005.

HAMPÂTÉ-BÁ, A. *A tradição viva.* In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

JORGE, A. *O Acalanto e o Horror*. São Paulo: Escuta, 1988.

LARROSA, J. Pedagogia Profana. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

LIMA, T. et al (org.). *Griots - culturas africanas: linguagem, memória, imaginário*. Natal: Lucgraf, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Os pensadores: textos escolhidos*. Trad. Marilena de Souza Chauí [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

NEIVA. Marcos Paulo. Resistência e música: As Pastoras do Rosário cantam em orgulho a sua origem negra. *Medium*, 2018. Disponível em: https://medium.com/m%C3%BAsica-cultura-e-jornalismo-os-melhores-eventos-da/resist%C3%AAncia-e-m%C3%BAsica-as-pastoras-do-rosario-cantam-em-orgulho-a-sua-origem-negra-40d211fd0e9d. Acesso em: 30 mar. 2022.

WISNIK, J. M. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

11. "TRAGO NESSA MINHA CANETA, FORÇA DE TODAS NOSSAS HEROÍNAS": A REIVINDICAÇÃO DO FEMINISMO NO RAP ANGOLANO

Francisco Carlos Guerra de Mendonça Júnior[65]

Rap e feminismo em âmbito global

O rap é um gênero musical oriundo dos Estados Unidos e, desde o seu início, na década de 1970, travou uma luta importante contra o racismo. Tricia Rose (1994) pontua, no entanto, que essa luta contra opressões não se estendeu para um combate ao sexismo. Rose (1994) afirma que há letras que tratam o corpo das mulheres como objetos sexuais, dividindo-as entre as que merecem respeito e as que não merecem. As que merecem respeito seriam aquelas que limitam a sua sexualidade. Assim, trata-se de um discurso machista, por ser o homem a determinar as regras para o corpo feminino. Desse modo, o hip hop reflete o patriarcado e ainda faz insultos extras, utilizando um discurso vulgar, celebrando expressões de desigualdade de gênero e sexismo, seja de forma velada – com o discurso de respeito –, ou explícita – em letras e clipes com hipersexualização dos corpos femininos.

[65] Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de Coimbra. Professor de jornalismo da Fundação Universidade Federal de Rondônia (Unir). Rapper e produtor cultural. E-mail: carlos.guerra@unir.br.

As maiores vítimas desse discurso machista, segundo Rose, são as mulheres negras. Em contrapartida a essa hipersexualização, Patricia Hill Collins (2006) afirma que o rap é um espaço no qual as mulheres negras recebem mais informações sobre questões socioeconômicas do que na própria educação universitária. No cenário estadunidense, o rap tem um papel especial, por ser um dos poucos espaços onde a juventude negra tem destaque público. Apesar de valorizar bastante esses espaços de reflexão, Collins reforça o pensamento de Rose (1994) sobre a pouca relevância dada ao papel da mulher no hip hop, repetindo as estruturas do patriarcado. Segundo a autora, os afro-americanos não observam a diferença de gênero como um problema social, por isso, muitas mulheres clamavam no rap por um espaço para as lutas feministas, enfrentando o preconceito existente até mesmo no próprio hip hop. Como é uma forma de arte, o rap não é um movimento unidirecional, assim, Collins pontua que existem narrativas que servem tanto para libertar, como para oprimir mulheres. Ao mesmo tempo em que são confrontadas com letras misóginas no próprio movimento, outras mulheres utilizaram a massificação dessa forma de comunicação e arte para expressar suas demandas.

Collins (2006) descreve que muitas dessas artistas entenderam que a música rap poderia ser utilizada como um espaço para politização de outras jovens negras, pois elas já estavam habituadas a ouvir rap e, provavelmente, não teriam outro espaço para conhecer o feminismo. Segundo Collins, como a juventude afro-americana foi marginalizada e teve vários direitos negados, a escola não é o espaço ideal para alfabetização e formação política. Com isso, Collins explica que surge um hip hop feminista. A eficácia desse uso do feminismo é grande, porque essas jovens tendem a preferir a midiatização do rap como um espaço para transmissão de mensagens sociopolíticas, preterindo assim modelos mais convencionais, como o trabalho de base na comunidade negra, por meio da comunicação de tradições e do incentivo aos ideais de coletividade.

Ainda segundo Collins (2006), surgiram várias artistas afro-americanas que se destacam na busca por abolir as representações misóginas das mulheres negras na música. Entre elas, a autora destaca Salt-n-Pepa, Lauryn Hill, Queen Latifah, Índia/ Aric e Alicia Keyes. Essas artistas defendem temas como amor e respeito, além da livre expressão artística e sexual, longe dos estereótipos associados às mulheres. Hill Collins (2006) afirma que essas mensagens desafiam as normas tradicionais das comunidades afro-americanas, habituadas a orientarem as mulheres a abdicarem da personalidade individual, em prol de prestarem serviços para a comunidade negra. Collins entende que as mulheres da geração hip hop discursam em seus próprios nomes, muito mais do que as gerações anteriores. As artistas também questionam sobre como a comunidade negra pode evoluir se metade dela permanece oprimida. A autora afirma que é necessário encontrar uma conexão entre as rappers mais famosas – tendo em vista o poder alcançado por elas – e aquelas que organizam trabalhos de base nas comunidades. Collins acredita que essa é uma estratégia importante para alcançar o empoderamento coletivo, para serem prosseguidos os legados das líderes das lutas pelos direitos civis, de revolucionárias do nacionalismo negro ou de feministas negras da década de 1970.

Kyra Gaunt (2004) afirma que o negligenciamento da importância das mulheres como protagonistas da música não é restrito ao hip hop. Por outro lado, Gaunt afirma que as mulheres negras são envolvidas em uma gama de experiências musicais bastante complexas desde a infância, tais como danças, canções e rimas, que muitas vezes são vistas, até mesmo por elas, apenas como uma brincadeira para socialização. No entanto, trata-se de uma experiência complexa que promove o desenvolvimento de várias habilidades motoras e de expressão. Gaunt (2004) entende que, ao relacionar essa experiência com a cultura hip hop, a mulher desenvolve habilidades para se expressar sobre temas como gênero, negritude e capacidade de empoderamento individual. Sendo assim, as mulheres apresentam capacidade de contrariar o discurso predominan-

te de que o hip hop é um movimento essencialmente masculino, criando protagonismos femininos, ao unirem as habilidades desenvolvidas exclusivamente por elas. Gaunt avalia que a experiência acumulada de expressão das danças negras faz com que o hip hop possa se tornar um local de encontro de uma expressividade corporal com uma expressão verbal, por meio da música rap, criando formas de arte surpreendentes. Assim, o protagonismo da mulher negra torna-se base para o confronto do discurso estereotipado e hiperssexualizado sobre as mulheres no rap *mainstream*, produzido geralmente por homens (GAUNT, 2004).

Mulheres pioneiras do rap angolano

Desde a década de 1990, as mulheres também passaram a atuar no rap angolano. Todavia, os homens sempre tiveram maior visibilidade no cenário hip hop do país. Donna Kelly é a primeira artista feminina de rap em Angola de que se teve notícia, por meio da presente pesquisa. Nascida em 1982, ela começou a se encantar com o rap em 1995, quando assistiu a um videoclipe da *rapper* estadunidense Lauryn Hill e, desde então, começou a buscar conhecimento na área e, consequentemente, a cantar. Todavia, só conseguiu recursos para gravar o seu primeiro álbum, *Salve-se quem puder*, em 2007. Antes dessa gravação oficial, já haviam surgido outras mulheres no rap angolano, como Afrodite, Manucha e Tânia. Em entrevista para a revista eletrônica Ango Music, em 2017, a cantora de kizomba Toya Alexandre revelou que também atuou no rap na década de 1990, mas sem datar o ano. Primeiro afirma que participou do grupo Rap Acção Positiva e depois formara um grupo exclusivamente de mulheres, o Damas Conscientes, com Bia e Nina Harley. Essa última também deixou o rap, mudando o nome artístico para Madame Jepele e passou a atuar em gêneros musicais mais dançantes.

As dificuldades impostas nesse segmento musical fazem com que muitas artistas desistam da carreira, optem em pôr a música em segundo plano ou mudem de estilo, como aconteceu com Toya Alexandre e Ma-

dame Jepele. Donna Kelly, por exemplo, fez um curso de cabeleireira e construiu um salão de beleza próprio, além de ter dado pausa na carreira para a criação dos filhos.

Mesmo com as dificuldades para prosseguirem no movimento hip hop, outras mulheres sentiram-se empoderadas com o espaço conquistado por artistas como Donna Kelly em um meio predominantemente masculino. A rapper Girinha, afirmou, em entrevista ao *site* Rede Angola, no ano de 2015, que ficou contagiada quando assistiu a primeira apresentação de Donna Kelly. "A primeira vez que a vi fiquei assustada. Ela era um furacão em palco, dominava-o" (SANCHES, 2015). Girinha tinha 16 anos de idade e começou a investir na carreira, chegando a gravar o EP *Ressureição*, em 2005. Girinha aposta em um discurso contundente contra o machismo estrutural na sociedade angolana, como pode ser observado em trecho da música *Não vou querer* (Girinha, 2016, lançada como *single*).

> Quer validar minha existência, me reprime/ Queres aprovar a minha essência/ Quem és tu que decide o que é ser mulher?/ Quem és tu que exige saber o que é?/ Só pra caber em teus padrões de respeitabilidade, pra me prender no retrato que exibes com vaidade?/ Disse pr'eu me comportar/ Deu regras pr'eu decorar/ E se eu obedecer vai dizer que eu sou "Grande Mulher"…/ Não vou querer (Girinha, 2016, lançada como single).

Ao reivindicar esse discurso, Girinha combate a subserviência feminina, que é naturalizada na cultura angolana, na qual o homem determina os padrões que a mulher deve obedecer para ser aceita como "Grande mulher". Tais padrões de respeitabilidade se assemelham ao quadro apresentado por Rose (1994), em que são divididas as mulheres que merecem respeito ou não. No entanto, Girinha enfatiza que optou por uma postura de independência, por isso, a sua existência não necessita de aprovação masculina e não vai querer qualquer título de grande dama, tendo como preço a restrição de sua liberdade. Girinha também buscou uma profissão

paralela, seguindo no curso de Marketing e Publicidade na Faculdade Metropolitana Unidas, em São Paulo. Na estadia no Brasil, aprendeu ainda mais sobre feminismo, já que integrou movimentos de feminismo negro e conseguiu ter um comparativo entre a realidade brasileira e a angolana.

Em Angola, Girinha difunde ideais do feminismo negro, em um cenário no qual tem crescido o número de mulheres apostando na capilaridade como forma de empoderamento. Ou seja, por meio do incentivo ao cabelo natural, as mulheres buscam uma reivindicação identitária. Isso porque a influência do Ocidente faz com que as mulheres busquem alisamento no cabelo. Um exemplo de reivindicação capilar pode ser visto na participação de Girinha na música *Rap crespo*, presente no single de *DJ* Pelé, de 2015. Ela ressalta a importância de ter um cabelo crespo, ao versar "Meu cabelo é manifesto, inversão do contexto". *DJ* Pelé realizou a produção dessa música, gravada em 2016, em que foram convidados os *rappers* MCK, Girinha e Kennedy Ribeiro, para falarem sobre a beleza da mulher negra, enquanto são apresentadas várias mulheres negras no clipe. O músico Teta Lando é resgatado na música *Rap crespo*, sendo feito um *sample*[66] de sua música *Carapinha dura*. O refrão da música de Teta Lando, publicada em 1981, é utilizado também como refrão em *Rap crespo*: "Negra de carapinha dura, não estraga o seu cabelo, me jura". Esse trecho era um pedido para a valorização do cabelo natural e pela não utilização dos padrões ocidentais, de alisamento capilar.

Ainda em *Rap crespo*, Girinha critica a padronização da beleza feminina, imposta como branca e dentro de formatos físicos tidos como ideais: Magra e atlética, padrão veiculado constantemente pela mídia. Como recusa a isso, Girinha aponta: "Quem quer ser miss? Ah, desliga essa televisão! É muito fermento e dendém pra caber nesse padrão". Com

[66] Gilles Tordjman (1998) explica que o *sample* é um trecho de áudio de outra gravação inserido na música *rap*, é fundamental na pluralidade sonora desse gênero.

isso, Girinha aponta uma valorização da beleza natural, em confronto a um padrão estabelecido por uma indústria capitalista, colonialista e patriarcal, mostrando resistência às principais formas de opressão que Boaventura Santos (2008, 2018) observa que prevalecem na sociedade atual. O capitalismo é configurado pela necessidade de adquirir determinados produtos, para se adequar aos padrões de beleza. O colonialismo é percebido na desvalorização da cor da beleza negra e o patriarcado na subalternização da mulher diante do homem.

A associação Ondjango Feminista utilizou músicas da *rapper* Girinha para apresentação teatral em 2017, estratégia que reforça a concepção de Collins (2006), de que é necessário unir o rap feminista com o trabalho de grupos que fazem ações de base nas comunidades. A Ondjango é uma associação feminista criada em 2016, com o objetivo de lutar por direitos sexuais e reprodutivos, no combate à violência contra a mulher e por justiça econômica e social. A peça era um monólogo intimista, encenando vários corpos de mulheres, sendo interpretada pela atriz angolana Renata Torres. O objetivo foi apresentar diversas imposições em que o autoritarismo masculino prevalece.

Formação de coletivos na luta contra a invisibilidade

A formação de coletivos é uma estratégia para vencer a barreira da invisibilidade sofrida pelas mulheres em uma sociedade patriarcal. Trata-se da difusão da sororidade, uma solidariedade e união entre as mulheres. A *mixtape Poetisas*, lançada em 2011, foi uma dessas iniciativas no rap angolano. Esse trabalho teve edição única e contou com 15 rappers, sendo 14 angolanas e uma brasileira. Participaram do trabalho K-Pinha, Jessly, Liloastry, Snazzy, Ara Pri, Mamy, Girinha, Flavia V, Khris MC, F Nineteen, Guief, Guett Mo, YD e Diora (Brasil).

Em 2016, outro grupo de mulheres *rappers* criaram o coletivo RAPvolução. O projeto visava a união entre as mulheres, para reverter o quadro de invisibilidade e de disputas criados entre as rappers. De acordo com

MAMY, uma das criadoras do projeto, a ideia de construir o RAPvolução começou em 2015, quando várias *MĆ s* foram convidadas para a realização de um show. Ela afirma que, quando percebeu no convite um cartaz repleto de mulheres, sentiu-se motivada para uma ocasião especial em Angola, por ser raro um show com várias rappers mulheres no país. Porém, durante o evento, sentiu-se frustrada, porque tudo o que os homens "faziam era agitar-nos, para fazermos *beefs*[67] umas com as outras" (MAMY, 2020)[68]. MAMY recorda que "aquilo me deixou com o estômago embrulhado". Ela declarou ainda que "eles viam aquilo como um conjunto de palhaças, que estavam lá para entretê-los". Segundo MAMY, a aceitação masculina é vista como uma vitória para mulheres, por isso, as artistas se contagiaram por "aquela risada" dos homens, "mesmo que isso não seja saudável". MAMY entende que esse tipo de ambiente é, na verdade, contra a liberdade das mulheres, mas afirma que a maioria das rappers veem como uma vitória "porque ela fez algo que chamou a atenção dos homens". MAMY lamenta que essa simples risada masculina "era mais importante do que ela estar a rebaixar e a desmerecer as colegas que estavam lá" (MAMY, 2020)[69].

A partir desse incômodo, MAMY decidiu que iria agir de forma contrária àquele cenário e se motivou para construir um projeto que unisse mulheres. Desse modo, foi idealizado o RAPvolução, que tinha o intuito inicial de fazer com que todos os espaços para shows ou entrevistas, para uma delas,

---

[67] *Beef* é uma expressão utilizadas para rimas que buscam depreciar outros artistas.

[68] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

[69] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

fossem compartilhados com o máximo possível de mulheres *rappers*. MAMY relembra que tiveram "a maior parte das pessoas contra o nosso projeto, porque achavam aquilo ridículo", preferindo que elas continuassem a estar se digladiando entre si. "Teve gente falando mal de uma para outra, tentando dividir para conquistar". Além da própria MAMY, que na época utilizava o nome artístico Miss Skills, as *rappers* precursoras desse projeto foram Vanda MãeGrande, Khris Mc, Eva RapDiva e Kendra Martins. Elas lançaram a primeira música do projeto em 2016, com o título *Eu amo rap,* que também contou com a participação de Telma Lee. Em março de 2017, o Projeto RAPvolução lançou a primeira *mixtape*. As *rappers* convidaram outras artistas para o trabalho, como é o caso de G-Pamella, Teresona e Donna Kelly. Com a participação de Donna Kelly, promoveu-se o encontro de duas gerações de mulheres atuantes no *rap* angolano, uma vez que a convidada é pioneira na participação de mulheres nesse gênero musical em Angola.

Apesar de ter o objetivo de união entre as *rappers*, o projeto gerou polêmica, com a exclusão de Eva RapDiva. Considerando os acessos aos vídeos do *Youtube* e seguidores nas redes sociais *Facebook* e *Instagram*, Eva RapDiva é atualmente a *rapper* mais popular de Angola. Ela chegou a participar de entrevistas sobre o projeto RAPvolução. Todavia, MAMY alegou, ao *site* especializado em *rap Rádio sem anestesia*, que causou descontentamento entre as integrantes do projeto as entrevistas de Eva RapDiva ao Jornal de Angola e ao jornal Nova Gazeta. Nas duas, ela teria recebido todo o protagonismo do RAPvolução. Além disso, Eva não teria continuado colaborando assiduamente com o RAPvolução, enviando as suas músicas, como fizeram as outras participantes. MAMY alega que criou o projeto e convidou Eva RapDiva, que teria sugerido a mudança de "Revolução" para "RAPvolução". A agência que gerencia a carreira de Eva RapDiva reclamou da exclusão da artista, afirmando que ela criou o nome do projeto e convidou a maioria das artistas.

Apesar de não estar participando do projeto *RAPvolução*, Eva RapDiva é uma artista que tem expandido pautas feministas reivindicadas em An-

gola, para outros países. Ela apresentou-se em vários países da Europa e no Brasil, além de já ter vivido em Portugal, onde cursou faculdade. Eva RapDiva começou no *rap* no início dos anos 2000, participando de batalhas de *freestyle*, estilo de rima livre e improvisada. Ela aprimorou-se no rap em Portugal, pois conviveu com produtores como Sam The Kid, e retornou para Angola em 2009, se tornando rapidamente uma artista popular no país.

Eva RapDiva alterna músicas com teor mais dançante, com letras mais politizadas, abordando questões do feminismo e do cenário político da sociedade angolana. Em 2017, por exemplo, ela fez um vídeo com grande repercussão no âmbito político. Em um vídeo caseiro, ela cantou partes da letra *Um assobio meu*, que possui críticas sociais, utilizou da improvisação e realizou fortes críticas ao fato de Eduane Danilo dos Santos, filho do então presidente José Eduardo dos Santos, ter adquirido um relógio de 500 mil dólares em um leilão em Cannes, na França. Danilo é estudante universitário e tinha apenas 25 anos, o que causou espanto do apresentador Will Smith e indignação da população, por ser ilógico que um jovem consiga essa verba por meios legais (DN, 2017). No vídeo postado na internet, Eva RapDiva questiona a dicotomia social de Angola, em que grande parte da população vive na miséria, enquanto os políticos acumulam riqueza. Assim, ela rima sobre os problemas da fome e da falta de saúde para população, enquanto a elite no poder vive em carros de luxo e com comida farta a todo momento.

> Ninguém quer ouvir essa voz/ A dor que invade, a dor é grande, a dor é grave/ Enquanto o barrigudo manda vim mais conhaque/ Lutamos com leões na cidade Safari/ Enquanto alguém que gere o povo manda vim um Ferrari/ Motherfockers, o meu problema é só um/ Eles deitam na picanha, raspamos latas de atum/ E de Cuname a Cabinda, nós só queremos vacinas/ Nós somos queremos saúde, mas nem sequer há seringas (Eva RapDiva, 2018, faixa 2).

Eva RapDiva enfatiza a questão da falta de itens básicos de saúde, ao relatar sobre o descaso espalhado pelo país, quando versa sobre Cuname (sul do país) e Cabinda (enclave ao norte do país). Além disso, ela fala que as pessoas estão vivendo na dor, devido à exclusão social, enquanto os poderosos podem ostentar bebidas caras, representadas pelo "conhaque". Outro ponto criticado é o luxo, visto nas citações da Ferrari e da picanha, para as elites, enquanto as pessoas comuns sofrem com a fome e apenas raspam os restos de atum. Nessa mesma publicação do *Youtube*, Eva terminou o vídeo com uma mensagem de acusação de corrupção e lamentou sobre as vítimas da negligência da saúde, como a sua irmã e milhares de crianças.

> Seus porcos, corruptos. Tou farta, yá? É por conta desse tipo de situações, que tenho uma irmã que morreu. E milhares de crianças do nosso país estão a morrer todos os dias. Vocês compram relógios de 500 mil dólares. Lexus. Não se preocupam com saúde, com o bem-estar das pessoas (Eva RapDiva, 30 de maio de 2017, Youtube).

Eva RapDiva teve suas músicas excluídas da plataforma Kisom, poucos dias depois da repercussão do vídeo. Essa é uma das plataformas mais populares de música angolana. Apesar de não haver comprovação sobre os motivos, a maior suspeita é uma represália, devido à grande visibilidade alcançada pelo vídeo, que fora notícia em veículos divergentes do governo, fora e dentro de Angola.

A Atitude Negra de MAMY

A rapper MAMY é uma das artistas de maior expressividade na difusão do feminismo por meio do rap em Angola. A artista é também jornalista e apresentadora de programa radiofônico. Ela salienta que "acaba por fazer muitas coisas" e, "às vezes concentra mais na música ou mais no programa de rádio, nunca parando de cantar", apesar de

"às vezes ter uma carreira mais instável, porque lança singles que acabam por não ter o resultado que queria que tomasse" (MAMY, 2020)[70]. No entanto, também afirma ter sido a primeira mulher a cantar nos principais palcos de Angola com música própria sobre feminismo, sem ter qualquer participação de outro artista. A música referida é "Lugar de Mulher" (MAMY, 2017, faixa 3), canção que aborda a liberdade feminina, levando a mensagem de que o lugar de mulher é onde ela quiser, não necessitando haver subserviência ao homem, algo corriqueiro em Angola. "Crio músicas que tenham uma mensagem que criem incômodo, porque quando não incomoda, a gente não conversa sobre". Essa música, segundo a artista, causou rejeição inicial, porque "diziam que eu ia contra os homens, mas não era contra os homens. Era a favor das mulheres, mas aqui ir a favor das mulheres, é ir contra os homens" (MAMY, 2020)[71].

MAMY relata que foi introduzida no meio musical através da coleção de vinis do seu pai e passou a estudar e treinar produção. Apesar de ser introvertida, interessou-se por rap ao perceber a projeção de Lauryn Hill. A artista conta que ficou fascinada com o modo como Lauryn enfrentava as dificuldades econômicas, bem como houve uma identificação racial. "Eu identificava-me, são os meus traços, a minha cor, sou eu ali em cima. Então, eu imaginava muito que eu também gostaria de ter aquela força, aquela garra", salientou. Ademais, MAMY teve a oportunidade de estudar em Lisboa, onde começou a partici-

[70] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

[71] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

par da Associação de Estudantes Africanos. Ela relata que os africanos eram maioria na escola em que estudava. A artista começou a sentir o empoderamento, ao utilizar o seu conhecimento para ser DJ em festas trimestrais da Associação de Estudantes, propiciada pelo ambiente, já que, segundo ela, os africanos são muito afeitos a festas. A partir daí, foi um passo para começar a escrever e produzir rap, com orientações de amigos.

Em 2010, quando se licenciou em comunicação, MAMY retornou a Luanda, já produzindo músicas, mas sem ainda considerar-se uma profissional. Ela disse que foi logo apresentada a Kool Klever, um dos lendários do rap angolano, que concedeu espaço para ela cantar ao vivo e assim ela foi desenvolvendo-se nos palcos. Nesses momentos, também percebeu o quanto as mulheres são rejeitadas no rap, pois até os comentários com a intenção de elogiá-la denegriam as mulheres: "Tu escreves bem para uma mulher, tu tens boas rimas, nem pareces uma mulher, mas é mesmo tu que escreves? Esse tipo de dicas que são muito chatas, são estereótipos" (MAMY, 2020)[72].

Além desses comentários, MAMY lamenta que outra dificuldade criada para o desenvolvimento das artistas são imposições feitas pelas próprias artistas mulheres, que exigem exclusividade, já que elas "põem na cabeça que ela tem que ser a única. A ponto que há boicotes. 'Eu tenho que ser a única rapper no seu álbum, a única no seu show'". Segundo MAMY, os produtores acabam por ceder, por considerar que elas têm mais destaque e trarão mais visibilidade. "Acontece muito e

[72] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

isso atrasa o desenvolvimento, não permitindo que as outras cresçam" (MAMY, 2020)[73].

A artista afirma que busca ter uma postura contrária, buscando valorizar o papel das mulheres negras e cantando sobre a liberdade e o legado das mulheres, como é o caso da música Atitude Negra (MAMY, *single*, 2020), que enfatiza a beleza e o poder da mulher negra. Na letra dessa música, a artista afirma "Trago nessa minha caneta/ Força de todas nossas heroínas". O título deste artigo retoma esse trecho da letra e busca mostrar como o rap pode ser importante para apresentar as contribuições sociais de mulheres negras dentro e fora do movimento hip hop, sendo todas elas as "heroínas" retratadas por MAMY. Essa letra confirma a concepção de Hill Collins, de que, apesar do sexismo existente no rap, também há espaço para emergir um feminismo negro no hip hop.

MAMY aponta que Angola é um espaço social onde a mulher já recebe muito mais responsabilidades, devido às obrigações cotidianas na casa. Ademais, há uma falta de mercado que respeite as mulheres e, por isso, há sempre comentários sexuais, como o "teste do sofá" (se referindo à proposta de produtores que lançam as mulheres artisticamente, desde que façam sexo). "É muito pesado", porque o desenvolvimento artístico não depende apenas de "talento e de um pouco de investimento. As coisas não funcionam bem assim" (MAMY, 2020)[74]. Então, são colocadas diversas dificuldades e várias *rappers* desistem do sonho de seguir carreira musical.

---

[73] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

[74] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

> Muitas mulheres quando tem filhos, quando tem as obrigações em casa. As mulheres para saírem de casa é muito mais difícil. O próprio desenvolvimento do rap. Por exemplo, eu sou alguém que desenvolveu-se à parte e depois é que juntei-me a cultura, porque já sabia o que era. Eu percebo que os homens por já conhecerem a rua, eles se desenvolvem ali, porque já conhecerem as rodas de rap, as rodas de freestyle. Então, eles já crescem dentro daquilo. Há poucas raparigas que conseguem crescer dentro daquilo, devido ao assédio, por todas as questões, o medo, o perigo (MAMY, 2020)[75].

No entanto, segundo MAMY, "há sim muitas rappers que cresceram dentro, que se desenvolveram dentro e você sente isso". A artista afirma que o processo de desconstrução para a conquista de mais espaços para mulheres deve ser contínuo e atento a cada detalhe. A artista, por exemplo, rejeita a nomenclatura "rap feminino", porque não existe um "rap masculino". Sendo assim, seria uma forma de já colocar o rap produzido por mulheres como hierarquicamente inferior. "Rap é rap", defende.

Para a artista, existem claramente dois caminhos, quando uma mulher opta por seguir no rap em Angola. Um deles é cedendo a essas ofertas e assédios. O outro é manter uma postura correta, centrada em princípios.

> Quando tu fazes escolhas bem mais certeiras, mantendo os seus princípios, você sabe que dará muito mais voltas até chegares ali no ponto onde queres chegar, mas quando chegas vale mui-

[75] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

> to mais a pena, porque sabes que não deves nada a ninguém, porque sabes que o seu currículo está limpo (MAMY, 2020)[76].

MAMY relata ainda que se uma mulher está vestida de forma "sexy" escuta comentários como "Nem preciso lhe ouvir, já está sexy o suficiente. Os comentários são muito desagradáveis".

> A indumentária é uma forma de nos protegermos. Se eu tiver vestida de uma forma pouco sexy, ele vai ser obrigado a me ouvir, porque queremos quer não, a vestimenta deveria ser uma forma de liberdade, mas não é assim que funciona na sociedade (MAMY, 2020)[77].

MAMY ainda complementa que:

> Acabamos por ser julgada pelo cabelo, pela forma como estás vestidas. Principalmente, para a mulher a exigência é muito maior. É como se fosse uma capa, aquelas roupas largas eram capas que nós usávamos, para puder forçar homens a ouvir aquilo que nós estávamos a cantar. E não ao corpo e não se ela é bonita ou não" (MAMY, 2020)[78].

---

[76] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

[77] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

[78] Informação fornecida por MAMY na Mesa "Rap e Feminismo: Como foram as experiências coletivas no espaço lusófono?", dentro do evento "Festival Decolonial de Rap: Espaço Lusófono?". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vlQA_995F2Y. Acesso em: 29 de junho de 2022.

Meduza, a rainha do rompimento

A rapper Meduza decidiu ainda seguir um caminho mais árduo no rap. A artista tornou-se conhecida por se destacar na liga Reis do Rompimento (RRPL). Nesse campeonato, dois *MĆ s* se digladiam com rimas em que o intuito é hostilizar o adversário. Sendo assim, nesse ambiente são comuns xingamentos e insultos. A participação de mulheres é rara, mas Meduza conseguiu tornar-se uma das principais gladiadoras do país, conquistando milhares de visualizações e vencendo duelos de grande repercussão contra homens. Apesar dessas vitórias, Meduza salienta que uma série de fatores contribuíram para que ela desistisse das ligas de rompimento, tais como: a necessidade de se vestir com indumentárias masculinizantes para garantir respeito; os diversos casos de assédio e de outras formas de machismo; a sua religiosidade; bem como os conselhos de familiares.

Meduza salienta que chegou a se afastar do rap, mas isso durou apenas um período curto. Sendo assim, desistiu apenas das batalhas de rompimento, mas retornou buscando compor em viés que contenha críticas sociais, seja no âmbito político ou no combate ao machismo. A música "Meu Guetto" (MEDUZA, *single*, 2014) é um exemplo de canção em que Meduza realiza críticas políticas e lamenta a pobreza vivida em periferias angolanas. Adicionalmente, Meduza procura estar em projetos que contem com outras mulheres, a fim de aumentar os espaços para todas elas. No projeto Barras Maning Arretadas, idealizado pelo autor deste artigo, Meduza indicou *rappers* mulheres angolanas, independente da visibilidade, para participarem de produções com parcerias internacionais, variando entre artistas de Luanda e *rappers* de outras cidades angolanas. Meduza indicou nomes como Izis, Isa Mendez, Yolanda e Ginga. Para a artista, "esses espaços para as mulheres cantarem são fundamentais, para que nos sentirmos fortes e protegidas, para garantir essa visibilidade" (informação verbal)[79].

[79] Entrevista concedida por Meduza ao autor deste artigo, via *whatsapp*, em agosto de 2020.

O *rap* produzido por mulheres no interior de Angola

As dificuldades para mulheres desenvolverem-se no *rap* são ainda maiores para artistas que vivem fora da capital Luanda. O *rapper* SSgilo Suburbano, da província de Benguela, ressalta que muitas mulheres buscaram o sonho de participar do hip hop, mas reclamam do ambiente hostil e acabam desistindo. Além disso, são constantes os casos de assédio por parte de produtores, realizadores de eventos e artistas homens. A negativa de uma mulher a esses assédios gera problemas como exclusão de concertos ou difamações. Apesar disso, há casos raros de mulheres que conquistam esse espaço, como a Steiss MC, única mulher com trabalho oficial de *rap* registrado na província de Benguela. Em 2014, a artista lançou a *mixtape Uma vez MC, MC até o fim*. O nome da *mixtape* resume o sentimento de vencer as barreiras impostas por uma cultura heteropatriarcal. Quando lançou o trabalho, realizou uma turnê pelas cidades de Lobito, Catumbela, Benguela, Luanda, Huambo e Bié.

Na música que possui o mesmo nome do álbum, ela ressalta a importância de se afirmar como mulher em um espaço que proporciona uma invisibilidade estrutural para elas. Assim, ela poetiza frases como "Hoje eu faço revolução através das palavras" e "Eu aprendi que ser MC, é ser mulher de coragem" (Steiss MC, 2014, faixa 5). Desse modo, enfatiza a coragem de enfrentar o ambiente ostensivo e o modo como sua posição provoca a revolução no espaço. Depois da primeira *mixtape*, ela passou quatro anos sem realizar gravações, para depois lançar a música *Fênix* (Steiss MC, 2018, *single*). *Fênix* evoca o pássaro da mitologia grega que conseguia renascer das próprias cinzas, ao fazer autocombustão. Na letra, a artista justifica essa escolha por ter sido questionada durante o tempo em que ficou sem gravar se havia desistido da carreira e se não iria cumprir a palavra de ser MC até o fim, como prometera no primeiro trabalho. Essas perguntas muitas vezes possuem um tom de desafio e de descrédito, para a missão da artista. Portanto, responde ao longo da

letra que houve um ressurgimento e ao mesmo tempo nada impedirá a continuidade da sua liberdade de expressão, e versa: "Tu não vais impedir, nem podes omitir, a voz e a liberdade que trago nos versos, yo. Não consegues mentir, muito menos fingir, quando pensares que acabei, eu renasço das cinzas".

No enclave de Cabinda, algumas mulheres buscaram participar do hip hop. A primeira *rapper* mulher no local chama-se Mama Djeny, mas ela está fora do movimento há cerca de 15 anos. Em 2010, a *rapper* de Cabinda Ana Lady participou da música do MC Dogmilson *Marginalidade sexual* (Dogmilson, 2002, faixa 19), uma canção que aborda a prostituição de mulheres das classes alta e média. Outra participação nessa letra foi a do artista brasileiro Cyber. Após essa participação internacional, a artista também desapareceu do circuito do hip hop. Em 2015, as cabindenses Miranda Grua, Izzy Fresh, Lia Converse e Diva Dimar lançaram o projeto *#Heroínas*, que visava a gravação da *mixtape Skillz na Cozinha.* Essa iniciativa de empoderamento feminista por meio do *rap* careceu de incentivo e as artistas lançaram apenas duas músicas até o encerramento do projeto em 2016. Na música "Vozes de uma alma sofrida" (Heroínas, *single*, 2016), as artistas denunciam a violência doméstica como um problema estrutural e enaltecem os nomes de mulheres que lutaram por revoluções. Elas também lamentam que o dia 08 de março tenha sido dominado por marcas de cosméticos, se transformando, assim, em uma data comercial. No refrão, as artistas clamam pela união das lutas feministas e dizem: "Mulheres Revolução! (2x) Orgulho e coragem contra a opressão". Nesta pesquisa, não foram encontrados registros de mulheres atuando no hip hop em Cabinda atualmente.

Outro caso de artista participante no movimento hip hop é a rapper Isa Mendez, da província de Huambo. Na letra "Contos Vividos" (ISA MENDEZ, *single*, 2020), a artista aborda as dificuldades financeiras vivenciadas, chegando a relatar que esteve na miséria, mas vê no *rap* a possibilidade de projeção social e de garantir comida para a sua família.

> Antes que a vida roube a minha voz para cantar/ Antes que seja tarde e não dê pra voltar/ Eu vou contar a história que a muito quero contar/ Eu já passei momentos, que aqui ninguém merece/ Hoje vão saber a história por detrás da Isa Mendez/ Já vivi em cativeiros, limitada do sol/ Dias árduos, duvidei da natureza que sou/ Muita gente atrás de mim, querendo fazer maldade/ Mas eu sou sobrevivente, resisti as dificuldades/ Diga na minha cara o que querem de mim / Seja guerra ou seja paz, eu vou lutar até o fim/ Hoje, mais nada, quero trabalhar pra mamá/ Atingir o céu, e ver se orgulho ao meu papá/ Levar comida em casa, sorrir como uma criança/ Buscar toda alegria que eu perdi na minha infância/ Hoje eu acordei, já não tenho mais medo/ É chegada a hora de contar o que passei, jamais voltarei a descer/ Eu nasci para vencer (ISA MENDEZ, single, 2020).

Conclusões

Este artigo se propõe como um documento demonstrativo, buscando descrever os trabalhos das *rappers* angolanas, tendo como perspectiva estimular outras publicações em torno da relação entre *rap* e gênero em Angola. O texto serve como incentivo para outras pesquisas sobre as carreiras de nomes como Eva RapDiva, MAMY, Girinha e Meduza. O trabalho também menciona outras rappers de forma resumida, artistas que têm grande potencial para serem melhor estudadas em outras publicações científicas, tais como Vanda Mãe Grande, Kendra Martins, Isa Mendez, dentre outras.

A partir das diretrizes apresentadas no texto, é possível selecionar músicas para realizar análises teóricas de temas como a indumentária, o ativismo capilar e a sororidade, através das letras. Vale salientar ainda que um dos maiores estimulantes para as novas pesquisas foi apresentado no final do texto, que é a perspectiva de observar e analisar nomes fora da capital Luanda, locais onde há carência de divulgação das *rappers*.

Referências

COLLINS, P. H. Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thougt. *Social Problems*, v. 33, n. 6, p. 14-32, 1986.

DN. Filho de José Eduardo dos Santos deu 500 mil euros por um relógio. E Will Smith ficou chocado. *Diário de notícias*, 26 mai. 2017. Disponível em: https://www.dn.pt/mundo/filho-de-jose-eduardo-dos-santos-deu-500-mil-euros-por-um-relogio-e-will--smith-ficou-chocado-8510265.html. Acesso em: 27 abr. 2022.

COLLINS, P. H. From black power to hip-hop: Racism, nationalism, and feminism. Philadelphia: Temple University, 2006.

GAUNT, K. Translating double-dutch to hip hop: The musical vernacular of black girls' play. *In*: NEAL, M. A. *That's the joint! The hip hop studies reader*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 2004, p. 146-163.

ROSE, T. *Black noise. rap music and the black culture in contemporary America*. Hanover: University Press of New England, 1994.

SANCHES, V. "Girinha". [Entrevista]. *RedeAngola*, Angola, 18 de novembro de 2015. Disponível em: http://www.redeangola.info/especiais/angola-e-um-quintal-onde-nos--nao-podemos-fazer-barulho/. Acesso em: 27 abr. 2022.

SANTOS, B. S. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. *Travessias*, Coimbra, n. 6/7, p. 15-36, 2008.

_____. *Na oficina do sociólogo artesão. Aulas 2011-2016*. São Paulo: Editora Cortez, 2018.

TORDJMAN, G. Sept remarques pour une esthétique du sample. Technikart. v. 20, 1998.

Músicas

DJ PELÉ, MCK, GIRINHA, KENNEDY RIBEIRO. **Rap Crespo**. Luanda: Décima Quarta Zona, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=d0ZQgJmJBhU. Acesso em: 27 jun. 2022.

DOGMILSON, ANA LADY, CYBER. **Marginalidade Sexual**. Cabinda: 2 Mile Rap, 2010. Disponível em: http://2milerap.blogspot.com/2010/01/baixardownload-cd-revolta--dos-humildes.html. Acesso em: 27 jun. 2022.

EVA RAPDIVA. **Eva Rap Diva Confronta Danilo (500 mil € por um relógio**). Luanda: [s/n], 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9bS_Yc9LutE. Acesso em: 29 jun. 2022.

EVA RAPDIVA, GARI SINEDIMA. **Um assobio meu**. Luanda: Detergente, B Phill, 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9bS_Yc9LutE. Acesso em: 29 jun. 2022.

GIRINHA. **Não vou querer**. Luanda: [s/n]. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z1adTdsZMwA. Acesso em: 27 jun. 2022.

HEROÍNAS (MIRANDA GRUA, IZZY FRESH, LIA CONVERSE E DIVA DIMAR). **Vozes de uma alma sofrida**. Cabinda: 12transfusons. 2016. Disponível em: https://undergroundlusofono.com/2016/04/audio-heroinas-vozes-1-alma-sofrida-download/. Acesso em: 29 jun. 2022.

ISA MENDEZ. **Contos Vividos**. Huambo: [s/n]. Acesso em: 15 nov. 2021 (enviado pela artista via whatsapp).

MAMY. **Atitude Negra.** Luanda: Ec Films, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=u8BqSvmi3dY. Acesso em: 27 jun. 2022.

____. **Lugar de Mulher**. Luanda: Epic Studio, 2017. Disponível em: https://soundcloud.com/mamy_ff/miss-skills-lugar-de-mulher. Acesso em: 27 jun. 2022.

MEDUZA. **Meu Guetto**. Luanda: Luther Py, 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wDE05vfb-Rk. Acesso em: 29 jun. 2022.

RAPVOLUÇÃO (EVA RAPDIVA, KENDRA MARTINS, KHRIS MC, VANDA MÃEGRANDE), TELMA LEE. **Eu amo rap**. Luanda: [s/n] 2016. Disponível em: https://soundcloud.com/mamy_ff/eu-amo-rap. Acesso em: 29 de jun. 2022.

STEISS MC, **Fênix**. Benguela: Ur-Yó Produções, 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZALVRm4mrAM. Acesso em: 27 jun. 2022.

TETA LANDO. **Carapinha dura**. Lisboa: Da Nova, 1981. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lyMWFIYoLPg. Acesso em: 27 jun. 2022.

Álbuns

POETISAS. [Compositora e intérpretes]: K-Pinha, Jessly, Liloastry, Snazzy, Ara Pri, Mamy, Girinha, Flavia V, Khris MC, F Nineteen, Guief, Guett Mo, YD, Diora. Luanda: Kano Kortado, EC Recordz, 2011. 1 CD. (s/n).

RESSURREIÇÃO. [Compositora e intérprete]: Girinha. Luanda: Produção independente, 2005. 1 CD (19min28s).

SALVE-SE QUEM PUDER. [Compositora e intérprete]: Donna Kelly. Luanda: Quintal do Ritmo, 2007. 1 CD (59min48s).

UMA VEZ MC, MC ATÉ O FIM. [Compositora e intérprete]: Steiss MC. Benguela: Ur-Yó Produções, 2016. 1 CD (41min38s).

12. BRANQUITUDE E DESIGUALDADES DE GÊNERO NO BRASIL

Paola Diniz Prandini[80] e Ana Helena Ithamar Passos[81]

Introdução

O Brasil é um território majoritariamente afrodiaspórico e, originalmente, indígena, e tem na sua história o legado da escravização ainda muito presente, tendo em vista ter sido o último país a abolir esse crime contra a humanidade, no ano de 1888. É uma nação multicultural e com uma imensa diversidade étnica e racial, porém marcada pelas desigualdades de diferentes formas. Durante o período escravocrata, que durou mais de 350 anos, os números oficiais apontam para mais de quatro milhões de africanos/as que foram escravizados por portugueses que, por sua vez, eram considerados degredados, ou seja, que haviam sido expulsos de seu país de origem por terem comportamentos indesejados na metrópole à época (CARDOSO, 2020). Como consequência, o Brasil é

[80] Ativista antirracista, feminista interseccional, educomunicadora, cofundadora da Afroeducação e da AFETO consultoria e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Email: paola@usp.br.

[81] Feminista interseccional e antirracista, advogada e doutora em Serviço Social. Cofundadora do Instituto Ella Criações Educativas e pesquisadora na Nuestra America Verde. Email: anahpassos@gmail.com.

constituído, atualmente, por uma maioria negra (somando-se pessoas autodeclaradas pardas e pretas) – cerca de 56% da população –, que coabitam o país com pessoas autodeclaradas brancas, que representam pouco mais de 40% da população do país, e as demais autodeclaradas amarelas (em torno de 1%) ou indígenas, conforme categorias do Censo Demográfico mais recente, publicado em 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

No caso da população autodeclarada indígena, no Brasil, apesar desta ser representante de quem deu origem ao país, a colonização portuguesa empreendeu políticas variadas para garantir seu quase extermínio. Ainda hoje, veem-se estratégias que buscam dar prosseguimento a esse plano. Dos cerca de três milhões de indígenas que habitavam a terra brasilis, em 1500, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foram contabilizadas pouco mais de 815 mil pessoas autodeclaradas indígenas no Censo de 2010 (menos de 1% da população total do país), que representam 305 diferentes etnias e falam 274 línguas indígenas. Inclusive, ainda de acordo com o mesmo levantamento de 2010, apenas 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa.

Segundo dados da PNAD Contínua (Pesquisa Nacional de Domicílios Contínua), em 2019, o número de mulheres no Brasil é pouco superior ao dos homens, sendo 51,8% de mulheres e 48,2% de homens. Podemos perceber uma aproximação muito grande em relação à quantidade de homens e mulheres no país, mas também um distanciamento em relação à ocupação das mulheres em espaços de poder político ou de cargos de diretorias e de gestão, por exemplo.

Para ampliar esse olhar meramente quantitativo e apenas alocado em gênero, é necessário refletir sobre os dados em relação a gênero, de forma interseccionada com raça, para que, como uma possível consequência, se obtenha a dimensão das expressões de branquitude na vida das pessoas que vivem na sociedade brasileira e ocupam diferentes pertencimentos identitários.

Se tomarmos o campo da educação como um parâmetro, por exemplo, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, 20,7% dos homens brancos finalizam o ensino superior completo a partir dos 25 anos, em relação a 10,4% no que se refere às mulheres pretas e pardas (consideradas negras, quando somadas as duas autodeclarações do Censo Demográfico realizado pelo IBGE). Já em relação às mulheres brancas, 23,5% finalizam o ensino superior nessa faixa etária, contrastando com apenas 7% de homens pretos e pardos (negros). Esses dados revelam informações importantes sobre a interseccionalidade dos marcadores sociais e sobre a reprodução dos privilégios brancos.

Com relação ao gênero, podemos perceber que mais mulheres conseguem finalizar o ensino superior do que homens, mas ainda há desproporcionalidade com relação à raça. Também se revela uma distância muito grande entre homens brancos e negros que obtêm diplomas universitários, o que nos leva a pensar, inclusive, sobre as políticas coloniais de violências contra corpos masculinos negros desde a escravização, fruto do colonialismo português no Brasil. Ou seja, os atravessamentos de raça em gênero, e vice-versa, marcam estruturas de violências raciais em corpos negros femininos e masculinos.

> O Brasil é o país da cordialidade violenta, em que homens brancos se sentem autorizados a aviltar uma mulher negra e depois dizer que foi só brincadeira, ou se esconder na pecha de que carioca é desbocado. O país que foi o último do mundo a abolir a escravidão e no qual a população negra é acusada de violenta se denuncia o racismo. O país onde todos adoram samba e Carnaval, mas onde se mata mais negros no mundo. O brasileiro não é cordial. O brasileiro é racista (RIBEIRO, 2018, p. 120).

Enquanto uma sociedade pós-colonial (SCHWARZ, 1993), que já não mais vive sob o domínio da outrora metrópole portuguesa, a população brasileira é diversa inclusive em relação às formas como compreende e

pratica ações que visam estabelecer equidade étnico-racial no país. Por mais que seja o território mais negro fora do continente africano, ainda é uma nação com índices alarmantes no que diz respeito ao aumento das violências como racismo, LGTBTQIA+fobia, sexismo, dentre outras mazelas resultantes da manutenção de processos coloniais que pautam discriminações de diferentes ordens.

Quem acessa poder no país é, basicamente, uma maioria de homens brancos cisgênero, publicamente assumidos enquanto heterossexuais e cristãos, ricos, sexistas e patriarcais, velhos e herdeiros de um sistema colonial ainda vigente nas mentes e nos corpos de quem é oprimido por esse sistema. Ou seja, é esse corpo social – homem branco – a marcação do ponto zero de orientação do mundo (MBEMBE, 2017), construído socialmente como um ideário da branquitude. É também esse lugar social masculino e branco que anuncia a narrativa discursiva de quem serão "os Outros", ou seja, as outras identidades que podem ser colonizadas, por experiências diferenciadas, mas mesmo assim ausentes desse privilégio maior de masculinidade e de branquitude marcados na corporalidade masculina branca.

> Enquanto as mulheres brancas podem ter um status oscilante, isto é, podem ser elas próprias e as outras para os homens brancos: pois não são homens, mas são brancas. O homem negro, que é homem, mas não é branco, não tem acesso ao patriarcado, pois este é definido pela branquitude e torna-o o outro. A mulher negra, nem sendo branca nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a outra de outrxs, sem status suficiente para a Outridade (KILOMBA, 2019, p. 16).

Por isso, a necessidade de ampliarmos os estudos críticos sobre a branquitude, incluindo, principalmente, a dimensão interseccional desses estudos, com o objetivo de apresentar a complexidade das relações racializadas e, ao mesmo tempo, o engessamento colonial de homens brancos em espaços de poder.

A produção de conhecimento sobre branquitude emergiu no momento em que políticas públicas estavam a ser mais direcionadas para as populações não-brancas do país, a partir dos anos 2000 (CARDOSO, 2020). Contudo, para que a estrutura racista – que baseia esta sociedade – seja realmente desfeita, é necessário que as pessoas autodeclaradas e socialmente reconhecidas enquanto brancas participem ativamente desse processo. Os estudos críticos da branquitude estão incorporados na produção de conhecimento dos estudos das relações étnico-raciais, mas mesmo assim, podemos encontrar alguns trabalhos que alavancam o debate que entrelaça a discussão de gênero com a de raça e até mesmo fazem uma crítica ao feminismo branco (BECK, 2021; DAVIS, 2016; KILOMBA, 2020).

Dessa forma, esse ensaio pretende trazer alguns questionamentos sobre o atravessamento das categorias "gênero" e "raça" na construção do lugar de ser mulher branca e na manutenção da branquitude. Para isso, pretendemos analisar, de forma breve, o lugar da mulher branca cisgênera, nos deslocamentos e na rigidez da sua branquitude. Frankenberg (2004) aponta duas características da branquitude: a dimensão de localidade e o atravessamento dos marcadores sociais no dinamismo relacional da branquitude. Dito de outra forma, gênero atravessa raça e marca um lugar diferenciado para as mulheres brancas cisgêneras, assim como a localidade, seja nacional ou territorial, também vai interferir na construção dessa identidade, que ora será marcada por um lugar de privilégio por ser branca, ora será marcada por desvantagens sociais, por ser mulher. E, quando essa mulher é transgênera, também irá sofrer com a transfobia, independentemente da sua brancura.

Dessa maneira, este trabalho está dividido em três partes. Em um primeiro momento, localizaremos a branquitude brasileira a partir da colonização portuguesa para entender alguns aspectos sobre ser uma pessoa branca no Brasil e como isso causa desigualdades para pessoas de outras racialidades. Posteriormente e seguindo influenciadas pelo significado de branquitude proposto por Frankenberg (2004), em que a autora aponta o

privilégio da branquitude e seus atravessamentos que ora está neste lugar e ora está no de subordinação, traremos o lugar social da mulher branca cisgênero, a fim de compreender como esse corpo é marcado em sua branquitude e modulado em um lugar de gênero que é oprimido e resistente ao mesmo tempo. Por fim, refletiremos sobre o feminismo branco e algumas de suas contradições, para refletir sobre qual(is) o(s) lugar(es) das mulheres brancas feministas antirracistas na sociedade brasileira contemporânea.

Brasil racializado: quem é branco no país?

Como parte das reflexões possíveis em torno do que é ser uma pessoa branca, a partir de assumpções fundamentadas no colonialismo português no Brasil, há que se lembrar que os próprios invasores portugueses não eram necessariamente lidos enquanto brancos de fato, a partir de um prisma de pureza racial branca. Desse modo, dentre os/as habitantes do país, é também complexa a identificação desse pertencimento étnico-racial. No entanto, em nenhum grau, esta complexidade ausenta pessoas socialmente lidas como brancas do usufruto de privilégios étnico-raciais, nem mesmo quando passam a ser vistas como 'menos brancas' quando emigram do país para o Norte Global, por exemplo.

> O branco português torna-se branco, belo, inteligente, "civilizador", desenvolvido no contato com outros "mais-não-brancos" do que ele. No encontro entre os "dois mundos" salienta-se a comparação fenotípica e cultural. [...] De forma geral, o branco não-branco, ou "branco-Aqui" que colonizou "civilizou" terra e gente, no futuro, seus descendentes tornar-se-ão brancos brasileiros, quando o fenótipo permitir, principalmente. Os brancos não se tornarão identidades "hifenizadas", como é o caso dos afro-brasileiros, quando se refere somente aos negros, tornar-se-ão apenas brancos, "brancos-Aqui". Porém em muitos espaços territoriais podem ser considerados não-brancos, como é o caso da Inglaterra, em que o "branco-Aqui" (Brasil), pode ser considerado não-branco-Lá (Inglaterra) (CARDOSO, 2020, p. 30).

Há ainda um silenciamento, por parte de quem se autodeclara branco/a, a respeito do pertencimento étnico-racial de que usufrui socialmente. No entendimento de Carone e Bento (2014), a postura do silêncio manteria o grupo branco a salvo de análises e de avaliações, protegendo seus interesses. Nesse sentido, Bento afirma que o silêncio não se restringe ao não-dito, mas também às questões apagadas e desmerecidas, em prol do exercício do poder, o que, muitas vezes, delega exclusivamente a pessoas não-brancas a responsabilidade de problematizar o racismo. "Então, é importante, tanto simbólica como concretamente, para os brancos, silenciar em torno do papel que ocuparam e ocupam na situação de desigualdades raciais no Brasil. Este silêncio protege os interesses que estão em jogo" (BENTO, 2002, p. 29).

> [...] a brancura se evidenciou como um valor, um ideal ético, estético, econômico e educacional que pessoas negras e brancas buscariam alcançar ao longo de sua trajetória de vida, fosse simbolicamente, por meio do cultivo de comportamentos atrelados à brancura, fosse corporalmente [...] Essas associações positivas entre brancura e valores davam sustentação à ideia de que ser branco era um privilégio que assegurava maior aceitação social ou vantagem (ALVES, 2013, p. 32).

A estrutura do sistema brasileiro é racista, classista e sexista, por excelência. Outra verificação disso, agora em relação à empregabilidade, é que, também durante a pandemia, o número de desemprego entre jovens de 18 a 24 anos aumentou, chegando a uma média nacional de 27,1%, sendo que a maioria dessas pessoas são mulheres negras e pobres, conforme levantamento realizado pela OXFAM, em 2021. É um ciclo alimentado pela branquitude, pelo patriarcado e pela má distribuição de renda que ecoa bases colonialistas que fundamentam os modos de ser e de estar de grande parte da população do país.

Com a ampliação das discussões críticas em torno da branquitude, no Brasil, tem se tornado cada vez mais comum a percepção de que este

país é racista SIM. Mas ainda é longa a estrada a ser percorrida para o aniquilamento do racismo, ao que se percebe. Talvez um dos impedimentos para tal esteja ligado à ideia de que, ao acabar com o racismo, também morre a ideia de raça e, dessa forma, a branquitude seria afetada em seus privilégios. "Com o fim do racismo, a categoria branco morre, vai ser descendente de judeu, vai ser descendente de português, outras formulações. [...] É o fim do racismo que acaba com a raça e não o fim da raça que acaba com o racismo" (SCHUCMAN, 2021, p. 64).

Mulheres brancas cisgêneras brasileiras: modulações e modificações

Uma das características da branquitude, seja ela nacional ou globalizada, é a falsa neutralidade racial. A ideia de que somos todos iguais mascara a racialidade branca e oferece privilégios por causa disso. Isso não é diferente para as mulheres. Mesmo aquelas inseridas em lutas feministas, não estão isentas de cair na armadilha da ficção da neutralidade racial. O feminismo, por muito tempo, não problematizou as diferenças a partir de raça nas oportunidades de igualdade entre mulheres negras e brancas. Observando a branquitude como uma ideologia, é possível entender que a não-marcação racial branca das mulheres acaba por criar uma ficção de neutralidade, tendo em vista elas não serem questionadas por serem brancas nem tampouco perderem privilégios por isso. Diferentemente do gênero, onde há uma alteridade. A mulher branca é o "Outro" do homem branco, mas também é o "Eu" das pessoas negras (KILOMBA, 2020). Dessa forma, afirma-se o lugar de privilégio desse corpo feminino, branco e cisgênero, como reflete McIntosh apud Saad (2020):

> Passei a ver o privilégio branco como um pacote invisível de ativos não merecidos com os quais posso contar todos os dias, mas sobre o qual eu 'deveria' permanecer alheia. O privilégio branco é como uma mochila invisível e leve de provisões, garantias, ferramentas, mapas, guias, códigos secretos, passaportes, vistos, roupas, bússolas, equipamento de emergência e cheques em branco (SAAD, 2020, p. 44).

Dessa forma, nas lutas por equidade de gênero, por exemplo, se observa, historicamente, dificuldades para racializar discursos e práticas. O que por muito tempo foi apenas considerado feminismo, podemos, hoje, adjetivar como feminismo branco. Para Beck (2021), o feminismo branco é um estado de espírito, além de:

> [...] uma ideologia que tem prioridades, objetivos e estratégias diferentes para alcançar a igualdade de gênero; autonomia personalizada, riqueza individual, autoaprimoramento eterno e supremacia;
> [...] uma prática e uma forma de ver a igualdade de gênero que tem seus próprios ideais e princípios, assim como o racismo, o heterossexismo e o patriarcado;
> [...] um sistema de crenças;
> [...] uma forma específica de ver a igualdade de gênero ancorada na acumulação de poder individual em vez de na redistribuição de poder (BECK, 2021, p. 22-23).

Há mulheres brancas que, apesar de estarem na luta por agendas de direitos humanos, como a do combate às violências contra mulheres, algumas vezes, não percebem o reconhecimento do componente racial nessa questão. Mesmo com o Atlas da Violência 2019 tendo revelado que 66% das mulheres assassinadas no Brasil são negras; e que o assédio sexual é maior também entre as mulheres negras (52,2%), de acordo com dados de 2020, publicados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Na verdade, por vezes, o feminismo branco reforça privilégios, quando não questiona o modelo branco como referência. Ao não encarar a luta de forma interseccional, acabam por empreender uma práxis para a individualidade, a autonomia e a supremacia da mulher branca cisgênera, não considerando, por exemplo, a importância das demais racialidades (BECK, 2021). Tal conduta está diretamente ligada a uma percepção equivocada de universalidade branca.

> É a partir dessa estrutura que a branquitude opera. Não pensar sobre, não refletir sobre si e o outro diferente é a regra. A desigualdade é naturalizada, internalizada no cotidiano como normal. Como perceber o próprio privilégio se o que chama de privilégio é o que se entende como o justo? A desigualdade é a norma se a situação do não branco é de injustiça, logo a ideia de mérito é acionada como justificativa (MIRANDA, 2017, p. 63).

É exatamente essa normatividade imposta pela branquitude que estabelece um padrão de hegemonia, em que a pessoa branca nasce imbuída da possibilidade de jamais problematizar seus privilégios, pois sequer os vê como tal. São pessoas que parecem não estar atentas sobre a lógica de que tudo aquilo que elas fazem, dentro de suas rotinas diárias enquanto *modus operandi* repetidor das gerações que as antecederam, não é necessariamente parte das realidades de pessoas de outros pertencimentos étnico-raciais. Como, por exemplo, o fato de que, no Brasil, até 1950, somente pessoas brancas podiam frequentar piscinas em clubes. E, durante esse mesmo período, esse direito não era negado a mulheres brancas, por exemplo, por mais que estas ainda sofressem (e continuam a sofrer) discriminações demarcadas por gênero.

Por esse motivo, é salutar compreender as tramas da branquitude enquanto partes de um plano muito bem arquitetado, que vem sendo coconstruído por várias gerações de – principalmente – homens brancos brasileiros, a fim de permanecer enquanto lideranças na verticalização do poder – muito mal – distribuído no país. Desde os primórdios, tem sido a elite masculina e branca brasileira que protagoniza e alicerça a pirâmide social invertida do Brasil, em que uma minoria detém maior concentração de renda e desfruta de privilégios. Para tanto, seus representantes se apresentam à sociedade como mais humanamente representativos do Brasil que se almeja, em um espiral contínuo que parece desvelar um futuro em que o poder seja sempre mantido em mãos de homens brancos. Afinal, "não apenas a brancura, mas a cis heterosse-

xualidade também é utilizada para demarcar o estatuto do que é considerado humano" (OLIVEIRA, 2020, p. 62).

> Como círculo vicioso, a norma e a raça fabricarão, de maneira distinta, a outreidade – outros corpos, como corpos abjetos, carregados de anormalidade, de moralidades e perigos. Como podemos observar na história da deficiência, da sexualidade (da homossexualidade como desvio ou como doença), na história da produção da loucura, da infância, do feminino e do gênero. Estes, todos, foram, em alguma medida, penetrados em certo sentido pela raça e pelo ideal de brancura. Todos esses sujeitos, independentemente da cor, são, em algum grau, um anteprojeto da brancura (CONCEIÇÃO, 2020, p. 29).

Esse "anteprojeto da brancura" (CONCEIÇÃO, 2020) segue sendo arquitetado, a ponto de o Brasil ainda ser um país com altos índices de violência contra mulheres, principalmente as transgêneras e as travestis. Quando não têm seus corpos – majoritariamente negros – executados, sofrem diversos outros tipos de perseguição, como é o caso de Erika Hilton, mulher trans negra, vereadora eleita na cidade de São Paulo, a mais votada no Brasil nas eleições de 2020, que chegou a ter que solicitar escolta da Guarda Civil Municipal para se sentir um pouco mais protegida. Afinal, "[...] negros e homossexuais [...] via de regra, são retratados como os outros, o contraponto de uma suposta normalidade representada pelo homem branco cisgênero heterossexual que se coloca como o eu" (OLIVEIRA, 2020, p. 31).

No entanto, esse é mais um retrato das incoerências e das complexidades da contemporaneidade brasileira, pois essa mesma Guarda Civil representa um dos poderes que mais mata e pouco protege corpos como o de Erika. Pelo contrário, o genocídio da população negra – prioritariamente executado por profissionais militares ou que têm ligação com a área de segurança – segue sendo um dos principais caminhos utilizados por quem quer manter os valores da branquitude intactos no país.

A segurança de corpos brancos, no Brasil, é exponencialmente maior em relação a outros corpos de pertenças étnico-raciais historicamente oprimidas. Prova disso, é que na área da saúde, mulheres brancas sofrem menos com a violência obstétrica, e as políticas públicas focadas em populações não-brancas apresentam maiores dificuldades para aprovação e implementação, como apontam diferentes relatórios realizados pelo DATASUS, órgão do Sistema Único de Saúde brasileiro[82]. Além disso, o Estatuto da Igualdade Racial[83], que apresenta normativas para aplicação de políticas com foco nas relações étnico-raciais para políticas afirmativas na saúde e em outras áreas, só entrou em vigor em 2010, após diversos recortes e cerca de vinte anos de luta para sua aprovação. Essa ação tardia é prova da branquitude enquanto um problema estrutural e que age fortemente para a manutenção de privilégios das pessoas brancas, no intuito de promover ações que buscam não assegurar a segurança e os direitos das populações não-brancas no sistema brasileiro.

O mesmo também se ouve dizer por quem acredita que atender a demandas específicas relacionadas ao marcador de gênero seria percorrer, no caso da educação, uma pressuposta trilha pedagógica em prol da "ideologia de gênero" (REIS; EGGERT, 2017). Essa política, por sua vez, potencialmente motivaria, segundo seus e suas opositores/as, pessoas cisgêneras e heterossexuais a se "converterem" para a transgeneridade e/ou para outras orientações sexuais que fugissem à heteronormatividade. Lógicas que demonstram a dificuldade de algumas pessoas brancas em se posicionarem a partir do prisma da diferença, uma vez que não pressupõem sequer que tenham raça.

---

[82] Os dados do DATASUS podem ser consultados no site do Ministério da Saúde. Disponível em: https://datasus.saude.gov.br/. Acesso em: 6 abr. 2022.

[83] O Estatuto da Igualdade Racial pode ser encontrado na íntegra no site do Senado Federal. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496308/000898128.pdf?sequence=1. Acesso em: 6 abr. 2022.

Qual(is) o(s) lugar(es) das mulheres brancas nas lutas antirracistas?

Davis (2016), quando aborda a participação de mulheres brancas na luta antiescravista durante o século XIX, nos Estados Unidos da América, narra também a luta de algumas mulheres brancas em favor da educação de crianças negras e relata sobre a inserção de mulheres negras na luta sufragista. Não foram muitas, segundo a autora. De fato, o movimento sufragista foi contraditório em sua união com os ativistas abolicionistas e com o tratamento para homens negros nessa união. Uma das características do supremacismo branco é a desumanização dos outros povos não-brancos. Nesse sentido, as mulheres brancas sufragistas não fugiram à regra. De toda forma, três grandes lideranças são lembradas por Davis (2016): Prudence Crandall, Sarah e Angelina Grimké.

> Trabalhando no movimento abolicionista, as mulheres brancas tomaram conhecimento da natureza da opressão humana – e nesse processo, também aprenderam importantes lições sobre sua própria sujeição. Ao afirmar seu direito de se opor à escravidão, elas protestavam – algumas vezes abertamente, outras de modo implícito – contra sua própria exclusão da arena política (DAVIS, 2016, p. 51).

Esses são os primórdios do que, já no final do século XX, passaremos a nomear como feminismo interseccional, muito bem elaborado pelas feministas negras e que parece ainda precisar ser incorporado na luta feminista branca. A luta antirracista é um processo. Nos letramos, desde muito cedo, em uma linguagem e uma corporalidade racistas. Os significados da branquitude apontam para uma possível relatividade do absolutismo da mesma quando as identidades são moduladas por outros marcadores sociais como classe e gênero, mas mesmo assim, esses não retiram os privilégios brancos da branquitude.

Saad (2020, p. 44) lembra que "privilégio branco não é um conceito que faz parte da ordem natural da vida. Na ausência de supremacia bran-

ca, o privilégio branco não tem sentido". Em outras palavras, podemos iniciar um caminho para o processo de existências antirracistas, quando estamos em luta pela retirada da supremacia branca como elemento constituinte da identidade branca. Kilomba (2019), em diálogo com Paul Gilroy, traz à tona um debate interessante sobre o processo da construção da identidade branca. Inspiradas por esse debate, desenhamos uma possível proposta de reflexão para tentar responder ao seguinte questionamento: qual(is) o(s) lugar(es) das mulheres brancas nas lutas antirracistas? Arriscamos dizer que, não apenas das mulheres, mas de todas as pessoas brancas. Todavia, neste ensaio, convocamos, especialmente, as mulheres brancas a pensar mais profundamente sobre o tema, a partir dos quatro "Rs" a seguir apontados:

- **Ressignificação:** combater a falsa neutralidade racial e eliminar elementos de violência provenientes do racismo, bem como ressignificar afetos.
- **Reparação**: edificar projetos antirracistas nos âmbitos institucional e estrutural.
- **Reconhecimento**: pensar criticamente sobre a falta de reconhecimento de humanidade que a branquitude oferece às pessoas não-brancas.
- **Responsabilidade**: estabelecer um conjunto de ações práticas, como reorganização linguística, comportamental, estrutural, simbólica, material e não-material e afetiva.

Em conjunto, a proposta dos quatro "Rs" está baseada na crítica à neutralidade racial, que é o princípio-chave da branquitude. A partir dessa premissa, o exercício prático dessa ideia é um chamamento a uma vigilância epistêmica e pragmática sobre nossas ações racistas. É também o entendimento de que não podemos encerrar o processo de consciência crítica na ação individual, assim como a reparação e a responsabilidade são ações que precisam ser efetivadas a partir de ações afirmativas.

Nosso chamado é, especialmente, para mulheres brancas cisgêneras, uma vez que estas podem contribuir de forma exponencial para as lutas antirracistas, uma vez que detém os privilégios da branquitude em seu favor e podem apresentar certa sensibilidade para as discriminações raciais sofridas por populações não-brancas, já que conhecem o lugar da opressão, por serem mulheres. Almejamos, assim, o estabelecimento da equidade e não da sobreposição das lutas, mas, sim, do empoderamento em paralelo que ganha ainda mais sentido e potência quando a caminhada se faz no coletivo e não apenas na individualidade.

Referências

ALVES, L. O valor da brancura: considerações sobre um debate pouco explorado no Brasil. *Cadernos Cenpec – Nova série*, [S.l.], v. 2, n. 2, set. 2013. Disponível em: http://cadernos.cenpec.org.br/cadernos/index.php/cadernos/article/view/176. Acesso em: 11 abr. 2022.

BECK, K. *Feminismo branco: das sufragistas às influenciadoras digitais e quem elas deixam para trás*. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2021.

BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CARDOSO, L. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional*. *A branquitude acadêmica: volume 2*. Curitiba: Appris, 2020.

CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CONCEIÇÃO, W. L. da. *Branquitude: dilema racial brasileiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf. Acesso em: 11 abr. 2022.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MIRANDA, J. H. de A. Branquitude invisível - pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia? In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (org.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

MOUTINHO, L. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n. 42, p. 201–248, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645121. Acesso em: 11 abr. 2022.

OLIVEIRA, M. R. G. de. *O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação*. Salvador: Editora Devires, 2020.

REIS, T.; EGGERT, E. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educação e Sociedade*, v. 38, n. 138, p. 9-26, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/htcmPttvFjg4sb8rYT8CzPD/?lang=pt. Acesso em: 11 abr. 2022.

RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAAD, L. *Eu e a Supremacia Branca: Como reconhecer seu privilégio, combater o racismo e mudar o mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHUCMAN, L. V. Alianças possíveis e impossíveis entre brancos e negros para equidade racial. In: *Branquitude: racismo e antirracismo*. São Paulo: Instituto Ibirapitanga, 2021.

13. ADDRESSING INTERSEX GENITAL MUTILATION THROUGH THE UNIVERSAL PERIODIC REVIEW: AN EMERGING *OPINIO JURIS*?

Saskia Caroline Irene Ravesloot[84]

Introduction

Applying the term 'Intersex Genital Mutilation'[85] (IGM) marks a political statement. While often referred to as 'normalising surgeries'[86] the act of mutilation has less to do with gender assignment, which is political in itself[87], than with a criminal act. The term IGM is introduced in 1996 by the Intersex

[84] Dr Ravesloot is a PSIA (Paris School of International Affairs) faculty member since 2016 and teaches two courses in the Spring Semester on gender and sexual orientations and gender identities in development cooperation. She is Director of SARACO, Gender & Human Rights Office in Belgium and Team Lead for the Support Desk on the Human Rights Based Approach and gender mainstreaming for International Partnerships, European Commission in Brussels. E-mail: ravesloot.saskia@gmail.com

[85] Silvan Agius, 'Human rights and intersex people' (2017), Issue paper published by the Council of Europe Commissioner for Human Rights, 30-31.

[86] Surya Monro, Morgan Carpenter, Daniela Crocetti, Georgiann Davis, Fae Garland, David Griffiths, Peter Hegarty, Mitchell Travis, Mauro Cabral Grinspan and Peter Aggleton, 'Intersex: cultural and social perspectives' (2021), 23(4) Culture, Health & Sexuality, 433.

[87] Katrina Roen, 'Intersex embodiment: when health care means maintaining binary sexes' (2004), 1(3) Sexual Health, 128.

Society of North America (ISNA)[88] and indicates a shift in claims from 'better medical care to denouncing human rights violations' as expressed by activist groups.[89] Referring to IGM and side-lining pathologizing language as 'Disorders of Sexual Development' (DSD), 'differences of sexual development' (dsd) or 'variations in sex characteristics' (VSC) is taking a position that questions prevailing forces. According to Daniela Truffer and Markus Bauer, stressing the act of mutilation, instead of pinpointing the disorders, differences or variations of the intersex persons, signifies a shift in power relations, between medical staff, parents and intersex children. This shift renders IGM a legal issue, rather than a medical issue, allowing for prosecution of authors of IGM, while seeking redress for the harm done to the victims or survivors.[90]

Harmful practices play a pivotal role in considering IGM as a non-derogable human rights violation.[91] Defining IGM as a harmful practice, implies it constitutes a human rights abuse.[92] Framing IGM as a human rights violation is, however, still a subject of discussion. Recent research conducted by Crocetti *et al*[93], found distinct perspectives regarding IGM among the stakeholders. While intersex activists and their organisations primarily consider IGM as a human rights abuse, they are also more likely support the criminalisation of these practices.[94] Advocates, consisting of patients and/or parents organisations, stress the importance and reliance

---

[88] Markus Bauer, Daniela Truffer and Daniela Crocetti, 'Intersex Human Rights' (2020), 24(6) The International Journal of Human Rights, 726.

[89] Bauer, Truffer and Crocetti, (n 5) 727.

[90] Interview with Daniela Truffer and Markus Bauer, StopIGM.org / Zwischengeschlecht.org, 8 December 2021.

[91] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 732.

[92] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 736.

[93] Daniela Crocetti, Elisa A G Arfini, Surya Monro and Tray Yeadon-Lee, 'You're basically calling doctors torturers': stakeholder framing issues around naming intersex rights claims as human rights abuses' (2020), 42(4) Sociology of health & illness, 943-958.

[94] Crocetti *et al* (n 10) 949-951.

on care-related aspects of intersex experiences, but do acknowledge the importance of certain human rights concerns (e.g. bodily integrity, bodily autonomy, participation in decision-making, importance of informed consent).[95] Medical practitioners show mixed perspectives.[96] Some oppose banning IGM, questioning for example whether or not a child can fully exercise bodily autonomy, whereas others condemn unnecessary IGM, in particular when conducted under the age of consent. All, however, supported the idea of a 'national review of practice, the establishment of a national protocol, and better data collection'.[97] Notwithstanding the divergent opinions among the rights-holders and their representatives, states, as duty-bearers, do have the obligation to respect, protect and fulfil human rights as agreed in the international human rights conventions. IGM is 'a serious violation of non-derogable human rights'.[98] Ghattas[99] and Bauer, Truffer and Crocetti, provide valuable overviews of the concerns of several treaty bodies regarding the rights of intersex persons, manifest through the articles of human rights conventions, the general comments delivered by the treaty bodies and their concluding observations.[100]

IGM cannot be situated geographically, it is a global human rights violation and can be considered as torture, violating 'a whole number of ethical principle's around people's rights to determine their own bodies', as Surya Monro argued.[101] In 2019, the Committee Against Torture (CAT) brought its concerns to the attention of the UK through its Concluding Observations,

---

[95] Crocetti *et al* (n 10) 951-953.

[96] Crocetti *et al* (n 10) 951-953. Monro *et all* (n 3) 431-432, 434.

[97] Crocetti *et al* (n 10) 953-954.

[98] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 726.

[99] Dan Christian Ghattas, 'Protecting Intersex People in Europe - A toolkit for policy and law makers – Appendix' (2019), OII and ILGA Europe, 4-13.

[100] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 724-749.

[101] Interview with Surya Monro, Professor at the University of Huddersfield, 28 November 2021.

pinpointing the 'reports of cases of unnecessary surgery and other medical treatment with lifelong consequences, including severe pain and suffering, to which intersex children have been subjected.'[102] Similar occurrences alarmed the Committee on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW).[103] When reviewing the status of women's rights in 2018 in Luxembourg, the Committee issued its concluding observation on: 'The performance of medically irreversible sex reassignment surgery on intersex persons, a practice which is defined as non-consensual, unnecessary genital surgery and includes other comparable procedures that violate the physical integrity of such individuals'. [104] The Committee of the Rights of the Child (CRC) recommended to Malta in 2019 to 'Investigate effectively incidents of surgical and other medical treatment of intersex children without informed consent and provide redress to victims of such treatment, including adequate compensation and rehabilitation'.[105] In its concluding observations for Kenya in 2021, the Committee of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD), expressed its concerns regarding 'Cases of non-urgent, irreversible surgical procedures, infanticide and abandonment among intersex children'. These recurrent concluding observations generated by various treaty bodies emphasize the growing attention on IGM.

A landmark moment in framing IGM as an human rights abuse[106] is the Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment. The Special Rapporteur, Juan E. Méndez, urges 'all States to repeal any law allowing intrusive and irreversible treatments, including forced genital-normalizing surgery, involuntary steril-

[102] CAT/C/GBR/CO/6 (CAT 2019).

[103] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 727.

[104] CEDAW/C/LUX/CO/6-7 (CEDAW 2018).

[105] CRC/C/MLT/CO/3-6 (CRC 2019).

[106] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 728.

ization, unethical experimentation, medical display, "reparative therapies" or "conversion therapies", when enforced or administered without the free and informed consent of the person concerned.'[107] At the international level, a strong positioning has been demonstrated through the repudiation of IGM by means of the Joint Statement 'End violence and harmful medical practices on intersex children and adults'.[108] The long list of signatories affirms the congruence in prohibiting IGM.[109] The recent Yogyakarta Principles (2017), while not binding, include sex characteristics as a prohibited ground of discrimination in Principle 32 on 'The Right to Bodily and Mental Integrity'.[110] The latest manifestation of a growing consensus in eradicating IGM, has been delivered through the Joint Statement addressed by Austria during the 48th session of the Human Rights Council 'on behalf of a cross-regional group of 50 States[111], calling for concrete measures to combat harmful practices, violence and discrimination based on sex characteristics'.[112]

---

[107] Juan E. Méndez, 'Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment' (2013) 23, A/HRC/22/53, para 88.

[108] Statement published ahead of Intersex Awareness Day on 26 October 2016. see: https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20739&LangID=E

[109] Committee Against Torture, Committee for the Rights of the Child, Committee for the Rights of People with Disabilities, Special Rapporteurs, African Commission on Human and Peoples' Rights, Council of Europe, Inter-American Commission on Human Rights.

[110] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 737.

[111] The number of signatory states has increased up to 53 (dd 17.12.2021), according to the information shared on the site of the Permanent Mission of Austria in Geneva. See https://www.bmeia.gv.at/oev-genf/speeches/alle/2021/10/united-nations-human-rights-council-48th--session-joint-statement-on-the-human-rights-of-intersex-persons/ accessed 17/12/2121.

[112] United Nations Human Rights Council 48th session Joint Statement on the Human Rights of Intersex Persons General Debate Item 8, presented by the Representative of the Permanent Mission of Austria in Geneva. See https://www.bmeia.gv.at/oev-genf/speeches/alle/2021/10/united-nations-human-rights-council-48th-session-joint-statement-on-the-human-rights-of-intersex-persons/ accessed 17/12/2121.

While literature demonstrates the efforts of treaty bodies[113], less attention is given to the recommendations issued through the Universal Periodic Review (UPR). This article fills this gap, by examining the recommendations received by the SuRs since the start of the process in 2008. The first IGM-related UPR recommendation was only issued in 2014 by Italy, recommending the Islamic Republic of Iran to 'Engage in order to address any form of discrimination against LGBTI people and in particular to prevent any practice which can harm their dignity, such as unnecessary sex reassignment surgery, especially when carried out without duly informed consent'. The findings of this research render the efforts for the promotion of the rights of intersex persons more visible and raises awareness of the growing body of objections against IGM.[114] More specifically the analysis answers the question: To what extent is the international community resolutely contesting the common practice of mutilating perfect healthy bodies of persons without their full, free, prior and informed consent? Antagonistic positions, ignorance, and concealing IGM as a human rights violation through using tempering language perpetuates this inhuman, degrading practice.[115]

The UPR is a unique platform for policy dialogue enabling confrontation between judgments of right and wrong and provides an opportunity to support progress in favour of the eradication of human rights violations and IGM in particular. In 2020, only 37 countries opposed against IGM, yet in 2021 53 countries have already signed the Joint Statement presented by Austria asserting 'the need to take measures to protect the autonomy

[113] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 724-749.

[114] Surya Monro, Daniela Crocetti, Tray Yeadon-Lee, Fae Garland and Mitchell Travis, 'Intersex, variations of sex characteristics, and DSD: The need for change' (2017), 1-64. Crocetti *et all* (n 10) 951-953. Fae Garland and Mitchell Travis, 'Legislating intersex equality: Building the resilience of intersex people through law' (2018), 38(4), Legal Studies, 587-606.

[115] Interview with Daniela Truffer and Markus Bauer, StopIGM.org / Zwischengeschlecht.org, 8 December 2021.

of intersex children and adults and their rights to health and to physical and mental integrity so that they live free from violence and harmful practices.'[116] This article finds a hint of evidence for the existence of supported IGM-recommendations. With regards to Intersex-rights it has been shown that while the number of recommendations increases steadily, the willingness to support these recommendations rises slowly. This article argues that besides the concluding observations issued by the treaty bodies, their General Comments and their Joint Statements, as well as those of agencies and countries, specific UPR recommendations requiring a ban on IGM, can be considered as a meaningful contribution to the emerging *opinio juris* on IGM.

Subsequent to this introduction, this article will briefly explain the methodology applied to answer the research question on the emerging *opinio juris* for the eradication of IGM. In the next section, it will address the findings sub-divided into three questions: 1) What is the content of the intersex-related UPR recommendations? 2) What is their origin (Regional groups formulating the recommendations) and destination (Regional groups of the States under Review)? 3) To what extent do intersex-related UPR recommendations aim at abolishing IGM? In this section specific attention is given to recommendations related to medical practices and, more specifically, IGM-related UPR recommendations. The fourth part discusses and interprets the findings in the light of the research question, followed by a recapitulation of the main finding to suggest a model recommendation aimed at eradicating IGM. The last section concludes by arguing there is an emerging *opinio juris* for IGM.

Research methodology and method

The study on intersex- and IGM-related UPR recommendations is conducted through the lens of a critical discourse analysis, allowing a focus

[116] United Nations Human Rights Council 48th session Joint Statement on the Human Rights of Intersex Persons (n 29).

on the power relations associated with the IGM, between medics, parents and children. The research method is based on a set of intersex-related UPR recommendations retrieved from the Universal Human Rights Index Database.[117] The database counts in total more than 86,500 UPR recommendations, of which in October 2021, 682 related to rights of intersex persons. More specifically all cases that mentioned intersex, LGBTI, LGBTIQ, LGBTIQ+ or variations in sex characteristics were retained and analysed through the qualitative data analysis and research application Atlas.ti version 9. The preparation of the data started with their classification according of the year of appearance. The next step was the coding of the recommendations. Each recommendation belonged to an issuing country as well as to a receiving country. These countries were grouped into five regional groups: 1) Africa; 2) Asia-Pacific; 3) East European Group; 4) Latin America and Caribbean Group (GRULAC); and 5) Western Europe and Other countries (WEOG). Coding was also applied to all recommendations in order to distinguish them according to their 'nature': were they accepted or rejected by the SuR? The treatment of the data began with a thematic coding of each recommendation, resulting in 9 distinct categories (subject matters). These categories were attributed based on the main message in the recommendation. When more than one subject matter emerged in the recommendation, prevalence has been given to the subject that occurred first, except for recommendations addressing 'hate' and 'legislation', these are directly labelled under the respective headings. When 'hate' and 'legislation' both surfaced, priority was given to the category of 'hate'. In cases where the recommendation mentioned a reference to any type of medical intervention, they were grouped under the heading 'related to medical practices'. Subsequently, all cases related to medical practices were scrutinised and classified according to their type of action. The analysis found

[117] https://uhri.ohchr.org/en/

5 types of medical actions related to IGM, which will be presented below in the results section. Finally, the different features of each recommendation were compilated and assessed according to their acceptance or rejection. As such, some recommendations and their features were considered less persuasive than others, when received by the SuR.

Results

Finding evidence for an emerging *opinio juris* is a subtle journey requiring analysis of opposite opinions. Disapproval of IGM is, unfortunately, just one of the judgments expressed by diverse stakeholders. Intersex activists and human rights defenders argue against IGM as their main priority.[118] Moreover, the international human rights framework has clearly voiced its opposition against this practice[119] when it is performed without full, free, prior and informed consent of the person involved.[120]

Intersex-related UPR recommendations

Figure 1 below gives an overview of the total number of intersex-related UPR recommendations (682 observations). It shows that the first one, not specifically touching upon medical practices, nor IGM, was delivered in 2011. In 2013, when CEDAW and CRC published their Joint Statement on Harmful Practices[121], there were 8 cases, followed by 22 cases in 2014 when the WHO joined the Interagency Statement on Forced

[118] Agius (n 2) 30.

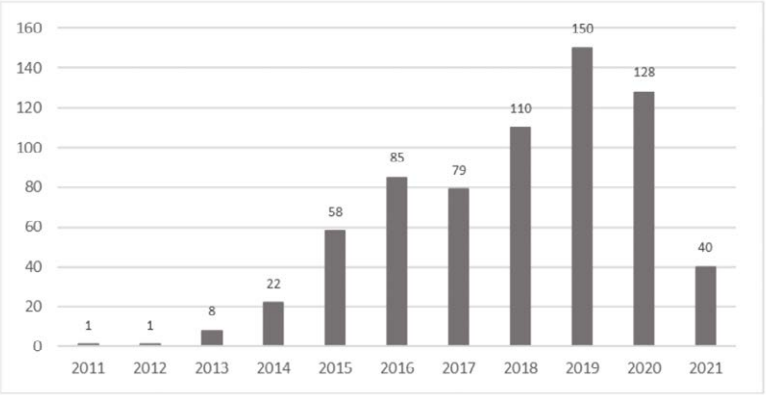
[119] Juan E. Mendés UN Human Rights Council (UNHRC) in 2013, UNHRC (2013), Report of the Special Rapporteur on Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, A/HRC/22/53; CEDAW (2011), Concluding observations on Costa Rica, CEDAW/C/CRI/CO/5-6, paragraph 40.

[120] UNHRC (2013).

[121] Joint general recommendation No. 31 of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women/general comment No. 18 of the Committee on the Rights of the Child on harmful practices, CEDAW/C/GC/31-CRC/C/GC/18.

Sterilisation.[122] Only in 2015, was there an important increase of cases; the same year that the CRPD and the CRC expressed for the first time their concerns regarding IGM.[123] An additional increase is observed in 2016 when IGM was brought to the fore through the Joint Statement of the UN, CoE, ACHPR, IACHR, Special Rapporteurs and Experts.[124]

Figure 1 Total number of Intersex-related UPR recommendations (682)



The number of intersex-related recommendations expanded steadily afterwards. However, it is noteworthy that in 2019 there was a peak of 150 cases. The number decreased in 2020 (128) and more data are needed to see if this descending trend will be maintained in 2021.

The content of the intersex-related UPR recommendations

The content of the 682 intersex-related UPR recommendations can be categorised into six clusters describing the means used to address the

[122] OHCHR, UN Women, UNAIDS, UNDP, UNFPA, UNICEF and WHO, 'Eliminating forced, coercive and otherwise involuntary sterilization An interagency statement' (2014). See: https://www.who.int/reproductivehealth/publications/gender_rights/eliminating--forced-sterilization/en/ accessed 18/12/2021.

[123] Bauer, Truffer and Crocetti (n 5) 729.

[124] Statement published ahead of Intersex Awareness Day on 26 October 2016 (n 25).

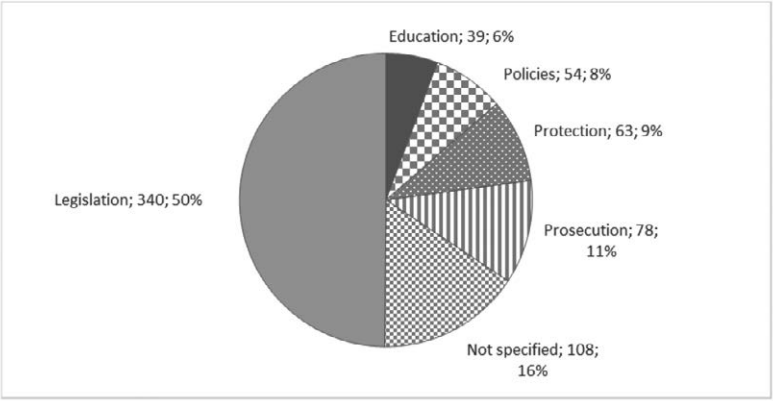
human rights violations experienced by intersex persons and their peers comprised by the acronym LGBTQ+. Figure 2 below shows that the recommendations formulated in legal terms appear most frequently (340). These recommendations request the SuR to adopt legislative measures, including 'repeal legislation that criminalises', 'continue legislative initiatives' or 'legally prohibit discrimination'. These cases often use verbs such as, amend, revoke or abolish, to name a few examples. The second category contains demands for investigation and prosecution of cases of human rights abuses (78). This category urges SuRs to investigate repression, prosecute and punish perpetrators of human rights abuses and to end impunity. An example is given by the recommendation addressed by Iceland to Uganda in 2016: 'Investigate and prosecute State actors and individuals perpetrating violence against LGBTI persons'.[125] The third category involves requests for protection (63). These recommendations are generally more ambiguous; they include calls for protection against violence, stigmatisation or discrimination. As such they could have been categorised differently, however, they frequently refer to more than one other category and are therefore clustered around the concept of 'protection'. An example of this category is found in the recommendation issued by Australia and supported in 2017 by The Netherlands: 'Implement measures to protect intersex persons from discrimination'.[126] The fourth category includes demands for drafting, financing, monitoring and assessing policies, action plans, strategies and programmes (54). These recommendations encourage SuRs to introduce non-discrimination and inclusive policies, allocate adequate resources for programmes and support effective monitoring and evaluation systems, through disaggregated data, enabling accurate measurement of progress regarding the promo-

[125] A/HRC/34/10 (UPR 2016).

[126] A/HRC/36/15 (UPR 2017).

tion of the rights of intersex persons. Less frequent are the recommendations categorised under the fifth category related to education (39). They include requests for measures to train, educate and raise awareness to promote tolerance. These recommendations target schools, students, police officers, judges, prosecutors and the wider public. A typical example is provided by Israel in 2020, when demanding Croatia 'Take steps to combat stereotypes and prejudice against lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex people, including launching awareness-raising campaigns and training of public officials'.[127] A last category contains, more ambiguous recommendations that are not specifically indicating the means to be used to promote the rights of intersex persons. A good example in this area is the recommendation formulated by Italy in 2018, and supported by Serbia: 'Strengthen efforts to prevent and combat all forms of discrimination, including against women, children, Roma and lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons'.[128] These unspecified recommendations amount to 108, as shown in the Figure 2.

Figure 2 Number of intersex-related UPR recommendations per category



[127] A/HRC/46/16 (UPR 2020).

[128] A/HRC/38/17 (UPR 2018).

The origin and destination of the intersex-related UPR recommendations

This sub-section looks at the provenance and the destination of the UPR recommendations related to intersex persons. Most recommendations are generated by countries from the WEOG and GRULAC. As Figure 3 shows, African and Asian-Pacific countries are less likely to issue recommendations addressing intersex persons. The analysis finds that WEOG countries deliver by far most of the recommendations (464), followed by GRULAC (185), EEG (24), Asia-Pacific (5) and African countries (4).

Figure 3 Distribution of the recommendations according to their content and Region of origin

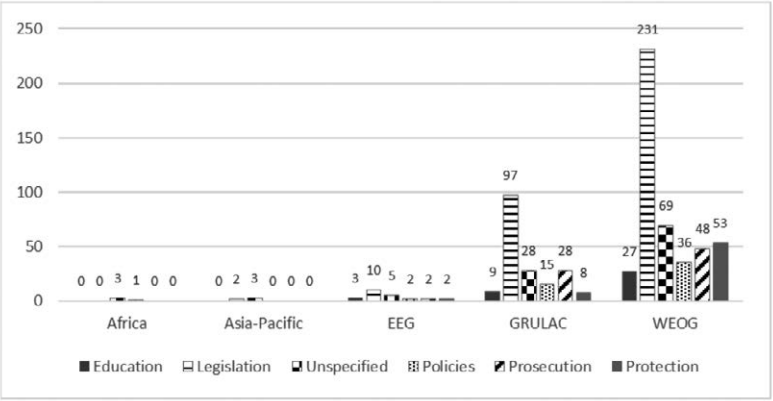
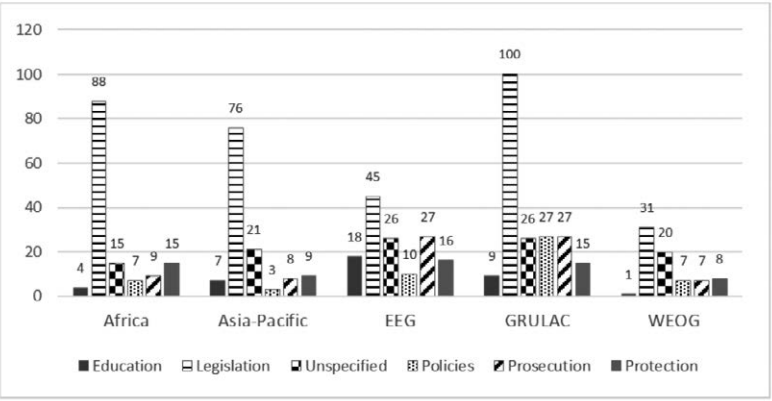


Figure 3 highlights that WEOG and GRULAC countries issue a wider variety of recommendations, in contrast to African and Asian-Pacific countries, who both convey only two types of recommendations (unspecified and policies for Africa and legislation and unspecified for Asia-Pacific). The majority of the legislation-related recommendations are issued by WEOG-countries (231), while GRULAC countries formulate 97 cases and ten come from the EEG countries. None are formulated by African countries and only 2 are delivered by Asian countries. Interestingly, GRULAC and EEG countries receive more prosecution-related recommendations, with most of them originat-

ing from the WEOG. African and Asian-Pacific countries each convey only three of this type of prosecution-related recommendation.

Figure 4 Distribution of the recommendations according to their Region of destination

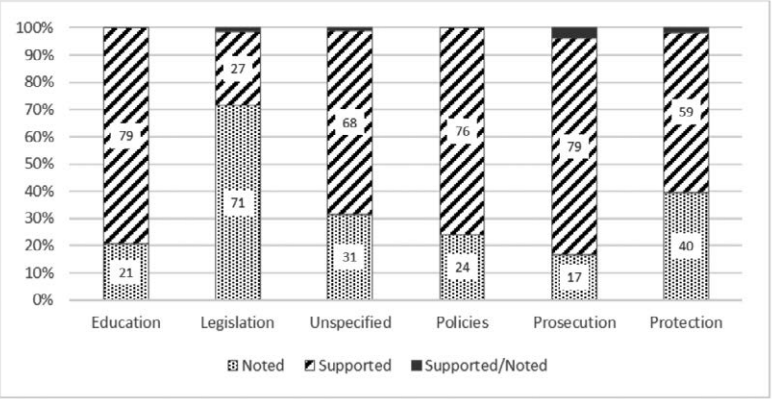


The distribution on the side of the receiving countries (SuR) shows a distinct pattern. In order of importance, GRULAC countries receive the majority of the cases (204), followed by EEG (148), African (138), Asian-Pacific(124) and WEOG countries (74). While formulating most of the recommendations, the WEOG countries receive the fewest recommendations. It is observed in Figure 4 that countries from Africa, Asia-Pacific and GRULAC are more likely to receive recommendations requiring legal action (e.g. abolish, revoke, repeal, draft legislation). This is, for African and Asian-Pacific countries remarkable, since they hardly formulate any of these cases. Figure 4 also indicates that GRULAC countries receive almost half of the policies-related recommendations. EEG countries, in turn, receive relatively more education-related recommendations, compared to the other groups. The important finding retrieved from this analysis is that while the legislation-related recommendations are for all groups the most important category, this is especially true for African and GRULAC countries, where they respectively make up 64% and 49% of all the cases.

The nature of the intersex-related UPR recommendations

The analysis of the nature of the recommendations refers to whether they are supported (adopted) or noted (rejected). Analysing the acceptance and rejection of recommendations, results in three main observations. A first observation is that for all categories, except the category of 'legislation', supported recommendations outweigh the noted recommendations, while the total number of supported and noted cases are equally distributed (336 against 336, with 10 cases labelled as supported/noted). Secondly, there is a strong tendency to reject recommendations issued in legal terms; 71% of legislation-related recommendations are noted, compared to 41% of the protection-related, 24% of the policy-related, 21% of the education-related and 17% for the prosecution-related recommendations. Thirdly, equally important is the observation that education-related and prosecution-related recommendations are most likely to be supported, both amounting to 79% of the cases.

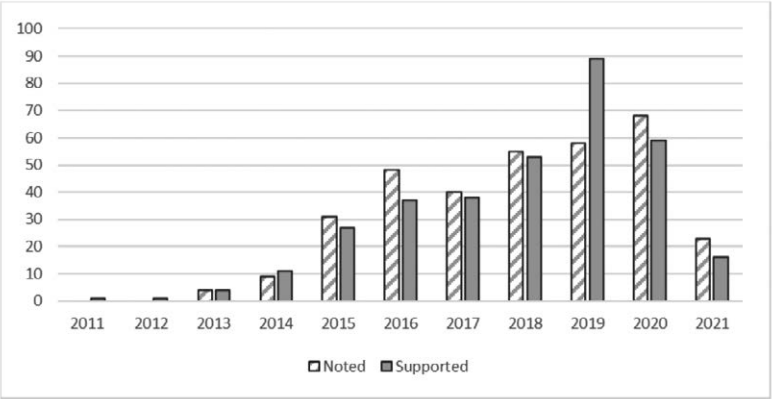
Figure 5 Distribution of the recommendations according to their nature



When looking at the number of recommendations since 2011, there has been an increase in the number of both supported and noted recommendations. Notwithstanding the fact that the data are not complete for

2021 (data until October 2021), they suggest a predominant tendency for noted recommendations to outweigh the supported recommendations. This is valid for all years, except for 2014, and more explicitly for 2019. It is observed that in 2019, there are 98 supported against 58 noted recommendations. Further data is needed, to assess this trend of more noted than supported recommendations.

Figure 6 Evolution of the number of supported and noted intersex-related UPR recommendations



IGM-related UPR recommendations

To find evidence of emerging *opinio juris* regarding the abolition of IGM, the analysis is taken a step further to question whether recommendations related to medical practices or health are more likely to receive approval from the SuR. To answer that question the analysis first looks at the appearance of recommendations related to medical practices or health, their content, their origin and destination and finally their acceptance or rejection. The analysis finds that 38 observations out of the 682 intersex-related UPR recommendations relate to medical practices or health in the broader sense. With regards to their content, findings show that their distribution deviates from the means registered for all

intersex-related recommendations as mentioned in figure 1. While overall most of the recommendations relate to legislation, this is not the case for recommendations related to medical practices or health; the findings show that more than half (53%) are categorised as 'unspecified'. There are no recommendations related to medical practices or health that request any investigation, punishment or other prosecution-related measure. 'Policies' and 'education' both appear less often than in the general overview, respectively 5% compared to 8% and 3% compared to 6%. Interestingly there are relatively more protection-related recommendations for recommendations related to medical practices or health than for intersex-related recommendations in general. With respect to their provenance, findings show that 10 are issued by countries from GRULAC and 28 originate from WEOG countries. In contrast, analysis shows that the WEOG receive most (13) of the recommendations related to medical practices or heath, followed by the GRULAC (12), EEU (5), Africa (5) and Asia-Pacific (3). Finally, the assessment of the data indicated that 12 recommendations are noted and 26 supported.

Further analysis shows that only 24 out of the 38 recommendations address IGM specifically in a variety of terms as shown in Figure 7 below.

Figure 7 References to Intersex Genital Mutilation (IGM) in UPR recommendations since 2011

Category	Description	Criteria	Power relations	Total
Procedures/ Protocols	medical procedures	***non-consensual***	Medics-Persons	1
		non-vital surgical or other (...) before they are able to provide their informed ***consent***	Medics-Children	1
	non-therapeutic medical procedures	before they reach an age where they can ***consent***	Medics-Children	1
	surgical procedures to "normalize" the bodies	***involuntary***	Medics-Persons	1
	protocols that aim to "normalize" (...) through harmful and medical practices	including ***non-consensual*** surgeries	Medical authorities-Persons	2
	medical care protocol (...) on medical interventions that affect them	ensuring their ***participation*** in decision-making	Medical authorities-Persons	1
Surgery/ Intervention	normalizing surgery	unnecessary, ***non-consensual***	Medics-Persons	2
	sex reassignment surgery	unnecessary (...) especially when carried out without duly informed ***consent***	Medics-LGBTI	1
	surgeries	***non-consensual***	Medics-Persons	1
	medical intervention(s)	when there is no strict medical necessity	Medics-Children	1
		non-consensual (...) until the person in question is old enough to grant their free and informed consent	Medics-Persons	1
	surgical or pharmacological interventions	before the manifestation of their gender identity	Medics-Children	1
Practices	modifies a person's sex characteristics/intersex variations	without irrefutable medical reasons and the full and informed ***consent***	Medics-Persons	3
	harmful practices	***including forced and coercive*** medical interventions	Medics-Children	2
	placement, treatment to allegedly "cure"	***non-consensual***	Medics-Victims	1
Care	appropriate health care for all	to provide informed ***consent***	State-Children	4

The 24 IGM-related cases are deconstructed in Figure 7, which displays five categories of actions. These are in order of appearance: a) Procedures/Protocols (7); b) Surgery/Interventions (7); c) Practices (6); and d) Care (4). These categories suggest different instruments to address IGM, within the UPR-process. Regarding the 'procedure/protocol-related' recommendations the deconstruction highlights medical, non-therapeutic or surgical procedures to normalise or cure the bodies, while 'surgery/intervention-related' recommendations also refer several times to normalising actions or sex reassignment. Five out of the six 'practice-related' recommendations refer to person's sex characteristics or intersex variations. There is a reference to harmful practices twice. Finally the 'care-related' cases are more general and do not address any specific action. Significantly, more than half of the recommendations (14/24) refer to the absence of persons' consent as a feature in the IGM-related recommendations.

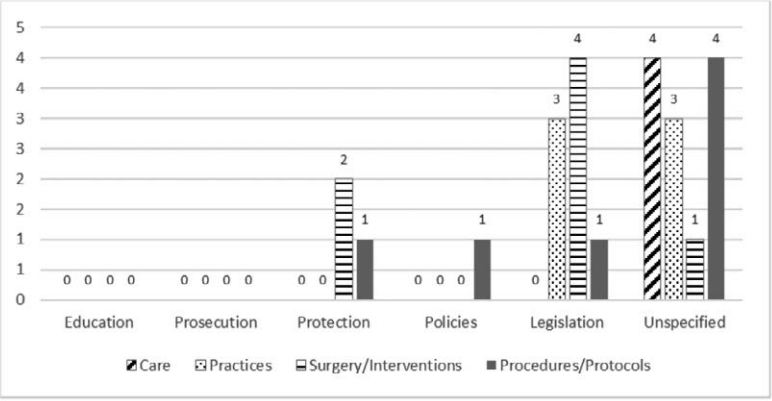
With respect to the power-relations implicit in the IGM-recommendations, the majority of the cases refer to the relations between the medical staff and the intersex persons (children, infants, minors, bodies, people, individuals, LGBTI people or victims). The category of 'procedures/protocols', twice mentions the relationship between medics and intersex persons and the relationship between medics and children. It refers three times to medical authorities and intersex persons. 'Surgery-/interventions-related' recommendations refer to the relationship between medics and intersex persons (4 cases), medics and children (2 cases) and medics and LGBTI persons (1 case). The category of 'practices', addresses the relationship between medics and intersex persons three times and twice the relationship between medics and children. The 'care-related' recommendations associate the state with children, in all four cases.

Figure 8 References to power-relations implicit in the IGM-related recommendations

Category	Medics-Intersex persons	Medics-Children	Other
Procedures/Protocols	2	2	Medical authorities-Persons (3)
Surgery/interventions	4	2	Medics-LGBTI (1)
Practices	3	2	Medics-Victims (1)
Care			State-Children (4)

Any emerging *opinio juris* regarding the IGM-related UPR recommendations requires acceptance by the SuR. The study indicates that the majority (16) of the 24 IGM-related recommendations are supported. From the perspective of the receiving countries (SuRs), WEOG and GRULAC countries are the only ones supporting IGM-related recommendations, respectively 9 and 7 recommendations. EEG and Asian-Pacific countries reject all received IGM-related recommendations and African countries do not receive any of them. Of the 24 IGM-related recommendations half of the cases (12) are formulated in unspecified terms, with four touching upon procedures and protocols and four targeting practices. Seven recommendations target legislative measures, mainly surgery/intervention-related recommendations. Interestingly, there are no recommendations in the area of education, nor prosecution. All care-related recommendations are formulated in unspecified terms as shown in the Figure 9.

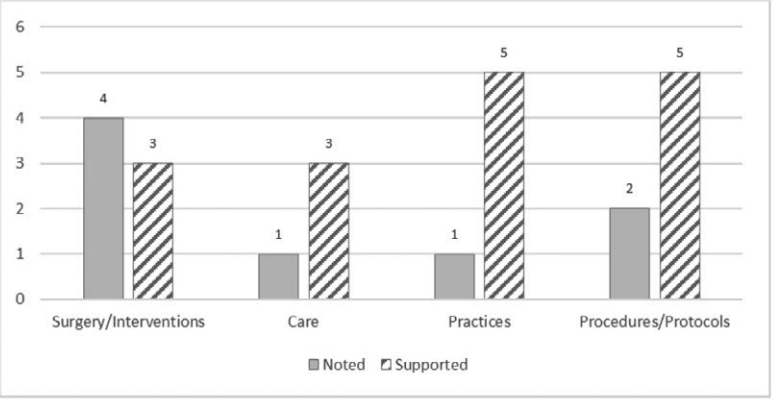
Figure 9 Crossing thematic coding with categories of IGM-actions



Analysis shows that, notwithstanding the limited number of IGM-related observations, care-related recommendations, as well as recommendations formulated in terms of practices and procedures/protocols are more likely to be supported by the SuR. On the other hand surgery/intervention-related actions are more likely to be rejected by the SuR. These findings, as illustrated in Figure 10, suggest that embedding IGM-related recommendations in terms describing procedures/protocols and practices, have a higher probability of receiving the attention it needs by the SuR. Remarkably, these are also more often urging states to adopt legal measures, for example in the recommendation accepted by Austria in 2021 and received from Uruguay: 'Strengthen the legislative framework to expressly prohibit any practice that modifies a person's sexual characteristics without well-founded medical reasons or without the full consent of that person'.[129]

[129] A/HRC/47/12 (UPR 2021).

Figure 10 Nature of IGM-actions



Discussion

The analysis of the intersex-related UPR recommendations highlights three findings worth discussing here; using these insights we can formulate an effective example of an IGM recommendation. A first finding is the limited number of recommendations related to the rights of intersex persons (682) compared to the total UPR recommendations amounting to more than 86,500 cases. The analysis of the content showed that, while the main request from intersex activist organisations is to abolish IGM, there are only 24 out of the 682 cases that explicitly support this purpose. While the overall distribution of supported (363) and noted (363) intersex-recommendations is balanced, this relationship favours the number of supported IGM-recommendations compared to the number of rejected IGM-recommendations. The study therefore observes no objection in formulating specific recommendations to ban IGM. However, an important side-note has to be made here. The analysis found that composite recommendations are more often rejected than supported. This is the case for the recommendation received by Bulgaria from Portugal in 2020: 'Strengthen the protection of the rights of lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons, inter alia by including sexual orientation

and gender identity as grounds for hate crimes, *recognize civil partnerships of same-sex couples*[130] and ban non-consensual surgeries on intersex persons'.[131] Such recommendations that combine different rights and discrete categories of rights and persons tackle more than one issue at the same time and are counter-productive. My analysis suggests that the recommendation is easily dismissed because of a specific request within the overall recommendation – in this case for the recognition of civil partnerships of same-sex couples which is not supported in Bulgaria - to the detriment of the request for the ban on non-consensual surgeries on intersex persons. This analysis is enhanced by the response of the Government of Bulgaria on the recommendations addressed within the third cycle of the UPR: 'Pursuant to Article 46(1) of the Constitution of the Republic of Bulgaria, only civil marriage is considered legal. Bulgaria has no immediate plans to introduce new legislation on civil partnerships'.[132] As the response from Bulgaria shows, which only addresses the civil partnership aspect, where constitutionally protected issues are included in recommendations, the recommendation overall will likely fail. Further analysis of the imminent cases resulting from the fourth cycle starting in 2022 will verify this assumption. The data shared here allows us to identify a first feature to be taken into account when generating an exemplary IGM-recommendation. The suggestion is to address IGM in a standalone manner, without reference to any other subject matters, which risks unintended consequences within the SuR when considering the acceptance or rejection of the recommendation.

A second important observation is that IGM-related recommendations most often refer to the full, free, prior and informed consent of the

[130] Italic added.

[131] A/HRC/46/13 (UPR 2020).

[132] Human Rights Council, 'Report of the Working Group on the Universal Periodic Review* Bulgaria – Addendum', A/HRC/46/13/Add.1, 15 February 2021.

intersex persons or children (23 out of the 24 cases). More importantly, it has been shown that these recommendations are more likely to be accepted (16) than rejected (7). The significance of providing the full, free, prior and informed consent of the intersex persons and children involved has been repeatedly highlighted in other research articles.[133] However, insisting on the child's participation in the decision-making procedures regarding their own bodily integrity weakens the demand for the abolition of IGM, as a stand-alone request. Requiring 'full, free, prior and informed consent' as a precondition for allowing IGM, does not questions IGM as such. Binary norms and values still prevail and the recommendation risks focusing on the precondition or justification of carrying out IGM and not on the abolition of IGM. From the perspective of the search for emerging *opinio juris* for the ban on IGM, this precondition can be interrogated. However, from a more process oriented perspective, linking this request for consent with the demand for the eradication of IGM, in a systematic way, is probably an intermediary step to take, before countries ultimately abolish IGM. The study found that only one recommendation requests the abolition of IGM, without the precondition of 'consent'. This one rejected recommendation, in which Spain requested Albania to 'prohibit medical intervention on intersex minors', included, however, another precondition, more specifically 'when there is no strict medical necessity'.[134] The research argues that the abolition of IGM, as a stand-alone request is not (yet) an emerging *opinio juris*. The request to ban IGM without the full, free, prior and informed consent, on the other hand, could be considered as emerging *opinio juris* in its infancy. While these findings are built on a restricted number of cases, it provides an starting point for monitoring

[133] Garland and Travis (n 31) 604.

[134] A/HRC/42/4 (UPR 2019).

their effectiveness, translated into accepted recommendations. Analysis of more data during the upcoming UPR cycles, will allow confirmation of a positive trend of more supported IGM-related recommendations. The above-mentioned discussion on the importance of the 'full, free, prior and informed consent', engenders a second feature for an exemplary recommendation. The research suggests that to increase the potential for acceptance by the SuR, any IGM-related recommendations should refer to the participation of intersex persons and children in the decision-making process about their bodily integrity and more specifically about IGM.

A final finding discussed in this article regards the content of the recommendations. The 24 IGM-related recommendations can be broken down into 4 categories: a) procedures/protocols; b) surgery/interventions; c) practices; and d) care. The majority of the cases (7) are categorised as 'procedures and protocols'. All these recommendations refer directly or indirectly to the importance of allowing intersex persons to take part in the decision-making process about their bodies (e.g. non-consensual, age of consent, involuntary, informed consent). Three recommendations explicitly relate to the concept of 'normalising'. Only two out of the seven cases are rejected, rendering recommendations embedded in 'procedures and protocols' likely to be accepted by the SuR. A recommendation that falls under this category is one that New Zealand addressed in 2019 to Chili: 'Consider putting an end to non-consensual medical procedures which affect intersex persons'.[135] The second category comprises 'surgery and interventions'. Two of the four recommendations request a ban on unnecessary, non-consensual normalizing surgery and are supported. The two others are rejected; one on sex reassignment surgery and one urging for non-consensual surgery. This category encompasses

[135] A/HRC/41/4 (UPR 2019).

further three general cases of which one is supported. A third category encompasses six of the IGM-related recommendations described as 'practices', including harmful practices, practices modifying sex characteristics, and forced and coercive medical interventions. All six include mentions to the importance of the individuals' full and informed consent, by using terms such as 'forced' and 'coercive'. Interestingly, five out of the six cases are accepted, suggesting that a strong description of the action is not hampering the decision to accept the recommendation. A last set of four recommendations is placed under the heading of 'care', using identical phrases and all issued by Iceland. All four refer to the young person's 'sufficient maturity to provide informed consent'. Three out of the four recommendations are supported. Additionally, findings show that all types of IGM-related recommendations refer to the relationship between medics and intersex persons on the one hand and medics and children on the other, pointing at the pivotal role of medical staff. Combined with the finding that recommendations associated with procedures/protocols and practices, are more likely to be supported by the SuR, the research argues that a last feature to be included into the exemplary IGM-recommendation is to address the medical staff as the target group and to use terminology that refers to procedures, protocols and practices and to avoid more explicit references to surgery and interventions, which are more likely to be rejected. Nevertheless, this suggestion is to be considered carefully, since it is only based on a limited number of cases. As mentioned above, more data are needed to complete the analysis and verify the suggestions.

Compiling the three features, results in the following exemplary IGM-recommendation:

> 'Adopt new legislation to eradicate Intersex Genital Mutilation, without the full, free, prior and informed consent of the intersex person or child and establish protocols that prohibit these harmful practices.'

Conclusion

This article suggests three conclusive features for generating acceptance of IGM-related recommendations. A first feature is to formulate a recommendation that exclusively targets IGM as the subject matter. After all, IGM-related recommendations are more likely to be supported. A second feature regards the means specified to ban IGM. The research found that recommendations suggesting 'procedures/protocols' and that tackle practices, are more likely to be supported, than recommendations that refer to surgery or medical interventions. When referring to surgery or medical interventions, the research suggests that these types of recommendations receive less attention from the SuR. Using softening language, however, diminishes the vigour of recommendations and the explicit call for abolition of IGM. A final feature suggested here to be included in an exemplary IGM recommendation is the target group of medical staff. Their pivotal role justifies that IGM-recommendations are addressed to them. The research findings suggest that while more generally, recommendations issues in legal terms, are less likely to be supported by the SuR, this does not seem to hamper the acceptance of IGM-related UPR recommendations. Nevertheless, given the fact that these findings rely on few cases, more recommendations are needed to verify the suggestions made in this article.

In conclusion, this article argues that there is a hint of an emerging *opinio juris* for the ban on IGM, without the 'full, free, prior and informed consent'. This conclusion is based on the finding that there are more supported than rejected IGM-related recommendations and that these recommendations most often refer to the importance of the participation of the intersex person or intersex child in the decision-making process regarding their own physical integrity. However, the conditionality of the ban on IGM and the opportunity for intersex persons and children, to give their full, free, prior and informed consent, does not question IGM as such.

Acknowledgement: The author expresses her tremendous gratitude to Surya Monro, Daniela Truffer and Markus Bauer for their insights and framing of IGM shared during the interviews in support of the ongoing research on the UPR and the rights of intersex persons.

References

Agius S, 'Human rights and intersex people', Issue paper published by the Council of Europe Commissioner for Human Rights 2017, p 30-31.

Bauer M, Truffer D and Crocetti D, 'Intersex Human Rights' (2020), 24(6) The International Journal of Human Rights, 724-749.

Committee Against Torture CAT/C/GBR/CO/6 (CAT 2019).

Committee on the Eradication of all forms of Discrimination Against Women CEDAW/C/CRI/CO/5-6, paragraph 40.

Committee on the Eradication of all forms of Discrimination Against Women CEDAW/C/LUX/CO/6-7 (CEDAW 2018).

Committee on the Rights of the Child CRC/C/MLT/CO/3-6 (CRC 2019).

Crocetti D, Arfini E A G, Monro S and Yeadon-Lee T, 'You're basically calling doctors torturers': stakeholder framing issues around naming intersex rights claims as human rights abuses' (2020), 42(4) Sociology of health & illness, 943-958.

Garland F and Travis M, 'Legislating intersex equality: Building the resilience of intersex people through law' (2018), 38(4) Legal Studies, 587-606.

Ghattas D C, 'Protecting Intersex People in Europe - A toolkit for policy and law makers – Appendix' (2019), OII and ILGA Europe, 1-43.

Human Rights Council A/HRC/34/10 (UPR 2016).

Human Rights Council A/HRC/36/15 (UPR 2017).

Human Rights Council A/HRC/38/17 (UPR 2018)

Human Rights Council A/HRC/41/4 (UPR 2019).

Human Rights Council A/HRC/42/4 (UPR 2019).

Human Rights Council A/HRC/46/13 (UPR 2020).

Human Rights Council A/HRC/46/16 (UPR 2020).

Human Rights Council A/HRC/47/12 (UPR 2021).

Human Rights Council, 'Report of the Working Group on the Universal Periodic Review* Bulgaria – Addendum', A/HRC/46/13/Add.1, 15 February 2021.

Joint general recommendation No. 31 of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women/general comment No. 18 of the Committee on the Rights of the Child on harmful practices, CEDAW/C/GC/31-CRC/C/GC/18.

Méndez J E, 'Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment' (2013) 23, A/HRC/22/53, para 88.

Monro S, Carpenter M, Crocetti M, Davis G, Garland F, Griffiths D, Hegarty P, Travis M, Cabral Grinspan M and Aggleton P, 'Intersex: cultural and social perspectives' (2021), 23(4), Culture Health & Sexuality, 431-440.

Monro S, Crocetti D, Yeadon-Lee T, Garland F and Travis M, 'Intersex, variations of sex characteristics, and DSD: The need for change' (2017) University of Huddersfield, 1-66.

OHCHR, UN Women, UNAIDS, UNDP, UNFPA, UNICEF and WHO, 'Eliminating forced, coercive and otherwise involuntary sterilization An interagency statement' (2014). See: https://www.who.int/reproductivehealth/publications/gender_rights/eliminating-forced-sterilization/en/ accessed 18/12/2021.

Roen K, 'Intersex embodiment: when health care means maintaining binary sexes' (2004), 1(3) Sexual Health, 127-130.

United Nations Human Rights Council 48th session Joint Statement on the Human Rights of Intersex Persons General Debate Item 8, presented by the Representative of the Permanent Mission of Austria in Geneva. See https://www.bmeia.gv.at/oev-genf/speeches/alle/2021/10/united-nations-human-rights-council-48th-session-joint-statement-on-the-human-rights-of-intersex-persons/ accessed 17/12/2121.

14. UM "CAPOEIRISTA MENTAL", MOVIMENTO, TRAJETÓRIA E O SENTIDO COLONIAL DA PRESENÇA NEGRA NO CINEMA: UMA ANÁLISE DO FILME PITANGA (2017)

Adriano Denovac[136]

Este texto é parte da discussão que elaboro em minha tese e tem como objetivo, a partir da análise fílmica do ator afro brasileiro Antônio Pitanga, apontar o discurso elaborado sobre negras e negros no cinema, tendo em vista, especialmente, o ponto de vista do ator, pensando em que medida se deu a atuação de Pitanga no cinema brasileiro, seu posicionamento político, bem como suas contribuições para a luta antirracista e sua preocupação com a representação dos negros e negras no cinema. Tal análise partirá de uma fonte cinematográfica, ou seja, com base no filme *Pitanga* de 2017, dirigido por Beto Brandt e pela atriz Camila Pitanga, filha do ator. Também serão utilizadas como fonte uma entrevista concedida a mim em 2017 e outra à revista Carta Capital no mesmo ano.

Cinema como fonte

O filme *Pitanga* (2017) surge de pesquisas em fontes textuais, filmes, imagens, memórias do artista, bem como da leitura do roteirista e da dire-

[136] Doutorando no PPGH da UDESC, vinculado ao AYA- Laboratório de estudos Pós-coloniais e Decoloniais sob a orientação da Prof. Dra. Claudia Mortari. E-mail: denovac@gmail.com

ção sobre a história a ser narrada, para citar o mínimo do trabalho envolvido em uma produção cinematográfica. Nesse sentido, nessa fonte fílmica, temos o passado aberto a partir da mesma história, mas sob diversas perspectivas narrativas (olhares), para construir um filme que, por sua vez, suscitará interpretações outras nas mais diversas plateias. Essa intrincada articulação é que dá ao cinema uma possibilidade de pensar o presente com seus múltiplos passados, é o que torna possível "contra analisar" a sociedade ou fazer uma leitura do que subjaz a essas imagens.

Compartilho com o pensamento que Marc Ferro postulou nos anos 60, e que ainda defendo como válido: a perspectiva metodológica de que no que tange à análise histórica os filmes são "testemunhas" de seu tempo (FERRO, 2010), "documentos históricos" da sociedade em que foram produzidos, com seus códigos e sua linguagem alegórica. O filme é um discurso sobre o presente, ainda que esteja revestido de aspetos do passado ou elabore um discurso imagético voltado ao passado, o que está em jogo é o tempo presente, o tempo da produção do filme, o modo como o filme interage e se comunica com o mundo que o rodeia, ou seja, quantas pessoas viram esse filme? Qual a recepção dele na sociedade? Seus aspectos reais e imaginários: ele atua desorganizando e reordenando os elementos do imaginário de forma revelatória, isso se dá através da montagem. O filme é um sintoma da sociedade na qual ele está inserido (FERRO, 2010). É nesse presente aberto, colonizado e sintomático que apresento a você caro(a) leitor(a): Antônio.

Filho de Ogum, Antônio Luiz Sampaio nasceu em 1939 na cidade de Salvador, estudou arte dramática na Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e participou de mais de 50 longas metragens em sua carreira. Sua primeira atuação no cinema foi em 1960 no longa de Trigueirinho Neto, *Bahia de Todos os Santos*, de onde ele herdou o sobrenome artístico: Pitanga.

A carreira do artista está associada à história do cinema novo e do cinema nacional, mas ela também marca de maneira indefectível a pre-

sença do negro no cinema brasileiro e mundial. Dois anos após estrear, ele protagonizava o clássico *Barravento* (1962) dirigido por Glauber Rocha. No mesmo ano, coestrelou outra obra clássica, do diretor Nelson Pereira dos Santos, *O Pagador de Promessas* (1962), único filme brasileiro até o presente a ganhar a palma de ouro do importante Festival de Cinema de Cannes na França. Os dois filmes fazem parte dos primeiros anos do movimento cinemanovista (1956-1972), que se caracterizava pela crítica social e se constituiu como uma das correntes mais politizadas do cinema no século XX, responsável por colocar o cinema brasileiro no cenário mundial. Pitanga foi um dos atores mais atuantes, entre 1960 e 1972 trabalhou em 28 produções.

Considero fundamental discutir a trajetória desse ator negro de origem periférica, que conseguiu destaque no cinema, mas que durante muito tempo foi relegado a um papel secundário pela grande mídia.

A questão aqui é a evidência de apagamento histórico com base no racismo de forma que, apesar de um grande avanço, ainda são escassos os trabalhos acadêmicos sobre personalidades negras, sobremaneira se forem mulheres, gays e pessoas trans negras. Esse apagamento da História, entretanto, não funciona muito bem com Pitanga, não só porque ele rompe com o sentido colonial da representação, mas também porque, como capoeirista, sabe se esquivar da borracha branca do apagamento:

> O "apagar" não tem a ver só com a possibilidade de rever, a transitoriedade, o crescimento, a inserção de verdades parciais em teorias mais articuladas e mais amplas. Apagar também tem a ver com esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar a verdade, destruir a verdade (ROSSI, 2010, p. 32).

A reconstrução de sua trajetória e da ascensão de sua carreira inicia no tempo presente, com a luta do movimento negro por representatividade em diversos setores, inclusive na televisão. O ator tem então sua

trajetória rememorada, recontada pelos veículos de comunicação. A memória e o discurso sobre esse artista são tecidos por uma simbiose entre passado e presente, com algumas cristalizações e esquecimentos. Narrar a trajetória de Antonio Pitanga é a possibilidade de discutir, a partir do lugar de ser e estar no mundo de uma pessoa, de um grupo, a luta antirracista e pelos diretos humanos. Pitanga viveu e vive da arte, e ao mesmo tempo fez de seu ofício uma experiência de luta, para que mais negros e negras tivessem a oportunidade de estar não apenas no mundo das artes, mas em todos os mundos.

Pitanga (2017) o Filme

O documentário é uma narrativa compartilhada e vista por diversos ângulos, sobretudo porque os entrevistados e entrevistadas representam uma parcela dos nomes mais importantes da cultura brasileira em várias áreas, entre os quais se incluem: Zezé Motta, Martinho da Vila, Gilberto Gil, Elisa Lucinda, Rocco Pitanga, a grande Ruth de Souza, Caetano Veloso, Maria Bethânia, Ziraldo, Paulinho da Viola, Camila Pitanga, Benedita da Silva, para citar só alguns, a lista de estrelas da arte é grande.

O filme documentário é também um discurso sobre o ator a partir desse olhar outro, olhares plurais para esse homem negro, que sabe que é preciso vencer o racismo todo dia, que sempre soube se esquivar da estrutura opressora, que se define como um capoeirista da vida e diz estar sempre no contragolpe (PITANGA**,** 2017). Ao retomar essas perspectivas no presente, o filme mostra como esse ator sempre tentou romper com o sentido colonial da representação dos negros no cinema.

Construído, desde a abertura, na chave do tempo relacional, isto é, o tempo presente, a partir de um rol de pessoas importantes falando sobre a carreira e as experiências do ator, o filme coloca o expectador diante de uma carreira brilhante, de um grande ator. Entretanto, se pensarmos que esse ator está no contragolpe, propondo um sentido não colonial

para a presença do negro, a estrutura narrativa do filme documentário também quer demonstrar o poder dessa pessoa negra, o emblema que ela constrói. Poder e reconhecimento, algo muito importante no esforço de desconstruir a ideia colonial/racista de que a pessoa preta é inferior, está fora da categoria de pessoa e na chave da coisa. Ao propor isso, o filme envia uma mensagem direta para a população negra em relação à ideia de sucesso, que para a branquitude é diferente.

O sucesso que o filme evoca para a negritude não é o sucesso das celebridades, das luzes, das "caras e bocas e bundas" nas capas das revistas, do sistema comercial de estrelas descartáveis que Hollywood importou para o mundo como entretenimento e como forma de manutenção do sistema colonial/capitalista de dominação. Fora desse espectro, a ideia de sucesso no filme pode ser lida de outra forma.

> Sucesso [...] é algo ainda mais consistente e profundo. É o reflexo social que a realização pessoal de algumas personalidades pode ter, ou seja, metas individuais, particulares, ao serem atingidas, podem transformar-se numa satisfação compartilhada e coletivamente servir de exemplo para a comunidade em geral (MACEDO; FAUSTINO, 2000, p. 15).

Na abertura, o documentário *Pitanga* faz uma referência a *Barravento* de Glauber Rocha, filme em que o ator interpreta um personagem inspirado em Exu, cuja presença desorganiza a ordem de uma comunidade de pescadores de tradição religiosa afro-brasileira, instaurando uma tensão entre a religião como "ópio" e o sentido real que ela tem para a comunidade. Tendo como ponto transversal o racismo/capitalismo, essa referência estabelece a ponte fílmica para as memórias familiares, para a ligação de Pitanga com a cultura, com as religiões afro-brasileiras, com a Bahia, o cinema e o teatro. O filme faz também uma referência direta ao TEN – Teatro Experimental do Negro, mostrando um trecho de *O Rito do Nascimento 15*, interpretado pela Companhia dos Prazeres e pela Com-

panhia Mistérios e Novidades. Em um trecho da cena de representação teatral uma personagem diz: "Não nasci para ser acorrentado em poste, eu sou o teatro experimental do negro, ontem e hoje marginal, hoje e amanhã eu sou um ator profissional" (PITANGA, 2017).

Nesse ponto do filme, ou seja, logo no começo, observo que a obra aponta para algo no sentido da nossa discussão, uma vez que os elementos para pensar e produzir uma presença descolonizada da negritude no cinema já estão presentes, por conta da influência do TEN, na própria formação de Pitanga, em cuja trajetória se destaca a preocupação com o fim de uma representação colonial dos negros e negras no cinema. Representação que, notadamente, reforça o racismo estrutural a partir das narrativas cinematográficas perpetuadas até o tempo presente.

Pitanga representou os mais diversos tipos ao longo de sua carreira. João Carlos Rodrigues, na obra *O Negro Brasileiro e o Cinema*, apresenta alguns estereótipos fílmicos que "provém da imaginação do branco, forjada por medo, solidariedade, amor ou ódio [...] muitos desses tipos são oriundos do tempo da escravidão, outros estão ainda hoje em formação no inconsciente coletivo do brasileiro" (RODRIGUES. 2011, p. 22).

A classificação apresentada por esse autor permite observar a constituição de alguns tipos representados por Pitanga e sua relação com o imaginário cinematográfico. Segundo ele, "na ficção brasileira, no cinema ou fora dela, todos os personagens negros pertencem a uma das classificações a seguir, ou são uma mistura de várias delas", (RODRIGUES, 2011, p.22) estas seriam: "pretos velhos", "mãe preta", "mártir", "negro de alma branca", "nobre selvagem", "negro revoltado", "negão", "malandro", "favelado", "crioulo doido", "mulata boazuda", "musa" e mais recentemente o tipo "afro-baiano".

Diversos tipos apresentados na classificação de João Carlos Rodrigues fazem parte das personagens vividas por Pitanga ao longo de sua carreira. Pitanga luta para romper com esses elementos que estereotipam nossa presença no mundo, e por toda sua trajetória ele sabe que esses

modelos estão conectados com o fato de não haver muitos modelos de representação de negros em que o próprio ator pudesse se inspirar, sua fonte quase sempre provinha do cinema branco.

> Onde buscar um estilo próprio para uma interpretação descolonizada, se não existe uma tradição teatral desde a dissolução do Teatro Experimental do Negro lá pela segunda metade da década de 50? Podem as manifestações folclóricas [...] enriquecer essa procura ou já estão igualmente saturadas dos vícios que se pretende combater? Estarão as plateias negras rejeitando a falta de realismo, ou, pelo contrário, o seu excesso, repudiando a si mesmas, como cuspindo num espelho? (RODRIGUES, 2011, p. 150).

A provocação feita pelo autor é absolutamente pertinente, e precisa ser lançada sobre a carreira cinematográfica de Antônio Pitanga, pois parece não haver um "estilo próprio para uma interpretação descolonizada", como desejava Abdias do Nascimento (1914-2011), importante intelectual negro brasileiro, que fundou o Teatro Experimental do Negro – TEN em 1944, após estar na prisão onde também desenvolveu teatro com os presidiários. A trajetória de Abdias e sua luta política, sua relação com o Pan-africanismo influenciaram Pitanga, como confirmou o ator na entrevista que nos foi concedida em 2017.

É importante assinalar também a influência do Teatro Experimental do Negro no Cinema Novo. Em *Barravento* (1962), podemos constatar tais influências, notadamente na interpretação de Pitanga, que gera uma tensão e força a desconstrução dos estereótipos elencados por João Carlos Rodrigues. Aqui, trago novamente a ideia da construção de uma presença descolonizada, ancorada na ideia de Frantz Fanon, a qual Pitanga e Abdias tiveram acesso. Nessa chave percebo que tratar-se de uma interpretação que busca destruir o colono no interior do filme e no interior da plateia negra.

> A violência que presidiu o arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referência da economia, os modos de aparência, indumentária, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonial irromperá nas cidades proibidas (FANON, 2005, p. 57).

Destaco que, na perspectiva deste trabalho, o negro em movimento que Pitanga é se constitui no movimento de provocar o rompimento com uma estética opressora e colonial e, mais que isso, possibilitar que o ato de ver um filme produza um estalo de consciência de si e do coletivo, momento esse em que, parafraseando Fanon, a massa negra irromperá nas cidades proibidas. Fantástica, potente e revolucionária visão de Frantz Fanon, e que segundo meu ponto de vista Pitanga incorporou nos seus modos de ser e representar.

É o giro do olhar a partir do presente, que faz do discurso dele apontamentos sobre o presente e não exatamente sobre o passado evocado no filme (FERRO, 2010), que expressa a luta antirracista. É a partir dessa ideia que podemos tentar entender esse "negro em movimento", que cria no tempo suas redes com homens e mulheres negras, essa pessoa em movimento constitui um pensamento movimento, algo que de alguma forma antecipa, prevê, dialoga com o *pensamento afro-moderno* discutido por Achille Mbembe (MBEMBE, 2013, p.71). O autor constrói uma discussão sobre o nascimento de um pensamento mundo (MBEMBE, 2013, p.64), apontando em sua análise aspectos sobre o desenvolvimento do pensamento pós-colonial no tempo, afirmando que é "ao longo das décadas de 80/90 que começa a operar-se uma convergência entre o pensamento pós-colonial, por um lado, e muitas outras correntes, e as genealogias particulares por outro" (MBEMBE, 2013, p.65).

Uma das correntes às quais o autor se refere é o pensamento afro--moderno, no qual percebo tangências, conexões e semelhanças com a experiência e pensamento de Antônio Pitanga.

> Por outro lado, existe um pensamento afro-moderno que se desenvolve na periferia do Atlântico e que, aliás toma essa formação oceânica como a própria unidade da sua análise [...]. A sua preocupação central reside na reescrita das múltiplas histórias da modernidade enquanto encruzilhada de fatos de raça e de fatores de classe. Nesse âmbito, esse pensamento afro-moderno interessa-se tanto pelas questões das diásporas quanto dos procedimentos através dos quais os indivíduos são submetidos a categorias infamantes, que lhes barram qualquer via de acesso ao estatuto de sujeitos na história (MBEMBE, 2013, p. 64).

Ao se colocar no presente como um "capoeirista mental e da vida", "um negro em movimento", alguém que vive no "contra-golpe" (PITANGA, 2017), chave de palavras utilizadas pelo ator para se definir e que estão na relação com a experiência dele no tempo, ele evoca esse movimento que executou a vida toda e segue executando.

Pitanga, Cinema Novo e Racismo

Cinema Novo e Antônio Pitanga são quase sinônimos, pois o ator participou de boa parte da filmografia desse movimento, ainda que seja preciso problematizar qual o papel do Cinema Novo no que diz respeito à visão da negritude e da luta antirracista no Brasil. Certamente esses filmes produziram uma representação fílmica do negro em um contexto de invisibilidade, mas para além desse movimento é necessário problematizar algumas questões tais como: quem assistia aos filmes do grupo cinemanovista? Por onde esses filmes circulavam?

O cinema novo tinha como cerne a construção de um cinema que revelasse as mazelas político sociais do Brasil de então, fazendo frente ao avanço do cinema comercial hollywoodiano, mas para além dos discursos que a experiência cinematográfica propunha havia uma realidade concreta com relação aos filmes. O historiador do cinema Paulo Emílio Sales Gomes aponta um problema: uma vez que o grupo cinemanovista era composto basicamente por homens oriundos das classes médias e alta branca brasileira, seu público também era composto em grande parte pela juventude dos mesmos estratos sociais, (GOMES, 2011). A aspiração dessa juventude era participar como eixo da mudança histórica, o movimento cinemanovista fez com que essa parcela importante da sociedade se sentisse encarregada da função mediadora no alcance do equilíbrio social (GOMES, 2011). Era para esse público que Pitanga estava em evidência. E tão pouco essa juventude branca de classe média logrou seu intento de mediadora social para com os subalternizados.

> Na realidade esposou pouco o corpo brasileiro, permaneceu substancialmente ela própria, falando e agindo para si mesma, essa delimitação ficou bem marcada no fenômeno do Cinema Novo. A homogeneidade social entre os responsáveis pelos filmes e seu público, nunca foi quebrada. O espectador da antiga chanchada ou do cangaço quase não foram atingidos [...] tomado em conjunto o Cinema Novo monta um universo uno e mítico integrado por sertão, favela, subúrbio, vilarejos do interior e da praia, gafieira e estádio de futebol. Esse universo tendia a se expandir a se complementar, a se organizar em modelo para a realidade, mas o processo foi interrompido em 1964 (GOMES, 2011, p. 103).

Uma vez que esse processo não se organiza enquanto realidade, é preciso pensar o ator e sua obra em diálogo com a população negra dentro deste esquema, e não na vaga ideia que o afastamento do evento

histórico gera, ou seja, a de que os negros do período tivessem uma relação de alteridade ou se vissem representados por Pitanga, como ele o é percebido hoje. O filme *Pitanga* (2017) explora em alguma medida a perspectiva entre passado e presente, permite a elaboração de um discurso por parte da História sobre esse homem no agora, e sobre a forma como a sua luta se concretiza ou não. O passado se articulará com o presente, tendo sua reconhecida carreira como elo.

> Eu sou duas vezes Palma de Ouro. Então, eu também posso falar agora com esse filme da Camila e do Beto Brant, que infernizaram a minha cabeça para eu fazer um filme sobre o Pitanga, e eu não sabia onde ia dar, não queria. Várias pessoas estão me reconhecendo, até a comunidade negra. "Pô, caralho, você fez isso? a negrada inteira chora". O que eu falava na década de 1960, os caras não sabiam. Todo um conjunto de cidadãos, em que estava ali conectado com o mundo. E o cinema brasileiro não tinha nem "imprimido" uma consciência da população de uma sociedade que era legal, a gente que era marginalizado pela sociedade (PITANGA, 2017).

O comentário do ator revela essa fratura entre Pitanga, o homem negro visibilizado no passado, e o desconhecimento dos negros no presente sobre a sua importância na história do cinema brasileiro. Esse parece ser o papel do documentário: dar seguimento ao projeto fracassado do cinema novo, que não conseguiu unir nada e tornou-se um discurso deles sobre nós e não na perspectiva de conosco e a partir de visões múltiplas do mundo, ainda que a intenção não fosse essa. Enquanto movimento estético/político/intelectual foi um estrondoso sucesso, entretanto, do ponto de vista da colaboração concreta com as populações subalternizadas por ele representadas, o cinema novo se viu tragado pela cilada colonial, produzido a partir de uma branquitude que não se permitiu ou

não conseguiu abandonar seus espaços de privilégio e poder e assistiu, logo em seguida, o país naufragar em uma ditadura civil/militar.

Pitanga disse em entrevista à revista Carta Capital em 2017 que "essa sociedade branca, que não reconhece a gente, bebe, come e dança a nossa cultura", o Cinema Novo e nenhum outro movimento superou isso. O filme *Pitanga* nos mostra a perspectiva de um indivíduo que tem consciência disso e propõe, assim como o Cinema Novo, outra estrutura, só que a partir de outro lócus e outra lógica de percepção do mundo e do racismo estrutural disfarçado de solidariedade. Partindo da ideia de protagonismo negro, o filme tem esse poder no tempo presente. Em 2017, o país já vivia o caos político e começava a mergulhar em direção ao discurso racista, misógino, homofóbico e em tudo o que há de pior que vemos e vivemos hoje, um tempo carregado de ódio, que não brotou no agora, mas é fruto de experiências como as que discutimos aqui.

O filme, entre tantas outras provocações não mencionadas aqui, nos lembrou que o cinema novo enquanto movimento de classes fracassou, uma vez que não produziu efeito na realidade. Entretanto, Antônio Pitanga enquanto negro em movimento sobreviveu, e produz efeito na realidade das populações pretas desse país, recontando sua história na hora certa, em um momento emblemático da história do Brasil, sabedor da luta que está por vir. Não é à toa que ele se autodenomina um capoeirista mental, um capoeirista da dramaturgia nacional, um negro que vive no contragolpe.

Esse texto se constitui como uma tentativa de propor algumas reflexões a partir do filme apresentado, uma obra cinematográfica é uma narrativa polissêmica de maneira que podemos ver e ler infinitas possibilidades. Nesse sentido, trouxe aqui somente alguns aspectos como forma de propor uma reflexão sobre um cinema que busque de fato um rompimento com a estrutura racista especificamente à brasileira. A partir de uma experiência de sucesso pautada na percepção dos processos opressivos e na constituição de uma forma de luta, que pode ser tomada

como partida para as pessoas negras em movimento no presente em que vivemos, esse é um dos papéis da História e do Cinema. Salve Antônio Pitanga, salve a cultura negra brasileira.

Referências

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERRO, Marc. *Cinema e História.* São Paulo: Paz e Terra, 2010.

GOMES, Paulo Emilio Salles. *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

MACEDO, A.; FAUSTINO, O. *A Cor do Sucesso.* São Paulo: Editora Gente, 2000.

MBEMBE, Achille. *O Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Portugal: Edições Pedago, 2013.

PITANGA. Direção: Beto Brandt e Camila Pitanga, 2017. 1 DVD (110min). ntsc. color

PITANGA, Antônio. Entrevista Realizada no Projeto A *Câmera Acústica de Sérgio Ricardo.* Rio de Janeiro, 16 de junho de 2017.

_____. *A sociedade branca bebe, come e dança a cultura negra*. [Entrevista concedida a] Larissa Ibúmi Moreira. Carta Capital, São Paulo, 5 de janeiro de 2017. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/cultura/antonio-pitanga-a-sociedade-branca-bebe-come-e-danca-a-cultura-negra/. Acesso em: 28 mar. 2022.

RODRIGUES, Carlos João. *O Negro Brasileiro e o Cinema.* Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

15. CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA E O PECULIAR RITO DE ÒGÚN DANÇAR COM A SERPENTE: TRADIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS EM CONTINUIDADE NO ATLÂNTICO YORUBANO

Ronnei Prado Lima[137]

Notas introdutórias

Claudionor Antonio de Oliveira teve uma vida sofrida como menino de rua, comendo caroço de jaca "cozinhado" para matar a fome, como ele sempre afirmou. Existência com duras dificuldades; primeiro na rua, arrumando trocados com serviços de buscar água para as pessoas, depois, durante sua infância e adolescência, no Aprendizado Agrícola Samuel Hardman, em Garanhuns, internato que o levou a aprender a cultivar a terra. Severidade na sua passagem pelo Exército Brasileiro durante a Segunda Guerra Mundial, a qual formou seu caráter rígido e exigente, bem como sua ética enquanto enfermeiro prático no Hospital Otávio de Freitas, atendendo doentes com tuberculose e, até mesmo, pessoas com neurodivergências.

[137] Professor das redes municipais de ensino dos municípios do Ipojuca e Camaragibe. Membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB-UFPE) e Pesquisador I da Coordenação de Estudos da África do Centro de Estudos Avançados (CEA-UFPE). E-mail: ronneipradolima1971@gmail.com

Dessa forma, este estudo procura analisar os registros de memórias sobre o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, reminiscências que se tornam necessárias no campo histórico. Investiguei, durante o curso de mestrado em História na Universidade Federal de Pernambuco, uma peculiaridade do *Nàgó*[138] pernambucano: o culto ao *Òrìÿá Ògún* em sua mais específica ritualística ao dançar com a serpente. Para tanto, dentro do recorte proposto – nascimento e morte desse sacerdote (26/08/1924 - 24/03/2014) –, a investigação sobre a trajetória de vida do *Bàbálórìÿà* acima citado, de uma comunidade afro-religiosa localizada no Bairro de Tejipió, em Recife, se torna uma condição *sine qua non* para um melhor entendimento desse rito singular.

Nesse sentido, a pesquisa se desenvolveu como reflexão acerca da construção historiográfica de um personagem. Aqui, entendendo-a como um campo de possibilidades através da história oral e que se aproxima da micro-história, através de um olhar sensível durante as entrevistas realizadas, quatorze no total, que revelaram não só as percepções dos interlocutores sobre esse personagem, mas também sobre a espacialidade inserida numa temporalidade sobre o bairro de Tejipió e seus arraldes. Debruçando-se sobre esse ritual peculiar, acaba-se por se remeter à origem dos povos yorubanos, à divindade Ògún e às relações existentes entre essas duas margens do Atlântico Negro yorubano. Mais ainda, são possibilidades que abrem portas e caminhos para novas descobertas e, até mesmo, outras interpretações, histórias com outras histórias num elo que permitirá novos estudos.

Sabe-se que a "reelaboração das várias culturas provenientes do continente africano resultou numa visão de mundo especifica, na existên-

[138] Recorro neste texto ao termo *Nàgó* em sua acepção de identidade dos terreiros que mantêm suas tradições religiosas que determinam sua identidade aqui em Pernambuco. Assim, procuro diferenciar da nação nagô que remete à escravização.

cia de um *ethos*[139] diferenciado" (BARROS, 1993, p. 16). Nesse contexto, os(as) primeiros(as) negros(as) escravizados(as) que chegavam de diversas partes da África, com suas cosmologias diferenciadas, trouxeram em sua bagagem seus costumes, hábitos, danças, culinárias, simbologias e suas religiões. Motivo que nos levou a realizar leituras com autores como o nigeriano Abimbôla (1971), Adediran (1984), Agiri (1975), Asiwaju (1976), Ayoh'Omidire (2005, 2006, 2016[140], 2018), Samuel Johnson (1921), Salami (1997), entre outros(as) que nos forneceram uma nova forma de perceber a importância de suas narrativas, uma visão afrocentrada que procura se desvincular de uma visão eurocêntrica.

Diante desse contexto, se analisa como os(as) africanos(as) da tradição *Yorùbá*, originários(as) da Nigéria, conseguiram trazer ao Brasil, mais especificamente ao Recife no estado de Pernambuco, além de várias outras expressões religiosas, o culto da divindade *Ògún* em sua característica mais peculiar, em sua dança com a cobra. Peel (1989, p. 274) já questionava se esse culto estava perdido nesse território yorubano, de uma tradição afro-religiosa que tem sua origem em regiões como *Êgbá, Ifç, Õyó, Ijçÿa, Ibadan, Ekiti, Ondó*, que acabou por se perpetuar resistindo a uma vilipendiosa travessia do Atlântico.

Em Recife, no bairro de Tejipió, a comunidade de culto afro-religioso *Ilé Aÿé Ògún Màátá*, mesmo com o falecimento do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, ocorrido em 24 de março de 2014, mantém a tradição vinda de terras africanas, na qual a divindade *Ògún* dança com a serpente e realiza curas e bênçãos. É nessa perspectiva que se percebe que o comércio de escravizados(as) transportou não apenas esse contingente

---

[139] Entende-se *ethos* segundo a concepção de Bateson como um "sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer." (BATESON, 1989, p. 220).

[140] Indicamos também o trabalho de Félix Ayoh'Omidire "A edificação do "Yorùbá Atlantic Complex": As várias representações da identidade yorubana na diáspora" (2018).

de cativos(as), mas a sua personalidade, maneira de ser, comportamentos e, principalmente, crenças.

Vale ressaltar que é possível entender esse grupo religioso particular de tradição *Nàgó*, o *Ilé Aÿé Ògún Màátá,* como uma forma de conhecimento sobre a diversidade *Yorùbá*. Estes considerados uns dos maiores grupos etnolinguísticos da África Ocidental. Compreendendo, ainda, que esses mundos sociais sejam percebidos não apenas como um mero "reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e a ação humana" (GEERTZ, 2001, p. 1). Sob esse prisma, os símbolos sagrados funcionam de modo a sintetizar o *ethos* de um povo que se constitui do tom, do caráter, da qualidade da sua vida, de seu estilo e disposições morais e estéticas.

Essa escolha do culto ao *Òrìÿá Ògún* como objeto de estudo se justifica tanto pela sua complexidade quanto pelos detalhes que se caracterizam através das entrevistas realizadas com os sacerdotes, sacerdotisas, membros(as) e amigos(as) que vivenciaram esse rito religioso. Nesse contexto, as narrativas revelam meandros de vida através da memória. Experiências históricas tecidas através dos relatos orais, ponderando sobre as estratégias e ordenamentos discursivos. Trabalhar com a narração de um acontecimento de forma inovadora, esboçando o significado das palavras, procurando revelar como o saber dos(as) adeptos(as) das tradições afro-religiosas tem eficiência e conteúdos medulares em seu contexto histórico, religioso e antropológico, que grande parte da academia desconhece ou ignora.

São buscas para compreender e analisar as narrativas e suas representações acerca desse ritual específico que permaneceu apenas no estado de Pernambuco. Entre os *Fôn* a divindade *Dan*, a grande cobra sagrada, e entre os yorubanos Ògún em sua forma mais peculiar, o grande caçador que domina a cobra, que oferece bênçãos e curas. Descrições que se referem às narrativas míticas através da transmissão oral do conhecimento tão importante para esses grupos étnico-linguísticos, que

demonstram elementos centrais dessa complexa estrutura de cultos que estão até o momento atual sendo praticados nos dois lados do Atlântico. Todo esse contexto balizado pelo terreiro do *Bàbálóriÿà* Claudionor Antonio de Oliveira, o *Ilé Aÿé Ògun Màátá.*

História e memória do *Ilé Aßé Ògún Màátá*

No mês de abril do ano de 1969 o *Bàbálóriÿà*[141] Claudionor Antônio de Oliveira inaugurou seu *Ilé Aÿé*[142] no bairro de Tejipió, rua do Sancho, 77, na cidade do Recife. Foi nesse momento que o sacerdote começou seu *çgbë*[143] (comunidade) de tradições afro-religiosas na própria casa que morava com sua esposa e seus nove filhos. O mais peculiar de sua tradição religiosa *Nàgó*[144] é o *Òrìÿá*[145] *Ògún*[146] dançar com a cobra (*ejò*), uma forma de mostrar que essa divindade tem poder de controlar a serpente, de vencer a morte, de ser constantemente renovada.

Ressalto aqui que essa data marca a abertura do terreiro com a primeira festa realizada nele, pois este já vinha funcionando um pouco de forma improvisada, em um quarto que foi construído especificamente para

---

141 Sacerdote do culto às divindades que são denominadas de *Òrìÿá.*

142 Casa da força. Terreiro onde se cultua essas divindades do panteão africano, local onde se organizam os devotos dos *Òrìÿá.*

143 *Çgbë,* comunidade afro-religiosa. Grupo de pessoas que fazem parte do mesmo terreiro de Candomblé. Sociedade.

144 Povo que fala a língua *Yorùbá*. Uma de suas definições. Grupo anteriormente chamado de *Ànàgó.*

145 Divindade que representa as energias da natureza, as forças que alimentam as energias da terra, interferindo de forma benéfica na vida das pessoas. Intermediário entre Deus e os seres humanos.

146 Divindade dos ferros, da agricultura, das guerras, aquele que sempre está à frente abrindo os caminhos. O *Òrìÿá Ògún* é considerado em terras africanas como o patrono dos caçadores, tendo uma comunidade específica de caçadores que o louvam. Para ver mais sobre *Ògún* como patrono dos caçadores ver: Salami, 1997.

cultuar os *Òrìÿá,* não tendo ainda a forma estrutural típica dessas comunidades. Estava mais semelhante a um culto individual, particular, do próprio Claudionor Antonio de Oliveira, pois logo após o falecimento de Mãe Chiquinha, sua primeira sacerdotisa, ele construiu um quarto para guardar e cultuar *Ògún*. Ou seja, com a morte de Pai Duda, que foi assassinado na Fazenda Modelo em Tejipió – que atualmente é o 4º Batalhão de Comunicações do Exército brasileiro –, Mãe Chiquinha deu prosseguimento ao terreiro, primeiramente com o auxílio de Manoel Mariano e, logo depois, com os sacerdotes do Sítio de Pai Adão. Assim, conforme Edson Monte:

> Foi quando Manoel Mariano ficou ajudando ela. Depois foi o pessoal do Sítio de Pai Adão que ajudaram ela até ela morrer. Foi aí que o terreiro fechou. Foi quando padrinho trouxe os santos dele para Tejipió. O pai de madrinha Lisete ainda era vivo. Aí ele pediu para fazer um quartinho para deixar os santos dele guardado. Ele deixou.
> [...] Ele veio morar aqui quando os pais de madrinha morreram. Ficava só o quartinho. Ele vinha, limpava tudo, acendia velas e pronto. Quando ele começou a morar aqui Ogun pediu para que ele abrisse o terreiro. Foi quando ele reformou a casa, que era toda de tábua. Fez o terreiro de Ogun lá atrás e ficou morando aqui na frente. Tinha um quartinho virado para a sala dele que era o quarto da Jurema de seu Manoel Quebra Pedra. (MONTE, 2019).

Nesse momento procuro entender como mais pertinente expor um pouco da minha visão como testemunha ocular desse processo histórico do terreiro em Tejipió. Foram oportunidades ímpares que só fizeram enriquecer a pesquisa. Sr. Claudionor sempre relatou a simplicidade – do povo daquela época – quando se referia a não se ter luxo. Continuamente afirmava que a casa de um *Òrìÿá* deve ser sempre simples, com piso de chão de terra batida, paredes de taipa ou tábuas. Também se referia aos(às) filhos(as) da casa e todos(as) aqueles(as) que sempre estavam

nas festas para homenagear *Ògún* ou simplesmente vê-lo dançar com a cobra. Pessoas que viviam nos bairros de Pacheco, próximo do rio Tejipió, em Cavaleiro no Alto da Besta, Alto da Colina, em Sucupira, Jangadinha no meio da mata, no Alto do Caboclinho, nessas comunidades nas quais seus(suas) moradores(as) eram, em sua maioria, hipossuficientes. Havia também aqueles(as) que tinham uma melhor condição, melhores empregos, como os militares que eram amigos seus ou filhos da casa.

Além do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, em Recife, se têm relatos, já na década de 1930, de quando o sacerdote responsável pela iniciação do *bàbálóríÿa* Claudionor, Pai Duda – como era conhecido – Dionísio Gentil da Soledade, também devoto de *Ògún*, dançava com a cobra em festas realizadas em sua homenagem. Há depoimentos que caracterizam essa particularidade sobre essa divindade iorubana se relacionar com a serpente.

Outras casas na região metropolitana do Recife tiveram esse mesmo rito. Infelizmente, casas que já fecharam por ocasião de falecimento de seus sacerdotes. Pai Eudes, que tinha seu terreiro no bairro do Pina, conhecido como o rei do Maracatu, também devoto dessa divindade, mantinha esse peculiar rito. Antonio Cabritinha, peixeiro, também do bairro do Pina, sacerdote de *Ògún*, mantinha o mesmo rito, bem como Lídio da Mangabeira, filho desse mesmo *Òrìÿá*, Olegário em Casa Amarela e Leda em Cavaleiro, a qual foi iniciada na religião para essa mesma divindade por seu Claudionor. Comunidades *Nàgó* que tinham esse ritual singular.

Em relação a Antonio Cabritinha, Dona Preta – Grináuria Trindade dos Santos – concedeu uma entrevista bastante elucidativa:

> Finado Antonio Cabritinha. Ele era alto como você, muito forte, negro, muito bonito, peixeiro. Ele trabalhava com peixe. Trabalhava no mercado do Pina negociando com peixe. Ele tinha um terreiro. Ele era filho de santo da finada Lídia. Quando ele botou o terreiro o pessoal foi todo para lá, eu era menina, ele mandava sempre buscar a finada Lídia. Quando ela ia, ela me

> levava, era a mãe de santo de minha avó. Ela sempre levava a gente, tudo era pequeno, aí ela não deixava a gente ficar só. A gente assistia as obrigações, via o yawo. Você sabe o que é yawo? É quando a pessoa vai fazer o santo e fica recolhido. Antes de tudo isso, tem o bori, passa aqueles sete dias do bori e renova toda a obrigação para assentar o santo. Antes disso tem o assentamento do corisco, da pedra do santo, ai leva, manda jogar para ver se vai ter algum aproveitamento, aí compra a vasilha de louça, então ali ela faz a obrigação, faz o assentamento do corisco, pra saber se ali, aquele corisco tem algum resultado dentro da religião (SANTOS, 2019).

Memórias que revelam as etapas para a realização do ritual de passagem. Reminiscências da infância que são reveladas, os acontecimentos de sua vida, mesmo não sendo da religião, mas convivendo com sua avó que era sacerdotisa e procurou fazer com que Dona Preta estivesse sempre junto a ela, inserindo-se nessa contextura cultural e religiosa.

> Eu nunca quis seguir a religião. Só foi aquela obrigação porque eu estava doente e grávida. Eu sabia muito das coisas porque andava com minha vó para todos os cantos. Aprendia com ela. Todos os axés dos carneiros, dos bodes e das cabras e das carneiras minha vó me ensinou o que ia para os pés do santo e o que era pra a gente comer. O que sobrou que não era necessário para o santo todo mundo almoçava (SANTOS, 2019).

Uma das formas de transmissão do conhecimento, ensinamento que se dá desde a mais tenra idade, o ensinamento das crianças de terreiros que não leva necessariamente à obrigação, contra a vontade da criança, de seguir a religião. Mais uma vez refletimos sobre o não dito, o sacrifício dos animais, sua carne, alimentação que serve para todos(as) do grupo, todos(as) se multiplicavam na partilha da alimentação, um dos aspectos mais importantes dessa afro-religiosidade, a participação da coletividade na alimentação obtida através da imolação dos animais dedicados

a essas divindades. Muitos(as) de seus(suas) seguidores(as) estão em situação de hipossuficiência socioeconômica, e essa distribuição das proteínas de origem animal é de extrema importância para complementar a alimentação dessas pessoas que, muitas vezes, têm carência desses nutrientes, oriundas da dificuldade financeira.

Em relação à cobra, Dona Preta nos informa que "eles eram filhos de Ogun. A cobra pertencia a Ogun. Ele fazia limpeza nas pessoas com a cobra e você pedia, fazia pedidos", em consonância com as descrições de Peel (1989)[147] acerca das ocorrências em territórios yorubanos, conforme abordado anteriormente.

> A cobra, o finado Antonio Cabritinha criava essa cobra. Então ele era filho de Ogun. Ele criava aquela cobra – chego me arrepio – ele criava aquela cobra, quando ele estava manifestado com Ogun ele pendurava ela aqui, no pescoço. Ele passava ela em você e você fazia seus pedidos, aquela barriga fria, você fazia seus pedidos, fazia sua limpeza e tratava dela muito bem viu! Aquela jaulazinha ali bem cuidada, ninguém mexia com ela não. Ele botava ela lá, dava comida, limpava. Era bem cuidada (SANTOS, 2019).

Sublinha assim que os sacerdotes e sacerdotisas que tinham esse mesmo ritual aqui em Pernambuco procuravam cuidar muito bem da cobra dedicada a *Ògún*, um animal sagrado para os(as) adeptos(as) da tradição *Nàgó* no estado. Complementa, assim, o não dito nas entrevistas que realizamos com os testemunhos do rito que Sr. Claudionor mantinha em seu terreiro em Tejipió.

Nascido em 1963, Petrônio Oliveira, filho mais novo do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira e *aÿògún*[148] da casa, também revela esse

---

[147] Apud Barnes (1989).

[148] Aquele que sacrifica os animais durante os rituais religiosos. Sacerdote do *Òrìÿá Ògún.*

cotidiano, essas memórias que demonstram o quanto a cobra era sagrada e o quanto esse sacerdote procurava manter suas tradições religiosas.

> Quando eu era pequeno o terreiro já existia, já existia, era na frente, era todo de taipa, era de tábua e o piso de barro [...] Ele quando dançava, dançava, vinha, vinha lá por trás, pela casa de Sueli, onde hoje é a porta da cozinha do terreiro. Gente, era todo mundo de branco, o terreiro era entupido pra ver ele, aí vinha, tirava a cobra e voltava lá pro salão, dançava, dançava, ela tinha mais ou menos uns dois metros, essa cobra era muito famosa, juntava todo mundo na hora de Ogum pra ver essa cobra, ela tinha, mais ou menos, dois metros e pouco a cobra, gorda, não era pequena, gorda, a cobra muito bonita, Miquilina. (OLIVEIRA, 2019).

Essas lembranças não proporcionam a revelação de uma verdade absoluta, mas conduzem a um processo de constituição, pois ela é seletiva, formada pelas diversas interações que se realizam com os(as) outros(as) sujeitos(as), "A memória individual revela apenas a complexidade das interações sociais vivenciada por cada um" (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 96).

Narrativas orais que caracterizam Tejipió e seus arredores, que dão vida ao terreiro de Sr. Claudionor, proporcionando analisar o perfil social e econômico dessa população nessa espacialidade. A identidade desse grupo, do terreiro do sacerdote Claudionor, manifesta-se no ritual que a caracteriza, quando Ògún dança com a cobra, "Ah! Claudionor da Cobra", assim era conhecido esse sacerdote conforme seu filho Petrônio revelou durante a entrevista, ou seja, uma certa identidade individual e coletiva. A memória, nesse contexto, em sua expressão primeira, é uma construção que representa esse passado seletivamente, podendo ser de um indivíduo ou de um grupo inserido em seu contexto social, pois são eles(as) que determinam o que realmente é memorável e as formas pelas quais serão sempre lembrados(as). Essas reminiscências são transpassadas de sentido, de fatos do passado, do presente e dos conflitos resultantes dessa historicidade.

Edson Alves do Monte, outro *aÿògún* da casa, sua irmã Neide Alves, Maria Ferreira e os(as) outros(as) com quem realizei essas entrevistas deixam evidente que, em sua grande maioria, tanto os(as) filhos(as) da casa como os(as) visitantes eram de condição socioeconômica baixa. Alguns com melhores condições, como os militares, policiais militares, enfermeiros do Hospital Otávio de Freitas, antigo Hospital do Sancho, autônomos. O *õgá* Jurandir Ferreira informou que "a casa era de tábua. Ele morava na frente e o terreiro era atrás", mais ainda, "Eu abri o toque da casa, da inauguração do terreiro. A casa era aqui na frente e o terreiro era atrás. Ajudei a ele a construir o terreiro, botar as tábuas nas paredes". Maria Ferreira também ressalta esse aspecto simples, típico de moradias de bairros periféricos, casas de taipa[149] ou de madeira, "Era casa de tábua ainda, bem simples. O terreiro era atrás e a casa dele na frente". São relatos da trajetória de vida de um sacerdote que dedicou grande parte de sua existência à religião de matriz africana. Aprendizado longo e lento que o levou a ser reconhecido como um dos maiores sacerdotes do bairro de Tejipió e seus arrabaldes.

Revelações que mostram o quanto esse sacerdote preservava os ensinamentos que teve. A moralidade, a honra de um sacerdote nos testemunhos que descortinam a memória individual e mesmo a memória coletiva dessa comunidade, de seus(suas) filhos(as) e, até mesmo, dos(as) conhecidos(as) que visitavam a casa.

Talvez um marco importante na sua vida seja o momento em que seu òrìsà incorporou pela primeira vez, durante seu plantão no Hospital Otávio de Freitas, ocasião que veio a dar um novo rumo em sua trajetória

[149] São casas com estrutura de madeira, geralmente com madeira retirada do mangue, uma vegetação que predomina no manguezal, de difícil apodrecimento. Madeira resistente que é encoberta por barro formando um reboco. São casas também conhecidas como "pau a pique", ainda muito utilizadas no sertão de Pernambuco.

de vida. Neide Alves, a Alasè150 da casa, contou suas memórias sobre a primeira vez que Ògún veio no sacerdote Claudionor:

> Uma história que ele gostava sempre de contar. Ele contava muitas histórias da vida dele. Uma foi quando ele ainda não era do santo. Ele trabalhava no Hospital do Sancho, como era chamado antigamente o Otávio de Freitas. Lá ele era enfermeiro, fazia pouco tempo que ele tinha entrado no hospital. Uma vez, quando ele arrumava os medicamentos para começar a fazer curativo e aplicar os remédios Ogun pegou ele. Foi uma bagunça só. Amarraram ele, colocaram camisa de força nele. Sei que ele incorporado com Ogun quebrou umas três macas até conseguirem imobilizá-lo. Foi difícil como ele contava. Só quando um médico chegou no outro dia de manhã ou foi dois dias depois, médico com quem ele trabalhava, avisaram e ele foi ver o que tinha acontecido. Tinham colocado meu pai num quarto isolado. Lá no hospital eles tratavam de doidos e tuberculosos. Quando o médico chegou lá mandou soltar ele e disse que aquilo não era loucura mas sim o santo. Mandou chamar uma enfermeira que era da casa de mãe Chiquinha e ajeitar ele. Quando essa enfermeira conseguiu acalmar Ogun e suspender o santo, levou ele até mãe Chiquinha e pai Duda. Foi lá que ele começou a fazer as coisas dele no santo. Mas até ele abrir o terreiro foi difícil, ele não queria essa responsabilidade. Foi Ogun que obrigou (ALVES, Maria Neide, 2019).

Revelações que auxiliam na construção da narrativa da trajetória de vida de um homem negro, que foi morador de rua quando criança e interno em escola agrícola durante sua infância e adolescência. Memórias que deixam claro o quanto essa população negra e pobre sofreu e ainda sofre

---

150 Cozinheira. Responsável por cozinhar a comida dos *Òrìÿà*, sabendo diferenciar as especificidades de cada um quanto à sua predileção pelas comidas. No *Nágó* de Pernambuco, costuma-se chamá-la de *ìyàgbasë.*

com a exclusão social, política e econômica em um país que ainda mantém o racismo de forma evidente e ativo. Mostra, também, o quanto o sacerdote procurou superar esses obstáculos, ingressando no Exército brasileiro e sendo enfermeiro prático em hospital público, em cuja atuação o seu *Òrìÿà* veio pela primeira vez, iniciando seu caminho nas religiões afro-brasileiras.

A Cobra

Lucia Maria[151], durante entrevista para um registro audiovisual[152], afirma que Miquilina (a cobra) só era tirada de onde estava guardada nas festas realizadas para Ògún. "Ela só saia para o salão quando tinha grande coisa de importância, e que Ogun pegava Miquilina, soltava, limpava e fazia o que tinha que fazer". Afirma ela que Sr. Claudionor era muito severo, verdadeiro, "não aceitava filhos da casa namorando um com o outro, eu fui educada desse jeito e continuo nesse ritmo".

Em relação ao nome da cobra, que sempre foi o mesmo – Miquilina – não foi possível coletar informações com as testemunhas dessa história de vida do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira. Um segredo (*Awo*) muito bem guardado e que ficará sempre na possibilidade de não ser respondido. *Awo òrìsà* é uma expressão que faz referência a uma das principais características dos grupos afro-religiosos, o segredo ritual. Dessa forma, pelo segredo, estabelecem-se hierarquias que determinam as relações de poder no interior dessas comunidades das religiões de matriz africana. Saber e domínio que se entrelaçam e estão diretamente relacionados com esse sistema de poder, elemento que diferencia as esferas que fazem parte dessa rede de relacionamento, domínio que é controlado pelas formas tradicionais de transmissão do conhecimento dentro dos terreiros. Sabe-

---

[151] Lucia Maria, também conhecida como Veinha. Uma das filhas de santo mais antiga de seu Claudionor.

[152] Memórias do sagrado no Recife.

se que a primeira cobra foi chamada de Miquilina por ordem de Ògún, e assim continuou sendo até a atual serpente.

Um fato muito importante é a relação da cobra com a cura, que o *Bàbálóòrìsà* realizava nas pessoas que o procuravam. Continuamos com os relatos orais dos(as) adeptos(as) da casa, amigos(as) e simpatizantes que o conheciam e vivenciaram essa história. Foram oportunidades ímpares que tive, os momentos dos rituais e das festividades para realização de entrevistas curtas com diversas testemunhas, que possibilitaram compreender um pouco melhor essa relação da cobra com a cura dos males espirituais e do corpo.

Acerca do culto a *Ògún*, Peel (1997, p. 226) assinala que há referências em Lagos Oriental de um rito descrito, em que seis homens se encontravam recolhidos numa casa de adoração a *Ògún* onde havia doze armas de fogo dispostas de forma organizada, em linha, juntamente com animais sacrificados a essa divindade. Da mesma forma, Peel (1997, p. 268) cita o missionário alemão J. A. Maser (1864), no momento em que observa um ferreiro realizar sacrifícios em frente a nove martelos de ferro, mostrando o quanto essa tradição afro-religiosa se perpetua ao longo do tempo e no espaço.

Drewal (1992 apud PEEL, 1997, p. 271) indica a participação de mulheres dedicadas ao culto a *Ògún* em *Ílòdò* e *Ísede*, percebendo, desse modo, que cultuar *Ògún* como serpente não é apenas privilégio de homens. Margaret Drewal descreve mulheres "possuídas" por *Ògún* em *Ìgbògilá* e *Êgbádò,* mulheres essas que andavam com as cobras enroladas em seu pescoço, nos momentos em que abençoavam as pessoas e praticavam curas, explicitando a alusão de que essa divindade domina a serpente.

Essa característica de cultuar *Ògún* através de seu simbolismo com a serpente ficava mais evidente quando seus(suas) adeptos(as) andavam pela cidade com suas cobras enroladas no pescoço oferecendo bênçãos. Um pastor africano, em *Abëòkutá* em 1852, conheceu duas mulheres, uma delas com uma grande serpente enrolada em volta do pescoço enquanto louvavam *Ògún*, e outro pastor também relata que observou em *Ìbàdàn*, em *Ìkìru*n, a exaltação de *Ògún* em sua relação com a cobra.

Tanto aqui em Pernambuco como no lado de lá do Atlântico, essas pessoas demonstram um poder sobre as serpentes, venenosas ou não. Em território *Yorùbá,* nessa tradição, seus devotos usam cobras extremamente venenosas, são os filhos de *Ògún*, seus devotos, apenas eles podem manipulá-las. É muito comum entre os(as) yorubanos(as) pessoas saírem com a cobra fazendo bênçãos e limpezas[153], são os(as) devotos(as) dessa divindade, principalmente no interior do Estado de *Õyö*. Podemos dizer que é uma perspectiva triangular: *Ògún*, serpente e magia; uma peculiaridade que atravessou o Atlântico. No contexto yorubano está intrinsecamente ligada à religiosidade.

Entre os *Yorùbá* há a história do caçador teimoso e sua relação com a cobra. *Ôdësunlé*, caçador valente, um grande caçador mestre na arte da mágica, na magia dos segredos que possibilitavam suas façanhas como caçador, assim poderia enfrentar todos os perigos inerentes às florestas atlânticas, com seus animais selvagens, seus espíritos protetores da flora e fauna ou mesmo aqueles que estavam ali para atrapalhar, perturbar qualquer um que cruzasse seu caminho nas matas, os *iwin* e os *õrõ igi*[154].

Há uma ascendência yorubana ligada à grande cobra sagrada *Olúmõmi*. Única linhagem que tem proibições, segredos (*Awo*) com a cobra. Eles(as) não podem comer, matar ou caçar as cobras, pois a história dessa família mostra que o ancestral dessa linhagem, sendo um caçador,

---

[153] Trabalharei mais adiante, detalhadamente, esse aspecto de usar as cobras para a cura dos males espirituais e do corpo, oferecer bênçãos e outros aspectos, utilizando relatos de viajantes e pesquisas em território africano e no Brasil.

[154] Ver: Ayoh'Omidire (2006). Numa riqueza sem precedentes, a cultura yorubana está imbuída de sua tradição oral, a transmissão do conhecimento passada de uma geração a outra, com seus ensinamentos através de fábulas, canções, contos e histórias que fazem refletir sobre a existência individual e coletiva no mundo. Conforme Ayoh'Omidire, os *iwin* são espíritos perigosos com suas formas assustadoras e que procuram fazer o mal para as pessoas, os *õrõ igi* são almas vivas que moram dentro das *igi (árvores). São espíritos vivos que podem se materializar na forma humana e caminhar pelas florestas.*

costumava se encantar na forma de cobra para poder realizar boas caças. Ele tinha na parte de trás da casa dois potes (*ìkòkò*), um deles, antes de ir caçar, o caçador utilizava para se transformar numa grande cobra, auxiliando-o a ter sucesso em sua empreitada. Quando voltava para casa, fazia uso do segundo pote, transformando-se novamente em humano.

Houve um acontecimento em que ocorreram intrigas entre ele e alguns vizinhos que acabaram por quebrar os potes. O que se diz nessa história foi que, por ele se transformar em cobra e sair para caçar sem permissão, em tempos em que eram proibidas as caças, tempos determinados por *Ifá*, a população revoltou-se e quebrou esses recipientes. O caçador tinha já se transformado em cobra e saído para realizar suas buscas. Quando voltou e encontrou os potes quebrados não teve como retornar à sua forma humana. Seus familiares tentaram reverter a situação sem sucesso, pois desconheciam o segredo da transformação, ficando ele na forma de cobra. Só ele sabia o segredo da magia. Acabou voltando para a floresta na forma de serpente e ficando assim para sempre. Aí reside o motivo de essa linhagem ser proibida de caçar, matar ou comer a cobra. Essa fábula aparece nos poemas de *Ifá*, Ayoh'Omidire (2006) a reproduz na forma de conto em seu livro, cujo trecho procuramos transcrever abaixo. São ensinamentos passados pela tradição oral.

O grande caçador *Ôdësunlé*, muito teimoso, vai à caça mesmo sabendo de todas as proibições feitas por *Õÿöõsì* e *Õrúnmìlà*:

> Ôdç má pamí. Ôdç má pamí o! (ó caçador, não me mate não!).
> Tére àlùmõnjà[155]! (Tome juízo e não faça essa asneira).
> Bóo ba pamí o p'ejò nlá! (Não me mate que eu sou a grande rainha das cobras).
> O pa Olúmõmí arçwà ejò! (Pois não se deve matar Olúmõmí, a bela cobra) (AYOH'OMIDIRE, 2006, p. 37-41).

[155] Refrão que procura dar ensinamento.

Ou seja, mesmo a cobra sagrada advertindo o caçador do perigo de caçá-la, matá-la ou comê-la, *Ôdësunlé* se mostrava absoluto. Não havia argumento que fizesse ele mudar de ideia e de atitude.

Mesmo com todos os avisos dados pela grande cobra sagrada *Olúmõmí,* o caçador, teimoso que só ele, caçou, matou, assou, esquartejou e comeu a serpente. Consequências graves ocorreram. *Olúmõmí* saiu do interior de *Ôdësunlé*, do seu intestino, do seu estômago, inteira, deixando-o sem barriga, impedindo-o de comer novamente animais de caça. Vendo-o naquele estado, sua esposa saiu aos gritos pedindo socorro, foi quando as formigas ouviram e atenderam seus pedidos e começaram a fazer com que todos os seus órgãos internos voltassem a seu lugar de origem e costuraram o caçador. Foi daquele momento em diante que as formigas se tornaram protegidas e sua caça proibida.

Conforme o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, Ògún é a divindade maior da agricultura, *àsíwájú* (aquele que vai à frente, que desbrava caminhos), o *ôlöõbç* (o dono da faca), caçador, patrono dos metais, ferreiro, guerreiro, o líder entre as divindades, o primogênito. Características intrínsecas a esse *Òrìÿá* nesse mundo atlântico, evidenciando sua importância no complexo cultural em que está inserido.

Peel (1989, p. 274) afirma que há relatos ao Sul da Nigéria em 1826 sobre sacerdotes e sacerdotisas dedicados(as) a essa divindade estarem sempre com uma serpente. Descrições coletadas pela história oral e documentos de missionários relatam sobre adeptos dessa divindade com grandes serpentes chamadas *mona-mona* no século XIX, "For what more appropriate as a symbol of this great power drawn from the earth than *mona-mona*, the python[156]?" (PEEL, 1989, p. 275). Notamos que essa característica de cultuar essa divindade não foi estudada adequadamente,

[156] O que pode ser mais apropriado como símbolo desse grande poder extraído da terra do que a mona-mona, a píton?

nem nos relatos de viajantes, nos estudos sobre África ou mesmo em território brasileiro. Uma das referências que encontrei é relativa aos povos de Talbot do Sul da Nigéria, de 1926, sobre encantadores de cobras[157] que as têm como uma divindade principal, a Mona-mona[158]. Não há como afirmar se esse relato específico possui ligação com o culto à Ógún, uma vez que a cobra utilizada é a mona-mona (píton), que mais se relaciona com as cobras descritas nos relatos de viagens, as grandes serpentes, de testemunhas oculares do século XIX.

A adoração a uma divindade, principalmente para essa população de *Ondo* se dá como fator imperativo. São um povo profundamente religioso e o culto está inserido em seus corpos, em sua vida, envolve todos os assuntos da vida deles(as), colocando *Ògún* em primeiro lugar em tudo, pedindo sempre benção, apoio nas empreitadas da vida e sucesso.

A natureza dos òrìsà, que é divina para os grupos yorubanos, transfigura-se em elementos que são passíveis da ação do homem. É a partir dessa hipótese que analisei a relação de Ògún com a cobra, nos rituais dedicados a essa divindade em Pernambuco, nas casas em que houve esse rito peculiar na região metropolitana do Recife, como no terreiro do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, de Antonio Cabritinha e Pai Eudes no Pina, Lídio em Mangabeira, Pai Duda no Pacheco, Leda em Cavaleiro, Olegário em Casa Amarela, comunidades *Nàgó* que tinham esse ritual singular. Refletindo a partir dos próprios povos yorubanos, ligados à família *Olúmömi*, do caçador teimoso *Ôdësunlé.*

---

[157] Henry Koster, em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, v. 2, p. 328, relata sobre os "curadores de cobras", que eram imunes a seus venenos. Descreve sobre um velho crioulo negro que morava nos arredores de Jaguaribe, em Itamaracá.

[158] Drewal et al. (1989, p. 204 apud Barnes,1989) referem-se a uma pequena cobra negra e vermelha chamada *àgàaádú* como símbolo de *Ògún*. Ressaltando que é diferente dos pítons (Mona-mona).

Referências

ABIMBÔLA, Wande. A concepção ioruba da personalidade humana. *In*: Colóquio Internacional para a noção de pessoa na África negra. *Centre National de la Recherche Scientifique*. Tradução de Luiz L. Marins. Paris: 1971. Disponível em: https://bit.ly/2MWSHbR. Acesso em: 3 mai. 2022.

ADEDIRAN, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. **África**, [*S. l.*], n. 7, p. 57-70, 1984. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90893. Acesso em: 3 mai. 2022.

AGIRI, Babatunde. Early Oyo History Reconsidered. *History in Africa*, Cambridge, n. 2, p. 1-16, 1975.

ALVES, Maria Neide. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aỳé Ògún* Màátá, Tejipió, Recife-PE, 10 de julho de 2019.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: Implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 79, p. 95-111, 2007.

ASIWAJU, A. I. *Western yorubaland under European rule, 1889 – 1945*: *A comparative analysis of French and British colonialism*. London: Longman, 1976.

AYOH'OMIDIRE, Félix. A edificação do 'Yorùbá Atlantic Complex': As várias representações da identidade yorubana na diáspora. In: LUZ, Marco Aurélio; PATROCÍNIO, Narcimária Correia do Patrocínio (Org.). *Pensamento insurgente: direito à alteridade, comunicação e educação.* Salvador: EDUFBA, 2018, p. 107-127.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá--nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Salvador, 2005.

AYOH'OMIDIRE, Félix. Pèrègún e outras fabulações da minha terra (contos cantados ioruba-africanos). Salvador: CEAO; EDUFBA, 2006.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *OXENTE, Viva o português brasileiro!* Nova Edição Atualizada. Lagos: Fobeh Publishers, 2016.

BATESON, Gregory. Naven: a Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View. *In*: GERRTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

BARNES, Sandra T. *Africas's Ogun: Old World and New*. 2. ed. Indiana: Indiana University Press, 1989.

BARROS, José Flavio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; UERJ, 1993.

DREWAL, Henry John et al. *Nine centuries of African art and thought*. New York: The Center for African Art, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia***.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos: C.M.S. (Nigeria) Bookshops, 1921.

LIMA, Maria Ferreira. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Boa Viagem, Recife-PE, 05 de fevereiro de 2019.

MEMÓRIAS DO SAGRADO NO RECIFE. Recife. Audiovisual. Duração 42min. Direção de Bruno R. Veras e Denizá B. Rodrigues. Coordenação: Dayse Cabral de Moura e José Bento Rosa da Silva. Idealização e realização: ANU Audiovisual. UFPE/MinC, 2013.

MONTE, Edson Alves do. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aÿé Ògún* Màátá, Tejipió, Recife-PE, 10 de julho de 2019.

OLIVEIRA, Petrônio Santos de. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Jaboatão dos Guararapes, 16 de fevereiro de 2019.

PEREIRA, Jurandir Martins. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aÿé Ògún* Màátá, Tejipió, Recife-PE, 07 de julho de 2018.

PEEL, John David Yeadon. A Comparative Analysis of Ogun in pre-colonial Yorubaland. *In*: BARNES, Sandra T. *Africas's Ogun: Old World and New*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

SALAMI, Sikiru (Prof. King). *Ogum. Dor e jubilo nos rituais de morte*. São Paulo: Editora Eduduwa, 1997.

SANTOS, Grináuria Trindade dos (Dona Preta). [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Fundão, Recife-PE, 15 de setembro de 2019.

16. A AGROFLORESTA COMO POTENCIALIZADOR DAS SOCIEDADES AGRÁRIAS E DA SOBERANIA ALIMENTAR

Sara Bernardo[159]

Introdução

Cenários de pobreza, exclusão social, escassez alimentar, fome, malnutrição e insegurança alimentar, são desafios que dizem respeito à nossa contemporaneidade. As origens e causas dessas problemáticas são vastas e registam-se em matérias tão distintas como políticas as macroeconômicas, os Programas de Ajustamento Estrutural que foram implementados na maioria dos países "em desenvolvimento" desde os anos 80 e que tiveram como linha orientadora os ditames do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, a agressividade do comércio livre e a Teoria da Vantagem Comparativa subjacente ao mesmo, e as políticas impostas pela Organização Mundial do Comércio que têm implicado regulamentos de Proteção da Propriedade Intelectual, tarifas de proteção, subsídios agrícolas, incentivos à produção de *Cash Crops* e monoculturas, e distorções do mercado.

Todos esses instrumentos têm sido sinônimo de consequências penosas para o panorama da agricultura global e para a (in)segurança alimen-

[159] Sara Bernardo is a PhD Candidate at ISCTE University of Lisbon. E-mail: saramatoscoelhobernardo@gmail.com

tar, já que conduziram à descapacitação da produção de subsistência e do comércio local, para estabelecer como tônica a produção para exportação. Por um lado, isso veio refletir-se na dificuldade, cada vez mais acrescida, de acesso a recursos e, por outro, na própria Soberania Alimentar, já que os países deixam de produzir os alimentos que antes garantiam a base da sua alimentação para passarem forçosamente a importar os mesmos.

Nesses processos, por muitos designados de *descampesinamento* e *desagrariação*, a agricultura familiar e o campesinato têm sido marginalizados e são, há muito, considerados uma classe social que está destinada ao desaparecimento, já que, desde o século XIX e segundo vários teóricos de herança marxista, o sistema capitalista iria absorver esse modo de produção e as sociedades agrárias.

Os sistemas agroflorestais e a agricultura sintrópica, já implementados em alguns contextos nos países Africanos, surgem como potencial proposta para contrariar os quadros atuais e a pauperização do campesinato. Pela sua sustentabilidade ambiental, pelo foco na biodiversidade, pelos cultivos nativos, mistos e biológicos, e pela primazia atribuída ao uso de técnicas endógenas, os sistemas agroflorestais surgem como um mecanismo em prol não só da Segurança Alimentar – que acaba por ter uma conotação de mitigação associada ao assistencialismo e àquele que tem sido o paradigma do Desenvolvimento enquanto proposta Ocidental –, mas acima de tudo da Soberania Alimentar.

O sistema agroflorestal, pela fraca necessidade de insumos, pela sua diversidade de cultivos e pelo seu rendimento produtivo, permite uma produção local que assegura a autossubsistência e também a fomentação dos mercados locais.

Concebido à luz das dinâmicas endógenas, o sistema agroflorestal visa uma produção alinhada com a identidade local, devolvendo a dignidade e o poder de decisão aos agricultores e às sociedades agrárias como um todo. Indubitavelmente a agricultura sintrópica não é sinônimo de uma alienação do mercado, mas permite um repensar sóbrio da integração dos agricultores.

Dessa forma, é sugerido o sistema agroflorestal como instrumento da Soberania Alimentar, uma proposta multidimensional que é transversal a várias políticas e que tem como principal pilar a proteção do direito de as pessoas poderem definir os seus modelos de produção e padrões de consumo.

O presente artigo está divido em cinco secções. Na primeira é apresentada a questão agrária Africana[160], que no fundo contextualiza as Sociedades Agrárias Africanas e a produção agrícola atual. Segue-se uma breve caracterização dessas sociedades, o que constitui a segunda secção. Na terceira são abordadas as características dos sistemas agroflorestais, e na quarta são apresentados tanto os constrangimentos como as potencialidades desses sistemas a nível ambiental, econômico, político e social, sendo argumentado uma potencialidade sistêmica para a Soberania Alimentar. Por último, na secção cinco, são contempladas algumas conclusões.

Questão Agrária Africana[161]

As Sociedades Agrárias Africanas (SAA) têm como enquadramento a questão agrária africana, que no fundo contextualiza a produção agrícola atual e molda as dinâmicas subjacentes à mesma.

A questão agrária africana tem no seu epicentro uma transição agrária caracterizada por ser *incompleta*[162], ou seja, a maioria dos países da África

---

[160] Alinhado com o defendido por Sarr (2020), salvaguarda-se que o uso de termos como *continente Africano, África, Sociedades Agrárias Africanas* e África Subsariana, não comporta um sentido pejorativo que negligencia a diversidade dos contextos e das sociedades Africanas, mas sim, uma abordagem igualitária em relação aos discursos dedicados a outras geografias como, por exemplo, o continente Europeu.

[161] Este capítulo é parte integrante da tese de doutoramento em curso.

[162] Não se tem como prioridade apresentar o debate dedicado aos motivos pelos quais o desenvolvimento capitalista foi incompleto nas colónias, nem tão pouco averiguar as diferentes causas/motivos que conduziram a uma *transição agrária incompleta* ou as incapacidades de prosseguir o objetivo de crescimento econômico característico do pós-independência. Sobre esse debate ver, por exemplo, Bernstein (2010, p. 57-60); Bryceson (1996, p. 98).

Subsaariana continuam sem ter concluídoo processo de industrialização e a transição para a reprodução de base capitalista.

Essa *transição agrária incompleta* é resultante de vários fatores que assentam numa linha cronológica que remete especialmente para três períodos modeladores, nomeadamente, o colonialismo, o período da independência e do desenvolvimentismo – pautado pelo comércio livre e pelos Programas de Ajustamento Estrutural (PAE) –, e o neoliberalismo (BERNSTEIN, 2005; PATNAIK; MOYO, 2011).

Primeiramente, o Estado colonial desempenhou um papel crucial na destruição da *economia natural*[163], um processo que, segundo Bernstein (1979), significou a cominuição e retirada de mão-de-obra da *use-value production*[164], ao mesmo tempo em que a monetarização de alguns dos elementos materiais envolvidos na reprodução forçou o redirecionamento da produção de consumo para a produção de mercadorias, tanto através da produção de *cash crops* como através da troca de mão-de-obra por salário.

Na base desse redirecionamento forçado estiveram medidas impostas pelo Estado colonial, nomeadamente a imposição de impostos que exigiam fontes de rendimento monetário, a utilização de trabalho forçado em obras públicas para criar as infraestruturas necessárias à circulação de mercadorias e ao estabelecimento da administração colonial e a utilização de mão- de-obra para empresas de produção, plantações e minas organizadas por colonos, por capitais internacionais, ou pelo próprio Estado (BERNSTEIN, 1979).

No período inicial da independência, as regiões recém-independentes assimilaram em grande parte o modelo colonial de desenvolvimento eco-

---

[163] Bernstein usa o termo economia natural (*natural economy*), para se referir ao período e condições socais prevalecentes antes da penetração do capital moderno (BERNSTEIN, 1979, p. 423).

[164] Produção de produtos que têm valor para auto-consumo ou consumo, ao contrário das *cash crops* que têm *money value* e valor de mercadoria e não *use-value.*

nômico liderado pelo Estado, cuja primazia seria o aumento significativo do investimento estatal no setor econômico e social, em prol da industrialização e da formação de empresas paraestatais que seriam o motor da produção primária e de projetos de infraestrutura. A lógica seria o desenvolvimento estatal e a substituição das importações (BERNSTEIN, 2010, 2005).

Grande parte desse investimento foi financiado por ajuda externa, cujas agências, incluindo o Banco Mundial, estiveram envolvidas não só na concepção, mas também na gestão de muitos desses projetos através de assistência técnica. A industrialização e os pesados investimentos eram "justificados" pela necessidade e exigências do desenvolvimento nacional e da construção da nação após o subdesenvolvimento forçado durante a exploração do domínio colonial (BERNSTEIN, 2005).

As políticas de modernização da agricultura, de herança colonial, conduzidas pelo Estado, continuaram, particularmente sob a forma de grandes projetos de irrigação, explorações agrícolas estatais e agronegócios com investimento externo. De forma semelhante, a posse de terras permaneceu em grande parte inalterada em relação ao final do período colonial (BERNSTEIN, 2005).

Se por um lado, a primeira década pós-colonialismo foi sinônimo de um otimismo em relação à potencialidade do continente Africano, nomeadamente devido ao aumento das exportações agrícolas, por outro, durante a década de 70, assistiu-se a uma reversão do discurso e passou-se a uma tendência de diagnósticos centrados na "patologia" dos estados Africanos. À medida que a recessão mundial enfrentava uma série de choques externos às economias Africanas, a vulnerabilidade dessas mesmas economias foi se acentuando e uma crise do Estado Africano foi se agravando por tendências adversas nos mercados mundiais.

O discurso externo sobre o continente Africano passou de euforia para um discurso que descreditava o continente e narrava a "crise Africana", o seu "atraso" industrial e a sua necessidade de assistencialismo para combater carências humanas e cenários de fome.

Aqui surgem os ambiciosos planos de "desenvolvimento" e respectivos custos, que em conjunto com o aumento dos custos das importações de petróleo, levou a uma escalada do endividamento estrangeiro por parte dos governos Africanos, que eram encorajados pelos bancos Europeus e Americanos a contrair empréstimos. A dívida que daí resultou foi agravada pela recessão nas economias industrializadas com uma pressão descendente sobre os preços das matérias-primas, resultando, portanto, na incapacidade de os países Africanos responderem aos empréstimos contraídos, especialmente à medida que as taxas de juros aumentavam (BERNSTEIN, 2005; BRYCESON, 2000a, 1996).

As crises acumuladas e a complexidade das suas combinações, conduziu a grande maioria dos países Africanos a entrar em negociações com instituições financeiras internacionais, nomeadamente o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). O resultado foi a adoção e implementação dos PAE e a prossecução de políticas inerentes ao livre mercado.

Os PAE tinham como contornos o afastamento do Estado como agente regulador dos preços e do mercado para que se desse lugar às políticas de liberalização do comércio, a redução acentuada das despesas públicas, a redução da proteção estatal sobre os direitos de acesso à terra, a redução do apoio estatal e dos créditos aos camponeses e agricultores familiares e, a nível da agricultura, a priorização das exportações agrícolas de acordo com a vantagem comparativa etc.

Esse cenário traduziu-se num quadro político que favorecia as importações em prejuízo da lógica do aumento da autossuficiência alimentar nacional baseada na produção própria.

Na sua grande maioria, os países Africanos deixaram, portanto, de responder às necessidades do mercado interno para passarem a desempenhar o papel de países exportadores de matérias primas e sem indústrias, ao mesmo tempo em que se tornaram importadores de bens alimentares (BERNSTEIN, 2010, 2005; MOSCA, 2017, 2008; PATNAIK; MOYO, 2011).

Assiste-se a uma globalização da agricultura, que se apresenta cada vez mais polarizada e não inclusiva. Há uma crescente dependência do agricultor familiar e incapacidade de competir com a agroindústria, que domina agressivamente o setor agrícola fazendo com os alimentos estejam globalmente disponíveis, mas não ao acesso de todos.

Todos esses fatores e mudanças aumentaram a necessidade de engajamento em atividades que permitissem o acesso a dinheiro, conduzindo à prática de uma multiplicidade de papéis e atividades tanto agrícolas como não agrícolas, que no fundo têm como objetivo evitar riscos de insuficiência na resposta às necessidades básicas e compensar as possíveis falhas produtivas e os naturais ciclos sazonais.

Próprio da transição agrária africana, tem sido, de fato, essa diversificação dos meios de subsistência praticada pelos agricultores familiares e camponeses. As combinações "*enxada e salário*" (BERNSTEIN, 2004; CORDELL; GREGOR; PICHE, 1996), são combinações de agricultura de subsistência e emprego assalariado, nomeadamente comércio, artesanato e trabalho migratório, sendo exemplo deste, o trabalho migratório regional que abastecia os complexos mineiros da África Austral e principalmente da África do Sul.

Além de dividirem sua força laboral entre várias atividades, as famílias combinam também o meio urbano e o meio rural, e muitas vezes dependem de remessas, pensões, rendas ou outras transferências de rendimentos (BRYCESON, 2000b, 1999).

A diversificação dos meios de subsistência induziu a um processo não de proletarização, mas antes de *semi-proletarização* (MOYO et al., 2013, 2012; MOYO; YEROS, 2005), já que a grande maioria dos países da África Subsaariana carecem de indústrias e da capacidade para absorver na totalidade a mão-de-obra.

O fenômeno da *semi-proletarização* é considerado um dos elementos chave do processo de *descampesinamento* e da *desagrariação*[165], já que a diversificação dos meios de subsistência conduz claramente a uma redefinição societal.

Essas transformações têm suscitado algum debate sobre se de fato, com todas as mudanças, ainda existem o que podemos considerar SAA. Contudo, embora haja de fato uma redefinição societal, a diversificação dos meios de subsistência é sincronicamente uma estratégia de sobrevivência dessas sociedades no sistema capitalista, e extrapola as fronteiras estáticas pré-definidas urbano *vs*. rural, não assalariado *vs*. assalariado etc.

Sociedades agrárias Africanas[8]

Com a *semi-proletarização* essas sociedades asseguram a sua reprodução através da articulação entre agricultura de subsistência e situações laborais precárias, principalmente no quadro da economia informal.

São, portanto, sociedades com fronteiras sociais fluidas capazes de absorver infinitas possibilidades de estratégias de subsistência, incluindo as que extrapolam os contornos rurais/urbanos, em que se articulam modos de produção pré-capitalistas com o capitalismo, o que as tornam vulneráveis à dinâmica e às compulsões da mercantilização.

Dessa forma, não nos referimos a um protótipo romantizado de campesinato nem a agricultores intemporais que não interagem com externalidades, mas sim SAA que permeiam diferentes formas de reprodução e desafiam os pressupostos herdados de divisões uniformes, como trabalhador *vs*. agricultor, assalariado *vs*. independente, agricultor familiar *vs*. agricultor capitalista, entre outras polarizações limitadoras.

Não obstante localizarmos as SAA nas relações de produção capitalista, ressalta-se a existência de especificidades próprias a essas sociedades.

---

[165] Ver por exemplo Bryceson, 2000a, 2000b

Especificidades não só em relação às técnicas e sistemas produtivos utilizados, mas também aos mecanismos que existem num determinado ecossistema e que asseguram uma auto-organização econômica, política, institucional e social da vida rural, incluindo normas de distribuição e acesso à terra e recursos, divisão social do trabalho, gestão dos insumos e da produção, gestão dos excedentes agrícolas e das relações de troca, hierarquias sociais e estruturas de parentesco, entre outras.

São sociedades heterogêneas em transição; uma transição longa, onde há características culturais e societais que se mantêm enquanto outras se alteram, sendo que a integração econômica pode acelerar essas transformações. Portanto, não são estruturas estáticas.

A agricultura praticada por essas sociedades caracteriza-se por ser uma agricultura de fracos recursos financeiros e tecnológicos, mas rica em recursos humanos e conhecimento tradicional. Cultivam produtos biológicos, não propriamente por uma consciência ambiental, mas sim por deterem poucos insumos e pela incapacidade de adquirir fertilizantes e pesticidas.

Ponderar a inexistência das SAA é desvirtuar e renunciar parte de um sistema societal, já que, e como fomos expondo, o meio rural não foi totalmente transformado em modos de produção capitalistas, encontrando-se num limbo em termos de produção, de mercado, integração nas cadeias de valor e tipo de produtos.

Atualmente o setor agrícola no continente africano é um setor assentado na exportação de *cash crops*, na apropriação e desgaste de terras, perda da biodiversidade e integridade do ecossistema, e interrupção dos sistemas societais. Portanto, uma perturbação ecológica, social, nutricional e econômica.

As políticas agrícolas têm sido desenhadas à luz de lógicas que privilegiam a agroindústria e conduzem à pauperização das SAA.

Para contrariar esse cenário têm surgido várias propostas que visam uma agricultura mais inclusiva e menos danosa, e que além da esfera econômica inclua também a ambiental e a social. A agrofloresta é uma dessas propostas.

Sistemas Agroflorestais/ Agrofloresta

Segundo o Centro Internacional de Investigação em Agroflorestação (ICRAF), agrofloresta define-se como:

> um sistema de gestão de recursos naturais dinâmico, de base ecológica, que, por meio da integração de árvores nas machambas/quintas/fazendas na paisagem agrícola, diversifica e sustenta a produção para aumento dos benefícios sociais, económicos e ambientais dos que trabalham a terra a todos os níveis. (WHAT, 2021, tradução nossa)

Na prática, trata-se de uma forma integrada de trabalhar a terra que envolve práticas que combinam na mesma unidade de manejo plantações de árvores perenes lenhosas, herbáceas, cultivos diversos e animais.

As plantações das árvores são associadas com as hortícolas e outros cultivos que são plantados entre as árvores. Essa articulação é feita através de uma disposição espacial e sequência temporal específica, numa lógica de estratificação das árvores, ou seja, numa articulação entre os diferentes ritmos de crescimento que são pensados de acordo com as sombras que são disponibilizadas pelas árvores ao longo de seu crescimento (ASAAH et al., 2014; COOK; GRUT, 1989; COULIBALY et al., 2017; JAMA; ELIAS; MOGOTSI, 2006; MBOW et al., 2014; SARVADE; SINGH, 2014).

O manejo das árvores através da poda permite o manejo das camadas de luz e sombra de acordo com as necessidades do que está sendo cultivado.

O uso de árvores tem como vantagem o fato de que estas retiram dióxido de carbono do ar e transferem-no para o solo através das folhas que caem e se decompõem, reabastecendo os solos degradados com fontes ricas em nutrientes orgânicos.

Essencial na implementação de uma agrofloresta é o uso de biomassa, que no fundo é uma camada natural de matéria orgânica colocada para proteger o solo. Essa camada, constituída por aquilo que é cortado na poda e pela folhagem das árvores, ao ser incorporada no solo e ao lon-

go da sua decomposição, repõe a fertilidade dos solos através do aumento do carbono e da fixação de nitrogênio.

Essa matéria orgânica permite ainda aumentar a capacidade de retenção de água no solo, permitindo o crescimento de culturas durante os períodos de seca.

A agrofloresta permite, portanto, uma agricultura sem químicos, sem insumos, sem recursos tecnológicos dispendiosos e sem desperdícios, já que tudo que provém do manejo é utilizado.

Como objeto de estudo científico e "disciplina formal", a agrofloresta como sistema ambiental-social-econômico é relativamente recente. No entanto, é uma prática tradicional com uma longa história.

No continente Africano é bastante comum práticas tradicionais assentadas nas lógicas produtivas anteriormente mencionadas. Embora não associado ao conhecimento desse conceito ou com o intuito assumido para definir essa agricultura, muitas vezes é praticado um sistema tradicional semelhante pelas dificuldades encontradas no acesso a recursos e, portanto, acaba por ser praticada uma agricultura com poucos recursos tecnológicos em que árvores são usadas para fornecer sombra, quebra-ventos, medicamentos ou para satisfazer as necessidades energéticas domésticas. Por exemplo, café e cacau são comumente cultivados em articulação com árvores de sombra (ASAAH et al., 2014; COOK e GRUT, 1989; COULIBALY et al., 2017; THE POTENTIAL, 2020; HAVIK et al., 2018; JAMA; ELIAS; MOGOTSI, 2006; MBOW et al., 2014).

Pelas suas caraterísticas de implementação e produção, os sistemas agroflorestais potencializam a diversidade de cultivos e a otimização dos recursos naturais disponíveis nas *machambas*[166].

Dessa forma, os sistemas agroflorestais são sistemas mais integrados, produtivos, lucrativos, saudáveis e sustentáveis. A sua utilização não só

[166] Terreno de cultivo.

capacita as sociedades agrárias como também potencializa a Soberania Alimentar, uma vez que esses sistemas têm projeções ambientais, econômicas, políticas e socais.

Agrofloresta como Potencializador das Sociedades Agrárias Africanas e da Soberania Alimentar

Os sistemas agroflorestais, pelas técnicas e princípios inerentes aos mesmos, podem contribuir para um melhoramento sistêmico das dinâmicas societais, uma vez que têm projeções nas várias dimensões que constituem e caracterizam os territórios, nomeadamente nas dimensões ambiental, econômica, política e social.

Naquela que é a dimensão ambiental, por ser uma agricultura sem uso de químicos, pelas funções agroecológicas realizadas a nível da fixação do nitrogênio e absorção do carbono, e por ser assente na diversidade e associação de espécies, a agrofloresta tem o potencial de moderar temperaturas extremas e as flutuações climáticas anuais; preservar os nutrientes do solo e favorecer a retenção de água; reduzir a erosão e aumentar a fertilidade do solo. Portanto, trata-se de uma agricultura que aumenta a potencialidade de produção, reduz o risco de fracasso das culturas mediante condições adversas, tais como períodos de seca e outros eventos naturais extremos, ao mesmo tempo que ambientalmente é sustentável.

No que tange à dimensão econômica, por ser uma agricultura pouco exigente a nível de recursos financeiros e tecnológicos, é de mais fácil acesso para os agricultores familiares e de pequena escala que não reúnem as condições para comprar químicos, sementes geneticamente modificadas, máquinas etc.

Acrescenta-se ainda que por ser um sistema agrícola que associa diversas espécies e cultivos complementares, está menos sujeito a sofrer pragas, e há uma autorregularização do sistema de cultivo a nível de ervas daninhas, agentes patogénicos e insetos. Há, portanto, um risco signi-

ficativamente menor de haver perdas nas colheitas, o que obviamente se projeta na Segurança Alimentar e na economia do agregado familiar.

De forma semelhante, a associação de cultivos com ritmos de crescimento diferentes, permite reduzir o risco de perdas totais na produção, já que há sempre alguma espécie a crescer se outra falhar. Portanto, aqui também com projeções na Segurança Alimentar e na economia familiar.

Igualmente importante para a dimensão econômica, é o fato de os sistemas agroflorestais fornecerem diversos produtos que podem aumentar significativamente o rendimento financeiro dos agricultores, ao contrário do que acontece com as monoculturas. Por exemplo, os agricultores ao realizarem a poda de estratificação têm acesso à lenha para consumo doméstico ou venda; várias plantas medicinais podem ser cultivadas também para venda; e, ainda, a diversidade dos cultivos permite combinar cultivos de subsistência com cultivos de rendimento para vender nos mercados locais e regionais.

A nível econômico, os sistemas agroflorestais têm, portanto, a potencialidade não só de assegurar uma produção de subsistência como também o acesso a dinheiro através da venda de produtos e, portanto, há um aumento e/ou estabilização da Segurança Alimentar, e ainda uma dinamização da economia local.

Naquela que é a dimensão política, os sistemas agroflorestais potencializam uma maior independência dos agricultores em relação às flutuações dos preços dos insumos e dos mercados, já que passam a ter o controle completo da produção, desde a semente até o consumo e venda dos produtos.

Dessa forma, considera-se que a agrofloresta mais do que possibilitar a Segurança Alimentar potencializa a Soberania Alimentar, já que os agricultores passam a poder definir as suas próprias práticas com base num sistema ecológico adequado, e passam a ter acesso a uma alimentação segura, nutritiva e culturalmente adequada.

Acrescenta-se ainda que, estando assegurada uma produção sustentável, os agricultores deixam de estar dependentes de ajudas e assisten-

cialismos externos, e a alimentação deixa de ser usada como arma de interesses econômicos e geopolíticos.

Por último, respeitante à dimensão social, os sistemas agroflorestais potencializam de facto uma valorização e dignificação dos agricultores familiares e de pequena-escala. Com a utilização desses sistemas agrícolas abre-se uma oportunidade para a redução da pobreza e da insegurança alimentar que, por sua vez, dá lugar à Soberania Alimentar.

Nos sistemas agroflorestais são usados conhecimentos e cultivos locais e, portanto, são recuperados conhecimentos tradicionais sobre árvores, sementes, solo e gado, contribuindo para estabelecer sistemas mais integrados, produtivos e rentáveis.

Vale ressaltar ainda que, uma vez assegurada a capacidade de produção, os fluxos migratórios tendem a diminuir e, como tal, os tecidos societais mantêm-se mais estáveis e coesos.

Não obstante as vantagens multidimensionais, são conhecidos os vários constrangimentos na implementação desses sistemas (ASAAH et al., 2014; COOK; GRUT, 1989; COULIBALY et al., 2017; THE POTENTIAL, 2020; JAMA; ELIAS; MOGOTSI, 2006; MBOW et al., 2014; SARVADE e SINGH, 2014), entre eles:

- A escassez de financiamentos e de apoios através de políticas públicas para sistemas agroflorestais, resulta na ausência dessas práticas nas recomendações para potencializar a Soberania Alimentar;
- A apropriação de terras e o domínio das agroindústrias;
- Os sistemas agroflorestais têm um período de gestação relativamente longo para o retorno do seu investimento e, portanto, suas vantagens são mais significativas a médio e longo prazo, geralmente de 3 a 6 anos. No entanto, os agricultores familiares e de pequena escala muitas vezes lidam com pressões e necessidades que obrigam a uma produção imediata para obter alguns rendimentos, mesmo que estes sejam escassos. Ainda que a longo prazo os sistemas agroflorestais sejam sinônimo de mais vantagens

e maiores lucros, os agricultores familiares e de pequena escala preferem assegurar a "certeza do agora", não tendo, na maioria das vezes, sequer outra escolha;

- Quando é um sistema desconhecido há resistência na sua implementação, pois os agricultores preferem manter o que já têm e o que já conhecem em vez de correr novos riscos. Salvaguarda-se, que os agricultores com mais recursos têm mais acesso à informação e são menos avessos ao risco e, como tal, mais facilmente testam novas tecnologias e novos sistemas que tenham o potencial de aumentar a produtividade e o rendimento agrícola;
- Falta de apoios e oportunidades viáveis que permitam aos agricultores terem rendimentos enquanto a agrofloresta se desenvolve e atinge o seu exponencial;
- E, o sistema agroflorestal mais simples é mais complexo do que um sistema de monocultura, e, portanto, a sua implementação é complexa e exige um conhecimento transversal, não só da parte dos agricultores, mas também dos atores envolvidos em projetos de desenvolvimento, instituições, técnicos, o próprio governo, entre outros.

Os constrangimentos são diversos, mas a produção agrícola pode de fato ser melhorada através desses sistemas, já que os seus serviços e funções produtivas têm potencial para contrariar de forma sistêmica problemáticas relacionadas com a degradação dos solos, com as dinâmicas agrícolas e com as políticas agrícolas que contribuem para um acentuar da pobreza rural e pauperização das SAA.

Por terem uma projeção sistêmica e transversal às múltiplas dimensões dos territórios e dos tecidos societais, considera-se que os sistemas agroflorestais são potencializadores dos próprios pilares da Soberania Alimentar.

Dá-se, portanto, uma mudança na narrativa e na lógica inerente ao paradigma da Segurança Alimentar, que acaba por ter uma conotação de mitigação associada ao assistencialismo e àquele que tem sido o pa-

radigma do Desenvolvimento enquanto proposta Ocidental, para que a tônica passe a ser o paradigma da Soberania Alimentar.

Soberania Alimentar, no sentido da possibilidade de contrariar o panorama progressista e economicista atual em prol de uma abordagem holística que não diz respeito a uma lógica setorial, mas, antes, a uma vasta multidimensionalidade que é transversal a várias políticas e que tem como principais pilares a proteção do direito das pessoas e países poderem definir as suas próprias políticas agrícolas e alimentares, passando, portanto, a definirem os seus modelos de produção e padrões de consumo (WINDFUHR; JONSÉN, 2005).

Como uma alternativa crítica ao modelo neoliberal dominante na agricultura e no comércio, a Soberania Alimentar é um projeto político de origem e lógica *bottom-up* que reivindica a democratização do sistema de produção, distribuição e acesso em prol da autodeterminação do campesinato e em profunda rejeição das políticas liberais e capitalistas, ao contrário da narrativa da Segurança Alimentar que, por sua vez, propõe uma agenda mais direcionada para assegurar uma alimentação básica e para a mera sobrevivência.

Se, por um lado, nos precipitamos para a Segurança Alimentar por esta se destacar pelos seus resultados mais imediatos com origem na assistência, por outro, esses resultados apresentam uma mitigação transitória e nutrem uma dependência que está implícita nas dicotomias "desenvolvido – em desenvolvimento", dominador-subordinado, o assistente – o assistido etc. Em contrapartida, a Soberania Alimentar, embora apresente um processo mais longo e certamente mais doloroso, ao assumir como luta as várias raízes que se encontram na base do problema, viabiliza a resolução e não apenas a mitigação da escassez alimentar.

No paradigma da Segurança Alimentar, os alimentos são comumente assegurados sem haver um questionamento das suas origens, das cadeias de abastecimento, da qualidade dos produtos, tampouco dos impactos nos produtores, agricultores e meio-ambiente.

A presente reflexão não é sobre o mérito ou não da Segurança Alimentar, pois certamente ela tem sua importância e relevância; é sim, sobre a sua abordagem *top-down* distanciada dos territórios que reduz o Ser Humano à sobrevivência básica, criando mecanismos de dependência injustos e penosos.

Tanto a Soberania Alimentar como os sistemas agroflorestais dizem respeito a processos longos e não a um objetivo a ser alcançado de imediato. Sendo a sua lógica a territorialização e valorização das comunidades, a sua concretização torna-se possível se o global for analisado à luz de uma perspectiva onde o macro é constituído pela diversidade e capacitação de vários micros.

Conclusão

Cenários de pobreza, exclusão social, escassez alimentar, fome, malnutrição e insegurança alimentar, são desafios que dizem respeito à nossa contemporaneidade.

Estando os países da África Subsaariana na referida transição incompleta, torna-se pertinente questionar quais as reais potencialidades do setor agrícola e que direção tomar? Assiste-se a uma industrialização direcionada para indústria extrativa e que exclui a agricultura. Na ausência de estratégias agrícolas, o que se faz com a agricultura?

Os sistemas agroflorestais e a agricultura sintrópica, já implementados em alguns contextos nos países africanos, surgem como potencial proposta para contrariar os quadros atuais e a pauperização do campesinato.

Pela sua sustentabilidade ambiental, pelo foco na biodiversidade, pelos cultivos nativos, mistos e biológicos, e pela primazia atribuída ao uso de técnicas endógenas, os sistemas agroflorestais surgem como um mecanismo em prol não só da Segurança Alimentar, que acaba por ter uma conotação de mitigação associada ao assistencialismo e àquele que tem sido o paradigma do Desenvolvimento enquanto proposta Ocidental, mas acima de tudo da Soberania Alimentar.

Dessa forma, os sistemas agroflorestais apresentam potencialidade como instrumentos da Soberania Alimentar – uma proposta multidimensional que é sistêmica e transversal a várias políticas e que tem como principal pilar a proteção do direito das pessoas poderem definir os seus modelos de produção e padrões de consumo.

Glossário

FMI - Fundo Monetário Internacional

ICRAF - Centro Internacional de Investigação em Agroflorestação PAE - Programas de Ajustamento Estrutural

SAA - Sociedades Agrárias Africanas

Referências

ASAAH, E.K et al. Agroforestry and Tree Domestication in Central Africa. *In*: Flynn, J. et al. (ed.). *In The Forests of the Congo Basin - State of the Forest* 2013. Bélgica: Weyrich, 2014, p. 185–195.

BERNSTEIN, H. Class Dynamics of Agrarian Change. Colorado: Kumarian Press, 2010. (Agrarian Change and Peasant Studies Series)

_____. Rural Land and Land Conflicts in Sub-Saharan Africa. In: Moyo, S., Yeros, P. (ed.). *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia, and Latin America.* Nova Yorque: Zed Books, 2005, p. 67–101.

_____. 'Changing Before Our Very Eyes': Agrarian Questions and the Politics of Land in Capitalism Today. *Journal of Agrarian Change*, Londres, n. 4, p. 190–225, 2004. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/227790590_%27Changing_Before_Our_Very_Eyes%27_Agrarian_Questions_and_the_Politics_of_Land_in_Capitalism_Today. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. African Peasantries: A Theoretical Framework. *The Journal of Peasant Studies*, Londres, v. 6, n. 4, p. 421–443, 1979.

BRYCESON, D.F. Disappearing Peasantries? Rural Labour Redundancy in the Neo- Liberal Era and Beyond. In: BRYCESON, D.F.; KAY, C.; MOOIJ, J. (ed.). *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*. Londres: Intermediate Technology Publications, 2000a, p. 299–326.

_____. Rural Africa at the Crossroads: Livelihood Practices and Policies.

ODi Natural Resource Perspectives, Londres, n. 52, 2000b. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/42765013_Rural_Africa_at_the_Crossroads_Livelihood_Practices_and_Policies. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. African rural labour, income diversification & livelihood approaches: a Long-Term Development Perspective. *Review of African Political Economy*, Bradford, v. 26, n. 80, p. 171–189, 1999. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/28638298_African_rural_labour_income_diversification_livelihood_approaches_A_long-term_development_perspective. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. Deagrarianization and Rural Employment in Sub-Saharan Africa: A Sectoral Perspective. *World Development*, v. 24, n. 1, p. 97–111, 1996. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/223619763_Deagrarianization_and_Rural_Employment_in_sub-Saharan_Africa_A_Sectoral_Perspective. Acesso em: 2 mai. 2022.

WHAT is Agroforestry? *CIFOR–ICRAF*. World Agroforestry, 2021. Disponível em: https://worldagroforestry.org/about/agroforestry. Acesso em: 2 mai. 2022.

COOK, C.C.; GRUT, M. Agroforestry in Sub-Saharan Africa: A Farmer's Perspective. *World Bank technical paper*, Washington, D.C, n. 112, 1989. Disponível em: https://documents1.worldbank.org/curated/en/252981468770061239/pdf/multi-page.pdf. Acesso em 2 mai. 2022.

CORDELL, D.D., GREGORY, J.W., PICHE, V. *Hoe and Wage: A Social History of a Circular Migration System in West Africa*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1996

COULIBALY, J.Y. et al. Adoption of Agroforestry and the Impact on Household Food Security Among Farmers in Malawi. *Agricultural Systems*, v. 155, p. 52–69, 2017.

THE POTENTIAL of Agroforestry to Improve Food Security and Land Restoration. *Food and Agriculture Organization of the United Nations*, 2020. Disponível em: https://www.fao.org/rwanda/news/detail-events/en/c/1272673/. Acesso em 2 mai. 2022.

HAVIK, P. et al. Agro-Economic Transitions in Guinea-Bissau (West Africa): Historical Trends and Current Insights. *Sustainability*, v.10, n. 10, 2018. Disponível em: https://mdpi-res.com/d_attachment/sustainability/sustainability-10-03408/article_deploy/sustainability-10-03408.pdf?version=1537867606. Acesso em 2 mai. 2022.

JAMA, B.; ELIAS, E.; MOGOTSI, K.K. Role of Agroforestry in Improving Food Security and Natural Resource Management in the Drylands: A Regional Overview. *JOURNAL OF THE DRYLANDS*, v. 1, p. 206–211, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228416939_Role_of_agroforestry_in_improving_food_security_and_natural_resource_management_in_the_drylands_a_regional_overview. Acesso em 2 mai. 2022.

MBOW, C. et al. Agroforestry Solutions to Address Food Security and Climate Change Challenges in Africa. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, v. 6, p. 61–67, 2014. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877343513001449. Acesso em 2 mai. 2022.

MOSCA, J. Agricultura, Diversificação e Transformação Estrutural da Economia. *Observador Rural*, n. 47, p. 1–34, 2017. Disponível em: https://omrmz.org/omrweb/publi-

cacoes/or-47-agricultura-diversificacao-e-transformacao-estrutural-da-economia/. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. *Agricultura e Desenvolvimento em África*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

MOYO, S.; JHA, P.; YEROS, P. The Classical Agrarian Question: Myth, Reality and Relevance Today. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, v. 2, n. 1, p. 93–119, 2013. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2277976013477224. Acesso em: 2 mai. 2022.

MOYO, S.; YEROS, P. The Resurgence of Rural Movements Under Neoliberalism. *In*: MOYO, S., YEROS, P. (ed.). *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia, and Latin America*. New York: Zed Books, p. 8-64, 2005.

PATNAIK, U.; MOYO, S. *The Agrarian Question in the Neoliberal Era: Primitive Accumulation and the Peasantry*. Oxford: Pambazuka, 2011.

SARR, F. Does It (still) Make Sense to Speak of Development? Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG), Lisboa, março de 2020. Disponível em: https://www.mixcloud.com/CEsA/does-it-still-make-sense-to-speak-of-development-by-felwine-sarr/. Acesso em: 2 mai. 2022.

SARVADE, S.; SINGH, R. Role of Agroforestry in Food Security. *Popular Kheti*, v. 2, n. 2, p. 25–29, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283354289_Role_of_Agroforestry_in_Food_Security. Acesso em 2 mai. 2022.

RESUMOS/ABSTRACTS

1. O ativismo político no Brasil e em África: recordações e desafios atuais

Juarez de Maia; Luca Bussotti; Luiza Nascimento dos Reis

Na conferência proferida por ocasião do encerramento da III Conferência Internacional Ativismos em África, Juarez de Maia abordou alguns dos múltiplos desafios políticos enfrentados pelo estado e pela sociedade civil em Moçambique, desde a independência, em 1974. Exilado nos anos de 1960, após a instauração do golpe civil-militar no Brasil, Juarez descreveu uma multifacetada trajetória enquanto ativista político, com passagens por diversos países na América Latina até chegar à Moçambique. Suas considerações resultam de experiências pessoais e acadêmicas num estado recém-independente e em descolonização no qual foi convidado a contribuir por quase uma década. Destacam-se temas como o funcionamento do partido único, as tensas relações de Moçambique com países vizinhos decorrentes do enfrentamento ao Apartheid vigente na África do Sul, as mudanças políticas e econômicas vivenciadas nos anos 1990, e as dificuldades de organização da sociedade civil moçambicana.

Political activism in Brazil and in Africa: memories and current challenges

In the speech delivered on the occasion of the closing of the III International Conference for Activisms in Africa, Juarez de Maia addressed

some of the multiple political challenges facing the state and civil society of Mozambique, since their independence in 1974. Exiled in the 60's, after the civil-military coup d'etát took place in Brazil, Juarez described his multifaceted trajectory as a political activist, with passages through several countries in Latin America until reaching Mozambique. His considerations stem from personal and academic experiences in a newly independent state and on decolonization, in which he was invited to contribute for almost a decade. Themes such as the functioning of the single party, the relations between Mozambique and its neighboring countries as consequence of facing the Apartheid in South Africa, the political and economical changes faced in the 90's, and the dificulties in the organization of the monzabican civil society are highlighted.

2. O Papel dos Novos Movimentos Sociais na Manutenção da Democracia na África Lusófona: O Caso Moçambicano

Jochua Abrão Baloi

Este artigo pretende analisar o papel dos novos movimentos sociais na manutenção da democracia em Moçambique. Nele argumenta-se que o atual xadrez político, preso no sistema de partido único (Frelimo), já não é apetecível aos jovens que procuram novas formas de participação política, além de discutir-se que os novos movimentos sociais constituem um elemento fundante para a manutenção da democracia. Este argumento é secundado pela constatação de que, nos últimos anos, houve em Moçambique uma proliferação de muitos novos partidos políticos, criados sob auspícios de movimentos sociais que questionam o atual modelo de governança do país. A partir de uma abordagem qualitativa, este artigo conclui que os novos movimentos sociais são essenciais não só para a manutenção da democracia em Moçambique, como também para mobilizar (ou desmobilizar) a sociedade, no sentido de poder controlar e desafiar o monopólio de representatividade do regime de partido único.

The Role of New Social Movements in the Maintenance of Democracy in Lusophone Africa: The Mozambican Case

This comes about with the objective of analyzing the role of new social movements in the maintenance of democracy in Mozambique. The article argues that the current political chessboard, trapped in the one-party system (Frelimo), is no longer appealing to young people looking for new forms of political participation, as well as claims that new social movements constitute a fundamental element for the maintenance of democracy. This argument is supported by the observation that, in recent years, there has been a proliferation of many new political parties in Mozambique, created under the auspices of social movements that protest against the current model of governance in the country. From a qualitative approach, this article concludes that the new social movements are essential not only for the maintenance of democracy in Mozambique, but also for mobilizing (or demobilizing) society in order to control and challenge the monopoly of representation of the one-party regime.

3. O papel dos *media* na luta de Amílcar Cabral e do PAIGC

Teresa Duarte Martinho

Amílcar Cabral [1924-1973] salientou-se como líder da luta armada entre o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e as tropas portuguesas nos últimos treze anos da sua vida. Embora afirmasse que a luta política não é conversa ou palavras, praticou o contrário, quer na sua atividade diplomática e exposição aos media e contatos com jornalistas, quer pelo modo articulado como o PAIGC usou os *media* de massa. A propaganda da resistência constituía a resposta às ações de propaganda do Estado Novo [1933-1974]. Através da análise de algumas entidades do sistema de *media* do PAIGC, em suporte impresso (jornal Libertação – Unidade e Luta e boletim PAIGC Actualités) e áudio (emissora Rádio Libertação), conclui-se que Amílcar Cabral acreditava,

afinal, que a luta abrangia o campo do discurso e que as palavras eram armas plenas de poder.

The role of *media* in the struggle of Amílcar Cabral and the PAIGC

Amílcar Cabral [1924-1973] stood out as a leader of the armed struggle between the African Party for the Independence of Guinea and Cape Verde (PAIGC) and the Portuguese army during the last thirteen years of his life. Although he would claim that political struggle is not talk or words, he practiced the opposite, whether in his diplomatic activity and exposure to the media and contacts with journalists or in the orchestrated way in which the PAIGC used the mass media. Resistance propaganda constituted the response to the propaganda actions of the Estado Novo [1933-1974]. Through an analysis of some entities in the party's media system, in print (Libertação – Unidade e Luta newspaper and PAIGC Actualités bulletin) and audio (Radio Libertação broadcaster), it is concluded that Amílcar Cabral believed, after all, that the struggle encompassed the field of discourse and that words were powerful weapons.

4. O desassossego militante (in)evidente dos filhos da Paz em Angola

Eugénio Costa Almeida

Desde o fim da guerra fratricida, em 4 de abril de 2002, a República de Angola e os dois mandatos presidenciais subsequentes têm procurado desenvolver o país econômica e socialmente. Todavia, problemas de Direitos Humanos são descuidados. Destes ressaltam-se as crises sociopolíticas, com manifestações de jovens revolucionários, os Revús, e a exploração e tráfico de crianças. Estes assuntos serão abordados neste texto.

The (un)evident militant restlessness of the sons of peace in Angola

Since the end of the fratricidal war, on April 4, 2002, the Republic of Angola and the two subsequent presidential mandates have sought to

develop the country economically and socially. However, human rights issues are overlooked. Of these, the sociopolitical crises stand out, with protests by young revolutioners, the Revús, and the exploitation and trafficking of children. Such subjects will be covered in this text.

5. O exílio sem regresso: uma análise do diário de Deolinda Rodrigues na luta pela independência de Angola

Luiz Augusto Pinheiro Leal, Daélem Maria Rodrigues Pinheiro

Este artigo analisa os escritos de Deolinda Rodrigues, disponíveis em seu diário pessoal, produzidos durante o processo de independência de Angola, entre os anos de 1956 e 1967. A análise está fundamentada em leituras sobre relações de gênero, em uma perspectiva afrocentrada (OYEWÚMÍ, 2021), e tem como principal objetivo compreender o protagonismo feminino e suas contradições, durante o processo histórico que antecede a independência daquele país. A documentação utilizada para a elaboração da pesquisa foi acrescida de cartas trocadas entre Deolinda Rodrigues e Lúcio Lara, importante militante do Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA, além de fontes disponíveis em sítios virtuais. Os resultados consistiram da percepção de uma história contada a partir da perspectiva de Deolinda Rodrigues. Suas ações foram de subversão à ordem dominante, articulando ações e práticas contra o processo colonial português. Ao mesmo tempo, foram incômodas à predominância masculina na organização do processo revolucionário.

Exile without return: an analysis of the diary of Deolinda Rodrigues in the struggle for angolan independence

This paper analyzes the writings of Deolinda Rodrigues, available in her personal diary, produced during the Angolan independence process, between the years of 1956 and 1967. The analysis is based on literature on gender relations, in an Afrocentric perspective (OYEWÚMÍ, 2021) and

has as its main objective to understanding the female protagonism and its contradictions, during the historical process that precedes the independence of that country. The documentation used for the research was added to letters exchanged between Deolinda Rodrigues and Lúcio Lara, an important militant of the Popular Movement for the Liberation of Angola - MPLA, as well as sources available in virtual sites. The results consisted of the perception of a story told from Deolinda Rodrigues' perspective. Her actions were of subversion to the dominant order, articulating actions and practices against the Portuguese colonial process. At the same time, they were uncomfortable to the male predominance in the organization of the revolutionary process.

6. Questões da identidade e resistência: Caso dos Estudantes Africanos em São Carlos-SP

Amissão Salecha

O presente trabalho visa analisar o deslocamento identitário de estudantes africanos no Brasil, abordando, especificamente, o caso desses estudantes na cidade de São Carlos/SP. O artigo se debruça sobre a reação dos estudantes africanos perante o processo de racialização no momento que entram no Brasil. Nota-se que esses estudantes experimentam uma nova realidade na qual a identidade racial se sobrepõe às suas identidades nacionais. Deste modo, eles são rotulados como negro/africano, identidades construídas historicamente como portadoras de características pejorativas do ser humano e como lugar de desprivilegio, o que, consequentemente, lhes tornam alvo de comportamentos racistas.

Identity and Resistance Issues: The Case of African Students in São Carlos-SP

The present work aims to analyze the identitary displacement of African students in Brazil, specifically addressing the case of students from the city of São Carlos / SP. The article focuses on the reaction of African

students to the racialization process as they enter Brazil. Note that these students experience a new reality in which racial identity overlaps with their national identities, thus, such students are labeled as black / African, identities historically constructed as bearers of pejorative characteristics of human beings and as a place of disenfranchisement, which, consequently, make the target of racist behavior.

7. "Artivismo": contributo para a descolonização mental e como possibilidade intercultural ou vandalismo?

Vítor de Sousa

O passado colonial ainda pesa na atualidade reforçando um olhar ocidental e unilateral sobre uma narrativa diversa, olhar que promove a subalternização dos países que foram colônias.

A grande maioria dos museus nacionais de etnologia narram os feitos heróicos ocidentais, daqueles que foram colonizadores, através da exibição dos seus "troféus de guerra", branqueando a dinâmica dos ex-colonizados, cujo papel é remetido para o "outro" do processo. É dessa forma que surge o debate sobre a necessidade de descolonizar o conhecimento, seja em museus, na estatuária, ou na publicação de livros. E é aqui que entra em cena o conceito de "artivismo", que evidencia uma ruptura artística decorrente da reivindicação social e que apela a ligações pouco pacíficas entre arte e política, incentivando o impacto artístico enquanto ato de resistência e subversão. Esta colisão com o "Estado de Direito" corre o risco de ficar no plano do vandalismo.

"Artivism": a contribution to mental decolonization and as an intercultural possibility or vandalism?

The colonial past still weighs heavily today, reinforcing a western and one-sided look at a narrative that, being diverse, promotes the subordination of countries that were colonies, but which have been self-de-

termined for some years. The vast majority of national museums of ethnology narrate the heroic Western deeds of those who were colonizers, through the exhibition of their 'war trophies', whitening the dynamics of the ex-colonized, whose role is referred to the "other" of the process. This is how the debate about the need to decolonize knowledge arises, whether in museums, statuary or book publishing. It is here that the concept of "artivism" comes into play, which highlights an artistic rupture resulting from social demands and which appeals to less than peaceful links between art and politics, encouraging artistic impact as an act of resistance and subversion. This collision with the "State of Law" runs the risk of being on the verge of vandalism.

8. *Contos de Lisboa*, de Mónica de Miranda, e a humanização dos (in)visibilizados na Cidade Pós-colonial

Margarida Rendeiro

Contos de Lisboa é uma exposição organizada por Mónica de Miranda, artista visual e investigadora luso-angolana, que esteve aberta ao público no Arquivo Municipal de Lisboa. Inclui uma instalação de som e fotografia que retrata seis casas que foram alvo de demolição e conta com a colaboração de diferentes autores afrodescendentes, que são convidados a escrever pequenos contos que imaginam as vidas ligadas a determinados objetos recolhidos por Miranda nas imediações das casas demolidas. A partir dessa exposição, o presente artigo reflete sobre a correlação entre diversidade étnica e (in)visibilidade enquanto legado da cidade colonial segregadora. Palavra, imagem e som constituem aspetos fundamentais no artivismo fundado na insurgência cívica e artística que evidencia o exercício de compaixão necessário a um processo humanizante que o planejamento urbanístico da cidade pós-colonial precisa empreender para contribuir com uma sociedade integradora.

Contos de Lisboa, by Mónica de Miranda, and the humanization of the (in) visibilized in the postcolonial city

Contos de Lisboa is a work organized by the luso-angolan visual artist and researcher Mónica de Miranda, which was exhibited at the Municipal Archive of Lisbon. It includes an installation of sound and photographs, depicting six demolished houses, and short stories written by various authors of African descent that imagine the lives connected to objects collected by Miranda around the area of the demolition. From this exhibition, this essay discusses the correlation between ethnical diversity and (in)visibility as legacy of the segregating colonial city. Word, image and sound are fundamental in artivism that is grounded on civic and artistic insurgency to convey the exercise of compassion necessary to humanize the urban planning of the postcolonial city to contribute to an integrating society.

9. Sampleando o passado para produzir novos futuros: seres universais, hinos internacionais e os usos políticos da memória em uma comunidade de "jazz" contemporâneo em Chicago

Renato de Lyra Lemos

Este trabalho tem como perspectiva investigar artistas negras(os) contemporâneas(os) de "Jazz" na cidade de Chicago, especialmente em torno do selo *International Anthem*, e o sentimento de comunidade negra construído por suas vivências. Utilizando-se de suas obras musicais como desdobramentos para pensar e reposicionar o lugar político das comunidades negras ao redor do globo, as(os) artistas recriam suas conexões com o passado ao refletir sobre temas como racismo, ancestralidade e diáspora, reposicionando seus lugares a partir da construção de novos futuros que vislumbrem um lugar de protagonismo para as culturas negras, para além das vivências dos seus traumas históricos coletivos e por meio de uma compreensão dos usos políticos das memórias.

Sampling the past to produce new futures: universal beings, international anthems and the political uses of memory in a Chicago contemporary "jazz" community

This work aims to investigate contemporary black artists of "Jazz" in the city of Chicago, especially around the International Anthem label, and the feeling of black community built by their experiences. Using their musical works as developments to think about and reposition the political place of black communities around the globe, these artists recreate their connections with the past by reflecting on themes such as racism, ancestry and diaspora, repositioning their places based on the construction of new futures that envision a place of protagonism for black cultures, beyond the experiences of their collective historical traumas and through an understanding of the political uses of memories.

10. Pelos Olhos de Nanã: Experiência, Raça e Emancipação no feminino Amadurecido

André Luis Pereira dos Santos

Trataremos, neste ensaio, de como a arte pode afetar a história de vida de um grupo específico de pessoas, as Pastoras do Rosário. Este é um grupo de mulheres fortes e talentosas, que, na história de suas vidas, se reconstruíram sociopoliticamente, partindo de uma trama complexa de desejos e realizações. O trabalho do grupo As Pastoras do Rosário está submerso na ideia de que suas experiências de vida são, no limite, a amálgama que permite que seu canto seja tão poderoso. Assim, por meio de um show autoral, pensado e produzido pelos músicos Tita Reis e Renato Gama, baseado nos textos de Carolina Maria de Jesus e em suas próprias experiências enquanto mulheres pretas e periféricas, essas mães, sexagenárias em sua maioria, trazem na força de seu canto a sabedoria que é legada somente àquelas que já teceram muitas histórias e partilharam de muitas experiências.

Through Nanã's Eyes: Experience, Race and Emancipation in the Mature Female

In this essay, we will deal with how art can affect the life story of a specific group of people, the Pastoras do Rosário. They are a group of strong and talented women, who, in the course of their lives, have reconstructed themselves socio-politically, starting from a complex web of desires and achievements. The work of the group As Pastoras do Rosário is immersed in the idea that their life experiences are, at the limit, the amalgamation that allows their singing to be so powerful. Thus, through an authorial show, designed and produced by musicians Tita Reis and Renato Gama, based on the texts of Carolina Maria de Jesus and on their own experiences as black and peripheral women, these mothers, mostly in their sixties, bring from her song the wisdom that is bequeathed only to those who have woven many stories and shared many experiences.

11. "Trago, nessa minha caneta, força de todas nossas heroínas": A reivindicação do feminismo no rap angolano

Francisco Carlos Guerra de Mendonça Júnior

Este artigo destaca a atuação de rappers angolanas, em um ambiente hostil à participação feminina. O confronto ao machismo no hip hop do país ocorre desde 1995, com o pioneirismo de Donna Kelly. Contudo, muitas artistas desistem de prosseguir com a carreira, devido a constrangimentos sofridos. Foram criados projetos coletivos para aumentar a visibilidade das artistas, como o Poetisas e o RAPvolução, mas essas ações tiveram curta duração. Apesar disso, há casos de mulheres em destaque, como Eva RapDiva, rapper de grande visibilidade internacional. A rapper MAMY conseguiu cantar nos principais palcos do país com músicas enfatizando o feminismo, enquanto Meduza venceu várias disputas de rima em ambientes dominados por homens. Também são apresentadas rappers mulheres fora de Luanda e artistas da capital em início de carreira.

"I bring, in my pen, the strength of all our heroines": The claim of feminism in Angolan rap

This article highlights the performance of Angolan rappers, in an environment hostile to female participation. The confrontation with sexism in hip hop in the country has been taking place since 1995, with the pioneering spirit of Donna Kelly. However, many artists give up on pursuing their careers due to embarrassments endured. Collective projects were created to increase the visibility of artists, such as Poetisas and RAPvolução, but these actions were short-lived. Despite this, there are cases of prominent women, such as Eva RapDiva, a rapper with great international visibility. Rapper MAMY managed to sing on the main stages of the country with music emphasizing feminism, while Meduza won several rhyming disputes in male-dominated environments. Women rappers outside of Luanda and artists from the capital who are beginning their careers are also presented.

12. Branquitude e desigualdades de gênero no Brasil

Paola Diniz Prandini e Ana Helena Ithamar Passos

No Brasil, historicamente, os marcadores sociais da diferença (MOUTINHO, 2014), como classe, gênero e raça, a partir de uma perspectiva interseccional (CRENSHAW, 2002), são essenciais para quem busca compreender as tramas das desigualdades. Esses marcadores compõem significados da branquitude, sobre as quais discorreremos. As identidades, tanto de raça, quanto de gênero, modulam a construção social de ser mulher branca, por exemplo, pois gênero atravessa raça, e vice-versa, como também marcam um lugar de privilégio por ser branca, e de desvantagens sociais, por ser mulher. Dessa forma, esperamos poder contribuir, neste ensaio, para não apenas apresentar o cenário, mas estabelecer uma discussão crítica e decolonial em relação à hegemonia e ao poder da branquitude, e, ainda, sobre como podemos avançar, enquanto mulheres brancas, na luta antirracista.

Whiteness and gender inequalities in Brazil

In Brazil, historically, social markers of difference (MOUTINHO, 2014), such as class, gender and race, from an intersectional perspective (CRENSHAW, 2002), are essential for anyone seeking to understand the plots of inequalities. These markers compose meanings of whiteness, which we will discuss. The identities, both of race and gender, modulate the social construction of being a white woman, for example, as gender crosses race, and vice-versa, as well as marking a place of privilege for being white, and of social disadvantages, for being a woman. In this way, we hope to be able to contribute, in this essay, to not only present the scenario, but to establish a critical and decolonial discussion regarding the hegemony and power of whiteness, and also about how we can advance, as white women, in the anti-racist struggle.

13. Tratando da mutilação genital de interxuais através do Universal Periodic Review: uma opinio juris emergente?

Saskia Caroline Irene Ravesloot

A Mutilação Genital de Intersexuais é uma intervenção médica imposta a indivíduos com corpos perfeitamente saudáveis. Estas intervenções têm como único objetivo, nomeadamente, o cumprimento de normas e valores sociais, culturais e médicos dominantes. Muitas sociedades apoiam-se em normas e valores ligados ao binário de gênero, distinguindo apenas meninos e meninas, homens e mulheres. Pessoas intersexuais têm características sexuais que não cabem em uma destas duas categorias mutuamente exclusivas. Suas 'imperfeições físicas' ou variações 'ambíguas' nas características sexuais colocam os intersexuais em risco de correções físicas. Entretanto, o quadro internacional de direitos humanos considera a Mutilação Genital de Intersexuais (MGI) uma violação aos direitos humanos, além de promover os direitos dos intersexuais. Um dos mecanismos para abordar esses abusos dos direitos humanos

é o Universal Periodic Review (UPR). Este processo de revisão por pares permite que cada um dos Estados Membros da ONU tratem das violações a direitos humanos de outro país através de recomendações. Após duas décadas, os Estados em Análise (SuRs, em inglês States under Review) receberam mais de 86,500 recomendações, das quais 682 estão relacionadas aos direitos de intersexuais. O presente artigo examina estas recomendações do UPR através da análise do discurso, e analisa se estas apoiam o banimento sistemático do MGI. O estudo revela que a maior parte das SuRs recebendo recomendações da UPR sobre MGI as apoiam. Também descobriu-se que essas recomendações têm mais chances de serem aceitas por SurRs quando emitidas usando terminologias que não se refiram a intervenções cirúrgicas ou médicas. O trabalho conclui-se oferecendo um exemplo de recomendação para MGI, apontando as características que aumentam o potencial desta ser acatada pela SuR. Argumenta-se que certas recomendações indicam uma *opinio juris* emergindo. Todavia, o estudo conclui que apenas um número limitado de recomendações sobre intersexuais instalam os primeiros tijolos para o estágio inicial de uma *opinio juris* emergente no banimento da MGI.

Addressing Intersex Genital Mutilation through the Universal Periodic Review: an emerging *opinio juris*?

Intersex Genital Mutilation is a medical intervention imposed on individuals with perfectly healthy bodies. These interventions have only one goal in mind, namely to comply with the prevailing social, cultural and medical values and norms. Most societies rely on binary gender norms and values, distinguishing only girls and boys, women and men. Intersex persons have sex characteristics that do not fit into one of these mutually exclusive categories. Their 'physical imperfections' or 'ambiguous' variations in sex characteristics expose intersex persons to physical corrections. However, the international human rights framework considers Intersex Genital Mutilation (IGM) a human rights violation and pro-

motes the rights of intersex persons. One of the mechanisms addressing these human rights abuses is the Universal Periodic Review (UPR). This peer-review process allows each UN Member State to address the human rights violations of another country through recommendations. After two decades, States under Review (SuRs) received more than 86,500 recommendations, of which 682 relate to the rights of intersex persons. This article scrutinises these UPR recommendations through discourse analysis and analyses whether they support a systematic ban on IGM. The study reveals that most SuRs receiving UPR IGM recommendations support these recommendations. It also found that such recommendations are more likely to be accepted by the SuR when issued using terminology avoiding reference to surgery or medical intervention. This article concludes by offering an exemplary IGM-recommendation, pinpointing the features that increase the potential of being supported by the SuR. It argues that particular recommendations potentially evidence an emerging *opinio juris*. The study concludes, however, that only a limited number of intersex-recommendations establish the initial building block for a nascent body of emerging *opinio juris* on the ban of IGM.

14. Um "capoeirista mental", movimento, trajetória e o sentido colonial da presença negra no cinema: Uma análise do filme Pitanga (2017).

Adriano Denovac

Este artigo se constitui a partir da análise do filme Pitanga (2017), que recupera no presente as memórias do ator negro Antônio Pitanga e busca construir uma narrativa sobre o artista e seu lugar de luta frente ao racismo, na qua é apresentado como um "capoeirista mental e da vida", "um negro em movimento", alguém que vive no "contragolpe" (PITANGA, 2017). A partir da análise desses elementos e dialogando com intelectuais dos campos Pós e Decoloniais, o trabalho aqui proposto

busca discutir a presença de negras e negros no cinema, dedicando-se, especialmente, ao ponto de vista de Antônio Pitanga e ao modo como se deu sua atuação no cinema brasileiro, seu posicionamento político, suas contribuições e debates sobre a luta antirracista, e sua preocupação com a representação das pessoas negras no cinema.

A "mental capoeirista", movement, trajectory and the colonial sense of the black presence in cinema: An analysis of the movie Pitanga (2017).

This article is based on the analysis of the film Pitanga (2017), which recovers the memories of the black actor Antônio Pitanga in the present and seeks to build a narrative about the artist and his place in the fight against racism, in which the actor is presented as a "capoeirista mental and life", "a black man on the move", someone who lives the "counter-coup" (PITANGA, 2017). From the analysis of these elements and dialoguing with intellectuals from the post and decolonial fields, the work proposed here seeks to discuss the presence of black men and women in cinema, focusing especially on Antônio Pitanga's point of view and the way it happened, his role in Brazilian cinema, his political position, his contributions and debates on the anti-racist struggle, and his concern with the representation of black people in cinema.

15. Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de ògún dançar com a serpente: tradições afro-religiosas em continuidade no Atlântico yorubano

Ronnei Prado Lima

O presente ensaio tem como proposta analisar e compreender as narrativas e representações acerca do culto ao òrìÿà Ògún, em sua cerimônia religiosa mais singular quando essa divindade yorubana dança com a cobra (*ejò*), em território dos grupos étnico-linguísticos *Yorùbá* e em Pernambuco – único estado brasileiro no qual ainda permanece essa ritualística. O *Ilé Aÿé*

Ògún *Màátá* está localizado no bairro de Tejipió na cidade do Recife, único a manter esta tradição religiosa. Partindo da trajetória de vida do *bàbálóòrìÿà* Claudionor Antonio de Oliveira é possível analisar categoricamente este culto específico. Autores como Ayoh'Omidire (2005, 2006, 2016), Abimbôla (1971), Asiwaju (1976), Salami (1997), entre outros, auxiliaram no embasamento desta leitura histórica, cultural e religiosa. Trajetória que permite uma análise mais profunda dessa espacialidade em que está inserido esse terreiro. Estudo que está no campo das possibilidades da História Oral.

Claudionor Antonio de Oliveira and the peculiar rite of Ògún dancing with the Serpent: Afro-religious traditions continuing in the Yoruban Atlantic

This essay aims to analyze and understand the narratives and representations about the cult of òrìÿà Ògún, in its most unique religious ceremony when this Yoruban deity dances with the snake (ejò), in the territory of the Yorùbá ethnic-linguistic groups and in Pernambuco – the only Brazilian state in which this ritualist still remains. The Ilé Aÿé Ògún Màátá, is located in the Tejipió district of Recife, the only one to maintain this religious tradition. Starting from the life trajectory of the bàbálóòrìÿà Claudionor Antonio de Oliveira, it is possible to categorically analyze this specific cult. Authors such as Ayoh'Omidire (2005, 2006, 2016), Abimbôla (1971), Asiwaju (1976), Salami (1997), among others helped in the foundation of this historical, cultural and religious reading. Trajectory allows a deeper analysis of the spatiality in which this yard is inserted. Study that is in the field of possibilities of Oral History.

16. A Agrofloresta como Potencializador das Sociedades Agrárias e da Soberania Alimentar

Sara Bernardo

Vários são os instrumentos e as políticas que têm sido sinônimo de consequências penosas para o panorama da agricultura global. Por um

lado, assiste-se a uma dificuldade, cada vez mais acrescida, no acesso a recursos e, por outro, há uma deterioração da própria Soberania Alimentar, já que os países deixam de produzir os alimentos que antes garantiam a base da sua alimentação para passarem a importar os mesmos. A *transição agrária incompleta* que tem contextualizado a produção agrícola dos países da África Subsariana e as Sociedades Agrárias Africanas, têm contribuído para a pauperização dessas sociedades e para acentuar as crises alimentares. Para contrariar esse cenário, têm surgido várias propostas que visam uma agricultura mais inclusiva e menos danosa, e que, além da esfera econômica, inclua a ambiental e a social. A agrofloresta é uma dessas propostas.

Agroforestry and the Empowerment of Agrarian Societies and Food Sovereignty

Several are the instruments and policies that have been prejudicing global agricultural dynamics. On one hand, there is an increasing difficulty in accessing resources and, on the other hand, a deterioration of Food Sovereignty itself, as countries have stopped producing the food that used to be the basis of their diet and started importing it. The *incomplete agrarian transition* that contextualizes the agricultural production of Sub-Saharan African countries and African agrarian societies has been contributing to the pauperization of these societies and to an accentuation of food crises. To counteract this scenario, several proposals are emerging to propose a more inclusive and less damaging agriculture, including not only an economic dimension but also including the environmental and social ones. Agroforestry is one of these proposals.

série
BRASIL & ÁFRICA

PESQUISAS
CLÁSSICOS
ENSAIOS

UFPE

75 ANOS
FORMANDO PESSOAS QUE TRANSFORMAM O MUNDO

Editora UFPE

COORDENADORIA DE ESTUDOS DA ÁFRICA

CEA UFPE

ISBN: 978-65-999071-1-1
CBL
9 786599 907111