

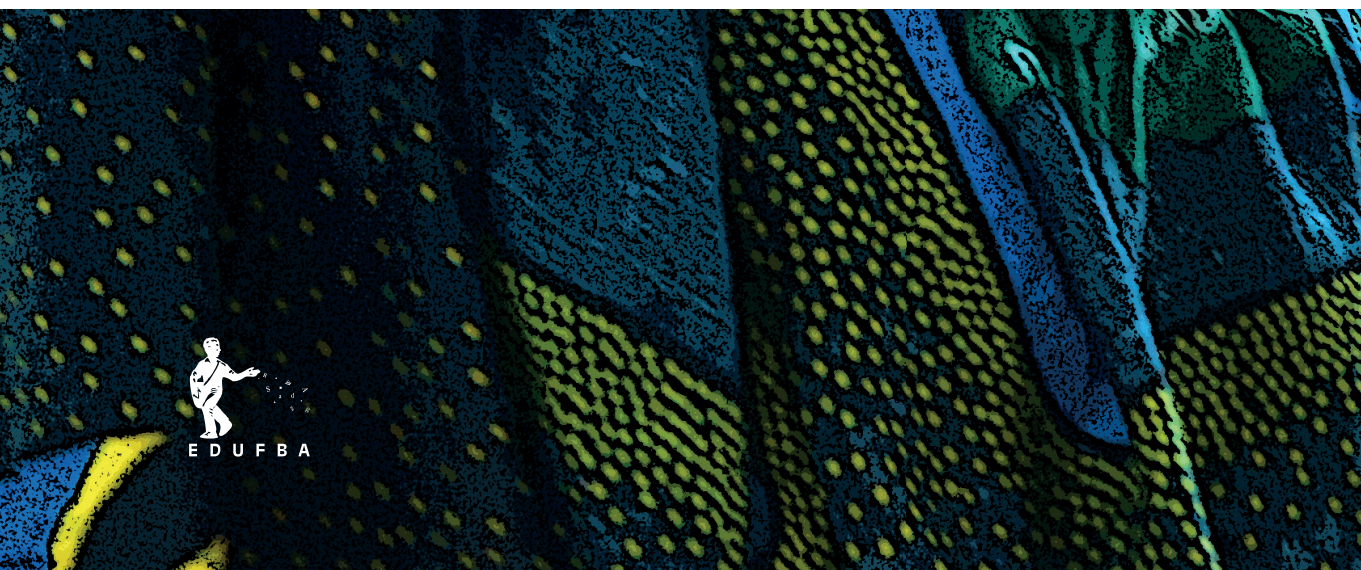


Lutas pela memória em África

CLÁUDIO ALVES FURTADO

LIVIO SANSONE

Organizadores



Lutas pela memória em África

Universidade Federal da Bahia

REITOR

João Carlos Salles Pires da Silva

VICE-REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

ASSESSOR DO REITOR

Paulo Costa Lima



EDUBA

Editora da Universidade Federal da Bahia

DIRETORA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo



CLÁUDIO ALVES FURTADO

LIVIO SANSONE

Organizadores

Lutas pela memória em África

Salvador

EDUFBA

2019

2019, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

CAPA E PROJETO GRÁFICO *Igor Almeida*
REVISÃO E NORMALIZAÇÃO *Equipe Edufba*

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

L973 Lutas pela memória em África / Cláudio Alves Furtado, Livio Sansone, organizadores. Salvador: EDUFBA, 2019.
576 p.

ISBN 978-85-232-1970-3

1. África - história. 2. Memória coletiva - África. 3. Patrimônio cultural – África. I. Sansone, Livio (org.). II. Furtado, Cláudio Alves (org.).

CDU – 94(6)

Elaborada por Geovana Soares Lira CRB-5: BA-001975/O

Editora afiliada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo

s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador – Bahia

Tel.: +55 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br

edufba@ufba.br

Sumário

- 7 Apresentação
Cláudio Alves Furtado e Livio Sansone
- 35 Narrativas em conflito: os *sapeurs* congolezes no Brasil
e a construção da África como artefato de luxo
Antonio Motta
- 69 Museus digitais: desafios e disputa por memórias
Jamile Borges da Silva
- 93 Batalhas da cultura: cinema e música em Luanda nos dias
da independência
Fábio Baqueiro Figueiredo
- 125 Patrimônio e nação no pós-apartheid, 1994-2004: a ordem
biográfica, o complexo memorial e o espetáculo da história
Ciraj Rassool
- 235 Entre a segregação e o arco-íris: John Dube na memória
e nação sul-africana
Antonio Evaldo Almeida Barros
- 255 Velhos medos e novas estratégias: narrativas contemporâneas
de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola
Igor de Carvalho Gonçalves da Costa

- 291** Narrativas nacionalistas da República Democrática do Congo e as memórias bakongo
Larissa Oliveira e Gabarra
- 323** A Itália e suas ex-colônias na década de 1970
Cecilia Dau Novelli
- 347** Uma memória duradoura: a história contestada da estátua de Nkrumah
Carola Lentz
- 395** “Inscrevendo a nação?” A Viagem Triunfal no fim do período de transição em Moçambique, maio a junho de 1975
Colin Darch e David Hedges
- 437** Animais desordeiros: máscaras e pós-socialismo no norte de Moçambique
Paolo Israel
- 483** Narrativa, memória e história: revisitando dois episódios da vida de Eduardo Mondlane
Teresa Cruz e Silva
- 507** Lendo a epopeia de Fumo Liyongo como uma biografia oral de um herói suaíli
Kenneth Inyani Simala
- 525** A United Africa Company (UAC) de vilã a nostalgia colonial: relações públicas e história empresarial na Nigéria
Dmitri van den Bersselaar
- 571** Sobre os autores

Apresentação

Cláudio Alves Furtado e Livio Sansone

Situando as reflexões

Os textos que compõem o livro *Lutas pela memória em África* buscam, a partir de análises de situações e casos concretos ocorridos em vários países africanos e recobrimdo temporalidades diversas, bem como atores múltiplos, refletir sobre o processo de produção, patrimonialização e fixação de memórias e de heranças políticas, seus contornos e tensões. Além disso, visam resgatar dimensões relevantes da história africana na contemporaneidade, assim como demonstrar o quanto as narrativas que sustentam fatos tidos por atores sociais diversos como historicamente relevantes são (re) produzidas, veiculadas, manipuladas e mesmo glamorizadas ou tornadas em objetos mercadológicos. Estas narrativas podem ser incorporadas ou materializadas de formas diferentes, podendo, igualmente, assumir diferentes formas: biografias, autobiografias, patrimonialização de artefatos materiais ou intangíveis, criação de museus, produção de dissertações, teses e ensaios, produção de história nacional (oficial), manuais, filmes, séries de TV, monumentos, estátuas e assim por diante. Elas tentam não apenas resgatar diversas formas de historicidade tais como são pensadas por atores sociais e políticos bem precisos, individuais e coletivos, mas também buscam sugerir uma forma de fixar e, por conseguinte, fazer perdurar

fatos históricos mais longínquos ou próximos. É por isso que estamos em presença, de forma transversal a todo o continente africano, de uma luta por imposição de memórias históricas.

As reflexões presentes no livro se inscrevem numa tendência mais vasta, que se tem vindo a registrar no domínio das ciências sociais e humanas, de revisitar a história dos países do continente africano, rememorando, comemorando e buscando fixar fatos, temáticas, heróis e vilões; enfim, impor uma narrativa sobre o passado, próximo ou distante. Estas lutas por imposição, fixação e/ou resgate de memórias legítimas sobre o continente africano, dizíamos, ganharam relevo por ocasião da comemoração do cinquentenário das independências – ou o aniversário de 40 anos para o caso dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop). No caso dos países africanos de língua oficial francesa e inglesa, pode-se assinalar não apenas as comemorações protagonizadas pelos Estados, como também sua reverberação em trabalhos acadêmicos que refletem sobre o percurso desses países enquanto estados-nação.

Os textos que compõem o livro colocam em diálogo reflexões produzidas por pesquisadores provenientes de universidades africanas, brasileiras e europeias, articulando perspectivas e olhares múltiplos sobre o continente africano protagonizados, na pluralidade temática e de abordagens, por africanos e africanistas.

Tendo como denominador comum o resgate das memórias históricas, seus embates, (re)configurações e eventuais transmutações, os textos recobrem a reconstrução das disputas políticas, literárias e outras, ora no contexto das independências, ora remontando a períodos históricos mais longevos, mas com desdobramentos na contemporaneidade, ou ainda pontuando representações museológicas contemporâneas.

O debate do patrimônio

O período durante o qual os Estados africanos obtiveram suas independências após a dominação colonial estende-se, grosso modo, da década de 1950 à década de 1960, com as antigas colônias portuguesas alcançando a

emancipação até 1975. Esses foram anos de esperança e otimismo em relação ao futuro da África e também uma época de construção nacional nas antigas colônias. (MKANDAWIRE, 2005) Inevitavelmente, foram também anos de guerras da cultura disputadas acerca de que aspectos do passado colonial e pré-colonial tinham de ser preservados – e talvez celebrados – e que aspectos, lugares ou momentos deviam ser rejeitados ou pelo menos minimizados nas narrativas da história em cada um dos países recém-independentes.

A história oral – especialmente por meio da celebração e da romantização da figura do *griot* – foi utilizada para contrabalançar relatos históricos muito pesadamente baseados em fontes escritas tendenciosas – a carência de “africanidade” das quais era ampliada pelo fato de que essas fontes eram quase exclusivamente escritas em línguas ocidentais, em árabe ou em línguas africanas transcritas em caracteres árabes. Alguns locais se tornaram ícones de um passado a ser reverenciado e tratado como constitutivo do novo país – na maior parte dos casos, lugares significativamente monumentais, como a Ilha de Gorée, no Senegal, os fortes escravistas de Gana, a Grande Mesquita de Djenné ou o Monumento Nacional do Grande Zimbábwe. A arqueologia podia mostrar ao mundo mais vasto a grandeza do passado africano, e a cultura popular – especialmente a música, mas também o teatro de rua e a pintura – foi convocada a redefinir a narrativa da nação.

No contexto da luta anticolonial e no período que imediatamente antecede as independências, os embates políticos, ideológicos e culturais não se deram apenas contra as potências coloniais, mas, de igual modo, entre os diversos movimentos nacionalistas. Se é verdade que, de forma majoritária, as pesquisas historiográficas têm privilegiado as lutas dos movimentos nacionalistas africanos contra as potências coloniais, não é de somenos importância a relevância de estudos sobre as clivagens entre os movimentos nacionalistas nos diversos espaços do continente africano. Com efeito, em quase todos os espaços coloniais africanos, foram vários os movimentos anticoloniais que, no dealbar das independências, buscaram reforçar suas posições políticas em vista da assunção do poder político nos Estados pós-coloniais. Tais movimentos – que, não raras vezes, entram em conflito e confronto explícito – são de natureza político-ideológica variada,

tendo também bases sociodemográficas diversas. O resgate das características desses movimentos, seus protagonistas e suas narrativas se inscreve também no âmbito de sua visibilização e sua transformação em nacional. As contribuições de Larissa Gabarra, Fábio Baqueiro, Teresa Cruz e Silva, Colin Darch, David Hedges e Cecilia Novelli se inscrevem neste âmbito.

De igual modo, o revisitar das lutas contra a situação colonial e dos agentes e agenciamentos presentes – resgatando historicidades, silenciando ou fazendo emergir acontecimentos, atores e processos – faz parte desse amplo processo de lutas por memórias. Este processo aparece seja na ressemantização de narrativas de alguns importantes atores e instituições da história recente ou remota, seja na patrimonialização de figuras históricas, como se pode constatar nos trabalhos de Ciraj Rassool, Antonio Evaldo Barros, Igor Costa, Carola Lentz, Paolo Israel e Dmitri van den Bersselaar.

Na mesma senda, aparecem reflexões que, a um só tempo, dialogam com as representações do passado pré-colonial e as representações museológicas contemporâneas de memórias e de imagens da África e dos africanos, conduzindo ora a (re)lembraças, ora a esquecimentos.

Os textos constantes do presente livro demonstram, obviamente, que as coisas mudaram nas últimas cinco décadas. Nisto que pode ser chamado de política de esquecimento e perdão, cada ciclo econômico e político na África pós-colonial desenvolveu “regimes de memória” específicos. Os primeiros 15 ou 20 anos depois da descolonização muitas vezes corresponderam a tentativas de desenvolver a economia nacional – com esforços objetivando a obtenção da autossuficiência, centrados na substituição de importações. Depois, vieram duas décadas de ajuste estrutural – com a abertura das fronteiras ao comércio externo e o freio ao desenvolvimento nacionalista – e, finalmente, o período caracterizado por um novo impulso em direção à democratização, combinado com a força total da globalização.¹

¹ Tandika Mkandawire (2005) constrói também uma tipologia com três fases, recobrando os mesmos períodos por nós retidos: (i) a época da euforia, na década que segue as independências – década de 1960, essencialmente; (ii) a década da desilusão, que compreende o período das crises econômicas, financeiras, políticas e militares – décadas de 1970 e 1980; (iii) e a década por ele denominada “entre o renascimento e resignação” – década de 1990 e seguintes.

Cada um desses três estágios concebeu o passado de formas diferentes, mas, no último, que cobre algo da última ou das duas últimas décadas, um conjunto de fatores criou um contexto novo e, com frequência, contraditório para as políticas da memória, do patrimônio, da patrimonialização, da preservação, da custódia da cultura material e, mais ainda, da cultura imaterial. Hoje, novas guerras da cultura estão sendo travadas, ainda que, de modo geral, de modo menos glamoroso que as do imediato pós-independência. De um lado, a situação atual é bastante diferente desde que a sombra do colonialismo se tornou menos dominante. Isso tornou possível imaginar narrativas alternativas. De outro lado, assim como no período imediatamente após a independência, neste momento, a questão-chave parece ser quais partes do passado e que tipo de (auto)biografias (e as de quem), lugares e arquivos podem ser redescobertos e mesmo transformados em patrimônio nacional para auxiliar no desenvolvimento de narrativas e práticas culturais que possam ajudar o país a se mover com sucesso em direção ao futuro.

Como de costume, isso tem implicado uma série de tentativas de desencaixar a memória coletiva do passado colonial e de colocar em seu lugar outras formas de memória coletiva – e de política de patrimônio. Essa relativa continuidade, apesar do último período, mostra uma série de mudanças quantitativas e qualitativas. Devido a um conjunto de inovações tecnológicas em termos de preservação e difusão do patrimônio, bem como o crescimento do número de museus, monumentos e patrimônios de diversos tipos, do passado, tradições culturais, “África real” ou “essência das coisas” africana” é redescoberta ao ser remodelada de forma mais massiva e rápida. Além disso, mais do que no passado, agora esses processos questionam o futuro das tradições e do patrimônio. Ao estudá-los, pode-se argumentar que a nostalgia, em vez de ser considerada história ruim e algo a ser exorcizado, deveria ser analisada como uma ferramenta posta em ação para propósitos muito diferentes e, por vezes, antagônicos. (BISSEL, 2005, p. 228)

Estudos críticos sobre os silenciamentos do passado (DEPELCHIN, 2005; TROUILLOT, 1995) inspiraram uma reflexão sobre um certo número de projetos relativos ao patrimônio, tanto desde “dentro” quanto desde “fora”.

Desde dentro, podem ser consideradas tentativas, como as feitas a partir da década de 1990, de tornar o patrimônio cultural uma parte fundamental das estratégias de desenvolvimento. Exemplos disso são os esforços para produzir ou promover uma marca do turismo étnico tornados possíveis e desejáveis pelo fim do *apartheid* na África do Sul – algo que sugere que a visita turística, ao invés de representar uma ameaça à autenticidade, pode, na verdade, reforçar as tradições culturais e sua transmissão dos mais velhos aos mais jovens e, ao mesmo tempo, constituir uma fonte de renda para populações quase sempre bastante isoladas e, de outra maneira, mantidas à margem da economia monetária. (COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J., 2009) Nesse caso, a questão de fundo é saber se (e como) a comunidade local se beneficia desse processo e quais subgrupos se beneficiam mais – jovens, mulheres etc.

Sobre isso, vale a pena acrescentar que, certamente, a África do Sul é o país com a mais densa infraestrutura para a disputa pela memória no continente, tanto em termos de quantidade quanto de qualidade dos projetos de patrimônio, museus, arquivos, monumentos e estátuas, parques nacionais e, finalmente, mas não menos importante, do interesse dos meios de comunicação por biografias e autobiografias.² Na África do Sul, há, na verdade, um tipo de economia do patrimônio com um mercado todo seu. Em contrapartida, na maior parte da África, pode-se falar de um “patrimônio frágil”, ou seja, uma infraestrutura deficitária que enfraquece qualquer tentativa séria de preservação e de transformação de locais tais como museus e monumentos públicos de templos em memoriais – lugares para a rememoração, que são também experimentos e laboratórios de pesquisa.

Ademais, um escrutínio rápido da maioria dos países africanos mostra que os governos nacionais raramente fazem da preservação do patrimônio cultural uma prioridade. Quando isso acontece, em geral, é em função de processos eleitorais, quando um elemento particular do patrimônio é incorporado em um *jingle*, um cartaz ou um discurso. No editorial da edição especial sobre o patrimônio frágil da África da *African Archeological Review*, podemos ler:

² Ver capítulo “Patrimônio e nação no pós-apartheid, 1994-2004: a ordem biográfica, o complexo memorial e o espetáculo da história”, de Ciraj Rassol, neste livro.

atenção ao patrimônio também necessita da consideração de outros grupos de interesse, incluindo o público para quem o passado está sendo apresentado (tanto turistas quanto as comunidades locais), a infraestrutura do patrimônio internacional e as políticas e prioridades de países individuais. (SULAS et al., 2011)

Por essa razão, arqueólogos na África começaram a desenvolver novas conexões locais-globais como parte de um esforço para cooperar com as comunidades locais para garantir a segurança física e política do sítio arqueológico, ao mesmo tempo em que tentam expor globalmente a pesquisa e seus resultados. (THIAW, 2011) Quando faltam turistas, por conta da relativa ausência de um turismo nacional e dos caprichos dos fluxos turísticos internacionais, pode-se criar uma exposição globalizada sobre o sítio e os resultados da pesquisa arqueológica, que podem circular na internet, assim como nos fóruns e conferências internacionais.

Ao avaliar iniciativas vindas de “fora”, deve-se pensar em projetos como aqueles movimentos em direção ao aprimoramento do patrimônio imaterial e à patrimonialização das rotas escravistas inspirados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Tais projetos, em uma reviravolta algo mágica, objetivam transformar sítios, monumentos e artefatos culturais geralmente associados (por historiadores, antropólogos e museólogos) a vergonha, pesar, dor e culpa – componentes inseparáveis do legado da escravidão – de ônus em bônus para o país e para o seu povo.

Não deve, portanto, surpreender o fato de que essa mágica criou, com frequência, tensões entre sentimentos locais e regras universais associadas ao patrimônio e sua recuperação do passado e do esquecimento. No Senegal, desde a década de 1970, e, ao longo da última década, no Gana, agências governamentais, que lidam com o patrimônio, tentaram reeducar a população, especialmente os vizinhos de locais históricos, no sentido de olhar os locais associados ao tráfico de escravos com tristeza e culpa, já que a forma como anteriormente se dava o engajamento com esses sítios

históricos foi, muitas vezes, vista como ofensiva para os turistas afro-americanos. A realidade dos locais listados como Patrimônio Mundial na África, tanto quanto em Cuba e no Brasil – em particular locais associados com a memória da escravidão, como a Cidade Velha, em Cabo Verde; a Ilha de Gorée e Saint Louis, no Senegal; Cachéu, na Guiné-Bissau; os centros históricos de Salvador e Recife e a zona portuária do Rio de Janeiro, no Brasil –, mostra que visitantes da África, da diáspora negra e o turista genérico têm desses lugares percepções e opiniões diferentes e, muitas vezes, contraditórias. (THIAW, 2011)

Outro exemplo de projetos vindos de fora são os esforços das antigas potências coloniais de proteger seu “patrimônio cultural compartilhado” com a África. Isso sugere que, mesmo meio século depois da descolonização, a antiga metrópole e suas antigas colônias ainda têm uma cultura em comum, graças, em parte, à utilização do mesmo idioma (europeu) ou de versões dele. A ideia geral por trás dessa visão é que, por uma variedade bastante diversa de meios – tais como a promoção de associações baseadas no uso de uma língua comum, ou a tradição comercial, ou a organização de poderosos museus, arquivos, instituições de pesquisa, projetos conjuntos de história colonial e exposições de arte (tradicional ou contemporânea) –, europeus e africanos podem se unir por conta de um conjunto de preocupações compartilhadas, idealmente em uma plataforma em que todos vençam, como artistas (modernos), músicos, escritores ou acadêmicos.

Na verdade, em termos de preservação do patrimônio e sua promoção, em qualquer parte do continente africano, o que se experimenta é uma tensão entre expectativas e oportunidades reais, o que é muito adequadamente resumido em um dos artigos da edição sobre o patrimônio frágil da África:

Em um extremo, algumas instituições, como a Unesco, têm autoridade absoluta, enquanto, no outro, há um impulso crescente em direção a encorajar todos a recriarem seu próprio passado. É obviamente necessário compreender que há diferentes formas de conhecimento e que elas podem operar de diferentes formas. (SØRENSEN, EVANS, 2011, p. 42)

É certamente contraproducente assumir que os pressupostos historicizantes abstratos que embasam as noções ocidentais e internacionais associadas ao patrimônio são, por natureza, compartilhados por todos. Da mesma maneira, não faz sentido insistir que essas são, ainda, epistemologias exclusivamente ocidentais, negligenciando o estudo das versões que delas têm sido feitas em outras partes do mundo à medida que novas fusões têm lugar. Isto ocorre, em parte, porque ainda esperamos que as respostas comunitárias e as práticas patrimoniais locais tomem uma forma familiar e reconhecível em todos os lugares e a qualquer tempo. Na verdade, o patrimônio é agora compreendido de diversas novas formas que subvertem os pressupostos anteriores.

Uma razão muito boa pela qual, na maioria absoluta dos países africanos – como na maioria dos países do sul global –, o “setor do patrimônio” funciona de forma substancialmente diferente daqueles países superdesenvolvidos em que a busca pelo passado se tornou um importante setor da economia – como o Reino Unido, os Estados Unidos ou a França – é a relativa ausência do que tem sido chamado de uma *gentry* moderna. Diferente de, digamos, Nova York, Londres e Paris, a maior parte das cidades africanas – com a exceção parcial da África do Sul e, talvez, do Egito – não apresenta essa seção específica da classe média urbana que compra e consome tradições culturais e o passado na forma de visitas a museus e galerias de arte, aquisição de “artesanato tradicional” e apoio de qualquer espécie ao revigoramento do que é considerado tradicional na culinária, na música e no vestuário. Na maior parte dos países africanos, vários objetos e artefatos – como um edifício, um instrumento musical, um tecido, um hábito alimentar ou mesmo um prato – que em muitas cidades ocidentais são considerados antigos e, portanto, merecedores de preservação, são de fato percebidos como coisas velhas que podem e devem ser descartadas. Intelectuais, professores universitários e a classe média, de modo mais geral, consomem a arte popular local muito menos do que na maior parte da Europa e são mais adeptos de projetos culturais orientados para um futuro moderno – o que quer que a modernidade possa significar – que daqueles que reinventam e remodelam o passado.

Como já foi dito, a carência geral de uma *gentry* moderna não está limitada à África, sendo bastante comum em todo o sul global, em lugares onde se vê efetiva “gentrificação” – processos de exploração de zonas urbanas e enriquecimento de poucos em detrimento da maioria, que podem levar à expulsão de fato dos habitantes locais dos centros históricos patrimonializados para que esses bairros se tornem *shopping centers* a céu aberto voltados para turistas, mas muito pouco para uma *gentry*, uma classe média alta urbana, bastante aristocrática em seu estilo e bem educada que, por conta de um pacto social entre possuidores e despossuídos, “consome” tradições e cultura popular e apoia a ideia de que a conservação e a promoção do patrimônio devem ser uma prioridade nacional.

Outro aspecto relevante em termos de memória e patrimônio – e central para o propósito deste texto – é o da custódia do conhecimento sobre o passado e suas condições de acesso. De modo geral, a África vai mal em ambos. Bibliotecas e arquivos são, comparativamente, deficitários. Em que pesem os esforços de bibliotecários e arquivistas em muitos países, o financiamento público é insuficiente e as doações flutuam conforme o capricho dos mecenas nacionais e estrangeiros. Bibliotecas digitais, periódicos *on-line*, projetos de livros eletrônicos, digitalização de arquivos – como uma opção mais barata que a microfilmagem – e arquivos digitais, ou mesmo *on-line*, ampliam as oportunidades. A digitalização é quase sempre realizada em cooperação com doadores e arquivos estrangeiros, apresentando a vantagem de permitir uma combinação de conhecimento técnico local e internacional. Não obstante, ela coloca em relevo um conjunto de questões associadas à política de custódia: quem abriga os documentos originais? O que é feito da cópia? Quem fica com o crédito pelo trabalho feito? Quem obtém as capacidades técnicas? Quem detém a tecnologia? Qual é a finalidade do dar e receber? Trata-se mesmo de projetos em que todos ganham?

Há mudanças ainda mais importantes. Basta pensar na relevância do advento global do multiculturalismo. Em seu nascedouro, na década de 1960, o “desenvolvimento” como um termo de uso geral era concebido como um grande nivelador cultural homogeneizante, que considerava ser seu objetivo transformar o rural e o tradicional no moderno e no urbanizado.

Atualmente, o significado e a evolução da noção de desenvolvimento foram colocados de pernas para cima: ele precisa ser sustentável e deve ser sensível às tradições culturais. Certamente, o desenvolvimento pode e deve se beneficiar das especificidades culturais por meio da transformação da etnicidade em diversidade e de artesanato e artefatos culturais em patrimônio. O programa da Unesco para o patrimônio imaterial,³ que estabeleceu sua primeira lista de elementos a serem preservados em 2008, além de criar um dogma universal original – recentemente matizado pela afirmação de que “salvaguarda não significa congelar as práticas” –, desencadeou uma pletera de projetos estatais ou mesmo locais centrados em noções tais como a de “territórios culturais”, abrangendo a diversidade e as tradições e a promoção de aspectos locais da cultura popular. No fim das contas, apenas uns poucos elementos culturais chegam a ser incluídos na lista mundial da Unesco, mas, no mesmo movimento, muitos conseguem ser incluídos nas listas mantidas pelas instituições nacionais de patrimônio.

Uma importante fonte de mudança ao longo desse período foi a emergência, especialmente na última década, de circuitos sul-sul – com o advento de atores globais, como China, Índia, Brasil e África do Sul – e a vontade política nesses circuitos de reverter a geopolítica do conhecimento convencional – que designara ao sul global um papel marginal na constituição de arquivos, bibliotecas e museus, com um tratamento quase sempre desigual no que respeita ao dar e receber. A conexão sul-sul é, entretanto, ainda frágil e tende a ser reforçada por governos progressistas e tolhida por governos conservadores – que são mais isolacionistas ou acríticos em relação ao norte global e especialmente aos Estados Unidos –, a despeito do fato irônico de que hoje, nas partes hiperdesenvolvidas do mundo, muitas vezes, o isolacionismo e o nacional-populismo estão passando ao assalto.

Possivelmente, a mais importante mudança no campo da infraestrutura patrimonial, entretanto, é indireta, no âmbito da tecnologia das comunicações. A revolução no relacionamento entre tempo e espaço, com a aceleração e a intensificação dos fluxos que caracterizam a globalização

³ Para maiores informações sobre o programa, consultar: <http://www.unesco.org/culture/ich>.

moderna, não poderia ter ocorrido sem ela. No que tange à preservação do patrimônio, as novas tecnologias de comunicação permitiram a criação e o crescimento de uma cultura visual razoavelmente nova. Essa cultura visual se beneficiou da transição da informação impressa para as notícias na internet e da fotografia tradicional para a imagem digital, que, combinada com a rede mundial de computadores, significou a proliferação de recursos de fácil utilização para a produção *on-line* de autorretratos filmados e (auto)biografias visualizáveis – por meio de instrumentos como YouTube, Facebook, Instagram, WhatsApp e por aí vai. Arriscamo-nos a dizer que a maior parte dos festivais africanos contemporâneos, da tradição cultural e, é claro, dos gêneros musicais está generosamente representada nas redes sociais. Uma busca simples pelo Carnaval de Bissau – certamente o maior Carnaval em solo africano –, feita em 18 de março de 2017, por exemplo, gerou 21.900 respostas, com aproximadamente 200 referindo-se a filmes curtos sobre o espetáculo propriamente dito.

Formas culturais que, até poucas décadas atrás, estavam relativamente fora das vistas do público em geral, sendo conhecidas apenas pela comunidade local e pelo viajante ocasional ou antropólogo, estão agora, por assim dizer, superiluminadas e globalmente superexpostas. A fotografia digital, popularizada por câmeras baratas e, cada vez mais, por *smartphones*, contribuiu para criar uma cultura visual nova e em rápido crescimento com uma experiência própria. Por exemplo, mesmo em contextos nos quais era bastante difícil tirar fotografias de pessoas, especialmente sem um consentimento prévio, como foi por nós vivenciado na região dogon do Mali em meados da década de 1980, atualmente, as pessoas estão muito mais abertas, em parte porque elas próprias tiram muitas fotografias – deve-se considerar, entretanto, que essas fotografias digitais tendem a ter uma vida mais curta e algo mais efêmero que as ampliações impressas, frequentemente exibidas nas paredes do aposento principal da casa por toda a eternidade.

Além disso, aplicativos tais como WhatsApp vêm contribuindo para tornar a comunicação interpessoal mais barata e, por conseguinte, mais intensa, bem além do aumento já tornado possível pela introdução dos telefones celulares. Atenção especial também deve ser conferida aos grandes

protagonistas desta revolução tecnológica, quais sejam o *notebook*, o *tablet* e especialmente o *smartphone*, assim como o crescimento bastante rápido do acesso à internet – inicialmente por meio da conexão doméstica fixa e da explosão no número de cibercafés, e, mais recentemente, através do barateamento da conexão móvel 3G e na crescente disponibilidade de redes abertas em praças, centros e outros espaços públicos, inclusive na África.⁴

O desenvolvimento do blog-jornalismo, extremamente popular no continente, em que a imprensa tradicional quase sempre teve uma baixa circulação, é uma derivação muito importante dessa revolução. A mídia social tem tido um tremendo impacto em vários campos, não apenas no contexto eleitoral, tanto em África como em outros continentes em que as mídias sociais na *web* tendem a promover campanhas de opinião de um único tema, em vez de campanhas mais amplas, mas também sobre a luta pelo patrimônio, pela preservação do patrimônio e até mesmo o patrimônio turístico – o que preservar, como preservar e que benefício pode ser extraído da preservação.

A rápida transição da cultura oral para os telefones celulares e logo para os *smartphones* – que rapidamente deixou para trás a cultura do papel escrito, e sem passar pela linha telefônica fixa e pelo computador de mesa, como no norte global – merece uma reflexão. Sabe-se que havia uma relação complexa entre a escrita e o ato de lembrar, especialmente porque o colonialismo na África fez da palavra escrita e da utilização mais ou menos imposta das línguas coloniais um grande divisor de águas no exercício do poder. Leonard Epstein tocou nesse ponto ao estudar a produção de novas etnicidades urbanas no final dos anos de 1950 no Cooperbelt,⁵ mas foi Jack Goody quem demonstrou em profundidade o que a escrita significou para a vida religiosa e comunitária, por promover um único cânone e tornar os

⁴ Desde aproximadamente 2010, em Cabo Verde, quase todas as praças públicas têm acesso *wi-fi* gratuito, em uma experiência tremendamente bem-sucedida.

⁵ Região mineira na África Central, entre a Zâmbia e a República Democrática do Congo, em que diversas cidades surgiram ou cresceram durante a época colonial, atraindo milhares de trabalhadores africanos oriundos de diversos espaços rurais (N.T.).

dogmas mais uniformes, assim como por permitir a conformação de uma nova elite letrada e servir como fagulha para novas fricções geracionais.

Não é por acidente que esses são, basicamente, os principais temas do cinema africano ao longo do último meio século. Qualquer que seja a relação entre os meios – orais, impressos e digitais – e o trabalho da memória e sua política, ela não é autoevidente e precisa ser determinada nos contextos específicos. A escrita digital torna as coisas mais uniformes e incorpora a mesma autoridade que a impressa, ou, ao contrário, semelhante à “fala suja” já celebrada pelo filósofo alemão Hans Magnus Enzensberger, quando ele dava as boas-vindas à proliferação de rádios piratas – mais tarde rebatizadas de rádios comunitárias – na Europa ocidental da década de 1970 (GRUBER, 1989), as quais permitiam aos grupos de jovens das classes mais baixas se comunicarem, apesar do sotaque alegadamente errado e do pouco domínio da língua oficial?

As novas tecnologias de comunicação e, mais especificamente, a digitalização e os arquivos digitais e *on-line* também têm sido debatidos ao longo dos últimos anos por vários estudiosos baseados em universidades africanas, por conta do impacto dessas tecnologias, não apenas sobre as políticas de custódia da documentação, mas também, de modo mais abrangente, sobre as políticas do passado e da memória, bem como sobre o futuro das tradições na África. Este debate precisa ser seriamente levado em conta se quisermos estabelecer novas e mais equilibradas linhas de cooperação internacional com colegas baseados na África que tentam estimular novas perspectivas comparativas entre diferentes tradições coloniais e novas metodologias centradas no diálogo e no compartilhamento. Isso diz respeito a uma série de projetos, alguns bem estabelecidos e outros nem tanto, de edição e publicação eletrônicas e traz consigo a questão de determinar o quanto e o quão livremente os documentos devem ser digitalizados e disponibilizados neste formato e possivelmente *on-line*. As questões-chave são definir quem é que dá e quem é que recebe neste processo, quem fica com o documento original e quem fica com a cópia, e quem ganha ou paga a maior parte dos custos de transação. Diferentes pontos de vista emergem: o dos acadêmicos locais e o dos acadêmicos visitantes, o dos arquivistas, o dos financiadores, o dos usuários

cotidianos do arquivo, o dos visitantes virtuais, e assim por diante. Em geral, a comunidade arquivística está mais interessada na conservação, e a de pesquisadores, com o acesso e a circulação.⁶

Novas oportunidades e desafios

É urgente explorar este novo contexto e investigar quais são os novos atores e hierarquias que nele operam, tal como as novas oportunidades que se apresentam para a recuperação e a preservação do patrimônio no sul global e especialmente na África. De um lado, a combinação de uma falta de comprometimento político e financeiro por parte do Estado e mesmo de investidores privados e a pouca presença tanto do turismo quanto de uma *gentry* moderna afetam de maneira profunda a economia do setor de patrimônio – tornando pouco efetivas, por exemplo, as tentativas de restaurar os centros históricos dilapidados enquanto se preserva sua aura colonial ou mesmo pré-colonial. De outro, um conjunto de mudanças tecnológicas, políticas e culturais têm ampliado, em particular ao longo do sul global e, portanto, também na África, as oportunidades para um processo novo, em grande medida autodidata e mais popular que erudito, que pode conduzir a uma autêntica revolução a partir de baixo no campo do patrimônio – em que pese a relativa debilidade da infraestrutura patrimonial tradicional, que, no continente africano, encontra propriamente desenvolvida apenas na África do Sul.

Os projetos acima mencionados, de dentro e de fora, se relacionam a um espectro mais amplo de mudanças e campos de interesse que afetam profundamente o setor do patrimônio tanto quanto, de modo mais geral, à política e à prática de museus e arquivos, e ao processo de patrimonialização

⁶ Quatro estudiosos têm se destacado neste debate: Premesh Lalue e Ciraj Rassool (Universidade do Cabo Ocidental), Colin Darch (Universidade da Cidade do Cabo) e Joel Tembe (Arquivo Histórico de Moçambique). A revista *Kronos*, da Universidade do Cabo Ocidental, tem sido um importante palco para essa discussão e está disponível gratuitamente *on-line* em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_serial&pid=0259-0190&lng=en&nrm=iso.

da cultura material associada a grupos subalternos e da cultura imaterial, que tende a implicar a transformação da cultura popular em patrimônio. Quanto a isso, mudanças importantes tiveram lugar em campos fundamentais, tais como as biografias de líderes ou heróis nacionais, bem como a montagem e a desmontagem de monumentos (nacionais) e lugares de patrimônio; velhos e novos projetos históricos nacionais e a produção de novos heróis (e vilões) nacionais; a prática e a política da arqueologia – o que políticos, o governo e vários grupos de interesse e populacionais gostariam que o arqueólogo fizesse (e encontrasse). Não é preciso dizer que toda a gama das ciências sociais é colocada em questão por esse processo.

Consideremos alguns exemplos concretos relacionados à experiência da criação do Museu Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira, composto, na verdade, por uma rede de seis unidades de digitalização, em cinco universidades brasileiras e uma portuguesa, que também estabeleceu uma parceria com um conjunto de arquivos e centros de pesquisa africanos. (SANSONE, 2013) Acreditamos que a utilização experimental de novas tecnologias de comunicação para projetos de pesquisa e divulgação científica abriu um novo panorama para a atuação nas humanidades.

O primeiro exemplo é a exposição África Longe de Casa, abrigada no Museu da Abolição, no Recife. O curador da mostra, Antonio Motta, pediu a um grupo de estudantes africanos matriculados em universidades brasileiras para colocar em exibição objetos, imagens e sons que os lembrassem de sua terra natal e que eles mobilizassem sempre que sentissem saudades. Para a surpresa dos organizadores, os estudantes africanos cederam uma mescla de objetos tais como presentes de seus pais e avós – um relógio de pulso, um cinto, uma carteira ou uma caneta – e um punhado de *pendrives*, cartões de memória, discos rígidos externos e, acima de tudo, endereços eletrônicos de recursos tais como Facebook, Instagram, YouTube, WhatsApp, jornais *on-line* e *blogs* mantidos por jornalistas ou ativistas africanos. Por meio de todos esses recursos técnicos, eles viviam uma vida no Brasil ao mesmo tempo em que se mantinham sintonizados diariamente, por vezes quase *on-line*, com suas famílias e amigos e, de modo mais geral, com o contexto sociopolítico africano. De muitas maneiras, isso significou que a

memória deles sobre a África é menos padronizada pelo Estado e por especialistas e, muito mais do que antes, por agenciamento individual – embora se possa argumentar que usar um aplicativo global como o Facebook adiciona um toque corporativo especial a uma individualidade.

Um outro exemplo é o campo dos estudos biográficos. Em muitos países – e certamente no caso da Guiné-Bissau e de Moçambique (ISRAEL, 2013) –, o controle estatal ou oficial da memória da guerra de libertação passou a ser questionado pelo advento dos *blogs* e das mídias sociais. Tem havido uma mudança do jornalismo de Estado – associado a um regime do papel impresso – em direção ao blog-jornalismo, que é uma espécie de egojornalismo, ou um jornalismo autocentrado – por sua vez associado ao regime digital.

De fato, as (auto)biografias, que já haviam conhecido uma “explosão” durante o final do período colonial na África anglófona devido à democratização da escolarização e impressão (BARBER, 2006), estão novamente em movimento em toda a África, e as tecnologias de comunicação permitem uma exploração mais aprofundada por meio de uma ampla variedade de arquivos de uma série de entidades e atores que criaram o campo das ciências sociais na África durante o período de descolonização. Agora é o momento de sintetizar, compilar e comparar dados de arquivos e fontes que, até muito recentemente, não dialogavam entre si. Acreditamos que a reconstrução de biografias – em especial, as altamente complexas e muitas vezes contraditórias, em torno das quais, com frequência, existem narrativas distintas e mesmo opostas – deveria ser um empreendimento coletivo, colaborativo, multissituado e multidisciplinar. Para esse propósito, uma plataforma *on-line* digital experimental pode e deve ser desenvolvida, tendo como objetivo a colaboração entre pesquisadores de vários países e com diversas habilidades – em sua maior parte, mas não exclusivamente, antropólogos, historiadores, jornalistas-biógrafos, estudiosos da literatura e artistas –, bem como criar ferramentas efetivas tanto para o compartilhamento amplo quanto para o financiamento coletivos. Em outras palavras, documentos de todos os tipos podem ser trabalhados coletivamente – lidos e interpretados a partir de diferentes ângulos, disciplinas e lugares.

Essa biografia colaborativa é realmente fundamental se estivermos interessados em construir biografias que podem lidar de maneiras novas e experimentais com a complexidade da vida humana e que não são apenas metáforas do pensamento racista e antirracista ou do pensamento colonial e anticolonial, mas também mais do que como relatos de estilos de vida singulares, muitas vezes transnacionais/transatlânticos e mesmo contraditórios ou idiossincráticos na África ou fora da África. (LINDSAY, 2017) Nisso, uma atenção especial às subjetividades é importante, porque elas podem gerar um eu que pode incluir diferentes identidades, muitas vezes se desenvolvendo de acordo com o ciclo de vida – por exemplo, identidades de gênero mudam com a idade. (MIESCHER, 2005) Biografias de líderes africanos conhecidos, como Eduardo Mondlane,⁷ que foi assassinado aos 45 anos de idade, ou outros que tiveram uma vida muito mais longa, são bons exemplos para o caso em questão, mas é claro que as biografias de personalidades menos conhecidas ou célebres devem ser consideradas.

O terceiro e último exemplo diz respeito ao uso do “afro” na África e, de modo mais geral, ao patrimônio híbrido – ou como mesmo um país que se define como uma nação mestiça, como Cabo Verde, pode embarcar no tipo convencional de política de preservação do patrimônio, apesar do fato de que ela gira em torno de noções tais como autenticidade, singularidade e autoctonia. O caso do processo de patrimonialização pela Unesco do primeiro povoamento ocidental na África Subsaariana, a Cidade Velha na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, apenas há alguns anos atrás, mostra que um certo número de traços culturais e artefatos foram importados do Brasil para consubstanciar a candidatura, assim como para “retradiconalizar” o sítio histórico. Tanto a internet quanto as carreiras transnacionais de um conjunto de ativistas culturais foram essenciais no processo de misturar e combinar traços culturais com o propósito de produzir uma narrativa sobre a cultura afro-atlântica em torno do sítio histórico a ser declarado Patrimônio da Humanidade – e que precisava desesperadamente

⁷ Sansone (2014) está agora envolvido com uma pesquisa sobre a biografia do intelectual cosmopolita moçambicano Eduardo Mondlane Livio.

de reconhecimento e visitação tanto nacional quanto internacional para se tornar sustentável. (SANSONE, 2017)

Este exemplo mostra como, na verdade, também a hibridização, a mistura e o sincretismo podem ser parte integrante da promoção do patrimônio e mesmo da preservação. Em um texto de ponta sobre o patrimônio híbrido, De Jong chama a atenção para o sincretismo originário de formações patrimoniais e para as “purificações” a que todas estão sujeitas quando estados e nações maquinam para delas se apropriar. Precisamos superar as conotações negativas da impureza e valorizar o “sincretismo originário” que é fundante em todas as sociedades. Atualmente, em muitos contextos, e como têm demonstrado diversos estudiosos, há um crescente desejo de pertencimento, mas, no processo de se reivindicar a propriedade exclusiva de um determinado bem, a hibridez é negada. De fato, “o patrimônio devia ser tratado de modo a permitir imaginários alternativos da memória [...] O que é crítico em tudo isso é aceitar a impureza do patrimônio e conceitualizar essa impureza como constitutiva”. (DE JONG, 2009, p. 1)

Certamente, outros exemplos poderiam ser apresentados. Ao trazer esses três exemplos, quisemos apenas explicitar um conjunto de novidades e apoiar a ideia central deste texto de que o investimento concreto nas humanidades digitais, tais como projetos biográficos colaborativos, curadorias coletivas e museus digitais, podem ajudar a criar novas conexões entre acadêmicos no/do sul e no/do norte e, de certo modo, subverter a geopolítica do conhecimento pós-colonial que ainda hoje está vigente.

Em termos de tecnologias de comunicação, é inegável que elas estão associadas a uma nova etapa da individualização e da desterritorialização da vida social – que inclui a possibilidade de que nossa vida seja coabitada por um número em crescimento constante de visitas, redes e mesmo amizades virtuais –, mas também à explosão da formação de identidades e a um crescente zelo para com a genealogia – por meio da heráldica, da história genética e da recuperação da história ou do passado em diversas formas.

Realmente, não faz sentido tomar liminarmente uma atitude quer tecnofílica, quer tecnofóbica, assim como faz pouca diferença posicionarmos, por assim dizer, a favor ou contra a globalização. O impacto de velhas e

novas tecnologias de comunicação na formação de identidades e seu efeito nas desigualdades persistentes e na percepção de uma privação relativa, ou, por outro lado, na produção cultural e particularmente nos estratos subalternos, é algo que merece certamente um exame minucioso. O mesmo pode ser dito sobre as novas oportunidades oferecidas por essas tecnologias para a ressonância de movimentos sociais tanto quanto para vários aspectos da descolonização da geopolítica do conhecimento – ao impulsionar as possibilidades de compartilhamento amplo e financiamento coletivo, generosidade digital e curadorias coletivas, bem como de leituras multidisciplinares e multissituadas de documentos e fatos sociais. Isso é particularmente importante para o estudo das trajetórias biográficas que são tão acidentadas e complexas como podem ser as de muitos líderes das independências africanas, como Ben Bella, Mondlane, Cabral e Nkrumah. Digitalizar e disponibilizar documentos *on-line* pode não ser suficiente, mas pode ser um passo na direção certa na construção de um novo relacionamento entre acadêmicos e arquivos ao longo das linhas norte-sul tanto quanto sul-sul.

Igualmente relevante, em nossa opinião, é ver em que medida o conjunto de mudanças descrito acima cria novas e talvez melhores condições para nossa colaboração com colegas que operam a partir da África, não apenas como uma maneira de dar o valor adequado ao conhecimento que produzem, mas também como um meio de questionar nossa própria produção do conhecimento. A forma como tudo isso afeta, ou melhor, deveria afetar a prática e os hábitos dos estudiosos da África – tanto de dentro quanto de fora do continente –, assim como a geopolítica do conhecimento e, de modo mais geral, a autoridade científica, é uma grande questão.

As contribuições para este volume trabalham as reflexões e questões postuladas acima e a partir de várias perspectivas. Cobrindo os países anglófonos, francófonos e, sobretudo, os de língua oficial portuguesa, os textos examinam e analisam como se processa a luta pela fixação da memória de um passado recente ou mais distante, incluindo heróis, sítios e monumentos – tudo isso permeado por narrativas que (re)criam e legitimam seu objeto.

O livro conta com 14 contribuições que recobrem, em dois dos casos, as relações entre o continente africano e o Brasil. Os demais tematizam realidades sócio-históricas e geográficas as mais diversas, indo da África do Sul e de Moçambique, passando pelo Quênia, Angola, República Democrática do Congo, Nigéria, Gana e as antigas colônias italianas em África. De forma transversal, todos os textos refletem sobre as formas como os fatos históricos, atores, bens da cultura material e imaterial são patrimonializados e erigidos em símbolos da identidade, memória e história dos países recobertos pela análise.

O texto “Narrativas em conflito: os *sapeurs* congolezes no Brasil e a construção mítica da África como luxo”, de Antonio Motta, tomando como ponto de partida uma exposição fotográfica e uma performance realizada por um grupo de jovens no Museu da Abolição, no Recife, em 2011, busca focalizar as representações de uma “África fora de casa”. Uma África que, segundo o ideal reivindicado por esses jovens, deseja partilhar das mesmas ambições de seus homólogos do “primeiro mundo”, isto é, “tornar-se igual a eles”, assegurando os mesmos direitos culturais e equidade na nova ordem mundial.

Em “Museus digitais: desafios e disputa por memórias”, Jamile Borges da Silva analisa o papel da memória na (re)constituição das identidades coletivas e as consequências das disputas pela memória em sociedades pós-coloniais. Isso significa, para a autora, entender como os registros memoriais e documentais nos museus digitais têm estimulado novas discussões nos campos da antropologia, museologia e história.

Por seu turno, Fábio Baqueiro de Figueiredo explora, em “Batalhas da cultura: cinema e música em Luanda nos dias da independência”, algumas dimensões das disputas travadas em Angola no sentido da criação de um “homem novo”, com uma mente descolonizada, e dedicado integralmente à causa revolucionária, em especial no que elas tangem à juventude urbana de Luanda, através das páginas do *Jornal de Angola*, entre o mês da declaração da independência e o maio de 1977.

Ciraj Rassool, no capítulo “Patrimônio e nação no pós-apartheid, 1994-2004: a ordem biográfica, o complexo memorial e o espetáculo da

história”, explora as características da abordagem biográfica que encontrou expressão na produção da história fora da academia na África do Sul a partir de meados da década de 1990. Examina, igualmente, como os modos de narração biográfica foram incorporados aos rituais de governança, da transformação política e às políticas públicas.

O texto de Antonio Evaldo Almeida Barros, “Entre a segregação e o arco-íris: John Dube na memória e nação sul-africana”, resgata a figura de John Dube e as leituras por vezes paradoxais que dele se têm feito na África do Sul para inventariar e analisar a profusão de dispositivos empregados para produzir, atualizar ou questionar o legado de Dube. Com efeito, aponta o autor, a figura deste fundador do Congresso Nacional Africano assume uma dimensão pública, sendo objeto de diferentes estratégias e tramas de competição política e batalhas pela memória da nação sul-africana.

Igor de Carvalho Gonçalves da Costa, em “Velhos medos e novas estratégias: narrativas contemporâneas de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola”, procura, a partir de livros de memórias publicados por sul-africanos brancos que trabalharam em organizações militares do regime do *apartheid*, discutir os sentimentos despertados por uma parcela da população branca sul-africana, favorecida pelo regime de segregação, a partir do processo de negociação da memória advinda com a transição institucional e o estabelecimento da Comissão da Verdade e Reconciliação.

Em “Narrativas nacionalistas da República Democrática do Congo e as memórias bakongo”, Larissa Oliveira e Gabarra, a partir do estudo sobre a atuação dos bakongo entre 1956 e 1965, pensar a construção da memória via história oral e documentação escrita. A proposta reside na compreensão dos enunciados sobre os bakongo nos discursos de alguns dos partidos políticos protagonistas do momento nacionalista, tais como a Associação dos Bakongo e o Movimento Nacional Congolês de Patrice Lumumba.

Cecília Dau Novelli, no texto intitulado “A Itália e sua ex-colônias na década de 1970”, analisa como a política externa italiana em relação à margem sul do Mediterrâneo, envolvendo tanto as suas antigas possessões coloniais em África quanto, de uma forma geral, as relações com os países árabes, vai conhecer uma forte inflexão na década de 1970. Ancorando-se

no pensamento de J. Habermas, de forma particular no seu conceito de “Outro”, a autora busca analisar e demonstrar as transformações na forma como o estranho/estrangeiro – no caso, a África e os africanos – é percebido e construído tanto no nível das narrativas políticas quanto no dos cidadãos e dos meios de comunicação.

Por sua vez, Carola Lentz, em “Uma memória duradoura: a história contestada da estátua de Nkrumah”, discute como a construção da estátua de Kwame Nkrumah em Acra, capital do Gana, desencadeou um intenso debate e, ao mesmo tempo, fez emergir conflitualidades e dissensos em relação ao programa político e ao legado do líder nacionalista. Dessa forma, a autora apresenta a estátua como um espaço de intenso debate e conflito que incidem sobre a ordem social e política do Gana. Ao mesmo tempo, a estátua era e continua a ser um objeto material com estética intangível, mas também qualidades físicas tangíveis que desempenharam um papel importante no processo de planejamento, comissionamento, financiamento, transporte, localização, manutenção e posterior destruição.

Colin Darch e David Hedges analisam, em “‘Inscrevendo a nação?’ a Viagem Triunfal no fim do período de transição em Moçambique, maio a junho de 1975”, o curto e intenso período que antecedeu a independência de Moçambique e que se constituiu num processo de afirmação nacional da Frente de Libertação de Moçambique e de suas lideranças, particularmente Samora Machel, na construção da unidade nacional. Ao mesmo tempo em que os autores resgatam uma descrição detalhada da Marcha Triunfal, produzem uma interessante análise sobre as dimensões objetivas e subjetivas deste empreendimento. De igual modo, o texto busca compreender tanto a natureza da marcha que conduz a liderança nacionalista a Maputo quanto a busca, por parte deste movimento, de sua legitimação, particularmente em regiões onde a sua penetração durante a luta armada não fora efetiva.

Ainda analisando a situação de Moçambique, Paolo Israel, no texto “Animais desordeiros: máscaras e pós-socialismo no norte de Moçambique”, busca analisar a invenção de uma nova forma de *mapiko* (mascarada) nos anos que se seguiram ao final da guerra civil no norte de Moçambique. Segundo o autor, a partir da aldeia de Matambalale, a nova (re)invenção se espalhou

rapidamente. No entanto, esta nova forma de *mapiko* também foi recebida com desconfiança e resistência por praticantes do *mapiko* “tradicional”.

Teresa Cruz e Silva, no capítulo “Narrativa, memória e história: revisitando dois episódios da vida de Eduardo Mondlane”, busca analisar a relação entre a narrativa, a memória e a história de Moçambique, partindo de alguns episódios da história de vida de Eduardo Chivambo Mondlane narrados por diferentes testemunhos. A autora revisita os depoimentos de Pedro Eduardo Demony, que foi motorista de Mondlane durante o curto período de sua visita a Moçambique em 1961, assim como outras narrativas sobre a “parábola da águia”, da autoria de James Aggrey, contada por Mondlane na cidade de Lourenço Marques na mesma época.

Kenneth Inyani Simala, em “Lendo a epopeia de Fumo Liyongo como uma biografia oral de um herói suaíli”, apresenta novas perspectivas sobre a Epopeia de Liyongo, procurando interrogá-la como uma biografia oral dentro de uma narrativa histórica. O texto enfatiza as maneiras pelas quais o poema biográfico dá expressão aos encontros históricos das civilizações suaíle e outras, representadas por Fumo Liyongo, o herói. O artigo demonstra que a Epopeia de Liyongo é mais do que um “texto” isolado em uma língua regional; antes, é uma voz que se caracteriza pela comunicação oral, composição oral e transmissão oral antes de, eventualmente, ser submetida à fixação pela escrita moderna. Para o autor, a compreensão da narrativa exige uma abordagem psicodinâmica e sociobiográfica.

Em “A United Africa Company (UAC) de vilã a nostalgia colonial: relações públicas e história empresarial na Nigéria”, Dmitri van den Bersselaar analisa o processo que leva a UAC a enfatizar ou silenciar, de forma seletiva, partes de sua história empresarial conectando esse processo com as mudanças nas suas estratégias de relações públicas. O autor faz recurso à história cultural para, de forma cruzada, analisar os enunciados produzidos pela empresa e as mudanças na sociedade nigeriana desde o início da descolonização quanto à reconstrução das suas estratégias de relações públicas. As mudanças ocorridas na percepção da sociedade nigeriana em relação à empresa e seus produtos no contexto da independência são apontadas como fator explicativo das transformações operadas na estratégia da

empresa em revisitar a sua história, silenciando ou enfatizando partes e momentos, numa estratégia mais global de relações públicas.

Os textos que compõem o livro, recobrando temáticas diversas e debruçando sobre vários países africanos, permitem – estamos certos – não apenas descrever e analisar os processos, embates e dissonâncias políticas e intelectuais que presidiram a busca de fixação de memórias, narrativas e heranças históricas dos países analisados, mas também apontam e sugerem possibilidades de (re)leituras de um passado histórico mais remoto ou recente. De igual modo, eles indiciam possibilidades teóricas e metodológicas que, em muitos casos, rompendo fronteiras disciplinares, buscam, transgredindo-as, por vezes, sugerir possibilidades heurísticas mais profícuas. Finalmente, os textos podem – esperamos – ser úteis para estudantes, professores e pesquisadores que debruçam sobre os estudos africanos e afrodiáspóricos.

Referências

AKER, J. C.; MBITI, I. M. Mobile Phones and Economic Development in Africa. *Center for Global Development*, Washington, n. 211, jun. 2010.

BARBER, K. (ed.). *Africa's Hidden Histories: Everyday Literacy and Making the Self*. [Bloomington]: Indiana University Press, 2006.

BISSEL, W. C. Engaging Colonial Nostalgia. *Cultural Anthropology*, [Arlington], v. 20, n. 2, p. 215-248, 2005.

CABECINHAS, R.; FEIJÓ, J. Collective Memories of Portuguese Colonial Action in Africa: Representations of the Colonial Past among Mozambicans and Portuguese Youths. *International Journal of Conflict and Violence*, [Bielefeld], v. 4, n. 1, p. 28-44, 2010.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

DE JONG, F. Editorial. *African Arts*, v. 42, n. 4, *Art and Heritage*, p. 1, 4-5, 2009.

- DEPELCHIN, J. *Silences in African History: between the syndromes of discovery and abolition*. Dar es Salaam: Mkuki Na Nyoto Publishers, 2005.
- FREDERICA, S.; WYNE-JONES, S.; SPENCE K. "Editorial". *The African Archaeological Review*, v. 28, n. 1, Africa's Fragile Heritages, p. 1-3, 2011.
- GRUBER, C. *Die zertreude Avantgarde. Strategische Kommunikation im Italien der 70er Jahre*. Wieb: Bolau, 1989.
- ISRAEL, P. A Loosening Grip: The Liberation Script in Mozambican History. *Kronos*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 11-19, 2013.
- LINDSAY, L. A. Biographies in African History. *History in Africa*, Cambridge, v. 44, p. 11-26, jun. 2017.
- MIESCHER, S. F. *Making Men in Ghana*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- MKANDAWIRE, T. *African intellectuals: rethinking politics, language, gender, and development*. London: Zed Books, 2005.
- SANSONE, L. Culture on the Move - "Cape Verde between Africa and Brazil". In: RÖSCHENTHALER, U.; JEDLOWSKI, A. (ed.). *Mobility between Africa, Asia and Latin America: Economic Networks and Cultural Interactions*. London: Zed Books, 2017.
- SANSONE, L. Eduardo Mondlane and the social sciences. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, DF, v. 10, n. 2, p. 85-121, 2014.
- SANSONE, L. The Dilemmas of Digital Patrimonialization: The Digital Museum of African and Afro-Brazilian Memory. *History in Africa*, Cambridge, v. 40, n. 1, p. 1-17, 2013.
- SØRENSEN, M. L. S.; EVANS, C. The Challenges and Potentials of Archaeological Heritage in Africa—Cape Verdean Reflections. *The African Archaeological Review*, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 39-54, 2011.
- SULAS, F., Stephanie Wynne-Jones, and Kate Spence, "Editorial," *The African Archaeological Review*, v. 28, n. 1, p. 1-3, 2011.

THIAW, I. Slaves without shackles: An archaeology of everyday life on Gorée. In: LANE, P. J.; MACDONALD, K. C. *Slavery in Africa: Archaeology Archaeology and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 147-165.

TROUILLOT, M.-R. *Silencing the Past: power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

Narrativas em conflito

os sapeurs congolese no Brasil

e a construção da África como artefato de luxo

Antonio Motta

Introdução

Este texto se propõe a refletir sobre tensões entre jovens congolese e brasileiro geradas a partir do uso e consumo de vestuário de luxo. Os jovens congolese que chegaram ao Brasil com a finalidade de estudar em universidades brasileiras eram adeptos da Société des Ambianceurs et des Personnes Élegantes (Sape) e, portanto, cultuavam a elegância e o consumo de signos distintivos da moda ocidental.

Muitos brasileiros enxergaram neles algo caricato e postiço. Isto porque os valores de modernidade que eles reivindicavam não pareciam corresponder às imagens estereotipadas que alguns brasileiros tinham do continente africano. Enquanto os congolese buscavam construir a representação da África como luxo, os brasileiros, em geral, concebiam a imagem da África como miséria.

As duas próximas seções do ensaio focalizam a emergência da instituição Sape, compreendendo a sua organização, hierarquias e rituais de reconhecimento entre os seus adeptos. A seção seguinte contextualiza a chegada dos jovens congolese no Brasil, enquanto a subsequente analisa

as tensões geradas entre eles e os colegas brasileiros a partir do sistema de moda e referência de vestuário. Já a seção posterior concentra-se na recepção do público brasileiro – especialmente dos que se reivindicavam afro-descendentes – em uma exposição fotográfica e de performance realizada pelos jovens congolese no Museu da Abolição, no Recife.

Finalmente, a última seção se propõe a entender e analisar a reação causada pelos congolese em diferentes segmentos da sociedade brasileira, a partir de preconceitos e de estereótipos construídos sobre o continente africano por parte dos brasileiros.

Sape através do espelho

A Société des Ambienceurs et des Personnes Élegantes – que possui como acrônimo Sape – e seus membros, os *sapeurs*, têm despertado interesses dos mais diversos no campo da cultura contemporânea, em especial na fotografia, no cinema, no *design* de moda, no consumo de bens de luxo etc. Por todos os lugares em que transitam, os jovens congolese *sapeurs* costumam atrair a atenção, ganhando destaque na mídia televisiva e digital, em páginas de jornais e revistas. Adquirem, assim, a notoriedade internacional cobiçada.

Provavelmente, a facilidade com que conseguem mobilizar o olhar de muitos tem a ver com a imagem que eles constroem de si mesmos. Por isso, é possível dizer que os *sapeurs* reescrevem sobre o corpo uma nova linguagem na qual diferentes gêneros narrativos se aglutinam a outros tipos de expressões estéticas não menos híbridas e ambíguas. É através da fusão de elementos supostamente disparatados – a moda, a performance, a arte, o drama, o grotesco, a imitação, a paródia, a comédia, a música, o teatro, o circo, a dança, entre outros – que se forma a própria síntese de um *sapeur*.

A elegância é, para eles, uma condição de estar no mundo, e a moda passa a ser um atributo que excede sua função meramente estética para adquirir valores intrínsecos ao comportamento e à conduta social desses jovens. Isto é proporcional ao grau de crença e veneração às grandes grifes

ocidentais, que inclui o consumo conspícuo de produtos de luxo importados – camisas, ternos, sapatos, meias, gravatas etc.

Seguindo o corolário da *sapologie*, a roupa que se veste é o próprio tecido que envolve a pele, pois há uma relação íntima entre o luxo e o corpo, mediada pelo tecido e pela roupa. É desse modo que os *sapeurs* costumam reafirmar a crença de que, assim como o hábito faz o homem, a grife faz a roupa e sem a grife, a Sape não existiria.

Por isso, não se pode imaginar um *sapeur* sem o *dress code* impecável e, sobretudo, sem aquilo que dá vida e sentido ao que é vestido, de modo que seus praticantes criam uma atmosfera onírica por meio da linguagem corporal. Como fez Max Ernst em sua conhecida colagem surrealista dos anos 1920, intitulada “C’est le chapeau qui fait l’homme”, poderíamos repetir o mesmo para os *sapeurs*: se são as roupas que os tornam *sapeurs* ou se são os *sapeurs* que fazem as roupas. Para os adeptos da *sapologie*, provavelmente se aplicaria a última parte do aforismo, pois, como costumam dizer, são eles que dão vida às roupas e espírito ao que vestem. Ou, talvez, como prefere sentenciar o fotógrafo congolês, Baudouin Mouanda, que ajudou a disseminar as imagens deles pelo mundo: “Les Occidentaux ont créé le vêtement, mais l’habillement a été inventé à Brazzaville”.¹

O cuidado zeloso com a aparência pessoal, performada em atos públicos, é um dos princípios norteadores que define o mundo de um *sapeur*. Daí porque, ao invés de *ambienceurs*, talvez fosse mais adequado chamá-los de criadores ou de *performers*, atributos vivos e dinâmicos, como é próprio do ato performático de um *sapeur*, partidário da cultura do *look*, que é exibida publicamente e apreciada por todos que dela compartilham.

No âmbito das ciências sociais, já se pode contar com um bom número de estudos sobre esse tema. Um dos pioneiros e, por isso, referencial é o trabalho de Justin-Daniel Gandoulou sobre a Sape, que resultou na publicação de dois livros em 1989. Embora mais descritivo do que analítico, o autor

¹ A entrevista com o fotógrafo congolês Baudouin Mouanda está disponível em: <http://www.lesphotographes.com/interviews/ baudouin-mouanda-jeune-talent-de-la-photographie-africaine>.

traça um vasto e detalhado panorama sobre a história dessa instituição, apoiando-se também em registros etnográficos. Depois dele, outros autores se debruçaram sobre essa temática e trouxeram os *sapeurs* para o centro de suas discussões, porém com focos de interesse voltados para diferentes fenômenos através dos quais a Sape adquire existência e importância na vida social. Entre eles, destacam-se as relações da referida com o sistema ritual (GONDOLA, 1999a; GANDOULOU, 1989a) com a economia da moda (AYIMPAM, 2014; AYIMPAM, 2015; FRIEDMAN, 2012; MARTIN, 1995a; MOULEMVO, 2011; THOMAS, 2003), com a fantasia e o consumo (MARTIN, 1995b; BRODIN; COULIBALY; LADWEIN, 2016; GONDOLA, 1999b; M'BEMBA-NDOUMBA, 2004), com a política (BAZENGUISSA, 1992), com a produção de identidade (DOUMA, 2003; GONDOLA, 1999a; PYPE, 2017), com a música (MALLETT, 2002; PYPE, 2017), com a imigração (AYIMPAM, 2015; BAZENGUISSA; BREDELOUP, 2008; CHARPY, 2015; MACGAFFEY, 1995; GONDOLA, 1997a; GONDOLA, 1997b), com o contrabando e circulação de roupas (BAZENGUISSA; MACGAFFEY, 1995; MACGAFFEY, 2000), com o desejo de inserção na nova ordem mundial (FERGUSON, 2002), entre outros aspectos.

Mas, em meio a esses diferentes enfoques, há um ponto de convergência que, em princípio, parece consensual: o fascínio dos congolezes por roupas à moda europeia. Entretanto, como tem sugerido alguns desses estudos, isso não é um fenômeno recente que emergiu exclusivamente com a Sape nos anos 1980. Ao que tudo indica, tal movimento potencializou uma prática que já se encontrava latente na sociedade congoleza para, depois, transformá-la em instituição voltada para o culto e o consumo da moda com visibilidade internacional.

Com efeito, esse tipo de sensibilidade para a roupa já havia sido notado nos primeiros anos da ocupação colonial francesa, momento em que o outro foi assimilado à imagem do branco colonizador. Ocorre que, no início do século passado, muitos proprietários europeus possuíam o hábito de doar suas vestimentas usadas aos seus subalternos. (GONDOLA, 1999b; MARTÍ, 1996; MARTIN, 1994) Com isso, a circulação de roupas europeias de segunda mão começava a ser disputada pelos congolezes, sendo por eles

reutilizadas e ressignificadas como marcadores de prestígio e distinção sociais. Em 1913, por exemplo, o barão Jehan Gaspar Marie Witte, em livro intitulado *Les deux Congo*, foi um dos primeiros a observar que, entre a população de Brazzaville, havia uma certa tendência à emulação estética relacionada ao ideal de vestimenta ocidental:

Hoje, os nativos da região de Brazzaville se vestem demais e, no domingo, aqueles que têm várias calças e vários paletos colocam essas roupas umas sobre as outras para espalhar sua riqueza. Muitos se orgulhavam de seguir a moda parisiense, mas, sabendo que os europeus costumavam brincar sobre a paixão dos negros pelo cartola, tão pouco adequado ao clima tropical e às vezes usado junto com roupas mais simples, agora preferem um elegante chapéu panama. (WITTE, 1913, p. 164, tradução nossa)

Com o passar dos anos, a identificação da população congoleza com o estilo de vida parisiense ganhava ainda maior evidência, como mostram alguns estudos, a exemplo dos de Bazenguissa (1992), Friedman (2012) e Gandoulou (1989a). No início dos anos de 1950, surgiram os primeiros clubes noturnos, que funcionavam também como associações de ajuda mútua, levando os jovens a contribuir financeiramente e com regularidade. Além de espaços de sociabilidade, esses lugares destinavam-se, sobretudo, à exibição da moda através da disputa de roupas confeccionadas ao estilo ocidental, sendo majoritariamente frequentados pelo público masculino – prática que se disseminou rapidamente pelo bairro de Bacongo, em Brazzaville. Cada clube possuía seus próprios alfaiates, que elaboravam indumentárias para os associados. Todavia, mais do que pretexto de entretenimento, esses clubes serviam também como marcadores de *status*, de hierarquia e prestígio entre seus adeptos. Mas a regra era que os frequentadores pudessem renovar o guarda-roupa, que, em cada nova ocasião, fosse exibido com elegância e motivasse rivalidade entre os seus pares.

Foi a época em que Brazzaville começou a se modernizar. Dadas as condições favoráveis do momento, com a expansão econômica, a cidade

ganhou vida urbana, com ruas asfaltadas, cinemas e outros equipamentos de entretenimento. Como observa Friedman (1994), a atmosfera cultural em Brazzaville nos anos 1960 era bastante afrancesada. O estilo *blasé* existencialista – então em voga nos cafés do Boulevard Saint-Germain, em Paris – era copiado pelos jovens congolese. E, ao que parece, isto teria sido determinante para a formação de um grupo que ficou conhecido como *existentialistes* ou *existos*, mesmo que os seus membros ignorassem os pressupostos filosóficos de Sartre e estivessem mais interessados na moda postíça dos salões. As cores negra e vermelha foram escolhidas como emblemáticas desse grupo que marcava presença noturna na agitada vida social dos *bar-dancing* e clubes.

Todavia, com a independência do Congo, em 15 de agosto de 1960, as afinidades eletivas com Paris, pouco a pouco, foram adquirindo conotações negativas no imaginário social congolês. Isto porque, com a implantação do novo regime que se reivindicava “socialista científico”, as relações políticas e diplomáticas entre a ex-colônia e a metrópole se tornaram cada vez mais tensas. (RUBANGO, 1999) Entre outras razões, devido ao uso de um discurso aguerrido contra o imperialismo francês, que culminou, entre outros atos, com a nacionalização de suas empresas em território congolês.

Mudanças sucessivas no governo ocorreram no curto período subsequente à revolução de 1960. Por sua vez, isso acarretou instabilidade e crises políticas contínuas, principalmente devido à alternância de facções partidárias no poder instituído, que – de origens étnicas diferenciadas – nem sempre compartilhavam entre si dos mesmos interesses e valores. Essa situação se acirrou ainda mais com o golpe de Estado em 1968, quando foi deposto Alphonse Massamba-Débat, eleito por sufrágio universal em dezembro de 1963. No seu lugar, assumiu o poder Marien Ngouabi, que, além do apoio militar, contava com a simpatia da população e das elites do norte do país, e não do sul.

Por outro lado, durante o novo regime, as atividades mundanas começaram a ser reprimidas. O culto da elegância, que se tornara uma prática cultural corriqueira entre boa parte da população masculina congolese, não mais se coadunava como os princípios ideológicos então proclamados.

A maioria dos clubes fechou, e houve uma reação negativa ao uso de roupas aos moldes ocidentais. Do ponto de vista do *establishment* revolucionário, isso foi interpretado como ofensivo aos princípios identitários do povo africano e, no lugar, buscou-se incentivar o renascimento da cultura tradicional, com referências marcadamente locais e continentais.

Embora discutível como interpretação, Bazenguissa (1992) sugere que a emergência da Sape como instituição – tal como é conhecida atualmente – ocorreu nesse período, concomitantemente às tensões políticas e à crise econômica que afetou o Congo no final dos anos 1960 ao início dos 1980. De acordo com essa compreensão, depois de 1968, o governo, ao fazer uso da violência militar para se manter no poder, teria provocado uma reação contrária na população. Ao invés da violência pela violência, muitos dos jovens congolezes reagiriam a isso por meio do consumo ostentatório do vestuário de luxo. Tal perspectiva sugere que esses jovens, ao cultivar a moda, teriam atuado no plano simbólico como uma espécie de contrapoder ao governo instituído por meio de outros símbolos de poder que seriam elegidos através do vestuário de luxo, como forma de expressão e de identidade nacionais.

Já para outros autores, o contexto em que se institucionaliza a Sape, nos anos 1980, é motivado sobretudo pela retomada do crescimento econômico no país, em especial com o chamado *boom* petrolífero, que possibilitou o consumo e o trânsito de muitos congolezes a Paris. Além de grande fluxo migratório para a capital francesa, a música teve um papel importante na disseminação nacional e internacional dos valores da Sape. Foi o momento em que o cantor congolês Papa Wemba adquiriu projeção internacional, especialmente na França, tornando-se um dos ícones mais importantes da *word-music* e uma espécie de porta-voz oficial da Sape. Ele não só ajudou a difundir e popularizar a *sapologie* como também se transformou num elo importante de comunicação a mediar a triangulação entre a Sape, a música popular congoleza e a imigração de congolezes para a Bélgica e a França.

Na casa dos espelhos

Um dos pontos importantes para a compreensão da Sape é o funcionamento e a manutenção de sua organização hierárquica e do campo ritual. Como ressalta Gandoulou (1989a), um dos atributos centrais para aquisição de legitimidade e prestígio de seus adeptos é a passagem obrigatória por Paris: última etapa denominada *Aventure*. Mas, antes disso, os jovens *sapeurs* devem cumprir determinadas provas iniciáticas em seus países de origem e que compreendem várias modalidades.

A primeira delas pode ter início em Brazzaville ou em Kinshasa. A condição para quem se inicia é a acumulação de roupas, equivalente ao nível mínimo então exigido para um candidato a *sapeur*. Nesta fase inicial, os jovens – geralmente de origem social modesta e com pouca escolaridade – recorrem à economia da moda local, através do serviço de costureiras ou alfaiates, para confecção de seus trajes, inspirados, quase sempre, nos modelos dos que se encontram na posição superior da hierarquia. Nesse processo, é feita uma diferenciação entre as roupas confeccionadas com tecidos fabricados no continente, consideradas inferiores, e as costuradas com tecidos importados, classificadas como superiores. (GANDOULOU, 1989a)

Na escala valorativa da Sape, o desdobramento dessa etapa inicial requer a inserção do *sapeur* no mundo das roupas *prêt-à-porter* com marcas de grandes estilistas, mas em larga escala industrial. Com a globalização da economia, o crescimento do comércio de roupas contrabandeadas e de segunda mão se tornou acessível, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa, possibilitando aos jovens a aquisição dessas peças de vestuário por preços relativamente módicos. Ao se apropriarem das grifes, os *sapeurs* costumam classificá-las por categorias de acordo com a importância na escala de prestígio adotada pelo sistema de moda da Sape: V.F. (Venant de France); V.I. (Venant d'Italie) e V.A. (Venant d'Angleterre).

Já a etapa subsequente exige a superação do *prêt-à-porter* pelas roupas de grandes marcas da alta costura. Mas nem sempre os *sapeurs* dispõem de recursos suficientes para sua obtenção. Neste caso, sentem-se atraídos pela cópia e falsificação dos grandes nomes da *haute couture* internacional,

sobretudo através do tráfico ilícito de marcas, que se tornou negócio rentável em algumas cidades africanas. (MACGAFFEY; BAZENGUISSA-GANGA, 2000) É nessa fase que muitos *sapeurs* adquirem falsificações da alta costura francesa ou italiana, apesar de tal prática ser classificada no *ranking* da Sape como a mais baixa do sistema.

A última prova reservada ao suposto herói é chegar a Paris, considerada o “centro mundial da Sape”. A aventura se inicia exatamente no momento em que o *sapeur* parte de Brazzaville ou de Kinshasa rumo à capital francesa. A partir desse momento, o “aventureiro” – termo utilizado para definir o estado liminar em que se encontra temporariamente – deverá atingir os objetivos perseguidos para, em seguida, realizar o regresso glorioso ao seu país de origem, concluindo a última sequência do processo para obter o reconhecimento e o prestígio desejados. (GANDOULOU, 1989a, 1989b)

Em princípio, o deslocamento de um *sapeur* a Paris poderia ser visto como uma “migração cultural”, se estiver condicionado a um período de tempo determinado para consecução de seus objetivos. (BAZENGUISSA; MACGAFFEY, 1995) Deste modo, Paris atuaria, no plano imagético da Sape, como uma espécie de estágio final de refinamento cosmopolita para que o *sapeur* possa atingir, finalmente, o nível mais elevado na hierarquia da instituição. Nesse processo, uma das regras mais importantes a ser cumprida é que o *sapeur* obtenha *la gamme*, expressão que serve para designar a acumulação de grifes de alta costura com autenticidade comprovada. Com tal propósito, ele deve reunir um conjunto de peças de marcas exclusivas, nem que para isso tenha que passar por sérias necessidades materiais, inclusive fome. Na maioria das vezes, para poupar a quantia necessária à aquisição desse tipo de vestuário ou de acessórios de luxo, é obrigado a se submeter a precárias condições de moradia e sobrevivência em Paris. Um mês de salário poupado pode lhe custar o preço de um acessório de luxo: um blazer Gianfranco Ferrè ou Giorgio Armani, um sapato J. M. Weston sob encomenda, uma bolsa masculina de couro da marca Louis Vuitton etc.

Não são poucos os casos em que alguns *sapeurs* se envolvem com o mundo das drogas e outras contravenções para angariar recursos destinados à aquisição do vestuário de luxo. Muitos vivem de trabalhos temporários,

outros se envolvem com a venda ilícita de grandes marcas roubadas ou a falsificação de vestimentas da alta costura francesa, sobretudo. A grande concentração deles é em Château-Rouge e Goutte d'Or, lugares conhecidos em Paris pela grande presença da imigração congoleza e africana em geral. É também lá onde se concentram o comércio e as atividades principais da Sape.

No momento de retorno ao país de origem, é previsto que ele traga na bagagem muitas grifes e acessórios de luxo que acumulou durante o tempo de sua permanência na capital francesa. Quando reinstalado em Brazzaville ou em Kinshasa, o *sapeur* deverá fazer demonstração pública do seu novo guarda-roupa como prova bem-sucedida da aventura. Isso pode ocorrer em reuniões, festas e ocasiões especiais, diante do crivo de seus pares. Mas é importante a aprovação tanto dos *sapeurs* que se encontram em hierarquia superior à dele quanto dos aspirantes à Sape que o elegem como um novo ídolo a ser copiado.

O pressuposto é que o “aventureiro” adquira a legitimidade esperada e a ele seja concedida a nova mudança de *status*, passando da condição de aventureiro para a de *sapeur* no *staff* superior da Sape. As regras para a aprovação vão depender da quantidade e qualidade de grifes que ele tenha conseguido reunir e que correspondam aos vários itens referendados pelo sistema de moda da Sape.²

Alguns dos itens de grifes são adquiridos diretamente nas boutiques de luxo da *Rive Droite*, especialmente na Rua do Faubourg Saint-Honoré e suas imediações, enquanto outros na *Rive Gauche*. Mas a maioria deles é comprada no comércio de Château-Rouge. É também nesse bairro de Paris que os *sapeurs* adquirem algumas grifes falsificadas, mas que dificilmente

² Por exemplo, ternos e *blazers*: Gianfranco Ferrè, GianMarco Venturi, Marithé & François Girbaud, Tokio Kumagaï, Cerruti, Armani, Enrico Coveri etc.; sapatos: J. M. Weston, Cabo Bianco, Larios, Lobb, Alden; relógios: Patek Philippe, Hublot, Piaget, Cartier; perfumes: Yves Saint Laurent, Chanel, Dior; óculos de sol: Prada, Oakley, Vuarnet, Gucci, Tom Ford, Emporio Armani, Marc Jacobs; cintos: Valentino e Dolce & Gabbana; mochilas e malas: Louis Vuitton; meias: Burlington, Gene Meyer, Ralph Lauren; gravatas: Roberto Cavalli, Luigi Borrelli, Canali, Christian Lacroix, Charvet, Turnbull & Asser; lenço de bolso: Faliero Sarti, Ermenegildo Zegna, Etro, Gabriel Pasini; echarpes: Salvatore Ferragamo, Givenchy, Lanvin, Valentino, Burberry, Paul Smith, Alexander McQueen; entre vários outros itens.

poderão ser identificadas devido à perfeição e ao requinte das cópias. Para cada grife, são construídas narrativas baseadas na verossimilhança de fatos que, ao serem relatados por um *sapeur*, acabam confundindo até mesmo os especialistas da moda. É certo também que, em média, cada *sapeur* consegue acumular um número bem inferior de objetos de luxo do que aquele que costuma ser propalado.

O reflexo e a repercussão prática de todo esse esforço na vida e sobrevivência materiais de um *sapeur* já foram objeto de reflexão de Jonathan Friedman (2012), no seu estudo sobre economia da moda. Sugere esse autor que o projeto acumulativo de grifes resulta num paradoxo, isto na medida em que tal iniciativa começa e termina apenas com o consumo, sem, contudo, gerar renda consecutiva que possa garantir a sobrevivência econômica do *sapeur*. Exceto em alguns casos, quando ele entra na cadeia produtiva da moda, seja intermediando o tráfico ilícito de grifes de luxo ou mesmo contrabandeando; seja ainda quando intermedia ou comercializa roupas de segunda mão. Há casos em que os *sapeurs* idosos – que se tornaram referências para o grupo – alugam peças fetiche de seus guarda-roupas para os *sapeurs* iniciantes, gerando, com isso, algum meio de recurso financeiro para a sua sobrevivência. Daí porque muitos deles, quando já em idade avançada, além do esquecimento por seus pares, acabam seus últimos dias na miséria; enquanto outros, mais espertos, conseguem reconverter o capital simbólico da Sape em vantagens financeiras pessoais.

Mas, independentemente dos percursos e percalços de cada um deles, Paris, certamente, continuará sendo a grande referência: imagem e reflexo especular de todos aqueles que se sentem seduzidos pela Sape. Por outro lado, é a circulação e o deslocamento dos *sapeurs* dentro e fora da África que permite que o sistema de moda da Sape venha sempre a se renovar, possibilitando que novos adeptos se deixem atrair pela aventura e, com isso, seja assegurada a continuidade da instituição.

Ao invés de Paris, o Brasil

À primeira vista, a chegada de estudantes congolezes no Brasil, identificados com a Sape, poderia causar a impressão de uma aventura – pelo menos no sentido etimológico a que a palavra se refere: algo que vem pela frente. Mas o objetivo desses jovens era o estudo, e isso vai em direção oposta à “aventura” da qual acabamos de nos referir. Em princípio, tal decisão é incompatível com a incerteza ou o risco requerido na experiência de um aventureiro a *sapeur*. Trata-se de um percurso previsível e com objetivos distintos, pois esses jovens chegam ao Brasil na condição de estudantes, e não de *sapeurs*. A segunda categoria passa a ser secundária e, por isso mesmo, sem importância para as etapas a serem cumpridas nos trópicos.³

O grupo de jovens era composto por nove congolezes, na faixa etária entre 18 a 25 anos, dos quais seis eram de Brazzaville e três de Kinshasa. Tinham como objetivo a permanência temporária para fins de estudos em universidades brasileiras. Alguns deles chegaram em 2009 e outros em 2010. A escolha, segundo eles, foi motivada mais pela oportunidade que se apresentava naquele momento do que propriamente pela vontade e interesse deles em virem ao Brasil. Coincidiu com a época em que o governo brasileiro – através do Ministério das Relações Exteriores – desenvolvia uma política de cooperação internacional com países africanos. Resultaram desse acordo vários convênios entre instituições de ensino superior de países africanos e universidades públicas brasileiras, o que, através do Ministério da Educação, possibilitou a permanência dos estudantes africanos no Brasil por meio de bolsas de estudo. (MOTTA, 2012a)

Em princípio, a maioria deles pertencia a camadas sociais consideradas economicamente vulneráveis em seus países de origem – o que era uma exigência do programa de cooperação internacional do Brasil para a concessão de bolsas. Mas todos possuíam escolaridade básica e estavam interessados nos cursos universitários como forma de ascensão social.

³ Eles apenas deveriam ter um desempenho acadêmico satisfatório para a permanência em universidades brasileiras.

Para estes estudantes, a Sape era uma referência importante, mas não um fim único, como observa um deles: “[...] *independentemente de nossas crenças religiosas, fazemos da sapologie uma profissão de fé [...] é um outro lado que nos complementa [...] mas, ao lado disso, construímos também outros projetos para o futuro [...]*”.

De uma ou de outra maneira, todos já haviam se iniciado na Sape. Todavia, estavam ainda numa fase de consumo intermediária, em que se vestiam com grifes importantes, porém industrializadas, e algumas de luxo exclusivas, de segunda mão ou emprestadas por familiares. Roupas, sapatos, relógios, óculos, echarpes e outros itens faziam parte da bagagem que trouxeram para o Brasil. Mas a grande esperança ainda era poder algum dia chegar a Paris.

Geralmente, a iniciação à Sape se deu por meio de um membro da família ou de amigos, conforme relato a seguir:

[...] a Sape é um valor que passa de geração a geração [...] é assim como as várias línguas que falamos em nosso país... Se aprende naturalmente, sem saber o porquê [...] talvez porque precisamos nos comunicar [...] é assim com o vestir [...] foi o que se passou comigo [...] comecei a frequentar os lugares da noite, beber, namorar, sair com amigos e imitar como eles se vestiam [...] quando completei 15 anos, ganhei de presente de um tio sapeur, que morava em Paris, um par de sapatos J. M. Weston, modelo mocassim à pampilles [...] o Weston foi minha primeira iniciação e a porta de entrada na Sape, e, depois disso, nunca mais consegui sair [...] resolvi vir estudar no Brasil e coloquei na mala o par de Weston, que está em perfeito estado e que me acompanhará pela vida [...].

Pouca coisa eles sabiam do Brasil. Como lembram, as dificuldades foram maiores do que o previsto. Primeiro, a barreira da língua, uma vez que, entre si, costumavam se exprimir através de línguas nativas, e o francês era utilizado para a comunicação em geral, que servia como uma espécie de língua franca. Depois, os novos códigos culturais que eles nem sempre conseguiam traduzir com facilidade.

Ao chegar, esses estudantes se dispersaram por diferentes cidades e estados brasileiros, embora a maioria deles se concentrasse na região Nordeste do país. Certamente, foi um dos motivos que dificultou a eles se assumirem *sapeur* com maior frequência. Isto porque a lógica da Sape é gregária e necessita reunir seus pares para criar um clima de disputa que motive a exibição de roupas através da performance pública. Durante o tempo de permanência no Brasil, isso só foi possível em algumas ocasiões, quando se deslocavam para visitar os amigos em capitais mais próximas ou quando se reuniam em algum evento especial organizado pela rede de estudantes africanos no Brasil, que incluía também outras nacionalidades. Todavia, o uso de roupas de grifes e o cuidado com a aparência não deixaram de ser prática cotidiana entre eles, o que provavelmente causou estranhamento entre os brasileiros com quem eles se relacionavam, especialmente nas universidades.

Duas roupas e duas medidas

O panorama que se descortinava no Brasil nada tinha a ver com as referências aos trajes e modo de se vestir de um *sapeur*. Para eles, o choque cultural começa no dia em que se apresentam em suas salas de aula, sob o olhar de reprovação e risos dos colegas brasileiros.

Ocorre que, para a grande maioria dos brasileiros, o desconhecimento da África contemporânea não deixa de ser um fato notado, pois ainda persiste no imaginário de muitos a ideia de uma África pastoral, povoada por grupos tribais – sem vida urbana ou qualquer traço de modernidade. (MOTTA, 2012a) Por conseguinte, a expectativa dos brasileiros em relação a esses estudantes passava por representações étnicas generalizadas a todo o continente africano e, de certo modo, mediadas pela fantasia de que túnicas coloridas, adereços tribais e outras formas exóticas de vestuário eram mais adequadas às tradições culturais africanas do que o uso de grifes ocidentais de luxo. Para os estudantes brasileiros, as roupas de grife se ajustavam melhor ao estilo de uma classe de poder aquisitivo superior e, por isso,

lhes parecia incompatível com a realidade de um continente comumente percebido apenas pelas imagens de “fome e miséria”. (MOTTA, 2015)

Assim se iniciava o jogo antagônico de representações. Enquanto os estudantes congolezes reiteravam usos e valores ocidentais, especialmente por meio de signos da moda e do luxo, os colegas brasileiros enxergavam nisso algo caricato e postiço, simplesmente porque tais usos e valores não correspondiam às imagens que tinham do continente africano. Outro ponto de divergência era o de que a vaidade excessiva dos estudantes congolezes não correspondia aos códigos de masculinidade que, geralmente, os brasileiros têm como referência de gênero. Grosso modo, essa era a reação que os estudantes brasileiros, em sua maioria, deixavam transparecer sobre os colegas congolezes. Porém, ao que tudo indica, por trás dela, se ocultavam outras razões que não eram reveladas de forma explícita.

O ponto central da controvérsia não passava necessariamente pelo consumo da moda em geral, prática, aliás, compartilhada em maior intensidade pelos brasileiros do que até mesmo pelos congolezes. Provavelmente, o desacordo estava naquilo que era consumido pelos congolezes, ou seja, grifes de luxo, e, portanto, o que estava em jogo era a legitimidade de quem pode ou não consumir esse tipo de produto. Na perspectiva dos brasileiros, esse tipo de consumo estava associado a valores distintivos e ao pertencimento a um determinado segmento social. Ainda que não fosse verbalizado com todas as letras, era difícil para muitos deles, sobretudo os de segmentos sociais médios e elevados, admitir que africanos “negros e pobres” pudessem adquirir grifes importadas iguais às consumidas por eles. Além disso, como se sabe, muitos brasileiros fazem uso de grifes exclusivas e de outros signos distintivos para marcar sua posição e seu pertencimento a um extrato social médio ou superior, acrescido de outros signos de diferenciação: automóveis de marcas estrangeiras, estratificação de moradia, lugares exclusivos e caros destinados ao lazer, escolha seletiva de amizades etc.

Visto dessa perspectiva, poderia se pensar que os marcadores distintivos do consumo de alguns desses brasileiros começavam a se nivelar por baixo, uma vez que os colegas africanos, “negros e cotistas”, também faziam uso desse mesmo tipo de marcador social distintivo. Contudo,

as grifes não tinham exatamente a mesma função de marcadores de classe social atribuída pelos brasileiros, mas ao invés disso, representavam para os *sapeurs* indicadores de elegância, de modernidade e de desejo de inserção no sistema-mundo.

Deste modo, a lógica de valores e de consumo da moda no Brasil parecia ir de encontro ao sistema de referência da Sape. Neste, embora baseado numa estrutura hierarquizada, os valores distintivos da moda não passam necessariamente pela estratificação social, mas pela estratégia de prestígio adquirida através da roupa e, mais ainda, pela disputa de elegância entre os membros do grupo. Até porque, majoritariamente, os seus adeptos são oriundos de camadas economicamente inferiores, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa, e a mobilidade social não é garantida pelo fato de se tornarem *sapeurs*.

Já no sistema de moda no Brasil, a orientação parece ser pautada por outros princípios. Possivelmente, o que prevalece como regra não é a competição pela elegância, atributo, na maioria das vezes, menos apreciado pelo público masculino e mais presente na construção das imagens do gênero feminino. De maneira geral, o que importa é a disputa pelo valor da roupa ou de objetos homólogos – marcas de carro etc. – como afirmação de *status* econômico de poder e de prestígio social. Deste modo, a estratificação social se faz presente na escolha daquilo que é consumido e, sobretudo, por quem pode consumir determinado tipo de produto, criando, assim, referências estéticas e de gosto excludentes como estratégia de diferenciação de classe.

Geralmente, a tendência é atribuir àqueles que pertencem às camadas economicamente inferiores padrões de gosto duvidoso, compatíveis com as ofertas do chamado “consumo popular”, que compreende marcas e acessórios industrializados em grande escala – nacionais ou importados da China – que podem ser adquiridos a custo acessível. Isto compreende marcas consideradas de “segunda categoria”, ou os chamados *fakes*, “made in Paraguay”, ou seja, falsificações grosseiras de calças *jeans*, sapatos esportivos da marca Reebok, Nike, Adidas, relógios, de óculos esportivos, perfumes e outros objetos qualificados como de “consumo de pobres”, na expressão utilizada habitualmente por estratos superiores.

Já as camadas médias da população, de certo modo, buscam inspiração, com maior frequência, nas referências estéticas das camadas economicamente superiores, sobretudo no que diz respeito ao consumo de grifes importadas e outros signos da moda como forma de diferenciação social. As viagens aos Estados Unidos para esse tipo de consumo, especialmente a Miami, são mais frequentes na classe média devido à oferta mais acessível de grifes industrializadas, enquanto extratos superiores buscam se pautar pelas referências da moda europeia, com a aquisição de roupas exclusivas consagradas pelo *jet-set lifestyle*.

Convém também notar que o mercado de roupas usadas não se tornou ainda uma prática usual na sociedade brasileira, que vê esse tipo de atividade com certo preconceito, mesmo entre as camadas mais pobres da população, que tende a se referir a esse tipo de roupa como de “caridade” ou “para doação a mendigos de rua”. Em algumas capitais do país, começam a surgir os brechós, lojas especializadas em roupas usadas do tipo *vintage*, porém destinadas a um público sensível ao estilo “alternativo” e com escolaridade mais elevada. De resto, a grande referência para a maioria da população continua sendo as roupas novas da indústria da moda, sempre adquiridas de primeira mão, seja no chamado comércio popular, de ruas ou mercados, seja em lojas de grifes exclusivas nos *shoppings* de luxo ou ainda diretamente nos grandes centros da moda europeia, direcionadas a outro tipo de consumidor.

Como se pode observar, muito em comum têm os *sapeurs* com o gosto e consumo das elites brasileiras, especialmente no que diz respeito às grifes estrangeiras, às roupas exclusivas, assim como a outros itens da moda que passa por um sistema classificatório seletivo e que não há correspondência nos segmentos de menor poder aquisitivo da sociedade brasileira. Talvez por isso se entenda a reação de desconforto demonstrada por alguns brasileiros em relação aos congolese *sapeurs*. Possivelmente, porque, em uma sociedade do tipo estratificada – como é o caso da brasileira –, fosse, para eles, inadmissível pensar que jovens africanos pudessem ter acesso aos mesmos bens de consumo da moda internacional de luxo e às mesmas referências estéticas distintivas que, até então, era privilégio das elites brasileiras. Não se pode ignorar que o Brasil foi, no passado, um modelo

de sociedade escravocrata, baseada em relações servis, de força e violência e que tem produzido até hoje disparidades sociais seculares. Não é de se admirar, portanto, que fantasmas dessa natureza, de vez em quando, atuem no imaginário de suas elites.⁴

A partir de algumas dessas observações, é possível se entender melhor os desdobramentos que levaram os estudantes congolezes no Brasil a se sentir desconfortáveis em sua segunda pele, revestida pelas roupas de grife, como também a suscitar desconfortos e outros tipos de interpretação. Certamente, o momento mais importante e revelador de tudo isso ocorreu quando foram convidados, como *sapeurs*, e não mais como estudantes, a realizar um ensaio fotográfico e uma performance registrada em vídeo no Museu da Abolição no Recife.

O desconforto da segunda pele

As sessões fotográficas ocorreram nas cidades em que os *sapeurs* residiam, complementadas pela gravação de um vídeo. Contudo, se observamos com maior acuidade as fotografias que serviram de base para a exposição, vamos notar que, em algumas delas, repetem-se os mesmos clichês sobre os *sapeurs* disseminados em outros ensaios fotográficos internacionalmente conhecidos. É que se tornou lugar comum estabelecer correlações contrastivas entre as vestimentas de luxo e o pano de fundo precário em que habitam. Era como se houvesse uma incompatibilidade permanente entre conciliar o desejo pela posse de grifes luxuosas e as condições materiais nem sempre favoráveis com as quais comumente eles são obrigados a se confrontar na realidade em que vivem. Isso é ainda mais visível quando se deixam fotografar no hábitat de origem. A depender do grau de exotismo dirigido ao público alvo, as vestes de luxo aparecem em primeiro plano,

⁴ Com o mais recente alinhamento do Estado brasileiro aos princípios econômicos do ideário neoliberal, as conquistas de políticas sociais voltadas para a inserção da população no estado de bem estar social – implementadas pelo governo anterior – vêm sendo ameaçadas e mesmo suprimidas.

a se contrapor com a paisagem urbana de ruas degradadas e empoeiradas, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa, que servem como cenário.

O vídeo é menos previsível porque explora micronarrativas em que eles são os próprios *performers*, criando situações inusitadas e até mesmo divertidas, sem seguir, contudo, um *script* previamente definido.⁵ As seqüências foram gravadas de forma aleatória, de acordo com a inspiração momentânea dos protagonistas e, especialmente, a vontade deles em atuar diante da câmara e dirigir o roteiro da apresentação. A ideia não era fazer algo unilinear, mas construir uma espécie de *puzzle* em que o espectador pudesse fazer combinações possíveis a partir de situações delirantes criadas pelos próprios *sapeurs*. O conteúdo das narrativas reitera aquilo já confirmado por eles: substituir o mito da África como miséria do mundo pelo mito da África como luxo do mundo.

Com a presença de alguns deles, a exposição foi aberta ao público no dia 11 de novembro de 2011, com mostra fotográfica, exibição do vídeo e outros recursos expográficos, como peças do vestuário e acessórios de moda por eles usados. A recepção do público não diferiu daquilo já esperado. Não fazia sentido para muitos as imagens de africanos vestidos à europeia, a encarnar – na visão de alguns – a própria figura ou espectro do colonizador branco. Muitos enxergaram nisso uma caricatura grosseira e provocativa do capitalismo ocidental, sendo eles acusados por uns de alienados e, por outros, de trair suas raízes e tradições ancestrais ou até mesmo de se venderem ao mercado. (MOTTA, 2012a)

É importante assinalar que, a partir da exposição, a presença dos *sapeurs* no Brasil tornou-se pública e, com isso, mobilizou a atenção de grupos sociais heterogêneos, destacando-se, dentre eles, os afrodescendentes, que reagiram de forma crítica. Para a grande maioria daqueles que se reivindicam no Brasil como afrodescendentes, a construção de suas raízes identitárias são, comumente, forjadas a partir da imagem especular de uma África como projeção do passado, isto é, de seus ancestrais escravos, presa

⁵ O multimeio exibido na exposição encontra-se disponibilizado no site do Museu Afrodigital: <http://www.museuafrodigital.com.br/paginazero/>

a um tempo mítico e quase irreversível. Isso naturalmente ia de encontro à mensagem que os *sapeurs* buscavam moldar em si a partir da maneira de se vestir e de um ideal oposto, que preferia visualizar a África como plural e dinâmica, sincronizada com fluxos culturais globalizados, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada. (MOTTA, 2012a)

Deve-se aqui atentar para um fato importante. A percepção embaraçosa causada pela opção estética dos congolezes no Brasil se manifestou em diferentes níveis. Isso quer dizer que não ficou apenas circunscrita a reprovação de seus colegas brasileiros, de poder aquisitivo mais elevado, conforme analisado no tópico anterior, nem tampouco se deve associar o fato unicamente a uma percepção de classe social.

A reação crítica aos jovens congolezes *sapeurs* foi repetida por outros segmentos da sociedade, a exemplo de grupos ativistas ligados a diferentes tendências do Movimento Negro, como também por muito daqueles que simplesmente reivindicavam a afrodescendência.

Independentemente dos diferentes tipos de reação crítica e, sobretudo, com conteúdos ideológicos distintos, havia um elemento comum que parecia incomodar a todos, manifestado através da rejeição à forma de como os *sapeurs* assimilavam, copiavam e se apropriavam de signos alógenos à sua cultura de origem.

A construção da África com artefato de luxo

*Nada mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros.
É preciso, porém, digeri-los. O leão é feito de carneiros assimilados.*

Paul Valéry (1971)

Há alguns anos, o antropólogo James G. Ferguson, em artigo provocativo e polêmico, analisava com argúcia a mimetização dos africanos a gêneros discursivos e a indumentárias ocidentais como meio de reivindicar sua participação na sociedade mundial. (FERGUSON, 2002) Deixa entrever esse autor que a aquisição de bens de consumo ocidentais era a única maneira

que os africanos dispunham – em um contexto colonial e de subordinação – para reivindicar o *status* de civilizados, incompatíveis ao do colonizado. Ao longo do tempo e, mais recentemente, com os processos de globalização, esta se tornaria uma prática utilizada por muitos africanos, inclusive os *sapeurs*. Não caberia aqui adentrarmos, com a profundidade que merece ser tratado, o artigo de Ferguson, mas o que ele deixa sugerir, grosso modo, é que a mimetização dos africanos, ao olhar ocidental, sempre pareceu embaraçosa. Isto porque, ao desejar se tornar “civilizados” ou parecidos com os ocidentais, os africanos apagavam diferenças culturais que, para o mundo ocidental e, sobretudo, para antropologia, se faziam necessárias a fim de que pudessem continuar a produzir reflexões críticas a partir da produção de alteridades e, por essa razão, era mais interessante pensar que os africanos resistiam do que assimilavam. Com fina ironia, nota Ferguson que, diante de tal impasse, preferiu-se pensar no lugar da imitação em termos de paródia, pois este gênero de expressão representava um gesto mais subversivo e de resistência ao colonialismo da parte dos africanos; enquanto que a assimilação era encarada como gesto subordinado e que parecia ganhar uma alteridade fictícia, refletida na imagem do europeu.

Um dos exemplos emblemáticos sobre mimetismo como paródia de resistência analisado por Ferguson é o filme de Jean Rouch, *Les maîtres fous*, que registra etnograficamente um ritual de possessão conhecido como Hauka, no Gana, em 1953 e 1954. Na sequência ritual, os africanos são possuídos por oficiais coloniais brancos, que são imitados performativamente por meio de expressões dramáticas como sinais de possessão: movimentos convulsivos, olhos abaulados e espuma na boca, como cães raivosos a salivar. Em estado de transe, os africanos, incorporados na pele de funcionários coloniais, contestam essa autoridade com irreverência e deboche, apropriando-se dos poderes de seus superiores através do mimetismo performativo. Para muitos estudiosos, como nota Ferguson, o Hauka foi interpretado como um caso exemplar de resistência cultural através da paródia e apropriação do outro, em que os africanos, de forma engenhosa e ativa, buscam resistir à cultura ocidental, reivindicando a sua própria autonomia.

Em relação aos *sapeurs*, não se trata necessariamente de assimilação como paródia, no sentido de gênero e expressão burlesca e irônica como referência ao modelo ou matriz europeia, embora muitos prefiram enxergar neles subalternos resistentes do que assimilados submissos – como foi demonstrado pelo público brasileiro em relação à exposição e ao vídeo. Nem uma coisa nem outra vem ao caso, pois a compreensão desse fenômeno, ao que parece, não passa por uma oposição binária entre assimiladores ativos ou assimilados passivos. Não se deve esquecer que o contexto mundial atual é bem distinto daquele em que nos anos de 1950 – em pleno processo de descolonização da África – Jean Rouch registrou a cerimônia do Hauka e, por sua vez, a antropologia africanista era forçada a repensar o seu próprio objeto de pesquisa face aos desafios que o mundo pós-colonial suscitava. A inserção dos africanos na contemporaneidade passa a ser uma condição que pode ser também reivindicada por outros povos, tornando-se um direito, como nota Ferguson, e não mais uma condescendência do sistema-mundo, muito embora a globalização não assegure a equidade a quem a pleiteia.

O contexto no qual Ferguson pensa os africanos, incluindo os *sapeurs*, é bem diferente daquele que estamos aqui a problematizar. Pensar os *sapeurs* no Brasil torna-se ainda mais complicado, pois nos exige refletir sobre uma relação triangular muito delicada entre Europa, Brasil e África, mediada pelo processo de colonização. Neste sentido, é corrente se ouvir entre brasileiros que o continente africano constitui parte integrante de um “nós”, isto é, que já foi incorporado ao patrimônio cultural brasileiro, a partir do momento em que se deu a experiência de colonização. Visto dessa perspectiva, tal lógica leva a crer que os vínculos ancestrais com o outro continente sempre estiveram presentes na vida social brasileira e, por isso, as influências africanas acabaram por se transformar em manifestações genuinamente nacionais, tamanho o grau de suas interpenetrações.

Portanto, a presença dos *sapeurs* no Brasil e a reação a eles parecem criar um novo problema, na medida em que muitos dos brasileiros não se reconheciam diante de sua “real” alteridade africana, idealizada na figura de antepassados míticos: os escravos. Mas, ao contrário, estavam perante jovens modernos, *hipsters*, com ares cosmopolitas, com cidadania

e passaportes africanos, que não se interessavam em autenticar um passado comum que liga Brasil e África, tampouco se sentiam parte dele, o que frustrava a imagem especular do africano como guardião de uma memória ancestral compartilhada por ambos os continentes. Por outro lado, paradoxalmente, se estabelecia uma relação simétrica quanto ao ideal de modernidade como inserção no mundo dos bens do consumo globalizado, que era reivindicado tanto de uma parte quanto de outra.

Nesse caso, mais adequado seria pensar que brasileiros, de um lado, e africanos *sapeurs*, de outro, estariam em condições de paridade para competir, proporcionalmente ao grau de intensidade com que “assimilam” e “copiavam” a moda estrangeira. Há muito tempo que essa prerrogativa deixou de ser uma reivindicação para se tornar prática corrente entre diferentes segmentos da sociedade brasileira, porém, com diferenças quanto ao conteúdo e valor daquilo que é consumido. Se aqueles de maior poder aquisitivo se podem dar ao luxo de consumir diretamente nos centros da moda – Paris, Roma, Londres e Nova York –, outros, menos aquinhoados, consomem em sua própria casa o legado da globalização através de produtos chineses e de outros polos industriais asiáticos que retroalimentam esse tipo de mercado.

É desnecessário lembrar que o fascínio dos brasileiros pelas novidades da moda estrangeira em geral já era fato conhecido na primeira metade do século XIX e mais ainda no final desse mesmo século, quando as suas elites importavam, diretamente de Paris ou alhures, não só ideias como também todos os tipos de artefatos materiais. O caráter postiço e inautêntico em assimilar e importar ideias e artefatos estrangeiros era, em 1897, observado pelo crítico literário Silvio Romero (1897, p. 121-123):

[...] Uma pequena elite intelectual separou-se notavelmente do grosso da população, e, ao passo que esta permanece quase inteiramente inculta, aquela, sendo especial dotada da faculdade de aprender e imitar, atirou-se a copiar na política e nas letras quanta coisa foi encontrando no Velho Mundo, e chegamos hoje ao ponto de termos uma literatura e uma política exóticas, que vivem e procriam em uma estufa, sem relação

como o ambiente e a temperatura exterior. É este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organicamente impróprios para criar, para inventar, para produzir coisas nossas e que sai do fundo imediato ou longínquo de nossa vida e de nossa historia [...] Macaqueamos a carta de 1894, transplantamos para cá as fantasias de Benjamin Constant, arremedamos o parlamentarismo e a política Constitucional do autor de Adolphe, de mistura com a poesia e os sonhos do autor de *René e Atala*. O povo, este continua analfabeto. O segundo reinado, com sua política vacilante, incerta, incapaz, durante cinquenta anos, escancarou todas às portas, e fê-lo tumultuariamente, sem discrímem, sem critério. A imitação, a macaqueação de tudo, modas, costumes, leis, códigos, versos, dramas, romances, foi regra geral. A comunicação direta para o velho continente pelos paquetes de linha regular engrossou a corrente da imitação, da cópia servil [...] E eis porque, como cópia, como arremedo, como pastiche para inglês ver, não há povo que tenha melhor constituição no papel [...] tudo melhor no... papel. A realidade é horrível.⁶

O teor das observações do crítico literário brasileiro, embora pareça hoje soar desencontradas e anacrônicas, serve, contudo, não apenas para ilustrar a atmosfera de uma época, mas também um fenômeno que, de certo modo, se pode ainda identificar na sociedade brasileira. O que enfatiza Romero é que uma pequena elite dedicava-se a copiar, posto que tinham acesso diretamente aos modelos, enquanto o grosso da população permanecia excluído do processo. Evidentemente que esse quadro mudou e muitos segmentos do que o autor se referia com o “grosso da população” também começaram a ter acesso às novidades estrangeiras do mercado globalizado da moda. Mesmo mudando de referências geográficas – primeiro

⁶ O autor critica Machado de Assis, com o objetivo de provar que a arte deste não passava de uma anglomania servil e, portanto, inadequada à realidade brasileira.

França, depois Inglaterra e, posteriormente, Estados Unidos –, a importação de novidades de modas estrangeiras continuam a ocupar um lugar importante no imaginário nacional e, sobremaneira, nesse novo milênio, quando o desejo pelo consumo globalizado se alinha à subjetividade neoliberal pela posse e acúmulos de objetos das mais variadas espécies.

A questão, como já foi assinalada anteriormente, não passa exatamente pela deslegitimação de quem copia ou se apropria mimeticamente da moda alógena e a incorpora como sua. Até porque ninguém consegue mimetizar alguma coisa sem nunca lhe acrescentar algo de novo, algo de próprio – como têm feito os brasileiros e os africanos com maestria. Ademais, para a cadeia produtiva da moda ocidental, a assimilação de outros povos “exóticos” às novidades oferecidas pelo mercado sempre constituiu a regra, e não um desvio. Por isso, a acusação contra os *sapeurs* como postiços, inautênticos e imitadores da moda europeia parece sem sentido no contexto atual, notadamente diante da força da globalização, que tende a unificar mundialmente os povos. Provavelmente, a questão que está em jogo não é quem assimila, mas o poder e a legitimidade de quem pode assimilar e ter acesso a determinados bens de consumos considerados exclusivos e de luxo, que diferenciam grupos sociais de outros. Não se deve esquecer que a modernidade e suas be-nesses do mundo globalizado podem ter custos elevados e, por isso, o mais importante, contudo, parece ser que os *sapeurs* e outros africanos não apenas possam assegurar a sua participação e fatia do bolo que é globalizado, mas também não necessitem, sobretudo, implorar ou mendigar o tamanho dessa fatia nem a qualidade do bolo que a eles é oferecida.

Referências

APPADURAI, A. Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 36-49, fev. 1988.

AYIMPAM, S. *Économie de la débrouille à Kinshasa: Informalité, commerce et réseaux sociaux*. Paris: Karthala, 2014.

- AYIMPAM, S.; TSAMBU, L. De la fripe à la Sape: Migrations congolaises et modes vestimentaires. *Hommes et migrations*, [Paris], n. 1310, p. 117-125, 2015.
- BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique Centrale*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- BAZENGUISSA, R. La Sape et la politique au Congo. *Journal des africanistes*, [Paris], v. 62, n. 1, p. 151-157, 1992.
- BAZENGUISSA, R.; MACGAFFEY, J. Vivre et briller à Paris. Des jeunes Congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique. *Politique africaine*, Paris, n. 57, p. 124-133, 1995.
- BHABHA, H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. In: BHABHA, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. p. 85-92.
- BOSWELL, R. Say What You Like: Dress, Identity and Heritage in Zanzibar. *International Journal of Heritage Studies*, [s. l.], v. 12, n. 5, p. 440-457, set. 2006.
- BREDELOUP, S. L'aventurier, une figure de la migration africaine. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, v. 125, p. 281-306, jul./dez. 2008.
- BRENNAN, T. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- BRODIN, O.; COULIBALY, D.; LADWEIN, R. Subcultural ostensive luxury as a creative and mimetic process: the case of the Sapeurs Parisiens. *Recherche et Applications en Marketing*, [Thousand Oaks], v. 31, n. 1, p. 43-63, 2016.
- BUTCHART, A. *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body*. London: Zed Books, 1998.
- BRYDON, A.; NIESSEN, S. (ed.). *Consuming Fashion: Adorning the Transnational Body*. Oxford: Berg, 1998.
- CHARPY, M. Les aventuriers de la mode. Les sapeurs congolais à Paris et l'usage de la mode en migration (1890-2014). *Hommes et migrations*, [Paris], n. 1310, p. 24-33, 2015.

- CHENOUNE, F. *Des modes et des hommes: Deux siècles d'élégance masculine*. Paris: Flammarion, 1993.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, Durham, v. 12, n. 2, p. 291-343, 2000.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. *Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- CRANE, D. *Fashion and its social agendas: class, gender, and identity in clothing*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- DE LATOUR, E. Du ghetto au voyage clandestin: la métaphore héroïque. *Autrepart*, Paris, n. 19, p. 155-176, 2001.
- DE LATOUR, E. Héros du retour. *Critique internationale*, Paris, n. 19, p. 171-189, 2003.
- DIBAKANA, J.-A. Usages sociaux du téléphone portable et nouvelles sociabilités au Congo. *Politique africaine*, Paris, n. 85, p. 133-150, 2002.
- DOUMA, J.-B. *L'Immigration congolaise en France: entre crises et recherche d'identité*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- FABIAN, J. Forgetting Africa. In: NITARANGWI, M.; MILLS, D.; BABIKER, M. (ed.). *African Anthropologies: history, critique and practice*. London: Zed Books, 2006.
- FABIAN, J. Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. To the Memory of Placide Tempels (1906-1977). *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 48, n. 4, p. 315-334, 1978.
- FABIAN, J. *Power and Performance: Ethnographic Explorations Through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- FAIR, L. Dressing up: Clothing, Class and Gender in Post-Abolition Zanzibar. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 39, n. 1, p. 63-94, 1998.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1995.

- FERGUSON, J. Of Mimicry and Membership: Africans and the “New World Society”. *Cultural Anthropology*, [Arlington], v. 17, n. 4, p. 551-569, nov. 2002.
- FERGUSON, J. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- FERGUSON, J. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press, 2006.
- FRIEDMAN, J. The dialectic of cosmopolitanization and indigenization in the contemporary world system: contradictory configurations of class and culture. In: DOUSSET, L.; TCHERKÉZOFF, S. (ed.). *The scope of anthropology: Maurice Godelier’s work in context*. Nova York: Berghahn Books, 2012. p. 212-245.
- FRIEDMAN, J. The political economy of elegance. In: FRIEDMAN, J. *Cultural Identity and Global Process*. Londres: SAGE, 1994. p. 195-232.
- GANDOULOU, J.-D. *Au coeur de la Sape: moeurs et aventures des Congolais à Paris*. Paris: L’Harmattan, 1989a.
- GANDOULOU, J.-D. *Dandies à Bacongo: le culte de l’élégance dans la société congolaise contemporaine*. Paris: L’Harmattan, 1989b.
- GIDE, A. *Voyage au Congo: carnets de route*. Paris: Gallimard, 1927.
- GILROY, P. *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. Londres: Allen Lane, 2000.
- GOLDSCHMIDT, É. Migrants congolais en route vers l’Europe. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 620-621, p. 208-239, 2002.
- GONDOLA, C. D. Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth. *African Studies Review*, Cambridge, v. 42, n. 1, p. 23-48, abr. 1999a.
- GONDOLA, C. D. La Sape des milikistes: théâtre de l’artifice et représentation onirique. *Cahiers d’Etudes Africaines*, Paris, n. 153.39-1, p. 13-47, 1999b.
- GONDOLA, C. D. *Villes miroirs: migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville (1930-1970)*. Paris: L’Harmattan, 1997a.

- GONDOLA, C. D. Popular Music, Urban Society, and Changing Gender Relations in Kinshasa, Zaire (1950–1990). In: *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. GROSZ-NGATE, M.; KOKOLE, O. H. (ed.). Nova York: Routledge, 1997b. p. 65-84.
- HANNEKEN, J. Mikilistes and Modernistas: Taking Paris to the “Second Degree”. *Comparative Literature*, Durham, v. 60, n. 4, p. 370-388, outono 2008.
- HANSEN, K. T. Seconde-hand clothing encounters in Zambia: global discourses, western commodities, ad local histories. *Africa: Journal of the International African Institute*, Cambridge, v. 69, n. 3, p. 343-365, jul. 1999.
- HANSEN, K. T. The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 33, p. 369-392, out. 2004.
- HENDRIKSON, H. (ed.). *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press, 1996.
- JANIS, M. Africa and Avant-Garde Anthropology: the Psychoanalysis of Exoticism, *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 46, n. 183, p. 567-596, 2006.
- JOHNSON, K. K. P.; Lennon, S. J. (ed.). *Appearance and Power*. Oxford: Berg, 1999.
- LARKIN, B. Bandiri Music, Globalization and Urban Experience in Nigeria. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 42, n. 168, p. 739-762, 2002.
- LATOURE, E. Du ghetto au voyage clandestin: la métaphore héroïque. *Autrepart*, Paris, n. 19, p. 155-176, 2001/3.
- LATOURE, E. Héros du retour, *Critique internationale*, n. 19, p. 171-189, avril 2003/2.
- MACGAFFEY, J.; BAZENGUISSA-GANGA, R. *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- MACHADO, R. P. Les rolezinhos sont “bons à penser”: marques, consommation et ségrégation dans la société brésilienne. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 678, p. 60-72, 2014.

- MAKOBO, S. Mythe et Réalité des Identités Générationelles. In: WHITE, B. W.; YOKA, L. M. (dir.). *Musique populaire et société à Kinshasa: une ethnographie de l'écoute*. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 62-90.
- MALLET, J. "World Music" Une question d'ethnomusicologie? *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 168, p. 831-852, 2002.
- MARTÍ, J. Dressing Well. In: MARTIN, P. M. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 154-172.
- MARTÍ, J. (ed.). *African Realities: Body, Culture and Social Tensions*. Newcastle upon Tyne. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- MARTIN, P. M. Cloth and Currency on the Loango Coast. *African Economic History*, Madison, n. 15, p. 1-12, 1986.
- MARTIN, P. M. Contesting Clothes in Colonial Brazzaville. *Journal of African History*, Cambridge, v. 35, n. 3, p. 401-426, 1994.
- MARTIN-GRANEL, N. Rumeur sur Brazzaville: de la rue à l'écriture Source. *Canadian Journal of African Studies*, [Ottawa], v. 33, n. 2-3, p. 362-409, 1999.
- M'BEMBA-NDOUMBA, G. *Ces Noirs qui se blanchissent la peau: la pratique du "maquillage" chez les Congolais*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- MILLER, D.; WOODWARD, S. (ed.). *Global Denim*. Oxford: Berg, 2011.
- MOHAMED, K. Refashioning the local: Black masculinity, class and clothing. *Agenda*, [Durban], v. 25, n. 4, p. 104-111, dez. 2011.
- MOTTA, A. África, africanidades e afrobrasilidades: performances e dramas sociais como experiências museográficas. In: FURTADO, C. A. (org.). *Diálogos em Trânsito: Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*. Salvador: Edufba, 2015. p. 47-78.
- MOTTA, A. Da África em casa à África fora de casa (Notas sobre uma exposição em trânsito). In: DIAS, J. B.; LOBO, A. (org.). *África em Movimento*. Brasília, DF: ABA, 2012a. p. 245-268.

- MOTTA, A. Made in Africa: Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro. In: SANSONE, L. (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: Edufba, 2012b. p. 213-259.
- MOTTA, A. Dramatização e patrimonialização de diferenças culturais: a experiência museográfica como ato performático. In: SANDRONI, C.; SALLES, S. G. de. (org.). *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013. p. 175-193.
- MOULEMVO, A. Importation de vêtements de seconde main et compétitivité des micro-entreprises de couture au Congo-Brazzaville. *Revue Congolaise de Gestion*, Paris, n. 14, p. 9-33, 2011.
- NURA, M. H. La Mode Dakaroise: Elegance, Transnationalism and an African fashion Capital. In: BREWARD, C.; GILBERT, D. (ed.). *Fashion's World Cities*. Oxford: Berg, 2006. p. 177-200.
- NTARANGWI, M. *East African Hip Hop: Youth Culture and Globalization*. Urbana: University of Illinois Press, 2009.
- PYPE, K. Dancing to the rhythm of Léopoldville: nostalgia, urban critique and generational difference in Kinshasa's TV music shows. *Journal of African Cultural Studies*, [Ottawa], v. 29, n. 2, p. 2-19, 2017.
- RABINE, L. W. Fashionable Photography in Mid-Twentieth-Century Senegal. *Fashion Theory*, [Oxford], v. 14, n. 3, p. 305-330, 2010.
- RABINE, L. W. *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford: Berg, 2002.
- RIVIÈRE, C. Le vêtement en Afrique noire et ailleurs. *Anthropos*, [s. l.], v. 103, n. 1, p. 65-75, 2008.
- ROMERO, S. *Machado de Assis. Estudo comparativo de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1897.
- RUBANGO, N. ya. Le Congo et l'Afrique face aux enjeux et aux paradoxes de la francophonie. *Canadian Journal of African Studies*, [Ottawa], v. 33, n. 2/3, p. 571-583, 1999.

- SANSONE, L. *Blackness without ethnicity: constructing race in Brazil*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2003.
- SANSONE, L. *From Africa to Afro. Uses and abuse of Africa in the Brazil*. , Amsterdam, Dakar SEPHIS/CODESRIA 1999.
- SAYAD, A. *La Double Absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil, 1999.
- SCHWARTZ, J. Men's Clothing and the Negro. *Phylon*, [Atlanta], v. 24, n. 3, p. 224-231, 1963.
- SIMMEL, G. Fashion. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 62, n. 6, p. 541-558, maio 1957.
- SIMONE, A. M.; HECHT, D. Masking magic ambiguity in contemporary African political and cultural practices. *Third Text*, [s. l.], v. 7, n. 23, p. 107-113, 1993.
- STEWART, G. *Rumba on the River: A History of the Popular Music of the Two Congos*. Londres: Verso, 2000.
- SURIANO, M. Clothing and the Changing Identities of Tanganyikan Urban Youths, 1920s-1950s. *Journal of African Cultural Studies*, [Ottawa], v. 20, n. 1, p. 95-115, 2008.
- THOMAS, D. Fashion Matters: "La Sape" and Vestimentary Codes in Transnational Contexts and Urban Diasporas. *MLN*, Baltimore, v. 118, n. 4, p. 947-973, set. 2003.
- TRAPIDO, J. The political e economy of migration and reputation in Kinshasa. *Africa*, Cambridge, v. 81, n. 2, p. 204-225, maio 2011.
- TSAMBU, L. Transnationalism and transculturalism as seen in Congolese music videograms. *Journal of African Media Studies*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 51-67, mar. 2015.
- VALERIE, P. *Collected works of Paul Valéry*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971.
- WERBNER, P. Global pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds. *Social Anthropology*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 17-35, 1999.

WERBNER, R. *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books, 1998.

WHITE, B. W. Congolese Rumba and Other Cosmopolitanisms. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 168, p. 663-686, 2002.

WICKRAMASINGHE, N. *Dressing the Colonized Body: Politics, Clothing and Identity in Colonial Sri Lanka*. Nova Delhi: Orient Longman, 2003.

WITTE, J. B. de. *Les deux Congo*. Paris: Plon, 1913.

WRONG, M. The Importance of Being Elegant. In: WRONG, M. *In the Footsteps of Mr. Kurtz: Living on the Brink of Disaster in Mobutu's Congo*. Nova York: Harper Collins Publishers, 2001. p. 169-191.

Museus digitais

desafios e disputa por memórias

Jamile Borges da Silva

Introdução

Onze de dezembro de 1958. Guiné-Bissau. Chegada de uma delegação militar, chefiada pelo subsecretário de Estado do Exército Francisco da Costa Gomes, numa missão “de carácter militar, mas relacionada com diversos aspectos económicos locais, e com a localização de aquartelamentos militares no interior da Província”. Julho de 1959. Costa Gomes volta a passar por Bissau “a fim de estudar assuntos relacionados com actividades do Comando Militar” e previne o então governador Peixoto Correia sobre as informações de que “estava em preparação, uma revolta dos homens que faziam o serviço do porto, cargas e descargas, que eram manjacos”. Três de agosto de 1959. Marinheiros de Bissau desencadeiam um movimento grevista, com a participação de capitães, contramestres, marinheiros e cozinheiros, reivindicando aumentos de salários – invocando a dureza das condições de trabalho e o custo da alimentação: arroz, azeite de palma e “cassequê”, ou seja, peixe-seco. A maioria, da etnia dos manjacos, era quem fazia o trabalho de estiva.

Os “capitães” convocaram uma concentração para as três horas da tarde no cais do porto, a fim de devolver os barcos e recusar terminantemente

retomar o trabalho enquanto os salários não fossem aumentados. Cerca das quatro da tarde, o chefe Conceição “dirigiu-se ao porto e foi dar ordens aos marinheiros para continuarem a trabalhar e como eles nem sequer se mexeram dali, começou a empurrá-los e até chegou a dar uma bofetada a um deles”; os marítimos ripostaram violentamente, brandindo os remos, paus, barras de ferro e arpões com que se haviam armado.

Ouviram-se os primeiros tiros (para o ar), houve luta pelo domínio das armas e várias agressões, começando a correr sangue. Imediatamente foram chamados reforços policiais para a zona do cais, que assumiram posição de combate (diz o testemunho de um dos ‘guardas’ que ‘o tenente Simão foi logo à esquadra onde organizou o pessoal para o Pindjiguiti porque estava a haver guerra com os marinheiros’). Generalizou-se a insurreição, foi dada ordem de ‘fogo!’ pelo comandante militar, tenente-coronel Filipe Rodrigues (para outros, a ordem veio do tenente Simão). Foram cinco minutos de tiroteio e lançamento de granadas, com perseguição aos grevistas que tentavam fugir na direcção do cais e abrir os portões, entretanto encerrados. No fim, há uns 13 a 15 mortos espalhados no cais do Pindjiguiti; muito mais cadáveres de marítimos e estivadores são arrastados pelas águas do Geba, não se sabe quantos; alguns moribundos ou gravemente feridos vão falecer no hospital [...].¹ (SILVA, 2006, p. 160)

O episódio descrito acima é considerado um marco fundamental na história do Partido Africano da Independência da Guiné e de Cabo Verde (PAIGC) e para a luta de libertação nacional em Guiné e Cabo Verde. Tendo estado em Bissau algumas vezes desde 2010 e ouvido relatos orais, assistido a documentários produzidos pela Rede de Televisão Portuguesa (RTP)²

¹ Cf. Joaquim Areal, “Crónica da Província”, in *BCGP*, n.º 53, pp. 125 e segs.

² A GUERRA. Série produzida por Joaquim Furtado para a RTP. Disponível no endereço: <http://www.rtp.pt/programa/tv/p26314>.

e lido alguns artigos sobre esta tragédia, resolvi tomá-lo como mote para fazer as seguintes interrogações: como reconstruir o imaginário de uma época ou de um episódio? O que pode/deve ser tomado em consideração? Quais são os critérios historiográficos, antropológicos ou mesmo literários para essa análise?

Qual o papel da memória na (re)constituição das identidades coletivas e as consequências das disputas pela memória em sociedades pós-coloniais? Como entender a política de sentidos e a polifonia implicada nos registros memoriais e documentais sem deslizar para leituras hegemônicas ancoradas nas práticas da colonialidade do saber/poder, conforme teoriza Quijano (2005)?

Ou ainda, enquanto intelectuais, como promover a emergência de uma nova geração de pesquisadores preparados teórica e metodologicamente para empreender novos “dispositivos” políticos, discursivos e tecnológicos sobre os processos sociais de memória?

Como ler politicamente o que aconteceu na noite de 3 de agosto 1959? Parafraseando Guimarães (2015), a sobrevivência da memória – assim como a das imagens – não diz respeito apenas a sua vida póstuma, mas se endereça ao nosso presente, é visado pelo passado e continuará a nos assombrar no futuro.

O objetivo deste texto é, portanto, longe de esgotar a reflexão sobre as interfaces entre memória, política, antropologia e fazer historiográfico, propor ferramentas analíticas para compreender a “disputa pela memória” nos museus digitais e como a história e o passado de populações subalternizadas vêm sendo musealizados, expografados, reivindicados, patrimonializados, servindo de arena de luta política e cultural.

Segundo a socióloga argentina Elizabeth Jelin (2002), responsável por coordenar o projeto sobre as memórias da repressão naquele país,³ precisamos falar de “memórias”, no plural, compreendidas como uma construção discursiva, perfuradas em sua rede, cheias de lacunas, rasuras e omissões

³ Elizabeth Jelin é pesquisadora e diretora acadêmica do Programa Memoria Colectiva y Repression, BA/Argentina, apoiado pelo Social Science Research Council (SSRC) para o Cone Sul.

resultantes das condições sociopolíticas, tornando a narrativa – a maneira através da qual o sujeito constrói um sentido do passado – uma memória que se expressa em uma história, transmissível com um mínimo de coerência.

Em primeiro lugar, é preciso entender as memórias como processos subjetivos, ancoradas em experiências e marcas simbólicas e materiais. Em segundo lugar, reconhecer memórias como um objeto de disputas, conflitos e lutas, que visa prestar atenção para o papel ativo e produtor de sentido, marcados por relações de poder. Terceiro, historicizar as memórias, isto é, reconhecer que existem mudanças históricas no sentido do passado, assim como no lugar atribuído às memórias em diferentes sociedades, clima, espaços culturais, de lutas políticas e ideológicas. (JELIN, 2002, p. 27)

O debate ora proposto se organiza em três esferas: a) a discussão acerca da relação entre museu e memória; b) a interface entre museus, tecnologias digitais e antropologia; e c) a tensão entre os museus do futuro ou o futuro dos museus, lembrando com certa ironia uma velha máxima de Adorno, que, em 1953, num ensaio sobre Valéry, Proust e os museus, dizia: “a felicidade da contemplação não pode prescindir dos museus”. (POULOT, 2013, p. 138)

Museus, memórias e narrativas

Vivendo como hedonistas num tempo em que ficamos conectados em rede com e sem fio quase obsessivamente – era de extremos, tempos interessantes, nas palavras do falecido escritor marxista Eric Hobsbawn –, cabe a nós, como pesquisadores interessados no difícil trabalho de organizar a memória social e coletiva, perguntar, assim como o faz Meneses (1998, p. 20): uma vez superado o dilema entre relíquia (objeto histórico) *versus* artefato (objeto atravessado pela teia de relações simbólicas internas e externas ao museu): que alternativa cabe a esses lugares de memória, aos museus?

E acrescento: o que cabe aos museus digitais enquanto lugares para a reinvenção das narrativas sobre as memórias e seus representantes digitais?

Abandonando a noção de senso comum que define museu como conjunto de coleções delimitadas e hierarquizadas para a ideia de um espaço impreciso e complexo, atravessado por múltiplos agenciamentos e dispositivos (GUATTARI, 1992), me interessa refletir sobre as disputas por memória encarnadas nas novas políticas patrimoniais que vem se desenrolando em todo o mundo, sobretudo a partir das noções de doação digital, *copyright*, *copyleft*, estímulo à criação de incontáveis plataformas de museus digitais que supõem, como nos lembra E. Glissant, uma outra poética para lidar com uma nova política arquivística e discursiva em nome da memória e do patrimônio da humanidade.

Sair das velhas práticas canônicas de exposições coloniais, de coleta através de espólio, roubos, expropriação da produção cultural de diferentes grupos para chegar ao que se postula hoje na perspectiva de uma nova museologia social de “coleta do presente” é um desafio que se põe a todos que estão envolvidos com a área da patrimonialização e da cultura, especialmente em sociedades pós-coloniais e pós-independência.

A nova museologia social tem argumentado em favor da afirmação dos museus como lugares para que se proponham outras estratégias de preservação, representação, conservação e exposição dos artefatos e seus representantes digitais. Mais do que isso, que sejam lugares para a crítica a esses mesmos artefatos e ao discurso produzido sobre eles.

Não é novidade que os museus são herdeiros da prática de sequestro dos antigos tesouros, das catedrais e dos palácios e ainda dos gabinetes de curiosidades. É fato conhecido também que todos os impérios coloniais, durante seu projeto de expansão e domínio, produziram barbárie, causaram, em muitos casos, genocídios – Congo, Haiti, Argélia, Abissínia, Etiópia etc. – e promoveram saques, roubos e destruição de arte, bens culturais, livros, assim como promoveram o epistemicídio de distintos grupos étnicos. Inúmeros objetos foram pilhados pelas várias expedições de Marcel Griaule e Henri Labouret na África, por exemplo, e resultaram no grandioso acervo do Musée de l’Homme, em Paris, causando o apagamento

de traços e vestígios da história desses povos. Aliás, Walter Benjamin (1986, p. 70) chega a afirmar que “não existe um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”.

O roubo despudorado de objetos – no caso dos países africanos, a ênfase em elementos exóticos que demarcavam o lugar do Outro, diferente, bestializado, desalmado – funcionou muito bem alimentando a tensão etnológica entre natureza e cultura, civilizados e selvagens, colonizadores e colonizados, o que ajudou a construir alguns dos mitos fundadores da antropologia.

Após anos de missões etnográficas, viagens patrocinadas por impérios coloniais, museus reconstruídos e memórias reabilitadas – por exemplo, a devolução dos restos mortais de Saartje Baartman⁴ após solicitação feita por Nelson Mandela –, inúmeras questões se colocam em perspectiva: a quem pertencem os objetos, artefatos e coleções expostos nos museus espalhados ao redor do mundo? O que pode ser caracterizado como patrimônio “da humanidade”? O que fazer com os constantes pedidos de repatriação de restos mortais que estão nos acervos dos museus? O que significa, hoje em dia, falar de autenticidade e direito à propriedade sobre as peças, fragmentos, narrativas e representações da alteridade traduzidos pelos objetos nestas instituições?

Os já conhecidos e sofisticados museus históricos, coloniais ou mesmo alguns museus contemporâneos ainda retratam a complicada condição de um espaço fechado onde, segundo Certeau (2011), se efetuam duas operações de sentido contrário: o esquecimento, que, longe de ser um fenômeno passivo, é um dispositivo de luta contra o passado, e o vestígio, que é o retorno do esquecido, ou seja, uma ação desse passado daqui em

⁴ Depois do fim do *apartheid*, em 1991, uma das primeiras reivindicações da etnia khoi-khoi a Nelson Mandela foi o regresso à África do Sul dos restos mortais de Saartje Baartman. O presidente sul-africano falou do assunto, em 1994, com o então presidente francês François Mitterrand, que se opôs às reivindicações sul-africanas usando o argumento da “inalienabilidade” das coleções nacionais. Em 2004, entretanto, o parlamento acabou por aprovar a devolução da *Vénus hotentote*, como ficou conhecida.

diante forçado ao disfarce. O passado, como o fantasma de Hamlet, assombra o presente. A história é “canibal”.

Talvez uma atitude mais radical e emancipadora seja, em lugar dos constantes exercícios epistemológicos e metodológicos para interrogar o passado de dentro dos museus, a de refletir sobre a nossa relação com a coleta do presente, suas contradições e descontinuidades, promovendo o inventário dos lugares, numa estratégia geopolítica mais condizente com uma atitude crítica em relação ao nosso papel como intelectuais na produção e representação da memória individual e coletiva. Admitindo, portanto, que mais importante que o acontecimento em si é sua construção no tempo, a supressão e o ressurgimento de suas significações, seus usos e abusos.

Incendiar os museus?

Em maio de 1968 na França, o movimento estudantil levantava a bandeira “Incendiar o Louvre”, porque entendia que os museus eram espaços de reprodução dos valores da burguesia.

Em 2004, Julian Spalding, ex-diretor dos museus e galerias de Glasgow, fez uma provocação ao que ele considerava um “projeto canônico” adotado pelos museus, dizendo: “Museus são um negócio na internet. Nosso trabalho é gerar interesse”.⁵ Em outras palavras, o museu deveria deixar de ser um depósito de coisas e se tornar um negócio, induzir o consumo e gerar interesse.

Para Meneses (2000), é nessa mesma linha de *showbusiness* e servindo à lógica do mercado que vão surgir as chamadas *blockbusters exhibitions*, as exposições “arrasa-quarteirões”, que, naturalmente, procuram legitimar-se com a aura da “cultura”.

Estou convicta de que, no século XXI, os museus não podem ser espaços anacrônicos e nostálgicos, receosos de se contaminarem com o vírus da sociedade contemporânea – modelos como os museus comunitários

⁵ No original: “Museums are in the internet business. Our job is to generate interest” (A Cumberland Lodge Conference in 17 th – 19th September 2004). Tradução nossa.

(*neighbourhood museums*), a exemplo do Anacostia, em Washington, e até os chamados ecomuseus trouxeram notável renovação no campo geral da museologia – antes, poderão se constituir como extraordinárias vias de conhecimento e exame dessa mesma sociedade.

Conforme Scheiner (2009, p. 48), a modernidade tardia permitiu pensar o patrimônio como espaço de articulação entre as pequenas singularidades – indivíduos, culturas locais e vizinhança – e as instâncias de representação articuladas sob a forma de organismos oficiais como os museus. “[...] Hoje, as tecnologias digitais apontam para novas e inusitadas relações e o patrimônio adere ao tempo do digital como representação simbólica de diferentes grupos sociais”.

Nos séculos XX e XXI, o Brasil se tornou pródigo em institucionalizar a memória através da criação de museus para celebrar o patrimônio nacional. Para Cunha (2006), isso pode ser explicado em virtude da necessidade de (re)construção de imaginários que justificassem a nação. Como nos lembra Lilia Schwarcz (1993, p. 33): “os Institutos Geográficos e Históricos, as Escolas de Direito e de Medicina, bem como os Museus, se afirmaram como espaços em que o perfil ideal do Brasil e do Homem Brasileiro era estudado, forjado e apresentado ao público”.

Na esteira desse mesmo argumento, Tota (2000, p. 123) vai dizer que, na sociedade contemporânea, os museus são “um armazém de memória onde se traçam as identidades étnicas e onde as classificações históricas e naturais inscrevem e reescrevem o passado e o presente das nações”.

É bem verdade que o termo “museu”, nos dias de hoje, vem sendo utilizado de modo indiscriminado⁶ para representar/significar elementos de um conjunto disforme, confuso e heterogêneo formado por milhares de instituições espalhadas mundo afora. Em geral, não possuem acervos próprios, não contam com um corpo técnico de profissionais, tampouco

⁶ Tome-se como exemplo *O Museu da Inocência* saído das páginas de um livro para um endereço real. *O Museu da Inocência* é certamente inusitado e dá título ao livro escrito pelo turco Orhan Pamuk – vencedor do Prêmio Nobel da Literatura em 2006. A história se passa na Turquia dos anos 1970 e conta a história de Kemal, homem comprometido de 30 anos que se apaixona pela jovem Fusun e que, depois de um *affair*, desenvolve uma obsessão pela jovem.

têm acompanhado ou refletido acerca dos grandes temas e demandas da museologia contemporânea.

A perspectiva conservadora e canônica de museu que separa público e acervos como entidades separadas por vitrines de vidro tende cada vez mais a se dissolver. Para romper este abismo entre o público e as coleções, será preciso induzir, produzir formas diferenciadas de ações e políticas patrimoniais e museais recorrendo, sobretudo, às inovações tecnológicas, sem perder de vista a função social, histórica e política dos museus.

Já se disse que o Brasil é um país sem memória e que os museus não têm futuro garantido dado os poucos investimentos no âmbito das políticas públicas, ainda que esse cenário venha gradativamente se modificando nos últimos anos, como podemos ver nos dados do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram)⁷ – sinalizando que existem hoje no Brasil mais de 2.600 museus mapeados e cadastrados.

O dado que nos chama atenção é de que o levantamento revelou que, dos museus mapeados, apenas 29 estão cadastrados como museus virtuais. Em 2008, eram 18, incluindo o Museu da Corrupção e o Museu do Sexo.

De uma coisa já podemos ter clareza: um paradoxo se instala no campo das políticas patrimoniais, sobretudo em países como o Brasil, com tradição de pouca memória e baixo investimento em cultura: a proliferação de museus de toda ordem – Museu da Pessoa, Museu do Futebol, Museu das Minas, Ecomuseus, Museu do Amanhã etc. – coloca em xeque o questionamento sobre sua função de “guardião do passado”, posto que, em muitos desses museus, celebra-se uma espécie de presente *continuum*, cuja função parece ser mesmo a celebração de nosso cotidiano como memória do porvir. Museus criados politicamente pensando no amanhã, no efeito da ressonância política nas gerações futuras.

Daí, seu protagonista organiza um melancólico museu de objetos que remetem à imagem da sua amada. Ali, constam relógios, televisores, colheres, roupas e outros pequenos objetos do período em que se passa a história e que fazem parte também do acervo do museu da vida real, localizado perto da Praça Taksim, região onde se desenrola a história, e inaugurado pelo autor em abril de 2012.

⁷ Para mais informações, acesse: <http://www.museus.gov.br/>.

Nunca se criaram tantos museus físicos, de pedra e cal, como o que se vê hoje em todo o mundo, especialmente no Brasil da era das ações afirmativas, o que torna essa reflexão ainda mais interessante, em virtude da relação ainda problemática entre custos, investimento público, ausência de uma política patrimonial clara no âmbito federal e baixo investimento em manutenção e conservação dos equipamentos museais já existentes e consolidados.

Ademais, podemos encontrar também diferenciados suportes digitais, agrupados sob a incerta definição sociológica de “redes sociais” que se prestam – ou se autorizam – ao trabalho de criar projetos e performances tratados como dispositivos expográficos com intenção de ser uma espécie de “museu de tudo” na internet, a saber: Flickr,⁸ Facebook e o mais recente grande “*case de mídia*”, conhecido como Pinterest.⁹ Esse crescimento exponencial de ambientes para gerir, organizar e socializar fotografias e estimular um colecionismo digital nos dá uma mostra da difícil e problemática relação que a nossa geração tenta manter com o passado e a tentativa desesperada de guardar o presente em *pixels* e *bytes* para as gerações futuras.

A despeito das correntes mais engajadas no campo da nova museologia e das ferrenhas críticas ao conceito de museu “moderno” – isto é, produzido dentro da temporalidade histórica da modernidade –, aquele que aprendemos na escola, é inegável que os museus ainda são entendidos como expressões da memória nacional. Nesse sentido, essa explosão museal – física ou digital – tende a reforçar a ideia de museu como guardião da tradição e da memória nacionais.

⁸ Flickr é um *site* de compartilhamento de imagens lançado em 2004 e comprado pela empresa Yahoo! no ano seguinte. O *site* tem, hoje, mais de 7 bilhões de fotos publicadas. A conta gratuita no Flickr permite envio de 300 MB de fotos e vídeos por mês. Até mesmo o recém-criado Museu de Arte do Rio (MAR) já possui conta neste portal: <http://www.flickr.com/photos/rbpdesigner/8693175467>.

⁹ O Pinterest foi criado em 2008, mas só foi ao ar em março de 2010. Criado pelo americano Ben Silbermann, que usou de seu hábito de colecionar coisas para criar o *site*. É uma rede social de compartilhamento de fotografias que funciona como galerias de imagens com a opção de exposição temática. É possível encontrar aí uma galeria com acervos de museus brasileiros. Disponível em: <http://pinterest.com/moyarte/museus-brasileiros-acervo/>.

Heloisa Buarque de Hollanda, em pequeno texto publicado em sua página na internet no ano de 2012, nos advertia sobre a estreita vinculação entre a criação dos museus e a ordem simbólica das sociedades modernas, o que nos leva a compreender o fato de que os museus, na realidade, se constituíram como um efeito da modernização e de seu compromisso teleológico, ou seja, de seu compromisso com o futuro, e não com o passado ou com a tradição. Não é, portanto, a manutenção da tradição que marca a origem dos museus, mas, ao contrário, a ameaça de sua perda, aliada ao desejo de reconstruí-la.

As narrativas contemporâneas no campo da sociologia da comunicação apontam para o fato de que estamos vivendo a “era da obsolescência planejada”, isto é, os objetos e artefatos são feitos para desaparecer. Como entender, então, essa recente obsessão pela musealização de todas as coisas?

É nesse cenário que se reconfiguram os museus digitais, seus espaços, sua nova territorialidade, virtualidade e interatividade, suas políticas e práticas enquanto expressão de uma nova cartografia do passado e do presente. Para Holanda (2012), esse momento faz emergir uma nova arquitetura de museus, novas políticas de exibição e, junto com elas, a transformação da figura do curador, que, de guardião de acervos, passa a mobilizador de acervos.

Os museus tornam-se, assim, espaços de trânsito, de encontros virtuais, de celebração e afirmação de passados, memórias e anseios de futuro, cenários para entretenimento mais do que de ação didática, incentivando a partilha de lugares, pessoas, objetos, narrativas e identidades.

Pensar, por exemplo, o patrimônio e a memória da população afro-brasileira no contexto das relações raciais de hoje, na Bahia e no Brasil, é, sem sombra de dúvida, um desafio e uma aposta na possibilidade de legar às futuras gerações de afrodescendentes, grande parte da produção intelectual e material da cultura negra na travessia para o Novo Mundo.

O rápido avanço das atuais tecnologias digitais tem nos possibilitado colocar em perspectiva temas caros a esse projeto – raça, hierarquias, geopolítica do saber, intangibilidade do patrimônio –, assim como tem estimulado novas sensibilidades políticas, culturais, econômicas, éticas e estéticas

para as áreas de museologia, gestão e estratégias geopolíticas de preservação da memória.

Inequivocamente, essas tecnologias digitais, quando aplicadas aos museus, vêm facilitando as tarefas do trabalho de inventariação, catalogação e gestão das coleções, assim como a difusão desse tipo de trabalho, revolucionando a forma como as instituições e os indivíduos ligados ao tema das políticas afirmativas e relações raciais vêm se comunicando, revelando-se uma ferramenta ágil e dinâmica para o desenvolvimento de diferentes projetos e ações no âmbito do patrimônio cultural e para a concepção e difusão de conteúdos culturais e pedagógicos.

Tome-se como exemplo a disponibilização digital, pelo Museu Afrodigital,¹⁰ da documentação relativa à passagem de Ruth Landes e Lorenzo Turner na Bahia, que tem sido reivindicada por diferentes grupos e lideranças no campo da antropologia e do patrimônio – amplamente procurada por estudantes, curiosos e pesquisadores –, bem como o farto acervo coletado por Melville Herskovits. Sugere-se que estamos diante do que se pode chamar de *museum-frictions*, isto é, um campo tenso, político, em que as representações sobre o passado da comunidade afrodescendente – brasileira e africana – vivem numa eterna tensão entre depender da autorização do olhar especializado e legitimado do intelectual ou do museólogo e a busca pela sua autonomia representacional.

Nesse sentido, o Museu Afrodigital da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – projeto que é parte de uma rede de pesquisa envolvendo a Bahia, Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro – está assente na perspectiva de reinventar práticas discursivas e de sentido no tocante aos modos de se fazer etnografia e no trato com a memória dos (sobre)viventes do Atlântico Negro e suas gerações, organizado em três pilares: generosidade digital, isto é, a ideia de um museu construído a partir de doações e da participação popular;

¹⁰ O Museu Afrodigital objetiva intercambiar e digitalizar documentação e pesquisa sobre a diáspora africana, os estudos africanos e as relações étnico-raciais no Brasil, disseminando a informação sob a licença Creative Commons, isto é, toda a documentação é de uso aberto e gratuito, sem fins comerciais. Disponível em: <http://www.museuafrodigital.ufba.br>.

repatriação digital, ou seja, incentivo a que os arquivos retornem a seus locais de origem; e reflexão sobre a memória das populações subalternizadas.

Hoje, o Museu Digital é parte de uma rede internacional de museus digitais em que cada museu é também um ponto de partida, uma parada, uma mirada, um ponto de encontro para estudiosos, anônimos, pesquisadores, colecionadores, estudantes ou apenas curiosos no tema da africanidade e afrodescendência.

A estratégia de indexação adotada está pautada nos padrões internacionais para registro de metadados, como já o fazem as instituições físicas, museus, arquivos e bibliotecas ao redor do mundo. A ideia é criar uma linguagem comum que permita a livre circulação e o intercâmbio de registros documentais entre pessoas e instituições em diferentes partes do mundo.

As universidades parceiras dessa rede já disponibilizam *on-line* coleções de documentos, fotografias, registros sonoros e vídeos que traçam uma cartografia de nossa paisagem histórica, política e atenta aos grandes temas que nos articulam enquanto pesquisadores interessados no tema da memória e nas disputas por elas.

Em nossa busca – um pouco ao modo de Julio Verne (SERRES, 2011) –, temos criatividade, mas tecnologia pobre. Entretanto, também como Julio Verne, não deixamos de sonhar. Queremos um museu digital que articule novas práticas sociais às novas formas de viver e de estar no mundo.

Memórias, mobilidade e disputa

Houve um tempo em que o deslocamento, a mobilidade dos objetos e artefatos, era, em geral, resultado de atos de pirataria, saque, pilhagem e roubo qualificado.

Atos de pirataria eram praticados por tripulantes de navios sem bandeira, em alto-mar, contra propriedades ou pessoas, numa época em que o comércio era primordialmente realizado por via marítima. Eram homens que não se submetiam a qualquer tipo de lei; saqueavam embarcações de

mercadores e percorriam as rotas comerciais em busca de objetos de valor. Eram vistos como mercenários, assassinos, párias da sociedade.

O mundo mudou, e as formas de vender e comprar também mudaram. A mobilidade e o deslocamento de objetos em seus representantes digitais nos dias atuais representam uma nova ética em favor da livre circulação de *bits*. Na prática, isto significa trabalhar sob um sistema de três pilares: colaboração, conhecimento e liberdade.

A portabilidade das ferramentas de produção, transmissão e representação de conteúdo simplificaram processos, antes impensáveis ou muito caros, possibilitando que diferentes expressões artísticas sejam vistas e acessadas rapidamente pelos dispositivos de comunicação virtual ao redor do mundo. São as chamadas mídias locativas. Elas permitem mapear e georreferenciar a produção intelectual, histórica e arqueológica, sugerindo outras formas de recriar a memória coletiva sem a necessidade da pilhagem e da violência colonial.

Veja, por exemplo, a tecnologia do Google Maps, que permite agregar a um mapa genérico características locativas e particulares a um indivíduo ou coletivo, como fotos, sons e vídeos, transformando a cidade, rua ou outros espaços em lugares.

Nossa compreensão é de que as tecnologias baseadas em localização e mobilidade implicam modos específicos de mediação, induzindo novas práticas no âmbito museal, redefinindo a compreensão de lugar e agregando, conseqüentemente, novas significações ao espaço do museu e ao lugar da memória.

As mídias locativas atuam no espaço dos museus digitais a partir de seis grandes modos de mediação: os modos de escuta dos grupos sociais, de escrita, de representação da memória, do aspecto lúdico-pedagógico, da visibilidade e do acesso.

Em sua obra *A invenção do cotidiano*, o historiador Michel de Certeau (2011) apresenta uma distinção peculiar entre lugar e espaço ao abordar a questão da mobilidade, que hoje se encontra presente em diversas experiências artísticas. Em sua visão, espaço é um lugar animado, um lugar

praticado por um deslocamento. Sem a mobilidade, não haveria espaço, haveria apenas lugares estáticos, fixos e imutáveis.

A mobilidade transforma os lugares em locais de passagem e de trânsito, efêmeros e provisórios, em que se deslocar é, antes, atravessar o espaço e suas próprias fronteiras.

Estas novas redes semântico-digitais criam um novo ambiente, um cenário no qual se realizam atos sociotécnicos em dinâmicas, suportes e formatos inéditos, o que nos faz pensar em como organizar nessas coleções os processos de preservação de memórias, histórias e acervos documentais fora dos espaços tradicionais e canônicos, como bibliotecas, arquivos e museus.

O farto material que hoje compõe nosso imenso patrimônio afrodiáspórico – que vem sendo ampliado com as doações de novos arquivos por meio de licença para digitalização e difusão digital – não é mais feito de massa, argila, cal, ferro ou bronze; é feito de zeros e uns (0101010), um código binário que nos desafia a repensar o lugar histórico, simbólico e real desses homens, mulheres e crianças negras e negros que ajudaram a (re)fundar a identidade na Diáspora.

Recuperar esse imenso acervo é mais que um dever com as políticas de ações afirmativas; é um dever como intelectuais engajados numa outra visão de mundo mais generosa e eticamente mais comprometida.

Queremos, portanto, refletir acerca das implicações éticas, étnicas e estéticas do uso das imagens dos afro-brasileiros em contextos museais. Isto é, será que patrimonializar e espetacularizar populações historicamente subalternizadas tem afetado as hierarquias e o imaginário racial sobre o negro no Brasil?

Entendemos que pensar as novas políticas patrimoniais pode ser a possibilidade de produzir a insurgência epistêmica como condição para descolonizar a memória e as imagens da população afro-brasileira.

O desafio fundamental dos museus digitais hoje é refletir sobre seu papel nesse mundo em constante transformação, mas que guarda também continuidades históricas, especialmente quando se trata da questão racial. Enquanto tempo e espaço são suprimidos, condensados ou subvertidos, os museus podem assumir seu lugar nesse cenário como conectores, pontes

entre a memória e o esquecimento, entre o individual e o coletivo, o local e o global, entre o que se é e o que se pretende ser. Os museus nos permitem acessar no presente a memória do passado para, a partir daí, promover perspectivas de futuro.

Ainda que a maior parte dos atuais museus existentes na rede *web* sejam apenas portais construídos e mantidos exclusivamente para reunir e expor obras de arte geradas, originalmente, por processos de síntese ou por meio de cópias digitais, as características constitutivas da internet lhes conferem um outro desenho, propiciando a conectividade e ampliando as possibilidades de interação do usuário-visitante com a obra, com o criador, com o curador, e eliminando empecilhos espaciais e temporais, ao tempo em que também impõe restrições de ordem cognitiva e tecnológica, assim como barreiras linguísticas.

Os arquivos públicos e bibliotecas que abrigam essa documentação, tanto no Brasil quanto em África, estão em péssimo estado de conservação, e os centros de documentação a respeito não dispõem de pessoal nem infraestrutura para assegurar a eficaz conservação do acervo. Sabemos que lidar com o tema do racismo e das hierarquias raciais nesse país tem sido um desafio para os cientistas sociais, ainda reféns do imaginário social da democracia racial. Isso torna esse projeto de Museu Digital para pensar a memória Africana e a diáspora um investimento necessário para revirar nossa história e assumir nossa memória da dor, mas também das resistências. Dito de outra forma, implica dar visibilidade à população afro-brasileira, nos interrogando sobre qual a melhor forma de cuidar de sua memória e de seu patrimônio cultural material e imaterial.

É possível perceber o alcance notável de cada postagem ou depoimento feito na página do museu no Facebook (*fanpage*). O alcance diário e o impacto sobre os usuários podem chegar a 600 pessoas diariamente. Isso é muito mais do que a maior parte dos museus físicos consegue alcançar com exposições, em geral, dispendiosas e pouco visitadas.

A média de visualizações de cada *post* tem sido de aproximadamente 150 pessoas. Se calculássemos por mês, é como se uma mesma foto, arquivo ou documento fosse acessado, por dia, quatro vezes por usuários distintos.

As coleções do acervo de F. Frazier, Lorenzo Turner e Ruth Landes estão mensalmente entre as mais acessadas, seja através da *fanpage* no Facebook, seja através do *site* do museu.

Refletir sobre os conceitos de identidade, africanidade e afrodescendência perpetuados através da memória, agora atualizada pelos registros imagéticos e audiovisuais, implica reconhecer e investigar as consequências e os impactos da preservação da memória e do patrimônio dos povos africanos difundidos através de processos informáticos e hipermediáticos. Em outras palavras, pretende-se aqui chegar àquilo a que Walter Mignolo (2000) chama de uma crítica da modernidade baseada em experiências geopolíticas e memórias da colonialidade.

Também esses – já não tão – novos museus digitais trazem outros desafios para aqueles que, como nós, estão acostumados ao trato com documentos e memória: como fica a questão da propriedade intelectual? Do direito digital? Da custódia dos originais? Como proceder à repatriação digital, ou seja, o incentivo a que os arquivos retornem a seus locais de origem? Como assegurar não somente sua preservação, mas desenvolver dispositivos para visita que articulem a experiência tátil, emocional, lúdica e intelectual sem perder a fruição estética? Como incentivar o desenvolvimento de plataformas e *softwares* específicos para gestão de patrimônio museológico em ambientes *open access* e livre?

Como esperar que esses museus digitais ajudem a não apenas objetivar a memória, mas estimular a criação de redes interinstitucionais e intergeracionais para também subjetivar a memória de grupos historicamente ausentes dos lugares de legitimação da memória? Como fazer para que esses portais sejam mais que meros catálogos eletrônicos, servindo de mural para promover jogos políticos sem fabricar efeitos de ressonância nas políticas de memória de grupos subalternizados como aqueles da diáspora do Atlântico negro, por exemplo? Como se vê, há ainda muito mais perguntas que respostas.

É nesse contexto e espírito que compreendo a existência do Museu Afrodigital: questionando os modos como a política patrimonial vem se desenrolando no país, propondo uma espécie de gestão coletiva da memória

através da cooperação de plataformas e tecnologias digitais, mas também, e sobretudo, da partilha de saberes outros que contemplam e fundam uma nova engenharia de laços sociais, atravessada pelas noções de: solidariedade na partilha dos acervos; ética no trato com a documentação de povos ex-colonizados; estímulo à autonomia e gestão de recursos financeiros e intelectuais; afirmação de um protocolo de intenções que oriente o trabalho do museu digital em torno de princípios estruturantes para seu bom funcionamento, isto é: acesso aberto, público e gratuito ao material digitalizado; compartilhamento das informações e da tecnologia utilizada; uso de padrões de captura e tratamento da imagem; definição de padrões na arquitetura informacional para coleta e indexação dentro dos repositórios, facilitando a rápida recuperação da informação; adoção de padrões de preservação digital.

A pergunta que faço agora é: será possível que esse tratamento etnográfico assente na perspectiva de um projeto expográfico digital, buscando respeitar o caráter histórico, etnográfico e patrimonial da obra de R. Landes e L. Turner, pode induzir um novo diálogo com as comunidades afetadas por este trabalho? Será possível questionar o regime de verdade imposto em uma visão tradicional da historiografia que imputa aos documentos um caráter de testemunhalidade? Será que esse modo de tratar a documentação, abrindo o canal de comunicação com a sociedade em volta dos arquivos, pode ajudar a criar novas narrativas sobre o passado?

E de que passado estamos a falar? O passado *vintage* vendido nas lojas de *souvenirs* em museus espalhados mundo a fora? O passado apresentado como imã de geladeira, expressando o vazio a-histórico e a recusa ao fluxo do tempo? O passado expresso nas recriações de navios-negreiros a tentar expulsar o problema da consciência histórica e o passado que não gostaríamos de lembrar? O passado fantasmático travestido de tendência de moda em cores e formatos que podem ser levados na bagagem de mão no retorno das férias?

Nesse tempo em que a exacerbação da memória parece ter se tornado a chave para compreender/interrogar nossa história e nosso passado, convém lembrar a advertência de Jelin (2002, p. 6, tradução nossa) quando diz que:

qualquer momento e lugar é impossível encontrar uma memória, uma visão e uma interpretação únicas do passado, compartilhadas por toda sociedade. [...] sempre haverá outras histórias, outras memórias e interpretações alternativas na resistência, no mundo privado, nas catacumbas. Há uma luta política ativa sobre os sentidos do acontecimento, mas também sobre o sentido da memória em si mesmo. O espaço da memória é então, um espaço de luta política e não poucas vezes essa luta é concebida em termos da luta (contra o esquecido): recordar para não repetir.¹¹

Para a autora, a luta da memória contra o esquecimento – contra o silêncio – esconde uma disputa entre memórias rivais – cada uma com seus próprios esquecimentos. Trata-se, na verdade, de memória contra memória.

Breves considerações sobre o futuro do passado

A memória pode e deve ser entendida como elemento importante para a análise do pensamento social, ora como agente agregador – memória da ancestralidade africana –, ora como empecilho à formação de uma nação moderna e mestiça, como pensavam, por exemplo, Gilberto Freyre e Sílvio Romero.¹²

Se a noção de raça se construiu como um “problema brasileiro”, a memória como artifício discursivo e político ajuda (ajudou) a fabricar as múltiplas interpretações sobre o Brasil, operando em paralelo e ao lado de categorias como etnia, nação, território e identidade e auxiliando na difícil

¹¹ No original: Cabe establecer un hecho básico. En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. [...] Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas en la resistencia, en el mundo privado, em las Catacumbas. Hay una lucha política activa acerca del sentido de lo ocurrido, pero también acerca del sentido de la memoria misma. El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha (contra el olvido): recordar para no repetir

¹² Ver: Pinho e Sansone (2008).

tarefa de ancorar os fatos reais ou esquecidos. Talvez um modo plausível de compreender essa afirmação seja concordar com o escritor G. García Marquez (2005, p. 26): “Minha única explicação é que da mesma forma que os fatos reais são esquecidos, também alguns que nunca aconteceram podem estar na lembrança como se tivessem acontecido”.

Nesse sentido, me aproximo intelectualmente do pensamento de Furtado (2003, p. 21), quando diz: “[...] a escrita da memória concilia o trabalho de luto e a posse da origem, as verticais da perda e as horizontais da linhagem, o exílio da história e o mito do paraíso perdido, o destino nômade e o retorno ao *locus amoenus* de onde nunca saímos”.

Assim também, Cuperschmid, em um texto seminal acerca das narrativas produzidas sobre Auschwitz em um capítulo intitulado “Imperativo da memória”, nos diz que o trabalho da memória é indissociável da vida social.

A memória é uma espécie de ‘categoria afetiva’ em nossa relação com o passado e com a história. Ou, como diz Selligman-Silva, *memória só existe no plural*. Nesse sentido, a guerra de memórias pode ser o resultado de nossa luta frequente entre o desejo de representar o passado (à nossa imagem e conveniência) e a necessidade de domesticar o futuro enquadrando o presente. (CUPERSCHMID, 2011, p. 122, grifos do autor)

Autores como Pierre Nora e Maurice Halbwachs dedicaram parte de seu trabalho a desvendar as entranhas e as porosidades dos chamados “lugares de memória”, o que permitiu a Jacques Le Goff empreender um pequeno tratado em seu verbete sobre a “memória” escrito para a *Enciclopédia Einaudi*, em que nos diz:

[há] os lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas e os museus; lugares monumentais como os cemitérios e arquiteturas; lugares simbólicos como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais, como os manuais, as autobiografias ou as associações. (LE GOFF, 1990, p. 46)

Mas há, por fim, aquilo que poderíamos chamar de “lugares por trás dos lugares”; é aqui que nos encontramos com as forças e a resistência dos que não se deixaram abater, dominar, dos povos que ergueram nações exiladas de sua própria terra, de memórias ainda não reveladas, outras desejando ser esquecidas, de monumentos destruídos e estéticas reinventadas; corpos-sujeitos-assujeitados-lugares-discursos-memórias. Luta pelo direito a lembrar e pelo direito de esquecer. Batalha de signos esgarçados à beira de oceanos; guerra sem vencedores num campo minado, devastado por restos de histórias. Sobras, sombras, exílios, asilos, roupas, rotas, palavras, lavradas no fogo da memória que arde em ruínas.

Referências

BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.

CERTEAU, M. de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CUNHA, M. N. B. da. *Teatros de Memórias, Palcos de Esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições museológicas*. 2006. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

CUPERSCHMID, E. M. *Muito além das cinzas: narrativas de Auschwitz*. São Paulo: Blucher, 2011.

FURTADO, F. F. F. *Murilo na cidade: os horizontes portáteis do mito*. Blumenau: EDIFURB, 2003

GARCÍA MÁRQUEZ, G. *Memória de Minhas Putas Tristes*. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUIMARÃES, C. As imagens dos Guarani e Kaiowá resistem. In: BRANDÃO, A.; SOUSA, R. L. de. (org.). *A sobrevivência das imagens*. Campinas: Papirus, 2015. p. 35-48.

HOLANDA, H. B. *De que se fala quando se fala de memória*. Disponível em: <http://www.heloisabuarquedeholland.com.br>. Acesso em: 9 set. 2012.

JELIN, E. *O trabalho de memória*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2002.

LE GOFF, J. Memória. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi: Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional MI, 2004.

MENESES, U. T. B. de. O museu e o problema do conhecimento. In: SEMINÁRIO SOBRE MUSEUS-CASAS: PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO, 4., 2002, Rio de Janeiro. *Anais [...] Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2000*. p. 17-48.

MENEZES, U. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 2, p. 9-42, jan./dez. 1998.

MIGNOLO, W. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017.

PINHO, O. A.; SANSONE, L. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Edufba, 2008.

POULOT, D. *Museu e museologia*. Belo Horizonte: Autentica, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SERRES, M. *Julio Verne: a ciência e o homem contemporâneo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SCHEINER, T. Museologia ou Patrimoniologia: reflexões. In: GRANATO, M.; SANTOS, C. P. dos; LOUREIRO, M. L. de N. M. (org.). *Museu e museologia: interfaces e perspectivas*. Rio de Janeiro: MAST, 2009. p. 43-60.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, A. E. D. Guiné-Bissau: a causa do nacionalismo e a fundação do PAIGC. *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 9-10, p. 140-167, 2006.

SILVA, J. B. da. Museus on-line: longevidade e conservação digital da memória
In: SANSONE, L. (org.). A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva. Salvador: Edufba, 2012. p. 263-276.

TOTA, A. L. *A sociologia da arte: do Museu Tradicional à Arte Multimédia*. Lisboa: Estampa, 2000.

Batalhas da cultura

cinema e música em Luanda nos dias da independência¹

Fábio Baqueiro Figueiredo

Introdução

“Angola é independente daqui a 5 dias”, anunciava o *Jornal de Angola* no dia 5 de novembro de 1975, em grandes letras destacadas no canto superior direito de sua primeira página. O tempo era de euforia, mas também de profunda inquietação. Fracassara o acordo assinado em janeiro entre os três movimentos de libertação e o governo revolucionário português, que estabelecera um gabinete de transição. As eleições programadas para outubro não chegaram a ocorrer. Em vez disso, o controle sobre o território seria decidido pelas armas: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) dominava Luanda e seu entorno imediato, enquanto as duas organizações nacionalistas rivais, a Frente Nacional de Libertação de Angola

¹ Este artigo é um dos primeiros resultados de uma pesquisa em andamento sobre a institucionalização da cultura em Angola, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço ao professor João Lourenço por ter me recebido na Biblioteca Nacional, e estendo o agradecimento aos bibliotecários e técnicos, sempre muito prestativos e simpáticos. Sou imensamente grato à professora Cristina Pinto pela calorosa acolhida em Luanda.

(FNLA) e a União para a Independência Total de Angola (UNITA), corriam a toda velocidade para alcançar a capital antes de 11 de novembro, data em que Portugal procederia oficialmente à transferência da soberania.²

Ali, em meio à tensão causada pela possibilidade do retorno dos combates às ruas, experimentava-se a intensa novidade que era a independência, com suas demandas e urgências e com sua pulsão por colocar em xeque tudo o que estava a longa data estabelecido. Exemplo disso pode ser fornecido pela mesma página do *Jornal de Angola*, que informava aos seus leitores, em uma das principais manchetes do dia, que já começara em Luanda “o desmonte de monumentos”:

Aproxima-se a data da independência do nosso País. Por tal motivo, há a necessidade de ‘limpar’ a Nação o mais possível de todos os males que foram herança do colonialismo.

² Diversos autores examinaram o processo de luta pela independência de Angola, desde meados da década de 1960. O pioneiro trabalho de John Marcum (1969-1976) permanece incontornável, sendo exemplo de um raro tratamento equilibrado dos três principais movimentos de libertação. Os livros de Jean-Michel Mabeko Tali (2001) e Marcelo Bittencourt (1999, 2008) concentram-se sobre a trajetória do MPLA e são as obras de referência fundamental, junto com Serrano (2008), que desloca o enfoque dos acontecimentos políticos para os processos identitários. Há uma versão autorizada da história do MPLA (2008), valiosa porque escrita por historiadores acadêmicos e baseada em farta documentação proveniente do arquivo do partido, cujo acesso costuma ser bastante restrito. O tema pouco estudado do nacionalismo branco em Angola foi abordado recentemente por Fernando Pimenta (2004). No que diz respeito ao encaixe internacional, Piero Gleijeses (2002) apresenta a cronologia mais detalhada da guerra civil de 1975-1976, incluindo a participação de Cuba, Rússia, Zaire, África do Sul e Estados Unidos. David Birmingham (1992) merece destaque por enquadrar o nacionalismo em Angola e Moçambique no quadro da luta contra o racismo e o *apartheid* na África Austral, enquanto William Minter (1972, 1998) examinou a relação entre os processos de independência e pós-independência das colônias portuguesas, o *apartheid* e a política externa dos Estados Unidos. Já Norrie MacQueen (1998) e António da Costa Pinto (2001) analisam o quadro mais geral do fim do império colonial português na África, a partir de diferentes perspectivas sobre o papel das guerras de libertação para a queda do salazarismo. Mais recentemente, tem havido interessantes iniciativas de pensar o nacionalismo angolano numa perspectiva mais analítica e interpretativa, como, por exemplo, a de Fidel Carmo Reis (2010) ou a de Zeferino Capoco (2012). É preciso apontar que um expressivo número de biografias e memórias, além de importantes coletâneas de documentos, tem sido publicado nas duas últimas décadas, sendo sua enumeração impraticável.

As estátuas e monumentos, embora não sejam uma herança maligna, são sobretudo uma recordação que em nada interessa ao povo angolano manter.³ (JORNAL DE ANGOLA, 5 nov. 1975, p. 1)

Previa-se terminar a retirada de todas as estátuas até a véspera da independência, mas o movimento de disputa simbólica dos espaços públicos não estava começando ali. Rebatismos vinham acontecendo de forma mais ou menos espontânea desde a derrocada da ditadura portuguesa, em 25 de abril de 1974. Nomes de ruas, bairros, escolas, empresas e, mais tarde, cidades foram mudados em um movimento avassalador – as referências a Camões, Vasco da Gama e outros heróis lusos de mais modesta glória dando lugar a guerrilheiros, líderes africanos e revolucionários do terceiro mundo, além de personagens históricos locais reapropriados como precursores da afirmação nacionalista, como a rainha Nzinga Mbandi ou o rei Katyavala.

Os principais teóricos do anticolonialismo sempre insistiram no fato de que a luta de libertação era fundamentalmente um processo de transformação cultural. Frantz Fanon e Albert Memmi exploraram os processos de alienação profunda engendrados pela situação colonial e buscaram postular as vias de sua superação. Outros pensadores nacionalistas, incluindo Léopold Senghor e Julius Nyerere, viam no fim da colonização um processo de retomada do desenvolvimento civilizacional africano, que teria sido interrompido pela perda temporária da soberania política. Ainda que se reconhecesse a necessidade de incorporar as influências islâmicas e europeias, as tradições culturais do passado africano, reais ou imaginadas, foram seguidamente concebidas como modelos genéricos de valores sociais na construção das instituições dos novos e necessariamente modernos

³ Todas as citações não identificadas de outro modo foram extraídas do *Jornal de Angola*. A data da edição e as páginas consultadas são fornecidas em cada caso. No período pesquisado, são comuns as gralhas e mesmo o registro equivocado pelo *Jornal de Angola* de nomes de pessoas, grupos, instituições e títulos de obras — que foram corrigidos. Preferi não indicar as alterações caso a caso para não multiplicar desnecessariamente as notas de rodapé ou as interpolações aos trechos citados.

Estados africanos, num movimento que se autodefinia como um “renascimento cultural”. Descobrir (e definir) o significado do termo “africano moderno” era a tarefa cultural das independências, como afirmava Kenneth Kaunda. (FIGUEIREDO, 2012, p. 132-153)

Amílcar Cabral, por sua vez, identificava na política cultural da dominação um dilema inexorável: por um lado, era necessário depreciar as práticas culturais africanas em relação à “civilização ocidental” e modificar as estruturas sociais locais que lhes davam sentido, de modo que passassem a funcionar em benefício da exploração econômica; por outro, a escassez de meios humanos e materiais impunha aos colonizadores a preservação ao menos formal das estruturas políticas preexistentes, enquanto a tática de dividir para dominar incentivava a promoção de especificidades culturais como marcadores das diferenças entre os diversos grupos etnolinguísticos dentro de cada colônia. A luta de libertação, portanto, era vista como uma força endógena de mudança cultural, emergindo da reação ativa e criativa, comum aos diversos povos presentes no mesmo território, à opressão compartilhada. Ela seria fruto do chão da cultura africana ao mesmo tempo em que operava como fator de seleção, promovendo os traços culturais adequados aos objetivos da independência e da unidade nacional e extirpando aqueles que lhes eram prejudiciais. Obviamente, a direção desse processo cabia à organização nacionalista. (FIGUEIREDO, 2012, p. 154-174)

Em vista desse contexto intelectual, não espanta que, no ambiente urbano de Luanda, a literatura estivesse, desde o final do século XIX e com mais vigor a partir da década de 1950, estreitamente ligada aos círculos de contestação da ordem colonial. (CHAVES, 1999; ERVEDOSA, 1979; HAMILTON, 1984; VENÂNCIO, 1992) Isso ajuda a explicar por que a primeira instituição cultural a ser oficialmente constituída no país, pouco depois da cerimônia da independência, tenha sido precisamente uma União dos Escritores Angolanos (UEA). Em 10 de dezembro, sob os auspícios do Bureau Político do MPLA, foi realizada a sessão solene de criação da entidade, no Cinema Restauração. O idealizador da iniciativa, Luandino Vieira, leu a proclamação, e, em seguida, fez-se um minuto de silêncio pelos escritores mortos durante a guerra. Logo se iniciou um recital de poesia

revolucionária, com poemas de Agostinho Neto, António Jacinto, Viriato da Cruz e, ainda, “num gesto de militância internacionalista”, de Solano Trindade, Nicolás Guillén, Pablo Neruda e Vladimir Maiakovski. A sessão terminou com um breve discurso do presidente da República, em que se fazia votos de que a UEA pudesse funcionar para que “[...] a cultura do nosso povo, a cultura do Povo Angolano seja conhecida do nosso próprio povo”. (JORNAL DE ANGOLA, 11 dez. 1975, p. 3-4)

Essa aparente contradição em termos encontra sua solução na tese do processo de transformação, politicamente dirigido, das culturas locais resistentes à dominação colonial em uma cultura nacional. Essa tese, aliás, transparece dos três pontos que os escritores angolanos sentiram a necessidade de reafirmar em sua proclamação. O primeiro estipulava a salvaguarda das tradições culturais “historicamente perspectivadas e garantidas por séculos de resistência popular, e as conquistas culturais obtidas ao longo da luta pela independência nacional”; o segundo propunha “activar, a partir dessas tradições e conquistas, o inventário cultural do país no contexto particular do renascimento cultural africano”; enquanto o terceiro insistia na necessidade do engajamento coletivo dos escritores “nesta longa luta do nosso povo para a conquista de um futuro digno, liberto de todas as formas de alienação, exploração e dependência, numa sociedade democrática e progressista”. (JORNAL DE ANGOLA, 11 dez. 1975, p. 4)

Sem dúvida, os escritores e muitos outros angolanos ligados às artes, à educação e à produção intelectual como um todo percebiam o momento da independência como uma nova etapa de uma longa luta. Alcançara-se o reino do político, mas então, corridos mais de 15 anos desde os primeiros sóis das independências, já se tinha a certeza de que nada lhes seria dado em suplemento. As verdadeiras batalhas estavam apenas começando, e, na medida em que a sobrevivência da nação parecia depender da criação de um “homem novo”, com a mente descolonizada e dedicado integralmente à causa revolucionária, continuava a se tratar em última instância de batalhas da cultura.

Neste capítulo, pretendo explorar alguns aspectos dessas batalhas, em especial no que elas tangem a juventude urbana de Luanda, através das

páginas do *Jornal de Angola*, entre o mês da declaração da independência até o maio de 1977. O enfoque nas camadas jovens justifica-se por uma série de motivos. Eram eles os presuntivos herdeiros da nova sociedade com a qual os nacionalistas haviam sonhado e pela qual se haviam batido de armas na mão, mas também eram a força de trabalho, corrente e futura, que precisava ser outra vez mobilizada para os postos de trabalho e para os bancos escolares, após quase dois anos de forte desestruturação tanto das atividades econômicas quanto do calendário acadêmico. “Produzir é resistir”, lembrava incansavelmente a palavra de ordem, ao tempo em que o Ministério da Educação exortava os estudantes a retornarem às escolas: “[...] porque muito exige a nossa época, no que respeita à Ciência e à Técnica, [...] muitíssimo devemos exigir de todos os Angolanos, e muito particularmente dos jovens que hão de vivificar este país”. (JORNAL DE ANGOLA, 15 nov. 1975, p. 3)

Os jovens das grandes cidades angolanas representavam também um enorme potencial de mobilização política, mas muito difícil de manobrar de forma consistente. Desde já, a própria sobrevivência, ao longo de 1974, de um MPLA combatido pelas clivagens internas e pela defecção de boa parte de seu braço militar pode ser creditada a este multifacetado grupo populacional. Logo após a derrocada da ditadura portuguesa, os jovens participaram ativamente de processos de auto-organização de base que começaram nos bairros periféricos da capital, os musseques. Esses grupos receberam efusivamente a delegação do MPLA em sua chegada a Luanda, garantindo sua hegemonia diante das organizações rivais, e acorreram em massa aos centros de treinamento militar do movimento quando começaram os embates armados. Durante o breve governo provisório, os jovens inviabilizaram o trabalho do ministro da Educação, Jerónimo Wanga, da FNLA, formando associações estudantis, exigindo a completa e imediata reestruturação do currículo e dos métodos de ensino e iniciando greves de ocupação dos liceus e dos cursos superiores. (FIGUEIREDO, 2011, p. 25-77; MOORMAN, 2008, p. 9, 170-171; TALI, 2001)

Esses processos políticos tinham um valor ambíguo para a direção do MPLA. Isso porque, a partir das experiências de auto-organização

nos musseques e nas escolas, foram criados órgãos mais abrangentes, os “Comités”, que federavam diversas células mais ou menos clandestinas de acordo com sua orientação ideológica ou com as redes de lideranças a que estavam vinculadas – e que, embora na órbita do movimento, agiam de forma independente. Dos Comitês Amílcar Cabral (CAC), diz-se que eram vagamente maoístas, com influências reichianas. Nascidos entre os estudantes, o certo é que apresentavam demandas decididamente mais à esquerda do que aquilo que o governo planejava ou podia oferecer. Uma parcela de seus membros buscou radicalizar ainda mais a luta, fundando uma Organização Comunista de Angola (OCA). Proibidas ambas as siglas de participar nas eleições para os órgãos de base do novo Estado em maio de 1976, boa parte de seus integrantes terminou reabsorvida pelo MPLA, enquanto outros seguiram rumo a Portugal, por vezes após uma temporada na prisão. Já os Comitês Henda, rotulados amiúde de stalinistas, constituíram uma das principais bases de suporte para a meteórica ascensão de Nito Alves dentro da estrutura do movimento e do governo. Não participavam do movimento estudantil, embora lá tivessem aliados; reuniam basicamente a juventude dos musseques. Até o final de 1976, foram entusiasticamente apoiados pela direção do MPLA nas disputas políticas de base contra os CAC e contra a Revolta Activa, facção interna que vinha questionando o excessivo “presidencialismo” de Agostinho Neto na condução do movimento e advogando uma democratização radical das decisões. (BITTENCOURT, 2008; TALI, 2001, p. 240-255)

No último trimestre de 1976, com os CAC, a OCA e a Revolta Activa já desarticulados, a lua de mel entre Agostinho Neto e Nito Alves terminou de forma abrupta. Em outubro, Alves e seus aliados mais próximos foram suspensos dos cargos que ocupavam no governo sob a acusação de “fracionismo”. A 21 de maio de 1977, consumou-se a sua expulsão do Comité Central do MPLA, junto com seu aliado José Van-Dúnem. Seis dias mais tarde, teria havido uma tentativa de golpe de Estado, ou talvez apenas uma massiva manifestação de apoio popular aos dirigentes defenestrados. A repressão brutal que se seguiu durou meses, fez um número jamais confirmado de vítimas – a maior parte das quais jovens – e consolidou o aparato de

segurança interna do novo regime como uma de suas características estruturantes. (FIGUEIREDO, 2011; TALI, 2001, p. 79-92)

Entre a proclamação da independência e o fechamento do regime, as páginas do *Jornal de Angola* estão tomadas por reflexões sobre a cultura. O jornal expressava pontos de vista quase sempre muito próximos dos oficiais, especialmente quando passou a ser dirigido pelo escritor Costa Andrade no primeiro semestre de 1976. Ainda assim, é possível perceber nas entrelinhas o esboço de posições contrárias, num diálogo em que só ouvimos uma das vozes. O tom pedagógico e por vezes paternalmente rbugento das matérias, neste caso, é uma vantagem para o historiador. Por trás das frequentes admoestações aos leitores e das muito bem selecionadas opiniões do “povo”, que eram colhidas ao se tratar dos mais variados assuntos, geralmente como comprovação retórica da justeza da linha política do governo, percebe-se uma intensa disputa de sentidos, valores, gostos e comportamentos, que se enquadra em linhas gerais na tese da libertação como fato e fator de cultura, mas que também traz algumas intrigantes surpresas, como janelas que se abrem para a realidade conturbada e frenética dos dias da independência em Luanda. Duas dessas janelas me chamaram particularmente a atenção: as matérias sobre o cinema e as matérias sobre a música na capital da jovem nação angolana.⁴

A batalha pelos olhos

O *Jornal de Angola* batia incansavelmente nos temas-chave da construção da nova nação que corriam no seio do MPLA desde os tempos da

⁴ A bibliografia sobre o período da luta contra o colonialismo e sobre as primeiras décadas do Estado independente concentra-se na história política. Há um vasto *corpus* de produção acadêmica sobre a literatura e sua ligação com a construção nacional, mas outros campos da produção cultural não têm merecido a mesma atenção. Do pouco que há, vale referir José Mena Abrantes (2005, 2008), primeiro a tratar da história do teatro e do cinema angolanos; Marissa Moorman (2008), que escreveu uma excelente história social sobre a música; e, mais recentemente, a coletânea em três volumes organizada por Maria do Carmo Piçarra e Jorge António (2015) sobre o cinema em Angola.

clandestinidade e da guerrilha: a superação do racismo, a superação do tribalismo e a emancipação da mulher.⁵ Ao lado desses grandes temas, constituintes das próprias hierarquias que haviam estruturado a sociedade colonial ao longo do tempo, outras questões mais prosaicas também mereciam consideração e destaque. O processo de institucionalização da cultura havia começado, como estamos lembrados, pela fundação da UEA já em dezembro de 1975 e prosseguia com os esforços organizativos em torno do patrimônio histórico e cultural, capitaneados pelo etnólogo e historiador autodidata Henrique Abranches. Os planos, infelizmente nunca concretizados em sua totalidade, incluíam uma série de museus temáticos na capital e museus regionais nas províncias angolanas, além da organização sistemática do Arquivo Nacional. (JORNAL DE ANGOLA, 20 ago. 1976, p. 5 e edições seguintes). Na outra ponta do espectro, o governo tratava de por a funcionar uma rede de telecomunicações – preocupação muito coerente quando se recorda que os níveis de letramento em português no imediato pós-independência eram escandalosamente baixos. (LIBERATO, 2014, p. 1018; MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA, 1978, p. 42-46) Pequenos grupos autogeridos começaram a promover aulas de alfabetização já em 1974, mas uma campanha nacional de alfabetização abrangente, com o patrocínio do Estado e baseada na experiência das escolas da guerrilha, só começaria a ser preparada em fins de 1976. (JORNAL DE ANGOLA, 31 ago. 1976, p. 1-2; 28 out. 1976, p. 1; 4 nov. 1976, p. 5; e a partir de então de forma cotidiana) O governo tinha urgência em fazer chegar sua mensagem à maioria esmagadora da população, que não lia em português, mesmo em Luanda. Foi assim que o *Jornal de Angola* noticiou, em dezembro de 1975, a completa reestruturação da Radiodifusão Nacional de Angola, organismo estatal vinculado ao Ministério da Informação que incluía a emissora oficial de rádio e a de

⁵ Os temas da raça e da etnicidade estão muito bem representados na literatura sobre o nacionalismo angolano; já as produções que abordam as questões de gênero são raras, merecendo, por isso mesmo, destaque o artigo pioneiro de Maria do Céu Carmo Reis (1987) e o recente trabalho de Margarida Paredes (2015).

televisão. (JORNAL DE ANGOLA, 9 dez. 1975, p. 3) Em fevereiro de 1976, deu-se o retorno do *Angola Combatente*, programa radiofônico transmitido diariamente pelo MPLA nos tempos da guerrilha, a partir de Brazzaville e de Lusaka. (JORNAL DE ANGOLA, 11 fev. 1976, p. 3) Em março, o *Jornal de Angola* passou a reservar um espaço cotidiano para anúncio da programação televisiva, inicialmente muito curta e centrada no noticiário, como seria de se esperar em tempos de guerra civil, mas incluindo, desde o início, ciclos de cinema. É por esse lugar do cinema na estratégia de comunicação governamental que eu gostaria de começar.

Na edição de domingo, dia 7, anunciava-se a exibição à noite, na televisão, do clássico *O Couraçado Potemkine*, como primeiro filme de um ciclo dedicado ao realizador soviético Sergei Eisenstein, que se previa veicular todos os domingos do mês de março. A matéria apresentava uma breve biografia do cineasta, seguida de uma resenha do filme – um formato que se tornaria modelar dali por diante. (JORNAL DE ANGOLA, 7 mar. 1976, p. 2) Por motivos que não pude averiguar, o segundo filme do ciclo, *Outubro*, só seria exibido a 23 de maio. (JORNAL DE ANGOLA, 22 maio 1976, p. 3) Em abril, foi a vez do cinema latino-americano, com *A terra prometida*, do chileno Miguel Littín (JORNAL DE ANGOLA, 11 abr. 1976, p. 3), *Os fuzis*, do brasileiro Ruy Guerra (JORNAL DE ANGOLA, 18 abr. 1976, p. 3; 21 abr. 1976, p. 3), e *A coragem do povo*, do boliviano Jorge Sanjinés. (JORNAL DE ANGOLA, 24 abr. 1976, p. 3) Também em abril, no Cinema Restauração, o mesmo que assistira à criação da UEA, promoveu-se uma Semana do Cinema Cubano. Em junho e julho, filmes soviéticos e húngaros foram exibidos na televisão, além de *Zero em comportamento*, do francês Jean Vigo, uma obra de 1933 caracterizada como uma “crítica do sistema de vida do chamado Mundo Ocidental”. (JORNAL DE ANGOLA, 27 jun. 1976, p. 5; 4 jul. 1976, p. 3; 25 jul. 1976, p. 3)

A preocupação em promover o cinema entendido enquanto forma de arte – e, mais especificamente, enquanto arte engajada a serviço da emancipação dos povos – chocava-se com a realidade dos circuitos de distribuição e do gosto das audiências de Luanda. Com efeito, em praticamente todas as edições do *Jornal de Angola* pesquisadas, uma página inteira, ou

quando menos meia página, era reservada aos anúncios das salas de exibição da capital, o que aponta para uma ampla frequência popular e para um negócio bastante rentável. Hollywood dominava incontestemente: a programação anunciada dividia-se em melodramas, banguês-banguês e pastelões, além das inevitáveis animações da Disney. Essa situação preocupava os redatores do *Jornal de Angola*, que escreviam, pouco mais de uma semana após a independência:

Cinema. Um dos mais chorudos negócios do Mundo que, em Angola, teve uma época áurea, na altura em que os valores morais, intelectuais e humanos estavam bastante desfazados duma realidade só agora conquistada.

Por costume, as distribuidoras usavam das fitas comerciais, que lhe permitissem ter a casa cheia de uma burguesia europeia, e não só.

[...] A burguesia rebojava-se com as mistelas passadas nos ecrãs do País, com os milhares de metros de celuloide gastos com o fim único de adormecer as massas populares, ou criar-lhes sentimentos de marginais de uma sociedade que cada vez era menos sua.

Após o 'vinte e cinco de Abril' entrou-se na época da pornografia. [...] Ir ao cinema nessa época pós-abrilista era sinónimo de ver mulheres nuas, cenas picantes, daquelas que fazem suspirar senhoras balzaquianas e cavalheiros tarados, dados mais às práticas do ver que do fazer.

E os cofres das distribuidoras locais lá se foram enchendo mais.

Agora, no entanto, há que reparar na premente necessidade de educar revolucionariamente o nosso Povo, colocar ao serviço desta tarefa o cinema. (JORNAL DE ANGOLA, 22 nov. 1975, p. 3)

Junto com a matéria intitulada “O cinema que há e o que devia haver”, foram publicadas cinco entrevistas curtas com transeuntes em Luanda. Na edição do dia seguinte, sob o mesmo título, mais sete: do total, foram sete mulheres entre 19 e 24 anos, um rapaz de 15, outro de 19 e três homens entre 38 e 40 anos – o que, apesar da referência às “senhoras balzaquianas” e aos “cavalheiros tarados”, pode ser tomado como uma indicação da faixa etária que os repórteres consideravam predominante nas salas de exibição. Todos foram unânimes em afirmar a necessidade de filmes “doutrinários”, “educativos” ou “instrutivos”, em definir o cinema como uma escola e em criticar os filmes então exibidos comercialmente como inadequados às necessidades da construção da nação angolana, com especial censura à “pornografia”. Três dos entrevistados mencionaram positivamente o filme *Sambizanga*, que a cineasta francesa de origem caribenha Sarah Maldoror realizara em 1972 no Congo-Brazzaville com atores angolanos amadores, baseado no conto nacionalista *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, de Luandino Vieira. Insistiam, porém, na necessidade de que filmes como esse fossem acompanhados de sessões de “esclarecimento”, “doutrinação” e “elucidação” do povo, para “evitar reacções como as verificadas”.⁶ (JORNAL DE ANGOLA, 23 nov. 1975, p. 3)

Não é preciso muito para perceber que o processo de seleção das entrevistas teria garantido em qualquer caso que o “povo” concordasse com o ponto de vista oficial; por outro lado, o fato de que muita gente preferia os filmes “alienantes” pode ser inferido da permanência e da constância dos anúncios de fitas hollywoodianas até pelo menos meados de 1977. Como reconheceria mais tarde a própria comissão instituída pelo governo para controlar o mercado cinematográfico, era necessário ter em mente o problema do “espectador alienado”:

⁶ Levin (2015) refere uma primeira exibição de *Sambizanga* em Angola, que ela data de 1976, durante a qual um público incapaz de discernir entre ficção e realidade teria hostilizado o ator que interpretara o policial responsável pelo espancamento e pela morte do herói. No entanto, não há dúvida que a fita foi veiculada ainda em 1975. As “reacções como as verificadas” podem confirmar a anedota de Levin ou apontar para outro tipo de problemas de recepção.

As pessoas habituaram-se durante anos e anos de colonialismo a ver ‘filmes de acção’ próprios da sociedade capitalista. O que bate mais é o melhor, seja qual fôr o seu papel no filme. Sempre que o filme tem demasiada ‘conversa’ as pessoas saem das salas e há casos de arbitrariedade por parte de alguns elementos das FAPLA [Forças Armadas Populares de Libertação de Angola], que por falta de esclarecimento têm ameaçado os proprietários das distribuidoras para impedir que continuem a exhibir filmes ‘que não tenham movimento e pancada’.

(JORNAL DE ANGOLA, 18 abr. 1977, p. 4)

A Comissão de Controlo do Cinema (CCC), formada por Arnaldo Santos, Bito Pacheco e Edmundo Gonçalves, era um dos frutos da mobilização de um pequeno núcleo de cinéfilos junto ao Ministério da Cultura. A ideia inicial era reabrir o Cineclube de Luanda, instituição que funcionara como um dos raros espaços públicos em que se admitia algum nível de liberdade de expressão e debate na sociedade colonial, até seu empastelamento por agentes da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) em 1965. (JORNAL DE ANGOLA, 3 jul. 1976, p. 2; 6 jul. 1976, p. 3) Nas reuniões abertas aos interessados que se seguiram, outra ideia foi tomando corpo. Em 20 de julho, foi apresentado um programa de ação em cinco pontos para um novo órgão, que substituiria o Cineclube e teria a missão de “integrar o cinema no processo revolucionário”.

O primeiro ponto previa a expansão qualificada da oferta de filmes, com a ampliação do alcance do cinema para todo o país, a exibição de filmes nacionais na televisão, a instalação de projetores nos bairros e, ainda, a inclusão de aulas de cinema nas escolas. O segundo ponto pretendia impulsionar um “cinema de amadores”, com a distribuição de filmadoras portáteis nos locais de trabalho, comissões de bairro e escolas, e também com a “preparação de jovens para filmar as atividades em que atuam”. O terceiro ponto previa a implantação de uma biblioteca de cinema e cinematográfica, enquanto o quarto estipulava a criação de um circuito de cinema africano. O último ponto, do qual provavelmente nasceu a CCC, tratava

da intervenção no circuito comercial, preconizando a análise dos filmes importados e a escolha da programação das salas, mas também a promoção de um circuito de crítica cinematográfica, com a publicação de resenhas e a realização de sessões comentadas. (JORNAL DE ANGOLA, 20 jul. 1976, p. 9; 22 jul. 1976, p. 3)

A expansão do cinema, para os cinéfilos e potenciais realizadores por trás da ideia, era pelo menos tão importante quanto seu controle, que parecia interessar de forma mais imediata ao governo. Isso porque, como explicava ao *Jornal de Angola* a comissão responsável por elaborar o programa de ação:

Se por um lado o bom cinema tem sido negado ao povo de Angola que durante anos não tem podido senão ver um espetáculo alienante e alienado, por outro lado, em certas regiões do país, não há sequer conhecimento do que seja o cinema, seja ele bom ou mau. (JORNAL DE ANGOLA, 3 jul. 1976, p. 2)

Já o segundo ponto do programa dizia respeito às condições de nascimento de um cinema angolano. Até então, afora o cinema colonial, havia apenas dois filmes de Sarah Maldoror: o já citado *Sambizanga* e *Monangambé*, filmado em 1969 na Argélia e também baseado em um conto de Luandino Vieira, “O fato completo de Lucas Matesso”. Mas não havia ainda uma produção rodada em Angola por um cineasta angolano. No que dizia respeito a uma indústria cinematográfica, faltava a Angola quase tudo, e, na visão dos interessados, era preciso promover os meios para que a realidade angolana pudesse ser expressa nas telas a partir de uma reflexão autônoma, ou a batalha contra a hegemonia fílmica ocidental estaria perdida de antemão. O caminho para isso passava pelo documentário e pela televisão.

Ainda em dezembro de 1975, a equipe da Radiotelevisão Popular de Angola (RPA) produziu seu primeiro curta-metragem, uma dramatização de poemas de António Jacinto, Agostinho Neto e Viriato da Cruz dirigida pelo estreante Ruy Duarte de Carvalho. Sobre o processo, o realizador comentou:

Todos nós, aqui na RPA, fazemos cinema. Não temos, propriamente, experiência ou não tínhamos, antes de vir para aqui. Viemos de diversos sectores de actividade profissional e a primeira aprendizagem que tivemos foi através de uma equipa francesa que veio a Luanda de propósito para nos ensinar.

Estávamos, portanto, todos, absolutamente libertos de qualquer preconceito sobre como se fazia Cinema, quando fomos arregimentados à volta daquela equipa que nos pôs, imediatamente, a trabalhar. E só a certa altura descobrimos que estávamos a laborar num sistema de Cinema que se afastava muito dos processos tradicionais. (JORNAL DE ANGOLA, 28 dez. 1975, Página Semanal de Artes e Letras, p. 1)

A equipa francesa havia sido enviada pelo coletivo de cinema militante Unicité, ligado ao Partido Comunista Francês (PCF), a convite de Luandino Vieira, para capacitar um grupo de jovens angolanos por ele escolhidos, que incluía Áurea de Carvalho, Raul de Almeida, Carlos António, Jorge Gouveia e António Ole, além de Ruy Duarte de Carvalho. Os “pioneiros”, como ficaram conhecidos, tinham todos uma boa formação escolar e estavam empenhados em fazer do cinema um meio de expressão da angolidade e um reforço pedagógico dos ideais revolucionários. (GRAY, 2015, p. 61-64; LEVIN, 2015, p. 93-94) Alguns deles, aliás, não se restringiam ao cinema como meio de expressão, mas passeavam pela literatura, pelas artes plásticas e pela pesquisa etnográfica, o que indica que o grupo como um todo estava bastante familiarizado com os debates sobre o papel da cultura na consolidação do projeto nacional.

Ainda em 1975, o grupo realizou uma série de documentários conjuntamente intitulados *Sou angolano, trabalho com força*, que levaram para a tela da televisão as lidas cotidianas de trabalhadores do campo e da cidade. Operários da construção civil, camponeses, marmoristas, ferroviários, pescadores, gráficos, operários têxteis e padeiros foram tematizados, no esforço de incentivar uma ética da responsabilidade para com a produção econômica e relacioná-la à construção do homem novo tanto quanto da jovem

nação. Como parte de seu treinamento, colaboraram também com a equipe da Unicité na filmagem do documentário *Guerre du peuple en Angola*, voltado para o público internacional e focado na defesa do processo político dirigido pelo MPLA contra as ameaças do neocolonialismo, caracteristicamente representado pela FNLA e pela UNITA. (GRAY, 2015, p. 64-67)

Em junho do ano seguinte, Ruy Duarte de Carvalho levava ao Festival de Tashkent, na então República Soviética do Uzbequistão, seu primeiro longa-metragem, intitulado *Uma festa para viver*, sobre o imediato pós-independência. Em entrevista ao *Jornal de Angola*, o diretor insistia no contexto revolucionário que fazia com que os cineastas tivessem de aprender a técnica cinematográfica no processo de documentar a frente de batalha, comparando-o aos primeiros anos do cinema soviético. (JORNAL DE ANGOLA, 2 jun. 1976, p. 3) No ano seguinte, seu trabalho inaugural, sobre os poetas nacionalistas da década de 1950, foi exibido no II Festival Mundial de Artes Negro-Africanas (Festac 77), em Lagos, na Nigéria. (JORNAL DE ANGOLA, 27 fev. 1977, p. 3) Entre 1975 e 1977, outros nomes vieram compor a galeria dos “pioneiros” ao realizar seus primeiros documentários: Asdrúbal Rebelo, que integrava a segunda turma de alunos da Unicité; Sousa e Costa, diretor da cooperativa cinejornalística Promocine; e os irmãos Francisco, Carlos e Vítor Henriques, integrantes da equipe Angola Ano Zero, que acompanhava mais diretamente as atividades das FAPLA. (LEVIN, 2015, p. 93-95; MARTINS, 2014, p. 41)

Não se sabe como o público de Luanda reagiu a essas primeiras experiências cinematográficas, mas é fato que a programação das salas de exibição ainda causava espécie ao *Jornal de Angola* em abril de 1977, quando foi feita uma extensa entrevista aos membros da CCC sob a manchete “O Cinema que se vê e o que ainda não se vê – A Comissão de Controlo de põe”. (JORNAL DE ANGOLA, 18 abr. 1977, p. 4) Os membros da CCC observaram que várias autorizações para os filmes exibidos comercialmente haviam sido concedidas antes de sua entrada em funções, o que justificava o domínio ainda patente de filmes hollywoodianos. Ademais, em Angola, eram exibidos cerca de 600 filmes por ano, sendo uma tarefa árdua suprir essa demanda apenas com obras adequadas à realidade revolucionária,

uma vez que a maioria dos filmes dos países socialistas não tinham legendas em português. Outra dificuldade era garantir a vinda de filmes “progressistas” produzidos nos países capitalistas, embora a criação, na Europa Ocidental, de empresas voltadas para a distribuição de filmes do terceiro mundo fosse vista com esperanças. Em todo caso, parecia aos membros da CCC imprescindível a criação de um instituto de cinema – responsável, entre outras coisas, pela importação de fitas estrangeiras – e de uma indústria de legendagem de filmes em Angola.

Todos, entrevistador e entrevistados, concordavam sobre a necessidade de impedir a exibição de filmes inadequados, “[...] promovendo os outros campos culturais, deixando as salas de espetáculos, unicamente, para os filmes que sejam correctos para a nossa realidade política e social do momento”, o que passava também pela criação de um cinema angolano, necessariamente documental. A nota ligeiramente destoante vinha de Arnaldo Santos, que acreditava ser melhor “[...] conciliar as necessidades das massas que gostam do cinema e tentar, progressivamente, orientá-las no sentido do cinema que as forme, sem no entanto as afastar do cinema, porque o objectivo não deve ser afastar aquele que já está habituado a ver cinema”. (JORNAL DE ANGOLA, 18 abr. 1977, p. 4)

À perda de espaço do cinema ocidental não correspondeu, infelizmente, um florescimento do cinema angolano. O Instituto Angolano de Cinema (IAC) foi efetivamente criado em 1977, sob a direção de Luandino Vieira. A ele se seguiria, em 1978, um Laboratório Nacional de Cinema (LNC), voltado para a promoção da técnica cinematográfica. Mas, assim como no caso dos museus, a maior parte dos planos ficou por realizar. O pequeno grupo de cineastas que havia começado entre 1975 e 1977 continuou produzindo documentários, e uns poucos longas de ficção surgiram ao longo da década de 1980. (MARTINS, 2014, p. 38-39) Mas jamais chegou a haver um movimento de formação generalizada dos jovens angolanos em cinema, como o que foi proposto em 1976. Já em 1977, a Televisão Popular de Angola (TPA) – sucedânea da RPA – começou a adequar-se a um “centro de operação burocrático e centralizado” inspirado na televisão estatal da Alemanha Oriental, anunciando o divórcio com os ideais de um

cinema crítico que fosse além da simples propaganda. (GRAY, 2015, p. 68) A batalha pelos olhos, dessa forma, terminou por se resolver pela retirada mais que pelo confronto, com a autoexclusão de Angola do circuito internacional de distribuição comercial de filmes “alienantes” e com as muitas limitações, técnicas e políticas, que os poucos realizadores angolanos tinham de enfrentar.

A batalha pelos ouvidos

Se a criação de um cinema angolano representava um enorme desafio por sua absoluta novidade, em se tratando de música, o quadro era diametralmente oposto. A música era – como, aliás, em toda parte – uma realidade social muito anterior ao colonialismo; ao longo da segunda metade do século XX, sua ligação com a gênese de um sentimento de angolanidade não pode ser desprezada. A maior parte da atenção dos analistas que se debruçam sobre a formação de um sentimento nacional em Angola tem sido concentrada sobre o papel desempenhado por um pequeno grupo de literatos e seus leitores, que girava em torno dos liceus e das revistas culturais publicadas esparsamente até o início da década de 1960. Mas o alcance social da música era muito mais vasto, já que o saber ler era um apanágio de poucos. E mais: se a leitura dos poemas e contos anticoloniais tinha de ser feita às escondidas e quase sempre em solitário, o espaço público e o cotidiano de quase todo mundo em Luanda nas décadas de 1960 e 1970 estava permeado pela música – festas familiares, como casamentos, batizados ou aniversários, a efervescente vida noturna nas discotecas, os festivais de rua (como a Kutonoca, que atraía multidões aos musseques todos os sábados) e os onipresentes aparelhos de rádio sintonizados em emissoras angolanas e congolésas.

A repressão política colonial que se abateu entre 1959 e 1961 em Luanda mandou para a prisão prolongada ou para o exílio praticamente todos os escritores em atividade, assim como vários membros do grupo Ngola Ritmos, considerado o fundador da moderna música angolana. Mas

a cena musical, longe de estagnar, deslanchou nas duas décadas subsequentes, que ficaram marcadas na mente dos envolvidos como “anos dourados”. Tratava-se de uma música urbana, produzida fundamentalmente nos musseques de Luanda, que reivindicava a herança do nativismo militante do Ngola Ritmos, mas também mantinha um agudo senso de cosmopolitismo, abrindo-se a influências múltiplas, vindas de outros países africanos e mesmo de espaços mais longínquos, como a América Latina e o Caribe, que se condensaram no semba, alternativamente descrito como um gênero musical ou como um ritmo que podia ser articulado a uma multiplicidade de gêneros.

Com poucas exceções, toda essa vibrante cena musical cerrou fileiras em torno do MPLA logo após a queda da ditadura portuguesa, em 1974. Já havia ligações privilegiadas com o movimento desde a época da guerrilha: com o surgimento em Angola de uma indústria fonográfica, o programa radiofônico do MPLA, *Angola Combatente*, passou a incorporar regularmente em suas transmissões a música dos musseques, junto com música produzida por guerrilheiros, com mensagens políticas mais diretas. Não por acaso, a última edição da Kutonoca, realizada em um campo de futebol lotado no musseque Sambizanga, tornou-se, com a passagem do microfone a José Van-Dúnem, o primeiro comício do MPLA em Luanda, antes ainda da chegada da delegação oficial do movimento à capital. Quando, algum tempo depois, Agostinho Neto decidiu visitar as províncias angolanas, levou consigo três dos mais populares músicos luandenses: David Zé, Urbano de Castro e Artur Nunes. (MOORMAN, 2008)

Marissa Moorman aponta um hiato na produção musical angolana, que teria começado com a interrupção dos festivais de rua e da programação das discotecas, causada pelos enfrentamentos militares urbanos após a dissolução do governo provisório. Ao mesmo tempo, ela observa que a base social da cena musical, conformada pelos jovens dos musseques, foi fortemente associada ao nitismo e duramente reprimida após o maio de 1977. Tanto José Van-Dúnem quanto os três músicos que acompanharam Neto em seu primeiro giro pelo país foram presos e sumariamente executados. A partir daí, a produção musical seria diretamente controlada pelo Estado,

o que implicaria, entre outras coisas, significativas mudanças estilísticas e temáticas. Sobre o período que vai da última Kutonoca à música oficialista, as fontes majoritariamente orais utilizadas por Moorman (2008) não dizem quase nada. As páginas escritas do *Jornal de Angola*, por sua vez, parecem fazer crer que, após a expulsão dos movimentos nacionalistas rivais da capital e a proclamação da independência, já não se ouvia semba nos musseques de Luanda. Isso, ou o jornal estava afinado em outro diapasão.

A primeira menção a um espetáculo musical após a independência veio somente em março de 1976 – anunciava-se a reaparição do grupo músico-teatral Ngongo, criado em 1962 na Liga Nacional Africana (LNA) e extinto no bojo da repressão política colonial. É de notar que a manchete escolhida para a matéria, que estampava uma entrevista com três dos membros do grupo e prometia para breve a estreia de um espetáculo no Teatro Avenida, fosse “Ngongo’ voltou – Temos de abrir uma frente nova na cultura”. (JORNAL DE ANGOLA, 18 mar. 1976, p. 3)

A contribuição esperada do Ngongo para mais esta batalha da cultura pode ser inferida do programa do seu espetáculo de reestrela, marcado para a noite de 3 de julho. Estavam previstos dez quadros. Como abertura, *Muturi*, uma peça curta sobre uma viúva enlutada pelo colonialismo português, já exibida em 1962, na primeira temporada do grupo.⁷ Em seguida, a peça em três atos *Iébi iá Beta ú ku kata*, baseada em um conto do folclorista angolano Óscar Ribas e encenada em quimbundo. A apresentação continuava com o quadro *Qual dói mais?* – de que não temos a descrição –, um recital de poesia, e o quadro *Iniciação dos espíritos*. Depois, uma exibição de *varina*, mais poesia, música e, finalmente, exibições de *úngu* e *dikindu*. *Varina*, *úngu* e *dikindu*, como lembrou o repórter, “[...] são danças tradicionais angolanas que sempre foram reprimidas, perseguidas, humilhadas, traídas e adulteradas pelos colonos mas que se refugiaram no espírito das vítimas da dominação”. (JORNAL DE ANGOLA, 1 jul. 1976, p. 3)

⁷ O repórter se refere à abertura, único quadro sem título, e a um quadro intitulado “*Muturi*” e meio aos demais. Considerando que “*muturi*” é “viúva” em quimbundo e que há um item a mais na enumeração dos quadros na matéria, suponho que *Muturi* fosse de fato o quadro de abertura.

No final do mês, dois novos quadros foram incorporados ao espetáculo: *Tribos rivais*, em que se tentava demonstrar os males do tribalismo e do regionalismo, “armas dos opressores colonialistas, imperialistas e seus lacaios fantoches”, e *Invasão canibal*, “pequena cena demonstrativa da invasão estrangeira e canibal atizada pelo imperialismo internacional contra o nosso país, de Cabinda ao Cunene, a partir dos últimos meses do ano de 1974”. (JORNAL DE ANGOLA, 27 jul. 1976, p. 3) “Lacaios fantoches” eram, no *pidgin* revolucionário angolano, os movimentos nacionalistas rivais, que haviam sido impedidos de chegar a Luanda na data da independência, mas que ainda representavam uma importante ameaça militar ao novo regime, especialmente a UNITA, que permanecia no controle do sul e do centro do território.

O alinhamento incondicional do Ngongo ao vocabulário e aos objetivos de propaganda imediatos do MPLA ajuda a explicar a entusiasta promoção de seu espetáculo pelo *Jornal de Angola*, mas há outros fatores – mais sutis e, ao mesmo tempo, mais profundos – que interessam à reflexão aqui proposta. A descrição de um dos quadros levado pelo Ngongo aos palcos do Teatro Avenida pode ajudar a introduzir a questão:

A iniciação dos espíritos é uma cena demonstrativa sobre o xinguilamento. Para xinguilar existem duas espécies de iniciação: uma, motivada pela eleição de mukulo [antepassado]; outra, por inflicção dos guias tutelares de alma de algum familiar ou de alma de alguma vítima de crime. No primeiro caso, qualifica-se de ‘ku jukula ó mutué’ ‘abrir a cabeça’ e no segundo, de ‘ku bula ó kilundu’ – ‘quebrar o espírito’. (JORNAL DE ANGOLA, 1 jul. 1976, p. 3)

Xinguilamento é um empréstimo português do verbo quimbundo “kuxingila”, referente ao ato de sacudir os ombros alternada e repetidamente, balançando o corpo para frente e para a trás, que ocorre, via de regra, no momento em que uma pessoa entra em estado de possessão por um espírito ou divindade, em rituais religiosos angolanos tanto quanto brasileiros.

Festejado nos palcos, perseguido nos bairros: não fazia uma semana desde que um grupo de militantes da Organização da Mulher Angolana (OMA) se concentrara em frente ao palácio do governo para pedir “sanções severas e reeducação política em campos de produção” às “seitas religiosas inimigas da revolução”. Segundo uma representante do grupo, entrevistada após entregar uma moção ao primeiro ministro, “[...] não estamos para aceitar religiões que utilizam processos desumanos como o Xinguilamento, as danças sunguras, etc., para destruir o trabalho do povo através da corrupção, alienação etc.”. (JORNAL DE ANGOLA, 24 jun. 1976, p. 2)

Como se vê, não era fácil chegar ao equilíbrio entre o projeto modernizador encampado pelo MPLA, que fazia do combate ao “obscurantismo” um dos pilares da construção do homem novo, e o respeito às tradições que, longe de serem uma curiosa reminiscência, estavam em plenas funções nos dias da independência. O Bureau Político do MPLA tratou diretamente do assunto, por exemplo, quando fez imprimir, no *Jornal de Angola*, uma extensa declaração com o intuito de diferenciar a medicina tradicional, concebida como um valor cultural a ser preservado e promovido, e os serviços ofertados por adivinhos e provedores de justiça privada, associados à superstição e ao fetichismo. (JORNAL DE ANGOLA, 16 jun. 1976, p. 1-2)

No caso do xinguilamento e, como veremos, no caso da música de modo geral, há um movimento em direção a uma transposição museológica. Se não era possível preservar as práticas musicais tradicionais, vinculadas muitas vezes a campos religiosos, econômicos ou sociais que se pensavam como incompatíveis com a vida moderna na capital da nova nação, cabia aos responsáveis pela cultura registrá-las com todos os cuidados etnográficos necessários, para que fosse possível reencená-las ou reexibi-las para um público que não tinha real participação nos processos sociais em que se entranhavam. O objetivo era, assim como no caso do cinema, o de criar instrumentos pedagógicos.

Esse movimento fica explícito no projeto acalentado por Henrique Abranches, já como responsável pela Direcção Nacional de Museus, de trazer a Luanda “artistas do interior do País, músicos e cantores”, para dar concertos a serem “gravados e recolhidos”. Na mesma linha, planejava-se

que o Museu de Angola passasse a apoiar o desenvolvimento da criação artística no país, pondo “à disposição dos artistas um amplo equipamento etnográfico, para que o artista possa aproximar-se do Povo”. (JORNAL DE ANGOLA, 24 ago. 1976, p. 7) Nesse processo de reconversão e patrimonialização, a clássica clivagem europeia campo-cidade era reafirmada, com as zonas rurais ocupando o espaço de fonte primigênia da cultura angolana. Esse inesperado arcadismo prendia-se, entre outros fatores, com a reivindicação de legitimidade, por parte dos quadros do MPLA, de ter lutado “no mato” pela independência. O vínculo idealizado entre ex-guerrilheiro e camponês pode ser visto numa longa matéria do *Jornal de Angola*, dedicada justamente a estabelecer o plano de “combate na frente cultural”:

Os valores do campo, a criatividade do campesinato – a classe mais explorada e abandonada pelo colonialismo, têm de ser promovidos. A música do Povo e dos combatentes que fizeram a luta nos maquis deve prevalecer sobre a das cidades privilegiadas. Também a música tem de ser um veículo da formação do homem novo. (JORNAL DE ANGOLA, 6 jan. 1977, p. 3)

O texto trazia o título “Enterrar a música alienatória” e começava por identificar como entraves ao avanço da revolução alguns aspectos de uma cena cultural, que, se havia sido muito ralentada com os transtornos causados pela transição para a independência, ainda tinha um significado muito vivo para a maior parte da população de Luanda:

Grande parte da música que ouvimos frequentemente e na qual se fala do MPLA e dos nossos heróis, tem um carácter alienatório. COMO? – Perguntarão indignados alguns compatriotas. [...]

Em Angola, há música que é interpretada pelas massas populares, que se empenham na defesa e divulgação da cultura nacional. [...]

Há também música própria dos meios urbanos, onde os vícios capitalistas ainda não foram banidos, onde a influência da sociedade ‘ocidental’ ainda é mais viva. Aqui, a pequena-burguesia e salvo raras excepções, faz da música sua propriedade. Os agrupamentos instrumentalizados com modernos meios, exploram os factores determinantes da música alienatória. As palavras de ordem do nosso Movimento são misturadas com os valores musicais do capitalismo e da burguesia. Florescem os ‘shows’ a que Luanda e outras cidades do País têm assistido.

A promoção destes agrupamentos é feito pelas editoras privadas, (a soldo de quem?) e o que é mais grave, pelos nossos próprios meios de comunicação. Promove-se deste modo a música de Luanda, em detrimento da riqueza cultural do Povo, de Cabinda ao Cunene. (JORNAL DE ANGOLA, 6 jan. 1976-1977, p. 3)

O ataque cerrado continuou em fevereiro:

Há compatriotas que julgam que basta repetir uma série de palavras de ordem do MPLA para transformar uma manifestação cultural num acto revolucionário. [...]

É inútil repetir com monotonia palavras de ordem – ainda que correctas do ponto de vista político – quando, em relação ao estilo e à forma se interpretam manifestações do inimigo. [...]

[...] O ritmo assemelha-se aos ritmos ultramodernos porque é deles transplantado. O recurso – por exemplo – a instrumentos eléctricos é frequente. Desprezam-se os ritmos tradicionais e exclui-se a música de raiz nacional em favor da assimilação grosseira dos ritmos ‘ocidentais’ [...]. (JORNAL DE ANGOLA, 26 fev. 1977, p. 4)

A menção às editoras privadas poderia fazer parecer que essa diatribe contra as guitarras elétricas não passava de uma disputa pelo controle do mercado, tal como ocorria com as distribuidoras de cinema no mesmo período. Mas, nesse caso, o movimento parece ser dirigido contra outro alvo. Sem dúvida, considerar os jovens dos musseques como uma “pequena burguesia” implicava um malabarismo conceitual considerável, e o recurso comparativo às “massas populares” do campo – com uma cultura idealizada, etnografada e patrimonializada – pode ser entendido como um elemento de estratégia discursiva no difícil esforço de enquadrar as massas urbanas juvenis de Luanda.

É possível que se tratasse já, também, da identificação entre a base de apoio nitista e o meio social do semba – que, por seu cosmopolitismo intrínseco e seu uso de instrumentos elétricos, passava a ser associado à música “ocidental”.⁸ Mas a essa preocupação táctica certamente correspondia uma determinação estratégica, que pode ser percebida, por exemplo, na cobertura do Festac 77 pelo *Jornal de Angola*, quando as vedetes brasileiras e especialmente as estadunidenses foram acusadas de “desviar os objectivos do festival” e de “sabotar a vigorosa actuação das delegações dos países progressistas”. Traçava-se uma linha muito clara entre o que tinham a apresentar no campo da cultura, por um lado, Angola, Cuba, Guiné-Conacri, Moçambique ou Zâmbia e, por outro, os “países africanos neocolonizados” e as “comunidades negras do bloco imperialista”. A matéria terminava peremptória: “Black is beautiful’ nada significa para os povos oprimidos em luta. A Luta Continua”. (JORNAL DE ANGOLA, 11 fev. 1976, p. 1, 6)

A batalha pelos corpos

A menção à política de afirmação racial com que termina a apreciação do Festac 77 por parte do *Jornal de Angola* pode ser aproveitada para

⁸ Não seria, aliás, improvável que as prerrogativas atribuídas às massas populares do campo pelo discurso cultural oficial tivessem contribuído para que o grupo em torno de Nito Alves caracterizasse seus oponentes como uma corrente maoista infiltrada na direção do MPLA.

reintroduzir, a título de conclusão, o corpo no debate sobre a cultura. Com efeito, a raça como fator cultural está articulada a vários níveis da realidade social e política, e seria possível partir da negação do “Black is beautiful” para apontar, por exemplo, as tensões em torno da influência de dirigentes brancos e mestiços no governo, ou a permanência de certa especialização racial nos trabalhos braçais menos prestigiosos no pós-independência, ou a implicação das duas variáveis anteriores no discurso nitista, ou ainda a associação racial entre a retórica da “autenticidade” e o apoio à FNLA conferido pelo Zaire de Joseph-Désiré, aliás Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Za Banga.

Para já, quero propor o corpo como um outro ponto, igualmente válido, de articulação. No caso específico desta reflexão, a raça é incidental na origem e estruturante nos efeitos. O corpo angolano ser um corpo negro é um dado demográfico prévio; a forma como ele se expressa e se define como um corpo negro cosmopolita e que se liberta da opressão na década de 1970 é, em parte, daí decorrente. O *Jornal de Angola* se insurge contra o “Black is beautiful” não apenas como programa político, mas também como estilo: cabelos crespos altos, camisas abertas no peito, batas estampadas, calças boca-de-sino, sapatos plataforma, bolsinhas de cabedal, argolas, medalhões e pulseiras conformam um padrão que foi seguidamente caricaturado nas páginas do jornal como o dos inimigos da revolução. (JORNAL DE ANGOLA, 4 set. 1976; 19 set. 1976, p. 3; 26 fev. 1977, p. 4) Isso porque, para o *Jornal de Angola*, o corpo do “homem novo”, por acaso negro, não devia ser belo, e sim produtivo.

“Disciplina. Disciplina. Disciplina. Produção. Produção. Produção”. A palavra de ordem repetia-se incansavelmente nas páginas do *Jornal de Angola*, dia após dia. Não por acaso, o jornal carregava constantemente contra o consumo da liamba (maconha) e de bebidas alcoólicas, especialmente o *kaporroto* (aguardente artesanal). Profunda indignação causou a distribuição, no centro da cidade, de panfletos divulgando uma festa paga com música mecânica e bebidas alcoólicas à vontade, que prometia um “ambiente fine”. A *kazucuta* também era uma das preocupações permanentes do jornal. Inicialmente definido como sabotagem do esforço produtivo, ao longo

do tempo, o termo foi ganhando conotações de indolência e desinteresse pelo trabalho que o aproximaram da definição de vadiagem. Nesse sentido, eram kazucuteiros os “filhinhos de papai” que podiam ser encontrados em bares a qualquer hora do dia ou da noite, assim como os jovens desocupados que vinham dos musseques para o centro, lotando os maximbombos (ônibus) e dificultando a vida dos trabalhadores. Todos esses fenômenos eram caracterizados pelo jornal como estritamente urbanos e juvenis; mais uma vez, os camponeses eram chamados a dar o exemplo máximo de abnegação e compromisso revolucionário com a batalha da produção.

Também relevante é o fato de que esse uso improdutivo do corpo induzisse os jornalistas a um forte ímpeto repressivo. “Umas rusgazitas [batedas policiais] mais ou menos frequentes, uns poucos meses num centro de recuperação” e “depois o encaminhamento para os diferentes lugares de trabalho” é o que recomendava o repórter da “Ronda da cidade” como reabilitação para os kazucuteiros. (JORNAL DE ANGOLA, 20 dez. 1975, p. 2) Na mesma coluna, alguns dias mais tarde, lia-se um chamado às autoridades para que reprimissem e desmembrassem o “criminoso enredado do tráfico de estupefacientes” cujo objetivo era o de “viciar a nossa juventude”, além de “alienar e desmobilizar as massas trabalhadoras”. (JORNAL DE ANGOLA, 27 dez. 1975, p. 2) Alguns meses depois, noticiava-se a prisão de 16 pessoas que não portavam bilhetes de trabalho, além de três fabricantes de aguardente, durante rusgas realizadas na noite anterior. A matéria buscava justificar o retorno das rusgas como única maneira de enfrentar a onda de vadiagem: estavam todos diante da necessidade revolucionária de trabalhar para construir o país. (JORNAL DE ANGOLA, 27 jun. 1976, p. 3)

Não espanta que o *Jornal de Angola* gastasse alguma tinta na tentativa de justificar a retomada de uma prática de controle social profundamente associada ao passado colonial. Até 1974, a rusga era uma realidade cotidiana dos musseques de Luanda, representada por inúmeros escritores como um momento fulcral na tomada de consciência nacionalista: via de regra, a brutalidade gratuita da abordagem policial desvelava às personagens as hierarquias raciais e de classe que estruturavam a sociedade colonial e sua injustiça intrínseca. O bilhete de trabalho sempre foi uma

variável importante das rusgas, assim como a forma de vestir: tratava-se de identificar e reprimir quem não estivesse firmemente inserido nas atividades econômicas oficiais e autorizadas, no tempo colonial tanto quanto no pós-independência. Aqui, a diretiva de limpar a nação dos males herdados do colonialismo encontrava sua primeira grande contrariedade.

Se a libertação da dominação colonial era fundamentalmente um fato e um fator de cultura, as múltiplas formas assumidas pela institucionalização da cultura nacional após a independência nos diferentes países africanos apontam para projetos de nação específicos, relacionados às clivagens mais amplas da política africana e global, mas também para mecanismos de delimitação e gerenciamento de identidades coletivas em distintas escalas. Coube aos trabalhadores da cultura, por exemplo, definir quem era “o povo”, além de estabelecer que subcategorias estavam nele contidas e com que legitimidade. Isso podia ter efeitos políticos muito agudos, já que muitas vezes essa noção culturalmente fabricada do povo não correspondia à totalidade dos habitantes do território, especialmente nas situações em que havia organizações ou regiões que fugiam ao controle do governo instituído – como era o caso de Angola – ou questões étnicas ou raciais irresolutas no âmbito do Estado independente – como ocorria na Nigéria e no Zimbábue. Mas os efeitos práticos do jogo de definições que se travava na cultura não se resumiram, como se pôde ver, ao campo da cidadania e dos direitos de participação política. De fato, em se considerando a já clássica corrente que caracteriza os sistemas coloniais como gigantescos e multifacetados dispositivos de coação e controle da mão de obra africana (BETTS, 2010; COOPER, 2005; MAMDANI, 1996; RODNEY, 2010), não deveria surpreender a constatação de que as disputas em torno da cultura nos dias das independências incidiram também, e muito fortemente, sobre o mundo do trabalho e sua organização.

Em Luanda, para além da superação das “reminiscências coloniais”, as batalhas da cultura eram batalhas pelos corpos e por suas destinações. Elas estavam imbricadas nos esforços governamentais para enquadrar nas tarefas da produção econômica uma população majoritariamente jovem, urbana e cosmopolita, que aparentemente tinha outras ideias sobre o que

deveria significar a independência. Esses esforços conjugavam uma vertente pedagógica e uma vertente repressiva, a qual terminou por se impor, diante dos lentos avanços – se avanços houve e se de avanços afinal se tratava – obtidos pelo cinema, pela literatura, pelos espetáculos músico-teatrais de cunho etnográfico ou pelos museus idealizados pelos intelectuais angolanos na progressiva orientação das massas na direção de uma cultura formativa, para retomar os termos de Arnaldo Santos. A criação do homem novo se mostrou elusiva, e a urgência da reestruturação econômica angolana cobrou seu preço. Nesse sentido, foi a cultura que perdeu a batalha, perdendo protagonismo no seio do Estado para órgãos de segurança cada vez mais poderosos e que giravam, muitas vezes, conforme lógicas outras.

Referências

ABRANTES, J. M. *O teatro em Angola*. Luanda: Nzila, 2005.

ABRANTES, J. M. *Para uma história do cinema angolano*. Luanda: Festival Internacional de Cinema de Luanda, 2008.

BETTS, R. F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, A. A. (ed.). *A África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 353-375. (História Geral da África, VII).

BIRMINGHAM, D. *Frontline nationalism in Angola & Mozambique*. Trenton: Africa World, 1992.

BITTENCOURT, M. *Dos jornais às armas: trajectórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

BITTENCOURT, M. *“Estamos juntos!”: o MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*. Luanda: Kilombelombe, 2010. 2 v.

CAPOCO, Z. *Nacionalismo e construção do Estado: Angola (1945-1975)*. Lobito: Escolar, 2012.

CHAVES, R. *A formação do romance angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: Edusp, 1999.

COOPER, F. Condições análogas à escravidão: imperialismo e a ideologia da mão de obra livre na África. In: COOPER, F.; HOLT, T. C.; SCOTT, R. J. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 201-279.

ERVEDOSA, C. *Roteiro da literatura angolana*. Luanda: UEA, 1979.

FIGUEIREDO, F. B. *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*. 2012 Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

FIGUEIREDO, M. L. M. C. *O movimento estudantil em Angola nos anos da descolonização (1974-1975)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

GLEIJESES, P. *Conflicting missions: Havana, Washington, and Africa, 1959-1976*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2002.

GRAY, R. Linhas claras num mapa internacionalista: cineastas estrangeiros em Angola durante a Independência. In: PIÇARRA, M. do C.; ANTÓNIO, J. (org.). *Angola: o nascimento de uma nação*. Lisboa: Guerra e Paz, 2015. v. 3, p. 47-73.

HAMILTON, R. *Literatura africana, literatura necessária*. Lisboa: Edições 70, 1984. 2 v.

LEVIN, T. Dos filmes dos pioneiros aos “realizadores da poeira”: que cinema angolano? In: PIÇARRA, M. do C.; ANTÓNIO, J. (org.). *Angola: o nascimento de uma nação*. Lisboa: Guerra e Paz, 2015. v. 3, p. 75-98.

LIBERATO, E. Avanços e retrocessos da educação em Angola. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 59, p. 1003-1031, 2014.

MACQUEEN, N. *A descolonização da África portuguesa: a revolução metropolitana e a dissolução do império*. Mem Martins: Inquérito, 1998.

MAMDANI, M. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- MARCUM, J. *The Angolan revolution*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1969-1976. 2 v.
- MARTINS, C. D. *As novas representações do cinema angolano: narrativas e produção de alteridades*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.
- MINTER, W. *Os contras do apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.
- MINTER, W. *Portuguese Africa and the West*. New York: Monthly Review, 1972.
- MOORMAN, M. J. *Intonations: a social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times*. Athens: Ohio University Press, 2008.
- MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. *História do MPLA*. [Luanda]: Centro de Documentação e Investigação Histórica do Comité Central do MPLA, 2008. 2 v.
- MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA. *Teses e resoluções: 1º Congresso*. Luanda: INA, 1978.
- PAREDES, M. *Combater duas vezes: mulheres na luta armada em Angola*. Vila do Conde: Verso da História, 2015.
- PIÇARRA, M. do C.; ANTÓNIO, J. (org.). *Angola: o nascimento de uma nação*. Lisboa: Guerra e Paz, 2013-2015. 3 v.
- PIMENTA, F. Ideologia nacional dos brancos angolanos (1900-1975). In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2004, Coimbra. *Anais [...]* Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004.
- PINTO, A. C. *O fim do Império português: a cena internacional, a guerra colonial, e a descolonização, 1961-1975*. Lisboa: Horizonte, 2001.
- REIS, F. R. C. *Das políticas de classificação às classificações políticas (1950-1996): a configuração do campo político angolano: contributo para o estudo das relações raciais em Angola*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2010.

REIS, M. do C. C. Representation sociale de la femme dans le discours nationaliste: le cas de la generation des années 50 en Angola. *África*, São Paulo, n. 10, p. 140-161, 1987.

RODNEY, W. A economia colonial. In: BOAHEN, A. A. (ed.). *A África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 376-399.

SERRANO, C. *Angola. Nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da identidade nacional*. Luanda: Kilombelombe, 2008.

TALI, J.-M. M. *Dissidências e poder de Estado: o MPLA perante si próprio*. Luanda: Nzila, 2001. 2 v.

VENÂNCIO, J. C. *Literatura e poder na África lusófona*. Lisboa: Ministério da Educação, 1992.

Jornais

Angola. Arquivo do Jornal de Angola (AO AJN). *Jornal de Angola*, nov.-dez. 1975.

Angola. Biblioteca Nacional (AO BN). *Jornal de Angola*, jan. 1976-maio 1977.

Patrimônio e nação no pós-apartheid, 1994-2004

a ordem biográfica, o complexo memorial e o espetáculo da história¹

Ciraj Rassool

Introdução

Em meados da década de 1990, o campo da biografia e da autobiografia política com modo de negociação do passado sul-africano experimentou um período de crescimento e mesmo uma explosão. Esse aumento na produção biográfica e um novo olhar sobre feitos e atitudes de indivíduos não tiveram lugar apenas na academia, mas foram comuns a quase todas as esferas de produção histórica na arena pública, sendo possível enxergar a metade da década de 1990 como um “momento biográfico” peculiar nos estudos históricos sul-africanos. As circunstâncias da transição política para a “democracia” no solo da África do Sul assistiram ao retorno à vida pública de líderes políticos, muitos de avançada idade, após anos de exílio ou encarceramento. Sendo a construção da nação projetada como um novo imperativo na África do Sul pós-apartheid, a vida individual e biográfica veio

¹ Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

a assumir uma renovada centralidade na arena pública ao mesmo tempo em que histórias de resistência eram metamorfoseadas em histórias de reconciliação nacional. O “milagre” da nova África do Sul e a queda do *apartheid* – assim reza a narrativa – haviam-se tornado possíveis em virtude da “sabedoria” de líderes heroicos e, em particular, devido à “magia especial” de Nelson Mandela.

Em meados da década de 1990, essa narrativa biográfica era exercitada em quase todas as esferas públicas da cultura e por meio de, virtualmente, todos os meios de representação histórica. O resultado foi a celebração de líderes e seu galardoamento na forma de biografias impressas ou em audiovisual, voltados para os sul-africanos e para um mercado internacional por meio de publicações, programação de televisão e desenvolvimento turístico. Editoras tentaram transformar o mercado editorial de livros didáticos e universitários por meio da aposta tanto em biografias de grandes líderes políticos quanto em histórias de vida de “pessoas comuns”. A televisão tornou-se um meio de comunicação fulcral para a proliferação de documentários históricos, que buscavam recuperar histórias de resistência e reconciliação. Um dos elementos centrais nessa história visual era um foco nas vidas narradas de líderes políticos, que eram representados como tendo contribuído para a queda do *apartheid* e para a reconstrução da sociedade. Ligadas a isso, as mortes de líderes do movimento de libertação também levaram a um intenso engajamento biográfico público através da narração, avaliação e contestação dos significados de suas vidas. Um dos aspectos-chave para esses debates e disputas era o espetáculo de funerais públicos de massa, uma certa quantidade dos quais foi transmitida ao vivo na televisão.

Em meados da década de 1990, museus e instituições de patrimônio da época do *apartheid* embarcaram em iniciativas para criar uma impressão de mudança e renovação. Além disso, novos museus e projetos começaram a emergir como parte da transformação do campo do patrimônio. Uma parcela significativa do trabalho nessa área envolveu uma concentração em biografias políticas e histórias de vida, ao passo em que métodos de resgate da história social e da história da resistência infiltraram-se no tecido da história pública. A criação de novos museus nacionais, como o Museu de

Robben Island e o Museu Nelson Mandela, correspondeu à entrada mais proposital da biografia política convencional no domínio do patrimônio nacional. A lenta e sempre adiada democratização da gestão dos recursos patrimoniais envolveu uma renovada busca por locais significativos associados a vidas negras e a passados de resistência, especialmente aqueles de líderes políticos. Esses locais, por sua vez, formaram a base para novas rotas turísticas e passeios ligados ao patrimônio. O processo de transformação do patrimônio sofreu também intervenções governamentais diretas através de um programa paralelo de Projetos de Legados, dos quais um aspecto central era a biografia política como aula de história. No centro de toda essa atividade biográfica na década de 1990, estava a vida de Nelson Mandela, cuja “longa caminhada” veio a simbolizar o novo passado da nação.

Este artigo explora as características dessa abordagem biográfica que encontrou expressão na produção da história fora da academia na África do Sul da metade da década de 1990, examinando a forma pela qual modos de narração biográfica foram incorporados aos rituais de governação, transformação política e política pública. Quero argumentar que uma investigação do escopo da atividade biográfica no domínio da cultura pública, bem como uma compreensão da natureza das condições da produção biográfica, é crucial para entender o lugar da biografia e as noções de indivíduo notável nos relatos de resistência que foram recuperados como construções da história nacional. Ao considerar toda essa atenção à biografia, é importante também analisar as relações de produção cultural por meio das quais biografias foram produzidas, reivindicadas e afirmadas, bem como as genealogias biográficas sobre as quais essas narrativas se estruturam.

Aqui, também gostaria de sugerir que essas produções biográficas públicas não se fizeram sem contestação. Em casos importantes, em instituições de patrimônio nacional tanto quanto em museus comunitários, as fronteiras discursivas e metodológicas dessas histórias públicas estiveram sujeitas a desafios significativos. Esses desafios eram insuflados por tensões dentro de cada uma das instituições e, entre elas, acerca da política da memória, dos imperativos do comércio e do turismo, das demandas de propriedade intelectual e das reivindicações de autoridade ou primazia na

interpretação de um dado legado biográfico. Os enredos e métodos das representações biográficas dominantes também ficaram sujeitos a importantes críticas à medida que enquadramentos mais questionadores da biografia passaram a ser explorados.

Na África do Sul, a esfera do patrimônio emergiu como um conglomerado complexo e disputado de arenas e atividades de construção da história que ultrapassavam a academia e, muitas vezes, a própria palavra escrita. O patrimônio se tornou o domínio da história como espetáculo ou a história produzida para ser vista, como uma exposição, um museu, um memorial, um vídeo, uma excursão turística ou um funeral de Estado, cada qual com suas próprias relações visuais e suas próprias concepções de audiência ou público, montagem e nação.

Essa abordagem sociológica das histórias visuais para além da academia contrastava com as noções canônicas da história como resgate de passados locais e ocultos, tornados “visíveis” pelos historiadores e seus métodos literários. No domínio público, a nação era enquadrada principalmente através da noção de audiências e espectadores passivos e obedientes, capazes de ouvir e ver aulas biográficas do passado como parte da constituição de uma ordem biográfica. De tempos em tempos, como no Museu do Distrito Seis, na Cidade do Cabo, ou no Museu Hector Pieterse, em Soweto, emergia um conceito diferente de nação, o qual enfatizava o questionamento das narrativas históricas e levantava a possibilidade de uma cidadania crítica.

A vida dos líderes e a história pública

Foi preciso uma morte brutal e abrupta no meio da transição sul-africana para provocar essa avaliação biográfica. O assassinato do líder político Chris Hani em 1993, bem em meio às negociações, deu origem a uma enxurrada de produtos biográficos, na forma de homenagens e obituários nos quais a política e a carreira deste “combatente plenamente desenvolvido” (LAGU, 1993, p. 11), deste intelectual “altamente erudito” que “falava a língua dos pobres” (SLOVO, 1993, p. 10), foram vigorosamente defendidas.

Nessas disputas biográficas sobre a natureza de suas qualidades “únicas” (SUTTNER, 1994, p. 68), Hani foi representado de diferentes formas: “um grande pensador que estava desempenhando um papel cada vez mais importante na definição da agenda socialista na África do Sul” e que ansiava por uma congregação de “todas as forças da esquerda” para tentar “definir a natureza do projeto socialista” (MBEKI, 1993, p. 10-12), mas também como um “estrategista de qualidade inigualável” que, embora não fosse um teórico, “se elevava acima da luta de libertação”. (AJULU, 1993, p. 2-5) Hani, dizia-se, “liderava as pessoas porque sabia escutá-las”.² Outros retratavam Hani como um moderado, um “guerreiro da paz” que se tinha empenhado em convencer os militantes do Congresso Nacional Africano – ou African National Congress (ANC) – a não decretar a guerra para manter as unidades de autodefesa em cheque.³ (NTHOANA; MZAMANE, 1993, p. 22-24)

A morte de Chris Hani e a subsequente proliferação de avaliações biográficas pareceram preparar o palco para uma concentração histórica incansável sobre grandes personagens da história pública da África do Sul. Isso tomou uma variedade de formas, dirigida a diversos públicos e mercados. A televisão se tornou uma arena visual para revelar histórias de resistência previamente “suprimidas” da arena pública. Histórias em vídeo da África do Sul veiculadas em horário nobre na televisão buscaram reimaginar os códigos visuais da história nacional e reescrever o roteiro da “transição para a democracia”. Com poucas exceções, esses documentários tomaram a forma convencional de depoimentos e comentários,⁴ concentrados em relatos, feitos e aventuras de líderes individuais, gerados por mediação da história oral diretamente em vídeo.⁵

² EDITORIAL NOTES. *The African Communist*, Londres, n. 136, p. 3-4, 1994.

³ Ver também: Tribute to a People's Hero (Poster). Washington: ANC, 1993.

⁴ No original, “talking heads”, para referir o enquadramento em plano italiano de comentaristas ou depoentes (N.T.).

⁵ Ver: ULIBAMBE Lingashoni (Hold up the Sun). Os primeiros dois episódios foram inicialmente exibidos no canal pago MNet e logo abortados. Na sequência, a série foi exibida integralmente no canal público SABC. Os produtores descrevem-na (na capa do vídeo) como “um registro da resistência contra o apartheid pelas massas de sul-africanos” que “revela [...] o rico tecido da

Além disso, biografias em vídeo de personalidades importantes e líderes principais, concentradas nas características de sua liderança e nas realizações de suas “vidas de luta”, foram exibidas na televisão com periodicidade regular. A maior parte referia-se a líderes associados ao ANC. Walter Sisulu,⁶ por exemplo, foi retratado como um baluarte da luta e “pai da nação”, e o chefe Albert Luthuli como um líder “do país como um todo” em homenagens documentais, enquanto Bram Fischer foi apresentado como uma referência de não racialismo no âmbito do mundo africâner.⁷ A vida de Chris Hani foi relembrada por adolescentes em uma animada apresentação televisiva voltada para a transmissão de lições de liderança e realização.⁸ Vídeos biográficos de Chris Hani também foram distribuídos ao público por meio da principal agência de notícias, CNA, em conjunto com uma série da National Geographic sobre a vida selvagem e material de promoção turística da Cidade do Cabo.⁹

história da África do Sul”. Outro exemplo é o programa documentário *Our Heroes* (produzido para o canal público SABC2 por Pheny Film and Television, n.d), que apresenta a história da resistência centrada na uMkhonto we Sizwe e dedicado aos “heróis” que lutaram pela liberdade “ao longo de toda a nossa vida”. Esse programa foi veiculado no Dia da Reconciliação, 16 de dezembro de 1997. (ULIBAMBE..., 1993)

- ⁶ Walter Sisulu foi vice-presidente e secretário-geral do ANC diversas vezes e esteve preso em Robben Island por 26 anos, junto com Mandela. Após o fim do *apartheid*, retirou-se dos cargos partidários, falecendo em 2003. Albert John Luthuli, chefe dos zulus desde 1933, foi presidente do ANC a partir de 1952 até sua morte, num acidente de trem em 1967. Em 1960, recebeu o Prêmio Nobel da Paz. Abram Fischer foi um advogado branco de uma família africâner proeminente que se filiou ao Partido Comunista em 1940, tendo trabalhado em uma série de julgamentos políticos na defesa de membros do ANC. Foi preso em 1965 e morreu na prisão dez anos depois. Em que pese a ironia, o acréscimo de pequenas notas biográficas mostrou-se inevitável para ajudar a contextualizar o leitor brasileiro, familiarizado apenas com os personagens de maior expressão internacional da história sul-africana recente, como Mandela, Biko ou Tutu. (N.T.).
- ⁷ WALTER Sisulu: *Father of the Nation*. Direção: Beate Lipman. Joanesburgo: SABC, 1996; Mayibuye Afrika: *Chief Albert Lutuli - his Story*. Direção: Charlotte Owen e Peter Corbett. [S. l.: s. n.], 1993; THE LIFE of Bram Fischer. Produção: Jill Engelbrecht e Maryanne de Villiers. [S. l.: s.n.], c. 1995.
- ⁸ Chris Hani: *A Struggle, A Challenge*. (SABC, 1996)
- ⁹ Um exemplo significativo é *The Life and Times of Chris Hani* (Afravision/Safritel, 1994). Uma exceção interessante é o vídeo biográfico sobre Govan Mbeki, *Heart and Stone*, feito pela

Algum espaço foi reservado para a apresentação de vidas de resistência não ligadas ao ANC enquanto histórias ocultas de realização e como registros exemplares de perseverança. Um exemplo foi a biografia de Robert Sobukwe, veiculada na SABC pouco depois do Dia dos Direitos Humanos, 21 de março de 1997,¹⁰ para celebrar a liderança de Sobukwe na campanha contra a Lei de Passes, que, naquela data, em 1960, resultara em 68 mortos e 186 feridos em Sharpeville, quando a polícia abriu fogo contra a multidão de manifestantes. O documentário buscava lembrar Sobukwe como “o homem que provocou o começo do fim do apartheid”. O diretor Kevin Harris procurou retratar a imagem “semelhante à de um messias” de Sobukwe e sua “incrível consistência e integridade”, o que o tornava, aos olhos de Harris, “um modelo de comportamento nacional para todas as pessoas”.¹¹

Talvez um dos momentos mais significativos da biografia política televisiva na “nova” África do Sul tenha sido a exibição de dois documentários sobre Steve Biko em setembro de 1997, o mês que marcou o 20º aniversário de seu assassinato na prisão. Juntos, esses documentários buscavam celebrar a vida e o tempo de “uma de nossas maiores figuras históricas”.¹² O filho de Biko, Nkosinathi, e seu amigo Nhlanhla Dakile fizeram o primeiro como uma jornada fílmica de descobrimento e cura (BANTU..., 1997), centrando-se nas memórias da família e dos camaradas, e nas formas pelas quais eles tiveram de se haver com a perda de um “homem notável”.¹³ O segundo documentário, feito por Matsamela Manaka, apresentava

cineasta da Cidade do Cabo Bridget Thompson, que partiu da abordagem cliográfica para enfocar Mbeki em relações a questões de família, música e a política do pessoal.

¹⁰ Foi baseado na biografia escrita por Benjamin Pogrund (1990), *Sobukwe and Apartheid*, assim como em entrevistas com o autor. Pogrund, antigo vice-editor do *Rand Daily Mail* e simultaneamente seu repórter sobre “assuntos africanos”, era um amigo de longa data de Sobukwe. Seus esforços para a construção da imagem e seu relacionamento com Sobukwe são importantes a se considerar ao estudar as relações de produção cultural envolvidas na produção de vidas. (ROBERT..., 1997)

¹¹ Ver o material de publicidade em *Sunday Life*, 23 março 1997, p. 21. Ver também: POGRUND, Benjamin. ‘Prisoner, Prisoner, Prisoner + 1’, *Sunday Life*, 23 março 1997.

¹² *Sunday Life*, 7 set. 1997, p. 30.

¹³ *Sunday Life*, 7 set. 1997, p. 30.

Biko como “um unificador e libertador da mente”. (STEVE..., 1997) Para Manaka, Biko era não apenas o “pai da consciência negra”, mas também “um acadêmico, intelectual, político e amigo de todos os sul-africanos, [...] pai de uma família amada e pai de todas as pessoas comuns de seu amado país, a África do Sul”. (STEVE..., 1997)

Exibidos em um tempo próximo às audiências da Comissão de Verdade e Reconciliação – ou Truth and Reconciliation Commission (TRC) – que investigavam as causas de sua morte, bem como da inauguração de um novo monumento em sua homenagem em East London, esses documentários eram parte de uma quinzena de intensa atenção biográfica dispensada a Biko para marcar o aniversário de sua morte.¹⁴ Ao retratar o “reverenciado democrata sul-africano”¹⁵ como pai do país e como uma figura através da qual as pessoas podiam descobrir-se a si mesmas, esses documentários conferiam a Biko a condição de patriarca martirizado, cujo legado servia para proteger a nova nação e assegurar a unidade de seu povo.

De fato, grande parte da produção documental era um veículo para narrativas de transição de reconciliação, cura e construção nacional, das quais a história da vida do arcebispo Desmond Tutu, presidente da TRC, era considerada a encarnação.¹⁶ (DESMOND..., 1996)

Mediações biográficas e transformações museológicas

Uma das instituições centrais que mediava a produção da história pública na “nova África do Sul” em meados dos anos de 1990 era o Centro Mayibuye para a História e a Cultura.¹⁷ Descrito no início da década como um “berço

¹⁴ O aniversário de morte de Steve Biko foi também comemorado em 1997 no Museu do Distrito Seis, na Cidade do Cabo, com uma exposição artística, *The Legacy of Steve Biko: Twenty Years On*, organizada por Agency Afrika e artistas reunidos em uma estrutura chamada Coletivo Artístico Vinte Anos Depois.

¹⁵ *Friday*, Supplement to the *Mail and Guardian*, 12-18 set. 1997, p. 12.

¹⁶ Esse programa pode ser comprado em vídeo da SABC Broadcast Enterprises.

¹⁷ “Mayibuye” era um dos *slogans* em xossa do movimento contra o *apartheid* e significa, em uma tradução livre, “devolvam-nos” (N.T.).

da cultura” na Cidade do Cabo e como um “local de retiro para a história”, esta era uma instituição voltada para “todos os aspectos do apartheid, da resistência, da vida social e da cultura na África do Sul”. Fundado em 1991 na Universidade do Cabo Ocidental, o centro incorporou os acervos arquivísticos visuais e escritos do Fundo Internacional de Defesa e Ajuda – ou International Defence and Aid Fund (Idaf) –, que haviam sido relocados para a África do Sul. Embora baseado em uma universidade, muito pouco do trabalho realizado no centro era de natureza acadêmica. Ao contrário, tratava-se da disseminação de passados públicos. Entre os objetivos estabelecidos para o centro, estavam: recuperar aspectos da história da África do Sul que haviam sido “negligenciados no passado” e tornar essas histórias “tão acessíveis quanto possível”.¹⁸ (ODENDAAL, 1994)

O Centro Mayibuye buscou alcançar seus objetivos através de trabalho arquivístico com fontes visuais e escritas, uma coleção de história oral e uma unidade de publicação, além de produzir diversas exposições que viajaram por todo o país, e seus membros passaram a estar profundamente envolvidos na formulação de políticas sobre a transformação dos museus e das instituições patrimoniais sul-africanas. Muito dessa prática patrimonial culminou nas iniciativas do centro relativas ao planejamento de um museu nacional de exposições em Robben Island, que iniciou com a exposição Esiqithini,¹⁹ produzida em conjunto com o Museu da África do Sul.²⁰ (ODENDAAL, 1994)

De todas essas maneiras, o Centro Mayibuye foi um agente fulcral e influente da produção histórica sul-africana e uma “força ativa, conformadora” da produção da memória. (SAMUEL, 1994) Ele foi central tanto

¹⁸ *On Campus* (Official Newsletter of the University of the Western Cape), v. 3, n. 19, p. 21-27, jul. 1995; Mayibuye Centre for History and Culture, Fourth Annual Report, 1995. Como discutido em outra parte, a Idaf era um serviço de solidariedade e informação *anti-apartheid* baseado na Grã-Bretanha, sendo o sucedâneo do Fundo de Defesa do Julgamento por Traição (Treason Trial's Defence Fund).

¹⁹ “Esiqithini”, em xossa, se traduz como “A Ilha” (N.T.).

²⁰ *On Campus* (Official Newsletter of the University of the Western Cape), v. 3, n. 19, p. 21-27, jul. 1995; Mayibuye Centre for History and Culture, Fourth Annual Report, 1995.

na criação quanto no gerenciamento de imagens e narrativas históricas. As histórias ali produzidas tomaram forma em diferentes mídias, cada uma buscando recuperar passados ocultos e histórias de resistência para a nova nação.²¹ O Centro Mayibuye não era meramente um canal para a reversão da amnésia, mas um “teatro da memória”, com seus próprios “padrões de construção e esquecimento” através dos quais a história era revista e revisada. (SAMUEL, 1994)

Em paralelo a uma narrativa heroica, as biografias, em particular de líderes políticos, tinham um lugar importante nessas histórias. Além de suas publicações, o Centro Mayibuye também se tornou uma instituição patrimonial a ser visitada por turistas e estudantes em busca de lições de história biográfica. Ao longo de 1996, estudantes em busca de novos relatos do passado sul-africano eram conduzidos através de uma galeria de retratos de rostos da resistência. Ao lado da *Carta da liberdade*, do Julgamento por Traição e das marchas de protesto contra a Lei do Passe, um lugar de honra nessas aulas de história era reservado ao líder individual da resistência. Com perguntas como: “Ele foi um dos fundadores da Liga da Juventude do ANC e foi encarcerado por 26 anos em Robben Island. Quem é ele?” e “Qual acusado do Julgamento de Rivonia foi aprisionado junto com Nelson Mandela e agora é um membro do Senado?”, as vidas dos líderes

²¹ Um olhar panorâmico sobre as primeiras publicações de Mayibuye Books mostra a extensão em que a biografia e a autobiografia política popular está representada em seus esforços para recuperar um patrimônio perdido. Isso podia tomar diferentes formas, da coleção editada acompanhada de uma introdução biográfica, passando pela “autobiografia” ou pelas “memórias” de ativistas políticos ou seus próximos, até a reedição da biografia. Ver: JAFFER, Zubeida. *The Story of Bibi Dawood of Worcester* (1991); FOREMAN, Sadie; ODENDAAL, Andre (ed.). *A Trumpet from the Housetops: The Selected Writings of Lionel Forman* (1992); NTANTALA, Phyllis. *A Life's Mosaic* (1992); ODENDAAL, André; FIELD, Roger (ed.). *Liberation Chabalala: The World of Alex La Guma* (1993); ROUX, Edward. *S.P. Bunting: A Political Biography* (Introduced and Edited by Brian Bunting with a Foreword by Chris Hani, New Edition, 1993); MATTHEWS, Frieda Bokwe. *Remembrances* (1995); Nattoo Babenia as told to Iain Edwards, *Memoirs of a Saboteur* (1995); Archie Sibeko (Zola Zembe) with Joyce Leeson, *Freedom in Our Lifetime* (1996); Eddie Daniels, *There and Back: Robben Island 1964-1978* (1998). Os esforços de acadêmicos também transparecem em alguns desses trabalhos. Mayibuye Books produziu trabalhos de natureza biográfica mais “acadêmicos” em associação com outros editores.

políticos foram colocadas no centro da história sul-africana e da educação informal para a cidadania voltada para crianças em idade escolar.²²

A biografia da resistência era da mesma forma uma característica da organização e do desenvolvimento dos arquivos do Centro Mayibuye, na forma de coleções de documentação privada de ativistas, consistindo de correspondência, manuscritos, documentos pessoais e outros materiais compilados, organizados e catalogados. Mais que meros registros documentais, essas coleções podem ser vistas como formas de biografias que contêm narrativas de vidas de resistência e refletem diferentes estágios de intervenção e estratégias de produção. (LIMB, 1995; SCHURINGA, 1995) Pode bem ser o caso de que, de modo geral, não haja diferença, nesse aspecto, entre o Centro Mayibuye e os demais arquivos, nos quais coleções baseadas em documentação privada são uma ortodoxia sacramentada pelo tempo. De fato, é interessante notar na medida em que a biografia pode repousar no coração do arquivo em geral.²³ Depois de embarcar em projetos de transformar os arquivos da resistência em produtos digitais, o Centro Mayibuye também fez planos de levar suas coleções de biografia política para o reino da multimídia.²⁴

²² A *Carta da liberdade* foi um documento adotado em 1955 pelo ANC e por outras organizações políticas reunidas na Aliança do Congresso, contendo os princípios políticos fundamentais da luta contra o *apartheid*. O Julgamento por Traição começou em 1956, com 156 pessoas acusadas, incluindo Nelson Mandela, e terminou em 1961 sem condenações. Marchas contra a Lei de Passe, que exigiam dos não brancos o porte de autorizações governamentais para circular nas cidades sul-africanas, ocorreram regularmente durante a segunda metade da década de 1950, com destaque para uma marcha de mulheres em 1956 e a que resultou no massacre de Sharpeville em 1960. O Julgamento de Rivonia ocorreu entre 1963 e 1964, envolvendo alguns dos acusados em 1956 e outros membros do ANC, mas dessa vez resultou em sentenças bastante duras, incluindo a que Mandela cumpriu em Robben Island nos 26 anos subsequentes (N.T.).

²³ Muito embora alguma atenção seja conferida à presença de textos autobiográficos em arquivo, esse problema conceitual do arranjo arquivístico está surpreendentemente ausente da análise em Carolyn Hamilton e colaboradores, *Refiguring the Archive*.

²⁴ Ver a monumental série de CD-ROMs: *Apartheid and the History of the Struggle for Freedom in South Africa*. Essa publicação em CD-ROMs está disponível seja como uma “História Concisa”, com material especialmente selecionado como uma “Edição para Casas”, ou como uma “História Abrangente”, formatada seja como uma “Edição Acadêmica”, seja como

O Museu África, em Newtown, Joanesburgo, era outro museu que encorajava a participação dos visitantes na criação de biografias da resistência como parte do processo de transformação institucional. Foi reformulado a partir do antigo Museu Africana Municipal e “empenhado em uma direção completamente nova”, na esperança de “transformar-se num espaço comunitário dinâmico” onde “a história diversificada da África austral” pudesse ser explorada. Isso foi feito por meio de uma nova exposição, Transformações de Joanesburgo, que tratava da história mais antiga da cidade, assim como de temas como trabalho, política, condições urbanas e expressão cultural. Inspirada pela pesquisa histórica no Laboratório de História, essa exposição era uma tentativa do museu de definir um novo curso para longe de sua antiga reputação de ser “uma vitrine tediosa, estática e em grande medida irrelevante de objetos coloniais predominantemente brancos”. (HAMILTON, 1994; TONDER, 1994, p. 166-183)²⁵

Como parte dessas transformações, o Museu África também inaugurou, em 1996, uma exibição permanente sobre o Julgamento por Traição, inspirada em uma série de desenhos feitos durante as sessões no tribunal pelo acusado I. O. Horvitch, adquiridas no ano anterior. (TRIED..., 1996) Julgados por Traição tentava contar a história do julgamento por meio das vozes dos acusados, de suas famílias, das equipes de advogados, da imprensa, dos fotógrafos e da polícia. Além disso, entrevistas em vídeo e cadernos de anotações foram usados como “história viva” para capturar a atenção e as memórias dos visitantes. Um espaço central na exposição foi concedido à biografia política, com toda uma sala devotada às biografias

uma “Edição para Bibliotecas”. (“Quick Facts: *Apartheid and the History of the Struggle for Freedom in South Africa*”, Mayibuye CD-ROM Publications, October 1995 [Pamphlet]). Em 1996, o Centro Mayibuye também planejava uma produção em CD-ROM sobre a vida de Walter Sisulu, incorporando animações e horas de história oral gravada.

²⁵ Os artigos “From Mausoleum to Museum: Revisiting Public History at the Inauguration of MuseumAfrica, Newtown”, de Tonder (1994, p. 166, 177-183), e “Against the Museum as Chameleon”, de Hamilton (1994), avaliam as montagens inaugurais das novas exposições do Museu África em sua abertura, em agosto de 1994, assim como seus métodos curatoriais e suas influências intelectuais.

dos acusados, na forma de fotografias e desenhos a traço de seus rostos, acompanhados de informação biográfica.

Significativamente, os visitantes eram encorajados a participar acrescentando informações biográficas em blocos de papel em branco colocados sob cada fotografia na galeria. Julgados por Traição também foi transformada em uma exposição itinerante em menor escala, de modo que o legado da resistência pudesse ser disponibilizado para escolas. Os visitantes do MuseuÁfrica e a audiência eram informados de que o Julgamento por Traição havia sido “um ponto de inflexão na consolidação do apartheid e na resistência a ele”. (TRIED..., 1996)

O Julgamento por Traição também representou um momento-chave na produção de histórias de resistência por meio da biografia política e da emergência da biografia popular como ferramenta de mobilização política e solidariedade contra a repressão. No final da década de 1950, o Fundo de Defesa do Julgamento por Traição foi uma instituição central na mediação da produção de biografias de solidariedade.²⁶ O julgamento também gerou outras representações culturais, como as descrições vívidas do escritor Alex La Guma e as “cenas do tribunal” publicadas nos jornais *Fighting Talk (Palavra de Luta)* e *New Age (Nova Era)*. (ODENDAAL; FIELD, 1993) O MuseuÁfrica reuniu os retratos desenhados por Horvitch, como documentos visuais de ativistas e líderes que tinham sido julgados nos anos de 1950, e os inseriu em uma exposição histórica do pós-apartheid na qual as vidas de resistência formavam a base para o resgate do patrimônio.

A partir dessas atividades biográficas no fim da década de 1950, a biografia política popular veio a adquirir uma importante posição no trabalho

²⁶ Ver: *South Africa's Treason Trial*, Johannesburg: “Africa!” Publications, 1957. O livro de Anthony Sampson sobre o Julgamento por Traição, *The Treason Cage: The Opposition on Trial in South Africa*, foi publicado em 1958 e continha uma série de fichas informativas de alguns dos acusados mais proeminentes, além de prover dados biográficos básicos sobre todos os acusados no apêndice. Mary Benson trabalhou no Fundo de Defesa do Julgamento por Traição durante o ano de 1957 e esta experiência foi crucial como embasamento de sua pesquisa sobre a história da resistência na África do Sul, que concedeu um lugar especial para a biografia. Ver discussão a seguir.

de solidariedade internacional e de mobilização política através de uma variedade de “histórias de luta” alinhadas ao ANC, produzidas no exílio nos anos de 1960 e 1970.²⁷ A biografia política também se tornou um meio de mobilização, solidariedade e propaganda promovido por movimentos políticos no exílio ou na clandestinidade.

Um texto fundamental nesse sentido foi a biografia do líder do Partido Comunista e do ANC Moses Kotane²⁸ escrita por Bunting (1975).²⁹ Elaborada para comemorar o aniversário de 70 anos de Kotane e publicada pela editora do Partido Comunista da África do Sul, Publicações Inkululeko, esse estudo buscava traçar a “imensa contribuição” de um líder “revolucionário” para a causa da “libertação nacional”. A vida de Kotane foi estruturada como o relato da resistência sul-africana ao *apartheid* e à opressão racial e como um estudo de caso “monumental” sobre a indigenização do marxismo. Kotane foi visto como a corporificação da “consistência entre o internacionalismo proletário e o nacionalismo saudável”. (BUNTING, 1975, p. 1-2) Na passagem da década de 1970 para a de 1980, uma edição em tamanho reduzido, discreta, de bolso, sem nada escrito na capa, circulava ilegalmente na África do Sul.³⁰

O estudo biográfico de Moses Kotane pertence a uma longa linha-gem de biografias e autobiografias de solidariedade produzidas quer por movimentos políticos, quer como parte da mobilização política. Algumas eram de natureza popular, ao passo que outras reivindicavam um caráter mais acadêmico. É possível que a primeira dessas biografias tenha

²⁷ O trabalho editorial do Idaf foi talvez o mais significativo.

²⁸ Moses Kotane começou sua carreira como sindicalista nas minas de Kurgersdorp, na província de Gauteng. Foi secretário-geral do Partido Comunista de 1939 até sua morte em 1968 (N.T.).

²⁹ Esse estudo foi publicado inicialmente para comemorar o aniversário de 70 anos de Kotane, sendo apresentado a ele em uma cerimônia especial de aniversário em um hospital de Moscou, na presença de membros do Comitê Executivo do ANC, do Comitê Central do Partido Comunista da África do Sul e do Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética. Nessa cerimônia, Kotane também recebeu o prêmio Isithwalandwe por sua “liderança sábia e patriótica e seu perfil de estadista”, assim como por sua “combinação de patriotismo com um verdadeiro sentido de internacionalismo”. (BUNTING, 1975, p. 278)

³⁰ Tenho uma cópia dessa publicação em minha posse.

sido o estudo feito por Cope (1943) sobre a vida do líder trabalhista Bill Andrews. Escritas a partir de diferentes perspectivas políticas, essas biografias e autobiografias³¹ enfocavam as vidas de líderes da resistência, de Albert Luthuli e Clements Kadalie a Johnny Gomas e Moses Mayekiso.³² Elas apresentavam histórias partidárias da política da resistência nacionalista ou socialista, ou narrativas de organização política ou sindical. Cada uma procurava justificar um conjunto de decisões políticas ou implicar o apoio do biografado a estratégias políticas específicas.

Em muitos casos, o processo de produção era de importância. Algumas foram elaboradas como memórias biográficas envolvendo a intervenção de amanuenses. Um exemplo é o relato da vida de Albert Luthuli (1987), *Let my people go: an autobiography (Deixem meu povo seguir: uma autobiografia)*. Charles e Sheila Hooper, a quem Luthuli descreveu como seus “amanuenses”, estiveram profundamente envolvidos em todos os estágios da produção desse texto. Cada um produziu “registros independentes” do que Luthuli ditava, que foram, mais tarde, colocados juntos novamente e “organizados [...] cronologicamente” para compor um primeiro rascunho do livro, ao qual Luthuli acrescentou suas “reflexões posteriores” e “correções ocasionais”. (LUTHULI, 1987, p. 15)

Um outro exemplo de autoria colaborativa na criação de textos biográficos e autobiográficos da experiência da repressão política durante o *apartheid* foi o livro produzido por Indres Naidoo e Albie Sachs sobre as condições em Robben Island.³³ Era necessário “transmitir o significado

³¹ Essas biografias e autobiografias incluem Luthuli (1987), Kadalie (1970), Joseph (1986), Labour and Community Resources Project (1989), Musson (1989). Ver também o ensaio biográfico de Alexander (1991), que contestou ferozmente as caracterizações feitas por Musson.

³² Clements Kadalie foi um ativista sindical negro, fundador do Sindicado dos Trabalhadores Industriais e Comerciais da África – ou Industrial and Commercial Worker’s Union of Africa (ICU) – em 1919. Johnny Gomas foi um líder sindical e membro do *bureau* político do Partido Comunista desde 1933. Moses Jongilizwe Mayekiso também foi um importante líder sindical, já da década de 1980, tendo sido membro do Comitê Central do Partido Comunista e eleito para o Parlamento após o fim do *apartheid* (N.T.).

³³ Indrasena Elatchininathan Naidoo foi membro do Congresso Indiano do Transvaal e, em 1961, aderiu ao Partido Comunista e ao ANC, sendo preso quando participava de uma operação de sabotagem (N.T.).

de Robben Island através de experiências de um prisioneiro contadas de forma extensiva e concreta”. Para “terminar a história o mais rápido possível”, “fazer justiça a ela” e, ao mesmo tempo, torná-la “tão acurada e legível quanto possível”, Sachs e Naidoo trabalharam juntos “durante [seus] momentos de folga, durante as noites e aos fins de semana”. Juntos, eles “agruparam os temas em capítulos” e produziram uma narrativa de “uma ilha em correntes”, um “relato de resistência” em primeira pessoa, “como se fosse visto através dos olhos de alguém que tivesse vivido tudo aquilo durante dez anos”. Os aspectos colaborativos da produção do livro não se esgotavam aí. O manuscrito foi submetido “ao escrutínio” de outros antigos prisioneiros da ilha, e seus “úteis comentários [...] enriqueceram o livro” de forma considerável. *Island in chains (Ilha em correntes)* foi um exemplo de autobiografia política colaborativa destinada a expor as condições em Robben Island, com o objetivo de conseguir seu fechamento e a libertação de todos os prisioneiros políticos. (NAIDOO; SACHS, 1982)³⁴

A partir da década de 1960, no rescaldo do Julgamento por Traição, Sharpeville e Rivonia, linhas de dominância e ascendência emergiram no âmbito dessa linhagem biográfica, uma vez que o terreno da política da resistência havia sido alterado fundamentalmente e uma história da resistência dominante, centrada no ANC, foi consolidada. Ao mesmo tempo em que o ANC estabelecia sua dominância na política do exílio sul-africana, uma história heroica da organização foi elaborada, traçando um processo progressivo de desenvolvimento político, de um crescimento levando a uma maior maturidade e militância, à medida que lições do passado eram aprendidas.

A década de 1950 passou a ser vista como os “anos de ouro” da realização política por parte do movimento do Congresso. Por volta dos anos de 1980, o movimento do Congresso no interior da África do Sul, ressurgente na forma da Frente Democrática Unida – ou United Democratic Front (UDF) –, procurou promover um movimento nacional através da replicação

³⁴ As referências estão no pós-escrito de Albie Sachs e na apresentação de Francis Meli, então diretor de Publicidade Externa do ANC.

do que era percebido como as glórias da década de 1950.³⁵ Nessa construção da tradição, o Congresso era visto como a corporificação de um “novo inquebrável” de não racismo. (FREDERICKSE, 1990) Neste novo terreno, a biografia – como veículo de mobilização política – foi arregimentada a serviço da “luta”, e as vidas dos líderes do ANC, especialmente a de Nelson Mandela, tornaram-se metáforas para o “espírito de resistência”.³⁶

Foi esse ímpeto biográfico que invadiu o domínio da cultura pública nos anos de 1990. Os objetivos já não eram o da propaganda da solidariedade ou o da mobilização política, que foram suplantados pelos propósitos da construção da nação e da inserção da biografia num discurso de resgate do patrimônio oculto e da biografia como lição. O Centro Mayibuye republicou a biografia de Moses Kotane escrita por Brian Bunting em uma nova edição como uma lição biográfica de uma vida exemplar. Uma nova edição de *Island in chains* foi disponibilizada, incorporando 28 novas páginas sobre a vida política de Indres Naidoo após sua libertação, culminando na vitória eleitoral do ANC em 1994 e sua posse como senador. Desta vez, a edição foi identificada como “o livro de Indres Naidoo” e tomou seu lugar nas prateleiras das livrarias entre as autobiografias de resistência, triunfo e reconciliação. Em uma nova introdução, Naidoo deu à narrativa estendida do livro um lema: “de Robben Island ao exílio e ao Parlamento”.³⁷ Qualquer menção ao fato de que Albie Sachs escrevera o livro a partir das narrativas de Naidoo e que este era o produto de um trabalho colaborativo no esforço de expor as condições da prisão durante o *apartheid* foi obliterada.

Foi este ímpeto biográfico transformado que também encontrou sua expressão em um Museu África em transformação nos anos de 1990, como parte de seus esforços em curso para adquirir um novo caráter institucional. Mais

³⁵ Para um exemplo desta “história de luta” produzida dentro da África do Sul na década de 1980, ver: UWC History Department/Education Resource and Information Project, *Let Us Speak of Freedom*, v. 1-4, Bellville, n.d. Para um exemplo produzido fora, ver Pampallis (1991).

³⁶ Um exemplo de uma “história de solidariedade” da resistência em que um lugar central era dado a biografias de “heróis da luta” é Holland (1989). Uma discussão mais extensa de biografias de Nelson Mandela será feita no decorrer do artigo.

³⁷ Maharaj (2003) (primeira edição em 2002). Notar a nova atribuição de autoria.

uma vez, o patrimônio da resistência foi narrado em relação à obtenção da vitória no quadro de um paradigma nacionalista celebratório. O Museu África ficou satisfeito em adquirir o registro policial “criminal” sobre as atividades políticas de Walter Sisulu para a exposição Julgados por Traição. O dossiê continha detalhes sobre as prisões e condenações por suas infrações políticas entre 1952 e 1964, que iam desde sua prisão por não portar um caderno de passe no início da década de 1950 até sua sentença, em 1963, a seis anos de prisão por ser membro de uma organização clandestina, além de detalhes sobre a condenação no julgamento de Rivonia e sua sentença à prisão perpétua em Robben Island. Significativamente, o arquivo também continha a ordem de soltura emitida pelo Serviço Prisional em 1989, marcando sua libertação, afinal, da vigilância e da dominação pelo Estado.³⁸

O arquivo policial sobre Walter Sisulu, no entanto, continha muito mais que a simples coleção de registros documentando seus encontros com os aparelhos de segurança do regime do *apartheid*. Era, também, um testemunho da vigilância do Estado sobre ativistas políticos. Era um relato da presença contínua de um policial, o detetive Dirker, que estava em cena em quase todas as confrontações que Sisulu teve com o Estado, seja como responsável pela prisão ou como autoridade encarregada. De fato, mais que uma mera fonte documental sobre a atividade política ou policial, o dossiê da polícia política pode ser visto como uma espécie de biografia, um exemplo de atenção biográfica repressiva a um indivíduo, como modo de vigilância, regulação e terror.³⁹

A exposição perdeu uma oportunidade de ir além do paradigma do resgate e considerar os gêneros de narrativa e as formas de mediação biográficas. Esse tipo de abordagem teria permitido que o processo de transformação

³⁸ *The Mag*, [s. l.], v. 2, 1996.

³⁹ Ver Svensson (1997) para uma excelente discussão da vida na prisão na Suécia como um campo de treinamento, testando como normas sociais podem ser impressas e a identidade formada, assim como a constituição de formas específicas de identidades e biografias através da política criminal. Ela investiga as formas pelas quais o Estado constrói biografias de seus cidadãos através de instituições como as prisões. Podemos estender o argumento de Svensson e considerar formas de vigilância por funcionários do Estado sul-africano dando origem a registros documentais como um gênero de “biografia repressiva”.

do Museu África fosse além de um mero novo enfoque empírico na história negra, possibilitando levantar questões sobre a produção de biografias como história, as condições mutáveis e as relações envolvidas em sua produção.

Novos museus históricos fundados na metade dos anos de 1990 também centravam-se na biografia e na história de vida como parte de seu trabalho com a memória. O Museu do Distrito Seis foi criado em 1994 para trabalhar com as histórias desse bairro da Cidade do Cabo, as experiências de relocação forçada e com a memória e a expressão cultural como fontes para a solidariedade e a reparação.⁴⁰ O foco na história do bairro e as experiências nacionais de relocação forçada estavam no núcleo do trabalho do museu, mas suas características mais marcantes eram metodológicas. Desde sua concepção como um museu municipal, a instituição tornou-se um espaço independente de encontro e articulação, um espaço de questionamento e de interrogação sobre os termos do presente pós-apartheid e das instituições, relações e discursos entranhados em sua produção e reprodução.

O museu também serviu como um modelo para um certo número de projetos de memória de base comunitária e para os recentes “museus comunitários” em outras partes da África do Sul, como Lwandle, em Somerset West; Crossroads e Protea Village, na Cidade do Cabo; East Bank, em East London; e South End, em Porto Elizabeth. Muito à imagem do Museu do Distrito Seis, essas novas instituições emergiram largamente nas margens, fora da estrutura dos museus nacionais. (RASSOOL, 2006)

O Museu do Distrito Seis operava como um espaço híbrido de pesquisa, representação e pedagogia, através de várias relações de conhecimento, e tipos variados de prática intelectual e cultural têm sido intercambiados e mediados entre diferentes lugares, instituições e domínios sociológicos. Sua primeira exposição, Redesenhando o Distrito Seis, foi criada a partir de resíduos e materiais das paisagens do bairro e fez uso de documentos, fotografias, memorabilia e objetos. A exposição continha um grande mapa do Distrito

⁴⁰ Cerca de 60 mil moradores do Distrito Seis foram relocados, entre 1968 e 1982, para a periferia da cidade e o bairro foi inteiramente demolido com o objetivo de se criar uma área residencial exclusivamente branca, o que terminou por não ocorrer (N.T.).

Seis, que se estendia pela maior parte do espaço do piso. As antigas placas com os nomes originais das ruas pendiam em colunas acima do mapa. Essa coleção de placas de ruas tinha sido adquirida do líder da equipe responsável pela demolição das casas do bairro, que as havia guardado em seu porão. Exibidas no museu, tornaram-se significantes tangíveis da materialidade do Distrito Seis. Nas bordas do mapa, caixas transparentes contendo pedra e terra do bairro revelavam os fragmentos escavados da vida doméstica: garrafas, fragmentos de louça, talheres e brinquedos. Através desta instalação, intitulada Streets (Ruas), com suas camadas de representação visual, objetos recuperados e documentação detalhada nos espaços recriados do bairro, o museu constituiu uma “arqueologia da memória” que tentava reconstruir o tecido material e social da paisagem do Distrito Seis em termos imaginativos. (DELPORT, 2001; MORPHET, 1995; RASSOOL, 2006)

Ainda que as biografias de líderes políticos nacionais não fossem o seu foco, a história de vida foi desde o início um aspecto-chave do trabalho de memória do Museu do Distrito Seis. Fileiras de retratos em grande tamanho de antigos moradores, impressos em papel arquitetônico transparente e pendendo das sacadas internas, miravam de cima os visitantes sobre o mapa. Esses retratos de moradores proeminentes e comuns pareciam dar à exposição Ruas uma sensação de estarem sob a proteção dos ancestrais da região. Em nichos pintados à mão ao lado do mapa, fotografias, tiradas de álbuns e coleções doadas por antigos residentes, davam testemunho das histórias de vida e de formas de expressão cultural do bairro. Desde a concepção, os processos de inscrição, anúncio, diálogo e contestação marcaram o trabalho de memória do museu na medida em que antigos moradores inscreviam suas biografias na materialidade do museu, no tecido da memória e no mapa. (DELPORT, 2001; RASSOOL, no prelo) Ao mesmo tempo, o museu iniciou um projeto de coletar testemunhos orais da vida no Distrito Seis e de desenvolver uma “cabine da memória” para ex-moradores. Esse projeto de história oral culminou na criação de um arquivo sonoro em 1997. (LAYNE; RASSOOL, 2001)

Histórias de vida também eram negociadas no Museu do Distrito Seis através do trabalho interpretativo de seus responsáveis pedagógicos, Linda

Fortune e Noor Ebrahim, que conduziam visitas e animavam fóruns educacionais com turistas e estudantes desde 1994. Suas próprias histórias de vida, de família e comunidade, relocação e reparação tornaram-se elementos importantes da mediação feita pelo museu acerca da história do bairro. Suas histórias sobre suas vidas no Distrito Seis e suas relocações eram contadas através de objetos, imagens e narrativas orais.

Tanto Fortune quanto Ebrahim também vieram a escrever livros autobiográficos sobre o Distrito Seis. Em 1996, Kwela Books publicou uma narrativa da vida de Fortune como parte de um interesse editorial pela autobiografia feminina na África do Sul. Como não se encaixava na coleção da Kwela, a narrativa da vida de Noor Ebrahim foi publicada pelo próprio museu. A Kwela também publicou uma outra narrativa do Distrito Seis como parte de seu projeto de recuperar autobiografias femininas, nomeadamente a de Nomvuyo Ngcelwane, cuja família havia sido relocada do Distrito Seis na década de 1960. (EBRAHIM, 1999; FORTUNE, 1996; NGCELWANE, 1998) De certa maneira, as vidas vividas no Distrito Seis foram transformadas em alegorias de passados raciais, como parte da construção de histórias multiculturais da África do Sul.⁴¹

A publicação desses livros foi realizada através de uma mediação cuidadosa, a partir da qual essas três histórias de vida do Distrito Seis foram apresentadas como produtos autobiográficos e autênticos testemunhos das vidas ali vividas. Na Kwela Books, essa mediação foi feita por meio da editora, Anneri van der Merwe, que encabeçou o interesse pelas vidas escritas de mulheres sul-africanas. Não se pode determinar a natureza precisa dessa mediação, se ela envolveu o trabalho de amanuenses ou se ocorreu através de edição, estruturação e reescrita propositais. É mais fácil apontar como estas mediações ocorreram no caso do livro de Ebrahim, que tinha um conjunto de assistentes no museu, incluindo bibliotecários, curadores, editores e colegas (incluindo a própria Fortune) que o encorajaram a pegar

⁴¹ Sobre a consolidação e a contestação do discurso sobre as “muitas culturas” na África do Sul, ver Rassool (2000).

na caneta, deram-lhe ideias sobre o que escrever e transformaram suas palavras em um texto estruturado para publicação.

Mais que mero resgate, esses livros implicam uma ativa produção da memória. O que foi conseguido, de certa forma, foi uma construção da memória do Distrito Seis, que tendia a retratar a perda de um paraíso da infância, tal como processada através da organização da memória. Aqui, de acordo com a pesquisa de Adams (2002), o bairro foi transformado em um lugar mágico e despolitizado, onde as crianças, supunha-se, eram inocentes e ingênuas. Relatos de rituais juvenis, jogos e experiências infantis, assim como visões do mundo adulto, davam às narrativas um selo de autenticidade. Esses elementos também foram uma característica dos relatos sobre a demolição do Distrito Seis representadas em peças teatrais, assim como das exposições Ruas e Three Stories (Três Relatos).

Todas as três histórias tiveram uma continuidade no Museu do Distrito Seis. Fortune e Ebrahim (2001) continuaram a narrar aspectos de suas narrativas como parte das visitas guiadas, e os “relatos” de Fortune, Ngcelwane e Ebrahim foram abordados em uma exposição específica, Três Relatos, aberta na localização temporária do museu em Moravian Chapel, em 1999, no período em que o prédio principal na Rua Buitenkant estava sendo requalificado e restaurado. Em 2000, as descrições de Ngcelwane serviram de base para uma instalação, Nomvuyo’s Room (O Quarto de Nomvuyo), criada para integrar uma nova exposição permanente, Digging Deeper (Cavando Mais Fundo). Os três livros tornaram-se campeões de vendas na livraria do museu, com os livros de Fortune e Ebrahim sendo reimpressos numerosas vezes. De fato, na virada da década de 1990 para os anos 2000, parecia que essas três histórias de vida, na forma de livro, exposição e narrativa guiada, competiam umas com as outras pela atenção dos visitantes como parte das transações cotidianas que ocorriam no Museu do Distrito Seis.

A exposição Cavando Mais Fundo, inaugurada em 2000, assinalou uma abordagem mais complexa quanto a arranjo museológico e cultura pública, ao tentar contar a história do Distrito Seis com maior sutileza. Enquanto Ruas tendia a centrar-se nos espaços públicos e nas vidas construídas na

arena pública, *Cavando Mais Fundo* examinava os espaços privados e interiores das vidas das pessoas. A abordagem da nova exibição evitou encampar uma narrativa única, segura, e lançou-se conscientemente à tarefa de perturbar e desmontar certas convenções sobre o passado do bairro, especialmente a noção de que a vida social ali era isenta de conflitos e contradições. O texto memorial na entrada do museu renovado refletia o desejo de colocar perguntas difíceis: “procuramos trabalhar com nossas memórias, nossas realizações e nossas vergonhas, nossos momentos de glória, coragem e amor uns pelos outros, e também as feridas que infligimos uns aos outros”. (RASSOOL; PROSALENDIS, 2001, p. 6)

O artista e curador do museu Delpport (2001) referiu-se às características estéticas de *Cavando Mais Fundo*, ressaltando sua “materialidade, transparência, flexibilidade e organização em camadas”, assim como a “particularidade de suavidade e rudeza” de suas superfícies materiais, que contrabalançavam os elementos fotográficos e criados digitalmente. Imagens ampliadas pintadas ou impressas em papel de parede eram apresentadas em recriações vívidas de cenas cotidianas, enquanto painéis históricos, linhas do tempo e uma sequência de mapas apresentavam o crescimento cultural, intelectual e político do bairro com atenção à complexidade e à sutileza. Estandartes com apliques e bordados feitos à mão refletiam uma ampla gama de instituições na esfera pública do Distrito Seis nas quais identidades e histórias de vida eram construídas: o religioso e o político, o educacional e o cultural. Os mapas, os tecidos e as placas de rua permaneciam como elementos centrais da exposição, mas com maior atenção à conservação e a questões espaciais.

Mais uma vez, a história de vida assomava como uma característica central. Painéis históricos incorporavam textos biográficos elaborados a partir de pesquisa com fontes orais. A instalação *O Quarto de Nomvuyo* apresentava o interior de um quarto de dormir do Distrito Seis, muito parecido com os espaços vividos por muitos dos pobres do bairro, conformado a partir da (auto)biografia de Nomvuyo Ngcelwane de 1998, assim como de pesquisa de história de vida, para transmitir a sensação do ambiente vivido em um quarto familiar multiuso e adaptável. Representações

biográficas também começaram a transcender os limites metodológicos da história social. Paisagens sonoras transmitidas por meio de alto-falantes instalados no “quarto de Nomvuyo” e em outros espaços do museu ecoavam as vozes e narrativas de depoimentos orais. Aqui, o oral tornava-se um gênero de narrativa histórica, e não uma mera fonte de evidências a serem apropriadas e inscritas no texto. (LAYNE; RASSOOL, 2001)

Os retratos ampliados que pendiam das sacadas internas superiores foram criados desta vez a partir de impressões em um tecido delicado, mas durável, de trevira, um material leve e transparente. Diferente dos retratos ampliados anteriores, estes tinham uma qualidade diáfana que não bloqueava a entrada de luz nem interferiam com a unidade do espaço do museu. Imagens ampliadas de líderes políticos, como Abdullah Abdurahman, Ben Kies, Cissie Gool, I. B. Tabata, Goolam Gool, James e Alex La Guma, John Gomas e Clements Kadalie, misturavam-se às de escritores e dançarinos (Richard Rive, Johaar Mosaval) e às daqueles vistos como “não tão bem conhecidos” (os irmãos Schaffers, Armien Dramat) para criar a representação de “um conjunto mais abrangente da experiência social, bem como o protagonismo de ex-moradores no desenvolvimento do projeto do museu e da coleção”. (SMITH; RASSOOL, 2001)

A escala, localização e arranjo dos retratos ampliados criavam uma presença de biografias visuais que reconhecia a importância de vidas individuais no bairro. Mas sua leveza, diafaneidade e movimento também sugeriam um distanciamento do realismo duro, da representação heroica de imagens como evidência da verdade das vidas. Esse era um suporte que permite indagar questões sobre aquelas vidas, em vez de simplesmente celebrá-las. Tais qualidades tinham o efeito de possibilitar que as histórias de vida fossem vistas de maneiras mais complexas, e não como fixas, dadas ou incontestes, nem como meras ilustrações de processos históricos e da estrutura social. Esses modos de exibição questionadores eram encontrados em outras partes da exposição, ao mesmo tempo em que se buscavam oportunidades de se colocarem questões sobre como o museu adquirira as imagens dessas pessoas, qual a história anterior dessas imagens e de que

forma o conhecimento obtido pelo museu sobre as histórias de vida dessas pessoas havia sido precedido por um trabalho de mediação.

Essas formas de representação eram parte um desejo de fazer perguntas mais profundas sobre biografia, abrindo a discussão em torno de questões relativas à produção e à natureza mediada e narrativa das vidas, bem como sobre de que forma essas vidas vieram a ser narradas. No Museu do Distrito Seis, a exposição *Cavando Mais Fundo* começou a colocar desafios para a transformação museal ao explorar metodologias de representação do passado público que transcendiam os quadros limitados do “resgate” da história social.

Memoriais biográficos, lugares e rotas

Monumentos comemorativos planejados como grandes memoriais biográficos não ficaram imunes a debate e controvérsia. O escultor Danie de Jager – criador dos cavalos empinando na Praça Strijdom em Pretória e do elefante furioso em *Lost City* e também construtor da estátua de Hendrik Verwoerd e da enorme cabeça de Strijdom que costumava ficar no centro de Pretória – foi, no final de 1994, oficialmente autorizado a iniciar os trabalhos de um monumento a Mandela de 23 metros de altura.⁴² Encabeçado pelos irmãos multimilionários Sol e Abe Krok, que tinham feito fortuna vendendo cremes corrosivos para clareamento de pele, e com o custo estimado em 50 milhões de rands oriundos de fundos privados, o projeto monumental centrava-se em uma gigantesca estátua de bronze a ser modelada a partir da mão do então presidente Nelson Mandela, representado como um “baluarte da liberdade” para a África do Sul. A mão sem corpo,

⁴² Johannes Gerhardus Strijdom – em honra de quem foi nomeada a praça e esculpida a cabeça – e Hendrik Verwoerd foram ideólogos do *apartheid* e responsáveis pela sua implementação. Strijdom foi primeiro-ministro entre 1954 e 1958, sendo sucedido por Verwoerd, que até então ocupava o Ministério dos Negócios Nativos. The Palace of the Lost City (Palácio da Cidade Perdida) é um hotel de luxo inaugurado em 1992 no complexo turístico conhecido como Sun City (Cidade do Sol), construído no final da década de 1970 entre Pretória e Joanesburgo (N.T.).

“libertando-se das barras da prisão”, seria “a maior escultura do mundo”. O monumento incluiria ainda 40 placas retratando a “história da luta pela Liberdade na África do Sul”, uma tocha com chama perpétua em um anfiteatro, uma estátua do próprio Mandela e um muro com a palavra “Liberdade” escrita em 100 diferentes línguas. Um terraço com um miradouro e um “museu do apartheid”, estendendo-se por 1.400 metros quadrados, também eram parte dos planos.⁴³

Depois de forte contestação pública, particularmente de críticos culturais no mundo da arte, os planos para a “estátua de Madiba” foram engavetados. Os críticos da iniciativa queixavam-se de que o projetado braço monumental ecoava uma “retórica de arte totalitária” e era a “imagem errada” para a construção da nação. Em seu “gigantismo estúpido e entorpecedor”, o monumento planejado recaía na “linguagem de ditadores, não de libertadores”. De acordo com Neville Dubow, os planos apresentavam uma “inquietante” semelhança com o Monumento da Vitória em Bagdá, que comemorava a guerra do Iraque contra o Irã. Os críticos questionavam ainda o monumento planejado no terreno estético, por conter “uma desconfortável justaposição de realismo e abstração” e ser “banal em seu simbolismo”, além de ser fruto da “linguagem do *kitsch*, [...] do supermercado [...] [e] do parque temático”.⁴⁴

Para os críticos, os problemas eram a falta de mérito artístico e o processo pelo qual o monumento havia sido inicialmente aprovado, não o conceito em si de uma escultura presidencial ou de um monumento à liberdade. Em vez de um “esquema [...] concebido por um indivíduo”, o que se necessitava era pesquisa, consulta e negociação, além de participação e escrutínio popular. Um monumento aceitável tinha de ser o trabalho de “alguém que soubesse alguma coisa de arte”. Para Neville Dubow, isso era importante porque “o presidente merece um monumento melhor. Assim como o país, e assim como a corporificação do conceito de liberdade”.⁴⁵

⁴³ *Cape Times*, 1 abr. 1996; *Mail and Guardian*, 29 mar. to 3 abr. 1996.

⁴⁴ *Cape Times*, 4 abr. 1996; *Mail and Guardian*, 12-18 abr. 1996.

⁴⁵ *Cape Times*, 4 abr. 1996, 8 abr. 1996; *Mail and Guardian*, 12-18 abr. 1996.

Embora este fosse um caso de controvérsia alimentada pelo debate sobre a linguagem, a estética e o processo de memorialização, assim como o conhecimento sobre memoriais caros, permanecia um forte compromisso em patrimonializar as vidas de líderes individuais da resistência e heróis da luta de libertação como parte de uma nova história pública.

Em outro exemplo de biografia da resistência como patrimônio, a casa em Ginsburg, perto de King William's Town, onde Steve Biko ficou em prisão domiciliar, foi declarada monumento nacional em 12 de setembro de 1997. Ao mesmo tempo, o cemitério onde Biko foi enterrado foi declarado um jardim de rememoração, a Ponte John Vorster⁴⁶ sobre o Rio Buffalo em East London foi rebatizada como Ponte Steve Biko e uma estátua do líder do Movimento da Consciência Negra foi inaugurada por Nelson Mandela do lado de fora da Câmara Municipal de East London.⁴⁷ Quando a estátua de bronze em tamanho ampliado foi inaugurada, ela tornou-se “o primeiro grande memorial dedicado a um herói da luta contra o apartheid em uma nova paisagem urbana sul-africana ainda dominada por representações de homens brancos”.⁴⁸

A estátua de 200 mil rands fora encomendada pela família em associação com o antigo editor e biógrafo de Biko, Donald Woods, à escultora de Joanesburgo Naomi Jacobson. Ela foi parcialmente financiada pelo diretor cinematográfico Richard Attenborough e pelos atores Denzel Washington e Kevin Kline, que tinham trabalhado no filme *Cry Freedom (Um grito de liberdade)*,⁴⁹ baseado na biografia escrita por Woods (1978). Também participaram do financiamento o músico Peter Gabriel, compositor do sucesso, na época banido, “Biko”, e o empresário da aviação Richard Branson.⁵⁰

⁴⁶ John Vorster (ou Balthazar Johannes Vorster) foi outro primeiro-ministro do regime do *apartheid*, governando de 1966 a 1978, ocupando, portanto, o cargo por ocasião do assassinato de Steve Biko na prisão, em 1977. Foi também presidente da República de 1978 a 1979 (N.T.).

⁴⁷ *Cape Argus*, 11 ago. de 1997.

⁴⁸ *Cape Times*, 9 set. 1997.

⁴⁹ Marble Arch Productions c.1987.

⁵⁰ *Cape Times*, 9 set. 1997.

Não obstante um certo incômodo por parte de alguns membros jovens da organização da consciência negra, a Organização dos Povos da Azânia – ou Azanian People’s Organisation (Azapo) –, sobre as festividades relacionadas à inauguração do memorial, a ocasião foi usada por Nelson Mandela como uma oportunidade de fazer um apelo à unidade dos partidos políticos e organizações negras. No processo de sua memorialização, cujo clímax ocorreu quando Mandela descerrou o véu que cobria a estátua, Steve Biko foi removido do paradigma da resistência e da consciência negra e firmemente implantado na esfera da reconstrução, reconciliação e construção nacional como um de seus símbolos preeminente. A inauguração protagonizada por Mandela também serviu para incorporar Biko em uma narrativa unificada da nação e de seu passado.

Quando se considera a memorialização de um líder através de estátua pública e de rituais culturais e políticos associados à inauguração de uma estátua como um gênero de “biografia”, torna-se de fato interessante considerar o “produto da biografia” em um caso tal como este. Como monumento público, tornou-se possível pela aliança entre a família, o Estado, em seus níveis nacional e local, e um conjunto de representantes de Biko, desde o jornalista Donald Woods até o diretor e os principais atores de um controverso filme de Hollywood sobre sua vida. É na verdade uma ironia dupla o fato de que aqueles que tinham tornado a vida de Biko em “uma história do homem branco”,⁵¹ no papel e na tela, tenham a seguir participado no processo de financiar e encomendar uma nova representação biográfica dele: um monumento público tendo uma estátua como suporte. No processo, Biko, que tinha “transcendido de um cadáver martirizado a um herói de celulose”, adquiriu um novo significado comemorativo: o de “herói da [nova] nação”.⁵²

A estátua de Biko também se tornou um centro da controvérsia pública. O Movimento de Resistência Africâner (Afrikaner Weerstandsbeweging) organizou-se para rapidamente desfigurá-la com pichações de inclinação

⁵¹ Ver a discussão sobre as políticas culturais de Cry Freedom em Langa (1997).

⁵² A inscrição no plinto de mármore de sete toneladas, que traz a estátua de Steve Biko, diz: “Steve Biko. Sikahlela Indoda Yamadoda. Saudamos um herói da nação”.

direitista, apenas algumas horas depois da inauguração,⁵³ enquanto discussões seguiram-se quase imediatamente no Cabo Oriental sobre seu mérito artístico e suas qualidades estéticas. A imprensa relatou que muitas pessoas reclamaram que a estátua “não era inspiradora” e que não guardava “nenhuma semelhança com o líder da Consciência Negra”. A maioria das pessoas entrevistadas sentia que “a estátua deveria guardar uma verdadeira semelhança com Biko” e que um “escultor local” devia ter sido encarregado.⁵⁴ Um leitor de Joanesburgo do jornal *The Sunday Independent* queixou-se de que o estilo da escultura era o “realismo colonial” e que o bronze utilizado como material era “arcaico”. A artista “branca de meia idade” não fora capaz de honrar a memória de Biko por meio de “uma estética africana e valores africanos”.⁵⁵

Um certo número de críticos de arte e “peritos” ecoaram esse ponto de vista, afirmando que o valor da estátua tinha sido reduzido por sua falta de semelhança com o original e pela inadequação da escultora. Nombi Mpako, professora da escola de tecnologia Border Technikon, sentia que o corpo estava desproporcional e não via “absolutamente qualquer semelhança com Biko”. Mark Haywood, da Universidade Rhodes, achava que a imagem de Biko devia “sair de dentro” da estátua, o que teria sido “mais representativo do que o público desejava”.⁵⁶ É interessante que a principal crítica fosse o fato de que o rosto da estátua não se parecia com o de Biko. De fato, como sugeriu Leslie Witz, grande parte da energia representacional das representações comemorativas de Biko nas artes visuais estava concentrada em seu rosto,⁵⁷ como se isso permitisse que a integridade de seu corpo fosse restaurada. Isso explicaria por que a dessemelhança era tão perturbadora. De modo mais geral, poderia parecer que o rosto é para a representação visual o que a biografia é para a história.

⁵³ Ver relatório em *Sunday Argus*, 13-14 set. 1997.

⁵⁴ *Weekend Saturday Argus*, 20-21 set. 1997.

⁵⁵ *The Sunday Independent*, 28 set. 1997.

⁵⁶ *Saturday Weekend Argus*, 20-21 set. 1997.

⁵⁷ Comunicação pessoal.

Essas críticas poderiam ter sido ainda mais estendidas se alguma atenção tivesse se dirigido à carreira de Jacobson como escultora. Sua tentativa de retratar o corpo africano como parte de uma cultura pública em transformação e de uma política do patrimônio tinha de fato sido precedida de trabalhos nos quais ela representara o corpo de formas raciais e “tribais”. A partir da década de 1970, Jacobson tinha ficado responsável por produzir uma série de estudos etnológicos – e mesmo antropométricos – em bronze e cimento fundido de cabeças e rostos “tribais” da Namíbia colonial.⁵⁸ É levando em conta essa genealogia que se poderiam levantar questões sobre a aparentemente sua bem-sucedida transição para o papel de uma escultora memorial do pós-apartheid comemorando heróis da luta. Como resultado de seu trabalho, a grande estátua de Steve Bantu Biko pode ter resultado em “só mais um outro Bantu”.⁵⁹

Não contente em relegar o processo de transformação do patrimônio aos velhos museus e instituições culturais, em 1998, o Gabinete de Governo colocou em curso um novo programa paralelo de produção patrimonial, mais abrangente e centralizado. O programa de um projeto patrimônio foi constituído no âmbito do Departamento de Artes, Cultura, Ciência e Tecnologia e uma comissão interdepartamental, a Comissão Nacional de Patrimônio, colocou em discussão um “portfólio de projetos patrimoniais”. Essa comissão recebeu a tarefa de criar “novos e diversos” memoriais, museus e comemorações.⁶⁰

⁵⁸ Essas cabeças estão contidas na Coleção Povos da Namíbia, no Museu Hunterian da Faculdade de Medicina da Universidade de Witwatersrand, e fazem parte da Coleção George Elkin. Elas são exibidas para estudantes de Medicina em um gabinete do outro lado da Raymond Dart Gallery of African Faces. Há sete cabeças na coleção: Ovahimba, Nama, Bushman, Damara, Herero, Ovambo, bem como uma escultura de “Oubaas”, um “Anão Pituitário” de Ghanzi em Botswana. Para uma discussão sobre coleções antropométricas na Universidade de Witwatersrand, ver Rassool e Hayes (2002).

⁵⁹ Esta citação vem do jornalista de Sowetho, Mpho Lekota, com quem eu discuti este assunto. A adoção inadequada da produção escultural pós-apartheid de Naomi Jacobson não terminou aí. O Museu da Ilha Robben adquiriu os bustos de Nelson Mandela e Walter Sisulu de Jacobson. Estes foram mantidos em sua coleção no UWC Robben Island Mayibuye Archive.

⁶⁰ The Portfolio of Legacy Projects: A Portfolio of Commemorations Acknowledging Neglected or Marginalised Heritage, (Discussion Document, jan. 1998).

O Projeto Patrimônio foi estabelecido como mecanismo de aprovação e facilitação da implantação de novos monumentos, museus, placas comemorativas, obras de arte expostas ao ar livre, passeios históricos e “outras representações simbólicas” que garantiriam “lembretes visíveis” dos “muitos aspectos de nosso patrimônio anteriormente negligenciados”. Ademais, a comissão buscou apresentar “um conjunto coerente de princípios” que possibilitariam a “harmonização” de diferentes iniciativas e garantiriam sua “integridade, inclusão, equilíbrio e ampla participação”. Com uma distribuição abrangente por toda a África do Sul e um enfoque nos símbolos nacionais “com participação provincial e local”, os projetos propostos deveriam “veicular uma estimulante mensagem de rica diversidade cultural”.⁶¹

Dentre os 20 projetos sugeridos, estavam uma rota histórica da resistência escrava no Cabo Ocidental, memoriais sobre as mulheres, um memorial dos trabalhadores, um mapeamento cultural das fossas comuns de guerra e a incorporação da guerra anglo-boer – referida como “guerra de 1899-1902” no documento de trabalho –, memoriais sobre as relocações forçadas, um memorial dos povos san e comemorações do patrimônio pré-coloniais, a criação de rotas históricas dos missionários e comemorações de eventos, tais como o Congresso do Povo, em 1955; Sharpeville, em 1960; e Soweto, em 1976, considerados “pontos de inflexão histórica”. Projetos tão diversos, acreditava-se, serviriam para “reconhecer e celebrar o patrimônio multicultural sul-africano”.⁶²

“Cuidadosa consideração” foi recomendada no caso de representações de líderes. Embora “monumentos a líderes vivos” precisassem ser vistos “com cautela”, afirmava-se que era “uma tradição universal em todas as culturas pagar tributo a líderes”. Dessa forma, “monumentos a líderes” eram encorajados:⁶³

⁶¹ “The Portfolio of Legacy Projects”.

⁶² “The Portfolio of Legacy Projects”.

⁶³ “Legacy Project Discussion Document”, DACST (c. 1997/8).

Há aqueles modelos de conduta que por meio de sua grande visão, coragem e sacrifício material articularam, refletiram e conformaram a consciência popular, inspirando milhares de pessoas a oferecer suas próprias vidas na causa de uma vida melhor para todos. Por sua natureza, os líderes populares representam a massa, e se tornam símbolos de inspiração muito além dos limites de suas pessoas.⁶⁴

O programa do Projeto Patrimônio enfatizava, dessa maneira, as narrativas das vidas dos líderes e sua “contribuição” para “nossa herança democrática”.⁶⁵

Lugares e placas comemorativas deveriam celebrar “grandes patriotas” que “provaram sua honra diante de tremendas adversidades”. Suas casas e “outros lugares significativos a eles associados” precisavam ser oficialmente marcados e “cerimônias públicas especiais” eram previstas. Um cenotáfio “para os mártires caídos durante a luta armada” e um mapa cultural de tumbas de guerra foram propostos. As histórias de vida de “precursores literários”, acreditava-se, podiam ser celebradas através de um programa de “rebatismo de bibliotecas”. Em uma proposta abrangente, um Parque da Liberdade foi sugerido, como forma de desenvolver uma “comemoração dinâmica multidimensional” para contar a história da África do Sul dos tempos pré-coloniais até o presente, celebrando “todos aqueles que caíram na luta de libertação” e, ao mesmo tempo, marcando a “comemoração da obtenção da liberdade e da democracia”. Prevvia-se que este projeto fosse uma expressão simbólica dos temas “da Luta, da Democracia e da Construção da Nação”, representando “nosso passado, nosso presente e nosso futuro”. O Parque da Liberdade incluiria, além de outras atrações, um memorial para as vítimas, um museu dedicado à história da luta de libertação e um jardim em estilo autóctone para reflexão e meditação, que talvez recebesse o nome de Albert Luthuli.⁶⁶

⁶⁴ “Legacy Project Discussion Document”.

⁶⁵ “The Portfolio of Legacy Projects”.

⁶⁶ “The Portfolio of Legacy Projects”.

Alguns líderes foram destacados como merecedores de tratamento biográfico especial. Seriam criados museus dedicados a Albert Luthuli e Nelson Mandela. Uma rota denominada “Nas pegadas de Gandhi” seria preparada como um tributo à vida de Gandhi e a “seu legado à cultura espiritual e política da África do Sul”, sendo especialmente indicado que sua filosofia “ecoava na condução da ‘revolução negociada’ da África do Sul, no espírito de cura expresso em nossa constituição, e no espírito de cura da Comissão de Verdade e Reconciliação”.

Também se recomendava a introdução de um projeto denominado “A longa marcha para a liberdade: a rota Mandela”. Essa iniciativa turística através da biografia bem estabelecida de Mandela conectaria “muitos lugares de importância” associados com o primeiro presidente democraticamente eleito da África do Sul, como sua casa, em Orlando Ocidental, o lugar onde praticava a advocacia; o lugar de seu encarceramento durante o Julgamento por Traição na década de 1950; instituições educacionais como Healdtown e Fort Hare; e locais tais como a Fazenda Liliesleaf em Rivonia; localização nos anos de 1960 do Alto Comando do braço militar do ANC; a Lança da Nação – ou uMkhonto we Sizwe (MK) –; e a Grand Parade, onde ele falou pela primeira vez após sua libertação, em fevereiro de 1990. Seria “Uma rota histórica abrangente” da “vida e do tempo” de Mandela, que daria aos turistas “um retrato da sociedade na qual ele viveu e lutou” e “o contexto de sua inabalável visão de uma sociedade não racial”.⁶⁷

Implementar o projeto mostrou-se bem mais difícil do que planejá-lo. No final da década de 1990, as festividades previstas para celebrar a vida do falecido líder do ANC e vencedor do Prêmio Nobel, chefe Albert Luthuli, foram adiadas por vários anos, ostensivamente por causa de um conflito político entre o ANC e o partido Inkatha em KwaZulu-Natal. Como Sithole e Mkhize (2000) mostraram, as primeiras tentativas de ativar o projeto patrimonial em torno de Luthuli não decolaram por causa

⁶⁷ “The Portfolio of Legacy Projects”. Em consonância com este projeto, foi publicado um roteiro turístico dos sites associados à biografia de Mandela em 2000, escrito por um dos autores do Legacy Project Discussion Document, historiador e ativista do patrimônio, Callinicos (2000).

da existência de diferentes e conflitantes imagens de Luthuli, cada qual emergindo de um contexto político distinto. Diferentes organizações e indivíduos haviam produzido imagens de Luthuli desde sua morte em 1967, e alguns tinham mudado sua visão sobre ele ao longo do tempo. Ou seja, “muitos ‘Luthulis’ haviam sido produzidos para diferentes propósitos em diferentes ocasiões”.⁶⁸

O aparato de segurança do regime do *apartheid* retratava Luthuli como “anticomunista” e como um “bem-disposto colaborador”. O Partido Comunista o via inicialmente como “um símbolo de coragem, militância e esperança”, alguém que participara das discussões que resultaram na decisão do ANC de pegar em armas. Mais tarde, o partido passou a “negar que Luthuli soubesse qualquer coisa sobre a luta armada”. De fato, o Inkatha sugeriu que o ANC no exílio tinha “desviado daquilo que Luthuli defendia”. O Inkatha tinha usado a imagem de Luthuli para “promover” suas reivindicações de resistência e, no início dos anos de 1980, tentava “monopolizar” os serviços religiosos anuais em atenção a sua morte. O próprio ANC tinha veiculado “imagens contraditórias de quem era Luthuli”. (SITHOLE; MKHIZE, 2000, p. 76-85)

O argumento de Sithole e Mkhize poderia ter sido mais produtivamente enquadrado como um exame das diferentes narrativas sobre a vida de Luthuli. Em todo caso, o patrimônio nacional consensual e comemorativo imaginado pelo programa do Projeto Patrimônio mostrou-se difícil de alcançar, em especial porque as primeiras ações previstas tinham de ser implementadas o mais rapidamente possível dentro de um determinado ano fiscal. Em KwaZulu-Natal, no final dos anos de 1990, foi perdida a oportunidade de desenvolver um museu complexo voltado para um lugar

⁶⁸ A edição especial (volume 39, nº 4) da revista *History and Theory* (2000), editada por Gary Minkley e Martin Legassick, publicou os trabalhos apresentados na conferência “Not Telling: Secrecy, Lies and History”, realizada na University of the Western Cape de 11 a 14 de julho de 1999. “Entretanto, as dificuldades do Luthuli Legacy Project não foram especificamente discutidas na versão publicada do artigo, essa foi uma questão que Sithole e Mkhize abordaram durante a apresentação de sua conferência.

de patrimônio centrado nas múltiplas e conflitantes narrativas e interpretações biográficas sobre a importância da vida de Luthuli.⁶⁹

Durante a década de 1990, um elemento biográfico também se notava no desenvolvimento de novas iniciativas que tinham por objetivo transformar a economia cultural e política do turismo na África do Sul. A indústria turística foi incumbida de construir, embalar e transmitir imagens e representações de uma “nova” sociedade e de seu passado para um público de visitantes internacionais que se percebia crescente. O turismo era visto como um sistema cujos benefícios econômicos e modernizadores tinham o potencial de se disseminar nas comunidades locais, que antes estavam marginalizadas. Sob tais circunstâncias, nas quais o turismo comunitário tornou-se a palavra da moda da democratização da atividade, uma série de iniciativas localizadas emergiu em diferentes partes do país para ocupar o terreno do turismo cultural.⁷⁰

Um novo gênero, passeios em favelas, veio a surgir ao lado de outros atrativos para o turismo cultural, tais como aldeias culturais étnicas e artesanato de aldeia. Em sua maior parte, como Leslie Witz e eu argumentamos no texto “South Africa: a world in one country”, essas iniciativas replicavam as características do discurso dominante do olhar turístico sobre a África do Sul e, em suas variadas tentativas de apresentar o que elas garantiam ser “o outro lado”, permaneceram majoritariamente na rota de caminhos similares ao que o turismo sul-africano vinha trilhando já por um bom tempo. (RASSOOL; WITZ, 1996)

Novas iniciativas turísticas eram também ironicamente direcionadas ao “povo arco-íris” e sua constituição enquanto nação. A visita à localidade cultural era apresentada como um meio de conhecer a si mesmo e aprender sobre o outro; desta forma, conformando-se a nação. Os atos de visitar,

⁶⁹ O Luthuli Legacy Project foi retomado em 2003, e parecia voltado para o comissionamento de uma escultura memorial cívica, a produção de um “busto com imagem de cabeça e ombros” e a pesquisa, produção e instalação de uma exposição. (‘Inkosi Albert Luthuli Legacy Project Call for Interest to Tender’ (*Sunday Times*, 16 mar. 2003).

⁷⁰ Para uma extensa discussão sobre as políticas culturais do turismo na África do Sul pós-apartheid, ver Rassool e Witz (1996).

olhar, introjetar e aprender durante a contemplação e a celebração turísticas deviam ser incentivados como parte do processo de construção nacional. (RASSOOL, 2000, p. 6-7) Além de “experiências sensoriais da diversidade étnica” e “marcas visuais das privações do apartheid”, os passeios em favelas também ofereciam visitas aos memoriais de resistência e aos lugares de patrimônio, muitos dos quais biográficos em natureza.

Em KwaZulu-Natal, “Passeios de Rememoração” ofereciam uma “jornada histórica e cultural” através da província. Em meio a passeios que ofereciam uma experiência “dos contrastes” e “paradoxos” de Durban, assim como uma visita a Cato Manor,⁷¹ “antes um agitado povoado de indianos e africanos”, os visitantes eram encorajados a se engajar em passeios históricos à Comunidade Phoenix de Gandhi em Bhambayi e visitas ao Instituto Ohlange, fundado em 1901 por John Langalibalele Dube, primeiro presidente do ANC.⁷² O Passeio do Patrimônio em Mamelodi, planejado no ano 2000, começava na Praça da Liberdade Solomon Mahlangu, onde se via uma escultura inaugurada em 1991 para comemorar a vida de Mahlangu. Os visitantes também eram incentivados a visitar o Memorial Stanza Bopape, “um outro herói da luta” morto em 1988 às mãos das forças de segurança. (MAMELODI..., 2000)

⁷¹ Cato Manor era um bairro periférico de Durban da segunda metade do século XIX, em que uma política de relocação forçada nos primeiros anos do *apartheid* resultou numa violenta insurreição em 1960. A Comunidade Phoenix foi fundada por Gandhi em 1904 para abrigar adeptos e exercitar os princípios da não violência. Solomon Mahlangu era um guerrilheiro da MK, recém-treinado em Moçambique. Em seu retorno à África do Sul, em 1976, ele e outros dois guerrilheiros foram interceptados pela polícia e a tentativa de fuga resultou em dois mortos. Foi condenado por homicídio e enforcado em 1979. Johannes Maisha “Stanza” Bopape era um líder estudantil, que passou à clandestinidade, mas terminou preso em 1988. Foi torturado até a morte (N.T.).

⁷² Havia também outras excursões à cidade na área de Inanda, em Durban, que se concentravam em locais biográficos de patrimônio. Veja as descrições de “Inanda Heritage Route” e “The Legacy of Mahatma Gandhi”. (A GUIDE... 2002) Em 9 de novembro de 2003, fui em um *tour* de locais na área de Inanda associada a líderes como Gandhi, Shembe, A.W.G Champion, Pixley ka Isaka Seme e John L. Dube. Esta turnê também foi “biográfica”, na medida em que destacou a importância de sítios como o assentamento de Phoenix e o Instituto Ohlange na formação de pessoas. Curiosamente, Langa Dube, neto de John L. Dube, conduziu a turnê.

Desde a década de 1990, entretanto, a “joia da coroa” de todos os passeios em favelas era Soweto, onde a luta contra o *apartheid* fora “acesa novamente nos anos de 1970”. Em meio aos encontros com as características físicas da “repetitiva expansão urbana” do local, os turistas eram encorajados a visitar locais que asseveravam o “pedigree de resistência criado pela mídia” do bairro, tendo-se tornado parte de roteiros de patrimônio e integrados na “cultura receptiva” de Soweto. Em 1998, os turistas eram “transportados em ônibus em uma ‘Marcha para a Liberdade’” desde a Praça Memorial Hector Pieterse⁷³ até a Rua Vilakazi, onde ficavam as casas de Nelson Mandela e Desmond Tutu.⁷⁴ (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998; WITZ; RASSOOL; MINKLEY, 2001, p. 284-285)

Mais ou menos na mesma época, a província de Gauteng, a cidade de Joanesburgo e o Banco Standard formaram um Fundo do Patrimônio de Soweto sob o patrocínio de Nelson Mandela, para promover e desenvolver o turismo cultural e patrimonial no bairro. Previa-se que o desenvolvimento de lugares e rotas patrimoniais iria “elevar e proteger” a “qualidade” do meio ambiente, “instilar um senso de orgulho comunitário no patrimônio de Soweto”, “contribuir para a construção da nação e para a reconciliação” e propiciar “empregos e oportunidades de negócios”. O fundo planejou transformar o patrimônio da resistência em um ambiente temático mais orientado, em uma série de etapas. Também conseguiu reaver a casa de Mandela do controle de Winnie Madikizela Mandela, que tinha controvertidamente recolhido os recursos das visitas turísticas à casa por um certo tempo.⁷⁵

A identidade corporativa do fundo foi conformada pela adoção de uma marca visual que lembrava a *Pietà* de Michelangelo, baseada na

⁷³ Hector Pieterse foi o garoto de 13 anos morto em Soweto durante a repressão policial à marcha estudantil em junho de 1976. A foto de seu corpo sendo carregado por um colega tornou-se um dos símbolos visuais da luta contra o *apartheid* (N.T.).

⁷⁴ Ver também: Feris (1998).

⁷⁵ “Soweto Heritage Trust”, Johannesburg, n.d. (c.1998), brochure; SMITH, Charlene. “Winnie pocketing museum earnings”, archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/3/winn.html; SEPOTHEKELE, Themba. “Scramble to defuse Winnie museum row”, archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/6/spat0203.html.

fotografia icônica, feita por Sam Nzima, do corpo sem vida de Pieterse carregado por seu colega Mbuyisa Makhubu.⁷⁶ (THE SOWETO..., 2002) Na primeira fase das intervenções, a Praça Memorial Hector Pieterse seria transformada “num centro vital de turismo e educação”, com “alamedas”, “espelhos d’água” e um anfiteatro. Foram feitos planos para um centro de visitantes com uma exposição e para uma “Trilha do Patrimônio” que ligava a praça a outros locais, como a Rua Vilakazi, onde a casa de Mandela se tornaria um museu. No futuro, imaginava-se que outros locais, como a Escola Secundária Morris Isaacson, a Igreja Regina Mundi, a Praça da Liberdade e Kliptown, pudessem ser convertidas “em um roteiro patrimonial integrado”. (SOWETO, 1989)

A inscrição do patrimônio da resistência em Soweto no fim da década de 1990 era de uma ordem cultural e discursiva muito diferente daquela expressa pelos memoriais e monumentos transitórios erigidos em meados dos anos de 1980 em Soweto e outras favelas ao redor de Joanesburgo e Pretória. Ao longo de quatro ou cinco meses em 1985, à medida que uma energia criativa se expressava em meio ao caos de violência e repressão, parques da paz eram criados, um elemento dos quais imitava imagens vistas nas praças das cidades, nomeados em alusão a líderes políticos como Tambo, Sisulu, Mandela e Biko.

No âmbito de uma arte cívica florescente, uma escultura de Steve Biko foi criada a partir de escombros e “qualquer material que as pessoas pudessem achar”.⁷⁷ Na década de 1990, o ímpeto biográfico memorial tinha mudado de um modelo em que marcadores frágeis da política da resistência eram inseridos em uma paisagem de pobreza e repressão para criar

⁷⁶ “Soweto Heritage Trust”. Esta imagem tornou-se tão poderosamente associada à história e cultura em Soweto que também entrou em um novo fórum Soweto de celebridades, *glamour* e *showbiz*, quando estatuetas pieta de Hector Pieterse foram apresentadas como “Soweto Awards” para homenagear proeminentes moradores de Soweto de diferentes classes sociais e estilos de vida.

⁷⁷ Veja a discussão de Steven Sack sobre os Parques da Paz de Soweto de 1985, bem como imagens de um memorial de Biko em vídeo: *The Writings on the Wall* (1998). Ver também: Williamson (1989, p. 88-89). Em 1986, a South African Defence Force (SADF) havia destruído os parques sob o pretexto de terem sido usados para esconder armas.

múltiplas histórias de violência e resistência para “uma narrativa nacionalista de heroísmo e sacrifício” (POHLANDT-MCCORMICK, 2000, p. 44), que, por sua vez, era mobilizada por uma economia cultural do turismo em que “os lugares da resistência e da rememoração [deslizavam] quase exasperadamente em direção ao mundo da diferença cultural”. (WITZ; RASSOOL; MINKLEY, 2001, p. 286)

Era com essa economia do turismo que o Museu e Memorial Hector Pieterse tinha de lidar quando abriu, em 16 de junho de 2002, com exposições fotográficas e audiovisuais da “luta da juventude contra as injustiças do apartheid”. Através de “arquivos, documentários e tomadas fotográficas”, o museu contava “a história do levante de 16 de junho e o assassinato de Pieterse, de 13 anos”. A fotografia legendária de Pieterse nos braços de Makhubu não era exibida do lado de dentro. Em vez disso, uma das outras cinco na sequência de seis disparos de Nzima foi ampliada e colocada em exibição.

No museu, uma série de “espaços entrelaçados ligados por rampas” foi criado para aproximar os visitantes da fotografia de Nzima.⁷⁸ Grandes vitrines quadradas sobre as rampas davam aos visitantes vistas de alguns dos “locais importantes” de Soweto: o Orlando Stadium, a Delegacia Policial de Orlando, bem como diversas escolas. Enquanto painéis de texto forneciam “relatos de testemunhas oculares e pontos de vista contextuais”, muito da história daquele dia era apresentada em monitores de televisão, que transmitiam filmagens feitas por equipes de telejornais internacionais. Um registro de óbitos em “uma das poucas salas com paredes” listava os nomes das crianças mortas entre junho de 1976 e o fim de 1977. (DAVIE, 2002a; HOOPER-BOX, 2003)

Ainda que a mãe de Pieterse, Dorothy Molefi, tenha expressado seu orgulho pela existência de “um museu para Hector” e pelo fato de que as crianças poderiam “aprender sobre ele nas aulas de história”, o museu

⁷⁸ “Hector Pieterse Memorial and Museum: lest we forget”, City of Johannesburg, Department of Marketing and Tourism, Agosto 2002 (Brochure); A imagem icônica de Nzima foi exibida fora do museu, no recinto do memorial.

também era sobre a compreensão dos eventos de 16 de junho de 1976.⁷⁹ (DAVIE, 2002a; GONIWE, 2000; WANNENBURG, 2000) Embora o museu tenha recebido seu nome e tenha sido construído perto da esquina das ruas Vilakazi e Moema, onde ele foi baleado, reconhecia-se que um outro garoto, Hastings Ndlovu, tinha, na verdade, sido “a primeira criança baleada naquele dia fatídico”. Em todo caso, foi a fotografia de Nzima que “veio a representar a tragédia daquele dia”.

O museu também enfrentou um desafio biográfico sério pelo fato de que a família não possuía “uma única fotografia de seu filho famoso”, já que todas as imagens existentes tinham sido emprestadas a jornalistas na época da morte de Pieterse e jamais foram devolvidas. A irmã de Pieterse, Antoinette Sithole, que tinha sido fotografada por Nzima enquanto corria ao lado de Makhubu e Pieterse, foi contratada pelo museu e encarregada de visitas guiadas. (DAVIE, 2002a)

A criação do museu se deve não ao assassinato de Pieterse em si, mas ao poder da fotografia de Sam Nzima. O Museu Hector Pieterse é, na verdade, um museu sobre a representação visual da morte de Pieterse e sobre a capacidade da imagem produzida por Nzima em provocar a interpretação histórica. O museu também assumiu a posição pouco usual na cultura pública sul-africana de se declarar um museu de representação, reconhecendo que a representação do 16 de junho era “um processo em curso” e comprometendo-se a “abrir-se a diferentes interpretações daquele dia”. O curador-chefe Ali Hlongwane achou necessário que o museu fosse “sensível a diferentes relatos” e que “adaptasse as exposições para tomar nota desses relatos”. O museu mantinha-se continuamente “registrando as narrativas das pessoas” e, assim, “ampliando seus painéis”. Exposições eram, portanto, continuamente adaptadas, com imagens reorganizadas e o vocabulário e os rótulos mudados. (DAVIE, 2002a, 2002b)

⁷⁹ As dificuldades de mediar os interesses das famílias dos mortos memorializados, cujos memoriais também envolviam um interesse público, se refletiram, de igual modo, em disputas sobre a criação de memoriais para as vítimas dos Gugulethu Seven e Trojan Horse na Cidade do Cabo e no Cradock Four. Estas foram as disputas sobre consultas, processos de tomada de decisão e a adequação de formas memoriais.

Um exemplo poderoso desse processo foi a introdução de um painel do nome da família de Hector Pieterse e suas transformações identitárias, o que demonstrava uma vontade pouco comum por parte de um museu de investigar passados difíceis. Pela maior parte dos 25 anos posteriores à sua morte, Pieterse fora conhecido como “Hector Petersen”. A adoção de “Pieterse” pelo museu foi, portanto, uma correção do registro. O novo painel também mostrava que o nome original da família era “Pitso” e que “Pieterse” tinha sido apropriado pela família como parte de uma tentativa de “mestiçar” sua identidade. Esse foi o contexto do processo pelo qual “Zolile Pitso” tinha se tornado “Hector Pieterse”.⁸⁰

Ao abrir-se para processos de interpretação histórica, o Museu Hector Pieterse mostrou que é possível ser um museu de interpretação histórica e contestação, que se podia ir além de apenas “celebrar os feitos dos heróis nacionais”, ainda que se fosse uma instituição “sancionada pelo Estado”, criada para transformar o local da morte de Pieterse em um destino turístico. (LIPMAN, 2004)

Para assegurar que o museu não seria meramente um destino turístico com uma exposição informativa, foi iniciado um projeto de pesquisa com voluntários, que “entrariam na comunidade imediata com gravadores de voz”. Gente que estava presente nas marchas estudantis de 16 de junho de 1976 era incentivada a “gravar suas experiências”. O museu também começou a estruturar arquivos, que começaram a ser utilizados por estudantes e pesquisadores. Embora os turistas fossem 90% dos visitantes em fins de 2002, Hlongwane estava confiante de que as medidas adotadas, em conjunto com um “programa de conscientização do público”, garantiriam números mais altos de visitantes sul-africanos, especialmente os de Soweto. (DAVIE, 2002a, 2002b)

Apesar de ter sido criado fundamentalmente como um espaço turístico pela cidade de Joanesburgo através da ação de consultores, o museu

⁸⁰ Sifiso Ndlovu, comunicação pessoal, 8 nov. 2003. Ndlovu, que publicou um livro sobre suas experiências estudantis de 16 de junho, foi o principal pesquisador do projeto. Ver: Ndlovu (1998).

estava seguro de que não se tornaria um ambiente de exibição passiva. Além do mais, seu principal pesquisador, o historiador Sifiso Ndlovu, sublinhava que, por mais que as tarefas de criar o prédio do museu e a exposição tenham sido atribuídas a consultores – ele mesmo e dois arquitetos (Mashabane e Rose) –, era significativo que tanto ele quanto Phil Mashabane tivessem nascido em Soweto e que, de muitas maneiras, aquilo que emergiu no Museu Hector Pieterse foi um exemplo de “gerenciamento local do patrimônio”.⁸¹

Em comparação com a falange de projetos memoriais biográficos, uma característica peculiar foi dada àquilo que se constituiu como o complexo memorial sul-africano. Aqui, todos os elementos biográficos da história nacional foram dispersos através de uma certa quantidade de locais, ao passo que, no Zimbábue ou na Namíbia, todos estão concentrados no Parque dos Heróis. Em todo caso, o complexo memorial emergiu como um elemento-chave para a criação de cidadãos a partir de cima, em um sistema altamente estratificado de lugares de importância e práticas de memória que criam conexões entre sistemas administrativos burocráticos, rituais performativos e protocolos de governamentalidade e execução de serviços, injeção de capitais, a contratação de trabalho especializado e um conjunto emergente de preocupações estéticas.

Enterros e biografias contestadas

Uma outra arena em que a biografia política foi conformada pela memorialização e pela rememoração foi o teatro do funeral público de massa. Um dos elementos dos rituais funerários enquanto espaços de luto e fóruns para se reconciliar com a morte é a homenagem funerária. Em contextos religiosos

⁸¹ Sifiso Ndlovu, comunicação pessoal, 8 nov. 2003. Isso pareceu em nítido contraste com os planos da Kliptown's Walter Sisulu Square of Dedication, local renomeado com a adoção da *Carta da liberdade* no Congresso do Povo em 1955. Lá, a temática do patrimônio do local foi planejada para ocorrer através de um modelo diferente de construção institucional, que deu mais peso às credenciais profissionais do consultor.

e outros, esse ritual geralmente oferece a uma ou mais pessoas designadas ou voluntárias a oportunidade de refletir sobre a vida e as realizações do falecido através de uma apresentação biográfica. Mas a biografia está emaranhada em outros rituais da morte. Autópsias e inquéritos tentam construir narrativas de transição entre a vida e a morte. O enterro acarreta a inserção do corpo na terra de forma que as identidades sociais e culturais ficam inscritas como marcadores permanentes na paisagem.⁸² O lugar e a materialidade da tumba, o desenho da lápide e suas inscrições constituem memoriais comemorativos, os aspectos biográfico e fúnebre unidos em um só.⁸³ Os processos sociais e culturais da lembrança associados a cada etapa do processo funerário, da morte ao enterro e depois, contêm elementos biográficos conectando os mortos à memória da vida e às vidas dos pranteadores reunidos. De fato, a biografia pode ser vista como a essência do memorial.

Funerais de Estado massivos, como os de Chris Hani, Oliver Tambo e Joe Slovo, constituíram arenas biográficas na África do Sul de meados da década de 1990.⁸⁴ Eles podem ter sido cerimônias rituais do Estado, mas

⁸² Para um excelente estudo da disputa sobre o enterro no contexto queniano, ver: Cohen e Odhiambo (1992). Depois da morte de S. M. Otieno, em 1986, seu cadáver foi enterrado no necrotério da cidade em Nairobi, enquanto uma luta pelo controle sobre seus restos mortais se seguiu em sete cenários legais ao longo de cinco meses. Essas lutas foram acompanhadas por grandes manifestações de rua. No centro da disputa, estavam questões sobre quem enterraria o corpo de S. M. e onde seria esse enterro. Essas questões também foram objeto de debate nas ruas, nos bares, na imprensa e nos seminários acadêmicos. No processo, poderosas contestações surgiram sobre a cultura e história luo e queniana, sobre o significado de “tradição”, “costume” e “moderno”. Como resultado desses debates e disputas, o corpo morto de S. M. foi “investido de vida” (COHEN; ODHIAMBO, 1992, p. 33) e se tornou numa “metáfora para a história”. (COHEN; ODHIAMBO, 1992, p. 96) O caso foi “um momento muito significativo na construção da nação do queniana” (COHEN; ODHIAMBO, 1992, p. 92) e um “laboratório para o estudo da produção da história e da sociologia do poder na África contemporânea”. (COHEN; ODHIAMBO, 1992, p. 12)

⁸³ Sobre as sepulturas como sinais, ver: Bunn (2002) e “Requiem”, the Fourth Story (“Quarto Racconto”) do filme *Kaos*, dirigido por Paolo e Vittorio Tavani, lida com a luta pela localização de um cemitério entre os ocupantes de uma porção de terra e o latifundiário. O proprietário de terras nega aos ocupantes o direito de construir um cemitério na terra e enterrar seus mortos por medo de que isso signifique uma inscrição permanente de sua identidade e história.

⁸⁴ Martin Thembisile “Chris” Hani foi secretário-geral do Partido Comunista de 1991 até seu assassinato, em 1993. Participou da MK e chegou a ser o segundo na linha de comando.

conectaram-se genealogicamente com uma memória de procissões funerárias políticas de massa da década anterior, que haviam se tornado uma marca da expressão política sob as condições repressivas do *apartheid*, que restringiam as possibilidades de reunião política.⁸⁵

A natureza biográfica dos funerais de Estado continuou a se expressar com as mortes de ministros sêniores do governo e de membros do ANC, a exemplo de Alfred Nzo, Joe Modise, Govan Mbeki e Walter Sisulu no começo da década de 2000. No cenário do estádio de esportes de massa, multidões reuniram-se para tomar parte em formalidades funerárias. A ordem dos eventos, discursos, homenagens e ofertas culturais solenes constituíam elementos do espetáculo. A presença de uma guarda militar garantia a autoridade do Estado. A multidão, reunida como audiência de massa em torno dos eventos, ocasionalmente como coro multitudinário, e desempenhando o papel da nação reunida no luto, completava uma ocasião biográfica pública orquestrada. A passagem do corpo como parte de um cortejo funerário pelo estádio no começo do programa e sua posterior passagem em direção ao local do enterro eram parte do capítulo final da narrativa biográfica.

Em seus primeiros dez anos, o Estado sul-africano pós-apartheid não adotou o modelo do Parque dos Heróis como local de enterro de seus líderes nacionais. Independente disso, enterros de líderes do ANC e do Partido Comunista em uma seção do Cemitério Avalon, em Soweto, deu origem a um Parque dos Heróis não declarado e informal, aparentemente reservado a líderes de uma determinada estatura. Govan Mbeki rejeitou esses arranjos. Quando morreu, em 2001, por insistência sua, foi “enterrado entre

Oliver Reginald Kaizana Tambo foi secretário-geral do ANC a partir de 1955 e presidente de 1967 a 1991, sendo um dos principais articuladores de apoio internacional à luta contra o *apartheid*. Yossel Mashel “Joe” Slovo era descendente de imigrantes judeus, membro do Partido Comunista desde 1942 e comandante da MK. Era casado com a antropóloga Ruth First, também de origem judaica e figura importante na construção do sistema universitário moçambicano do pós-independência, assassinada por uma carta-bomba em 1982 (N.T.).

⁸⁵ A pesquisa de doutorado de Garrey Dennie estudou a política do ritual de luto na África do Sul. Ver: Dennie (1997, 1992).

pobres” no “velho cemitério mal conservado” em Zwide, uma das “mais abjetas favelas” de Porto Elizabeth.

“Pilhas” de VIPs – os corpos diplomáticos, a “elite” do governo e os “novos magnatas negros” – que tinham vindo se despedir de “Oom Gov” e prestar seus respeitos ao seu filho, o presidente Thabo Mbeki, tiveram “que dirigir seus carros com ar condicionado ao longo de uma estrada de terra depois de um acampamento de sem-teto”, em meio a uma “estreita avenida humana de pessoas muito pobres”. Em que pesem a pompa e a circunstância de seu funeral, Govan Mbeki foi entregue à terra em meio a sepulturas dos pobres, marcadas por “rabiscos de latão sobre ripas de metal”. Sua tumba tornou-se “um símbolo [...] de quão raro é [a aquisição] [...] de uma condição financeira superior” e do fato de que “tanta gente de seu povo não chegam minimamente perto de obtê-la”. No contexto do cemitério de Zwide, a tumba de Govan Mbeki apresentava “uma imagem de necessidade mas também de um espírito inquebrantável diante dela”. (GEVISSER, 2001)

Tensões similares entre humildade e pompa e entre a lembrança particular e o ritual público marcaram os preparativos para o funeral de Walter Sisulu após sua morte, em 2003. Thabo Mbeki expressou a pungência de seu falecimento: “Por ele ser uma pessoa humilde, não são muitos os que conhecem a centralidade de sua contribuição à África do Sul”. Foi Sisulu quem “introduziu” Nelson Mandela “em uma vida na política” e quem o apresentou ao ANC. Ao longo de sua “duradoura amizade” com Mandela, Sisulu tornou-se “o mentor, o conselheiro, o guia político, o confidente”. Suas qualidades de “humildade, coragem, convicção, auto-respeito e visão” lhe permitiram desempenhar “um papel por trás das cortinas na emergência de Nelson Mandela como o líder que iria tomar a iniciativa de negociar a saída de seus carcereiros do poder”.⁸⁶

Sisulu se recusara a assumir as posições proeminentes que lhe haviam sido oferecidas no governo e no parlamento. Em razão disso, de acordo

⁸⁶ Thabo Mbeki, citado em eNews, e.tv, 6 maio 2003; “Our history is stamped with Sisulu’s vision”, Editorial, *Sunday Independent*, 11 maio 2003; MUNUSAMY, Ranjeni. “Nelson, is that you?”, *Sunday Times Insight*, 11 maio 2003.

com Mandela, Sisulu “não recebeu os elogios e o reconhecimento internacional que merecia”. Sisulu era “a quintessência do herói desconhecido”.⁸⁷ (MUNUSAMY, 2003a) Apesar de ser um cidadão particular, Sisulu recebeu um funeral com honras de Estado, transmitido ao vivo na televisão. Relatos anedóticos dos preparativos dão conta das dificuldades que alguns membros da família extensa de Sisulu enfrentaram para ter acesso ao palanque. Isso ocorreu em parte por questões de segurança, invocadas por conta da presença de chefes de Estado e outros dignitários no que era uma ocasião pública. Por vezes, o cerimonial e os protocolos do Estado entravam em choque com as necessidades do luto familiar. Entretanto, os nós e tensões do momento foram acalmados por Desmond Tutu, que levantou o clima formal e melancólico reinante ao propor para o funeral de Sisulu a celebração de uma vida de dedicação ao serviço.

A morte, em 2001, de Joe Modise, antigo comandante da MK e ministro da Defesa, levantou questões sobre como lidar com uma controvérsia biográfica. Alguns dias apenas antes de morrer, Modise recebeu uma “torrente de homenagens extravagantes”, incluindo a Ordem da Estrela da África do Sul (classe ouro) “por serviço meritório”. Nas duas semanas que mediaram entre a morte e o funeral, narrativas de sua vida pública foram afirmadas e contestadas na imprensa. Escrevendo no *Mail* e no *Guardian*, o jornalista Drew Forest observava que Modise tinha “afiado seus dentes na política” nas campanhas da década de 1950 contra a educação segregada por raça e contra relocações em Sophiatown e que ele havia estado “estritamente associado” à adesão do ANC à guerrilha, tendo sido o chefe da MK desde 1965.

No entanto, o fato é que “como comandante militar, ele não era nem bom nem respeitado”, e seu registro no governo era o de “um ministro da defesa relutante e em grande medida ausente”. Era “difícil encontrar um sucesso significativo da MK cujo crédito Modise pudesse reivindicar”. Ele fora acusado de “manter-se a uma distância segura da ação” e de “não ter grande preocupação com os guerrilheiros comuns”, e, nesses aspectos, ele era contrastado com Chris Hani. Mesmo a Comissão Motsuenyane do ANC, que

⁸⁷ Our history is stamped with Sisulu’s vision, Editorial, *Sunday Independent*, 11 maio 2003.

investigou abusos nos acampamentos da organização, concluiu que Modise tinha “falhado no exercício da devida supervisão”.⁸⁸ (FOREST, 2001)

Considerado o responsável por estabelecer conversações militares em 1991 entre a MK e a Força de Defesa Sul-Africana – ou South African Defence Force (SADF) –, Modise era visto como alguém que se aproximou demais e muito rápido dos “mandachuvas da força de defesa”. Sua “agressividade inerente” teria sido a causa de uma “deriva” em relação às ênfases do Relatório da Defesa de 1996 sobre controle de armas, a assunção de uma “postura militar defensiva” e menores gastos com defesa. A busca por armamento teria se tornado o “passatempo” de Modise e, “fortemente simpático à excitação dos generais por novos brinquedos”, ele teria empurrado o pacote de armamentos garganta abaixo do gabinete em face da resistência de alguns ministros e da comissão de defesa do Parlamento. A integração da MK e da SADF, de que Modise recebeu os créditos, teria na verdade sido “conduzida” por outros, incluindo o vice-ministro da Defesa Ronnie Kasrils. O “cavalinho de pau” de Modise responsável pelo armamento teria aparentemente “alertado o chefe para novas oportunidades”, pavimentando o caminho para “enormes contratos de negócios”. Investigadores consideraram seu envolvimento em uma companhia “que se beneficiara das compras governamentais” como “altamente indesejável”. Em resumo, Forest concluía que “o ‘mérito’ da contribuição de Modise” era “uma questão em aberto”. (FOREST, 2001)

Em contraste, Ronnie Kasrils,⁸⁹ antigo vice-ministro, sugeriu que Modise fora “um modelo e um ícone na luta pela liberdade”. Sem dúvida ciente da controvérsia biográfica e da turbulência envolvendo o falecido,

⁸⁸ Na mesma linha, Modise também foi visto como tendo “feito muitos inimigos e perdido o respeito de muitos soldados” quando “supervisionou o esmagamento brutal” do motim por recrutas pós-Soweto em campos do ANC”. Ver: MKHANYA, Mondli. An old fighter takes the last salute, *Sunday Times*, 2 dez. 2001.

⁸⁹ Ronnie Kasrils era filho de imigrantes judeus e trabalhou como roteirista de cinema e televisão antes de entrar para o Partido Comunista, no começo da década de 1960. Membro do Comitê Central desde 1986, ocupou vários cargos de primeiro escalão nos sucessivos governos após o fim do *apartheid* (N.T.).

Kasrils tentou retificar o registro do passado de resistência, trabalho político e credenciais morais de Modise. Atribuindo a ele uma contribuição “única e ilustre” na integração e no estabelecimento de uma “força de defesa credível”, Kasrils representou-o como “um comandante simples e direto” que “não tinha medo de sujar suas mãos”, além de ter sido “um ser humano caloroso e amigável” com “um coração de ouro”. O relato de Kasril sobre a carreira de seu antigo superior fornecia uma lista de feitos políticos e militares, de ter organizado bases e acampamentos “por todos os países da Linha de Frente” e “treinamento para quadros da MK em uma dúzia de países africanos e socialistas”, além de ter “comandado”, entre 1967 e 1968, as “incursões” na Rodésia da União do Povo Africano do Zimbábue – ou Zimbabwe African People’s Union (Zapu) – em colaboração com a MK.⁹⁰ (KASRILS, 2001)

Conforme a versão de Kasrils, Modise tinha “ajudado a conceber” os ataques militares à refinaria de petróleo Sasol, à base militar de Voortrekkerhoogte e à usina nuclear de Koeberg como “propaganda armada” com o objetivo de solapar o regime do *apartheid* e inspirar a população. Ele também teria sido meticuloso em sua gestão à frente do Ministério da Defesa. “Sensível a acusações de nepotismo”, Modise tinha se absterido de defender a promoção de Jackie Sedibe a general, uma vez que ela era sua “esposa devotada e companheira de toda a vida”. Em vez disso, tinha sido o próprio Kasrils, como vice-ministro, quem tinha insistido na promoção. Como ministro da Defesa, Modise garantiu que a Força de Defesa Nacional da África do Sul – ou South African National Defence Force (SANDF) – “fosse representativa da demografia do país”. Ele próprio havia produzido “as bases e o enquadramento da política” para a nova força militar na forma do Relatório da Defesa, que foi “considerado o mais transparente e

⁹⁰ O conceito de “linha de frente” emergiu no contexto da guerra de libertação das colônias portuguesas (1961-1975) e, depois disso, institucionalizou-se como um espaço de concertação entre Tanzânia, Zâmbia, Moçambique, Botswana e Angola, no apoio à luta contra os regimes segregacionistas na África do Sul e na Rodésia do Sul (Zimbábue), contra a ocupação ilegal do Sudoeste Africano (Namíbia) pela África do Sul e contra a ingerência militar da África do Sul nos demais países da região (N.T.).

dialogado na experiência internacional”. Os passos ali estipulados foram adotados pelo Parlamento e conformaram a base do programa de compra de armamentos. Leal e devotado, Kasrils apontava que as acusações contra Modise de corrupção em torno da compra de armas haviam sido rejeitadas pouco antes de sua morte. (KASRILS, 2001)

Modise foi sepultado com honras militares em um funeral parcialmente de Estado, durante o qual as disputas biográficas em curso não puderam ser ignoradas. Thabo Mbeki se levantou para defender Modise de seus críticos, que “faziam oposição a ele quando vivo [e] continuam a fazer agora que ele repousa em sua tumba”. Na sua defesa biográfica, Mbeki demonstrou sua compreensão da falibilidade da grandeza política e moral, sugerindo que os críticos eram pessoas que se esforçavam “para escarafunchar sob a terra das sepulturas em busca de coisas negativas com as quais infundem os espíritos malignos da noite que lutam para conjurar”. Em contraste com essas descrições “macabras”, Mbeki insistia que aqueles “que tiveram o privilégio de experimentar a camaradagem de Joe Modise [...] contarão a história de um homem de coragem”, a história de “um pensador [...] um exemplo de lealdade a sua causa, seus princípios, seu companheiros de luta, seus camaradas”.⁹¹

Turbulências biográficas continuaram a irromper na arena pública, e não apenas em avaliações biográficas *post-mortem*. A condenação e a prisão do antigo líder da UDF e do ANC no Cabo Ocidental, Allan Boesak, no final dos anos de 1990, sob acusações de desvio de fundos doados para causas sociais, constituiu uma interrupção biográfica, desconjuntando a trajetória biográfica do personagem. Em uma reviravolta narrativa, galardões e celebrações transformaram-se em ostracismo e lástima.⁹² Os elementos

⁹¹ Cape Argus, 10 dez. 2001. Em 2003, Thabo Mbeki voou para o Cabo Oriental para assistir ao funeral do Kaiser Matanzima, que havia sido enterrado “como um herói”. Matanzima foi considerado por Contralesa como “um dos heróis da luta de libertação”. Mbeki foi repreendido por elogiar um “fantoche bantustão”. Ver: Moya (2003), Fataar (2003), Tsedu (2003b).

⁹² Boesak argumentou que ele havia aceitado a queda do ANC, que o abandonou e se recusou a “aceitar responsabilidade coletiva” pelo dinheiro que havia sido usado “para atividades de luta”. Quando foi libertado da prisão, Boesak fez um pedido malsucedido a Thabo Mbeki para

morais da narração biográfica política também foram contestados durante a Comissão de Inquérito Hefer, em 2003, por conta de acusações de que o diretor da Procuradoria Pública e antigo líder da UDF, Bulelani Ngcuka, havia sido um espião durante a época do *apartheid*. O fórum da comissão constitui-se como um teatro de uma guerra biográfica total, quando as narrativas e trajetórias morais das biografias de resistência de Ngcuka e seus detratores, especialmente o antigo ministro dos Transportes, ex-prisioneiro de Robben Island e herói da resistência clandestina, Mac Maharaj, foi submetido a escrutínio forense público. O que estava em jogo nesses procedimentos judiciais era se algumas pessoas tinham “abusado de sua contribuição passada para a conquista da liberdade como uma carta branca para sua própria corrupção e ganância”.⁹³

Mesmo que Ngcuka tenha sido absolvido durante os procedimentos e Maharaj tenha saído deles “com sua própria reputação em farrapos”, essas não eram questões meramente empíricas que pudessem ser decididas com recurso aos arquivos da vigilância e da inteligência do regime do *apartheid* e do ANC. (HOLIDAY, 2004) A comissão também significou mais do que simplesmente a passagem da era do “velho ativista” para a era do “novo mandarim”. (GEVISSER, 2003) Se era possível que uma biografia da resistência fizesse um desvio imoral em direção à corrupção e mesmo ao ganho pessoal, isso também levantava questões sobre os próprios termos daquela biografia de resistência e sobre a forma como ela veio a ser narrada em primeiro lugar. O tumulto envolvendo o estatuto de Allan Boesak como herói da luta constitui uma crise biográfica na cultura pública sul-africana que permitiu levantar dúvidas sobre se a grandeza era de alguma forma inerente. Esses problemas foram trazidos à tona talvez de forma mais intensa

“considerar sua contribuição passada” e perdoá-lo. Ao mesmo tempo, Boesak se recusou a aceitar um prêmio do ANC por “sua contribuição à luta contra o apartheid” durante as comemorações do 20º aniversário da UDF (*Cape Times*, 25 mar. 1999; *Cape Argus*, 21 ago. 2003). Outros líderes políticos que experimentaram uma mudança moral em suas narrativas biográficas por meio de acusações de terem espionado ou se tornado corruptos foram Peter Mokaba e Tony Yengeni.

⁹³ NGCUKA, B. Declaração ao Hefer Commission of Enquiry, 10 dez. 2003, reproduzido em *Sunday Times*, 14 dez. 2003.

aquando do espetáculo do julgamento de Jacob Zuma por estupro, no qual se viram narrações de grandeza reafirmadas por apoiadores turbulentos em face de questionamentos biográficos encampados por feministas e outros manifestantes. Nesses casos, a possibilidade de desvio moral colocava desafios para o discurso do líder heroico e talvez mesmo para a moralidade da biografia política como tal.

Uma ordem biográfica

Em que pesem esses dilemas e atribulações biográficas, os conceitos de grandeza e vida exemplar aparentemente infiltraram-se nas próprias veias do Estado e da sociedade sul-africana da década de 1990. A biografia dos heróis tornou-se parte da ordem social, e conceitos biográficos da história passaram a se expressar em, virtualmente, todas as esferas da vida. Os rituais do Estado eram conduzidos com uma aguda atenção à memória biográfica. Em fevereiro de 2004, Thabo Mbeki caminhou “à sombra de imponentes quadros dos grandes africanos e de pioneiros da unidade africana” em seu percurso até o pódio em que apresentou seu discurso sobre o estado da nação ao Parlamento. Imagens de Jomo Kenyatta, Léopold Senghor, Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah e Julius Nyerere estavam entre os ali exibidos, como “uma maneira de estimar sua bravura e [...] seus feitos heroicos”, de que se beneficiaram “não apenas seus próprios países mas a África e o mundo como um todo”.⁹⁴

A atribuição de ordens nacionais a líderes comunitários, veteranos da luta e “ícones da luta contra o apartheid”, vivos tanto quanto mortos, garantiu que essas biografias heroicas da resistência fossem incorporadas às cerimônias governamentais. Em 1999, Nelson Mandela conferiu a Ordem do Cruzeiro do Sul (ouro), à altura a maior honraria sul-africana, aos falecidos presidentes do ANC Albert Luthuli e Oliver Tambo. Govan Mbeki, Steve Biko e outros veteranos da luta receberam prêmios “pelo serviço meritório

⁹⁴ *Daily News*, 6 fev. 2004.

no interesse público geral”. Alguns anos mais tarde, um sistema revisado de ordens nacionais foi criado, incluindo uma Ordem de Luthuli, que reconhecia “contribuições à luta pela democracia, pela construção da nação, direitos humanos, justiça, paz e resolução de conflitos na África”. Em 2004, Cissy Gool⁹⁵ e Charlotte Maxeke foram agraciadas postumamente em uma cerimônia que recontava suas realizações políticas como serviço prestado à sociedade. Outros galardões póstumos foram conferidos a Alfred Nzo, Archibald Gumede e Matthew Goniwe.⁹⁶

Para assegurar que os líderes falecidos não enfrentassem qualquer “perigo” de ver seu “papel [...] subestimado ou esquecido”, partidos e organizações políticas certificaram-se de instituir cerimônias regulares de manutenção biográfica e outras formas do trabalho de memória. Uma comemoração junto à sepultura de Joe Slovo por membros do South African Communist Party (SACP) em 2004 foi concebida de modo a construir uma memória do “mais festejado comunista da África do Sul”. Ao organizar a exumação dos restos mortais de Anton Lembede do cemitério de Newclare e seu reenterramento cerimonial em sua casa em Mbumbulu em KwaZulu-Natal, em 2002, a Liga da Juventude do ANC inscrevia a narrativa da biografia de Lembede na ordem política democrática.⁹⁷ Em 1999, o ANC conduziu as celebrações do aniversário de sua fundação projetando Thabo

⁹⁵ Zainunnissa “Cissy” Gool foi uma ativista política nascida no Distrito Seis da Cidade do Cabo no fim do século XIX, discípula de Gandhi, primeira advogada negra e primeira vereadora negra da África do Sul. Charlotte Maxeke, também nascida em fins do século XIX, fez sua carreira como ativista no âmbito da Igreja Metodista Episcopal e foi a primeira mulher negra sul-africana a receber um título universitário nos Estados Unidos. Alfred Baphethuxolo Nzo foi secretário-geral do ANC de 1969 a 1991 e ministro de Assuntos Estrangeiros no primeiro governo pós-apartheid. Archibald Jacob Gumede foi um dos delegados ao congresso em 1955, em que foi aprovada a *Carta da liberdade*, tendo depois ajudado a organizar a UDF. Após o fim do *apartheid*, foi eleito para a Assembleia Nacional. Mathew Goniwe era um ativista da UDF muito influente no meio rural. Foi morto pela polícia junto com três outros militantes ao voltar de um comício em Cradock em 1985 (N.T.).

⁹⁶ *Cape Argus*, 11 jun. 1999; *Cape Times*, 4 fev. 2004; *Cape Times*, 2 dez. 2003.

⁹⁷ Anton Lembede, advogado, foi o fundador da Liga da Juventude em 1944 e uma influência formativa sobre os “jovens” do ANC (Mandela, Sisulu, Tambo) que reestruturaram a organização na década de 1950 (N.T.).

Mbeki, seu presidente, em termos visuais como parte de um panteão presidencial e como herdeiro de uma tradição de liderança. (MDE, 2004)

A partir de meados da década de 1990, de maneira mais geral, biografias de repressão, violência, sofrimento e sobrevivência passaram a ser inscritas nos próprios tendões das engrenagens institucionais da transformação social. A submissão de evidências de enormes violações dos direitos humanos ao TRC exigiu a construção, por cada depoente, de um relato dos fatos de sua própria experiência ou da experiência de uma outra pessoa em uma declaração formal. Esses depoimentos de “assassinato, tortura, maus tratos severos, raptos e desaparecimentos” ocorridos “em um contexto político” entre 1960 e 1994 foram feitos conforme uma ordem narrativa prescrita em um formulário modelo de declaração de violações, de que constavam minúcias específicas sobre a violação e detalhes sobre a vítima, incluindo seu envolvimento em organizações, o contexto ou as circunstâncias políticas, o evento, os perpetradores, possíveis testemunhas, processos médicos e legais decorrentes e consequências físicas, psicológicas e financeiras. Para ajudar os depoentes, o formulário de declaração fornecia exemplos de descrições detalhadas como um guia. As pessoas eram asseguradas de que, ao fazer sua declaração sobre uma experiência de violação, elas estariam ajudando o país a “acertar as contas com o passado” e contribuindo para “restaurar a dignidade humana e civil” das vítimas de abusos. (STATEMENT..., 1996)

Ao fazer a declaração, cada pessoa também tinha de fornecer informações sobre depoimentos prévios feitos sobre a violação de qualquer outra pessoa, assim como quaisquer documentos comprobatórios que pudessem ajudar o TRC a compreender a experiência descrita. Os responsáveis pela tomada dos depoimentos designados pelo TRC e outros que assessoravam a submissão oficial do relato da violação eram instados a ajudar a garantir a completude forense, verificando que a declaração tivesse sido “preenchida tão completamente quanto possível”, e a fazer quaisquer observações que julgassem necessárias sobre o processo de tomada do depoimento. Significativamente, aos depoentes, também se perguntava quais eram suas expectativas sobre o processo “para indivíduos”, “para a

comunidade” e “para a Nação”. Também se pedia para que considerassem quaisquer “atos simbólicos que nos ajudariam a lembrar do passado, honrar os mortos, reconhecer as vítimas e suas famílias e fazer avançar a causa da reconciliação”. (STATEMENT..., 1996)

Os depoentes eram informados de que a submissão da declaração poderia, se concordassem, também ser feita em uma audiência pública e também podia resultar na inclusão de seu nome no relatório final da comissão. (STATEMENT..., 1996) A construção e a performance de biografias de terror em termos definidos pela legislação, pela política ou pela prática eram assim características centrais dos trabalhos da TRC. Os testemunhos biográficos fornecidos por “pessoas comuns” foram inseridos pelo processo da TRC em uma narrativa nacional de grandes líderes e eventos-chave de resistência ao *apartheid*, o que resultou em “exumação e enterro simultâneos da história”, criando um paradoxo que repousa “no coração” dos trabalhos e das representações públicas da TRC. (RASSOOL; WITZ; MINKLEY, 2000, p. 116-123)

Depois de um longo atraso em cuidar das reparações após a entrega do relatório da TRC, o governo finalmente decidiu conceder um benefício único no valor de 30 mil rands a todos aqueles “sobreviventes” que tinham passado pelo processo da TRC e que tinham sido por ele designados como vítimas. Ao tomar essa decisão, reiterava-se que “ninguém pode atribuir um valor monetário à vida e ao sofrimento”. O governo aceitou ainda as recomendações da TRC de reparações simbólicas como parte de uma “resposta abrangente”. Para esse fim, chamou a atenção para o projeto patrimonial do Parque da Liberdade, onde um jardim da rememoração, um memorial e um museu seriam criados em Pretória como o “principal projeto nesse âmbito”. Pediu-se também aos sul-africanos que se certificassem que “as memórias dos libertadores, tais como Oliver Tambo, Chris Hani, Robert Mangaliso Sobukwe e Steve Biko permanecessem vivas nas mentes das gerações futuras”.⁹⁸ (TRUTH..., 1993)

⁹⁸ Este documento, apresentando a resposta do governo ao relatório da TRC, foi distribuído nos Correios em todos os idiomas oficiais.

Reivindicações de terra em termos da Lei nº 22 de 1994, de Restituição de Direitos sobre a Terra, também tinham um caráter biográfico e requeriam a construção de uma história de vida. O reclamante, e especialmente no caso de um ocupante por muito tempo, precisava fornecer “um pequeno ensaio de história familiar” como parte das “declarações abrangentes” que tinham de ser apresentadas junto com um formulário completo. O Comissário de Reivindicações de Terra recomendava que os seguintes aspectos precisavam ser enquadrados na biografia da relocação forçada: “a vida antes da ‘relocação forçada’”, “a vida no tempo da interferência da Comissão das Áreas dos Grupos [raciais]” e “a vida desde a reinstalação forçada”. Em acréscimo a qualquer evidência documental que os reclamantes pudessem ter, tais como recibos de aluguel, registros municipais, carteiras de clínicas ou certificados de ocupação, a submissão de “testemunho oral” era também permitida. A Lei tornou possível que os reclamantes submetessem evidências orais assim como evidências que um tribunal poderia considerar boatos. A história de vida narrada do reclamante, portanto, “colocaria em registro público para o benefício das gerações futuras o que de fato ocorreu quando a Comissão das Áreas dos Grupos interveio na antiga forma de vida”. (EX-TENANTS..., 1996)

Em certo número de casos, a biografia reemergiu em estágios posteriores do processo de reivindicação de terras, particularmente na culminação de processos bem-sucedidos de entrega de casas. No Distrito Seis, a entrega de casas aos dois primeiros retornados, Dan Ndzabela e Ebrahim Murat, ocorreu em uma cerimônia cívica de vitória que retratou o retorno, em termos narrativos, como uma vitória sobre a adversidade e como uma oportunidade de reconstrução comunitária. A entrega de chaves pelo ex-presidente Nelson Mandela em fevereiro de 2004 ocorreu em um dia que se tornou uma grande ocasião biográfica. Ndzabela e Murat contaram ao público reunido no “Centro de Boas Vindas” sobre seus passados no bairro, suas vidas subseqüentes em favelas e suas esperanças para o futuro.

Essas narrativas foram repetidas em uma brochura produzida pelo Museu do Distrito Seis. A luta de Ndzabela e Murat para voltar foi apresentada como “uma jornada tanto pessoal quanto política, que ressalta o espírito

e a dignidade dos despossuídos, e sua busca por voltarem a viver na terra que perderam”. Mandela lhes entregou as chaves em frente às casas adornadas com retratos monumentais, especialmente encomendados para a ocasião, de todos os retornados designados.⁹⁹ Esse foi um caso de biografia da repressão e da dispersão, transformada em biografia do triunfo e do retorno.

A desmobilização e a reintegração de antigos guerrilheiros na metade dos anos de 1990 ocorreram como parte de um processo de redução e racionalização orientado para a criação de uma nova força de defesa unitária. Alguns seriam incorporados no novo exército nacional, enquanto outros seriam desmobilizados e passariam à vida civil. Isso estava também ligado ao pagamento de bônus de desmobilização de variada importância dependendo da quantidade de anos de serviço. Métodos biográficos foram empregados para determinar quem podia ser definido como um “combatente” através da compilação de um Registro Pessoal Certificado – ou Certified Personnel Register (CPR). Houve um certo número de dificuldades na compilação das listas. A MK e o Exército Popular de Libertação da Azânia – ou Azania People’s Liberation Army (Apla) – não tinham mantido registros detalhados de seus membros e, em muitos casos, a afiliação tinha permanecido anônima, com os membros conhecendo-se apenas por meio de pseudônimos.

Quando os CPR foram terminados, muitos antigos combatentes da MK e do Apla tinham sido excluídos da lista e ficaram, portanto, impossibilitados de obter bônus de desmobilização. Os excluídos continuaram a atestar sua condição de combatentes através da construção de biografias em um “Formulário de Coleta de Dados MK/APLA”, que requisitava informação material sobre a carreira militar de cada pessoa, incluindo cursos de formação e acampamentos frequentados, responsabilidades militares e ocupação atual. Além disso, três referências contactáveis tinham de ser fornecidos para que pudessem atestar sobre a história militar daquela pessoa. (MASHIKE;

⁹⁹ Veja a brochura “The Return” do District Six Museum especialmente produzida em 2004 para esta ocasião. Dreyer (2004). Os retratos foram encomendados pela Cidade do Cabo.

MOKALOBE, 2003) Um processo biográfico relacionado envolvia a determinação de quem se encaixava na categoria de “veterano da luta”.

A Lei nº 69, de 1996, das Pensões Especiais, obrigava o Estado a pagar pensões a “pessoas que fizeram sacrifícios” para a causa do estabelecimento da democracia na África do Sul. Essas pensões especiais eram destinadas aqueles que tinham dado “serviço integral ao movimento de libertação” ou que tinham sido presas, banidas ou forçadas a exilar-se e que, desta forma, tinham ficado impossibilitados de contribuir para a própria aposentadoria. Uma comissão especial estabelecida para adjudicar as candidaturas tinha de fazer uma determinação biográfica da condição de veterano. Até agosto de 2000, milhares de veteranos da luta com direito a pensões especiais ainda não tinham recebido um centavo. (BRAND, 2000)

À medida que o discurso dos líderes heroicos se consolidava, a narração biográfica e autobiográfica se regularizou como parte dos fóruns e estruturas da transformação e da reconstrução políticas. A biografia foi inscrita como um elemento essencial da vida pública, como meio de apreender a ordem social e a conquista da democracia. A narração biográfica se tornou parte do próprio processo de viver.

Se, no entanto, você estivesse cheio de dúvidas sobre si mesmo, junto com os muitos sul-africanos que “sofreram de um complexo de inferioridade coletivo”, a filha de Oliver Tambo, Tselane Tambo, estava a postos para ajudar a aumentar “a autoconfiança das massas” por meio da “primeira Escola Preparatória na África”.¹⁰⁰ Através de cursos de apresentação pessoal, etiqueta, elocução e dicção, habilidades comunicacionais, vestuário adequado, liderança e motivação, a Escola Preparatória se propunha capacitar os sul-africanos a desenvolver “as habilidades sociais necessárias para elevar seu senso de valor pessoal” e “projetar uma imagem de poder e autoridade”. (MEMELA, 1999) Mais que uma escola para promover a inserção de pessoas na cultura corporativa, essa iniciativa era como uma agência de produção pessoal, auxiliando pessoas a narrar suas vidas em uma sociedade em transição.

¹⁰⁰ No original, “Grooming School”. “Grooming” significa tanto preparar pessoas para uma tarefa específica quanto adestrar animais, especialmente cavalos e cachorros (N.T.).

Rituais de narração da própria vida passaram a permear os espaços da convivência cívica fora das instituições formais da política e do Estado, à medida que os sul-africanos se habituaram a um discurso de sobrevivência, triunfo e exemplo. As vidas e os feitos dos “pioneiros” eram celebradas como parte dos festivais do patrimônio local. Em 2002, na favela de Langa, na Cidade do Cabo, 25 “ilustres” residentes que haviam “contribuído para a elevação da comunidade” e que tinham “colocado a comunidade no mapa” foram agraciados com prêmios por ocasião do aniversário de 75 anos de fundação do bairro. (NTABAZALILA, 2002a, 2002b) O Soweto Awards anual, marcado como um dos principais eventos do calendário local, foi instaurado em 2001 para “celebrar os heróis da favela em expansão” e “seus filhos e filhas famosos por conquistar a grandeza sob circunstâncias penosas”. Em 2002, o grande banquete televisado no Centro de Convenções Sandton para a entrega dos prêmios promoveu um encontro do empoderamento negro, das celebridades chiques e do setor de promoção de eventos, imprimindo o rosto de uma nova elite na narrativa biográfica do triunfo diante da adversidade. O prêmio então conferido, no formato de pequenas estatuetas de Hector Pieterse, assinalava a apropriação da história da resistência na narrativa dessa elite.¹⁰¹

Biografias de grandeza, liderança, serviço e vidas exemplares também foram deslanchadas através dos concursos de heróis. No fim do século XX, leitores do *Sunday Times* foram convidados a nominar pessoas como seu “Herói do Século” em um concurso patrocinado pela marca de cerveja Castle Lager e gerenciado pela agência de publicidade e marketing Ogilvy and Mather. Depois de alguns meses, os leitores foram convidados a nominar seus heróis para uma série de categorias que incluía o prestigioso concurso para “Herói da Luta”. Para ajudar os leitores a escolherem “o indivíduo que melhor personificava a luta pela democracia na África do Sul”, o *Sunday Times* publicou uma lista alfabética de sugestões biográficas. Ao escolher o vencedor, Nelson Mandela, um dos leitores recebeu o prêmio de

¹⁰¹ How times have changed (editor’s comment), *Pretoria News*, 5 jun. 2002; The Soweto Awards, SABC 3, 8 jun. 2002.

1.999 rands, e outro sortudo teve direito a 20 mil rands por indicar corretamente o Herói do Século dentre os vencedores das várias categorias.¹⁰² Nos rastros de todos os tipos de concursos para encontrar o “homem do milênio”, a “pessoa do século” e “a pessoa mais influente da história”, os jornais, rádios, televisões, governos provinciais e patrocinadores empresariais fizeram suas próprias campanhas para identificar os “maiores sul-africanos”, a “mulher do ano” e até cidadãos exemplares de uma “Cidade dos Anjos”.¹⁰³ (SCHOONAKKER, 1999)

Em abril de 2003, a Fundação Nelson Mandela – ou Nelson Mandela Foundation, (NMF) – homenageou 1.500 “veteranos que contribuíram para a luta de libertação” em um grande almoço no Centro de Convenções Sandton, que se transformou em “um dia para cantar, dançar e lembrar”. Os veteranos do ANC, do Congresso Pan-Africano – ou Pan-African Congress (PAC) – e da Azapo retornaram ao passado ao assistir filmagens de multidões resistindo, enquanto dançarinos vestidos como estudantes primários entreteriam-nos em uma atuação remanescente do filme *Sarafina*. Durante uma tarde em que a memória da resistência e a biografia heroica misturaram-se com o brilho e o *glamour* do espetáculo, Jacob Zuma, Ronnie Kasrils e Stanley Magoba¹⁰⁴ dançaram no palco com as cantoras Abigail Kubeka e Yvonne Chaka Chaka, para deleite dos convidados. Flanqueadas por duas bandeiras nacionais, bandeiras com as insígnias dos

¹⁰² Veja anúncios de artigos híbridos no *Sunday Times* de 2, 9 e 30 maio 1999.

¹⁰³ *Time*, 31 dez. 1999 (Special Issue: Person of the Century); ‘Calling all Angels: City of Angels Nominations’ (Advertisement of campaign sponsored by the *Cape Argus*, South African Airways and ABSA), *Tatler*, 27 maio 2004. Na última campanha, pediu-se às pessoas que enviassem indicações que “dessem uma pequena sinopse da contribuição do candidato para a sociedade” e por que achavam que a pessoa “merecia ser honrada”. Em 2001, a Província do Cabo Oriental realizou uma cerimônia de premiação patrocinada pelo grupo segurador Metropolitan para homenagear “23 filhos e filhas do Cabo Oriental” que haviam “tido sucesso nos campos da política, da luta contra o apartheid, dos acadêmicos e dos negócios”. Nelson Mandela levou para casa o cobiçado prêmio Icon of the Century, enquanto o falecido Govan Mbeki foi nomeado como o destinatário do prêmio Legend por seus esforços na luta contra o *apartheid*. Ver: www.dispatch.co.za/2001/10/15/easterncape/CMANDELA.HTM.

¹⁰⁴ Stanley Mmutlayane Magoba era bispo da Igreja Metodista e participou, junto com Desmond Tutu, de uma série de protestos ecumênicos na década de 1980 contra o *apartheid* (N.T.).

movimentos de libertação foram levadas ao palco por crianças enquanto o presidente Thabo Mbeki acendia uma tocha comemorativa dos quase dez anos de democracia.¹⁰⁵

Ao mesmo tempo em que todos os convidados eram lembrados de que esta ocasião também servia para rememorar os heróis caídos, como Tambo, Sobukwe, Biko e Hani, os veteranos foram saudados como “as lendas vivas de nossa luta de libertação”. Como resultado de “seus feitos heroicos”, era possível “olhar para trás com orgulho e celebrar com alegria irrestrita”.

A NMF, responsável por essa ocasião biográfica comemorativa, havia se tornado a principal instituição mediadora a produzir, manter e distribuir biografia política a serviço da construção nacional. Nos anos de 1990, a biografia de Nelson Mandela veio a representar a narrativa nacional. A NMF herdou uma genealogia da produção biográfica sobre Mandela na qual as narrativas de sua vida tinham sido produzidas com diferentes propósitos. É para esta história cultural da biografia de Nelson Mandela que devemos nos voltar agora.

Nelson Mandela, autobiografia e a nova nação

Em nenhum outro caso a preocupação com a biografia e os atributos da liderança política como modo de compreender o passado na nova África do Sul foi tão aguda quanto no de Nelson Mandela. A passagem da década de 1980 para a de 1990 assistiu a uma verdadeira “corrida” pela vida de Nelson Mandela à medida que eram produzidas biografias em, virtualmente, todos os meios. Embora Mandela tenha adquirido um estatuto quase messiânico durante sua prisão, foi a “produção cultural do Mandela Messiânico” que se tornou uma característica fundamental da África do Sul após sua libertação.¹⁰⁶ Ao longo do processo, a história da

¹⁰⁵ SABC 3 News, 6 abr. 2003; *Cape Times*, 7 abr. 2003.

¹⁰⁶ Isto começou imediatamente após sua libertação em 11 de fevereiro de 1990, apesar de sua aparente indiferença em relação à mídia internacional reunida e suas tentativas de se livrar da concepção redentora dele como profeta. Veja o excelente ensaio de Nixon (1994),

vida de Nelson Mandela veio a ser inscrita no processo de construção da nação sul-africana como a aparente corporificação de seu patrimônio e o guardião imortal de seu futuro.

A monumentalização da história da vida de Mandela teve seu início por meio da publicação de um livro de 630 páginas intitulado *Long Walk to Freedom (Longa caminhada até a liberdade)*, lançado em 1994 como uma “autobiografia”. (MANDELA, 1994) Anunciado nas estações de metrô britânicas como a narrativa de uma vida que progrediu “de homem tribal para terrorista e para estadista”, o livro se tornou um campeão de vendas seguidas vezes, sendo exposto nas livrarias em totens especialmente desenhados para promovê-lo, e chegou a ser distribuído como brinde nas compras por correio das mais recentes novidades em utensílios para cozinha e equipamentos de ginástica. O livro tornou-se o ícone cultural primário incontestável da “nova África do Sul” e encontrou seu caminho para as prateleiras até dos lares brancos conservadores, na busca de ampliar o processo de construção nacional no país.

A “autobiografia” de Mandela também ganhou nova vida numa versão substancialmente resumida para ser mais acessível “aos milhões de sul-africanos marginalmente letrados”, já que a maioria dos seguidores de Mandela, argumentava-se, “não podiam se beneficiar do original”. Os “aspectos essenciais da biografia” foram assim extraídos após longas negociações entre os editores e, depois de quatro meses, certas partes foram reescritas num “inglês mais simples”, até que a nova versão, que tinha um sexto do tamanho da original, foi entregue a Ahmed Kathrada¹⁰⁷ “para verificação”. (MANDELA, 1996)

“Mandela, Messianism and the Media”, em seu livro *Homelands, Harlem and Hollywood: South African Culture and the World Beyond*.

¹⁰⁷ Ahmed Mohamed Kathrada envolveu-se desde a adolescência no movimento indiano de resistência ao *apartheid*. Foi membro do ANC a partir da década de 1950 e prisioneiro em Robben Island depois de sua condenação no julgamento de Rivonia. Foi eleito para um mandato parlamentar após o *apartheid*, assessorando diretamente Mandela na relação do Executivo com o Congresso (N.T).

Esse “encurtamento de uma longa caminhada” foi encarado como uma leitura produtiva para aqueles que quisessem “obter a verdade sobre alguns fatos históricos e uma ideia da vida notável de Mandela em uma única sentada”. (GARSON, 1996) Entretanto, foi também considerado como uma obra que criou “uma história sanitizada na qual Mandela se torna a luta e a luta se torna Mandela”. (EAGER, 1996) Os bem de vida podiam, em vez disso, escolher a “caminhada elegante para a liberdade”. (BRISTOWE, 1996) *Longa caminhada até a liberdade* foi disponibilizado “com cenários” em uma edição ilustrada, e um número limitado de exemplares também foi disponibilizado na forma de uma edição de luxo “costurada à mão em pele de cabras de Wassa”. (THE ILLUSTRATED..., 1996) Nessa versão, as páginas tinham as bordas douradas e cada volume era “individualmente envolto por um estojo de linho”. Um retrato especialmente encomendado, assinado por Nelson Mandela, estava incluído em cada cópia da edição limitada. (THE ILLUSTRATED..., 1996)

Apesar da designação de “autobiografia” em todas as edições, está claro que se trata de obras que combinam a autobiografia e a biografia. A maior parte do livro tem sua origem no material que Mandela começou secretamente a escrever em 1974, enquanto era prisioneiro em Robben Island. Não obstante a descoberta e o confisco pelas autoridades, uma cópia foi retirada da ilha em segurança. Mandela continuou a trabalhar no manuscrito depois de sua libertação em 1990. Foi seu companheiro do Julgamento de Rivonia e de prisão, Ahmed Kathrada, quem foi reconhecido por ter empenhado longas horas “revisando, corrigindo e dando precisão ao relato”. Mandela também reconheceu a colaboração de Richard Stengel e sua assistente Mary Pfaff “na criação deste livro, fornecendo auxílio imensurável na edição e revisão das primeiras partes e na escrita das últimas”. Também é interessante que se agradeça a Gail Gerhart por “sua revisão factual do manuscrito”.¹⁰⁸

Todas essas intervenções, assim como aquelas feitas nas edições subsequentes, por assistentes profissionais, organizadores, camaradas, acadêmicos

¹⁰⁸ *Long Walk to Freedom*, agradecimentos.

e editoras, implicam uma produção e uma autoria mais complexas que a noção de “autobiografia” abrange. *Longa caminhada até a liberdade* foi publicado na convenção autobiográfica da primeira pessoa, mas isso também pode ser um reflexo da estratégia de vendas e de negócio e do valor atribuído ao relato da vida de Mandela, empacotado como uma autobiografia, naquilo que era apresentado como suas próprias palavras.

De muitas e importantes formas, o texto era de Mandela. Entretanto, a escala da intervenção operada pelos trabalhos de entrevista, transcrição, reescrita, edição, adição, resumo e reordenamento sugere que, em termos cruciais, a produção do livro resultou tanto numa biografia quanto numa autobiografia, as duas operando em conjunto. De toda forma, foi o “eu” autobiográfico que deu ao livro, o relato épico de uma vida de luta, sacrifício, resiliência, sobrevivência e vitória, sua qualidade autorizada e sacrossanta e seu estatuto de verdade.¹⁰⁹ Serviu ainda para produzir Mandela talvez do modo mais pessoal possível, permitindo ao leitor não apenas um encontro em primeira mão com “um dos grandes líderes morais e políticos de nossa era”,¹¹⁰ mas também uma experiência de proximidade emocional e comunicação direta com o *pater familias*.

Acresce que, uma vez publicado, o próprio texto adquiriu uma biografia, em termos de quem o leu, onde circulou e os significados que foram atribuídos a ele como um produto cultural e como um ícone por diferentes camadas populacionais de sul-africanas e de estrangeiros em busca de compreender a África do Sul e seu líder.¹¹¹ A transformação da edição original em outras formas – da capa dura à brochura, à edição resumida e à ilustrada – e sua entrada, nessas formas transmutadas, em mundos de leitura e imaginação diferentes do original são parte da biografia do livro. O texto

¹⁰⁹ Um caso semelhante de (auto)biografia foi a “autobiografia” de Sam Nujoma (2001), preparada pelo simpatizante de longa data do nacionalismo namibiano e do publicista da South West African People’s Organization (Swapo), Randolph Vigne.

¹¹⁰ *Long Walk To Freedom*, 1994, capa do livro.

¹¹¹ Em uma pesquisa com leitores britânicos conduzida pela Channel 4 TV e por uma rede de livrarias, o *Longa caminhada até a liberdade* ficou no 90º lugar no top 100 dos “melhores livros do século [XX]”. Ver: *Sunday Times*, 16 fev. 1997.

(auto)biográfico, agora com sua própria biografia, ganhou vida própria, como ícone, objeto cultural e símbolo nacional. Os encontros operados no ato da leitura com uma narração do passado sul-africano contado por meio da vida de Mandela resultaram na incorporação dos novos leitores à nação. Esse nacionalismo incorporativo se alimentava e diferentes versões em diferentes mercados livrescos. Mesmo estrangeiros eram capazes de participar e, por meio da leitura, podiam simular a fantasia de se tornar membro da nação de Mandela.

Em 1999, Anthony Sampson publicou a “biografia autorizada” de Mandela, de que tinha sido encarregado alguns anos antes. Como editor da revista *Drum* (*Tambor*) na década de 1950, Sampson tinha conhecido Mandela e seus correligionários, Walter Sisulu e Oliver Tambo, e, em 1952, tinha solicitado a Mandela que escrevesse o seu primeiro artigo. O livro de Sampson sobre o Julgamento por Traição tinha sido um dos primeiros estudos biográficos dos líderes do ANC. Com a bênção de Mandela, Sampson foi capaz de escrever “o relato mais abrangente” de sua vida, após conduzir centenas de entrevistas com familiares, amigos, correligionários e ainda com os antigos guardas de Robben Island e com os antigos ministros dos governos do Partido Nacional – ou National Party (NP). O resultado foi “uma biografia de referência, elaborada com maestria”, cuja “história humana” foi vista como “um complemento adequado” a *Longa caminhada até a liberdade*. A importância do estudo de Sampson estava no argumento de que foi durante sua prisão em Robben Island que as qualidades de liderança emergiram na pessoa de Nelson Mandela. Foi a prisão que o transformou “de um ‘revolucionário cru’ em um estadista consumado dedicado à reconciliação”.¹¹² (SAMPSON, 1999)

¹¹² O próprio Sampson havia anteriormente descrito a biografia de Mary Benson como um trabalho “competente”. Foi também ele que encorajou Benson (1963) a escrever a história do ANC, que foi publicada como *The African Patriots: The Story of the African National Congress of South Africa*, e revisada e republicada como *South Africa: The Struggle for a Birthright*. (BENSON, 1966) No início dos anos 1960, Sampson, ex-editor do *Drum* na África do Sul, era um jornalista do *The Observer*, em Londres, que publicou uma série de artigos sobre o *apartheid* e a resistência na África do Sul. Na década de 1990, Sampson foi um distinto autor de mais de 20 livros, incluindo uma biografia da Macmillan.

Livros infantis ilustrados, estudos fotográficos e livros decorativos foram produzidos à medida que diferentes editoras com financiamento empresarial entravam no mercado da vida de Mandela.¹¹³ (MAGUBANE, 1996; SMITH, 1999) O mundo do cinema também não ficou para trás na corrida pela vida de Mandela, transformando-a numa “longa caminhada até a bilheteria”.¹¹⁴ Um certo número de biografias cinematográficas foi feito no final da década de 1990, sendo *Mandela*, um documentário longa-metragem dirigido por Jo Menell e Angus Gibson em 1996, o primeiro a chegar às telas sul-africanas. Dirigido primariamente a um público estrangeiro, cobria temas familiares, da carreira de Mandela no ANC, passando por seus anos em Robben Island até sua libertação.¹¹⁵ Descrito como uma “canção de louvor” e uma “carta de amor”, que “jamais questiona as ações de Mandela nem interroga seus motivos”,¹¹⁶ o filme alertava seus espectadores sul-africanos para “seus aspectos mais ‘humanos’”. Eles poderiam ver cenas de Mandela conversando com seus assessores sobre o seu guarda-roupa, tomando café ou mesmo se barbeando, em meio a tomadas nas quais ele relata anedotas “divertidas” e “comoventes” sobre sua vida.¹¹⁷ Ao lado da narrativa cronológica familiar de sua vida como uma vida de coragem, força, determinação e reconciliação, cenas de intimidade, familiaridade e charme serviam para reforçar a imagem de Mandela como pai da família nacional.

As reivindicações contidas em biografias de que elas são “de referência” ou “definitivas”, ou a “voz autêntica” do “eu” autobiografado, precisam ser entendidas como parte de uma tentativa de apresentar as “vidas reais” e as experiências “autênticas” aos públicos leitores e espectadores. Tais ideias

¹¹³ Outra história fotográfica de resistência na África do Sul, que tentou tirar partido da imagem de Mandela, e baseada em fotografias de Drum foi a de Schadeberg (1990).

¹¹⁴ *Sunday Times*, 13 out. 1996.

¹¹⁵ O lançamento deste documentário nos Estados Unidos foi adiado até 1997, a fim de capitalizar a possibilidade de uma indicação ao Oscar. Esta nomeação se materializou e em 1997, quando *Mandela* fez uma “curta caminhada até ao Oscar”. Ver: *Sunday Times*, 16 fev. 1997.

¹¹⁶ Barry Ronge em *Sunday Times*, 13 de out. 1996.

¹¹⁷ *Cape Times*, 23 Oct. 1996.

também permitem ao público sentir que o acesso a esse conhecimento autêntico lhes franqueia encontros privilegiados e íntimos com sujeitos reais. Que isso fosse considerado possível no caso de Nelson Mandela da metade para o final da década de 1990 implicava o acesso à “verdadeira” história da vida épica do herói definitivo. Sua história de “dificuldade, resiliência e finalmente triunfo”, especialmente tal como foi sacralizada em *Longa caminhada até a liberdade*, veio a se tornar um sinônimo da história da “nação” sul-africana. Era a história de um “líder nato”,¹¹⁸ a história de um pai e a história da nação tornadas uma só. Essa narrativa foi, também, inscrita em um museu.

O Museu Nelson Mandela, planejado como parte de um programa patrimonial, começou a funcionar em 11 de fevereiro de 2000, décimo aniversário da libertação de Mandela. Ele foi concebido para abrigar os muitos prêmios e presentes recebidos por Mandela e também como um empreendimento para “contar a história” de sua vida.¹¹⁹ Como museu, seria instalado em três locais no Cabo Oriental. Em Umtata, uma exposição seria instalada no Edifício Bhunga (“lugar de discussão”), a ser requalificado, enquanto um memorial e um espaço de contemplação seriam criados na aldeia natal de Mvezo, às margens do Rio Mbashe. A aldeia Qunu, onde Mandela passou a infância, foi escolhida para a implantação de um centro comunitário e da juventude.

Na primeira fase de seu desenvolvimento, a Comissão de Exposição do Museu Nelson Mandela declarou que seus objetivos eram “ilustrar a vida, a época, a filosofia e o legado” de Mandela em um contexto local, nacional e internacional, articulando e promovendo a construção da nação e a reconciliação, ao mesmo tempo em que se oferecia uma oportunidade de “consolidar nossa democracia ao proporcionar uma compreensão dos processos que levaram a ela”. Na exposição, a vida de Mandela se tornou um meio para “documentar a luta pela democracia e seu contexto” e “rastrear a diversidade e a mobilidade culturais”. Extratos de *Longa caminhada*

¹¹⁸ *Long Walk To Freedom*, 1994, contracapa.

¹¹⁹ ‘Statement by Minister Mtshali on Legacy Projects: issued by the Minister of Arts, Culture, Science and Technology’ (www.polity.org.za/govdocs/pr/1998/pr0615a.html).

até a liberdade complementados por fotografias, recortes de jornais, panfletos, cartazes e filmagens tentavam assegurar que os “pensamentos e sentimentos” de Mandela fossem comunicados “em suas próprias palavras”. A biografia de Mandela no museu foi organizada como aulas de história para estudantes e turistas, em torno de cinco módulos cronológicos, iniciando com a “infância no campo” e passando pelo seu papel na luta de libertação, pelos “Anos Escuros” da prisão, “Liberdade” e “Democracia”.¹²⁰

Em sua criação, o museu propunha-se priorizar “acessibilidade, ampla participação, promoção do turismo e propriedade comunitária”. Muito embora fosse nacional em seu estatuto e seus objetivos, previa-se que as equipes de trabalho e os beneficiários diretos fossem das comunidades locais. Um dos benefícios imediatos da construção em Mvezo era a melhoria de uma estrada de acesso e outras infraestruturas. O conceito de um museu-feira – distinto de um museu-loja – emergiu como apropriado às necessidades das comunidades locais. Previa-se, ainda, que membros das comunidades locais se beneficiassem da adesão a uma cooperativa de transporte e traslado entre as três sedes do museu. O projeto como um todo era um elemento cultural de uma iniciativa de desenvolvimento regional voltada para mitigar a pobreza rural, “estimulando o desenvolvimento” e “elevando o nível de vida das comunidades afetadas ao criar oportunidades sustentáveis de emprego”. O projeto também tinha por objetivo contribuir para o progresso da juventude, para o treinamento de líderes e para “o desenvolvimento do turismo cultural”.¹²¹

Esta não era a primeira vez que a vida de Nelson Mandela se tornava o foco do patrimônio nacional em um novo museu na África do Sul pós-apartheid. A narrativa biográfica da longa caminhada para a liberdade tinha orientado o Museu de Robben Island desde sua concepção, em 1997. Esta instituição, fundada após o fechamento da prisão, fora criada como o

¹²⁰ “Nelson Mandela Museum: Exhibition Brief and Proposal” (Exhibition Committee Discussion Document), na posse do autor.

¹²¹ “Nelson Mandela Museum: Exhibition Brief and Proposal” (Exhibition Committee Discussion Document). Ver também comunicados de imprensa e discursos proferidos por Ben Ngubane, então ministro das Artes, Cultura, Ciência e Tecnologia, citado em Mpumlwana e colaboradores (2002).

primeiro museu nacional do Estado no pós-apartheid e como um lugar de patrimônio preeminente da nova nação.¹²² Robben Island foi reconvertida no berço da nova nação como parte da “jornada nacional pela reconciliação”,¹²³ sendo listada ainda como Patrimônio Mundial da Humanidade em setembro de 1997. Desde o começo, a característica central do museu era o encontro com a biografia de Mandela em sua cela na seção B, onde passou 17 anos.¹²⁴ Em acréscimo, visitas à pedreira serviam para confirmar a história construída de Robben Island como o espaço de sobrevivência e do “triunfo do espírito humano” e como o berço da reconciliação tanto quanto da própria nação.¹²⁵

Em 1999, o roteiro da visita à seção B recebeu o nome especial de “Passos de Mandela”, sendo apresentado como uma das opções disponíveis

¹²² A Ilha Robben foi declarada Monumento Nacional em maio de 1996 e foi formalmente entregue ao Departamento de Artes, Cultura, Ciência e Tecnologia como uma instituição cultural declarada no final daquele ano. As atividades do Museu da Ilha Robben começaram em 1 de janeiro de 1997, e Nelson Mandela inaugurou oficialmente o Robben Island Museum (RIM) como “a primeira grande Instituição Patrimonial de uma África do Sul Democrática” no Dia do Patrimônio, 24 de setembro de 1997. O lançamento oficial ocorreu tendo como pano de fundo retratos gigantes de heróis masculinos da luta de libertação, Mbeki, Mandela, Sobukwe e Sisulu, com o ponto central reservado para Steve Biko, que surgiu como um símbolo da unidade nacional. Ver: *Robben Island* (Special Heritage Day Edition), Volume 1, set. 1997; *Cape Times*, 25 set. 1997.

¹²³ Discursos de André Odendaal e Mike Rademeyer na abertura do Centro de Exposições e Informação da Ilha Robben, em 8 jun. 1996; *Cape Times*, 6 jun. 1996; Entrevista com André Odendaal, *Cape at Six*, SABC 2, 30 jan. 1997.

¹²⁴ *Cape Times*, 25 set. 1997. Desde o início de suas operações, o RIM anunciou e promoveu excursões para a ilha através de uma réplica da cela da prisão de Nelson Mandela. Uma dessas exposições ocorreu em um *shopping* da Cidade do Cabo e incentivou os visitantes a “passarem algum tempo dentro da cela de Nelson Mandela”. (*Actual Size of the Cell that was Home to Nelson Mandela for 18 Years*, Cardboard Installation, Cavendish Square, Cape Town, jan. 1997).

¹²⁵ Ver esta conceitualização expressa, por exemplo, no vídeo *The Story of Robben Island: Cultural and Natural Heritage Site*, de 1997, que foi exibido para os visitantes da Ilha Robben nos dois navios ferries, Autshumato e Makana, durante a viagem para a ilha. Ver também o discurso de Nelson Mandela na abertura formal do RIM, publicado como “Address by President Mandela - Heritage Day, Robben Island 24 set. 1997” em *Ilifa Labantu*, volume 1, 9ª edição, out. 1997. Ahmed Kathrada, presidente do RIM e ex-prisioneiro da Ilha Robben usou a frase “triunfo do espírito humano” e se tornou um tema central para a interpretação do patrimônio no RIM.

aos visitantes da antiga prisão de segurança máxima. Esperava-se, claramente, que a maioria dos turistas convergisse para esta opção, com um grupo planejado para cada 15 minutos, em grupos montados “por ordem de chegada”. (WELCOME..., 1999) A visita à cela de Mandela veio a constituir uma espécie de peregrinação, com visitantes em busca das possibilidades de uma experiência redentora. Em dias cheios, com diferentes grupos sendo guiados a partir de diferentes entradas da antiga prisão, o corredor para a seção B muitas vezes se tornou um gargalo congestionado e a cela de Mandela, uma oportunidade fotográfica sagrada.

A fotografia tirada em 1994 por Jürgen Schadeberg de Mandela olhando para fora através das grades da cela nº 5 se tornou uma de suas imagens mais icônicas.¹²⁶ O museu adquiriu direitos limitados para reproduzi-la em camisetas e suéteres em um contrato especial com Schadeberg. Essas e outras imagens biográficas de Mandela foram vendidas em um ambiente museológico altamente mercadizado juntamente com moedas comemorativas, gravatas, canetas, chaveiros e “réplicas autênticas” de chaves das celas da prisão e pedras de calcário emolduradas.¹²⁷ Era também na loja do museu que a historiografia da resistência se transformava em badulaques patrimoniais. A cela nº 5 recriada também era uma parada obrigatória para dignitários de passagem, enquanto presidentes guiados pelo próprio Mandela tiveram a oportunidade de serem fotografados junto com ele dentro da cela. A aura da cela foi confirmada quando Mandela escolheu o local para passar “a chama da liberdade” e “o bastão da liderança” para as mãos de um já empossado presidente Mbeki em uma ocasião cuidadosamente coreografada, transmitida internacionalmente pela televisão, marcando a virada do milênio. (MISTRY, 2002)

¹²⁶ A imagem foi reproduzida em vários lugares, incluindo em Smith (1999, p. 76-77).

¹²⁷ *T-shirt* com a fotografia de Mandela por Schadeberg; réplica autêntica da chave de prisão na Prisão de Segurança Máxima da Ilha Robben; réplica autêntica da pedra recolhida em uma pedreira na Ilha Robben, loja do Museu da Ilha Robben, Nelson Mandela Gateway, V & A Waterfront, Cape Town 2003.

Pesquisas feitas por Fran Buntman analisaram as formas pelas quais as apresentações do patrimônio em Robben Island refletiram um processo de “mandelização” por meio do qual a história e a experiência da prisão política na África do Sul vieram a ser entendidos em termos da imagem de Nelson Mandela. (BUNTMAN, 1999) O antigo pesquisador de Robben Island, Noel Solani, que realizou entrevistas extensas com ex-prisioneiros políticos para o museu, examinou as várias imagens “míticas” que emergiram sobre Mandela e seu período de encarceramento em Robben Island. Solani observou, por exemplo, um certo número de maneiras nas quais o registro de Mandela na ilha não era o de alguém que perdoa, concilia ou reconcilia. (SOLANI, 2000) Essas análises são importantes para chamar a atenção para a forma como imagens de heroísmo, liderança e reconciliação de Mandela foram construídas.

Foi a pesquisa sobre a memória da prisão feita com seus colegas por Noel Solani, quando trabalhava no museu, que levou ao lançamento da importante exposição na seção A que inovou a economia cultural de Robben Island, desviando alguma atenção da experiência de Mandela. Batizada de Arquivo e Exposição Cell Stories (Histórias de Celas), a iniciativa inovava ao transformar as celas em espaços de memória multimídia, que conectavam objetos pessoais reminescentes da prisão, emprestados ao museu, a histórias orais dos prisioneiros. Em paralelo, havia um arquivo de história oral em construção, baseado na velha biblioteca da seção A, que objetivava permitir aos visitantes o engajamento com a exposição em diferentes níveis de complexidade. Talvez a característica mais importante fosse que a exposição buscava deliberadamente contestar a tendência de a história na arena pública ser narrada principalmente através das grandes vidas de resistência e reconciliação.

Histórias de Celas fazia uso conjunto de memórias e objetos de ex-prisioneiros para narrar suas vidas – 39 relatos em 39 celas. Ao ser conectado a um sistema em CD multinível, o velho sistema de intercomunicação da prisão foi reconfigurado como um meio para ativar histórias orais de vidas na prisão ao apertar de um botão. As celas que não estavam conectadas à aparelhagem de som continham textos escritos projetados sobre

as paredes. De acordo com o curador Ashwell Adriaan, foram encontrados relatos que eram “pessoais para prisioneiros individuais”. Os curadores também se preocuparam em garantir “um equilíbrio” entre as diferentes organizações políticas às quais os prisioneiros pertenciam. Com essa exposição, dois anos de pesquisa e recolha culminaram em um “registro único da história da prisão”, que desafiava qualquer ideia de “uma comunidade prisional homogênea”.¹²⁸ E era importante que esse engajamento crítico emanasse de dentro de uma instituição que contribuía, ela própria, para a construção do discurso hegemônico da liderança heroica.

Quando a exposição foi aberta em fins de 1999, faltava verificar de que forma a administração do museu gerenciaria a política cultural dessa iniciativa. O lançamento ao público coincidiu com uma intenção de ampliar o tempo dos roteiros na ilha para o período de pico de visitar no verão. A partir de novembro de 1999, os passeios em Robben Island ganharam uma hora a mais de duração, oferecendo mais opções, mais espaços e mais tempo para reflexão. Neste esquema de visitação, parecia que Histórias de Celas era vista como parte da criação de tais “maiores opções” em um sistema expositivo pluralista que buscava ampliar a narrativa de Robben Island.

Por outro lado, parecia que a criação de uma nova entrada para essa exposição a partir do bloco B sugeria uma narrativa única. Entretanto, a importância de História de Celas ultrapassava esse ponto ao demonstrar a dificuldade de circunscrever imagens da história e do patrimônio em Robben Island em um quadro preciso e controlado, determinado pelas experiências prisionais e pelas vidas narradas de líderes políticos. Nesse sentido, a exposição marcava o reconhecimento implícito da necessidade de debate e contestação sobre o significado histórico da prisão política para a história pública da África do Sul.

Quase tão logo quanto Histórias de Celas foi lançada, o poder de suas interpretações do patrimônio foi solapado pelas demandas do comércio, já que a companhia de transporte marítimo contratada impediu qualquer

¹²⁸ Entrevistas com os curadores Ashwell Adriaan e Roger Meintjes, citados em Rassool (1999). Ver este artigo para uma descrição detalhada da exibição Histórias de Celas.

plano de uma visita mais longa e contemplativa à ilha. Ao passo que o *éthos* de Histórias de Celas sobreviveu no projeto de memórias da prisão em curso no Museu de Robben Island,¹²⁹ o enfoque da experiência da ilha em torno da prisão de Nelson Mandela foi aprofundado com a abertura, em dezembro de 2001, do Portal Nelson Mandela. Seu nome tornou-se uma marca através da qual as exposições neste prédio do museu na parte continental transformariam o visitante em um peregrino mesmo antes de a viagem de barco começar. Também se esperava que o Portal colocasse, “materialmente”, “a assinatura de Mandela e da democracia na face urbana da Cidade do Cabo”.¹³⁰

Para completar, a primeira fase do Museu de Robben Island – em que ele se definia como um novo tipo de museu, sem coleções tangíveis e manipuláveis e cuja força patrimonial repousaria na permanente interpretação da memória intangível e de sítios históricos – chegou ao fim com a aquisição das coleções do Centro Mayibuye em um contrato de cessão por 99 anos, assinado após três anos de negociações com a Universidade do Cabo Oriental. “*Finalmente somos um museu de verdade com coleções de verdade*”, declarou o diretor, André Odendaal, quando as coleções do recém-batizado Arquivo da Universidade do Cabo Oriental-Robben Island Mayibuye foram exibidas no Portal. A aquisição do Arquivo Mayibuye garantiu a culminância de uma genealogia de uma “contraofensiva” de mediação e informação sobre a memória da resistência que começou no fim dos anos de 1950 no Fundo de Defesa do Julgamento por Traição, continuou no exílio na década de 1960 com o Idaf e foi retomado no início dos anos de 1990 pelo Centro Mayibuye, na época do retorno ao país e da reconstrução cultural. (UNIVERSITY OF WESTERN CAPE, 2001, p. 23) Por volta de 2003, com a disputa entre o trabalho da interpretação do patrimônio e

¹²⁹ A Histórias de Celas está mostrada em um calendário do RIM de 2002, que explicava os planos do museu de transformar sua pesquisa no Robben Island Memories Project em um “memorial virtual”. Ver: *Printing Concepts* (2002).

¹³⁰ *Robben Island Museum Annual Report, 2001-2002*; ‘The Nelson Mandela Gateway to Robben Island’ (Brochure, RIM, 2001); RIM Director, André Odendaal, in *Ilifa labantu*, v. 6, n. 1, p. 2, jun. 2002.

do comércio turístico se aprofundando na economia cultural de Robben Island, parecia que as demandas do turismo e da peregrinação à cela nº 5 da seção B estavam, de momento, ganhando o jogo.

Durante os dez primeiros anos da democracia na África do Sul, um caráter biográfico foi conferido à paisagem cultural, com a vida dos líderes ocupando um lugar central. A biografia, concebida de modos bastante convencionais, foi consagrada como um dos principais modos de negociação do passado na arena pública e era a característica central das narrativas de resistência e reconciliação, resgatadas como a base da construção da nação da nova África do Sul. No miolo de toda essa atividade biográfica e refletida por meio de um aglomerado de projetos biográficos, estava a vida de Nelson Mandela, cuja “longa caminhada” veio a simbolizar o novo passado nacional. O Museu Mandela, a Biblioteca Mandela e o Bloco Esperando o Julgamento em Constitution Hill em Gauteng – em si mesmo um projeto de memória – juntaram-se ao Museu Robben Island (com a cela nº 5 da seção B e o Portal Mandela) para constituir uma falange de projetos de história pública no cume da paisagem patrimonial sul-africana. A isso, foi acrescentado o projeto de memória sobre o “Roteiro Mandela”, que ganhou carne por meio da publicação do livro de Luli Callinicos sobre a paisagem patrimonial da biografia de Mandela. (CALLINICOS, 2000) Em conjunto, essas iniciativas patrimoniais tentaram garantir que a “caminhada até a liberdade” de Mandela permanecesse o tropo fundamental para a história da nação narrada como triunfo e reconciliação.

Essas representações patrimoniais da biografia de Mandela prosseguiram em uma genealogia mais longa do trabalho biográfico, na qual a vida narrada de Mandela veio a se inscrever no processo de construção nacional da África do Sul como a corporificação de seu patrimônio e como a garantia de suas perspectivas futuras. Esses problemas não implicam apenas questões de imagem e mito, mas também questões sobre a produção da vida de Mandela por meio da biografia, envolvendo diferentes tipos de atividade biográfica, diferentes palcos do processo biográfico e circunstâncias particulares no âmbito das quais a atividade biográfica teve lugar.

Há, ainda, questões sobre as “relações de produção cultural” envolvidas e sobre a intervenção de peritos e assistentes, promotores, publicitários e especialistas em imagem pessoal nos processos biográficos através dos quais a vida de Mandela tem sido produzida ao longo do tempo. De fato, parece haver uma genealogia de tais intervenções que recua pelo menos até o início dos anos de 1960. Entre os primeiros esforços de produção da vida de Mandela por meio da biografia ocorridos nesse espaço de tempo, está o trabalho de Mary Benson e Ruth First.

Ao longo de 1957, Mary Benson tinha trabalhado como secretária do Fundo de Defesa do Julgamento por Traição. De dia, durante o julgamento, Benson almoçava com os acusados em um jardim defronte do tribunal, enquanto à noite ela jantava com a equipe de advogados de defesa. Muitos anos antes, ela tinha procurado a orientação do escritor Alan Paton sobre os africanos a respeito de quem ela alegava ser “ainda desesperadamente ignorante” e sobre como poderia encontrá-los.¹³¹ Ela também expressou um desejo “de trabalhar com os nativos”. O Julgamento por Traição deu a ela a oportunidade de fazer valer tais desejos em solo sul-africano. (BENSON, 1996, p. 53, 58, 117, 127)

Muito da publicidade e do apoio em torno do Julgamento por Traição tomou a forma de uma ênfase nas personalidades políticas, o que tomou a forma de galerias fotográficas, com a colagem feita por Eli Weinberg de fotografias de grupo de todos os 156 acusados. Mas também foram produzidos miniperfis dos acusados acompanhados de desenhos a traço em um livreto de propaganda publicado em 1957. Esses perfis tinham de 20 a 40 palavras, com informações sobre nascimento e ocupação dos acusados e detalhes de sua atuação política. Um enfoque mais extenso e um retrato mais proeminente foram concedidos a Albert Luthuli. Agrupados ao longo de sete páginas, as minibiografias eram vistas como constituindo “um

¹³¹ Alan Paton foi um escritor branco que publicou seu primeiro livro poucos meses antes da vitória eleitoral do Partido Nacional, que transformou as leis segregacionistas preexistentes em uma política de Estado. Na juventude, havia sido professor e diretor de um reformatório para jovens negros infratores. A partir de 1948, passou à política, fundando partidos de orientação liberal contrários ao *apartheid* (N.T.).

verdadeiro corte transversal de nosso povo”.¹³² É mais que provável que Mary Benson tenha auxiliado a preparação desta publicação e, de modo mais geral, o trabalho biográfico que era um aspecto importante das atividades de solidariedade em torno do julgamento.

O julgamento também possibilitou que Benson forjasse “conexões inestimáveis” no Movimento do Congresso. Foram essas conexões e contatos que lhe permitiram seguir o conselho de Anthony Sampson e da erudita africanista de Oxford Margery Perham e começar a pesquisar, em 1961, a história do ANC. Ao longo de um ano, Benson entrevistou ativistas do ANC do passado e do presente por toda a África do Sul, numa pesquisa que era, em grande medida, biográfica em natureza e método. Ela já havia escrito uma biografia de Tshekedi Khama¹³³ (BENSON, 1960) e estava preparando outra sobre Albert Luthuli. (BENSON, 1963a) Mais uma vez, os temas da liderança e as características e peculiaridades de personalidades e personagens individuais eram marcas centrais na pesquisa desta confessa “caçadora de celebridades nata”. (BENSON, 1966, p. 21)

O livro que saiu dessa pesquisa era um relato cronológico da história do ANC organizada e periodizada conforme a agora já gasta narrativa que enxergava formas iniciais e moderadas de expressão política e processos subsequentes de radicalização. (BENSON, 1963b) Cada estágio da narrativa heroica da história de resistência construída por Benson continha uma lista de minibiografias e perfis de personalidades dos líderes políticos do ANC ao longo dos anos. Considerados em conjunto, esses perfis biográficos e as listas de atributos pessoais e ações de líderes individuais do ANC conformavam um extensa e interessante coleção.

Enquanto Pixley ka Isaka Seme tinha “polimento e um gosto pela nobreza” (BENSON, 1963, p. 25) adquirido em Oxford, o reverendo Zaccheus Mahabane era “pensativo, de fala lenta, de constituição frágil, com um rosto

¹³² *South Africa's Treason Trial*, Johannesburg: “Africa!” Publications, 1957, especialmente p. 18-24. Outra publicação “biográfica” que surgiu do Julgamento da Traição foi *The Treason Cage*, de Anthony Sampson, publicada em 1958.

¹³³ Tshekedi Khama foi um chefe tradicional no Botswana (Bechuanalândia). Seu filho foi o primeiro presidente do país após a independência (N.T.).

redondo e alegre”. (BENSON, 1963b, p. 65) Alfred Bitini Xuma era “um pequeno homem vivaz com grandes olhos brilhantes” (BENSON, 1963, p. 96), ao passo que Anton Lembede era “arrogante e contudo charmoso, agressivo a ponto de fazer inimigos, mas com uma habilidade fora do comum para rir de si mesmo”. (BENSON, 1963b, p. 103) O reverendo James Calata parece ter deixado uma impressão mais profunda: com “uma personalidade contida, ele tinha fogo dentro de si; firmemente cristão, era um patriota até o tutano de seus ossos; conservador, tinha vigor e, com clareza de pensamentos, uma capacidade para o trabalho duro”. (BENSON, 1963b, p. 86) Oliver Tambo era “franzino, de pele escura com marcas tribais inscritas em suas bochechas, bonito, com mãos elegantes”, enquanto Nelson Mandela era “lento para se rebelar”. (BENSON, 1963b, p. 104) Benson ficou claramente impressionada por Walter Sisulu, que, “mais que qualquer outro indivíduo na Liga [da Juventude], e provavelmente mais que qualquer outro líder do Congresso, sabe exatamente o que significa ser ‘um nativo’”. (BENSON, 1963b, p. 105)

Foi essa pesquisa biográfica sobre a história da resistência sul-africana de Mary Benson que levou a um dos primeiros perfis biográficos publicados de Nelson Mandela, em 1962, a seguir à sua prisão na volta de uma visita secreta a países africanos e à Inglaterra. Benson ajudou a rascunhar um perfil de Mandela que foi usado para uma peça biográfica publicada no jornal *Observer*. (BENSON, 1996, p. 144) Ela havia encontrado Mandela junto com outros líderes do ANC, como Walter Sisulu, durante uma visita em 1952 e, depois, novamente em 1957, durante o Julgamento por Traição. Ao longo de 1961, durante sua pesquisa sobre a história do ANC, Benson tinha se encontrado com Mandela para entrevistá-lo em pelo menos três ocasiões. Esses encontros tiveram de ser às escondidas, uma vez que Mandela estava então atuando na clandestinidade. Em junho de 1962, Benson passou algum tempo outra vez com Mandela, desta vez em Londres, em uma viagem que ele fez secretamente.

Na ocasião em que essas entrevistas tiveram lugar, Benson se concentrara na associação de Mandela com o ANC. Ela não utilizou um gravador.

Ela não tinha ideia do “quão importante cada detalhe da vida pessoal tanto quanto política de Mandela viria a se tornar”. (BENSON, 1996, p. 130) Em todo caso, essas entrevistas com Mandela e outros viriam a ganhar importância para propósitos biográficos diretos. Depois de ser a primeira sul-africana a testemunhar diante do Comitê das Nações Unidas para o Apartheid, em maio de 1963, Benson testemunhou novamente, em março do ano seguinte, junto com Oliver Tambo, Miriam Makeba e representantes de organizações estadunidenses contra o *apartheid*, quando lhe foi solicitado que falasse sobre os acusados do Julgamento de Rivonia. (BENSON, 1996, p. 145-155) Em meio a descrições das vidas das famílias africanas sob o *apartheid*, as audiências do Comitê das Nações Unidas constituíram um fórum para a biografia e para a narração das vidas políticas sul-africanas. Demoraria mais de 20 anos para que as entrevistas de Benson a Mandela e o material por ela reunido no começo da década de 1960 dessem origem a uma biografia em formato de livro. (BENSON, 1986)

Essa atenção biográfica a Mandela no início da década de 1960 foi promovida pelo fato de que ele próprio colocou sua vida em uma narrativa biográfica, em seu largamente difundido discurso diante do tribunal antes de ser sentenciado no julgamento de novembro de 1962 por acusações de incitamento à greve e de deixar o país sem um passaporte. Para que o tribunal entendesse “o estado mental que o levaram a agir como agiu”, Mandela “explicou os antecedentes de seu próprio desenvolvimento político”, começando pelas “histórias que ouvia quando garoto”. Em seguida, ele sublinhou suas convicções políticas e sua filiação ao ANC antes de descrever como sua carreira como advogado havia sofrido por conta de sua cor e de sua filiação política. Foi sua consciência que “tornara imperativo opor-se a leis injustas”.

Durante o decorrer do julgamento, uma série de organizações estrangeiras havia utilizado a oportunidade para congregar apoios a Mandela e à luta contra o *apartheid*. À medida que imagens de sua esposa Winnie e suas jovens filhas eram publicadas ao redor do mundo, mensagens de apoio expressavam sua admiração pela “posição firme e corajosa [de

Mandela] contra o apartheid” e asseguravam-lhe “solidariedade” em sua “heroica luta”.¹³⁴

Essa autonarrativa foi reencenada em Rivonia, quando Mandela fez “o discurso da [sua] vida” durante cinco horas no banco dos réus. Mais uma vez, ele começou com sua infância, da qual ele trazia histórias de garotos sobre “líderes africanos históricos”. Ele explicou a história do ANC e da não violência e o porquê da necessidade da MK se constituir como um corpo separado e, em sua discussão sobre as atividades em Rivonia, negou que fosse comunista ou que o ANC estivesse dominado pelo Partido Comunista. Referindo-se a seu próprio treinamento militar, Mandela delineou quatro “estágios de violência” e explicou que a MK estava no processo de explorar um estágio de sabotagem antes de embarcar numa guerra de guerrilha. Mandela terminou seu discurso inscrevendo a narrativa de sua biografia no reino do heroísmo e do sacrifício, ao conectar a dedicação política e os ideais de toda a sua vida ao fato de estar preparado para morrer.¹³⁵

Outro processo importante ocorrido nas primeiras etapas da produção da vida de Nelson Mandela foi a reunião de seus artigos, discursos e defesas em julgamentos compilada e organizada por Ruth First e publicada na Inglaterra em 1965, um ano após a pronúncia das sentenças de Rivonia. (MANDELA, 1973) Não era apenas uma coletânea, mas um projeto biográfico coordenado por First para o ANC. As peças polêmicas, de agitação e estratégicas de Mandela, produzidas originalmente tanto em forma escrita quanto oral, jamais haviam sido concebidas como uma publicação única. Sua reunião e o ordenamento cronológico num texto único para ser lido como uma narrativa cronológica de uma vida política, bem como a inclusão de um ensaio biográfico escrito por Oliver Tambo como introdução para o livro, o tornaram um exercício de biografia.

Ruth First já estava na Inglaterra há cerca de um ano, depois de sair da África do Sul legalmente, após ter passado 117 dias detida. Na África

¹³⁴ New Age, 15 nov. 1962, p. 1, 3, 4-5.

¹³⁵ Ver a discussão de Stephen Clingman sobre o discurso de Mandela em Rivonia em *Bram Fischer*, p. 314-316.

do Sul, seu trabalho político tinha, em grande medida, tomado a forma do jornalismo engajado radical, particularmente para o jornal da Aliança do Congresso, *New Age*. Ela era uma ativista engajada organizacionalmente na Aliança do Congresso e no Partido Comunista, mas, como jornalista, também estava envolvida por relações de classe com a luta contra as condições do *apartheid* e a repressão estatal. No exílio, depois de escrever sobre suas experiências na prisão, facilitou a publicação do livro de Govan Mbeki sobre a revolta de Pondoland e preparou a publicação de *No Easy Walk (Caminhada difícil)*. (PINNOCK, 1992)

O arranjo cronológico e o ordenamento da vida de Mandela feitos por Ruth First em *Caminhada difícil* tornou sua biografia um instrumento na tentativa de estabelecer a presença moral e política do ANC no exílio. Parte do reajustamento político e organizacional do ANC às novas condições do exílio foi a construção de uma presença biográfica dos líderes e o estabelecimento de sua autoridade moral. Depois da sentença de Rivonia, Oliver Tambo e o ANC empregaram a tática “de identificar Mandela internacionalmente como a personificação carismática da luta sul-africana”. Em continuidade a sua “última resistência” de 1962 no tribunal, o “instigante” discurso de Rivonia no banco dos réus “ressoara em todo o mundo”. (CALLINICOS, [19--?], p. 19) O ANC compreendeu que sua causa “seria mais bem servida pela apresentação de um líder carismático, alguém que pudesse capturar a imaginação e simbolizar em sua própria pessoa a luta contra o *apartheid*”. (CALLINICOS, 2000, p. 262-263) *Caminhada difícil* produziu um conjunto de imagens e narrativas do prisioneiro Nelson Mandela no qual ele era construído em termos heroicos, como um símbolo preeminente de sacrifício e perseverança em face da repressão do *apartheid*, e como o líder nato do povo sul-africano.

A liderança inquestionável e incomparável de Mandela foi explicada para uma audiência internacional pela autoridade de Oliver Tambo (1973, p. 11), então vice-presidente do ANC e principal organizador da entidade no exílio, em relação aos seus atributos pessoais:

tem um ar natural de autoridade, e não pode evitar magnetizar qualquer multidão: ele sobressai por seu porte alto e bonito; confia e merece a confiança dos jovens, porque a impaciência deles reflete a sua própria; simpático com as mulheres. Ele é dedicado e não tem medo. É um líder de massas nato.

Mas essa liderança dada a Mandela como que por nascimento era também, para Tambo, caracterizada por uma autoridade moral orgânica, sensível ao “povo” e nele enraizada:

Ele é o símbolo da liderança que se sacrifica que nossa luta fez surgir e que nosso povo precisa. Ele é incansável, e contudo capaz de flexibilidade e julgamento sutil. É um indivíduo fora do comum, mas sabe que faz derivar sua força das grandes massas do povo, que fazem acontecer a luta pela liberdade em nosso país. (TAMBO, 1973, p. 13)

Em 1973, quando uma nova edição de *Caminhada difícil* foi publicada para marcar o décimo ano da prisão de Mandela, o herói nunca visto estava se tornando um enigma, mais do que nunca carregando o manto da liberdade. Em uma nova apresentação para o livro de Ruth First, Mandela foi elogiado como o símbolo do povo acorrentado, sua aura de autoridade moral santificada pela experiência em Robben Island:

Mandela, sussurra-se através das paredes da prisão, é um prisioneiro político de personalidade magnética da mesma forma que era um grande orador e comandante político clandestino, e continua a irradiar a confiança, a força e a autoridade moral que vem sustentando a luta pela liberdade africana em seus dias mais difíceis, e que vai, a seu tempo, derrubar o sistema do apartheid. (MANDELA, 1973)

Os esforços biográficos de Benson e First parecem ter sido os primeiros passos em uma genealogia de sentidos construídos em torno de Nelson

Mandela. Essa genealogia assistiu a produção de biografias sob diferentes circunstâncias e para propósitos políticos particulares, o “eu” de Mandela sendo narrado com foto em localizações discursivas e redes de operação específicas. Cada etapa presenciou a intervenção de apoiadores e promotores como narradores, representantes e produtores de imagens. Mais do que um espaço bastante competitivo ao longo do tempo, a vida de Mandela era o lugar em que vários produtores biográficos tinham ligações muito estreitas uns com os outros.

Ao longo da última parte da década de 1950, nos primeiros anos do Julgamento por Traição, a imagem de Nelson Mandela como líder nato ainda não havia tomado forma. Seu miniperfil biográfico de 25 palavras foi colocado em meio aos do restante dos acusados no material de publicidade produzido em 1957. Estava virtualmente escondido e não havia nada de extraordinário nele. Dizia simplesmente que Mandela tinha “nascido em 1918, filho do Chefe Henry Mandela do Transkei. Advogado. Esteve entre os sentenciados por liderar a Campanha de Desafio. Aplicado pugilista amador”.^{136 137}

A ideia de Mandela como líder nato das massas e indivíduo fora de série começou a tomar forma nos primeiros dias do exílio na década de 1960, em parte devido ao trabalho biográfico de Mary Benson e Ruth First. Essa representação biográfica baseava-se em uma narrativa de liderança ousada e em uma imagem romântica de bravura gerada pelo próprio Mandela enquanto atuava como comandante político clandestino no início da década,¹³⁸ em suas (auto)narrações durante os julgamentos a que foi

¹³⁶ A Campanha de Desafio contra Leis Injustas de 1952 consistiu num conjunto de atividades de resistência não violenta e desobediência civil contra o primeiro conjunto de leis que ampliava o alcance prático e político das medidas de segregação racial e tornava o apartheid uma política de Estado, após a vitória do Partido Nacional nas eleições de 1948 (N.T.).

¹³⁷ *South Africa's Treason Trial*. A proeminência, no entanto, foi dada ao perfil da vida de Luthuli.

¹³⁸ Mandela lançou uma imagem estilizada de si mesmo em 1962, enquanto ele estava escondido como uma “mensagem gráfica” para o povo da África do Sul, “afirmando sua herança africana”. A imagem era um retrato de Mandela feito por Eli Weinberg vestido com um cobertor, com contas em volta do pescoço. (CALLINICOS, 2000, p. 13) Anthony Sampson (1999, p. 579) também se referiu a Mandela como “um mestre de imagens que sabe projetar-se”.

submetido e em sua emergência como um líder com uma reputação durante o Julgamento de Rivonia entre 1963 e 1964. Também se baseava na decisão tomada pelo ANC de reforçar a imagem de Mandela.

Dali por diante, de acordo com Callinicos, “a imagem de Mandela cresceu continuamente em estatura, até se tornar uma arma bem-sucedida no processo de globalizar a luta contra o apartheid”. (CALLINICOS, [19--?], p. 20) Mais que a mera propagação de uma imagem e a construção de uma reputação, quero argumentar aqui que essas intervenções desde o início dos anos de 1960 eram também atos biográficos deliberados, em que a biografia narrada de Mandela foi posta ao serviço de arregimentar apoios para um movimento de libertação no exílio e no enquadramento da luta contra o *apartheid*.

Outras biografias alusivas a datas marcantes da prisão e comemorando aniversários também foram subsequentemente produzidas. O ANC assegurou-se de persistir em uma história heroica da vida de Mandela em todas as suas campanhas.¹³⁹ Biografias de Mandela foram ainda produzidas e distribuídas pelo Idaf, que trabalhou a partir dessas representações e consolidou Mandela como símbolo da sobrevivência, sacrifício e resiliência da África do Sul.¹⁴⁰

Em meados da década de 1980, à medida que biografias do Mandela oculto foram produzidas em meio a campanhas crescentes, na África do Sul e no estrangeiro, para sua libertação, a persistente imagem de Mandela como líder começou a tomar proporções messiânicas.¹⁴¹ Por meio de sua libertação, acreditava-se que Mandela livraria o povo sul-africano do mal. Que se acreditasse nessa redenção como decorrência da libertação de

¹³⁹ Ver, por exemplo, o editorial, “Mandela – 60 Years Old”, e o artigo “Mandela and our Revolution”, in *Sechaba*, Third Quarter, v. 12, 1978.

¹⁴⁰ Além dos mencionados anteriormente, ver Mandela (1986).

¹⁴¹ Este processo se iniciou com o lançamento da Campanha Free Mandela em 1980, numa estratégia concebida por Oliver Tambo e o ANC em Lusaka e incluiu o desvelamento de um “busto maior que a vida” ou “larger than life bust” de Mandela por Oliver Tambo na South Bank de Londres em 1985. Ver uma fotografia do desvelamento em Sampson (1999, p. 326-327). Ver também Callinicos (2000, p. 262-263).

Mandela era parte de sua emergência como pater familias, como pai público da família nacional. A construção discursiva de Nelson Mandela passou por diferentes fases, de líder nato a herói sacrificial a messias, culminando como pai simbólico com autoridade paterna na esfera pública.¹⁴²

Parte da consolidação discursiva da imagem de Nelson Mandela como pai da nação envolveu o desalojamento de Winnie Mandela. Ela tinha sido a mulher africana quintessencial, a “primeira dama, mulher sofredora e africana que defendia seus direitos”, tendo se tornado “a dignificação do espetáculo da injustiça contra os negros”. Mas, além disso, ela era também a “representante da voz” de Nelson Mandela, o “símbolo fotogênico de seu marido encarcerado”. Com a dominância adquirida pelo ANC na esfera pública na década de 1990, entretanto, Winnie Mandela passou a ser vista como alguém demasiadamente independente e imprevisível, com muitos “significados incontidos” flutuantes. Ela foi rebaixada porque era ingovernável em termos discursivos e não se prestava a ser absorvida como “modesta primeira dama” na representação de Mandela como pai da nação. (LEWIS, 1996, p. 8-10) Essa imagem de *pater familias* continha um aspecto de gênero, no qual Mandela adquiriu a posição do ícone patriarcal semi-dessexualizado na narração da nova nação sul-africana.¹⁴³

Talvez o conceito-chave utilizado para narrar a vida de Mandela e para conectar sua biografia com uma história da África do Sul, concebida como um processo, seja a metáfora ambulante da caminhada. *Longa caminhada até a liberdade* nos oferece uma jornada épica – uma vida significativa de movimento cronológico e progresso ao fim de tudo – de liderança, sobrevivência e triunfo. Simultaneamente, a noção de caminhada também se refere à história da África do Sul, concebida no quadro de uma narrativa mestra que se move da resistência em direção à reconciliação e à construção de uma nação nova; depois de uma jornada árdua, que a própria nação superou.

¹⁴² Desiree Lewis (1996, p. 10) argumentou que, com a própria família efetiva de Mandela desintegrada, ele recebeu, no entanto, uma “imagem credível do pai, sem evidenciar constantemente a paternidade de fato”.

¹⁴³ Obviamente, esta imagem foi ligeiramente suavizada pela relação de Mandela com Graça Machel, viúva de Samora, comprovada “primeira-dama” e uma credível “mulher de substância”.

A conexão entre a vida de Mandela e a história da África do Sul por meio da noção de caminhada teve suas origens no trabalho biográfico de compilação, arranjo e edição feito por Ruth First no livro de 1965. (MANDELA, 1973)¹⁴⁴ Embora a liberdade fosse apenas uma aspiração em condições de adversidade e repressão nos anos de 1950 e especialmente de 1960, a noção de caminhada granjeava esperança por meio da perseverança e da dedicação. Quando, em 1994, Mandela foi eleito presidente, o significado de sua caminhada – e da caminhada da nação –, tanto quanto em *Longa caminhada até a liberdade*, tinha deslizado para referenciar o triunfo último do destino. Nessa longa caminhada, a biografia de Nelson Mandela se tornou um tropo para a história da nação. Mandela foi narrado como a corporificação da própria nação, e sua vida se tornou a medida da biografia sul-africana.

Marcas biográficas

Ao focar diferentes gêneros e formas institucionais de mediação do processo de produção biográfica na arena pública, também aludi ao surgimento de questões sobre propriedade intelectual que se prendem à representação e à criação de imagens biográficas. Chamei atenção para a crescente consciência sobre os direitos de propriedade intelectual por parte de fotógrafos documentaristas na África do Sul, tais como Jürgen Schadeberg, quando a política da resistência deu passo à reconstrução social.

De fato, de modo mais geral, a biografia da resistência se inseriu em um mundo de comércio ao mesmo tempo em que a ligação dos nomes e rostos da resistência a lugares, instituições e espaços públicos passou a ser

¹⁴⁴ O nome do livro era uma referência a uma declaração de Jawaharlal Nehru citada por Mandela em 1953, quando ele foi banido, em um artigo sobre a “revolta da consciência nacional” (p. 21) no início dos anos 1950. Mandela escreveu: “Não existe um caminho fácil para a liberdade em qualquer lugar e muitos de nós teremos que passar pelo vale da sombra da morte repetidas vezes antes de chegarmos ao topo das montanhas de nossos desejos” (p. 31). A declaração original pode ser encontrada em Nehru (1942, p. 131-132), em um artigo intitulado “From Lucknow a Tripoli”, em *The Unity of India: Collected Writings, 1937-1940*. Nova York: John Day, 1942, p. 131-132.

vista cada vez mais como uma forma de marca comercial. O gerenciamento de marcas biográficas veio a ser visto como um componente importante do gerenciamento de legados biográficos. Em paralelo ao museu público ou ao patrimônio, os primeiros poucos anos do século XXI assistiram à emergência da fundação biográfica como um meio institucional para a manutenção, distribuição e negociação da biografia em configurações públicas e comerciais. Dentre elas, a principal foi a NMF.¹⁴⁵

Desde a tentativa dos irmãos Krok, abortada na metade dos anos de 1990, de associar seus investimentos com o brilho de Mandela por meio do “gigantismo estúpido” da arte totalitária,¹⁴⁶ o nome, o rosto e a assinatura de Mandela foram muito procurados para uma série de projetos, instituições e eventos em busca de uma imagem transformada. Bairros de ocupação informal reivindicavam o nome de Mandela como parte de suas lutas por legitimidade cívica. A adoção de “Parque Mandela” como nome para a favela Imizamo Yethu em Hout Bay, na Cidade do Cabo, estava em um plano diferente de política cívica que o reordenamento de Porto Elizabeth e seu entorno urbano como “Metrópole Nelson Mandela”.

Um empresário local da favela em Hout Bay podia convidar turistas para partilhar um “Jantar na casa de Mandela”, em uma “experiência cultural de uma tarde” na “atmosfera de um autêntico boteco sul-africano”, enquanto, em Porto Elizabeth, a construção do novo metrô municipal permitiu um conjunto de iniciativas turísticas e culturais em nome de Mandela. A revista de turismo para Porto Elizabeth e as imediações do Cabo Oriental foram batizadas como Madiba Action (Ação Madiba), ao passo que uma vila costeira sendo transformada em destino turístico e *resort* de férias foi

¹⁴⁵ Outra base fundamental foi a Fundação Steve Biko. Um quadro institucional adicional criado para a propagação dos legados biográficos foi o Centro da Paz, como no caso do Desmond Tutu Peace Center, que procurou desenvolver um museu e uma liderança acadêmica para a apresentação de cursos de liderança para líderes potenciais. (DREYER, 2003)

¹⁴⁶ A ideia de que esta proposta terminou em fracasso precisa ser relativizada com a admissão de que os irmãos Krok eventualmente fizeram seu Museu do Apartheid em 2001, um “museu desonesto” ou “rogue museum”, criado como parte da garantia da licença do Cassino para a Gold Reef City. Ironicamente, este museu fez uso da pesquisa de história social para criar um ambiente desafiador de representação histórica.

chamada “Baía Madiba”. Esse processo também garantiu que o Museu de Arte de Porto Elizabeth tivesse todo o direito de se rebatizar como Museu Metropolitano Nelson Mandela. (DINNER..., 2003) Não está claro se o planejado “Madiba Bay” era o mesmo que o “Nelson Mandela Bay”, o “excitante destino de férias” em P.E. com a “assinatura de liberdade” (*Equinox*, n. 4, 2003, p. 27).

Essas iniciativas em Porto Elizabeth culminaram na aprovação, em fins de 2002, pelo governo provincial, de planos preparados por um grupo de homens de negócios para a construção de “um colosso de metal” à imagem de Mandela na entrada do porto. A estátua planejada teria 65 metros de altura, uma vez e meia o tamanho da Estátua da Liberdade, e seu desenho original propunha um Mandela fazendo um gesto de saudação com o punho cerrado, segurando uma cópia de seu livro, *Longa caminhada até a liberdade*. Com o “desconforto [verificado] em alguns setores”, esse plano foi engavetado em favor de outro com a mão aberto, com a adição da figura de uma garota segurando uma tigela. Chamada de *Estátua da Liberdade*, o monumento gigante foi concebido como “um símbolo da luta da humanidade pela liberdade”.

À sua frente, seria construída uma “longa caminhada para a liberdade” de 600 metros, e seu pedestal de 45 metros abrigaria “um museu da liberdade” celebrando as lutas de libertação nacional de todo o mundo. Por se preocupar em “ser representado como uma tremenda figura de culto” e por ser representado como “o líder solitário”, Mandela indicou sua discordância com a ideia dessa estátua, mas, ao mesmo tempo, admitiu estar consciente do “interesse comercial por trás dela” e seu potencial como “atração turística”.¹⁴⁷

Não se sabe qual foi a resposta da NMF à ideia de uma estátua desse tamanho, mas o fato é que eles tinham assumido a responsabilidade de gerenciar a marca Mandela. Criada em 1999 como “o principal veículo” para “orientar e dirigir o desenvolvimento de um legado vivo que capture a visão e os valores” da vida e do trabalho de Mandela, a NMF tornou-se a

¹⁴⁷ “Freedom Statue to rival Statue of Liberty – Survey: Nelson Mandela Metopole”, *Sunday Times* Surveys, 19 ago. 2001 (na posse do autor); Philp (2002); Mandela... (2002); Carroll (2002).

infraestrutura administrativa que mediava seu contínuo envolvimento na vida pública. A NMF também buscou regular a reprodução e a venda da imagem de Mandela e o uso de seu nome em configurações comerciais ou públicas, invocando a velha Lei de Marcas Comerciais de 1941, que protegia símbolos nacionais para impedir artistas de “citar” sem autorização a imagem de Mandela.

Yiul Damaso, um artista que tinha representado e vendido imagens de Mandela como rastafari e boxeador, entre outros avatares, e que tinha vendido seus trabalhos a partir um restaurante da Praça Sandton durante a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável em 2002, recebeu ordens da NMF para que parasse de pintar imagens de Mandela. O advogado da NMF Ishmael Ayob também instruiu um artista “autodidata e desempregado” de KwaZulu-Natal, Jacob Khumalo, que tinha exibido suas pinturas de Mandela na vila de artesanato Ubuntu na Cúpula Mundial, a remover as imagens. Ambos os artistas insistiam que seu trabalho fora motivado pela sua “admiração por Madiba”. (FRIEDMAN, 2002; MOFOKENG, 2002)

A NMF ficara ciente o valor da marca Mandela depois de uma pesquisa conduzida nos Estados Unidos ter mostrado que o rosto de Mandela era “o mais reconhecível do mundo” e que sua marca só era superada pela Coca-Cola. A partir daí, foi requerida permissão para a reprodução ou a venda das imagens de alguém que era um chefe de Estado. Qualquer coisa que lembrasse Mandela precisava da autorização da NMF, que dizia que concederia permissões para imagens que “engrandecessem sua imagem, e não algo que fosse prejudicial”. Era muito importante que a “imagem e a estatura [de Mandela] [...] fossem respeitadas”.

A ação da NMF repercutiu em círculos concêntricos no circuito de galerias de arte da África do Sul, resultando em casos de remoção de todas as pinturas que contivessem qualquer referência a Mandela. (MOFOKENG, 2002) Depois que a NMF deu permissão à Campanha de Ação por Tratamento – ou Treatment Action Campaign (TAC) –¹⁴⁸ para utilizar

¹⁴⁸ A TAC é um movimento social iniciado em 1998 para exigir do Estado sul-africano a oferta de tratamento no sistema público de saúde para portadores do vírus HIV (N.T.).

uma imagem de Mandela em uma camiseta para uma campanha de propaganda, foi forçada a intervir para evitar uma ocasião potencialmente embaraçosa, quando descobriu que a mesma imagem estava sendo utilizada em cartazes conclamando a uma marcha em direção ao Parlamento. (SMETHERHAM, 2003a)

Enquanto a NMF tentava restringir algumas ações de reprodução de Mandela, outras eram encorajadas, incluindo a incorporação de uma imagem do rosto de Mandela em um traje nacional elaborado, feito de pele e penas de avestruz, que a Miss África do Sul vestiria no concurso de Miss Universo, em 2004 no Equador. A NMF também liderou uma campanha com o número atribuído a Mandela como prisioneiro em Robben Island, 46664, para levantar fundos substanciais para projetos de tratamento à base de antirretrovirais contra o HIV/Aids, cuidado e apoio para pessoas infectadas, para a pesquisa científica e, de modo mais geral, “para ampliar a consciência mundial”. Um concerto beneficente transmitido internacionalmente pela televisão em dezembro de 2003 na Cidade do Cabo mostrou artistas internacionais tocarem diante de um busto gigante de Mandela sorridente, assegurando que o evento e a campanha traziam o selo da “estatura moral” de Mandela.¹⁴⁹ (SMETHERHAM, 2003b)

A NMF apoiou o batismo de uma nova Ponte Mandela em Joanesburgo, como meio de homenageá-lo e identificando-a como uma “ponte da unidade”. (HOPKINS, 2003) Também permitiu que a Praça Sandton, no rico e suburbano *shopping center* Sandton City, fosse renomeada como Praça Nelson Mandela. Esse rebatismo e a inauguração de uma “estátua de bronze de 6 metros de altura especialmente doada” de um Madiba dançando jive possibilitaram que um “foco significativo” fosse impingido ao “lugar de encontro” de lojas, teatros, restaurantes e cafés, de modo que o *shopping* pudesse “celebrar o futuro” e, ao mesmo tempo, “saudar o passado”. Em troca da aura

¹⁴⁹ O verdadeiro número de Mandela na prisão de Robben Island era 466/64, mas uma fonte da administração do RIM insinuou que a supressão da barra servia não apenas para transformar o número em um refrão cantável, como também evitaria quaisquer preocupações com propriedade intelectual.

de Mandela, a NMF recebeu um estande de frente para a praça para vender CDs do Concerto 46664 e outros produtos relacionados a Mandela.¹⁵⁰

Embora o trabalho da NMF parecesse envolver o gerenciamento da marca e o licenciamento do nome e da imagem de Mandela, assim como a regulação da reprodução e da venda de imagens, não há dúvida de que ela também assumiu responsabilidades de manutenção biográfica e custódia da narrativa como parte da tarefa de “manter vivo o legado”. Isso garantia que a filantropia e a biografia pudessem ser reunidas em uma única economia cultural. A NMF contratou um proeminente fotógrafo jornalístico, Bennie Gool, para documentar as atividades públicas de Mandela como meio de garantir a criação de um registro vívido, oficial e documental. Mais importante, a NMF contratou arquivistas e pesquisadores da memória de primeira linha, Verne Harris e Anthea Josias, para gerenciar a criação de um portal digital para todos os materiais arquivísticos de Mandela. Um dos resultados desse trabalho foi a exposição, acompanhada de livro, *A Prisoner in the Garden* (Um Prisioneiro no Jardim).

A FNM também tomou como sua responsabilidade garantir que os interesses de Mandela estivessem representados nos conselhos do Museu Nelson Mandela – em que a família tinha 4 assentos de 13 – e no Museu de Robben Island. Nesse sentido, o companheiro de Mandela no Julgamento de Rivonia e na prisão em Robben Island, Ahmed Kathrada, que era também o presidente do conselho do segundo museu, foi também indicado como um dos quatro representantes de Mandela no conselho do primeiro.¹⁵¹ (NELSON..., 2002) Kathrada aparentemente recebeu o portfólio da gerência da biografia de Mandela em museus nacionais.

Como medida de gerenciamento biográfico, a NMF tomou a decisão de reunir o legado de Mandela com o de Cecil John Rhodes para criar a

¹⁵⁰ *Cape Argus*, 6 maio 2004; “Nelson Mandela Square at Sandton City: Celebrating the Future” (Publicidade), *Mail and Guardian*, 30 abr. – 6 maio 2004.

¹⁵¹ Os outros membros do conselho que representam a família Mandela foram Jakes Gerwel, presidente da NMF, e Fink Haysom, um dos advogados de Mandela e da esposa de Mandela, Graça Machel.

Fundação Mandela Rhodes, “uma amálgama histórica de recursos para promover iniciativas na educação e em outros campos”. Esta quase improvável iniciativa de juntar “os nomes de duas imensas figuras da África” em um pacto biográfico assinalava, nas palavras de Mandela, “o fechamento do círculo e a reunião de duas vertentes de nossa história”. (MORRIS, 2003) O presidente da NMF, Jakes Gerwel, que era também presidente do Conselho de Pesquisa em Ciências Humanas – ou Human Sciences Research Council (HSRC) –, empenhou o apoio do HSRC à compilação dos discursos de Mandela em uma publicação comemorativa de seu 85º aniversário, “como um legado persistente para os sul-africanos e para o mundo”. Produzido com atenção à biografia, o livro dos discursos de Mandela era acompanhado por uma série de homenagens de “figuras importantes nacional e internacionalmente” em diversos campos. (ASMAL; CHIDESTER; JAMES, 2003)

Finalmente, a NMF também assegurou a transferência do pesquisador do HSRC, Thembeke Mufamadi, especialista em pesquisa biográfica, para auxiliar Mandela em tempo integral com a escrita de um livro de memórias presidenciais como continuação de *Longa caminhada até a liberdade*.¹⁵² No fim de 2003, começaram a circular rumores de que a NMF tinha expressado o desejo de que os presentes recebidos por Mandela fossem retirados do Edifício Bhunga, do Museu Nelson Mandela, em Umtata, e levados para Gauteng, onde podiam ser expostos em uma localização mais proeminente e visível, talvez algo como a Praça Nelson Mandela.

Alguns expressaram objeções às reivindicações da NMF de ser uma instituição de coleção e exibição voltada para o legado de Mandela e se mostraram preocupados de que ela pudesse estar assumindo uma responsabilidade que melhor cabia a um museu oficial. Isso, entretanto, parece ser uma indicação de que a NMF tinha começado a se posicionar de forma mais deliberada como uma entidade custodiadora na economia cultural da memória de Mandela, uma entidade que não era aversa a negociar e licenciar a imagem de Mandela como um ativo de negócios, ainda que para o benefício de causas sociais.

¹⁵² Thembeke Mufamadi em comunicação pessoal.

Acima e abaixo dessas tensões, todos os jogadores no campo da memória de Mandela tiveram seu trabalho recortado. O cultivo do projeto biográfico de Thabo Mbeki começou a omitir Mandela de sua narrativa, e Mbeki veio a ser narrado como o herdeiro do legado de Oliver Tambo. Era como se a presidência de Nelson Mandela tivesse sido um mero interlúdio. Mbeki, sugeriu-se ainda, tinha de toda forma já se tornado presidente de fato durante o mandato de Mandela.¹⁵³ Além disso, a criação do projeto colossal, abrangente e multidisciplinar do Parque da Liberdade como o principal lugar de patrimônio da nação foi proposto de forma a desalojar Nelson Mandela de sua posição central na memória nacional. O Parque da Liberdade estava sendo concebido e financiado de forma a superar Robben Island tanto quanto o Museu Nelson Mandela na arena do patrimônio nacional. A busca do Parque da Liberdade era por acomodar “todas as experiências e símbolos emergentes [...] para contar uma história coerente da luta da humanidade na África do Sul”. (FREEDOM..., [200-], p. 3)

Em que pese toda atenção museológica e comercial recebida, o lugar central da imagem de Mandela no patrimônio nacional não estava tão firme quanto alguma vez parecera. A imposição da imagem de Mandela através de grandes marcas paisagísticas públicas oferecia pouca garantia da preservação de sua memória, o que requeria um trabalho biográfico crítico permanente, e não mero gerenciamento de imagem e consciência de marca.

É muito interessante pensar no trabalho da NMF à luz do trabalho de outra proeminente fundação que custodiava e promovia a memória e o legado de um outro herói da resistência, a Fundação Steve Biko – ou Steve Biko Foundation (SBF). O trabalho público e as intervenções da SBF por meio de um programa de palestras memoriais procurou construir uma cultura intelectual pública de debate e reflexão crítica em nome de Steve Biko. Essa ênfase no debate crítico se dava no espírito dos valores defendidos por Biko de “autossuficiência, respeito a si mesmo e autoestima”. Era abraçando a autossuficiência que se podia “reescrever o roteiro de sua vida”,

¹⁵³ Esta foi a narrativa biográfica apresentada no documentário *New Dawn*, sobre Mbeki, exibido no dia de sua posse presidencial, no Dia da Liberdade, em 27 de abril de 2004. (MAHLAMBANDLOPFU, 2004)

o que possibilitava a autonomia da comunidade no uso de seus recursos criativos e suas escolhas de como agir. Nesse sentido, a SBF também lançou um programa chamado Cultura, Valores e Comunidade, que buscava organizar programas de escrita da história social e festivais artísticos juvenis como forma de desenvolver uma cultura intelectual da juventude, que permitiria às “crianças de Biko” a realização de seus objetivos. (MANGCU, 2001; MDA, 2001)¹⁵⁴

Em nome de Biko, a SBF promoveu um programa aberto ao público de narração biográfica como meio de estimular o desenvolvimento social. Como um intelectual público por suas próprias credenciais, o diretor executivo da SBF à época, Xolela Mangcu, garantiu que o argumento em favor de uma atenção biográfica pública a respeito de Biko fosse estendido a outras plataformas públicas da cultura, assim como a uma coluna semanal que escreveu entre 2001 e 2003.

Mais que simples “propagandistas de Biko”, Mangcu e a SBF também chamaram a si a causa do legado de Robert Sobukwe, procurando resgatar esse “precursor político e intelectual” dos “porões das [...] bibliotecas universitárias” e “colocá-lo no centro de nossa vida pública”. De modo mais geral, em seu trabalho como intelectual público, Mangcu expôs todo um projeto de biografia política, de dias dedicados aos heróis, de memoriais públicos, e da biografia heroica como catalisador do desenvolvimento de novas lideranças.¹⁵⁵ Engajadas como fossem as ideias biográficas de Mangcu, tratava-se de biografia política convencional, enquadrada como resgate histórico e aulas de liderança.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Gerida conjuntamente por Xolela Mangcu e pelo filho de Biko, Nkosinathi, a SBF parece ter se originado de uma bolsa de pesquisa concedida a Mangcu e Nkosinathi Biko para escreverem uma biografia de Steve Biko. O que começou como uma busca por uma biografia se transformou em uma base biográfica multifacetada. (MANGCU, 2000, 2001; MDA, 2001)

¹⁵⁵ Ver uma série de artigos combativos e envolventes de Xolela Mangcu em sua série “Second Take” publicada no *The Sunday Independent* entre 2001 e 2003. As citações são de duas de suas peças, “Proud Biko Publicist gears up for Sobukwe anniversary year” (29 dez. 2002), e “At this time we need to learn from the giant that is Sobukwe” (16 mar. 2003).

¹⁵⁶ A celebração foi um pouco mais difícil, já que a narrativa de trauma associada à memória de Biko não culminou em nenhum sentido de reconciliação. Mas não é de surpreender que

Para esse fim, a SBF não deixou de apoiar a marca de moda “afrochique” Stoned Cherrie, quando ela colocou uma imagem colorida do rosto de Biko em uma camiseta estilosa como forma de apresentar “a imagem de Biko para uma juventude até então desinformada”. Isso pode ter contribuído para levar a causa da “preservação de Biko” para fora do domínio do ideólogo do partido e “libertá[-lo] do mausoléu”, mas não impediu que ativistas da Consciência Negra fizessem objeções à “transformação de nossas lendas em ídolos pop”. Enquanto um intelectual público se perguntava como os rendimentos do rosto de Biko (a 310 rands a camiseta) podiam ser destinados aos pobres, outro expressava seu apoio ao “revigorante esforço de mobilização” da iniciativa, mas acrescentava sua esperança de uma transição “da imagética de Biko para o conteúdo de seus escritos”. Talvez a Stoned Cherrie devesse ter considerado vender suas camisetas “acompanhadas de uma brochura do livro de Biko *I Write what I Like (Escrevo o que quiser)*”.¹⁵⁷

Nos primeiros dez anos da democracia na África do Sul, instituições na arena pública tornaram-se lugares para a produção da história na forma de projetos de patrimônio, exposições museológicas e performance da identidade. Um elemento central dessas produções patrimoniais foi o biográfico, com a construção de memórias heroicas espalhadas pelo país. Muitas dessas construções ocorreram “de cima para baixo”, como parte da engenharia da nova nação em obediência a novos enquadramentos discursivos identificáveis, e também envolveram processos de comercialização do patrimônio e mercadização da imagem. Embora alguns projetos e iniciativas tenham buscado contestar essas construções hegemônicas, este artigo defende que os desafios biográficos mais significativos partiram do trabalho de biografia crítica em domínios museológicos, tais como o Museu do Distrito Seis e o Museu Hector Pieterse, que demonstraram ser possível

Mangcu e a SBF tenham recebido críticas após um dos eventos da Aula Memorial ao “falar de Biko por uma noite inteira sem se referir às organizações que ele liderou, organizações que lutaram para tornar seu nome o que é hoje”. (TSEDU, 2003a)

¹⁵⁷ “Finding Biko”, in *SL*, nov. 2003; MADONDO, 2003; DAVIDS, 2003. Os intelectuais públicos citados são o dramaturgo Davids e o ex-membro executivo do Azapo Gomolemo Mokae.

prestar atenção às questões da produção e mediação do conhecimento no trabalho de representação biográfica. A biografia precisava transcender os quadros do realismo documental e da celebração triunfante para que pudesse ser efetivamente arregimentada para o esforço de desenvolver uma cidadania crítica.

Referências

- ADAMS, Z. *Memory, Imagination and Removal: Remembering and Forgetting District Six*. Cidade do Cabo: University of the Western Cape, 2002.
- AJULU, R. Obituary: Comrade Thembisile “Chris” Hani. *Review of African Political Economy*, [s. l.], n. 57, p. 2-5, jul. 1993.
- ALEXANDER, R. Johnny Gomas as I Knew Him. *South African Labour Bulletin*, Durban, v. 15, n. 5, p. 80-83, jan. 1991.
- ASMAL, K.; CHIDESTER, D.; JAMES, W. G. (ed.). *Nelson Mandela: From Freedom to the Future: Tributes and Speeches*. Joanesburgo: Jonathan Ball, 2003.
- BABENIA, N. *Memoirs of a Saboteur: reflections on my political activity in India and South Africa*. Edição de Iain Edwards. Belville: Mayibuye Books, 1995.
- BENSON, M. *A far cry: the making of a South African*. Randburg: Ravan Press, 1996.
- BENSON, M. *Chief Albert Lutuli of South Africa*. London: Oxford University Press, 1963a.
- BENSON, M. *Nelson Mandela*. London: Penguin, 1986.
- BENSON, M. *African patriots: the story of the African National Congress of South Africa*. Londres: Faber and Faber, 1963b.
- BENSON, M. *South Africa: The Struggle for a Birthright*. London: Penguin Books, 1966.
- BENSON, M. *Tshekedi Khama*. London: Faber and Faber, 1960.

- BRAND, R. Struggle vets wait in vain for pensions. *Cape Argus*, Cidade do Cabo, ago. 2000.
- BRISTOWE, A. And Now, the Elegant Walk to Freedom. *Sunday Times*, [s. l.], dez. 1996.
- BUNN, D. The Sleep of the Brave: Graves as Sites and Signs in the Colonial Eastern Cape. In: LANDAU, P. S.; KASPIN, D. D. (ed.). *Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- BUNTING, B. *Moses Kotane, South African revolutionary: a political biography*. London: Inkuleko Publications, 1975.
- BUNTING, B. *Moses Kotane, South African revolutionary: a political biography*. 2nd. ed. London: Inkululeko Publications, 1986.
- BUNTMAN, F. Politics and secrets of political prisoner history. 1999. Trabalho apresentado na Biennial Conference of the South African Historical Society "Not Telling: Secrecy, Lies and History", UWC, 1999.
- CALLINICOS, L. Reinventing the ANC: The Shift to Armed Struggle and Oliver Tambo's Role in Exile, 1961-1964. [19--?]. Manuscrito não publicado.
- CALLINICOS, L. *The World that made Mandela: A Heritage Trail*. Joanesburgo: STE Publishers, 2000.
- CARROLL, R. The colossus of King's Beach. *Mail and Guardian*, [Joanesburgo], out. 2002.
- COHEN, D. W.; ODHIAMBO, E. S. A. *Burying SM: The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*. Londres: James Currey, 1992.
- COPE, R. K. *Comrade Bill: The Life and Times of W H Andrews, Workers' Leader*. Cidade do Cabo: Stewart Printing Company, c.1943.
- DANIELS, E. *There and Back: Robben Island, 1964-1978*. Belville: Mayibuye Books, 1998.
- DAVIDS, N. Public art out of our present. *Cape Argus*, [s. l.], ago. 2003.

DAVIE, L. *Hector: the famous child whose face is unknown*. 2002a. Disponível em: www.joburg.org.za/june_2002/hector.stm.

DAVIE, L. Hector Pieterse Museum to charge entrance fee., 2002b. Disponível em: www.joburg.org.za/nov_2002/nov28/hector.stm.

DELPORT, P. Signposts for Retrieval: A Visual Framework for Enabling Memory of Place and Time. In: RASSOOL, C.; PROSALENDIS, S. (ed.). *Recalling Community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2001.

DENNIE, G. One King, Two Burials: The Politics of Funerals in South Africa's Transkei. *Journal of Contemporary African Studies*, [s. l.], v. 11, n. 2, 1992.

DENNIE, G. *The cultural politics of burial in South Africa, 1884-1990*. 1997. Dissertation (PhD) – Johns Hopkins University, Baltimore, 1997.

DREYER, N. Mandela hands over symbolic keys to elders of District Six. *Cape Times*, 12 Fevereiro 2004.

DREYER, N. Tutu Peace Center to be situated in Cape Town. *Cape Times*, dez. 2003.

EAGER, T. Suddenly it's a Hop, Skip, and Jump to Freedom. *Sunday Times*, nov. 1996.

EBRAHIM, N. Guided Moments in the District Six Museum. In: RASSOOL, C.; PROSALENDIS, S. (ed.). *Recalling Community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2001.

EBRAHIM, N. *Noor's Story: My Life in District Six*. Cape Town: District Six Museum, 1999.

FATAAR, A. Not worthy of a hero's burial. *Cape Argus*, jun. 2003.

FERIS, M. A. *Soweto a growing magnet for overseas visitors*. 1998. Disponível em: archive.iol.co.za/Archives/1998/9807/24/tour2.html.

- FOREMAN, S; ODENDAAL, A. (ed.). *A Trumpet from the Housetops: the selected writings of Lionel Forman*. Cidade do Cabo: UWC Mayibuye history series: David Philippe Publishers, 1992.
- FOREST, D. A man with an ambiguous past. *Mail and Guardian*, [s. l.], nov./dez. 2001.
- FORTUNE, L. *The House in Tyne Street: Childhood Memories of District Six*. Cape Town: Kwela Books, 1996.
- FRIEDMAN, H. What's in a name? Evidently everything. *Mail and Guardian*, [s. l.], set. 2002.
- GARSON, P. Mandela Book Abridged for Easier Reading. *Mail and Guardian*, [s. l.], out. 1996.
- GEVISSER, M. Unflagging spirit in face of need sums up Oom Gov's message, *Sunday Independent*, [s. l.], set. 2001.
- GEVISSER, M. Yesterday's men grasp their last at Hefer, *Sunday Times*, [s. l.], dez. 2003.
- GONIWE, N. Dealing with the Past: A Memorial for the Cradock Four. *New South African Outlook*, [s. l.], v. 2, n. 3, 2000.
- HAMILTON, C. Against the Museum as Chameleon. *South African Historical Journal*, [s. l.], v. 9, n. 31, nov. 1994.
- HOLIDAY, A. An affair of masks and shadows. *Cape Times*, [s. l.], jan. 2004.
- HOLLAND, H. *The Struggle: a history of the African National Congress*. Londres: Grafton Books, 1989.
- HOOPER-BOX, C. Selling history of Soweto to residents part of drive to instil culture of domestic tourism. *Sunday Independent*, [s. l.], nov. 2003.
- HOPKINS, P. Bridge of Unity. *Sawubona*, [s. l.], ago. 2003.
- JAFFER, Z. *The Story of Bibi Dawood of Worcester*. Cidade do Cabo: UWC Historical and Cultural Centre, 1991.

- JOSEPH, H. *Side by Side*. London: Zed Books, 1986.
- KADALIE, C. *My life and the ICU: the autobiography of a Black Trade Unionist in South Africa*. London: Frank Cass, 1970.
- KASRILS, R. Modise: a soldier and a gentleman. *The Star*, [s. l.], nov. 2001.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. *Destination culture: tourism, museums and heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- LABOUR AND COMMUNITY RESOURCES PROJECT. *Comrade Moss*. Joanesburgo: Learn and Teach Publications, 1989.
- LAGU, L. Chris Hani: All-Round Combatant. *Mayibuye*, [s. l.], maio 1993.
- LANGA, M. Why Biko Film Became a White Man's Tale. *Sunday Independent*, [s. l.], ago. 1997.
- LAYNE, V.; RASSOOL, C. Memory Rooms: Oral History in the District Six Museum. In: RASSOOL, C.; PROSALENDIS, S. (ed). *Recalling community in cape town: creating and curating the District Six Museum*. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2001.
- LEWIS, D. Winnie Mandela: The Surveillance and Excess of "Black Woman" as Signifier. *Southern African Feminist Review*, v. 2, n. 1, p. 7-13, 1996.
- LIMB, P. *Dr Yusuf Mohamed Dadoo Personal Papers*. Bellville: University of the Western Cape, 1995. (Mayibuye Centre Catalogues, n.15).
- LIPMAN, A. This is not the way to honour heroes of '76'. *Sunday Independent*, jan. 2004.
- LUTHULI, A. J. *Let My People Go: An Autobiography*. Glasgow: Collins Fount Paperbacks, 1987.
- MADONDO, B. Not just a pretty face. *Sunday Times Lifestyle*, ago. 2003.
- MAGUBANE, P. *Nelson Mandela, Man of Destiny: A Pictorial Biography*. Cidade do Cabo: Don Nelson, 1996.

- MAHARAJ, M. Foreword. In: NAIDOO, I. *Island in chains: Prisoner 885/63: ten years on Robben Island*. 2nd ed. Joanesburgo: Penguin Books, 2003.
- MANDELA, N. Address by President Mandela - Heritage Day, Robben Island 24 September 1997. *Ilifa Labantu*, [s. l.], v. 1, out. 1997.
- MANDELA, N. *Long Walk to Freedom*. Abridged Edition; Abridged by Coco Cachalia and Marc Suttner, Londres e Braamfontein: Little, Brown e Nolwazi Educational Publishers, Macmillan, 1996.
- MANDELA, Nelson. *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*. Boston: Little, Brown, 1994.
- MANDELA, N. *No Easy Walk to Freedom*. Londres: Heinemann Educational Books, 1973.
- MANDELA, N. *The Struggle is My Life*. London: International Defence and Aid Fund, 1986.
- MANGCU, X. Introductory remarks at Second Steve Biko Memorial Lecture. UCT, 13 Set. 2001.
- MANGCU, X. In search of Steve Biko, an activist for all times. *Sunday Times*, abr. 2000.
- MASHIKE, L.; MOKALOBÉ, M. Reintegration into civilian life: The case of former MK and APLA combatants. *Track Two*, [Rondebosch], v. 12, n. 1, p. 9-38, set. 2003.
- MATTHEWS, F. B. *Remembrances*. Bellville: Mayibuye Books, 1995.
- MBEKI, M. Death of a Socialist. *Work in Progress*, [s. l.], v. 27, n. 89, p. 10-12, jun. 1993.
- MDA, Z. Second Steve Biko Memorial Lecture. UCT, 13 Sep. 2001.
- MDE, V. Comrades pay tribute to Slovo. *This Day*, [s. l.], 7 Jan. 2004.
- MDE, V. Comrades pay tribute to Slovo. *Cape Times*, [s. l.], 21 Oct. 2002.
- MEMELA, S. Self confidence for the masses. *Hola*, [s. l.], Apr. 1999.

- MISTRY, J. Trafficking Politics in Cultural Guise: South Africa's Coverage of Millenium 2000. In: BOVE, A. (ed.). *Questionable Returns*. Viena: Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 2002.
- MKHANYA, M. An old fighter takes the last salute. *Sunday Times*, [s. l.], dez. 2001.
- MOFOKENG, L. Madiba artist gets brush-off. *Sunday Times*, [s. l.], set. 2002.
- MORPHET, Tony. An Archaeology of Memory. *Mail and Guardian*, [s. l.], 30 Feb. 1995.
- MORRIS, M. Rhodes Scholars to hold meeting of minds in city. *Cape Argus*, [s. l.], jan. 2003.
- MOYA, F-N. Kaiser Matanzima: Saint or Sinner? *Mail and Guardian*, [s. l.], 20-26 Jun. 2003.
- MPUMLWANA, K. *et al.* Inclusion and the power of representation: South African museums and the cultural politics of social transformation. In: SANDELL, R. (ed.). *Museums, Society, Inequality*. Londres: Routledge, 2002. p. 252-253.
- MUNUSAMY, R. Mandela's wish for his fallen friend. *Sunday Times*, [s. l.], maio 2003a.
- MUNUSAMY, R. Nelson, is that you? *Sunday Times Insight*, [s. l.], maio 2003b.
- MUNUSAMY, Ranjeni. Mandela's wish for his fallen friend. *Sunday Times*, [s. l.], 11 May 2003.
- MUSSON, D. *Johnny Gomas, voice of the working class: a political biography*. Cidade do Cabo: Buchu Books, 1989.
- NAIDOO, I.; SACHS, A. *Island in Chains: Prisoner 885/63: Ten Years on Robben Island*. Middlesex: Penguin Books, 1982.
- NDLOVU, S. M. *The Soweto Uprising: Counter-memories of June 1976*. Randburg: Ravan Press, 1998.
- NEHRU, J. From Lucknow a Tripoli. In: NEHRU, J. *The Unity of India: Collected Writings, 1937-1940*. Nova York: John Day, 1942. p. 131-132.

- NGCELWANE, Nomvuyo. *Sala Kable, District Six: An African Woman's Perspective*. Cape Town: Kwela Books, 1998.
- NIXON, R. *Homelands, Harlem and Hollywood: South African Culture and the World Beyond*. Nova York: Routledge, 1994.
- NTABAZALILA, E. Langa luminaries to be honoured with awards. *Cape Times*, [s. l.], set. 2002a.
- NTABAZALILA, E. Langa, rich in history, hosts variety of events to celebrate its 75th anniversary. *Cape Times*, [s. l.], set. 2002b.
- NTANTALA, P. *A Life's Mosaic: The Autobiography of Phyllis Ntantala*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- NTHOANA; MZAMANE, M. Hamba Kahle Chris Hani, 1942-1993. *Southern Africa Report*, Toronto, v. 9, n. 1, p. 22-24, jul. 1993.
- NUJOMA, S. *Where Others Wavered: the Autobiography of Sam Nujoma*. Londres: Panaf, 2001.
- ODENDAAL, A.; FIELD, R. (ed.). *Liberation Chabalala: The World of Alex La Guma*. Bellville: Mayibuye Books, 1993.
- ODENDAAL, A. Let it Return! *Museums Journal*, [s. l.], abr. 1994.
- OYA, F-N. Kaiser Matanzima: Saint or Sinner? *Mail and Guardian*, [s. l.], jun. 2003.
- PAMPALLIS, J. *Foundations of the New South Africa*. Londres: Zed Books, 1991.
- PHILP, R. Giant Mandela statue planned. *Sunday Times*, [s. l.], out. 2002.
- PINNOCK, D. *Writing Left: Ruth First and Radical South African Journalism in the 1950s*. 1992. Tese (Doutorado) – Rhodes University, Grahamstown, 1992.
- POGRUND, B. Prisoner, Prisoner, Prisoner + 1. *Sunday Life*, mar. 1997.
- POGRUND, B. *Sobukwe and Apartheid*. Joanesburgo: Jonathan Ball, 1990.

- POHLANDT-MCCORMICK, H. "I Saw a Nightmare..." Violence and the Construction of Memory (Soweto, June 16, 1976). *History and Theory*, Middletown, v. 39, n. 4, p. 23-44, dez. 2000.
- RASSOOL, C.; HAYES, P. Science and the Spectacle: /Khanako's South Africa, 1936-1937. In: WOODWARD, W.; HAYES, P.; MINKLEY, G. (ed.). *Deep Histories: Gender and Colonialism in Southern Africa*. Amsterdã: Rodopi, 2002.
- RASSOOL, C.; PROSALENDIS, S. (ed.). *Recalling Community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2001.
- RASSOOL, C. Stories of life sentences. *Mail and Guardian*, nov./dez. 1999.
- RASSOOL, C; WITZ, L. South Africa: A World in One Country - Moments in International Tourist Encounters with Wildlife, the Primitive and the Modern. *Cahiers d'Études africaines*, 143, XXXVI-3, 1996.
- RASSOOL, C. Community museums, memory politics and social transformation: histories, possibilities and limits. In: KARP, I. et al. *Museum frictions: public cultures/global transformations*. Durhan: Duke University Press, 2006.
- RASSOOL, C. The Rise of Heritage and the Reconstitution of History in South Africa. *Kronos*, Bellville, n. 26, p. 1-21, ago. 2000.
- RASSOOL, C.; WITZ, L.; MINKLEY, G. Burying and Memorialising the Body of Truth: The TRC and National Heritage. In: JAMES; W. G.; VAN DE VIJVER, L. (ed.). *After the TRC: Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa*. Cape Town: David Philip, 2000.
- ROUX, E. *S.P. Bunting: A Political Biography*. Bellville: Mayibuye Books, 1993.
- SAMPSON, A. *The Treason Cage: the opposition on trial in South Africa*. Londres: Heinemann, 1958.
- SAMPSON, A. *Mandela: The Authorised Biography*. Joanesburgo: Jonathan Ball, 1999.
- SAMPSON, A. *The African Patriots: The Story of the African National Congress of South Africa*. London: Faber and Faber, 1963.

- SAMUEL, R. *Theatres of Memory: Past and present in contemporary culture*. Londres: Verso, 1994.
- SCHADEBERG, J. (ed.). *Mandela and the Rise of the ANC*. Parklands: Jonathan Ball, 1990.
- SCHOONAKKER, B. Madiba: The millennium man. *Sunday Times Insight*, dez. 1999.
- SCHURINGA, K. *Ahmed Kathrada Collection*. Bellville: University of the Western Cape, 1995. 9 v.
- SEPOTEKELE, T. Scramble to defuse Winnie museum row. Disponível em: archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/6/spat0203.html.
- SIBEKO, A. (Zola Zembe); LEESON, J. *Freedom in Our Lifetime*. Natal: Indicator Press, University of Natal, 1996.
- SIBEKO, A.; LEESON, J. *Freedom in Our Lifetime*. Durban: Indicator Press, 1996.
- SITHOLE, J.; MKHIZE, S. Truth or Lies? Selective Memories, Imaginings, and Representations of Chief Albert Luthuli in Recent Political Discourses. *History and Theory*, Middletown, v. 39, n. 4, p. 69-85, dez. 2000.
- SLOVO, J. Chis Hani: The Musketeer. *Mayibuye*, maio 1993.
- SMETHERHAM, J.-A. Mandela backs cause, but not march. *Cape Times*, fev. 2003a.
- SMETHERHAM, J.-A. Aids: world goes to war – Mandela leads the charge. *Cape Times*, dez. 2003b.
- SMITH, C. *Mandela*. Cidade do Cabo: Struik, 1999.
- SMITH, C. *Winnie pocketing museum earnings*. [1998]. Disponível em: archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/3/winn.html.
- SMITH, T.; RASSOOL, C. History in photographs at the District Six Museum. In: RASSOOL, C.; PROSALENDIS, S. (ed.). *Recalling Community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2001.

SOLANI, N. The Saint of the Struggle: Deconstructing the Mandela Myth. *Kronos*, Bellville, n. 26, p. 42-55, ago. 2000.

SUTTNER, R. Remembering Chris Hani. *The African Communist*, [s. l.], n. 136, 1994.

SVENSSON, B. The Power of Biography: Criminal Policy, Prison Life, and the Formation of Criminal Identities in the Swedish Welfare State. In: REED-DANAHAY, D. (ed.). *Auto/ethnography: rewriting the self and the social*. Oxford: Berg, 1997. p. 71-107.

TAMBO, O. Introduction. In: MANDELA, N. *No Easy Walk to Freedom*. Londres: Heinemann Educational Books, 1973.

TONDER, D. van. From Mausoleum to Museum: Revisiting Public History at the Inauguration of Museum Africa, Newtown. *South African Historical Journal*, Cidade do Cabo, v. 31, p. 155-183, nov. 1994.

TSEDU, M. A reminder to rekindle a true memory of Africa's heritage. *Sunday Times*, set. 2003a.

TSEDU, M. Bizarrely, Mbeki snubs his old comrades and praises a stooge. *Sunday Times*, jun. 2003b.

UNIVERSITY OF WESTERN CAPE. *Let Us Speak of Freedom*. Cidade do cabo, Bellville: University of the Western Cape, [1987]. 4 v.

UNIVERSITY OF WESTERN CAPE. *Robben Island Mayibuye Archives: A Guide to the Collections of the Robben Island Museum*. Bellville: Robben Island Museum, 2001.

WANNENBURG, G. Guguletu Seven insulted. *Sunday Times Metro*, [s. l.], out. 2000.

WILLIAMSON, S. *Resistance Art in South Africa*. Cidade do Cabo: David Philip, 1989.

WITZ, L.; RASSOOL, C.; MINKLEY, G. Repackaging the Past for South African Tourism. *Daedalus*, [s. l.], v. 130, n. 1, p. 277-296, inverno 2001.

WOODS, D. *Biko*. Nova York: Paddington Press, 1978.

Periódicos consultados

- CAPE ARGUS. Cidade do Cabo: [Sekunjalo], 1857-.
- CAPE TIMES. Cidade do Cabo: Independent News & Media SA, 1876-.
- DAILY NEWS. Nova York: [s.n.], 1919-.
- FRIDAY, SUPLEMENTO DO MAIL AND GUARDIAN
- MAIL AND GUARDIAN. Joanesburgo: M & G Media, 1985-.
- NEW AGE.
- ON CAMPUS, Cabo Ocidental, v. 3, n. 19, p. 21-27 jul. 1995.
- PRETORIA NEWS. Pretória: Pretoria News & Print. Works, 1898-.
- THE SABC NEWS. Joanesburgo: [South African Broadcasting Corporation], [2003].
- WEEKEND ARGUS: SATURDAY. Cidade do Cabo: Argus, 1994-.
- SOUTH AFRICA'S TREASON TRIAL. Joanesburgo: "Afrika!" Publications, 1958-.
- SUNDAY ARGUS.
- SUNDAY LIFE. Belfast : Belfast Telegraph, 1988-.
- SUNDAY TIMES.
- THE TATLER. Nova York: Condé Nast Publications, 1901-.
- THE AFRICAN COMMUNIST. Londres: Inkululeko Publications, 1960-.
- 'THE SOWETO AWARDS', SABC 3, 8 June 2002
- THE SUNDAY INDEPENDENT
- TIME
- WEEKEND ARGUS: SATURDAY. Cidade do Cabo: Argus, 1994-.

CDs, pôsteres, folhetos, panfletos, brochuras, catálogos

PRINTING CONCEPTS. *Calendário da RIM*. 2002.

TRIED for Treason: An Exhibition on the Treason Trial of 1956-1961, Opening on 27 Fevereiro 1996. Joanesburgo: MuseumAfrica, 1996. (Poster).

A GUIDE to Township and Cultural Tourism in the Kingdom of the Zulu, South Africa. Durban: Tourism Kwazulu-Natal, 2002. (Brochura).

SCHURINGA, K. (ed.). Ahmed Kathrada Collection. Bellville: Mayibuye Centre Catalogues, 1995. n. 9.

LIMB, P. (ed.). Dr Yusuf Mohamed Dadoo Personal Papers. Bellville: Mayibuye Centre Catalogues, 1995. n. 15.

HECTOR Pieterse Memorial and Museum: lest we forget. Joanesburgo: Department of Marketing and Tourism, 2002. (Brochura).

MAMELODI Heritage Route: Pretoria's "Mother of Melodies". Pretória: Pretoria City Council, 2000. (Brochura).

THE LEGACY of Steve Biko: Twenty Years On.

TRIBUTE to a People's Hero, Issued by the ANC, SACP e COSATU, 1993. (Poster).

TRIED for Treason: An Exhibition on the Treason Trial of 1956-1961, Opening on 27 February 1996 (Poster, MuseumAfrica, Johannesburg, 1996).

MAYIBUYE CENTRE FOR HISTORY AND CULTURE. Fourth Annual Report. Kimberley, 1995.

SCHURINGA, K. (ed.). Coleção Ahmed Kathrada. Bellville: Mayibuye Centre Catalogues, 1995. n. 9.

CD-ROMs, Apartheid and the History of the Struggle for Freedom in South Africa.

QUICK Facts: Apartheid and the History of the Struggle for Freedom in South Africa. Bellville: Mayibuye CD-ROM Publications, 1995. (Panfleto).

THE PORTFOLIO of Legacy Projects: A Portfolio of Commemorations Acknowledging Neglected or Marginalised Heritage. 1998.

LEGACY Project Discussion Document. [Pretória]: Department of Arts, Culture, Science, and Technology, [199-?].

TOURS of Remembrance: A Historical and Cultural Journey through KwaZulu Natal. Bishopsgate (Brochura).

SOWETO Heritage Trust. Joanesburgo: [s. n.], [1998]. (Brochura).

TRUTH and Reconciliation Commission Handbook. Government Communications, 1993.

STATEMENT concerning Gross Violations of Human Rights. Truth and Reconciliation Commission, 1996.

OFFICE of the Regional Land Claims Commissioner. Cabo Ocidental e Cabo Norte: [s.n.], 1996.

THE RETURN. Cidade do Cabo: District Six Museum, 2004. (Brochura).

MK/APLA Data Collection Form. África do Sul: South Africa. National Defence Force.

THE ILLUSTRATED Long Walk to Freedom (De Luxe Edition). Exclusive Books, 1996. (Folheto).

NELSON MANDELA MUSEUM: Exhibition Brief and Proposal. Mthatha. (Documento de Discussão do Comitê de Exposições).

WELCOME to Robben Island: Visitor's Information. 1999. (Panfleto).

ROBBEN Island Museum Annual Report. Cabo Ocidental, 2001-2002.

THE NELSON Mandela Gateway to Robben Island. RIM, 2001 (Brochura).

DINNER @ Mandela's: Evening Cultural Experience, Imizamo Yethu Township (Mandela Park), Hout Bay'; Madiba Action, Summer 2002/03. Art Talk, v. 4, n. 1, 2003. (Panfleto)

NELSON Mandela Museum Publicity Folder. Umtata: Nelson Mandela Museum, 2002. (Folder).

FREEDOM Park: Conceptual Framework. Pretória: Freedom Park Trust, [200-].

SMITH, C. Winnie pocketing museum earnings, 1998. Disponível em: archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/3/winn.html.

SEPOTOKELE, T. Scramble to defuse Winnie museum row. 1998. Disponível em: archive.iol.co.za/Archives/1998/9803/6/spat0203.html.

TOURS of Remembrance: A Historical and Cultural Journey through KwaZulu Natal. Bishopsgate. (Brochura).

MANDELA – the tourist industry. Mail and Guardian Online, Joanesburgo, dez. 2002. Acesso em: 10 dez. 2002.

RIM Director, André Odendaal, in *Ilifa labantu*, v. 6, n. 1, jun. 2002. p. 2.

SOUTH Africa's Treason Trial. Joanesburgo: "Africa!" Publications, 1957.

Filmes e documentários

EX-TENANTS who were victims of removals under the Group Areas Act have land restitution rights too!! *Office of the Regional Land Claims Commissioner*, [Cabo ocidental], jun. 1996.

WALTER Sisulu: Father of the Nation. Direção: Beate Lipman, Current Affairs Films for Channel 1. Joanesburgo: SABC, 1996.

Mayibuye Afrika: Chief Albert Lutuli - his Story. produzido e dirigido por Direção: Charlotte Owen e Peter Corbett. [s. l.: s. n.], 1993.

THE LIFE of Bram Fischer. Produção: Jill Engelbrecht e Maryanne de Villiers, [s. l.]: [s. n.], c. 1995.

ULIBAMBE Lingashoni (Hold up the Sun). Direção: Laurence Dworkin, Clarence Hamilton, Lesley Lawson, Mokonyanya Moleté e Brian Tilley. The ANC and Popular Power in the Making, dirigido por Lesley Lawson, Diretor da série, Lawrence Dworkin, Produzido Londres: por Afravision, 1993. 1 fita de vídeo VHS.

THE LIFE and Times of Chris Hani (Afravision/Safritel, 1994).

HEART and Stone. Direção: Bridget Thompson. Tomas Films, 1998.

ROBERT Sobukwe: A Tribute to Integrity. Produzido por: Kevin Harris. 1997. Joanesburgo: Film Resource Unit, 1997.

BANTU Steven Biko: Beacon of Hope. Produção: Nkosinathi Biko e Nhlanhla Dakile. [s. l.]: Quattro Media Productions, 1997.

STEVE Biko: Journey of the Spirit. Direção: Matsamela Manaka. Produzido por Peter Trehaeven. Joanesburgo: SABC, 1997.

DESMOND Tutu: Man Without Fear. Produção: Hennie Serfontein. Auckland Park: SABC Enterprises Television Centre, 1996.

THE WRITINGS on the Wall: The Role of Culture in South Africa. Produção: Mark Newman. Pakathi Films, 1998.

“REQUIEM”, the Fourth Story (“Quarto Racconto”) do filme Kaos. Direção: Paolo Tavani e Vittorio Tavani.

MANDELA. Direção: Jo Menell e Angus Gibson. 1996.

THE STORY of Robben Island: Cultural and Natural Heritage Site. Direção: Terry O’Keefe. 1997.

MAHLAMBANDLOPFU: New Dawn. Direção: Beverley Mitchell. Ancestral Vision, 2004.

Entre a segregação e o arco-íris ***John Dube na memória e nação sul-africana***

Antonio Evaldo Almeida Barros

Descobrimo as faces de John Dube

John Langalibalele Mafukuzela Dube nasceu em Natal, na África do Sul, em 1871. Era filho de pais que se converteram ao cristianismo na American Zulu Mission (AZM) na segunda metade do século XIX, Elizabeth Mayembe e James Dube, este um dos primeiros homens do sul da África a ser ordenado pastor.

Os missionários e os africanos convertidos pareciam acreditar na necessidade do progresso do continente africano, o que dependeria da articulação entre formação educacional, sobretudo de caráter técnico, e propagação do cristianismo. Se, de um lado, suas ações – sedimentadas, sobretudo, em formas ocidentais de conceber o mundo, desde o princípio – se consolidariam em meio a dissensos e enfrentamentos, particularmente quando se atenta para os valores e as práticas costumeiras comuns aos diferentes povos africanos, de outro lado, acabariam levando à consolidação de setores africanos cristianizados e educados em padrões ocidentais.¹

¹ Sobre a ação missionária cristã na África Austral, ver, dentre outros, J. Comaroff e J. L. Comaroff (1992) e Dinnerstein (1976).

Na perspectiva dos missionários brancos americanos e cada vez mais dos africanos ligados às missões cristãs, homens e mulheres agricultores, artesãos, clérigos, professores e profissionais diversos, uma vez cristianizados e treinados tecnicamente para o mundo do trabalho, estariam aptos a assumir postos de trabalho e posições sociais centrais naqueles tempos de formação de uma sociedade de caráter capitalista, tornando-se igualmente capazes e responsáveis pela garantia do progresso da África do Sul.

John Langalibalele Dube foi educado em instituições ligadas à AZM. Em 1887, viajou com o missionário W. C. Wilcox para os Estados Unidos da América (EUA), onde teve passagem pelo Oberlin College, cuja filosofia articulava ideais de educação e trabalho, e que, em 1835, havia se tornado a primeira instituição norte-americana de ensino superior a admitir estudantes negros e do sexo feminino. Já nos EUA, buscara se sustentar trabalhando em diferentes atividades, dentre as quais foi membro de um grupo de trabalhadores de estrada – atividade que julgou “a mais pesada” de sua vida –, e palestrando, sobretudo, durante celebrações religiosas, acerca da necessidade da educação industrial e do cristianismo em Natal.

Dube retornou aos EUA mais vezes, seja em busca de formação educacional, seja para recolher dinheiro para a construção de uma escola industrial zulu similar ao Tuskegee Negro Normal Institute, que foi fundado sob o lema “trabalho e educação” em 1888, tendo como primeiro diretor Booker T. Washington. Em 1901, Dube adquiriu 200 acres de terra no distrito de Inanda, em Natal, onde, em poucos anos, construiu a sua escola, que também funcionava como igreja, o Instituto Ohlange, e atendia inicialmente cerca de 200 alunos. Ao mesmo tempo, ele fundou o primeiro jornal zulu-inglês, *Ilanga lase Natal (O Sol de Natal)*, que parece ter-lhe ajudado a estabelecer sua reputação política.

Participou, em 1909, das reuniões dos africanos contrários ao Act of Union (South Africa, 1909-1920), que, dentre outras coisas, criava as condições legais para a institucionalização de práticas segregacionistas e que se consolidaram formalmente anos depois, com o *apartheid* (1948-1994). Em 1912, Dube se tornou o primeiro presidente do South African Native Congress, que, posteriormente, se definiu como African Native Congress

(ANC), ao qual, ao longo do século XX, a maioria dos principais líderes sul-africanos estaria vinculada, como Nelson Mandela. Dube se opusera ao Native Land Act de 1913, que destinara 87% das terras sul-africanas para os brancos, acompanhando uma delegação de africanos que, em 1914, se dirigiu a Londres para protestar contra essa lei. Em 1917, ele foi deposto – ou deixara – da presidência do ANC num contexto de tensão e divergências de opinião dentro do congresso sobre os princípios e implicações práticas da segregação. Nos anos 1930 e 1940, participaria esporadicamente de ações no âmbito do ANC.

Em 1931, Dube parece ter sido bastante ativo nas negociações das chamadas “cartas dos nativos”, de James Barry Munnik Hertzog (1866-1942), projetos de lei apresentados no Parlamento cuja intenção era permitir que os negros se desenvolvessem à sua própria maneira, em suas próprias áreas, princípios esses que acabaram sendo aprovados, através de atos legais, em 1935, e que se deu paralelamente ao progressivo processo de remoção de africanos negros de suas áreas originais: alguns vêm a participação de Dube nesse episódio como, no mínimo, ambígua. Em 1935, ele se tornou, embora por um curto período, membro da All-African Convention, que unia africanos negros de diferentes tendências políticas e cujo objetivo era promover os direitos dos africanos através de boicotes e outros mecanismos de luta. De 1936 até sua morte, em 1946, quando foi substituído por Chief Albert Luthuli, John Dube representou Natal no Native Representative Council.

Essa apresentação sumária do itinerário de John Dube (1871-1946) permite vislumbrar como ele se tornou uma figura central da história e memória sul-africana moderna. A começar pelo fato de que, embora submetido a diferentes versões e perspectivas, o interesse pela sua história é inseparável do conjunto de papéis e cargos por ele exercidos e das sucessivas tomadas de posição que adotou no espaço público. Porém, se essas realizações são bem conhecidas por aqueles que se têm interessado por sua vida e obra, não menos significativo é observar que os discursos e práticas atribuídos a Dube não costumam ser trazidos à tona de modo despropositado. A eles, são destinadas ênfases e interpretações de natureza política, acadêmica ou

artística, situadas no contexto social e histórico de seus produtores, numa cadeia de interpretações que envolve, além de Dube, homens e mulheres que com ele conviveram ou que, posteriormente, o tomaram como objeto de suas narrativas. Assim, é precisamente com esse conjunto heterogêneo de discursos e práticas relacionados a John Dube, construídos por ele próprio e por diferentes intérpretes, que este trabalho se ocupa.

A partir da análise daquele conjunto de representações e experiências instituintes de Dube, em primeiro lugar, gostaria de sugerir que há pelo menos duas tendências significativas entre aqueles que, do final do século XIX ao início do século XXI, têm tomado John Dube como objeto ou sujeito de interesse. Essas formas de conceber e inscrever Mafukuzela parecem se relacionar tanto às opções que ele de fato tomara ao longo de sua vida quanto aos modos como os próprios intérpretes tendem a se posicionar diante dos atos, palavras e silêncios de Dube e em relação a elementos que marcariam política, econômica e culturalmente a própria história da África do Sul, a exemplo do *apartheid*. Os intérpretes de John Dube, muitas vezes, parecem estar menos interessados em Dube do que nas causas que teriam levado à institucionalização ou às diferentes formas de resistência e superação do processo de implementação do *apartheid*. Tudo acontece, então, como se esses discursos sobre Mafukuzela servissem tanto para ativar problemáticas em voga na África do Sul como, simultaneamente, para legitimar as continuidades ou mudanças de orientação política na cena pública.

Assim, de um lado, há aqueles que tendem a identificar John Dube como colaborador direto ou indireto do processo de implementação do regime segregacionista sul-africano. Embora se possam observar registros e focos dessa tendência de interpretação da vida de Dube em diferentes momentos e contextos da história da África do Sul contemporânea, tudo indica que ela seja dominante nos anos do *apartheid*, particularmente entre as décadas de 1940 e 1970. Aqui, Dube pode ser visto como fantoche dos brancos, incentivador da solidariedade racial; numa expressão, “promotor do *apartheid*”. John Dube seria o retrato de como ser fraco e ambíguo diante das forças sociais, políticas e econômicas da história sul-africana e da luta contra a opressão social e racial.

De outro lado, há aqueles que posicionam John Dube como personagem central das lutas históricas contra a segregação racial, inscrevendo-o, como ocorre paradigmaticamente nos dias atuais, como uma espécie de herói sul-africano. Também, nesse caso, se podem observar registros dessa tendência em diferentes décadas e situações, como nas representações sobre Dube produzidas por sua família e grupo social nos anos 1970 no âmbito dos *izibongos*² que lhe foram dedicados. Mas esse padrão interpretativo se tornaria claramente dominante na África do Sul pós-apartheid, particularmente no contexto de invenção da África do Sul como *rainbow nation*. Aqui, Dube é reabilitado como sujeito absolutamente envolvido nas lutas pela liberdade, opositor inteligente de ações e movimentos que visavam instituir o *apartheid* e cuja vida seria exemplo de que, nas origens da nação sul-africana moderna, haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros. John Dube seria, portanto, o retrato de como ser forte diante das forças sociais, políticas e econômicas da história e na luta contra a opressão social e racial; um exemplo heroico para ser seguido numa África do Sul que se pretende como nação caracterizada pela diversidade cultural e étnica.

Cabe ressaltar, no entanto, que, se as percepções sobre a existência de Dube são variadas, todos os biógrafos, documentaristas e comentaristas concordam em ao menos dois pontos: de um lado, ele não se confunde com um indivíduo ordinário ou socialmente insignificante, o que ajuda a explicar a profusão de dispositivos empregados para produzir, atualizar ou questionar o legado desse personagem; de outro lado, devido a essa primeira condição, uma vez liberado da condição estritamente biológica, a existência de John Dube pode, então, assumir uma dimensão pública, permitindo a sua utilização como objeto de diferentes estratégias e tramas de competição política e batalhas pela memória da nação.

² *Izibongo* refere-se a louvores entoados em honra de uma pessoa. Trata-se de um gênero de louvor poético, de poesia oral, comum entre os zulus, uma espécie de poesia ou louvor com características metafóricas, laudatórias, elogiosas e no qual se narram feitos históricos de uma pessoa que já morreu, sobretudo reis e aqueles que são heroificados. *Imbongi* é a pessoa especializada em proferir o *izibongo*.

Em segundo lugar, e em paralelo à hipótese de que existe uma relação direta entre as formas de conceber Dube e os modos de interpretar a história das relações raciais e o processo de definição da própria nação sul-africana, sugiro também que as intervenções teóricas e práticas de e sobre John Dube tanto se alicerçam quanto fomentam determinadas concepções de história e memória, desenvolvimento, raça, cultura e nação. Nesse contexto, torna-se possível vislumbrar um processo contínuo e heterogêneo de nomeação, definição, mas também de autoinscrição da região sul-africana de Natal e dos zulus, em particular, e da África e dos africanos e negros, em geral.

É possível que o modo como John Dube e aqueles que o têm tomado como objeto de interesse concebem os processos sociais e históricos nos quais a África do Sul e seus povos estiveram envolvidos se relacione e seja mesmo derivado dos modelos de história e desenvolvimento, comumente definidores de certas concepções de nação, no qual esses intérpretes, consciente ou inconscientemente, se fundamentam. Nesse contexto, seriam dominantes concepções progressistas de desenvolvimento social e histórico, tidas como inevitáveis e universais, embora perspectivas diferentes que levariam em conta as especificidades culturais, por exemplo, também possam ser observadas.

A própria possibilidade de realização deste trabalho encontra-se relacionada sobremaneira aos eventos que marcariam as tentativas de imprimir, controlar e definir os documentos que deveriam ser preservados para a construção da história da África do Sul. A maioria dos documentos trazidos aqui à tona foram identificados na Killie Campbell Africana Library (KCAL), em Durban, e no Alan Paton Centre (APC), em Pietermaritzburg, ambos arquivos da University of Kwazulu-Natal, onde realizei pesquisa arquivística e de campo em duas etapas: em 2009, durante seis meses, e em 2001, durante dois meses. Ora, a própria história dessas instituições ilustra as experiências de reconstrução da memória e de redefinição da nação na África do Sul, um processo que, como reconhecem diversos pesquisadores e corrobora o autor deste texto, é dominado pelo drama da passagem do *apartheid* para a democracia.

Pelo menos desde 1922, o sistema de arquivos da África do Sul se encontrava sob domínio do State Archives Service (SAS). A absorção da cultura burocrática do *apartheid* e, em um nível mais profundo, da ideologia do regime teria dado forma às funções do SAS e deixado marcas indeléveis na contribuição desse órgão para a memória social. As políticas do SAS, ferramenta para pesquisadores acadêmicos, particularmente os historiadores, resultaram na sub-representação e sub-reflexão da experiência dos oprimidos e marginalizados pelo *apartheid*. Havia uma política de coleta que dirigia deliberadamente os arquivistas para longe dos diferentes grupos sociais que constituíam a base da sociedade e, por isso, evitava a documentação da oralidade. (HARRIS, 2002, p. 72-74)

Essa realidade começou a mudar a partir dos anos 1980, quando a história social e as perspectivas históricas revisionistas, que floresceriam a partir dos anos 1970, começaram a influenciar o programa do SAS. Surgiram, então, algumas instituições dedicadas a dar voz aos sem voz através de acervos arquivísticos, a exemplo do APC na University of Natal e a KCAL. Esta nasceu de uma coleção privada organizada pela senhora Killie Campbell (1881-1965) que foi doada à University of Natal, dispondo de uma ampla coleção documental que cobre, sobretudo, as regiões sul e leste da África do Sul. Há registros de testemunhos de história oral, inclusive um pequeno discurso de John Dube em zulu, registros sobre a Revolta Bambatha, de 1906, documentação sobre viagens dos primeiros exploradores em África, as missões cristãs, educação e caça, arte e artesanato zulus, e acerca de várias organizações que resistiram ao *apartheid*. A senhora Campbell organizou, inclusive, uma pequena pasta contendo alguns dos tributos e notícias de jornais sobre Mafukuzela que eclodiram quando de sua morte: John Dube deveria ser lembrado e suas histórias, contadas. Já o APC teve início logo após a morte de Alan Paton,³ em 1988, quando sua viúva, a senhora Anne Paton, doou sua coleção à University of Natal. O APC consiste, sobretudo,

³ Autor do romance *Cry, the beloved Country*, escrito em 1946, Alan Paton foi escritor e teve atuação política, sendo membro fundador do Liberal Party of South Africa em 1953.

num repositório de documentos sobre organizações e indivíduos que estiveram envolvidos na luta contra o segregacionismo.

A importância desses arquivos torna-se ainda mais relevante quando se tem em conta que, entre 1990 e 1994, de acordo com investigações da Truth and Reconciliation Commission (TRC), houve a destruição oficial, sistemática e seletiva de certos registros, numa tentativa de levar ao esquecimento certas histórias e memórias, o que envolveu os mais altos estratos do governo e do Estado. (HARRIS, 2002, p. 64)

Saliente-se também o impacto que as diferentes mídias digitais parecem ter no processo de proliferação de determinadas representações sobre John Dube. Há um arsenal não desprezível de informações sobre ele na rede mundial de computadores. Nesse caso, a construção da *rainbow nation*, pelo menos através da releitura que é feita de John Dube na história recente, dar-se-ia tanto através de sua recuperação biográfica acadêmica (GASA, 1999; HUGHES, 2011) quanto – e, talvez, sobretudo – através de um multifacetado processo de disseminação digital que tem em comum consolidar uma imagem relativamente homogênea de John Dube, na qual são obliterados e relidos aqueles seus atos e ações que pudessem levar a uma leitura deslocada de sua construção como herói da nação arco-íris.

Dube em seu próprio tempo

Em seu próprio tempo, John Dube não costumava passar despercebido nem entre os negros, nem entre os brancos. Já nas cartas de recomendação de seu *A talk upon my native land*, disponibilizadas ao final do livro, detalhes da personalidade, do comportamento e da visão de mundo do jovem John Dube são delineados pelos observadores missionários norte-americanos. Crittenden (1891, p. 34, grifo do autor), por exemplo, que foi professor de Dube no Oberlin College, lembra: “Fiquei muito impressionado com a sua seriedade nos estudos, e com a aspiração nobre, que parecia permear todo o seu ser”. Ele “é um garoto brilhante, inteligente e, acima de tudo, *cristão* [...]. Sua habilidade como palestrante sobre a sua

terra de origem há muito já foi comprovada”. Para ele, o jovem zulu estaria nos EUA obtendo a “educação necessária para a regeneração de seu povo no continente negro”.

Dube também despertara atenção de autoridades brancas de Natal. Em 1906, o governador da região afirmava que ele era “um etíope destacado que precisa ser observado”. (MARKS, 1975, p. 164) Em 1908, F. R. Moor, que era visto como um homem branco raro, já que teria alguma simpatia pelos africanos, via Dube como “um personagem inteiramente excepcional”. (MARKS, 1975, p. 170)

Em 1927, quando Dube tinha 52 anos e estava de passagem pelos EUA, W. C. Wilcox, autor de *The man from an African Jungle*, escreveu um breve artigo que, em grande medida, seria seminal no sentido de inscrever certos modos de interpretação da vida de John Dube. O título do artigo, com tom claramente biográfico, “The story of John Dube”, era seguido do subtítulo “The Booker Washington of South Africa”. Em intérpretes biográficos acadêmicos posteriores, a influência de Washington sobre Dube se tornaria um ponto de partida central para interpretar os feitos do último. Wilcox destaca alguns detalhes da vida de Dube que também passariam a ser vistos como determinantes para sua trajetória: o percurso de Dube é traçado como o itinerário do mito e herói clássico da Grécia Antiga, Ulisses. Como todo herói clássico, a necessidade de aprendizado leva o futuro herói a se afastar de seu torrão natal, tendo que viajar para os EUA. Ao longo do processo, ele enfrenta inúmeras dificuldades, mas as supera; assim, ele desenvolve o percurso do herói, por meio do qual adquire comedimento, capacidade de perdoar, humildade e astúcia, que seriam as competências necessárias à obtenção de sua heroicidade: seus feitos seriam significativos.

Dube, ainda em vida, recebeu algumas das mais significativas honorárias possíveis para um homem negro na África do Sul de seu tempo. Em 1936, foi anunciado pelo jornal *The Natal Advertiser* o título honorário de doutor em Filosofia a ele conferido pela Universidade da África do Sul.

O poeta zulu Benedict Wallet Vilakazi (1906-1947) fez-lhe um tributo quando de sua morte. Caracterizara Dube como “o maior homem negro da

época missionária na África do Sul”. E destacara que “na morte de Dr. John Langalibalele Dube [...] verdadeiros sul-africanos, sejam brancos ou negros, perderam uma grande figura”. (VILAKAZI, 1946)

Dube lembrado nos tempos do *apartheid*

Nos anos 1970, quando escreveram, por exemplo, três dos principais intérpretes de Dube do período, Marks (1975, 1977), Davis Junior (1975-1976) e Marable (1976), o *apartheid*⁴ estava devidamente estabelecido.

O foco nas relações de John Dube com os EUA, particularmente com o cristianismo americano e, especialmente, com Booker Washington, consistiu na porta de entrada da primeira interpretação propriamente acadêmica sobre Dube de que se tem notícia, publicada pelo professor R. Hunt Davis Jr. em 1975, no *Journal of African Studies*.

Por sua vez, Shula Eta Marks (1975) parece ter escrito bastante influenciada pela situação da África do Sul dos anos 1970, quando o *apartheid* era vigente. Num texto exploratório, Marks (1975, p. 163) parece não ter dúvidas de que a vida de John Dube “[...] expressa e reflete algumas das complexidades” da região de Natal. Ao tocar na memória da vida de John Dube, Marks a traduz como existência encapsulada pelo seu tempo, incapaz de negociar com o radicalismo urbano que emergiu nos anos após a Primeira Guerra Mundial, tendo respondido pela adoção de uma abordagem étnica que acordou com o pensamento segregacionista e serviu para subvalorizar a solidariedade de classe e, portanto, contribuiu para a consolidação do *apartheid*. Em Shula Marks, parecem coexistir harmonicamente a objetividade da ciência histórica fundamentada em evidências e a eficiência dos instrumentos metodológicos, de um lado, e a clara simpatia pela ideia de luta de classes e a decepção com a instituição do sistema do *apartheid*, de outro, num processo através do qual as ações de John Dube passam a ser vistas como prisioneiras e, em última instância, fomentadoras

⁴ Sobre o *apartheid*, ver, dentre outros: Coetzee (1991) e Posel (1999).

dos eventos históricos que teriam levado à institucionalização formal, em 1948, de um sistema de relações sociais baseado na separação dos grupos por critérios de raça e cor.

Então professor de estudos afro-americanos da Columbia University, William Manning Marable (1950-2011), em 1976, dedicou sua tese de doutoramento em História, *African nationalist: the life of John Langalibalele Dube*, defendida na University of Maryland, para analisar a vida de John Dube. A interpretação de Manning Marable guarda diversas semelhanças com aquelas de Marks e Davis Jr. e também com aquela do ativista político Bangani Tabata. Sobre Dube, conclui Marable (1976): “seu fracasso, e o fracasso de sua sociedade Kholwa, em apreciar o caráter corrupto da segregação e em se opor ao racismo branco em todos os níveis, ajudou a trazer o sistema de relações raciais da África do Sul chamado apartheid [...]”.

[...] a história pessoal de Dube é, de modo geral, a história de uma derrota do espírito humano. As maiores metas que Dube e seus amigos políticos perseguiram e as táticas de curto alcance da pequena classe média negra de Natal ajudaram a criar o regime anti-humano no sul da África. (MARABLE, 1976, p. 3)

Em carta endereçada a Nelson Mandela, em junho de 1948, o líder radical Isaac Bangani Tabata (1906-1990), fundador do Non-European Unity Movement, apresentara sua visão sobre como deveria ser a organização da luta pela liberdade na África do Sul, fazendo um breve histórico sobre esse processo, do qual participara Dube. Para Tabata (1948), nos primeiros esforços para instituição daquele movimento de unidade africana, a administração branca reagira e teria encontrado “um fantoche disposto na pessoa do falecido Dr. Dube, naquele tempo, o Sr. Dube, o diretor de uma escola secundária em Natal”. John Dube “foi o primeiro a romper com a Convenção, e com ele foi praticamente toda a Natal. A imprensa branca o aclamava como um grande estadista, um moderado, um político prático e, de fato, um epítome de todas as virtudes”. Os brancos “o coroaram com um halo de grandeza e conferiram um doutorado a ele. Foi como Dr. Dube

que ele levou os zulus de volta ao tribalismo, onde eles ainda continuam estagnados hoje”. (TABATA, 1948)

Mas há outros lugares sociais a partir dos quais Dube é resgatado na África do Sul do *apartheid* – como se a memória fosse se perdendo e a necessidade de contê-la fosse eclodindo. Pouco mais de dez anos depois da morte de Dube, o Ohlange Institute instituiu a “Mafukuzela Week”, dentro da qual passariam a ser realizadas algumas homenagens àquele personagem. Em 5 de outubro de 1974, um sábado, S. D. Ngcobo, então diretor da Ohlange High School, gravou o poeta e cantador Mbutho recitando o *izibongo* de John Dube no cemitério daquela escola.

O *izibongo* de Dube é constituído por 485 versos e oferece uma rememoração das ações políticas e religiosas, das qualidades pessoais e também a avaliação de Dube por seus companheiros. Os eventos são narrados cronologicamente, do nascimento à morte de Dube. O *izibongo* começa com algumas lamentações acerca de sua morte. Inicialmente, indica-se que a morte de Dube retirou do meio do povo um dos maiores filhos da África. Mostram-se as dificuldades que ele teve durante sua vida até sua morte. Apresenta-se Dube como um homem que superou significativos obstáculos, trabalhando nos bons e maus momentos pela grandeza do continente africano. Destaca-se que suas atividades políticas se estenderam para diversos lugares, como Suazilândia, Lesoto, Rodésia e outras partes de África, e que Dube percebera que nenhum povo podia confiar inteiramente em meios de comunicação que não são controlados e produzidos por aqueles que fazem parte dele. Por isso, fundou o *Ilanga lase Natal* em 1900, para assim apresentar suas aspirações, esperanças e pontos de vista. Afirma-se que o *Ilanga lase Natal* se tornou um dos meios de comunicação mais importantes para a expressão africana, uma arma poderosa na batalha pelo progresso e libertação de África. Pondera-se que Dube enfatizou a necessidade de educação industrial e acabou aparecendo para alguns como apoiador da visão de que o negro só estaria preparado para um papel que envolvesse o uso de suas mãos, em vez de sua mente. Salienta-se que Dube era um homem muito religioso e que realizara mais feitos do que Booker Washington. Dube teria sido fundamental para todo o continente africano.

Antes restrita a espaços mais privados, como sua família, sua escola e seu grupo social, essa imagem de Dube e de seus feitos, como delineada em seu *izibongo* por Mbutso, será dominante nas formas de apreender John Dube na chamada *rainbow nation* do pós-apartheid. Capítulo de uma “memória subterrânea” (POLLACK, 1989; 1992), já que seu conteúdo é predominantemente contrário, chegando mesmo a se defrontar com a concepção oficial de nação na África do Sul do *apartheid*, a representação de Dube, como vista em seu *izibongo*, passará a ser uma das linhas de um novo tecido de nação, a nação arco-íris.

Dube lembrado na *rainbow nation*

No dia 27 de abril de 1994, nas primeiras eleições gerais da história da África do Sul democrática, Nelson Mandela votara no Instituto Ohlange, distrito de Inanda, em Durban. Escolheu também, no mesmo instituto, o túmulo de John Dube para fazer seu primeiro pronunciamento de agradecimento pela vitória, afirmando: “Senhor Presidente, eu vim para dizer que a África do Sul está livre hoje”. Nas palavras de Langa Dube (neto de Dube), “o presidente Mandela tinha vindo para se conectar com o espírito do meu avô para que ele pudesse ter a força e a sabedoria necessária para liderar o país”. (OBERLIN-INANDA, 2006) Esse ato de Mandela, o maior ícone da *rainbow nation*, seja porque constitui um de seus símbolos centrais, seja porque é seu principal idealizador, é comumente lembrado nas diferentes formas através das quais John Dube é imaginado, analisado e inscrito.

Não é fortuito que a epígrafe escolhida pelo professor zulu Enoch Doctor Gasa para sua tese apresentada no departamento de História na então University of Zululand, em 1999, seja a poesia “Herói da África”, escrita em zulu e na qual Dube é enaltecido como “Mafukuzela da África”, “pássaro negro desta terra, que atravessou mares, chegando ao exterior”, aquele que teria recebido a “sabedoria de profetizar” e o fizera “intelectualmente”. Enfim, “louvado seja o herói da nossa terra”. (GASA, 1999, p. 8-9)

A mais recente e completa biografia sobre Dube, intitulada *First president: a life of John L. Dube, founding president of the ANC*, foi publicada em

2011. Torna-se característico daqueles que escrevem, no contexto acadêmico, sobretudo nestes anos 2010, realizar o que denominam de balanço geral do legado de Dube. Hughes não escapa a essa perspectiva. Ela nota que, embora Dube tenha crescido em uma colônia britânica no final do século XIX, sua educação, apoio financeiro e orientação moral foram, em grande parte, derivados do pensamento e vida americanos. Ele acompanhou o debate americano sobre progresso e esclarecimento, o que modelara seus esforços e realizações. A partir de uma tradição republicana, ele desenvolvera uma política oposicionista e fortemente cívica, para alcançar não somente direitos individuais, mas também coletivos. Era a favor de transições do antigo para o novo, mas que isso fosse feito de modo ordenado. Ele protestou contra a escuridão do paganismo, contra os chefes tradicionais que não conseguiam governar, mas ele também pediu às pessoas para terem orgulho de sua herança cultural. Para ele, seria possível harmonizar inteiramente o velho e o novo. (HUGHES, 2011, p. 256) Dube é, assim, identificado com internacionalidade, progresso, esclarecimento, republicanism, civismo, cidadania, transformação e multiculturalismo: retomar o legado de Dube significaria tanto reconduzi-lo ao seu próprio tempo quanto torná-lo umbilicalmente ligado às agendas do tempo presente. O legado de Dube, portanto, se associa e provoca os anseios dos novos tempos: cidadania, antirracismo e nação.

Em 2003, a School of Religion and Theology começou a realizar palestras e simpósios em memória de John Dube, em colaboração com o KwaZulu-Natal Christian Council. As palestras foram destinadas a celebrar o legado de Dube, comemorando a vida e o trabalho dos pioneiros da luta, celebrando a interface entre religião e política. Na primeira delas, ministrada por R. Kumalo, salientou-se que Dube dera “uma enorme contribuição para acabar com a colonização e o apartheid”. Assim, trata-se de “aprender com o passado para compreender o presente e construir o futuro dos povos africanos”. (KUMALO, 2011, p. 13) A palestra de Kumalo visou basicamente “fornecer uma breve biografia de Dube” e, particularmente, identificar “alguns dos temas-chave encontrados em seu legado que podem

ser úteis para o contexto presente e também no futuro, à medida que continuamos a construção da nova África do Sul”. (KUMALO, 2011, p. 21)

Chérif Keita, professor de literatura francófona do Carleton College (EUA), tem produzido e divulgado alguns documentários sobre Dube. *Wilcox-Dube, an American-South African story on the screen*, por exemplo, trata do encontro do jovem Dube com a família Wilcox, o casal de missionários americanos que viveu na África do Sul entre 1881 e 1919. (VOKOUMA, 2009) O encontro é interpretado e transformado em momento crucial para a evolução social e política da África do Sul: Dube, ao longo de sua vida, seria exemplo da possibilidade de harmonia e entendimento entre brancos e negros. Um segundo documentário é *Oberlin-Inanda: the life and time of John Dube* (2006), que recebeu menção especial da Association Ecrans e no qual se recontam a vida e a jornada política do homem Dube. Finalmente, Keita produziu *Cemetery Stories: a Rebel Missionary in South Africa*, focando, dessa vez, na família Wilcox, interpretando-os como missionários não convencionais que teriam ficado do lado dos negros contra o sistema colonial.

Keita tem se tornado um especialista em inventar e reconstruir tradições na África do Sul moderna, contribuindo de modo bastante direto para a redefinição da África do Sul enquanto nação arco-íris. Como empreendedor de memória (JELIN, 2002, p. 49), Keita tem pretendido obter o reconhecimento social e a legitimidade política de sua versão ou narrativa do passado. Além disso, tem se preocupado e se ocupado em manter visível e ativa a atenção social e política sobre seu empreendimento.

Em janeiro de 2012, John Dube foi o primeiro dos 12 presidentes que foi homenageado pelo ANC nos seus 100 anos de existência. Transmitida ao vivo pela South African Broadcasting Corporation (SABC), televisão pública e aberta sul-africana, na cerimônia em homenagem a John Dube, Zuma (2012b) afirmou que “o legado do presidente Dube engloba autosuficiência e unidade africana, educação de qualidade e uma luta incansável por igualdade e liberdade”. É importante destacar os impactos desses eventos, cujo alcance é potencialmente muito grande. Mais ainda, quando se destaca que essas formas de apreensão da realidade são disseminadas

pela rede mundial de computadores. John Dube, saindo de uma quase total invisibilidade para uma hipervisibilidade, é transformado em aspecto da cultura nacional sul-africana. Dube, segundo Zuma, “articulou uma identidade africana que transcendeu as identidades tribais”. Apesar de todas as ideias em contrário, “Dr. Dube permaneceu convicto da necessidade de estabelecer harmonia racial”. (ZUMA, 2012a)

No dia 17 de maio de 2012, em cerimônia ocorrida com a presença de diversos membros do governo, o presidente da África do Sul, Jacob Zuma, presidiu a cerimônia de renomeação da residência oficial da presidência e vice-presidência da República, em Durban, Kwazulu-Natal. A antiga King’s House passaria a se chamar Dr. John Langalibalele Dube’s House. (THE PRESIDENCY, 2012) Para Zuma, “este processo de transformação é emocionante e dinâmico”, “este exercício vai também promover a cicatrização e reconciliação nacional”. Zuma enfatiza que “o objetivo deste processo não é obliterar a história de qualquer seção da nossa sociedade”, mas “contribuir para a construção de uma sociedade inclusiva que reconheça os nossos destinos, nacionalidade e herança comum”.

Para Zuma, “somente aqueles que negam as práticas desumanas e atrocidades perpetradas contra as populações nativas por potências coloniais em toda a parte do mundo que poderiam pensar que a ação que estamos realizando não é necessária e importante”. “Não é a intenção do governo sul-africano destruir o patrimônio e a história diversa de parte da população sul-africana”, afirma Zuma, mas “é necessário que se reconheçam as realidades do período horrível da colonização e do Apartheid. Não podemos nos iludir sobre a nossa história, que tem sido repleta de dor e sofrimento para a maioria, por mais de três séculos”.

A dor associada com a erosão da própria existência do nosso povo não pode ser quantificada, e não pode ser desfeita. O processo de renomeação vai ajudar a restaurar um senso de identidade e de orgulho nacional entre o nosso povo, e também irá ajudar na reconstrução da história de muitos lugares na África do Sul.

“Embora mudando os nomes, também é importante manter os artefatos históricos armazenados com segurança, para que as gerações futuras possam ser capazes de ver as voltas e as dores da nossa história, e garantir que elas não repitam o sofrimento do passado”. Tratar-se-ia de uma “celebração da nativização da África do Sul”. (ZUMA, 2012b)

Como se sabe, tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. (LE GOFF, 1992)

O fato é que continuam sendo múltiplas as lutas e tensões, simbólicas e sociais, por meio das quais a fabricação da nação se expressa. Este é um fenômeno marcado por contínuos processos de vizibilização e invisibilização de determinados patrimônios. John Dube, outrora invisibilizado na arena pública do imaginário nacional, é conduzido ao centro do projeto nacional.

Enfim, fundando-se museus e monumentos, renomeando-se ruas e prédios oficiais, homenageando-se e criando-se heróis, revigorando-se e reinventando-se costumes e tradições antigos, transformando-se dias e meses em período de homenagens ao patrimônio de lutas do país contra a opressão, dando-se, enfim, legitimidade oficial para certo tipo de memória, através de diferentes meios, inclusive digitais, a *rainbow nation* vai sendo esculpida simbolicamente enquanto tal. Identificar e celebrar esse patrimônio significaria destacar, sobretudo, as lutas pela liberação que visariam a coesão social, o desenvolvimento econômico e a cidadania inclusiva. Nesse contexto, são homenageados e recuperados aqueles que, como John Langalibalele Dube, teriam dedicado suas vidas para garantir que o país alcançasse a liberdade e a democracia.

Como todo projeto de nação, esse também parece se basear na promoção utópica da igualdade e da liberdade, que se anunciam como sendo para todos e todas, mas, como outros artefatos nacionais, parece também se fundar em desigualdades, obliterações e dissensos, sendo melhor para alguns que para outros.

Referências

- BARROS, A. E. A. *As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul*. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- COETZEE, R. M. The mind of Apartheid: Geoffrey Conjré (1907-). *Social dynamics*, [s. l.], n. 17, p. 1-35, 1991.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa. In: HANSEN, K. T. (ed.). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992. p. 37-74.
- CRITTENDEN, W. B. Letter. In: DUBE, J. L. *A familiar talk upon my native land and some things found there*. [S. l.]: [s. n.], 1891. p. 34.
- DAVIS JUNIOR, R. H. John L Dube, a South African Exponent of Booker T. Washington. *Journal of African Studies*, [s. l.], v. 2, n. 4, p. 497-528, 1975-1976.
- DINNERSTEIN, M. The American Zulu Mission in the Nineteenth Century: Clash over Customs. *Church History*, [Cambridge], v. 45, n. 2, p. 235-246, 1976.
- GASA, E. D. *John L. Dube, bis Ilanga lase Natal and The Natal African Administration, 1903-1910*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de História, University of Zululand, KwaDlangezwa, 1999.
- HARRIS, V. The Archival Sliver: Power, Memory, and Archives in South Africa. *Archival Science*, [Dordrecht?], v. 2, n. 1-2, p. 63-86, mar. 2002.
- HUGHES, H. *The First President: A life of John L. Dube, founding president of the ANC*. Joanesburgo: Jacana Media, 2011.
- JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- KUMALO, S. *Pastor and Politician: Essays on the Legacy of JL Dube, the First President of the African National Congress*. Pietermaritzburg: [s. n.], 2011. No prelo.
- LE GOFF, J. *Memória e História*. Campinas: Editora Unicamp, 1992.

- LEWSON, P. L. (ed.). *Selections from the Correspondence of John Merriman: 1905-1924*. Cape Town: Van Riebeeck Society, 1969.
- MARABLE, M. *African Nationalist: The Life of John Langalibalele Dube*. 1976. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Maryland, College Park, 1976.
- MARKS, S. The ambiguities of dependence: John L. Dube of Natal. *Journal of Southern African Studies*, [Abingdon], v. 1, n. 2, p. 162-180, 1975.
- OBERLIN-INANDA: *The Life and Times of John L Dube*. Direção: Chérif Keita. Vancouver: Villon Films, 2006. 1 DVD (54 min).
- POLLACK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POSEL, D. *The Making of Apartheid, 1948-1961: conflict and compromise*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- TABATA, I. B. *On the Organisations of the African People*. [Correspondência]. Destinatário: Nelson Mandela. Joanesburgo, 16 jun. 1948. Disponível em: <https://www.sahistory.org.za/archive/organisations-african-people-i-b-tabata-nelson-mandela-june-16-1948>. Acesso em: 30 mar. 2018.
- THE PRESIDENCY. *President Zuma to rename official Presidential Residence after John Langalibalele*. Pretória, 2012. Disponível em: <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?relid=6043>, 2012. Acesso em: 15 ago. 2012.
- VOKOUMA, J. *Cinema: Wilcox-Dube, an American-South African story on the screen*. 2009. Disponível em: <http://www.lefaso.net/spip.php?article32853>. Acesso em: 20 out. 2011.
- VILAKAZI, B. The Greatest Black Man of the Missionary Epoch in S. Africa. *Ilanga Lase Natal*, [s. l.], 1946.

ZUMA, J. G. *Address on the occasion of the renaming of Kings House, Presidential Residence as Dr John L Dube House, Durban*. 2012a. Disponível em: <http://www.info.gov.za/speech/DynamicAction?pageid=461&sid=27620&tid=69127>. Acesso em: 30 jul. 2012.

ZUMA, J. G. *Celebrating 100 years of selfless struggle lecture on the founding General President of the ANC, General President John Langalibalele Dube*. 2012b. Disponível em: <http://www.anc.org.za/centenary/show.php?id=9308>. Acesso em: 20 jan. 2012.

Velhos medos e novas estratégias *narrativas contemporâneas de sul-africanos* *brancos que combateram em Namíbia e Angola*¹

Igor de Carvalho Gonçalves da Costa

Introdução

Esse livro é dedicado à honra, respeito e gratidão: à honra daqueles que fizeram um sacrifício supremo em defesa do seu país, família e crenças; ao respeito daqueles que cumpriram seu dever patriótico, sem questionar, não recebendo suporte ou reconhecimento dos que deliberadamente os colocaram em uma posição de perigo; para agradecer aqueles que me ajudaram através dos desafios da escrita disso, particularmente minha esposa devotada, Alison. (HOLT, 2005, p. XII, tradução nossa)

O trecho acima foi escrito por um sul-africano branco que serviu muito jovem nas batalhas do seu país, ainda durante o regime do *apartheid*, em território angolano. Os ideais de “dever patriótico” ou de “sacrifício supremo

¹ Este texto corresponde a parte da minha dissertação intitulada *Defender-se na memória: estratégias e significados em narrativas de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Énicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2015, sob orientação de Dr. Valdemir Zamparoni.

em defesa do seu país” podem parecer triviais para quem leva em consideração a forma como militares, em muitos contextos, interpretaram a sua experiência em casos de guerra, repressão política ou mesmo massacres. O nacionalismo e a rigorosa disciplina desse segmento compõem, portanto, uma cultura transnacional militar, mas que apresenta suas nuances em cada âmbito nacional. Sendo assim, os valores generalistas de “defesa da família” e da “pátria” são preenchidos com acepções específicas; no caso dos sul-africanos brancos: relativas a uma sociedade pautada pelo enclausuramento, racista e profundamente violenta. Uma luta por reconhecimento de serviços prestados é, para dizer o mínimo, arriscada – tendo em vista que tais operações foram encampadas por um regime politicamente isolado e execrado internacionalmente. No início do século XXI, reivindicações de apoio a veteranos de guerra indicam uma situação tensa entre o autor e seus companheiros com as instituições políticas sul-africanas. Essa conjuntura piorou a partir de 1994, quando o novo regime foi liderado pelos antigos inimigos de alguns jovens, como os veteranos aqui estudados, que dedicaram sua vida a uma causa supostamente perdida

Este texto utiliza livros de memórias publicados, a partir dos anos 2000, por autores sul-africanos brancos, de origens africâner, inglesa ou francesa – veteranos de batalhas travadas em países circunvizinhos – como um gatilho para a discussão sobre a sociedade sul-africana. De um ponto de vista macro, pretendo discutir os sentimentos despertados pela parcela branca, favorecida pelo regime de segregação, a partir do processo de negociação da memória advinda com a transição institucional e o estabelecimento da Comissão da Verdade e Reconciliação.²

Muitas publicações têm comentado os conflitos na região apresentando pontos de vista antagônicos: cubanos, russos, angolanos de todos os matizes políticos; além de sujeitos oriundos dos países ocupados pela África

² Esses livros de memória compõem uma gama de discursos que disputa os sentidos da guerra ocorrida em Angola e na Namíbia entre os anos 1970 e 1980. Filmes, livros de ficção, publicações oficiais, pronunciamentos políticos, entre outros, compõem esse mosaico – que encerra pontos de vista e modalidades narrativas diferentes e se enredam em interesses de nações diversas, grupos sociais e identidades políticas.

do Sul, como Zimbábue e Namíbia. As divergências políticas nesses textos são tão essenciais que tornam complexa a própria nomeação da guerra. Por exemplo, alguns, escritos sob a perspectiva dos sul-africanos brancos, tendem a empregar o termo “Border War” (Guerra da Fronteira) ou “Bush War” (Guerra da Mata), enquanto membros da South West Africa People’s Organization (Swapo) preferem chamar de “Guerra da Libertação Nacional”. Qualquer escolha evidentemente não é destituída de interesse. A ideia de que a luta se travava numa “fronteira” é, no mínimo, questionável; os sul-africanos, em mais de uma oportunidade, estiveram no centro de Angola, país que faz divisa com a Namíbia, também um país estrangeiro, cuja ocupação foi considerada ilegal pela Organização das Nações Unidas (ONU) no final dos anos 1970. O uso de “mata” enfatiza o terreno inóspito e “selvagem” onde ocorreu a maior parte das batalhas, metáfora e menção aos relatos dos americanos sobre a Guerra do Vietnã, de vastas implicações simbólicas. Usarei os termos “Border War” e “Bush War”, porque é assim que as fontes deste trabalho se referem – não porque concordo com seus sentidos subjacentes. Melhor discutir os sentidos das escolhas que normalizar um conceito.

As obras e seus protagonistas

As motivações para a escrita e a disputa dos sentidos da guerra não residem no passado. A guerra produziu questões sociais, alimentou simbologias, desenvolveu relação com a identidade dos grupos, partidos e nações. A guerra também marcou a vida de indivíduos nem sempre preocupados com os discursos oficiais e com o pertencimento às macroideologias. Entre as muitas criações memorialísticas por parte dos sul-africanos brancos, as obras de maior repercussão foram as publicações dos militares comandantes de batalhões ou dirigentes da South African Defense Force (SADF), além das escritas por líderes políticos responsáveis pelos acordos e pela transição para as eleições livres. Um segmento menos discutido, mas que tem publicado em maior quantidade ano a ano, é o grupo dos antigos soldados brancos conscritos que, embora não tenham sido responsáveis pela

guerra, nem mesmo demonstrado – ao menos no instante da escrita – concordância completa com o regime, sua ideologia e sua guerra, sofreram as consequências sociais e psicológicas de terem lutado, muito jovens, uma guerra dura, mas, sem o “[...] suporte ou reconhecimento daqueles que deliberadamente os colocaram em uma posição de perigo”. (HOLT, 2005, p. XII), tornaram-se párias em seu país. Como sugeri, a memória narrada em livros de memória dos sul-africanos brancos alinhados na guerra de fronteira é extensa e diversa.³

Entre os livros memorialísticos publicados na África do Sul, um dos que mais teve destaque foi o de Clive Holt (2005), *At thy Call We did not Falter: a frontline account of the 1988 angolan war, as seen through the eyes of a conscripted soldier*. Esse livro foi uma das muitas publicações, de relativo sucesso comercial, que narravam a experiência do final da guerra em Angola. O autor serviu entre agosto de 1987 e julho de 1988 no 61º Batalhão de Infantaria Mecanizado da SADF, participando das operações Modular, Hooper e Packer, principalmente na província de Cuando Cubango e, depois, na província de Cunene. Formalmente, o livro alterna entre o formato autobiográfico, escrito no país que lhe serviu de abrigo, a Austrália, a partir de 2002, sob estímulo de um *website* voltado para a reunião de veteranos, e um formato de diário, contendo pequenos excertos datados de suas

³ As fontes de natureza autobiográfica exigem cuidados especiais por sua característica “bi-fronte”, como sugeriria Alfredo Bosi (1995). A autobiografia remete, portanto, a questões como a representação do real, da identidade narrativa e da relação entre história e ficção, muito caras há mais tempo, na crítica literária, mas que geraram muitos questionamentos em outros campos do saber, na medida em que o centro das atenções foi deslocado de uma concepção referencial de verdade para a escrita. Segundo Arfuch (2010, p. 117-119, grifo do autor), no que se refere ao biográfico, “na medida que os ‘fatos’ da vida de alguém exigem igualmente uma historicidade do ‘acontecido’”, os gêneros canônicos – como as autobiografias e memórias – jogarão um “jogo duplo”, ao mesmo tempo história e ficção, “entendida essa última menos como ‘invenção’ do que como *obra literária*”, operando simultaneamente como testemunho, arquivo, documento, “tanto para história individual quanto de época”. Ainda sobre a relação entre os gêneros biográficos e os de “ficção”, Arfuch (2010, p. 73) defende que eles remetem a regimes de verdade e horizontes de expectativas diferentes. Discuto com maior profundidade as autobiografias no primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado. (COSTA, 2015)

anotações originais dispostos em capítulos-chave. O livro foi editado pela Zebra Press, uma editora conveniada com a Random House Group, um grande grupo comercial sediado na Inglaterra, com braços em todos os continentes, e que publica ficção e não ficção, inclusive de autores premiados.⁴

Holt foi para a guerra por razões muito parecidas com a de qualquer garoto branco da sua idade. O serviço militar era obrigatório e massivo naquele período. O Defense Act, de 1957, estabelecia que os desobedientes da conscrição seriam levados à prisão – apesar de certa flexibilização das punições, aprovada entre 1983 e 1984. O recrutamento obrigatório era aceito relativamente com poucas ressalvas na comunidade branca.⁵ Apesar do constrangimento, existiam compensações: apesar das chances de acontecer um revés, a maioria dos recrutas não ia para a linha de frente, de forma que o serviço na fronteira era visto, nas palavras do autor, como “[...] um meio de receber mais dinheiro e beber mais cerveja”. (HOLT, 2005, p. 2, tradução nossa)

No entanto, mais importante que as explicações financeiras, o serviço militar se vinculava a um modelo de masculinidade – de transição da juventude para a fase adulta, como sugerem as frases: “[...] como homens brancos morando na África do Sul, nós tínhamos que fazer dois anos de exército em algum momento” e “[...] a vida no exército era uma realização de muitos sonhos de jovens garotos – você consegue usar um uniforme real e usar armas reais”. (HOLT, 2005, p. 1, tradução nossa) Depois de atingir os 18 anos e concluir a escola, “Se você é um homem branco, existia apenas

⁴ A seleção dos livros precisa de critérios. Como o volume de publicações é muito grande, tive que, ao mesmo tempo, evitar obras muito similares que conduzissem a uma concentração de temas análogos e, por outro lado, esquivar-me de autores muito distantes, o que ampliaria demais o escopo, dificultando a análise. Nesse sentido, excluí os livros que publicaram trechos de depoimentos em que as narrativas são incitadas por uma pesquisa, seja jornalística, seja de fins acadêmicos. Prefiro escolher livros em formato autobiográfico publicados a partir de iniciativa própria pelos autores, em uma obra completa. Isso permitiu acompanhar a fluidez das performances ao longo das páginas, em vez de ser direcionado por problemas selecionados por outros. Sujeitos, antes de temas, foram a opção.

⁵ Cabe destacar as campanhas contra o uso de policiamento em distritos negros, além dos Testemunhas de Jeová. (WILLIAMS, 2008, p. 47)

mais uma outra pequena coisa que você tem de fazer para atingir o *status* de adulto – serviço nacional”. (HOLT, 2005, p. 11, tradução nossa)

O destino conduziu o autor a participar de batalhas importantes, tais como a de Cuito Cuanavale, a mais decisiva do período. A vivência da guerra e as lembranças mórbidas deixaram marcas sociais e psicológicas pelo restante da sua vida, ditas e repetidas ao longo do texto. Termos como “doloroso” e “traumático” e a descrição da guerra como uma “brutalidade” são muito comuns, compondo uma escrita emotiva e, de certa forma, culpada. Ele se identifica como um paciente de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (PTSD) e informa sua iniciativa de escrever o livro como parte de um esforço de cura. Igualmente relevante é a motivação de denunciar que a SADF não soube lidar com os milhares de soldados desmobilizados e colocou o problema para “debaixo do tapete”. (HOLT, 2005, p. 8, tradução nossa) Sobre o estilo, propõe contar não sob a “perspectiva militar ortodoxa” acerca de componentes táticos da guerra, mas uma perspectiva pessoal e verdadeira de alguém que atravessou situações “de vida e morte”.

Granger Korff enfrentou experiências semelhantes – embora alguns anos mais cedo – na guerra em Angola. Com os mesmos 19 anos de Clive Holt, entre os anos de 1980 e 1981, Korff serviu no 1º Batalhão de Paraquedistas e se envolveu em vários confrontos, principalmente contra a Swapo, mas também contra as Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (Fapla). Entre as principais operações, destacam-se: Ceiling, Protea e Daisy. O livro *19 with a Bullet: a South African Paratrooper in Angola*, escrito nos Estados Unidos, onde foi morar a partir de 1985, foi publicado em 2009. Não possui seções em formato diário como existem em *At Thy Call We Did Not Falter*, já citado; constam, assim sendo, 340 páginas em formato autobiográfico. Cada capítulo é curto e intenso como uma música de *punk rock* – a propósito, a maioria deles tem início com epígrafes de músicas americanas de *rock’n’roll*, como “Welcome, my son. Welcome to the machine”, do Pink Floyd, ou “Gimme Shelter”, dos Rolling Stones; letras de Bob Dylan, Jimi Hendrix e Led Zeppelin, entre outros, quase sempre aparecem sempre de forma provocativa e irônica.

O seu estilo é direto, sem rodeios, mesmo quando expõe situações difíceis e traumatizantes, em especial na primeira parte do livro. Ao contrário de Holt, que se mostra muito mais “frágil” e sensível, Korff raramente apresenta algum tipo de arrependimento e nenhum ressentimento com o Estado acerca do tratamento dos efeitos da guerra em veteranos como ele. Com exceção do epílogo, Korff poucas vezes faz menções à sociedade contemporânea ou às consequências sociais e psicológicas que poderia ter enfrentado. Korff, por outro lado, tem uma narrativa mais detalhada e preocupada sobre a sociedade dos anos 1980, algumas vezes de forma engraçada, despretenhiosa. É não apenas um “relato” de guerra, mas o ponto de vista de um jovem branco – que se tornou soldado – sobre os tensos anos 1980 sul-africanos.

Nas primeiras páginas, Granger Korff (2009, p. 22-24) mostra como foi um “garoto problema” que nunca durou muito tempo nas escolas em que seus pais o matriculavam. Narra, com indisfarçável vaidade, seu romance proibido com a professora de inglês, casada e mãe de dois filhos, “o sonho de cada estudante da escola”, meses antes de concluir o ensino médio. Esse romance proibido o levou a abandonar a escola assim que o diretor ameaçou: “traga-me seus pais para ver-me sobre esse assunto ou não volte para escola”. Conta, do mesmo modo, o envolvimento em brigas de rua – às vezes derrotando mais de um oponente – e os seus problemas com a polícia que o levaram a ser detido por porte de maconha. Sem muitas escolhas, ao conhecer pela primeira vez um paraquedista, ficou encantado com a “aparência dura” e o uniforme marrom “impecavelmente limpo”. Disse: “[eu] estava convencido. Eu queria ter essas asas no meu peito e vestir essa boina marrom. Eu queria pular de um avião, caminhar por um telhado de zinco e lutar contra os terroristas mão à mão”. (KORFF, 2009, p. 33, tradução nossa)

Clive Holt explica sua entrada no serviço militar baseado em fatores pessoais (a estabilidade financeira que a carreira militar podia oferecer), mas principalmente em níveis institucionais ou ideológicos: a obrigatoriedade do serviço e a cultura (uma transição necessária para se tornar “homem”). A explicação, para Korff, é principalmente de índole pessoal. Ele era um sujeito que não se adequava em muitos aspectos àquela sociedade; não se adaptava à escola, tinha dificuldade em seguir regras e sua família

o tratava como um problema. Em vez de um projeto de vida, apresentava uma característica peculiar, com certo exagero, mas que não fazia dele uma exceção no meio branco da África do Sul: a violência. Não eram tempos fáceis para crescer em Joanesburgo e na África do Sul; “elas eram uma cidade e um país sufocantes, com descontentamento, e dilacerado por lutas e conflitos raciais. Os temperamentos eram pavio curtos e os homens eram quietos e profundos”. (KORFF, 2009, p. 20, tradução nossa) A entrada no serviço militar foi a saída para ele abusar da agressividade e se livrar das responsabilidades com a escola, a polícia e a família.

Arn Durand serviu por seis anos na polícia sul-africana a partir de 1982. Os seus dois livros, *Zulu Zulu Golf: life and death with Koevoet*, de 2011, e *Zulu Zulu Foxtrot: to Hell and back with Koevoet*, de 2012, mostram os seus primeiros anos como membro do agrupamento Koevoet. Na época, cumprir três anos na polícia era uma alternativa ao alistamento militar de dois anos. O principal motivo para que Durand fizesse essa escolha foi a influência dos seus irmãos mais velhos: em 1976, o seu primeiro irmão entrou na South African Police (SAP), a mesma escolha que a sua irmã havia feito um ano antes, embora o serviço não fosse obrigatório para mulheres.

A violência também é um tema central nos livros de Arn Durand: o autor narra como conviveu com a violência desde a infância, ao passo que demonstra ter gostado desse processo. Conta um episódio, quando tinha apenas três anos e dormia no berço, em que viu o seu gato, um presente do seu pai, ser morto pelo gato da família com um ataque direto na jugular. Enquanto a família se preocupava que ele não visse a cena, Durand diz que “tinha sido fascinante observar, e ver o que a morte significava”. (DURAND, 2011, tradução nossa)

Parte dessa agressividade tinha como origem a “grande divisão entre os dois grupos linguísticos”: africâneres e ingleses, os principais grupos brancos da África do Sul. Quando sua família mudou de cidade, ele ouviu o seu pai resmungar ao avistar a chegada de novos vizinhos: “[...] africâneres sangrentos, holandeses’. Eu ouvi meu pai dizer. ‘nós nos mudamos para cá para Natal para ficar longe deles e para que nossas crianças pudessem ter uma educação adequada. Agora estão se mudando para a porta ao lado”.

(DURAND, 2011, tradução nossa) Nessas diferenças, forjou-se a tendência a violência do autor, como mostra o relato da briga com um garoto africano, aparentemente sem motivo: “[...] foi contra um jovem membro da comunidade africano que eu primeiro aprendi a me defender, com a tenacidade de cinco anos”. (DURAND, 2011, tradução nossa) Ao ser atingido com um pedaço de madeira, o garoto fugiu gritando de medo, e Durand teve “sentimentos misturados de desgosto e vitória”.

A partir dos oito anos, viveu em Durban North, onde aprendeu a ser grande e forte. Entrou na Cardboard Gang (gangue do cartão, grosseiramente) aos 14 anos: um grupo de garotos que cometia pequenos crimes, roubava coisas de lojas e principalmente arranjava confusões em festas. A presença dos irmãos na polícia foi desencorajadora para sua “carreira” na gangue. Há uma diferença básica entre as motivações de Arn Durand para a entrada na guerra. Ele é quem sinaliza mais rejeições quanto aos discursos oficiais legitimadores dos conflitos. Segundo ele, nunca lutou por Deus ou pelo país: “[...] à maneira que eu via, era: quem estava preparado para morrer por Deus e pelo país, provavelmente, acabaria morto. Qualquer um que não estava preparado para morrer por uma causa, provavelmente viveria”. (DURAND, 2012, tradução nossa)

O primeiro livro de Arn Durand (*Zulu Zulu Golf*) foi publicado pela Zebra Press, a mesma que publicou a obra de Clive Holt. O segundo livro (*Zulu Zulu Foxtrot*) foi publicado pela Penguin Random House South Africa, uma editora associada. O livro de Granger Korff (*19 with a bullet: a south african paratrooper in Angola*) foi publicado pela 30° South Publishers, uma pequena editora dedicada a publicar memórias de veteranos e literatura sobre a guerra em geral, como outras que têm surgido nos últimos anos na África do Sul.

Instituições, sociedade e política: memórias

A escrita dos três autores está repleta de opiniões políticas: sobre a guerra, as instituições militares a que serviram, o Estado, a sociedade e sobre os conflitos raciais sul-africanos. A distância entre a experiência vivida, a escrita

e a reconstrução da memória para a publicação das obras autorizou um balanço do papel pessoal e do contexto em que estiveram inseridos. Quando narram, Holt, Korff e Durand não estão se referindo a eventos, mas construindo sua própria relação com eles, mediada pelas complexas mudanças políticas que o regime, dirigido por pessoas anteriormente demonizadas, atravessou, até o momento da escrita no país estrangeiro onde buscaram residência, nos casos de Holt e Korff. Segundo a pesquisa de Gary Baines (2008, p. 13), veteranos da guerra acreditam que vivem uma conjuntura apropriada para “reavaliar seus papéis nos conflitos do passado” e que a “narração das suas experiências iria efetivamente valorizar sua ânsia por reconhecimento dos sacrifícios que fizeram por seu país”. Parte do desejo seria o de se livrar do sentimento de vergonha e de serem tratados como “soldados derrotados”, recolocando-se na sociedade pós-apartheid como vítimas, e não opressores.

Essa tensa situação consentiu uma escrita ressentida no que se refere aos temas políticos e institucionais da memória. De acordo com Bosi (1994, p. 453-467), na memória política, os juízos de valor intervêm “com mais insistência”; na leitura social do passado com os olhos do presente, o “teor ideológico” se torna mais visível. Os livros, nesse sentido, são caracterizados por um jogo pendular entre a aceitação e a reprodução de visões de mundo muito correntes, advindas do regime de minoria branca; e uma estratégia de desculpas e delegações – formas de racionalização, visando, ao mesmo tempo, demonstrar que eventualmente tinham opiniões diferentes da maioria e, por conseguinte, caberia a absolvição individual; e em outros momentos, fazer valer a ideia de que a responsabilidade de seus atos e opiniões estava no nível da sociedade, que naturalizava e difundia opiniões, sabidamente condenáveis à época da publicação do livro. Se eram comuns entre a maioria, seria aceitável que não fossem questionadas, pois não havia escolha, eis a lógica.

[...] eu não sabia muito da história do Sudoeste Africano. Tudo o que eu sabia era que as forças treinadas pelos comunistas estavam tentando assumir o Sudoeste Africano, e eles eram

a vanguarda para outros países comunistas, como a União Soviética, Cuba e Alemanha Oriental, deslocarem-se na área e tomarem a vasta riqueza mineral do Sudoeste Africano, que incluía urânio e, nesse momento, passar para a África do Sul. Ou então eu sempre fui levado a acreditar, e nunca ouvi falar de um ponto de vista alternativo, eu, de fato, acreditava. (KORFF, 2009, p. 103, tradução nossa)

Uma estratégia para identificar a delegação de atos e opiniões ao senso comum – ou seja, que seu conhecimento estava de acordo com o que lhes foi ensinado – é observar certas expressões que indicam ressalvas, uma escrita prudente, eventualmente usando a voz passiva, como a já citada “[...] eu sempre *fui levado a acreditar*”. O livro de Granger Korff, em especial, é rico em expressões desse tipo para tratar de questões polêmicas: “[...] *como eu sabia até então*, qualquer um dos partidos políticos negros que foram banidos à época, tinham ligações com estados comunistas, que estavam apenas esperando para colocar suas garras em nosso país” (KORFF, 2009, p. 21, grifos do autor, tradução nossa) ou “[...] Nós estávamos indo para sermos a ponta de lança na luta contra o inimigo comum. *Bem, ao menos foi isso que eles nos contaram*”. (KORFF, 2009, p. 77, grifos do autor, tradução nossa) Em alguns momentos, ele apresenta certo desinteresse ou um compromisso parcial com a ideologia dominante. Nota-se as partes em destaque:

Nós todos *vagamente* sabíamos que o sistema do *apartheid* na África do Sul era errado e haveria de mudar um dia; mas, como todo mundo também sabia que, na medida que se aderisse ao regime de maioria, então o banido Congresso Nacional Africano iria certamente governar. Eles e seu líder encarcerado, Mandela, tinham conexões diretas com os comunistas. Seu pequeno grupo de ‘lutadores da liberdade’, ou ‘terroristas’ – *ou tanto faz como vocês queiram chamá-los* – estavam sendo treinados e apoiados por um monte de países comunistas que davam retaguarda a toda a luta contra o *apartheid*. (KORFF, 2009, p. 53, grifo nosso, tradução nossa)

Clive Holt, embora de forma menos recorrente, usa artifícios dessa natureza, como na frase: “[...] Era *amplamente acreditado* que o líder cubano, Fidel Castro, tinha a intenção de ganhar o controle da estratégica rota do Mar do Cabo”. (HOLT, 2005, p. 3, grifos do autor, tradução nossa)

Granger Korff tem um segundo método perspicaz nessa estratégia de delegação: é o uso da voz de outros personagens para tratar de assuntos que se tornaram moralmente condenáveis após a ascensão de Mandela. Ao longo do livro, o narrador sucede diálogos com outros personagens, muitas vezes de posição hierárquica superior, como seu pai ou o comandante do batalhão, na tentativa de mostrar como o seu pensamento foi forjado e que tais concepções “condenáveis” eram amplamente aceitas e conversadas prosaicamente. A começar com a conversa com o seu pai (KORFF, 2009, p. 53-54, tradução nossa):

[...] se o CNA tomar o controle do governo, o país está fodido’ meu pai disse com o sentimento de como se estivesse limpando seu rifle FN, seu ritual de domingo pela manhã [...]. ‘[...] esses caras querem nacionalizar todas as minas de ouro e a grande indústria do país. No próximo minuto nós seremos comunistas’.

‘Mas nós não podemos mantê-los submetidos para sempre, pai’. Eu argumentei, fazendo o papel de advogado do diabo. Os negros vivem melhor aqui do que em qualquer lugar na África; nós nos esforçamos ao máximo para ajudá-los com postos de trabalho e moradia, e eles simplesmente fodem tudo[...] mas eles são a maioria.

Em conversa com o comandante do 1º Batalhão, James Lindsay, descrito como um sujeito que não tinha nada a ver com a vida na cidade e adorava fazer parte da guerra, disse (em língua africâner) o comandante: “[nós] estamos aqui para encontrar e matar caras para a segurança do nosso país”; em seguida: “Nós somos o time A, e nosso objetivo é trazer tantas cabeças quanto nós pudermos e pôr a SWAPO fora do nosso negócio [...]”. (KORFF,

2009, p. 79, tradução nossa) Em outra ocasião, depois da descrição dos conflitos sociais e raciais que envolviam, segundo o autor, o aumento nas estatísticas de estupro e ataques à bomba em pontos de ônibus na cidade, Korff responsabiliza os negros pelos confrontos, se valendo da voz de sua empregada negra, responsável pelo veredito – durante o livro, apenas duas vezes é dada a voz para pessoas negras. O uso que ele faz das aspas não deve ser desprezado:

Estudantes estavam *frequentemente* na linha de frente desses tumultos, se a polícia ocasionalmente atira neles, seria um clamor global. Se você cai no caminho deles no momento em que eles estiverem em um tumulto, esses ‘estudantes’ atirariam um tijolo em você para te matar, dançariam e cantariam em cima do seu corpo. [...] nossa empregada negra da fazenda balançava a sua cabeça e dizia que eles eram maus, loucos, e que se o povo negro dirigisse o país, isso viraria uma bagunça e que ela iria embora. (KORFF, 2009, p. 28, grifo nosso, tradução nossa)

Além das táticas de transferência de responsabilidade identificadas, seja por recursos de linguagem, como a voz passiva, seja por expressões que conotam prudência, isto é, que o autor deliberadamente reforça a historicidade das ideias, se protegendo de críticas, há passagens em que é sugerida ou uma discordância por parte de Granger Korff, ou que ele não se enquadrava nos pressupostos racistas da época e, no fundo, que ele e seu mundo tinham bons valores – o que pode ser interpretado como mais um mecanismo de autodefesa, como mostra a passagem: “[...] não fazia sentido para mim, porque – deixando de lado o tumulto nos distritos – quase todo mundo, preto e branco, parecia se dar bem e havia muita benevolência de ambos os lados, ao contrário do ódio latente retratado pela mídia mundial”. (KORFF, 2009, p. 28, tradução nossa) Korff (2009, p. 26, tradução nossa) também disse que costumava jogar bola com negros quando crianças e que “não tinha desavenças pessoais com pessoas negras”, “[...] eu nunca tive. Eu amava o povo da África do Sul”. (KORFF, 2009, p. 70, tradução nossa)

O desconhecimento das informações sobre a guerra e de projetos de sociedade diferentes é assinalado em algumas passagens. Korff (2009, p. 305, tradução nossa) argumenta que “estava aprendendo mais pelo boletim de notícias na televisão sobre o porquê de nós termos estado lá e o que nós tínhamos feito, do que eu sabia quando eu estava numa trincheira em Ongiva”. Holt (2005, p. 25, tradução nossa) revela que “[...] ninguém tinha nenhuma ideia da magnitude do que estava à frente”. Durand (2011, tradução nossa) alega o mesmo desconhecimento, com traços de orgulho, sobre a conjuntura política do país. Quando narra os conflitos raciais, a exemplo da Marcha de Soweto, em 1969, diz “[sobre] tudo isso eu era, claro, felizmente ignorante”.

Outras passagens indicam uma aceitação plena da história oficial; parecem escapar aos mecanismos de censura já discutidos. Daí decorrem processos de demonização e supervalorização do inimigo, como o termo “frequentemente” conota neste trecho que descreve a tática do rival:

SWAPO espalha sua doutrina comunista pela força e propaganda. Eles poderiam colocar minas terrestres nas vias civis, raptam novos recrutas das vilas pela força e os levam para serem treinados nos campos de mata em Angola. Eles *frequentemente* matam o chefe da vila e sua família, ou qualquer um que cruza seu caminho. (KORFF, 2009, p. 29-30, grifo nosso, tradução nossa)

Durand (2011, tradução nossa) também reproduz informações dessa natureza: “[...] SWAPO executava os desertores e, muitas vezes, enviava carrascos para encontrar e dar conta de seus membros que tinham fugido”; eventualmente, usando de expressões vagas, como a destacada em itálico a seguir: “SWAPO, *dizia-se*, mentia para seus recrutas sobre a situação real na Namíbia”. (DURAND, 2011, grifos do autor, tradução nossa) Esse ato pode ser interpretado como mecanismo de autodefesa, na medida em que atribui a outros a fonte da informação – nesse caso, por meio da indeterminação do sujeito – e, ao mesmo tempo, demonstra sutil “irresponsabilidade” ao reproduzir informações graves sem preocupações com provas ou uma contextualização mais detalhada.

Quanto à aceitação da história oficial de cada corporação, um primeiro exemplo possível se refere aos episódios que levaram à independência de Angola e as lutas conseguintes, entre 1975 e 1976. Durand (2011) e Korff (2009) têm pontos de vistas semelhantes ao ignorar as opiniões contrárias difundidas na mídia internacional e ao reproduzir a ideia de que a tomada de controle da capital Luanda pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) se deu “apenas devido a retirada sul-africana, motivada pelos Estados Unidos” (KORFF, 2009, p. 14). Durand (2011) afirma que “[teria] sido simples, rápida e decisiva vitória para as Forças armadas sul-africanas, mas a África do Sul negava que suas forças estavam em Angola, embora estivessem prontos para dar o golpe final. Vorster cometeu o erro fatal e ordenou que as Forças armadas sul-africanas se retirassem”.

Nenhum dos autores é mais contundente na reprodução das versões do regime de minoria quanto à guerra do que Arn Durand, principalmente no seu primeiro livro, *Zulu Zulu Golf*, publicado em 2011. Em contrapartida, no livro de 2012, *Zulu Zulu Foxtrot*, talvez pelas críticas sofridas, as frases diretas de afronta e desonra à Swapo são menos recorrentes. Uma possível explicação para essa diferença entre Durand e os demais autores, mais sutis e comedidos, está relacionada à conjuntura política. Arn Durand é mais “livre” para ofender diretamente os seus “terroristas”, pois os seus ex-inimigos são, na atualidade, politicamente mais “viáveis” de serem atacados. Como membro de uma força policial, o Koevoet, Arn Durand lutou principalmente contra a Swapo, uma força de um país estrangeiro, a Namíbia, em um modelo de guerra não convencional. Não há, portanto, os mesmos constrangimentos que um ataque ao Congresso Nacional Africano causaria. Talvez essa seja a mesma razão para explicar a ausência de comentários sobre o CNA, sorte que a Swapo não teve, como mostram as passagens abaixo – claras também ao expor a lógica do autor quanto à motivação para a guerra.⁶

⁶ Koevoet foi uma organização paramilitar criada pela polícia sul-africana. A existência dessa unidade permaneceu secreta até meados dos anos 1980.

[...] Encha a sua cabeça com ideologias marxistas-comunistas. Pegue um RPG-7, uma AK-47, granadas de mão e algumas minas terrestres, coloque um uniforme camuflado cubano ou chinês e marche além da fronteira de outro país. Atire e mate os moradores locais que não apoiam suas ideias. Rapte as crianças em idade escolar com uma arma, marche-as para as suas bases de treinamento para doutriná-las e encha suas cabeças com suas besteiras para forçá-las a fazer o que você está fazendo.

Você está procurando por merda e você é compelido a ter sua cabeça estourada e essas porcarias de ideias derramadas por toda a fina areia branca.

Quem diabos era a SWAPO e seu braço militar, PLAN, para fazer o que eles estavam fazendo? Eu estava indo para detê-los, não porque me foi dito ou forçado, mas porque eu escolhi lutar e para mostrar que o inimigo não poderia estar autorizado a fazer o que estava fazendo.

Eu era jovem, estúpido e cheio de testosterona. Não importa o que estava certo e o que estava errado. Ninguém tinha o direito de fazer o que estava fazendo e alguém precisava parar o inimigo. O mundo gritou, o mundo condenou, mas foda-se o mundo. Se apenas o mundo soubesse a verdade. (DURAND, 2011, tradução nossa)

Durand (2011) precisava de poucos argumentos para legitimar a guerra. Comparou diretamente as ações dos sul-africanos na Namíbia com o colonialismo britânico na África como se servisse de justificação: “[...] Será que a Grã-Bretanha de repente teve algum dilema moral sobre o que ela tinha feito na África? Besteira”. Proceda de forma semelhante quanto aos soviéticos: “[...] por que os soviéticos estavam interessados em África? Será que eles querem libertar a África da opressão colonial por razões morais? Besteira”. A concordância com a visão de mundo do *apartheid* é demonstrada por sentimentos de indignação quando ouve manifestações divergentes tanto em

Durand, quanto em Korff. Esse último irritou-se ao saber da campanha e das sanções feitas, nos Estados Unidos, ao seu país. A sucessão de xingamentos e o discurso indireto livre, nos dois autores, mostra o desespero:

‘[fodam-se] os americanos’, eu pensei. ‘Eles são um bando de benfeitores – uns ingênuos, comedores de McDonalds, uma nação de bundas gordas que pensam que, não importam o que eles façam, o mundo deve fazer o mesmo. Fodam-se os ingleses... e todo o mundo também’.

[...] mas o CNA se tornou um partido político com Mandela vindo para liderá-los depois de 22 anos na cadeia? Que bosta de cavalo era essa? Isso soava como um roteiro de Hollywood ruim. O CNA era amparado pelos mesmos comunas que eu estava atirando na fronteira. Eu sorri e balancei minha cabeça e tentei seguir. [...] quando eu pensava sobre isso, eu, na verdade, realmente não dava atenção, porque isso nunca aconteceria. Esse seria o dia que a África do Sul cederia à pressão mundial e ao comunismo. (KORFF, 2009, p. 310, tradução nossa)

As estereotípias e a supervvalorização do inimigo eram sentimentos profundamente introjetados pelo Estado, desde longa data na África do Sul, quando se tratava de derrotar as “ameaças gêmeas” ou o “red/black danger”, como eram tratados o comunismo e o nacionalismo negro. (BAINES, 2014) Para justificar a presença na Namíbia e em Angola como uma medida preventiva, foi preciso também associar mais ameaças: a de que os russos estavam interessados nas riquezas minerais e energéticas da região (DURAND, 2011), além de reputar o início dos conflitos em maior escala aos inimigos: “[...] Operação *Protea* também provou que os soviéticos estavam envolvidos com a SWAPO e autorizou que as forças sul-africanas lançassem milhares de toneladas de equipamento militar [...]. (DURAND, 2011, tradução nossa)

Notas sobre pertencimento

Comentei anteriormente a declaração de Granger Korff sobre os conflitos raciais, a violência e o ambiente sufocante para se viver na África do Sul. Parte fundamental dessa tensão se devia à insustentável arquitetura racial calcada numa profunda desigualdade. A raça, na oposição branco contra negro, foi o princípio elementar de segregação, reconhecidamente, do ponto de vista dos arranjos espaciais e dos dispositivos judiciais. Mas, além disso, em alguns espaços públicos e outros domésticos, desenvolveram-se uma convivência e uma proximidade entre “opressores” e “oprimidos” que igualmente não foram desprovidas de violência e crueldade, tornando a situação ainda mais perversa e insuportável. (NUTTALL, 2004, p. 185-186)

Essa conjunção de belicismo com as constantes definições do “outro”, reforçadas pelas exigências legais e pelas mitologias políticas e identitárias, atingiu em cheio a população branca. Como se não bastassem as raízes históricas da hostilidade entre africanos e ingleses, relacionadas às duas guerras anglo-bôers concluídas no início do século XX, com a ascensão do *apartheid*, o poder político esteve praticamente por completo nas mãos dos africanos, ao passo que porções relevantes da economia eram controladas por pessoas de língua nativa inglesa.⁷ A dicotomia principal entre africanos e ingleses também era transversalmente cortada por outros elementos, como a oposição entre o ambiente rural e urbano, entre as diferentes igrejas

⁷ Segundo Crapanzano (1985, p. 35, tradução nossa), para um africano, o inglês era uma língua perturbadora, acessível a muito mais gente, inclusive do exterior, e, por isso, representava a fiscalização e os julgamentos que são da natureza do espaço público: era uma língua incapaz de entender a cultura africana. Espelhava o império que combateu seus antepassados, assim como os valores internacionais e liberais que o nacionalismo africano condenava. Os africanos também eram críticos do que eles julgavam ser uma falta de senso de comunidade entre os ingleses; aqueles que “não tinham uma língua para reclamar suas raízes na África”. Eram raros os monumentos para comemorar a história britânica no continente; faltava uma narrativa da história e, logo, eles não compartilhavam, do mesmo modo, o medo da ascensão dos negros. Os ingleses teriam menos consciência sobre os africanos do que o contrário, mas tinham mais consciência de sua identidade que os australianos ou canadenses, em especial: quando tinham que viver próximos dos africanos.

e divisões entre estabelecidos e *outsiders* que migraram da Rodésia após eclodirem as guerras contra o regime branco nos anos 1970.

As consequências sociais e emocionais do discurso racista levaram ao que Crapanzano (1985 p. 43-47, tradução nossa) identificou como um sentimento permanente de “espera” (*waiting*), que nomeia o seu livro sobre os sul-africanos brancos. Ele observou que, ao contrário de outras sociedades que ele havia estudado (como o Marrocos), na África do Sul, não era o passado que era instrumentalizado para dar sentido ao presente, mas sim uma retórica do futuro. A espera por alguma mudança, que não se sabia qual, quando viria, nem mesmo se era concreta ou imaginária, traduzia os sentimentos de “terror, angústia, culpa, ou de sentir-se sobrecarregado” que perpassavam a experiência branca, diante de um presente que se sabia insustentável. A espera é uma reação passiva de algo que estaria por vir, produz sentimentos de “fraqueza, falta de ajuda e vulnerabilidade – sentimentos infantis – e toda a raiva que esses sentimentos evocam”.

As autobiografias sobre a *Bush War* podem ser entendidas como parte de um quadro maior de estratégias literárias brancas, amadurecidas a partir dos anos 1980 na África do Sul, período em que houve uma mudança nas maneiras como a branquidade passou a ser vista – pois a racialização no “tecido jurídico e político” começou a se desarticular. (NUTTALL, 2004, p. 183-184) Nesse contexto, textos de cunho autobiográfico escritos por brancos envolvidos direta ou indiretamente na luta *anti-apartheid* foram publicados. Seu estudo permite entender como a categoria de branquidade adquiriu sentido e foi “mobilizada numa economia mais geral de signos, alguns dos quais são raciais, enquanto outros não necessariamente o são”. (NUTTALL, 2004, p. 183)

Um paradoxo central, observado por Nuttall (2004, p. 183-184), é que a identidade branca se move, quer pelo sigilo e o mascaramento, quer pela política da visibilidade que emerge a partir da própria escrita. Dramatiza, do mesmo modo, “os dilemas do eu no contexto específico da identidade racial” e mostra “o processo de tornar-se alguém que não se era no começo”. (NUTTALL, 2004, p. 208) As representações autobiográficas de subjetividade branca na África do Sul mantêm, contudo, um problema peculiar, a saber: os

efeitos da política identitária baseada nos marcadores da raça fizeram com que metáforas visuais passassem a exercer forte influência na memória. Esse privilégio da visão está ligado à autoridade de um “quem fala”, ou seja, aos sinais visíveis da raça e, derivadamente, do gênero e da classe social.

Nesse sentido, a autorrepresentação dos autores é um processo insidioso. A escrita autobiográfica transforma a construção da identidade em um ato ao mesmo tempo privado, que move reminiscências, e público, porque ele diz respeito ao rompimento ou adesão a uma conformidade coletiva. Ser branco era “ser portador de um passado e uma linguagem que estavam em julgamento. Romper com isso dependia da possibilidade de não ser julgado culpado”. (NUTTALL, 2004, p. 201-202) Recorro aos recursos usados por Nuttall (2004, p. 202), segundo os quais desenredar os significados da branquidade é preocupar-se com os “modos coletivos de compreensão e pertencimento: com a questão do eu nesse contexto, no que ela emerge em relação aos registros da singularidade e da sua inserção”.

Sobre a questão da autorrepresentação e do pertencimento dos nossos três autores – ressaltando as relações subjetivas com os julgamentos que se inserem –, o comportamento móvel e irônico de Arn Durand quanto as suas origens é exemplar das ansiedades e da visão de mundo das tropas, tornando ainda mais porosas as descrições da sociedade branca. Farei longas, mas necessárias citações recortadas do segundo livro do autor, *Zulu Zulu Foxtrot*, em que questões identitárias são mais presentes. A situação começa numa discussão de mesa de bar na qual Arn Durand se posicionou contrariamente a práticas como carregamento e mutilação de cadáveres, praticadas por seus colegas que queriam ver “terroristas sangrarem até a morte”:

[você], seu *salt cock*, seu *soutpiel*!⁸ Alf interrompe, juntando-se à briga. ‘Você é a merda de um inglês, um *rooinek*’!⁹ Alf está

⁸ “Salt cock”, “souties” ou “soutpiel” são termos depreciativos usados na África do Sul para os descendentes de ingleses, pois eles teriam um pé em cada continente, portanto o seu pênis estaria no mar.

⁹ “Rooinek” é um termo depreciativo contra os ingleses na África do Sul. Refere-se à forma de falar língua africâner com sotaque inglês. Literalmente, significa “red-neck” (pescoço

irritado e ele acende um *Gunston*, planejando parecer agressivo como nunca. Eu decidi ver até onde eu poderia levá-lo. [...] eu sei que se a luta começa a ficar real, então Alf vai cair fora.

‘[mas] você é um inglês, Alf. Seu nome é Alfred Hitchcock Holfred Long – que é inglês. Eu sou um africâner e meu nome é Durand. Isso é africâner. Mas eu escolhi falar uma língua mais inteligente’. Isso deve deixar a guerra prosseguir, eu acho.

[...] ou eu o deixei totalmente chateado ou ele não sabe o que dizer.

Agora ele começa a esbravejar. ‘A Guerra Bôer: Nós fodemos vocês britânicos, nós trucidamos vocês, e você sabe o que fizemos com vocês em Majuba Hill?’

Aí vem a Guerra Bôer novamente, eu penso e revido: ‘vocês holandeses da porra, não conseguem esquecer uma guerra que foi em 1889, quase uma centena de anos atrás’.

Sim, mas nós fodemos vocês, *salt cocks*. Meu bisavô lutou na Guerra Bôer e matou muitos de vocês ingleses.

‘eu não sou um inglês; eu sou um sul-africano – o meu antepassado huguenote francês Jean Durand desembarcou no Cabo em 1690, muito antes dos seus antepassados britânicos. ‘Alfred’ – que tipo de nome é esse. Alfred era o filho da rainha Victoria, então de onde diabos você veio? Inglaterra!’ Com isso, eu bato meu copo vazio e peço mais uma, pensando. Agora eu peguei ele!

[...] ‘cara, eu sou um bôer puro e você é um *salt cock*, que é o que você é, quando a merda bater no ventilador na África do Sul, você vai correr de volta para a Inglaterra’. Alf tentando lutar de volta, mas eu estou preparado.

avermelhado) e está relacionado ao uso de capacetes pelos ingleses, que não davam proteção suficiente do sol, deixando o pescoço avermelhado.

‘Alf, a merda já atingiu o ventilador e eu não estou correndo, não para a Inglaterra, de jeito nenhum, porque eu não vim de lá – você que veio! Você perdeu a Guerra dos Bôers e você provavelmente vai perder esta também!’ Essa deve ter atingido pesado, penso eu, continuando: ‘Você sabe o quê mais, Alf? Vocês bôers dizem que vocês sempre podem fazer um plano. Nós, os ingleses, sempre já temos um plano’. Eu estava pronto para enfiar a adaga final.

‘Hey, mas Jim, você disse que não é inglês’, Jack pontua.

Se ele [Jack] ficar preso neste debate, então eu vou perder. Eu preciso de um desvio e de um tempo para pensar.

‘Foda-se, Jack. Quem te convidou? Eu disse que eu sou um falante inglês sul-africano, não um Pommy como você’.¹⁰

Ei, Alf, de onde os bôers pegaram um pouco da cultura? ‘Eu pergunto, fazendo uma pausa antes de responder a minha própria pergunta. ‘Dos britânicos; nos campos de concentração britânicos, durante a Guerra dos Bôers. Eles foderam suas mulheres e crianças e inculcaram um pouco de cultura na sua nação. Seu avô verdadeiro era um soldado britânico. (DURAND, 2012, tradução nossa)

A discussão acima fornece dados úteis sobre as estratégias usadas pelo autor para se localizar quanto ao seu pertencimento na África do Sul. É possível perceber traços de ironia no tratamento do assunto – por exemplo, transita entre discurso direto e indireto livre, conversando com o leitor como em um espetáculo de humor em que o apresentador tem domínio da cena e brinca com a plateia enquanto ridiculariza os demais personagens. Arn Durand se movimenta entre as identidades: quando conveniente, se diz africâner, vinculado à terra muito antes da chegada dos ingleses, e provoca o colega naquilo que talvez mais o insultasse – chamá-lo de inglês.

¹⁰ “Pommy” advém de “POM”, que significa “prisioneiro da majestade”. É um termo irônico e depreciativo contra ingleses.

Logo adiante, ele fala como um inglês quando quer zombar da língua africâner e se gabar da racionalidade inglesa. Por fim, quando a contradição foi exposta pelo terceiro amigo, Jack, define-se no entre-lugar: um “sul-africano falante de inglês”. No diálogo, também é notável a ansiedade, como abordei em parágrafos anteriores, sobre o sentimento de espera, quando se trata das avaliações sobre o destino da guerra. Sobre essa questão, mais uma peculiaridade do autor, ele mostra – talvez em uma estratégia contemporânea de reescrever a sua história – ter uma consciência sobre a guerra (“a merda já atingiu o ventilador”) que fez, seu colega, um orgulhoso africâner, parecer ingênuo.¹¹

É possível fazer um diálogo entre esse jogo de pertencimento de Arn Durand e as modalidades de privacidade, singularidade e visibilidade identificadas por Nuttall (2004, p. 204-208) na autobiografia de John M. Coetzee – o mais célebre romancista da África do Sul –, intitulada *Boyhood*. No livro de memórias de Coetzee, pela opção estética do autor, que escreve em terceira pessoa, e pelo conteúdo da sua narrativa, que descreve uma criação isolada “de uma cultura de segregação”, é possível identificar uma tentativa de “afastamento sobressaltado da comunidade”. Coetzee recusa o próprio pertencer. É a lógica do individualismo e do retraimento, o espaço privado funcionando como “um modo de proteger o eu da sociedade e da

¹¹ Durand é competente em explicitar as rivalidades entre a SADF e o Koevoet. De acordo com Durand (2012), o exército sentia ciúmes porque, particularmente nos primeiros anos, o Koevoet funcionava como uma operação clandestina com grande taxa de sucesso – por sinal, raríssimas vezes Arn Durand usa o termo “soldier” para definir a si e aos seus companheiros. Os membros do Koevoet ficavam irritados porque o reconhecimento era desproporcional – os créditos do “sucesso” eram depositados na SADF. A noção de que travaram uma luta com excelência – leia-se, mataram muita gente –, mas sem o reconhecimento público, perpassa ambos os livros de Arn Durand. “Não era de prêmios que o Koevoet se tratava. O Koevoet se tratava de matar a SWAPO”. É possível perceber que, assim como Clive Holt, a escrita de Arn Durand é povoada de ressentimento, mas voltada para agentes diferentes: enquanto Holt lamenta a falta de assistência do Estado por não ter ajuda no processo de lidar com experiências que considera terríveis, Durand pouco se envergonha dessas coisas “terríveis”. Ele se dirige para o público que amava a guerra; expressa que não só cumpriu muito bem a missão que lhe foi incumbida, como o fez melhor que o exército, sem receber medalhas, prêmios e reconhecimento.

coletividade”. Em termos foucaultianos, “o eu é chamado a tomar-se como objeto do saber e campo de ação, para transformar, corrigir, purificar e salvar a si mesmo”. (NUTTALL, 2004, p. 207)

Um pertencimento importante para destacar sobre Clive Holt, que não assume abertamente a origem inglesa, é retomar a questão do seu posicionamento político. O ressentimento de Clive Holt está evidente no título escolhido para o livro. “At thy call we did not falter” é um extrato, na versão em inglês, do hino nacional sul-africano de 1960, durante o governo segregacionista do Partido Nacional. Apesar de demonstrar essa aflição, Holt evita criticar as motivações da guerra e a legitimidade do regime. Mas, se faltam críticas ao *apartheid*, não faltam para o seu alvo principal: a Força de Defesa da África do Sul, a quem ele serviu – narrada como a grande responsável pela perturbação que sua vida se tornou e, depois, por tê-lo abandonado, como indica a citação abaixo:

Nós éramos instrumentos da SADF, máquinas que tinham que fazer coisas sem pensar nelas. Nós éramos bem forjados (na medida em que eles sabiam que iríamos para Angola). Eu estou orgulhoso do que foi feito, mas olhando para a forma como fomos abandonados pela SADF depois, eu não tenho mais muito respeito. Se você me pedir para defender este país novamente, eu não irei. Eu vou cuidar da minha própria família, e isso é tudo. (HOLT, 2005, p. 80, tradução nossa)

É importante observar as pistas que a linguagem fornece sobre a auto-percepção do narrador e, para tal, os recursos da história oral são mais uma vez importantes. O pronome “nós” remete à identidade coletiva – os militares que viveram a guerra. Essa identificação coletiva migra para um sujeito que sai do tempo pretérito para o presente histórico: “eu estou orgulhoso do que foi feito”, mostrando, ao mesmo tempo, a distância entre o sujeito que viveu e o sujeito “moldado” que narra. Em outras palavras, é o reflexo da carga das emoções passadas, acompanhado do julgamento do presente. A instituição a que ele se opõe e que os “instrumentalizou” surge acompanhada da voz passiva, que pode ser interpretada por um senso de desamparo,

e do retorno da primeira pessoa do plural, ao dizer “fomos abandonados”. (BATLEY, 2008) As mudanças de tempo verbal deslizam entre os tempos: passado e presente, até chegar ao tempo futuro: “eu não irei”, acompanhado do pronome “você” – a segunda pessoa que evoca um diálogo, um apelo para que o leitor seja sensível e o escute. Essas alternâncias podem ser interpretadas como sinais de uma identidade em crise. O pronome “nós”, remetendo a uma identidade coletiva, no caso, o Koevoet, também é usado por Arn Durand, mostrando que estava engajado com os objetivos da instituição, embora a ressalva final demonstre certa dúvida:

Politicamente, nós poderíamos justificar ajudando o povo ovambo a defender seu país contra os invasores comunistas diabólicos vindos de Angola. Era melhor ajudar os bons ovambos a matar os ovambos maus. Esta era a luta deles e nós estávamos lá para ajudá-los – ou assim que muitas vezes os doutrinamos. (DURAND, 2011, tradução nossa)

Contrastando com o retraimento de Clive Holt, Granger Korff expõe inúmeras referências identificadas aos africanos no seu livro, a começar pelo primeiro capítulo, chamado “Howzit” (“olá” em português), além de outros termos traduzidos em nota de rodapé. Arn Durand, como discutimos em parágrafos anteriores, apresenta uma mobilidade de pertencimento, outro fator que nos ajuda a explicar a facilidade em discutir temas polêmicos sobre a guerra. A participação no Koevoet autoriza um ponto de vista único e independente, considerando a relação umbilical entre a SADF e o Estado. Os dois livros de Durand mostram, então, mais uma modalidade de cisão na sociedade branca sul-africana.

Heróis do mato de volta para a casa

As características da fronteira com a Namíbia, como o calor, a areia fina capaz de cegar, os insetos, entre outros, funcionaram, segundo Batley (2008, p. 9, tradução nossa), como “ingredientes para criação mítica” de “potencial

destrutivo”. Alguns dos soldados viam a si mesmos como alienígenas na zona de combate. (BATLEY, 2008, p. 176) Dois são os principais tropos dessas memórias: um remete ao passado da conquista colonial, como em “[eu] me senti como algum velho caçador colonial, montando alto nas costas de um elefante no meio do mato e abatendo tigres que estavam presos e emaranhados no mato”. (KORFF, 2009, p. 120, tradução nossa) O outro remete aos filmes de guerra norte-americanos, principalmente as representações da Guerra do Vietnã:¹²

[...] após o desembarque, entramos direto nos caminhões novamente e começamos a nos mover uns poucos quilômetros dentro da mata. Eu não poderia evitar, mas acho que isso me lembrou cenas daqueles filmes da Guerra do Vietnã; o clima era quente, molhado e tropical, a vegetação era como uma selva. Depois de dirigir devagar por cerca de 10 km, nós saímos dos caminhões e nos foi falado para procurar um lugar para dormir, não tão longe de onde desembarcamos. Estava chovendo forte e tudo estava encharcado. [...] quando a manhã veio, era como andar em outro mundo. A mata era densa e silenciosa, o clima opressivo e os insetos por todo lugar. (HOLT, 2005, p. 30, tradução nossa)

O livro *Islands of White*, de Dane Kennedy (1987), mostra que as preocupações com o meio ambiente ocuparam espaço importante no imaginário branco, além de funções políticas, desde tempos coloniais. Como na *Bush war*, eles não foram gratuitos. Por maiores que fossem os problemas “naturais” vivenciados pela imigração branca, essas circunstâncias foram elevadas a símbolos, no contexto colonial, que respondiam às demandas por prestígio e domínio político. Com a necessidade de atrair grande

¹² Um estudo sobre veteranos de Guerra no Vietnã entre os estadunidenses, a partir de livros de memória, baseado nos recursos da história oral, foi realizado por Alessandro Portelli (2010). Esse artigo apresenta temas e abordagens que influenciaram de forma determinante a minha pesquisa.

contingente de colonos, por volta de 1910, as teorias climáticas ganharam urgência. O tema comum dessas preocupações era claro: “o ambiente físico dos trópicos abrigavam perigos mortais e misteriosos para a raça branca”. (KENNEDY, 1987, p. 109)

Os medos principais eram o levante da população negra e – com a inescapável necessidade do trabalho negro, inclusive no âmbito doméstico – o receio de estupro das mulheres brancas, não por acaso, a histeria era maior quando as comunidades brancas enfrentavam problemas. (KENNEDY, 1987, p. 130) Os sul-africanos que imigraram para o Quênia e a Rodésia foram fundamentais para a reprodução da ansiedade devido a sua história de conflito e antagonismo racial. Particularmente, os africanos eram os primeiros a fugir sob qualquer sinal de rebelião negra. As ansiedades eram frequentemente reprimidas quando os rumores não eram confirmados, mas as ameaças tinham fins sociais e não físicos.

O livro de Kennedy (1987, p. 138, tradução nossa) mostra o vínculo entre os medos do negro e a unidade da população branca:

‘[a] dominação política e econômica colonial requeria solidariedade, e solidariedade encontrava sustentação na ameaça de destruição racial’, o espectro do medo negro aumentava durante períodos de estagnação econômica para lembrar à população branca de suas ‘necessidades comuns e medos comuns’. (KENNEDY, 1987, p. 146, tradução nossa)

Os medos sobre o meio natural e sobre a população negra intensificavam a tendência isolacionista das comunidades coloniais e, assim, pressionavam respostas em termos de normas sociais. Administrar os medos raciais e as necessidades econômicas passou por estruturar as fronteiras entre brancos e negros e formulação de uma cultura distintiva. (KENNEDY, 1987, p. 138-147) Esse é um paralelo possível com a *Bush War* contemporânea; o mato (*bush*) que é narrado nas narrativas de guerra é território vazio: inóspito, não branco, não colonizado, exatamente como eram os territórios inimigos há mais de 100 anos; e isso causa tanto medo – porque é

preenchido de sentidos ancorados no imaginário colonial. Guarda, ainda, outra semelhança: o enfrentamento desses medos serviu para mobilizar e aproximar as populações brancas.¹³

A guerra marcou a vida dos autores de forma que a adaptação à vida civil, após se acostumarem a um código moral da guerra, foi um processo difícil. Não por acaso, dois deles decidiram reconstruir a vida no exterior. Granger Korff nunca voltou a morar na África do Sul, seguindo o caminho como boxeador profissional nos Estados Unidos; Clive Holt se mudou para a Austrália. Arn Durand foi o único a permanecer na África do Sul, trabalhando como guia turístico. Segundo Batley (2008, p. 185-188), alguns ex-soldados se sentiram perseguidos pelo Estado e consideraram que problemas sociais e psicológicos, como o PTSD, não foram levados a sério. Holt (2005, p. 131, tradução nossa) expressa essa decepção com a sociedade que o recebeu como uma das questões mais importantes: “[...] eu tinha essa ideia romântica de que a África do Sul marcaria nosso retorno com algum tipo de tapete vermelho” e “[eu] me senti como uma prostituta que serviu a um propósito e já não era mais necessária – embora prostitutas, ao menos, são pagas depois de serem fodidas”. (HOLT, 2005, p. 131, tradução nossa)

Além disso, houve o sentimento de isolamento, alienação da vida e dificuldade de diálogo com seus amigos anteriores à guerra: “eu inicialmente pensei que meus amigos tinham mudado, mas cedo descobri que eu era quem estava diferente”. (HOLT, 2005, p. 131, tradução nossa) Ele queria voltar para estar ao lado dos seus verdadeiros companheiros, em que havia

¹³ No recente livro *South Africa's' Border War*, de Gary Baines (2014), o autor dedica boa parte da obra à explicação dos livros de memória sobre a *Border War* como informados, principalmente, por uma tradição transnacional de escritos sobre guerra, sendo as escritas e, logo, o imaginário americano da Segunda Grande Guerra e do Vietnã. Acho, contudo, difícil acreditar que os filmes americanos sejam fonte ideológica suficiente, embora relevante. Falta uma reflexão na obra de Baines sobre a bagagem interna que forjou essas memórias, ou seja, sobre o impacto das histórias de conflito, segregação e violência sul-africanas na região, que remetem ao período colonial, no imaginário desses combatentes. Não seria a identidade colonial mais profunda, difundida e compartilhada do que a imagem – mais restrita, jovem e militar – do Vietnã? Esse é um tema sensível, evitado por Gary Baines, talvez porque obrigue a apontar críticas a setores da população branca que não participaram diretamente da guerra, mas que comungava dos valores que a autorizavam.

um “senso de pertencimento”. (HOLT, 2005, p. 133) A mudança no sistema de crenças abordada no início do seu livro entra novamente em questão:

Dessa vez, meu sistema de crença estava me falando que o que eu havia vivido definitivamente caía no espectro do ‘errado’, e eu estava tendo dificuldade de distanciar a mim mesmo emocionalmente desses eventos a fim de processá-los objetivamente. Isso estava se tornando frustrante, então eu recorri à prática de bloquear esses eventos e focar em alguma outra coisa. O único problema era que eles ainda estavam estocados em meu sistema, em meu subconsciente, e a minha mente ainda estava tentando obter esse estado ilusório de equilíbrio. (HOLT, 2005, p. 166-167, tradução nossa)

Holt pensou em retornar para a guerra e seguir a carreira militar. A questão era menos financeira do que voltar a estar integrado numa organização com o chamado “conjunto de regras”. A opção militar significaria voltar a transformar os códigos tidos como errados em certos. Ele não se sentia bem na vida civil e achou que a volta para o exército seria uma forma fácil de resolver o assunto:

[...] meu desafio era que eu vivi atuando por um diferente e extremo conjunto de regras por tanto tempo que estava sendo bem difícil de reverter para minha moral, regras e valores originais. Comportamentos que eram aceitáveis nos campos de batalha de Angola não tinham lugar na vida civil. (HOLT, 2005, p. 167, tradução nossa)

Holt também demonstra culpa por ter sobrevivido enquanto outros haviam sido mortos. A escrita de Durand remete menos vezes ao presente – temas relacionados aos traumas são eventuais –, de forma que esse não parece ser um problema tão sério para o autor. Algumas passagens, contudo, existem. Numa delas, fala sobre a lembrança da ferida em um membro da

União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita) morto; em outra, no começo do primeiro livro, conta uma situação em que ele, questionado por sua filha, remexeu nos pertences recolhidos durante a guerra, o que o fez refletir sobre o passado, que culminaria na escrita do livro:

Eu me virei para que ela não visse as lágrimas escorrendo pelo meu rosto. Eu não podia falar; Eu apenas balancei a cabeça e me afastei. Eu sabia que tinha de destruir o conteúdo da mala. A Makarov, meu presente de aniversário de 21 anos dado por Frank. O Tokarev, a baioneta AK 47, o cantil de água soviético, as fivelas de cinto cubanas e soviéticas...

Eu mantive o fuzil automático R5 com três pentes de munição 35-Round extras, acreditando que um dia eu poderia ter de apontá-lo para alguém e puxar o gatilho novamente, espalhando morte e tirando a alma de seu corpo.

Era hora de se livrar disso. (DURAND; 2011, tradução nossa)

Granger Korff também alega ter passado por problemas pessoais, expressos apenas no epílogo do livro, mas não demonstra indignação com as instituições. Conta os seus conflitos internos como um problema estritamente pessoal. Ele menciona a dificuldade de respeitar autoridade, a sensação de ter perdido sua memória de tempos felizes e a dificuldade de falar sobre tudo que aconteceu. Alguns *flashbacks* se sucederam, levando-o a um acidente de carro. Em outra oportunidade, enquanto fazia sexo com a sua esposa, teve a visão de um terrorista morto pela equipe. É importante notar sua afirmação de que só enfrentou problemas de socialização e psicológicos depois que sua saída para dissipar a agressividade – a carreira de boxeador profissional – teve fim:

Quando eu saí do boxe, uma surpresa me aguardava. Na medida em que meu canal de saída para as tensões havia ido embora, eu estava emboscado pelo passado. Emboscado por ‘combatentes da liberdade’ mortos, com seus cérebros

estourados, emboscados pelos espíritos dos mortos, mulheres idosas e crianças, e o sangue derramado deles sobre as areias brancas de Angola e do Sudoeste Africano. (KORFF, 2009, p. 336, tradução nossa)

A escolha do termo “emboscado” é reveladora. Se é um fato que se tornaram párias sem a atenção do Estado, ou mesmo se é justo que a tivessem, é o que menos importa para esta pesquisa. O fundamental é que assim o narram, dão significados à guerra, isso é *per si* um fato. Ao fazer um balanço das mudanças políticas que passaram a África do Sul e a Namíbia, Korff (2009, p. 337, tradução nossa) identifica que todas as previsões negativas não se concretizaram. O inimigo vermelho não acabou com a sociedade: “[...] eu ponderei sobre tudo aquilo. Quem estava certo e quem estava errado? Nós éramos os caras bons, ou nós éramos os caras maus?”. A resposta é escrita em modo de dúvida: “[...] e me dei conta que nós poderíamos ter sido aqueles sugados para uma grande mentira e numa lavagem cerebral para o bem do Volk e da *Vaderland*”.¹⁴ Ele indica onde foram parar sete dos seus colegas no Batalhão de Paraquedistas: todos enfrentaram problemas sociais, três deles cumpriram penas na prisão por roubos a banco e assassinatos, um deles seguiu como mercenário em outras guerras no Afeganistão, Argélia e Iraque. James Anders, logo que saiu do exército, deu um tiro na própria cabeça, numa mesa de bar, enquanto apostava roleta-russa. Havia duas balas no tambor e ele pediu para ser o primeiro.

Considerações finais

As narrativas de sofrimento merecem uma última reflexão. Baines (2014) cede pouco crédito para o discurso sobre o PTSD. Para ele, faz parte de uma estratégia de vitimização, que teve na Comissão da Verdade e Reconciliação (TRC) um bom espaço para promoção. “Vitimização é um capital político

¹⁴ Em africâner, “Volk” significa “povo” e “Vaderland”, “terra natal”.

em um mundo em que o discurso de direitos humanos tem quase se tornado crença. Ele abre possibilidades para apologias e reparações para erros históricos percebidos”. (BAINES, 2014, tradução nossa) O mesmo autor afirma que a “linguagem do trauma psicológico era apropriada para os causadores de violência”. (BAINES, 2014, p. 1952, tradução nossa) O discurso do trauma tem a intenção de minimizar a agência individual e de abdicar da responsabilidade por atos políticos, ao mesmo tempo em que iguala vítimas e perpetradores, na medida em que ambos são tratados como pessoas traumatizadas. Não por acaso que, durante a TRC, veteranos da SADF recorreram aos psicanalistas para validarem essa versão.

Além disso, Baines argumenta que, nos casos em que foi identificado o PTSD, os principais motivos para o surgimento do trauma não estavam na guerra em si, nem na ideia de estar “do lado errado da história”. A questão mais difícil de lidar era a transição política atravessada pelo país desde os anos 1990. A ideia da descriminalização dos seus velhos inimigos é o que mais assusta os veteranos. (BAINES, 2014, p. 1963) As novas narrativas sul-africanas sobre a branquidade, ultrapassando o esteio da guerra, estão “repletas do sentimento de eles se haverem tornado irrelevantes, de terem perdido a influência”. Os brancos têm sido postos em “dissonância com o seu passado – sua herança, sua história, seus ensinamentos parentais, sua cumplicidade com o sistema”. (STEYN, 2004, p. 126-129) Não é tão difícil lidar com o assassinato de alguém se você acha que essa pessoa tem um estatuto desumanizado; a crise ocorre ao se perceber que esse ser não só se tornou humano como foi heroificado. Arrisco dizer que o fato de veteranos militares terem uma vida alijada, muitas vezes distantes dos centros urbanos e condenados pela sociedade, foi um fato menos sofrido do que ver a ascensão dos antigos inimigos ideológicos, raciais e políticos. Afirmo isso tendo em vista a mentalidade acostuada ao isolamento, raiosa e agressiva – que sobreviveu por décadas, apesar do descrédito da comunidade internacional –, cultivada no meio militar, principalmente africâner. A opinião da população negra, afinal, nunca foi importante para esses segmentos.

As narrativas sobre os problemas sociais e psicológicos não devem ser aceitas nas versões que foram postas pelos autores. Com isso, não quero insinuar que devam ser, de pronto, descartadas e tratadas como devaneio ou algo socialmente insignificante. Não acredito ser esse o meu papel. A forma como a sociedade lida com seus veteranos da guerra em Angola e Namíbia é questionada não só na África do Sul, mas similarmente em Cuba. Mas é injusto não considerar que as motivações para escrita dos livros têm laços mais profundos do que necessidades psicológicas de externalização de sentimentos, de catarse. Esses sentimentos devem ser, ao menos, relativizados. Os traumas não justificam a todos ou, ao menos, atingem em graus e modos diferentes, os escritores. Nesse momento, cabe discutir – e acredito que essa seja uma tarefa que toda a sociedade sul-africana ainda está por cumprir – as razões sociais da escrita de guerra dos veteranos envolvidos na “Guerra da Mata”.

Esses jovens brancos sul-africanos foram forjados de acordo com as representações hegemônicas que vigoravam na sociedade em que viviam. A interpretação da guerra foi, desde lá, mediada por símbolos, e alguns deles remetem ao passado colonial e à história da ocupação branca na África Austral. Essa sociedade se formou com uma mentalidade defensiva, baseada nas ideias de medo, espera e ansiedade; ancorada na previsão de um levante negro e nas teorias sobre o meio natural hostil, desconhecido e perigoso. Esses medos, sob novas roupagens, continuavam a assombrar o mundo branco, como bem mostrou o livro *Waiting*, de Crapanzano (1985); a preocupação com o dia de amanhã incerto foi a principal marca identitária de uma geração.

É nesse contexto que Clive Holt, Granger Korff e Arn Durand se envolveram em uma guerra – espaço que explicita e aprofunda preconceitos e sentimentos sombrios. A necessidade de rememorar, cerca de 20 anos depois, responde a questões absolutamente contemporâneas e que não são individuais. São uma tentativa de avaliação desses medos antigos e da hipótese deles fazerem sentido, como perfeitamente expressou Granger Korff. A dedução de que os medos mais viscerais e que as utopias mais generosas não se sustentavam é uma desconstrução da sua identidade. Mas

a escrita rememorativa também não representa um afastamento do mundo em que foram criados. Entendo que é justamente o contrário. A autocrítica foi realizada, notadamente por Korff e Holt, quando eles abandonaram a África do Sul para morar em países estrangeiros. Publicar tais livros é escolher participar de uma rede, agora transnacional, que se organiza, disputa sentidos e espaço político na sociedade sul-africana. São respostas a uma crise e, como das outras vezes, elas lembram os objetivos comuns, apontam para as demandas de unidade e solidariedade que, como mostrei, são tradições perigosas. A mentalidade enclausurada e defensiva ainda persiste.

Referências

- ARFUCH, L. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- BAINES, G. *South Africa's 'Border War': contested narratives and conflicting memories*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- BAINES, G. Introduction: Challenging the boundaries, breaking the silences. In: BAINES, G.; VALE, P. (ed.). *Beyond the Border War: new perspectives on Southern Africa's late-Cold War conflicts*. Pretória: Unisa Press, 2008.
- BAINES, G.; VALE, P. (ed.). *Beyond the Border War: new perspectives on Southern Africa's late-Cold War conflicts*. Pretória: Unisa Press, 2008.
- BARROS, A. E. A. *As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul*. 2012. 204 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- BATLEY, K. Documents of life: South African soldiers narratives of the Border War. In: BAINES, G.; VALE, P. (ed.). *Beyond the Border War: new perspectives on Southern Africa's late-Cold War conflicts*. Pretória: Unisa Press, 2008.
- BATLEY, K. (ed.). *A Secret Burden: memories of the border war by South African soldiers who fought in it*. Joanesburgo: Jonathan Ball Publishers, 2007.

- BATLEY, K. Documents of life: South African soldiers narratives of the Border War. In: BAINES, G; VALE, P. (ed.). *Beyond the Border War: new perspectives on Southern Africa's late-Cold War conflicts*. Pretória: Unisa Press, 2008.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOSI, A. A escrita do testemunho em “Memórias do Cárcere”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 309-322, 1995.
- COSTA, I. de C. G. da. *Defender-se na memória: estratégias e significados em narrativas de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola*. 2015. 126 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- CRAPANZANO, V. *Waiting: the Whites of South Africa*. Nova York: Random House, 1985.
- DURAND, A. *Zulu Zulu Foxtrot: to hell and back with koevoet*. Cidade do Cabo: Penguin Random House South Africa, 2012.
- DURAND, A. *Zulu Zulu Golf: life and death with Koevoet*. Cidade do Cabo: Zebra Press, 2011.
- HAYES, P. et al. (ed.). *Namibia under South Africa Rule: Mobility and Containment. 1915-46*. Oxford: James Currey, 1998.
- HOLT, C. *At thy call we did not falter*. Cidade do Cabo: Zebra Press, 2005.
- KENNEDY, D. K. *Islands of white: settler society and culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*. Durham: Duke University Press, 1987.
- KORFF, G. *19 with a bullet: a south african paratrooper in Angola*. Joanesburgo: 30° South Publishers, 2009.
- NUTTALL, S. Subjetividades da Branquidade. In: WARE, V. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 183-218.

PORTELLI, A. Como se fosse uma história: versões do Vietnã. In: PORTELLI, A. *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010. p. 185-207.

STEYN, M. Novos matizes da branquidade: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In: WARE, V. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 115-160.

WILLIAMS, D. *On the border: the white south african military experience, 1965-1990*. Cidade do Cabo: Tafelberg, 2008.

Narrativas nacionalistas da República Democrática do Congo e as memórias bakongo

Larissa Oliveira e Gabarra

Introdução

Alguns eventos marcaram a virada do Congo Belga para o estado-nação independente entre os anos de 1956 e 1965. Em 30 de junho de 1960, o primeiro ministro da República Democrática do Congo (RDC), Patrice Lumumba, participa da cerimônia de independência do seu país, criticando abertamente os horrores da colonização belga, diferente do discurso pronunciado minutos antes, bem mais diplomático, do primeiro presidente, Joseph KasaVubu. A aparente discrepância entre o discurso dos dois líderes nacionalistas, que deveriam, juntos, consolidar a independência da RDC, representa as forças políticas internas que se fortaleceram e se consolidaram entre 1956 a 1960, ainda no período colonial.

Não é possível dizer que a República proclamada e conquistada – ou mesmo concedida, como preferem alguns – chegou e definitivamente se consolidou em 1960; com efeito, os cinco anos seguintes à independência foram de enormes desafios. A discordância entre os inúmeros partidos políticos que surgiram de 1958 a 1960, consequência dos diferentes projetos

emancipatórios – federalistas, centralistas e separatistas – e suas diversas redes internacionais de apoio, construiu, no drama da revolta militar dos primeiros meses do governo Lumumba e no enredo de seu assassinato até o golpe de Joseph-Desiré Mobutu em 1965, a representação de uma África fragmentada por disputas étnicas. A retomada do movimento Lumumbista, representada na Revolta dos Simbas, e os dois grandes conflitos separatistas: o do Kasai oriental de base Balulua e o do Katanga, onde a própria manutenção do sistema colonial se configurou de julho de 1960 a janeiro de 1963, sob a liderança de Moïse Kapenda Tshombe, apontam o quadro de instabilidade da conjuntura nacional naquele momento, sem falar de movimentos de pequena envergadura menos conhecidos, mas também importantes, como a tentativa de estabelecer a República do Kongo Central.¹

A ideia de uma África repleta de guerras entre grupos étnicos² chega a ser um avejão na história e memória da construção dos Estados nacionais

¹ Neste texto, a grafia de “Congo” com “C” e “Kongo” com “K” caracteriza um padrão acadêmico internacional para denominar a distinção entre os usos e sentidos da palavra “Kongo” quando relacionada com a cultura e história bakongo ou do antigo reino do Kongo; e “Congo” quando relacionada a usos e sentidos mais recentes construídos na diáspora ou contemporaneidade africana. Porém, cabe ressaltar que, para o caso da grafia em português, existe uma certa disputa simbólica. As primeiras descrições do reino no século XVI utilizam-se da letra “C”. Para os países de língua oficial portuguesa, como o Brasil e Angola, a grafia se mantém com a letra “C” – como em todos os etnônimos e topônimos. Em Angola, a discussão sobre o uso do “K” passa pelo debate se é mais interessante politicamente preservar o “C” da transcrição para o português, que remonta ao século XV e é parte da história de Angola, ou se adequar às convenções do alfabeto africano internacional e do alfabeto africano de referência. Sobre a escrita das línguas africanas. (BASIC DOCUMENTS ON LANGUAGE POLICY IN AFRICA, [2006])

² Trabalhar-se-á com o conceito de grupo étnico numa tentativa de problematizá-lo, diante de definições como tribalismo e racismo pronunciado por alguns dos pan-africanistas e nacionalistas africanos nas décadas de 1950-1970, mas também utilizadas ainda hoje por alguns intelectuais ou homens políticos. Entende-se que o conceito de etnia carrega traços eurocêntricos tanto do conceito de tribo, como de raça. Para entender mais desse aspecto, ver: Amselle e M'Bokolo (2014). Da mesma forma que não é possível substituir nenhum dos dois últimos conceitos pelo de etnia sem a reflexão sobre suas diferenças epistemológicas, não se pode negar a atualidade do conceito de etnia, mesmo porque inúmeros trabalhos críticos ainda se deparam com a complexidade das relações culturais, linguísticas, históricas e ancestrais justapostas no conceito. Mesmo entendendo trabalhos como os de Cahen (2004), que nos colocam diretamente com a interrogativa de que o pertencimento histórico dos

no continente. Segundo Catherine Coquery-Vidrovitch (2007), falar de memória em África não se limita a relacionar memória e história, característica dos debates internacionais sobre o tema, mas é principalmente entender que esse duo é, na verdade, um trio, que reside em memória, história e política. Assim, pensar a integração nacional, por um lado, refere-se aos laços ancestrais, culturais e regionais dos líderes políticos; por outro, criam-se memórias sobre o pretérito não muito distante que ainda legitimam e justificam o desenrolar da história desses países. Inquirir-se sobre o tipo de sociedade colonial que teve lugar na nação Congo, as experiências associativas dos congolezes, vinculadas às vivências dos diferentes povos e suas representatividades políticas, é procurar clarear essa sombra. Para tanto, focaliza-se nos Bakongo.

Entre as possibilidades associativas, base das agitações políticas do Congo Belga na década 1950, encontra-se a primeira associação de cunho cultural permitida pelo governo colonial, na cidade de Leopoldville (atual Kinshasa): a Alliance des Bakongo (Abako). Antes da segunda década do século XX, o movimento messiânico do Mukongo Simon Kimbangu, na região do Bas-Congo, ganha, na voz de autores importantes como Elikia M'Bokolo e Kivilu Sabakinu (2014), a enunciação de ser a válvula de impulsão da *libération de l'homme noir*.³ A hipótese de que os Bakongo, como uma identidade cultural e histórica, tivessem algum papel ímpar no movimento emancipatório é parte da memória desse período e questionável à medida que se aprofunda na relação entre a utilização da categoria étnica como legitimação das forças político-partidárias. Isso implica compreender que, no quadro de instabilidade política pós-independência na RDC, a construção da memória dos Bakongo diz mais sobre as relações de forças políticas do que propriamente sobre o passado desse grupo ou de outros.

indivíduos a um grupo social como etnia é denominação apenas para os povos subalternos, excluindo dessa classificação, assim, povos como bascos, catalães ou bretões. Para saber mais, ver também: Barth (2000) e Bayart (2000). Os autores citados não encerram o assunto.

³ Ver mais em: Kuntima (2007).

Se, a partir dos anos 1920, as agitações políticas por emancipação aceleraram-se entre os Bakongo, na década de 1950, não havia um só congolês que ouvisse rádio e que não estivesse a par da chegada dos novos tempos. Os belgas não passavam imunes aos eventos. O professor Antoine Van Bilsen, do Institut Universitaire des Territoires d’Outre-Mer, ao escrever o *Plano de 30 anos para emancipação política da África Belga*, provoca a resposta, em julho de 1956, de um grupo de congolese *évolués*,⁴ entre eles: Joseph Iléo, Joseph Malula, Joseph Ngalula, Albert Nkuli, Antoine Ngwenza, Dominique Zagabie, José Lobeya, Camille Mwisa, Jacques Masa, Albert Amani e Michèle Kaniki. O manifesto da Conscience Africaine, que já havia sido escrito e publicado em uma folha avulsa por Albert Nkuli em 1953, apenas reiterava a necessidade da emancipação do Congo. (MWAN-A-NGO, 1996, p. 263) Assim, a Abako assina um contra-manifesto, reclamando a emancipação imediata e a liberdade de criação de partidos políticos.

A expressão “emancipação imediata” levanta a massa de trabalhadores e desempregados das cidades e do campo. Inspirado em Kwame Nkrumah e Sékou Touré, Patrice Lumumba, de volta do Congresso de Acra, reanima a população. Joseph KasaVubu, presidente da Abako, dá continuidade aos eventos, convocando uma plenária que, um dia antes, é proibida por ordem da administração colonial. A massa popular sai em revolta saqueando a cidade; o evento fica conhecido como Les Émeutes de 4 Janvier 1959. A Conferência em Bruxelas para discutir a emancipação do Congo se faz urgente; a Table Ronde de 1960, de certa forma, respondia ao apelo do contra-manifesto da Abako, que, em uma estratégia genial dos convidados congolese,⁵ marca a data para a independência para 30 de junho 1960.

⁴ Preferiu-se manter a grafia em francês, pois o termo “évolué”, nesse contexto, é mais significativo que a simples tradução. Segundo M’Bokolo (2007, p. 473), “Evoluído para o Congo, Assimilado para Angola, Cidadão para o Senegal, Educado para a Nigéria”, são todos conceitos construídos na perspectiva de uma ideologia colonial que projeta nesses termos a expectativa do indígena em se tornar um civilizado.

⁵ Joseph KasaVubu, Thomas Kanza, Patrice Lumumba, Cleophas Kamitatu, Jean Bolikango e Moïse Tshombe estavam nessa reunião. Outra foi feita de 26 de abril a 16 de maio do mesmo ano, quando foram pensadas questões econômicas. Nessa reunião, representando o Mouvement National Congolais (MNC), estava Joseph-Desiré Mubutu. (MALU-MALU, 2002)

Também em Bruxelas, mas não na mesa-redonda das negociações políticas, a musicalidade congoleza noticiava a história em curso na canção “Independence Cha Cha”.⁶ Cantada em três das principais línguas da RDC – quais sejam, lingala, kikongo e thshiluba –, glorificava o nome dos seus principais líderes: Bolikango, KasaVubu, Lumumba, Kalondji, Bolya, Tshombe, Kamitatu e Mbuta Kanza. Se, por um lado, eles não representavam a totalidade do povo congolês, por outro, serão eles os responsáveis pelo direcionamento da luta pela independência e pelos anos de governo que se seguiram no pós-independência.

A presença do rádio é essencial para aerar a conjuntura dessa revolução nacionalista⁷ na qual o apego à cultura burguesa estava presente em vários setores da sociedade, mas principalmente entre os *évolués*, ou a pequena burguesia africana – funcionários públicos, comerciantes, profissionais liberais, soldados e polícia. Outras batalhas dessa mesma luta podem ser lembradas, como a Revolta dos Bapende, em 1931,⁸ a greve de mineiros de Manono no Katanga, em 1941; e a insurreição dos soldados da caserna de Luluabourg contra a aplicação de uma vacina, em 1944. Mas a memória individual e masculina das lutas por emancipação ainda ocupa um lugar importante nas histórias nacionais em detrimento de outros personagens dessa mesma história. Se esse recorte segue uma hegemonia nas interpretações sobre o tema, teorias deterministas, como o marxismo

⁶ A canção é de autoria de Roger Izeidi. Foi difundida pela Rádio Congo Belge e gravada por Joseph Kabasele e a banda African Jazz, composta pelo próprio compositor, Petit Pierre, Déchaud Mwamba e Dr Nico, nos estúdios da Philips em Bruxelas no mesmo momento da Table Ronde (20 de janeiro a 20 de fevereiro de 1960).

⁷ Entende-se por revolução nacionalista um conceito forjado no âmbito dos debates acadêmicos em meados do século XX, a partir de leituras críticas de bases marxistas, que, ao procurar entender os movimentos de emancipação das colônias na África, perceberam a importância do papel de uma burguesia nascente. Mesmo que o colonizador branco se colocasse como o principal opressor, dando coesão e coerência para as lutas de libertação, em que burguesia e proletariado, mas também desempregados e camponeses, se colocavam do mesmo lado das trincheiras. A revolução não era socialista; se limitou à transformação no âmbito do debate sobre estado-nação e nacionalismo. Ver mais em: Nzongola (1970).

⁸ Ver mais em: Sindani (2009).

e o evolucionismo, ofuscam uma interpretação empírica do desenrolar dos acontecimentos. A ideia da necessidade de uma classe instruída capaz de elaborações racionais para o futuro das nações africanas em oposição à ideia de uma barbárie, própria de valores ancestrais atrasados, identificados com as crenças e costumes de certos povos, constituiu um dos principais enredos das narrativas nacionalistas da independência da RDC.

Os *évolués* do Congo

Educados à moda ocidental, os *évolués* darão o compasso das negociações nacionais e internacionais para a consolidação da RDC. Os congolezes, como outros homens e mulheres africanos, que conseguiram conhecer as teorias e se apropriar dos equipamentos ocidentais de divulgação, como rádio, revistas e jornais, se organizaram em sindicatos, associações e partidos e formaram a liderança nacionalista e emancipatória do RDC. Na educação dos *évolués*, estava incluído o letramento básico, mas também e principalmente o modo de vida europeu: o cristianismo, a monogamia (a família nuclear), a disciplina, o trabalho vinculado às funções econômicas da administração colonial.

O letramento era assegurado, essencialmente, pelas ordens religiosas, católicas e protestantes; as primeiras com certa primazia em relação às segundas, por causa do incentivo colonial. Responsáveis pela educação primária, as ordens ensinavam rudimentarmente a ler e escrever. Na escola secundária, também religiosa, eram formados principalmente auxiliares de secretário, datilógrafos ou professores de curso primário. Era nesse ponto que se encerrava a vida de um indígena educado leigo no Congo Belga. Caso quisesse continuar os estudos de filosofia ou outras ciências, era preciso frequentar os grandes seminários, como de Kisantu, na província do Bas-Congo, onde existia o centro de estudos de agronomia, auxiliar médico, enfermeiro e administração; ou ter acesso à educação no estrangeiro.

Foi o caso de Thomas Kanza, o Mbuta Kanza da música “Independence Cha Cha”. Foi o primeiro negro congolês a ter um diploma universitário, obtido na Bélgica. Filho de Daniel Kanza – ex-militar da colônia na

Segunda Guerra Mundial e um dos Mukongo fundadores da Abako –, escreveu o livro *Congo pays de deux évolués* em 1956. A obra pode ser entendida como um marco desencadeador da consciência negra no Congo Belga. Bena Nsilu⁹ chega a dizer que, em um dos encontros com o escritor, pôde ouvir: “*para ir estudar na Bélgica, era preciso seguir algumas regras, como não se apaixonar por uma mulher branca, não estudar direito e etc. Todos riam por não poder se apaixonar*”.

A educação no Congo Belga é alvo de muitas críticas, como todo o sistema colonial, que, enunciado como uma administração indireta, foi extremamente segregacionista e exerceu um controle social por via de mutilações corporais. Conduziu a educação sem o objetivo de formar um quadro administrativo intermediário entre os colonos brancos e os indígenas, vetando a participação política e o direito associativo. Definiam-se precisamente os trabalhos destinados aos africanos, baseado numa suposta ideologia que, segundo Mwan-a-Nog (1996, p. 263), restringia-se a ser uma colônia: “sem elite, sem problemas”, claramente decretada no discurso do ministro das Colônias ao governador do Congo Belga, Baron Wahis, em 1913:

É sabido que o rapazinho que tenha tido vários anos de aulas sem fazer uso das mãos se escusa energeticamente à aprendizagem de um ofício, pelo que desde início terá de ser iniciado nisso, primeiro trabalhos manuais, e, logo que possível, pela aprendizagem. Assim, sendo é preciso que o programa das escolas primárias consagre desde o início o maior tempo possível aos trabalhos manuais e profissionais, reduzindo na mesma proporção o ensino literário. (KITA, 1979 apud M'BOKOLO, 2007, p. 446)

⁹ Bena Nsilu foi chefe de gabinete de Joseph Diangienda Kuntima, filho mais novo de Simon Kimbangu, o fundador da Igreja Kimbanguista em 1959. Concedeu entrevista a Larissa Oliveira e Gabarra e Jacky Maniacky na cidade de Kinshasa em 20 de setembro de 2015.

O professor Awak'Ayom¹⁰ confirma a política educacional belga no Congo a partir de sua própria experiência. Ele se lembra: “*Seleção severa, que não dependia do Estado, dependia da Igreja Católica*”. Completa: “*Quando eu tinha 12 anos, pedi aos jesuítas que me levassem ao seminário para ser padre*”.

Ele mesmo iniciou os estudos junto com mais 33 colegas, que, ao término do ano, passaram a 22 e, ao fim do secundário, eram apenas 6, quando foi para o Seminário de Kitandu. Como ele, muitos *évolués* desde criança descobriam que o caminho para uma possível ascensão social ou a simples continuidade dos estudos era o catecismo.

Foram as associações religiosas, principalmente os jesuítas e os scheutistas,¹¹ que mais educaram os congolezes. Não obstante, os batistas e metodistas americanos também tiveram uma forte influência.¹² Porém, não os preparavam para mais que auxiliares e empregados. No ano de 1957, o Congo podia se orgulhar de ter entre 33% a 60% de crianças nas escolas primárias,¹³ mas o funil, como apresenta o professor Awak'Ayom, era muito estreito e excluía aproximadamente 99% da população dos estudos avançados. Em 1938, houve a primeira proposta de uma escola secundária no Congo Belga (REYBROUCK, 2012, p. 231), mas é apenas em 1954 que se abrem quatro. Segundo Awak'Ayom, duas fundadas por jesuítas, uma pelos scheutistas e a quarta pelos dominicanos (2015). No mesmo ano, abre-se a primeira universidade em Leopoldville, Lovanium, como filial da Universidade de Louvain, na Bélgica; em seguida, no ano de 1956, é criada

¹⁰ O professor Awak'Ayom, nascido em 1931 na província hoje de Bandundu, foi formado pelos jesuítas no seminário de Kitandu, na província de Leopoldville. Em 1957, tinha voltado para a terra natal e lecionava em Idiofa. Em 1961, através de Les pères Blancs d'Afrique, vai continuar seus estudos no Canadá. Concedeu entrevista a Larissa Oliveira e Gabarra e Jacky Maniacky na cidade de Kinshasa, em 16 de setembro de 2015.

¹¹ A designação se reporta aos membros da Congregação Imaculada Coração de Maria se reportando ao bairro (Scheut) de Anderlecht onde a Ordem foi fundada em 1862 por Théophile Verbist.

¹² Para saber mais sobre as missões religiosas no Congo e a educação, ver: Markowitz (1970).

¹³ Segundo John Iliffe (1999, p. 289), são 33% das crianças em idade escolar. E segundo David Van Reybrouck (2012, p. 257), são 60% das crianças que frequentavam escolas nas áreas urbanas.

a Universidade de Elizabethville, na cidade portando o mesmo nome (hoje Lubumbashi).¹⁴

Nesse sentido, entre a população congoleza, apenas essa pequena e frágil¹⁵ burguesia tinha acesso à máquina da revolução nacional, a educação. Segundo Jean-Marie Mutamba Makombo (2009 apud TÖDT, 2012, p. 7), agregando universitários, administradores e membros de associações e clubes, eram 143 mil *évolués* em 1956 entre os 12.843.574 indígenas, de acordo com o Censo colonial de 1º de janeiro de 1957. (LAUDE; MICHIELS, 1958, p. 101) Em contrapartida, de um total de 107.413 não indígenas, 78,62% eram belgas; 1,67% norte-americanos; 2,08% britânicos; 2,09% franceses; 2,96 % gregos; 3,13 % italianos; 1,26% holandeses; 4,94% portugueses; e 3,25% de diversos países não africanos (LAUDE; MICHIELS, 1958, p. 102), a maior parte dos quais, por vontade ou por imposição das circunstâncias, abandonaram o Congo no seu primeiro ano de independência.

O escritor Daniel Tödt (2012) chama a atenção, em seu artigo “Les noirs perfectionnés”, para a maneira como foi construída a burguesia congoleza, via políticas culturais, educacionais, sanções e gratificações atribuídas aos indígenas entre os anos 1940 e 1950. Entre as políticas públicas de controle sociocultural, encontram-se a obtenção da *carte de mérite civique* de 1948 e a reforma da *immatriculation* de 1952. Um dos critérios para obter a *immatriculation* era que a família africana se sentasse à mesa junta; homens, mulheres e crianças deveriam comer de talheres. Esse elemento era observado em visitas não previamente agendadas. O padre Laurent

¹⁴ Para informação: na África Ocidental Francesa, em 1903, é aberto o Centre d'Études Primaires Élémentaires e, em 1918, a Escola de Medicina de Dakar. Os ingleses, pela via missionária, abrem uma universidade em 1827 em Freetown. A primeira escola secundária de Angola data de 1929. Ver mais em: Ki-Zerbo (2002, p. 20) e M'Bokolo (2007, p. 446).

¹⁵ Acredito que seria de grande importância analisar em conjunto com a educação recebida por esse quadro as suas possibilidades de participação política. Segundo Ki-Zerbo (2002, p. 103-150), desde 1843, os ingleses constituíam conselhos legislativos compostos por assembleias locais com poder consultivo. Em 1948, essas assembleias passaram a ser compostas por pessoas eleitas por africanos, enquanto no Congo Belga não existia nenhuma participação política até as eleições de 1957.

Mpongo¹⁶ explica: “*Existiam lugares reservados apenas para os europeus. Você podia frequentar, mas, para ter acesso, deveria ser um immatriculé. Eles vi-nham na sua casa para almoçar com suas crianças à mesa*”.

Na opinião dos próprios *évolués*, a *immatriculation* foi uma tentativa do governo colonial de prestigiar os congoleseos mais educados (à moda ocidental) e, ao mesmo tempo, distingui-los e distanciá-los da população em geral, como também de outros congoleseos civilizados que ficariam de fora desse espectro de *noirs perfectionés*. O autor dessa expressão, Roger Bolamba, procura apontar como o governo colonial colocava sob suspeita a própria apropriação que os africanos faziam da educação ocidental por eles recebida, estratificando ainda mais a sociedade colonial. Para o autor, os evoluídos, através das políticas de *immatriculation* ou *mérite civique*, construíam em si a esperança de se tornarem civilizados. No entanto, alcançar esse *status* era algo quase impossível, pois significa se tornar perfeitos ocidentais.¹⁷ O jornal *Voix du Congolais*, do qual Roger Bolamba era editor, foi um espaço tutelado pelo governo colonial em que à expressão dos *évolués* era dada visibilidade, tendo existido de 1945 a 1960. Apesar da tutela, Roger Bolamba e o poeta Paul Lomami-Tshibamba¹⁸ denunciavam a política de segregação do governo belga, apresentando a situação racial da colônia.

¹⁶ O padre Laurent Mpongo é hoje o responsável pela Maison de Scheut em Gombe/Kinsasha. Ele foi educado pelos scheutistas e, em 1957, estava em Kinshasa, mas foi enviado à Bélgica pouco antes da independência, de onde ouviu pela rádio o discurso de Lumumba, a partir da cidade de Bruges. Após o massacre de 4 de janeiro de 1959, como conta o próprio padre, a Igreja Saint Pierre foi atacada e a delegação apostólica desconfiou que os ataques visavam diretamente os scheutistas e, por isso, foram aconselhados a sair do Congo. Logo após a independência, ele volta a Kinshasa junto com outros colegas com a missão de, como intermediário, poder acalmar os missionários belgas e a população local. L. Mpongo é primo de Maurice Mpolo, um dos executados junto com Patrice Lumumba. Concedeu entrevista a Larissa Oliveira e Gabarra e Jacky Maniacky na cidade de Kinshasa em 19 de setembro de 2015.

¹⁷ Sobre a expressão “*les noirs perfectionés*”, ver o texto original de Roger Bolamba: “*Le Problème des Évolués*”, publicado no jornal *Voix du Congolais* em julho de 1947. (TÔDT, 2012, p. 5)

¹⁸ Em especial, o artigo “*Qu'elle sera notre place dans le monde de demain*”, no jornal *Voix du Congolais*, de março de 1949. (TÔDT, 2012)

Outros espaços como esse existiram, sendo que o jornal *Croix du Congo*, desde a década de 1920, era uma edição dos missionários scheu-
tistas. O padre Laurent Mpongo conta que, apesar de conhecer os grandes
intelectuais congolezes do período, como Joseph Iléo, Joseph Malula, o pró-
prio Joseph KasaVubu, Roger Bolamba, Jean Bolikango, lia apenas o jornal
Croix du Congo. Com efeito, esse era o único jornal que podia circular no
Seminário de Kabué, onde fez sua formação. Diz ele: “*Catorze laicos licencia-
dos que eram eclesiásticos; não podiam fazer política*”.

Mesmo tendo sido Joseph Malula, cardeal em 1969, um importante
articulador político do antes e pós-independência, editor do jornal *Afrique
chrétienne*, o imaginário religioso funcionava como uma barreira para a
atuação política.

A sociabilidade e a religiosidade eram critérios de verificação da vir-
tude do *évolué* candidato à *immatriculation*. Apesar de que aqueles que al-
cançassem esse *status* viam ampliados os direitos mínimos de circulação
e associação, essa participação deveria obedecer aos cânones ocidentais.
Muitos daqueles que assumiram cargos nos governos de 1960-1965 foram
membros de associações, como o Anciens Élèves de Pères Jésuites, Young
Men’s Christian Association (YMCA), Association des Anciens Élèves de
Frères (Assanef) e Association des Anciens Élèves des Pères de Scheut
(Adapes). A ambivalência entre ter um lugar de expressão, notoriamente
africano, por meio de espaços controlados pelos padrões ocidentais, era ex-
perimentada nessas associações, mas também nos jornais, revistas e rádio.

Existia uma miríade de associações étnicas de ajuda mútua¹⁹ que não
passavam pelo crivo do controle colonial, mas também não simbolizavam
virtudes para o indígena. A maior parte da população experimentava a hos-
tilidade e a exploração colonial, tendo como única possibilidade associativa
aquela com objetivos assistencialistas e classificada por um olhar exógeno
como étnicas, mas que se dividiam entre grupos, subgrupos e regiões, como

¹⁹ Esse tipo de associação tinha como principal função o apoio aos enfermos e financiamento
dos enterros de seus membros. Segundo Verhaegen (2003, p. 57), de 1954 a 1956, elas pas-
saram de 46 para 88.

entre os Bakongo, que contavam com mais de 20 associações.²⁰ Por isso, de 1958 a 1960, no contexto de inquietações ideológicas e raciais, a maioria dos partidos políticos, entretanto surgidos, tinha como base filiações claramente étnicas.

Filiações étnicas e partidárias

O discurso nacionalista no Congo só teve um papel importante após 1960. Kabungulu Ngoy-Kangoy divide, assim, em três momentos a constituição dos partidos: o primeiro em 1957, quando da primeira eleição no Congo, a Abako existia enquanto associação cultural e foi a única a fazer campanha, conseguindo 133 Mukongos entre os 170 eleitos. O segundo, a partir de 1959, quando surgem outros três partidos: Union Congolaise, Confédération des Associations Tribales du Katanga (Conakat) e o Mouvement National Congolais (MNC). E o terceiro momento, quando surgiram inúmeros partidos, de bases étnicas e regionais, cujas propostas e objetivos políticos não se moldavam, necessariamente, com princípios nacionais, tais como: Mouvement de Solidarité Muluba, Union de Bateke, Union de Warega, Union Kwangolaise, Parti Progressiste du Katanga, Association Baluba du Katanga, Union de Mongo, Mouvement pour l'unité Basongye, Parti National Unifié, constituído pelos Bangala. Entende-se que a importância étnica e regional na multiplicidade de partidos foi resultado de um movimento de se fazer visível num contexto colonial com pouquíssimos espaços para atuação política, fosse ela intelectual ou popular.

De qualquer forma, num quarto momento, de 1960 a 1965, houve tentativas de acordos entre os partidos. Em 1960, eram 250 partidos para 137 cadeiras parlamentares e, em 1965, existiam 223 partidos para 167 cadeiras. (NGOY-KANGOY, 2006, p. 16) Se, nesses acordos, a possibilidade

²⁰ A Abako não se enquadra nessa categoria por ser de cunho cultural, especialmente preocupada com o reagrupamento dos subgrupos e valorização da língua Kongo, o que a caracterizava, de certa forma, como embrionária de uma ideia política partidária. (VERHAEGEN, 2003, p. 80-92)

de construção de uma política centralizada do estado-nação, em consonância com a luta pan-africanista, fez seus ecos nos discursos nacionalistas radicais ou federalistas, ainda era possível verificar a presença das etnias como fator aglutinador da massa. A representação étnica nas nomenclaturas dos partidos possibilita inquirir sobre os caminhos encontrados pelos líderes partidários para criar suas bases eleitorais, consolidando uma cultura política na RDC. A pertença étnica e cultural parecia mais palpável para a maioria da população enquanto forma associativa do que as propostas partidárias de uma república democrática que pouco se conhecia na prática política e societária da colônia. Ou seja, fosse por uma classificação étnica exógena – via colonizador ou líder partidário –, fosse por um reconhecimento de pertença histórica e cultural a certo grupo social, a etnicidade funcionou como elemento aglutinador nas narrativas nacionalistas, utilizada como meio de acusação ou afirmação.

A Abako, que sai à frente nas campanhas nacionais, será denunciada inúmeras vezes de balcanizar o Congo, “numa lógica capitalista tão perversa quanto a colonial”.²¹ Gilbert Pierre Pongo,²² em uma carta ao ministro do Congo Belga Ruanda-Urundi, de 12 de janeiro de 1959, pede que, mesmo sendo Mukongo do Mayombe, fosse enviado à Table Ronde para defender o Congo da Abako e do Parti Solidaire African (PSA), liderado por Antoine Ngwenza, pois a Abako, principalmente, “proclama a emancipação do Congo Central, mas veem ludibriando a massa para adquirir mais prestígio”.²³ Apesar de Pongo usar a categoria étnica para construir acusações aos oponentes, no mesmo discurso, ela também é denunciada como fomento para a adesão aos partidos.

Essa dubiedade se repete em outras denúncias da oposição. Uma carta do secretário M’Beji e do presidente M’Bika, da seção do MNC em Luozi

²¹ Republique Democratique du Congo, Archives Nationale, journaux, Boîte Kasavubu. Courier d’Afrique, 26 fevrier 1960.

²² Gilbert Pierre Pongo foi um dos comissários do Collège du Commissaires Généraux de setembro de 1960 a fevereiro de 1961, no primeiro golpe de Estado do coronel Joseph-Desiré Mobutu. Não possuía formação universitária.

²³ Republique Democratique du Congo, Archives Nationale, Lettre, Boîte Parti Politique.. Gilbert P. Pongo, 12 janvier 1959.

(região Bas-Congo) de 20 de setembro de 1959, dirigida ao governador geral da colônia, reclama que a Abako e o PSA estão obrigando as pessoas a se filiarem a eles e pedem a intervenção da Bélgica. Nas palavras do MNC, a Abako e o PSA são “contra o federalismo, fazem uma política antidemocrática, ditatorial e xenófoba”.²⁴

Essas acusações e denúncias são combatidas, por exemplo, em 30 de setembro de 1960, no discurso em lingala proferido por KasaVubu, que continua a utilizar a categoria como argumento discursivo: “Nós não fizemos a independência para o povo do Kongo, mas para todos os povos: Bangala, Baluba... Não sou o presidente somente do Kongo, sou presidente do Katanga, do Kivu,...”.²⁵ Apesar de acusado de ser pró-Kongo, seu discurso se alinha com uma ideia multiétnica como função do partido, sem se desfazer da ideia de unidade Kongo, mas procurando se manter legítimo como líder de outras etnias e regiões da RDC.

Na sessão parlamentar de 1º de dezembro do ano seguinte, a Abako pede a criação da província do Kongo Central com a seguinte justificativa: “O Kongo é um povo pacífico e defende a unidade com a diversidade”.²⁶ Ou seja, o partido é pelas etnias, mas não de forma a balcanizar a nação, e sim como diferença a compor a nação. O jornal que trouxe o discurso se declara indignado pelo encerramento dos trabalhos da sessão sem que nenhuma decisão tivesse sido tomada. No ano seguinte, o problema ainda não estava resolvido. Na quarta sessão parlamentar de 24 de março de 1962, o próprio KasaVubu retoma a questão:

Cada governo provincial não deve fazer da província seu negócio. As províncias são negócios de todos, é uma questão da nação. [...] mas a unidade não significa ignorar os

²⁴ République Democratique du Congo, Archives Nationale, Lettre, Boîte Parti Politique. Lettre-session Luozi 20 septembre 1959.

²⁵ Tradução livre do lingala para o português de Jacky Maniacky. République Democratique du Congo, Archives Nationale, Journaux, Boîte Kasavubu. Courrier d’Afrique, 30 septembre 1960.

²⁶ République Democratique du Congo, Archives Nationale, Journaux, Boîte Coupures de Presse. Journaux. Courrier d’Afrique, 1 de dezembro de 1961.

particularismos das diversas regiões do país. Ao contrário, a unidade do país é feita da bagagem, da força, da conjuntura de cada particularismo regional. [...] falarei também da criação de novas províncias? [...] isso significa começar, pisar com o pé direito desde o começo. A eventual criação de novas províncias não deve atrasar a retomada da economia do país.²⁷

O problema que afligia os parlamentares a ponto de encerrar a sessão não estava no discurso federalista e na criação de uma província, mas na intenção não declarada de criação de uma República do Kongo Central, independente das outras regiões do Congo Belga. Apesar de os discursos de KasaVubu apresentarem o Kongo não como um Estado independente, sabe-se que a Abako atuou juntamente com o movimento *Republique du Kongo Central*,²⁸ um Estado clandestino no interior da RDC que exigia a independência de todo povo do Kongo naquele momento.

O argumento central dessa República se baseia na herança de uma história em comum dos Bakongo, acusando diretamente as potências europeias de terem negligenciado essa história. Em 4 e 13 de janeiro de 1959, proclamam sua existência, exigindo a reabilitação do Kongo Independente,²⁹ baseado no imbróglio da implantação do Estado Livre do Congo, um dos motes da Conferência de Berlim (1884-1885), que assegurava o rio e a bacia do Congo, como área de livre comércio e dava ao rei Leopoldo II a primazia da gestão econômica do Congo. (BRUNSCHWING, 2004) Os argumentos contra a Conferência de Berlim podem ser encontrados nos documentos produzidos pelo próprio movimento da República do Kongo Central, mas também no contra-manifesto da Abako de 1956:

²⁷ République Democratique du Congo, Archives Nationale, Boîte Kasavubu. Journaux. *La dépêche*, n° 247, 19 juillet 1965. Discurso de Joseph KasaVubu na quarta sessão parlamentar de 24 de março de 1962. p. 11-12.

²⁸ Rapport Politique République du Kongo Central (1994-2004). Ver mais em: Merriam (1963, p. 125) e Verhaegen (2003, p. 325-330).

²⁹ Rapport Politique République du Kongo Central (1994-2004).

Deve-se por paradeiro ao império das substituições arbitrárias que fizeram o Congo conquistar o título de reino do silêncio. E isto aconteceu porque o estado independente do Congo foi somente uma farsa durante esses vinte e quatro anos. Nenhum de nós estava na Conferencia de Berlim, e apesar disso toda nossa vida foi decidida lá. (MERRIAM, 1963, p. 321)

No entanto, o contra-manifesto, ao contrário, não exige a independência apenas do povo kongo, mas de todos os congolezes, mesmo que defendendo o federalismo, e a partidarização étnica como forma de exercício da política democrática.

Como alcançar a união? Nem mesmo o próprio *Conscience Africaine* responde a essa difícil questão. [...] não estamos de acordo com os nossos amigos do *Conscience Africaine*. Eles querem governar, mas se colocam acima dos processos pelos quais se governa um país. [...] desse modo estamos convencidos que é por meio da política, e por nenhum outro meio, que as diversas tribos congolezas, se unirão. É uma utopia pensar que todos os congolezes tenham a mesma opinião. (MERRIAM, 1963, p. 320)

Para a Abako, as diferenças de opinião deveriam ser exercidas nos partidos políticos. Não se fala de como esse exercício aconteceria, afinal fazer política – estrito senso – ainda era um projeto nacional, e não um espaço já experimentado.

De 1956 a 1959, a Abako parece se convencer de que o povo Kongo deveria ter a primazia pela independência via a criação da Republique du Kongo Central, composta por cinco regiões: a capital, Cataractes, Bas-Fleuve, Kwango e Kwilu, ou seja a província de Leopoldville naquele momento. (VERHAEGEN, 2003, p. 328) A manchete do jornal *Cité* de 28 de janeiro de 1959 comentava a proposta: “Manifesto pela criação de um

Estado do Kongo”.³⁰ O artigo explica a vontade de ultrapassar as fronteiras coloniais e criar um Estado do Kongo juntos com os Kongos de Angola e de Cabinda, incluindo a capital do Congo.

Leopoldville, a cidade, nos anos 1940, chegava a 50 mil habitantes (na maioria Bakongo); em 1955, encontrava-se com 300 mil (REYBROUCK, 2012, p. 229), fruto de migração de Bangala nos últimos 15 anos, mas ainda mantinha 52,4% de Bakongo, incluindo os grupos e subgrupos oriundos do Bas-Congo, Cataractes, Kwango, Lac-Léopold II e Angola. (VERHAEGEN, 2003, p. 48) No entanto, a sonoridade kikongo das ruas lentamente foi substituída pelo lingala. O lingala tinha se tornado não apenas a língua franca da capital, mas a língua do exercício político. Entre os motivos principais dessa situação, está a aliança dos Bangala com os europeus, que, ao ocupar um papel de intermediário colonial, acabou por fazer do lingala a língua oficial da Force Publique e a principal língua empregada pelas missões religiosas. (VERHAEGEN, 2003, p. 91)

Apesar da importância desse fato para a criação da Abako, como associação de defesa da língua e cultura kongo,³¹ o olhar apenas para a cidade de Leopoldville reduz o contexto dos Bakongo no momento da independência. A fronteira colonial entre Congo e Angola nunca tinha sido muito rígida e, durante os anos agitados das lutas de independência, a migração de etnias vinculadas à história e cultura kongo, como os zombos, e solongo, muxicongos, pombos e ossos,³² oriundas de Angola, se ampliou em busca de refúgio em Matadi, onde existia uma sede da União das Populações

³⁰ Esse manifesto foi assinado por Floribert Mulopo, M. Edmond Kianza, Antoni Zuau e Louis Makaya, Piere Nkanu e Emmanuel Nzau. Republique Democratique du Congo, Archives Nationale, *Journaux*, Boîte Coupures de Presse. *Journal Cité*, 28 jan. 1959.

³¹ O objetivo principal da criação da Abako é: a conservação do costume e civilização Kongo, por meio da edição do jornal *Kongo Dieto*, endereçado para todos os dialetos kikongo, incluindo “os irmãos de Angola”, da composição de um comitê que montasse uma biblioteca kikongo e um dicionário kikongo e do estímulo da escrita da história dos Kongo. VERHAEGEN (2003, p. 80-92).

³² PTTT (Portugal, Arquivo Nacional da Torre do Tombo) - SCCIA 192. Relatório Especial de Informação, nº 22, 1970. República Portuguesa. Província de Angola. *Elemento sobre o grupo étnico kikongo*.

de Angola (UPA)/Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), ou em Songololo, que sediava, até 1963, o Corpo Voluntário de Ajuda aos Angolanos Refugiados (CVAAR) – vinculados ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) –, ou na própria capital, a sede do Governo Revolucionário de Angola no Exílio (Grae) – vinculada à UPA/FNLA.

A acolhida dos partidos angolanos aos refugiados Bakongo de sua nação na RDC não se restringia à operação logística. Em 1967, o MPLA escreveu em Argel uma *História de Angola* (CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS, 1975) do ponto de vista do colonizado – adotando como princípio organizador da narrativa a noção de “ciclos”, de Roberto Simonsen – e denominou para um de seus momentos históricos o “ciclo do Kongo”. (FIGUEIREDO, 2012, p. 278-282) Alguns desses ciclos da obra *História de Angola* foram lidos em emissão de rádio em Brazzaville, em que o MPLA fazia oposição à base da UPA na capital vizinha. A emissão sobre o ciclo do Kongo foi dividida entre os dias 1º e 25 de outubro e 1º de novembro de 1969.

Após chegarem ao REINO DO CONGO, os portugueses, fingindo-se amigos, foram-se infiltrando no país. Comerciam e serviam-se dos padres que espalhavam a intriga e a confusão. O reino foi enfraquecendo e os portugueses ocuparam-no militarmente. Porém, o povo nunca esqueceu a sua independência. Hoje, o povo do antigo REINO DO CONGO, isto é, a nação angolana, luta contra o colonialismo português.³³

O ciclo do Kongo da *História de Angola* foi escrito, na sua maior parte, por Henrique Abranches, que, mais tarde, escreveu o romance *Misericórdia para o reino do Kongo!* (1996).³⁴ Para os nacionalistas angolanos, esse ciclo

³³ PTTT SCCIA 003, liv. 144, Relatório da Situação nº 400, 14 a 20 de dezembro de 1969, Luanda, 21 de dezembro de 1969, Anexo B, p. 1.

³⁴ O movimento antoniano do final do século XVII foi interpretado nessa obra como um processo popular de resistência à generalização da escravidão no território esfacelado do reino, curiosamente antecipando a posição que seria defendida em termos acadêmicos por John Thornton (1998) dois anos depois.

do Kongo correspondia, em grande medida, à descrição de uma tradição política do Kongo defendida por intelectuais como Georges Balandier³⁵ e Jan Vansina,³⁶ que, ao se debruçarem sobre o antigo reino do Kongo, davam lastro para a escrita da *História de Angola* independente. Dessa forma, os líderes e escritores do partido acabavam por valorizar seus possíveis eleitores bakongos, garantindo a filiação em seu partido. Por isso, a produção literária deveria expandir-se para outros *loci* de expressão, como a rádio.

A fórmula – momentos pretéritos de glória, atualidade decadente e o futuro redentor (FARIAS, 2007) – serviu como estratégia a intelectuais revolucionários para combater, via produção literária, o fardo do fracasso da África subdesenvolvida, segundo Walter Rodney (1972), fruto da exploração de longa duração das potências europeias, fosse pelo tráfico, fosse pela colonização. O apogeu do reino do Kongo será recuperado como um dos momentos passados gloriosos, especificamente de Angola e da RDC, e servirá como exemplo para toda a África pretérita. Tanto os *évolués* da RDC como os assimilados de Angola, ou mesmo os educados ingleses e cidadãos franceses, construíram histórias de um passado brilhante, via os grandes homens,

³⁵ Georges Balandier (1965), antropólogo, propôs uma influente interpretação da catolização do Kongo como um esforço consciente de modernização, em concordância com as demandas nacionalistas de recuperar uma História da África centrada na resistência à colonização e na busca de equivalências civilizatórias africanas à Europa (centralização política, escrita e sofisticação artística e arquitetônica).

³⁶ Jan Vansina (1963, 1956, 1973), historiador, procura datar a centralização política dos reinos da África Central nomeadamente, Tio, Kongo e Kuba, além de iniciar um esforço em valorizar as tradições orais como fontes de pesquisa histórica. A produção literária sobre o Congo e seu *continuum* semântico Kongo são enormes e ultrapassam as questões nacionalistas de meados do século XX. Autores como Robert Slenes, John Thornton, Linda Heywood Elizabeth Kiddy, entre outros, revisitam essa história corroborando com o papel fundamental do antigo reino do Kongo na formação de uma cultura afro-lusitana no litoral da África Central Oeste, como também na formação do mundo atlântico, ou seja, moderno. Pode-se entender melhor as condições de produção das fontes, o que torna os modelos interpretativos mais robustos. Além das obras já citadas de Thornton, pode-se citar do mesmo autor: Thornton (1993, 1997, 2004). Para os outros autores: MacGaffey (2000), Heywood (2002), Heintze (1980, 1985) e Hilton (1985, 1983). Sabemos que essas obras não encerram o assunto tratado por cada um dos autores.

reinos e impérios anteriores ao século XVI, habilitando uma memória dos povos que afetava diretamente a população eleitora da África livre.

Assim, o protagonismo do reino do Kongo no passado foi construído como horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2001), principalmente para os Bakongo, cuja memória era facilmente ativada. A construção, naquele momento, de projetos políticos como a Republique du Kongo Central criava espaço para vivenciar essa experiência de protagonismo histórico, agregando um percentual desses Bakongos como filiados à causa.

A disputa pelos Bakongo

Para a Abako, destacar o protagonismo do Kongo era construir uma retórica de primazia histórica para os Bakongo, legitimando, de certa forma, o partido. Ela não detinha a hegemonia dessa retórica, nem na fronteira com Angola, nem no interior da RDC. Bena Nsilu,³⁷ chefe de gabinete de Joseph Diangienda Kutima (filho mais novo de Simon Kingambu), explica como o kimbanguismo ultrapassava as fronteiras e seguia um plano de libertação do povo negro:

Deve-se saber que, durante o período colonial, a fronteira não estava hermeticamente fechada entre as colônias, o que fazia com que existisse enormemente angolanos aqui e congoleses que viviam lá. Mas muito mais angolanos aqui. E assim, muitos angolanos converteram-se ao kimbanguismo na origem. [...] teve uma deportação muito importante para Angola, depois da independência do Congo. Antes, era muito na fronteira, mas, depois da independência, eles

³⁷ Nsilu relata em entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra e Jacky Maniacky que Kuntima em 1959 conseguiu que o governo colonial oficializa-se a Igreja Kimbamguista, como também no ano seguinte conseguiu trazer o corpo do pai para a cidade natal, pois depois de morto em 1951 ainda se encontrava em Elizabethville. Comenta que os filhos de Simon Kimbangu depois de sua prisão, foram educados pelos católicos por imposição do governo colonial, como também foram utilizados como seus funcionários para tê-los sob controle. Fatos esses que não impediu que o movimento anticolonial e messiânico de Simon Kimbangu crescesse entre 1921 e 1959.

viram o que se passou no Congo. Esse movimento é capaz de conseguir a independência. Então, começamos a deportar kimbanguista no interior de Angola.

A atuação dos kimbanguistas não é destacada como um movimento para os Bakongo, mas demonstra como o trânsito dos kimbanguistas entre eles era objetivo da Igreja. E, por isso, questiona a legitimidade da Abako e a memória que se construiu dela:

Nós demos à Abako mais importância do que ela tem na realidade. Abako era uma associação cultural reduzida à Kinshasa primeiro. Porque aqui era onde se encontrava a classe intelectual de nascimento. KasaVubu, o intelectual que a criou, tinha saído do seminário católico. Então, a Abako não foi implantada nem na região Bas-Congo; ela era limitada, no meu conhecimento e no conhecimento de todo mundo, à cidade de Kinshasa. Mas foi o primeiro círculo que foi liberado. Os belgas tinham medo que ela virasse algo político. Depois que virou partido, ela se fez implantada também no Bas-Congo.

Essa narrativa exalta uma memória que vem de encontro com a ideia de que tivesse sido a Abako a grande incitadora da luta anticolonial, ao expressar a disputa pela área de atuação dos kimbanguistas na região Bas-Congo e na extensão norte de Angola. Por outro lado, a Abako procurava marcar o seu espaço de atuação. Em 1956, KasaVubu deixa claro, num discurso na sede do partido, o não envolvimento da associação e de seus membros com o kimbanguismo. (VERHAEGEN, 2003, p. 185)

Sem dúvida, é esse lugar de tomada de consciência anticolonial que vários grupos, classificados como étnicos, religiosos ou partidários, procuravam ocupar. A história, língua e cultura Kongo foram recuperadas, por perspectivas diferentes, para legitimar a Abako, a criação da República do Kongo Central, a difusão e consolidação do kimbanguismo e mais uma gama de organizações no norte de Angola, como a própria União das Populações do Norte de Angola (UPNA) – mais tarde convertida em UPA e, posteriormente, em FNLA – e outras menores, como: Associação dos cidadãos do Zombo (Aliazo), Ngwizani a Kongo (Ngwizako), Associação dos

Povos de Origem Bakongo (N'to-bako) e a Reunião dos Chefes tradicionais do Kongo Português (RCCKP). E, no entanto, também em direções variadas, se envolveram com as lutas anticoloniais.

Em 1961, segundo Alexander Keese (2004), a sucessão do maniKongo foi um dos motivos dos conflitos no norte de Angola, conhecido como a Baixa de Cassange, e que levaram ao início da guerrilha no país.³⁸ Holden Roberto, o líder do partido UPNA, era Mukongo de São Salvador (atual Mbanza Kongo) e, sem ser de nenhuma dinastia do reino, foi indicado como um possível candidato ao trono. Segundo Keese (2004, p. 268), “emigrantes Bakongo de Angola em Léopoldville viram Holden Roberto como futuro rei dum Congo autónomo e participaram na UPA para mudar a direção da política no reino tradicional do Congo”. Assim, Bakongos exilados na RDC se filiavam à UPA, imaginando poder participar da política do reino do Kongo.

Holden Roberto, que fez parte de seus estudos no Congo Belga, na missão batista, havia conhecido Patrice Lumumba, Kwane Nkrumah e Frantz Fanon no Congresso de Acra em 1958, no qual, segundo John Marcum (1969), foi aconselhado a não se envolver com a questão da ressurreição do reino do Kongo (sugerida por seus companheiros Barros Necaca e Eduardo Pinock) por ser um “anacronismo tribal” e a transformar a proposta da UPNA em uma proposta para todos os povos de Angola sem distinções étnicas, de gênero, de idade e domiciliar.

As identidades étnicas, apesar de se configuraram como anacronismo tribal no discurso pan-africanista do Congresso de Acra, não deixam de ter um papel importante no jogo político regional. Numa denúncia à Abako,

³⁸ O autor esclarece que não é apenas Holden Roberto a ser indicado como candidato à eleição do reino, nem tampouco à sucessão do maniKongo que levaram as revoltas nos distritos do Congo e Malange. A situação envolve muitos outros personagens históricos, grevistas da Companhia Geral de Exploração de Angola (Cotonang), membros da religião tocoísta, administradores coloniais com perspectivas diferentes de controle. Portanto, a complexidade dos eventos emancipatórios locais e momentâneos, com repercussão nacional em Angola, não se explica apenas por razões étnicas, sindicalistas, partidárias ou pan-africanistas e é, da mesma forma, complexo no RDC. (KEESE, 2004)

Holden Roberto diz ao embaixador dos Estados Unidos, em Leopoldville, que o artigo sobre as atividades da Ngwizako no jornal oficial da Abako, Kongo Diets, de 28 de janeiro de 1961, aponta ele e Lumumba como vendedores do Congo para os comunistas e enaltecia as virtudes da Ngwizako e do reino do Kongo.³⁹ Ao mesmo tempo em que se defende dessas acusações para o país capitalista amigo, garante a vinculação dele com o Lumumba e, conseqüentemente, se posiciona contra KasaVubu, fosse por motivos ideológicos, étnicos ou nacionalistas.

Lumumba, por outro lado, não se colocava insensível às questões étnicas da província de Leopoldville. Antes, procurava minimizar as diferenças, enaltecendo o trânsito fronteiriço entre Angola e RDC e o convívio entre vários grupos Kongo na região. Lê-se no jornal oficial do MNC, *L'indépendance*, de 13 de novembro de 1959:

Esse Congo não foi feito apenas por congolezes. Os negros dos territórios vizinhos também contribuíram com sacrifício de suas vidas. Quem seriam os descendentes dessas bravas pessoas que são designadas pela palavra estrangeiro? Quem é mais estrangeiro no Congo? Um branco da Europa ou um Bazombo de Angola?⁴⁰

No mesmo jornal, dois meses depois, as diferenças do povo unido do Kongo aparecem na crítica que o MNC quer fazer à Abako quanto à maneira de tratar as classificações étnicas. Começa acusando KasaVubu de se dizer um Muyombe, e não um Mukongo, para justificar a associação de outras etnias à Abako. E continua dizendo que Muyombe são Bakongo, tanto quanto:

³⁹ United States, National Archives, Department of State Central Files, 753 N.00, Box 1821, Folder 1-261. p. 1.

⁴⁰ République Democratique du Congo. Bibliothèque Nationale. Jounaux. *L'indépendance*, 13 novembre 1959.

bisi Kionzo, bisi Ngangila, bisi Siala, bisi Sanda, bisi Palavala, bisi Lufu, bisi Luadi, bisi Voke, bisi Nsoye e outras ainda são Bas-Congo. Nós podemos chamar de Bakongo porque nós vivemos no Bas-Congo e nós conhecemos muitas tribos Bakongo.⁴¹

Depois de enumerar a lista das “tribos Bakongo”, o MNC restringe a área de atuação da Abako aos Bakongo e se reafirma como um partido étnico, contrariando a ideia de uma nação pluriétnica. A disputa pelos eleitores Bakongo não se restringia à Abako; no entanto, apenas ela tinha o discurso da primazia histórica, da língua e memória em comum. O MNC, ao apoiar Holden Roberto da UPA, conseqüentemente buscará fazer seus adeptos entre os Bakongo.

Apesar das retóricas de primazia do protagonismo do Kongo ou da libertação da África deixar aparentemente as ex-fronteiras coloniais mais fluídas, a *expertise* dos líderes partidários em cooptar eleitores não as suprime de seus horizontes de expectativas. Ao contrário, dava-lhes contornos mais densos. Enquanto Holden Roberto esperava a independência da RDC para implementar sua campanha em Leopoldville, com apoio do primeiro ministro Lumumba, KasaVubu mantinha correspondência com a Ngwizako para influenciar nas campanhas anticoloniais do norte de Angola, via apoio ao reino do Kongo. Segundo Keese (2004, p. 267):

Pelo menos, na sua correspondência com Joseph KasaVubu, presidente do Congo-Léopoldville, a liderança do grupo em Boma pretendeu lutar pela soberania do Congo português. De facto, sabemos de duas missões de delegados enviadas a São Salvador para chegar a um novo acordo com a administração portuguesa. O objetivo expresso dos líderes da NGWIZAKO, Luis Disunzaka e José dos Santos Kasakanga, era que as eleições [do reino do Kongo] se realizassem ainda no início de 1961.⁴²

⁴¹ République Democratique du Congo. Bibliothèque Nationale. Jounaux. L'indépendance, 20 janvier 1960.

⁴² ANTT, AOS/CO/UL-32-A-1, PIDE, Informação – [Rei do Congo] (n° 476/60-GU), 0110-1960, p. 1-2.

Fato é que a fronteira entre a RDC e Angola, pouco controlada no período colonial entre os anos 1950-1970, ganhou visibilidade nas capitais, via panorama das contendas partidárias, fosse na recém-RDC, fosse na guerrilha em Angola e nas mesas da diplomacia internacional, fosse em Acra, Monróvia ou Nova York.

Conclusão

O professor Awak' Ayon consagra a Abako e os Bakongo pelo fato de terem trazido a consciência racial e nacional para o Congo Belga. Ele apresenta uma visão ampliada das disputas étnicas que, muitas vezes, condicionam as leituras e interpretações sobre o desencadear histórico das independências africanas. Diz ele:

a população no período colonial ouvia o rádio, andava de bicicleta. A Abako fez um trabalho avançado no nível de ideias. Os Bakongo tinham muitas escolas; muitos líderes estudaram em Kisantu. Não tinha animosidade. A gente sabia que tinha uma base étnica da Abako. [...] Ele tinha uma visão federalista, mas ele falava por todo o Congo.

A conjunção “mas” na última sentença do professor anuncia a subjetividade na qual o projeto político federalista se apoiava. Apesar de falar por todo Congo, o federalismo da Abako se apoiava em uma forte retórica da história e memória do povo Kongo. Essa retórica era bastante legítima por afetar a memória desse povo e angariava uma amplitude generalizada de simpatizantes, fosse na província de Leopoldville, fosse no norte de Angola. No entanto, criar um Estado independente do Kongo que fomentasse a união entre os Bakongo de Angola e da RDC não parece ter sido o objetivo do partido.

Provavelmente, a exemplo da composição do Collège de Commissaires Généraux (constituído em 1960-1961 no primeiro golpe de Mobutu), a Abako gostaria de se manter no poder na RDC. Entre os 37 que o compunham, nove eram da região Bas-Congo (sendo seis Bayombe, a mesma etnia

de KasaVubu), nove do Kasai, seis do Equador, nenhum do Katanga (os dois que foram convidados desistiram), dois do Kivu e quatro da província oriental. (MAKOMBO, 2014) Assim, a discussão sobre as filiações étnicas nas quais a Abako e outros partidos se apoiavam diz mais respeito às forças de poder políticas internas e às *expertises* dos líderes partidários em construir pontes entre as experiências passadas dos eleitores e as expectativas, muitas vezes individuais, para a luta de libertação e construção do estado-nação, do que à defesa de uma memória, história e língua em comum.

A identificação das disputas políticas por meio da categoria de grupo étnico é uma possível leitura para as narrativas nacionalistas. Porém, olvida um escopo identitário – no caso dos Bakongo, baseado na língua kikongo e na história do Kongo – muito mais complexo, que podia legitimar a representatividade da Abako no campo político da RDC, no entanto, que não esclarece se esse grupo se sentia representado pelo partido ou se se filiava à causa. Longe de se constituir em um campo homogêneo, a identidade Kongo mobilizada para fins organizacionais e políticos estava atravessada por um conjunto de distinções culturais, corporativas e religiosas. Por isso, é especialmente significativo levar em conta os Bakongo, tanto em Angola quanto na RDC, como fator representativo no discurso nacionalista dos dois países, marcado por considerações que proporcionaram, muitas vezes, uma gramática de distinções livremente movimentada por lideranças ora interessadas em subsumi-los no todo nacional, ora em delimitar espaços internos sobre os quais se construiu a legitimidade de sua base representativa.

Além do mais, os debates nacionalistas falavam muito em povos e etnias quando no âmbito das disputas internas; porém, no campo internacional, as diferenças culturais, linguísticas e históricas limitavam-se a trazer o vocabulário relacionado ao tribalismo, reafirmando a ideia evolucionista à qual a luta de libertação se opunha. Nesse sentido, as teorias deterministas acabaram se tornando alvo, mas também construindo as experiências da emancipação. O debate sobre as fronteiras coloniais, que deveria ser feito no âmbito da organização política e econômica de povos localizados nesse lugar, como os Kongos, limitava-se a repetir a receita do pan-africanismo. A Abako, atualizada nessa discussão, preferiu manter uma narrativa

federalista de valorização da cultura, da história e da língua kongo, desde que não ferisse as fronteiras nacionais, herança do colonizador.

Olhar para as narrativas nacionalistas da RDC e encontrar os usos e sentidos que foram dados aos Bakongo é pensar na construção de uma memória sobre a história do Kongo que ultrapassa as fronteiras nacionais e, portanto, cai nas malhas dos discursos de outros Estados, como também do próprio pan-africanismo. Assim, a discussão sobre a sociedade congoleza no momento da independência e suas formas associativas, constitutivas de uma cultura política, na maioria das vezes vinculada às filiações étnicas, não se encerra aqui.

Referências

AMSELLE, J.-L.; M'BOKOLO, E. (coord.). *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

BASIC DOCUMENTS ON LANGUAGE POLICY IN AFRICA, [s. l.], [2006]. Disponível em: <http://www.bisharat.net/Documents/>. Acesso em: 6 out. 2015.

BALANDIER, G. *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVIème au XVIIIème Siècle*. Paris: Hachette, 1965.

BARTH, F. *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

BAYART, J.-F. *El Estado em Africa*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000.

BEINOT, Y. *Ideologias das Independências Africanas*. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

BRUNSCHWING, H. *A partilha da África Negra*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAHEN, M. Lusitanidade, “lusofonidade” e modernidade. Um mergulho nos conceitos de identidade e de nação. *Espiteme*, Lisboa, v. 13-40, p. 123-140, 2004.

CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS. *História de Angola*. Porto: Afrontamento, 1975.

COQUERY-VIDROVITCH, C. L'Historien, la mémoire et la politique. Autour de la résurgence de la 'question coloniale'. *Cultures Sud*, Paris, n. 165, p. 51-56, abr. 2007.

FARIAS, P. F. de M. Tombuctu, a África do Sul e o Idioma Político de renascença africana. In: SEMINÁRIO FUNAG-IPRI SOBRE A ÁFRICA. 1., 2007, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [s. n.], 2007.

FIGUEIREDO, F. B. *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

FIRMIN, A. *De l'égalité des races humaine: Anthropologie positive*. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

HEINTZE, B. *Fontes para a história de Angola do século XVII*. Estugarda: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985.

HEINTZE, B. Luso-Áfrican feudalism in Angola?: the vassal treaties of the 16th to the 18th century. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, n. 18, p. 112-131, 1980.

HEYWOOD, L. M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HILTON, A. Family and Kinship among the Kongo South of the Zaïre River from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 24, n. 2, p. 189-206, abr. 1983.

HILTON, A. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

ILIFFE, J. *Os africanos: história dum continente*. Lisboa: Terramar, 1999.

KANZA, T. R. *Congo, pays de deux évolués*. Léopoldville: Actualités Africaines, 1956.

KEESE, A. Dos abusos às revoltas? Trabalho forçado, reformas portuguesas, política tradicional e religião na baixa de Cassange e no distrito do congo (Angola), 1957-1961. *Africana Studia*, Porto, n. 7, p. 247-276, 2004.

- KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. 3. ed. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2002.
- KI-ZERBO, J. (coord.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.
- KOSELLECK, R. *Futuro pasado: para una semântica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2001.
- KUNTIMA, J. D. *L'Histoire du Kimbanguisme*. Kinsasha: Editions Kimbanguiste, 2007.
- LAUDE, N.; MICHIELS, A. *Congo Belge et Ruanda – Urundi: géographie et notice historique*. Bruxelas: Édition Universelles, 1958.
- LOWENTHAL, D. How we Know the Past. In: LOWENTHAL, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MACGAFFEY, W. *Kongo political Culture: The conceptual Challenge of Particular*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- MAKOMBO, J.-M. M. *Autopise du gouvernement au Congo-Kinshasa: Collège de Commissaires Généraux (1960-1961) contre Patrice Lumumba*. 2. ed. Paris: L'Harmattan, 2014.
- MALU-MALU, J. J. A. *Le Congo Kinshasa*. Paris: Karthala, 2002.
- MARCUM, J. *The Angolan revolution*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1969. Disponível em: <http://www.aluka.org/action/showMetadata?doi=10.5555/AL.SFF.DOCUMENT.crp2b20033>. Acesso em: 22 abr. 2015.
- MARKOWITZ, M. D. The missions and political development in the Congo. *Journal of the International African Institute*, Cambridge, v. 40, n. 3, p.234-247, jul. 1970. Disponível em: www.jstor.org/stable/1158884. Acesso em: 24 mar. 2014.
- M'BOKOLO, E. *África Negra: História e Civilização*. 2. ed. Lisboa: Colibri, 2007.
- M'BOKOLO, E.; SABAKINU, K. *Simon Kimbangu: le profete de la liberation de l'homme noire*. Paris: L'Harmattan, 2014.

MERRIAM, A. P. *Congo: nos bastidores do conflito*. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1963.

MWAN-A-NGO, T. A. Il y a 40 ans, le 30 juin 1956: Le 'Manifeste de conscience africaine'. *Revue Zaïre-Afrique*, [s. l.], p. 263-266, jun./out. 1996.

NDAYWEL È NZIEM, I. Du Congo de rébellions au Zaïre des pillages. *Cahiers d'études Africaine*, Paris, v. 38. n. 150-152, p. 417-439, 1998.

NGOY-KANGOY, H. Kabungulu. *Parties and political transition in the Democratic Republic of Congo*. Joanesburgo: EISA, 2006. Disponível em: <http://www.content.eisa.org.za/pdf/rr20.pdf>. Acesso em: 14 set. 2015.

NZONGOLA, G. N. The bourgeoisie and revolution in the Congo. *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge, v. 8, n. 4, p. 511-530, dez. 1970.

REYBROUCK, D. V. *Congo, une histoire*. Arles: Actes Sud, 2012.

RODNEY, W. *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-L'Ouverture Publications, 1972.

SINDANI, K. *Le kwilu épreuve de pluralisme identitaire (1948-1968)*. Paris: L'Harmattan, 2009.

SOUZA, M. de M. e. Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII. In: FRAGOSO, J. et al. (org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006.

THORNTON, J. K. I am the subject of the king of Congo: African political ideology and the Haitian Revolution. *Journal of World History*, Honolulu, v. 4, n. 2, p. 181-214, 1993.

THORNTON, J. K. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, J. K. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico. 1400-1800*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, J. K. As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 32, dez. 1997.

TÖDT, D. Les Noirs Perfectionnés: Cultural Embourgeoisement in Belgian Congo during the 1940s and 1950s. *Working Papers des Sonderforschungsbereiches 640*, Berlin, n. 4, 2012. Disponível em: <http://edoc.huberlin.de/series/sfb-640-papers/2012-4/PDF/4.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2016.

VANSINA, J. Notes sur l'origine du royaume de kongo. *Journal of African History*, Cambridge, v. 4, n. 1, p. 33-38, mar. 1963.

VANSINA, J. Le régime foncier dans la société Kuba. *Zaire Revue Congolaise*, Bruxelas, n. 9, p. 899-926, nov. 1956.

VANSINA, J. *The Tio Kingdom of Middle Congo 1880-1892*. Londres: Oxford University Press for the International African Institute, 1973.

VERHAEGEN, B. *L'ABAKO et l'indépendance du Congo Belge: dix ans de nationalisme kongo, 1950-1960*. Paris: L'Harmattan, 2003.

A Itália e suas ex-colônias na década de 1970

Cecilia Dau Novelli¹

O “Outro” na crise do Estado Nação

No decurso do século XIX, os países da Europa ocidental tinham percorrido uma trajetória visando a construção de Estados nacionais, processo que tinha implicado a expulsão do “Outro” por não ser considerado parte integrante da construção identitária italiana. A progressiva busca de uma identidade nacional tinha representado o elemento comum da construção nacional. Combater pela pátria, falar a mesma língua e partilhar a mesma cultura tinham-se transformado em símbolos de identidade, uma espécie de consciência coletiva moderna construída mediante a superação de condicionalismos locais e a partir do reconhecimento de condicionantes nacionais. No caso italiano, este processo tinha sido particularmente complexo considerando sua herança e história formadas por 100 cidades e mil tradições. Para reconstruir a Itália, foi necessário resolver não somente problemas de cunho militar e político, mas também divisões culturais

¹ Tradução do texto de italiano para português feita por Patrícia Godinho Gomes, historiadora, professora visitante estrangeira no Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

e geográficas. Se é, em boa parte, verdade que havia uma única língua e um único povo, havia também mil dialetos, mil cozinhas, mil santos padroeiros e mil festas diversas. (LOGGIA, 1998; TOBIA, 1998)

Contrariamente a esta tendência, nos últimos 20 anos do século XX, assistiu-se a um processo de fragmentação e de dispersão das identidades. Diversos foram os fatores desencadeadores: a decadência das ideologias do século XX, que contribuiu significativamente para a cristalização das relações; a crise do modelo de desenvolvimento ocidental; e o protagonismo dos sujeitos considerados alternativos e marginais relativamente aos cidadãos do Estado. Além da crescente globalização, a criação de um mercado mundial e a difusão dos meios de comunicação por satélites conduziram, segundo a definição de Jurgen Habermas, à “desconstrução normativa”. Foi, sobretudo, a crise do estado-nação que veio promover a inclusão de cidadãos, não mais vistos como uma ameaça, mas como uma riqueza.

Se, por um lado, durante todo o século XX, a defesa dos estados-nação tinha privilegiado, entre outros, a identidade exclusiva entre Estado e raça, por outro lado, o início do segundo milênio deu lugar a uma interpretação mais ampla e compreensiva dos estrangeiros pertencentes a diferentes etnias. De acordo com Habermas (2008, p. 43, grifo e tradução nossa), “chegados a este ponto, que cada um seja responsável também pelo *estranho*, ou seja, em relação a quem, tendo construído a própria identidade em contextos de vida totalmente diferentes, compreende a si mesmo à luz de tradições que não as nossas”. Em meados dos anos 1990, o filósofo alemão já tinha delineado um dos principais argumentos da contemporaneidade, isto é, a inclusão do “Outro”, a integração/inserção do *estranho* em sociedades que, por vários fatores, tinham sido levadas a uma autorreinterpretação enquanto sociedades abertas.

As raízes desta nova e diferente concepção de Estado e da cidadania deveriam ser entendidas no quadro de um processo de descolonização no qual países até então ocupados tinham adquirido protagonismo, sobretudo em termos de contestações juvenis e femininas dos anos 1960, da revolta dos afro-americanos na luta pela conquista de direitos civis.

Na Itália, no mesmo período, assistiu-se a uma decisiva mudança de tendência. O terrorismo, a crise econômica e os primeiros escândalos financeiros tinham colocado o país perante uma crise em relação às conquistas solidamente alcançadas nos anos 1950. Contemporaneamente, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan) perdia paulatinamente o seu caráter originariamente defensivo. Mesmo em relação ao Mediterrâneo, a política italiana sofreu uma mudança decisiva, passando de uma substancial inexistência a um relativo interesse pelas questões internacionais. Se, em 1951, o embaixador Pietro Quaroni escrevia que “a nossa política árabe deveria ser não ter nenhuma” (NOVATI, 1995, p. 205), 20 anos mais tarde, Enrico Berlinguer esperava poder abrir uma nova fase de entendimento com a margem sul do Mediterrâneo. Como referiu:

Perante a globalidade do mundo árabe, temos que superar qualquer tipo de resquício de mentalidade colonialista, qualquer tipo de comportamento depotência civilizadora, como o assumido por Mussolini, que se afiguram ameaçadoras por retrógradas. Tais sugestões seriam somente perigosas. (BERLINGUER, 2001, p. 44, tradução nossa)

Em vez disso, “*impõe-se inaugurar uma nova fase de colaboração*”, afirmava Berlinguer em 1970, partindo do princípio e da consciência de que os países do sul do Mediterrâneo tinham desencadeado um processo de libertação e de independência. Ainda como vice-secretário do Partido Comunista, mas um espírito livre, Berlinguer tinha ousado criticar Moscou pela intervenção soviética na Checoslováquia e agora julgava a sujeição da Itália à Aliança Atlântica.

Tinham sido necessários mais de 30 anos para superar as “fatais colinas do império” e tentar construir a paz e a segurança no Mediterrâneo, mas impunha-se, todavia, uma reflexão articulada e séria sobre o passado colonial italiano e sobre o presente pós-colonial. Nos anos 1950 e 1960, a Itália tinha transitado da pesada herança do passado à descolonização, às relações do período pós-colonial, aos conflitos regionais – como, por exemplo,

a questão árabe-israelense – e aos problemas econômicos. Estes elementos poriam em discussão as perspectivas de um futuro desenvolvimento econômico do país. Acima de tudo, pesava a consciência identitária do colonialismo, uma espécie de fétida e pútrida herança difícil de remover, que persistiu desde a perda das colônias após a Segunda Guerra Mundial até aos anos 1970, quando se deu início a uma primeira reflexão sobre o tema. Esta seria a sofrida confissão de Ennio Flaiano² reportada no único romance do escritor, *Tempo di uccidere*, que atravessa os anos entre 1947 e 1968, quando preparava a última revisão e reedição do romance. O romance de Flaiano, entre crônica jornalística e recordações pessoais, constitui uma das poucas reflexões sobre a aventura colonial italiana nos anos da República. Trata-se da assunção de uma culpa e do reconhecimento das persistentes memórias. No romance, o oficial com o qual o protagonista fala na última noite tinha “Qual creme mal cheiroso que o calor daquele vale tornava enjoativo, um odor de flores apodrecidas, um ar venenoso. Apressei o passo mas aquele cheiro fétido me perseguia”.³ (FLAIANO, 2013, p. 285) Como se esta fétida memória perseguisse os italianos para sempre.

Uma descolonização negada

No debate da Constituinte relativo à ratificação do Tratado de Paz de 14 fevereiro de 1947, Alcide de Gasperi⁴ tinha defendido as suas escolhas com o propósito de incluir os italianos na administração das ex-colônias, em nome dos sacrifícios por eles realizados. “Nas colônias pré-fascistas, a quem melhor (do que nós) poderia ser confiada sua administração (das

² Escritor italiano, jornalista e romancista, tinha combatido no exército italiano em África (Etiópia) e, das suas recordações, escreveu o seu primeiro romance, *Tempo di uccidere* (Tempo para matar).

³ “Una pessima pomata, che il caldo di quella valle faceva dolciastra, putrida di fiori lungamente marciti, un fiato velenoso. Affrettai il passo ma la scia di quel fetore mi precedeva”.

⁴ Alcide de Gasperi foi um eminente político italiano. Durante vários anos, desempenhou o cargo de secretário da Democracia Cristã e foi presidente do Conselho de Ministros entre 1944 e 1953, quase ininterruptamente.

colônias), sob o controle das Nações Unidas, senão a quem tem disponibilizado tantos homens e tantos meios, tanto trabalho e com os braços prontos para retomar este trabalho?”. (DE GASPERI, 1947, p. 275)

Provavelmente, havia alguma retórica nestas palavras, embora fosse verdade que o primeiro ministro se sentisse profundamente alheio à política de corrupção e da violência que tinha caracterizado a ditadura fascista nas colônias. Em nome da ética do trabalho, De Gasperi reivindicou o direito de os italianos participarem na administração das suas ex-colônias.

Ontem, falei com um colonizador da Somália que acaba de chegar e que me referia sobre o trabalho que está fazendo e a forma como, na desgraça comum, colonizadores italianos e os somalis se irmanaram, onde uns entenderam que deveriam tratar os somalis como o faziam antes do evento do fascismo e os outros entenderam que os italianos tinham-se transformado num outro povo, uma verdadeira democracia pronta a reconstruir conjuntamente com os somalis, a prosperidade daquelas colônias. (DE GASPERI, 1947)

Ao reivindicar para a Itália o direito democrático de apoiar as suas ex-colônias, De Gasperi, autodefinido como democrático e antifascista”, recorreu a Giuseppe Mazzini,⁵ que tinha invocado as concepções universalistas do cristianismo e as esperanças internacionalistas dos trabalhadores. Em razão destes valores e ideais de meados de 1900, a Itália podia pensar em uma colaboração com os países africanos. Em 1871, Mazzini tinha efetivamente reivindicado o direito de a Itália conquistar a Tunísia: “No inevitável movimento que apela a Europa a civilizar as regiões africanas, Túnis, chave do Mediterrâneo central, ligada ao sistema sardo-siciliano e distante vinte e cinco léguas da Sicília, pertence visivelmente à Itália”. (MAZZINI, 2011, p. 293) E mesmo Tripoli e a Cirenaica, onde a bandeira de Roma já

⁵ Patriota e homem político, Giuseppe Mazzini foi o fundador do Partido Republicano italiano e um dos principais protagonistas das lutas do período do Ressurgimento que conduziram à unificação da Itália.

tinha sido desfraldada e exibida no “Mediterrâneo ao qual se chamou ‘*Mare nostrum*’”, se aproximam da tradição italiana pela história e pela cultura.

Na verdade, a situação no Corno da África não era certamente idílica, tendo em conta que, em janeiro de 1948, em Mogadíscio, tinham-se verificado confrontos entre os nacionalistas somalis e os italianos, estes últimos ansiosos por mostrar o próprio desejo em ver a ex-colônia continuar vinculada à Itália. Os confrontos terminaram num banho de sangue, no qual perderam a vida mais de 50 civis italianos, tendo as autoridades militares locais britânicas sido acusadas pela imprensa italiana de não terem defendido devidamente os próprios nacionais. (ROSSI, 1980)

Na sequência da ruptura dos acordos com a Grã Bretanha,⁶ De Gasperi e o seu ministro dos Negócios Estrangeiros, Carlo Sforza, convenceram-se da necessidade de abandonar qualquer tipo de tentativa de controlo e de garantir plena e completa independência a todas as colônias. Não obstante, as independências das colônias italianas seriam efetivadas ainda antes das independências das colônias britânicas e francesas no continente africano. Somente a Somália, a mais pobre entre as colônias, teria mantido sob a administração fiduciária italiana até 1960.⁷

Globalmente, tratava-se da derrota da linha “degasperiana”, que tinha tenazmente defendido o direito da Itália de manter um papel “civilizador” em terras coloniais. Era uma solução contraditória, visto que a Itália republicana, embora recusando os valores do imperialismo fascista, pensava poder continuar a gerir democraticamente as suas ex-colônias. Certamente, sob alguns aspetos, tratava-se de uma escolha “futurista”, projetada para a independência africana, enquanto a França e a Grã-Bretanha ainda se encontravam ancoradas na defesa dos seus territórios coloniais. Tal escolha não tinha nascido de um debate interno, mas de uma imposição das

⁶ Em 1941, as tropas inglesas conquistaram toda a Somália italiana. Sucessivamente, em 1950, após a assinatura dos acordos pós-Segunda Guerra Mundial e sob mandato da Organização das Nações Unidas (ONU), a Somália foi confiada à Itália em administração fiduciária por um período de dez anos. Em 1960, a Somália tornou-se finalmente um país soberano.

⁷ Em 1950, através de um mandato da ONU, foi confiada à Itália a administração fiduciária da Somália, mandato que se concluiu em 1960, data em que a Somália ascendeu à independência.

escolhas da Organização das Nações Unidas (ONU), organização da qual nem sequer a Itália era ainda membro. Essa escolha marcava também a derrota de tudo quanto de válido tinha sido realizado em relação à questão colonial com esforço notável em pouco tempo.

De forma geral, a situação acima descrita conduziu, de certa forma, a uma fase incompleta e inacabada de descolonização sobre a qual nunca houve plena consciência nem um verdadeiro reconhecimento do valor do “outro” e ainda menos o respeito pelos processos de independência.

O difícil reconhecimento da identidade do “Outro”

A centralidade do *Mare Nostrum* emergiu com toda a sua força entre finais dos anos 1960 e início dos anos 1970 e explica-se a partir de três fatores: a crise energética, o deslocamento para sul do centro nevrálgico da política internacional e a percepção da crise do bipolarismo. Ademais, o surgimento de Estados árabes “progressistas” e não alinhados confirma esta percepção. O Mediterrâneo tinha-se transformado num lugar metafórico no qual, por um lado, se pensava uma política alternativa do “Outro” da parte ocidental e, por outro lado, no que se respeitava o imperialismo das duas superpotências. (CALANDRI, 2003, p. 365-368)

Aldo Moro,⁸ então ministro dos Negócios Estrangeiros, tinha sustentado, apenas um ano antes, a necessidade de superar as antigas querelas e adotar uma nova política pacífica no Mediterrâneo. Afirmou a respeito: “Os países que gravitam no Mediterrâneo não podem não se dar conta da necessidade deste mar retomar a sua função de grande artéria dos tráficos e ponto de encontro entre os povos da Europa, da Ásia e da África”. (MORO, 1996, p. 1401) Por outro lado, Moro abordou a questão líbia e o processo de modernização posto em prática com prudente otimismo. De acordo com as suas palavras:

⁸ Aldo Moro foi um expoente da democracia cristã italiana e um dos mais importantes estadistas da Itália republicana. Desempenhou as funções de presidente do Conselho de Ministros e ministro dos Negócios Estrangeiros por um longo período.

Os novos dirigentes líbicos até agora deram a impressão de querer trabalhar para o bem estar da nação, o que nos induz a dar-lhes um voto de confiança neste empreendimento cujo propósito é o de renovar as antigas estruturas sociais, acelerar o processo de desenvolvimento econômico do país e efetuar uma redistribuição da riqueza. (MORO, 1996, p. 1401)

Certamente, era o início. Muammar al-Gaddafi tinha acabado de depor a corrupta monarquia líbia e ainda não tinha expulsado os italianos, fato que só se veio a verificar em maio de 1970, após ter confiscado todos os seus bens. No entanto, o líder líbio tinha reconhecido em Aldo Moro uma predisposição perante o mundo árabe, na sua globalidade, sobretudo pela moderação com que tinha enfrentado a questão da confiscação dos bens dos italianos na Líbia, procurando manter uma relação amigável com a ex-colônia africana.

Aldo Moro tinha repetido a mesma ideia à Comissão do Senado para os Assuntos Exteriores, em outubro de 1970, na qual, reportando-se a um colóquio precedentemente mantido com o presidente estadunidense Richard Nixon, afirmava que a Itália nunca deveria ter sacrificado as suas relações com o mundo árabe, tampouco no âmbito da aliança ocidental. Afirmou a propósito:

No que se refere à Itália, a Aliança Atlântica não pode em circunstância alguma contrapor-se virtualmente aos países do mundo árabe, os quais deveriam ser aproximados ao ocidente. É de importância vital que a amizade com o Ocidente constitua uma opção possível para o mundo árabe. (FERRARA, 1972, p. 243)

Em 1969, pouco depois da sua nomeação como ministro dos Negócios Estrangeiros, Aldo Moro procurou reverter a questão das ex-colônias, negligenciada durante décadas pela opinião pública e pela historiografia italianas. A isso, se acresce o fato de os ex-colonos, serem vistos quase como

um “pecado original”, sendo inclusivamente removidos do pensamento dos partidos e da realidade política italiana.⁹

As tentativas italianas de distensão, sobretudo perante o Chifre da África, tiveram um salto qualitativo com a nomeação de Aldo Moro para o ministério dos Negócios Estrangeiros. De fato, como sublinha Angelo Del Boca (1984, p. 508), “[...] apesar da fama de ser preguiçoso e demasiado atento à política italiana para se interessar por outras coisas, Moro dedicou-se à resolução de uma série de questões internacionais delicadas e espinhosas, a começar pela questão etíope”. Nomeado ministro em agosto de 1969, Moro procedeu à definição imediata daquela que viria a ser interpretada como uma verdadeira “doutrina italiana para a paz” (MALGERI, 2011, p. 671), em que afirmava que, considerando a crise provocada pelo bipolarismo, outros países como a Itália deveriam ter assumido um papel de primeiro plano na defesa da paz, apoiando o desenvolvimento dos países pobres. Para a Itália, tratava-se de estabelecer relações privilegiadas com as ex-colônias com as quais o Estado tinha acumulado uma dívida moral e material.

Completamente livre do fardo (e dos resíduos) colonial, Moro afirmava, num dos primeiros discursos no Parlamento italiano, que o interesse italiano era francamente baseado no respeito, na integridade e na independência. Ainda de acordo com Moro (1966, p. 1405), “em nós não existem resíduos de colonialismo do século passado e esperamos que outros o saibam e o sintam. O que desejamos é somente uma justa política de respeito e de cooperação”. Até porque a Itália, não mais uma potência e menos ainda militar, podia ter uma voz no mundo apenas pela sua tradição, cultura e história. A mudança decisiva de tendência do Ministério dos Negócios Estrangeiros chegou a ser apreendida até pela imprensa local, que registrou um novo protagonismo do estadista italiano. “Aldo Moro nunca viajou tanto como nestes últimos tempos. Com a sua linha de política externa,

⁹ Os ex-colonos italianos em Líbia, assim como antes deles os prófugos italianos oriundos da nova Iugoslávia, se tornaram um dos grupos de eleitores mais fieis do partido de extrema direita Movimento Social Italiano (MSI).

parece interpretar algumas instâncias em matéria de convivência pacífica e de distensão internacional”.¹⁰

Entre 1970 e 1971, Moro realizou uma série de viagens, não apenas nas ex-colônias assim como em outros países africanos, como o Quênia, o Senegal, a Costa do Marfim, a Nigéria e o Congo, estabelecendo relações bilaterais (de paridade) com os novos Estados da África Central. A Itália, na falta de capitais, oferecia assistência técnica e formação. (FERRARA, 1972)

O reconhecimento da Etiópia

Para reforçar esta nova orientação política, Moro realizou, no verão de 1970, uma viagem à região do Chifre da África, cuja primeira etapa foi a Somália, seguida da Etiópia. O desfecho foi decisivo, uma vez que, nas primeiras décadas da república, as ex-colônias italianas tinham sido decididamente negligenciadas. Além disso, pesava o fato da restituição da estrela de Axum, fortemente desejada pelos etíopes. Uma questão que permanecia mal resolvida. Um passo decisivo nesse sentido foi efetuado com a reposição, na cidade de Addis Ababa, da estátua do “Leão de Judá”, em abril de 1969. (SANTI, 2014, p. 129)

Era a primeira vez que, após a desastrosa aventura colonial, um ministro italiano se dirigia à Etiópia. De acordo com o então embaixador italiano, Giulio Pasciucci Righi, Aldo Moro estava firmemente intencionado a dar início a uma nova fase nas relações com a Etiópia. Nessa perspectiva, as próprias autoridades etíopes demonstraram uma vontade clara de querer colaborar. A Etiópia, confrontada com a revolução em curso na Somália e o desejo de independência da Eritreia, corria o risco do isolamento.

Durante a estadia de Aldo Moro em Addis Abeba, o ministro da Informação da Etiópia expressiu sérias preocupações relativamente à penetração soviética no Chifre da África. Simultaneamente, a existência e a organização de uma Frente de Libertação da Eritreia, subsidiada pelos russos,

¹⁰ “Che cosa succede, La valigia pronta del mediatore Moro”, *Epoca*, June 28, 1970, 24.

ameaçava consolidar-se na margem oposta do Mar Vermelho. De fato, a preocupação era a possibilidade de uma “obediência moscovita” por parte da República popular do Yemen.¹¹

A visita foi um sucesso. Moro apercebeu-se do comportamento favorável das autoridades etíopes e deu seguimento à sua visita, apesar do repentino e simultâneo agravamento da crise de governo em Itália. Por seu lado, o *negus* Haile Selassie¹² – que, após um breve exílio durante a ocupação italiana, tinha firmemente retomado o poder na Etiópia – frisou, durante um almoço na Villa Italia, a existência das premissas necessárias à passagem a uma fase mais concreta de colaboração entre os dois países.¹³ Não faltaram episódios de fricções contínuas, como por ocasião do encontro mundial de futebol de 1970, em que o jornalista Nicolò Carosio tinha sido exonerado do cargo por causa de um protesto formal da Embaixada da Etiópia, alegando que o jornalista teria supostamente chamado o guarda das linhas etíope de “negro” num tom claramente depreciativo. Na verdade, Carosio tinha apenas referido “etíope”, mas foi o suficiente para exonerá-lo do cargo.¹⁴

Foi nesse contexto, globalmente favorável, que teve finalmente lugar a visita oficial à Itália do imperador Selassie da Etiópia, entre 6 e 9 de novembro de 1970.¹⁵

¹¹ “Che cosa succede, L'Eritrea si ribella all'Etiopia”, *Epoca*, July 26, 1970, 17.

¹² Haile Selassie nasceu em Ejersa Goro (Etiópia) em 1892 e morreu em Addis Ababa em 1975. Foi o *negus neghesti* e último imperador da Etiópia, tendo governado o país de 1930 a 1936 e, novamente, de 1941 a 1974. Após a invasão da Etiópia pela Itália fascista em 1936, Haile Selassie escolheu o exílio voluntário, tendo regressado à sua pátria em 1941, quando lhe foi retribuído o trono de imperador pelos ingleses. Foi, enfim, derrubado em 1974 por meio de um golpe de Estado liderado pelo Menghistu Hailé Mariàm.

¹³ Malgeri cita vários telegramas em referência ao encontro, *Aldo Moro*, p. 685 e seguintes.

¹⁴ “Che cosa succede, Carosio: non l'ho chiamato negraccio” (“Qual o problema, Carosio: não o chamei de negro”), *Epoca*, July 5, 1970, p. 14.

¹⁵ Desde o início dos anos 1960 que se anunciava a possibilidade de uma eminente visita do *negus* da Etiópia à Itália, embora a visita tivesse sido, por várias razões e circunstâncias, sempre adiada. Entre 1958 e 1971, houve um intenso intercâmbio de correspondência entre a Embaixada Italiana em Addis Abeba e o ministro do Palácio Imperial, que testemunhou os vários encontros não realizados até à visita de novembro de 1970. Cf. National Archives of

O clima positivo das relações italo-etíopes foi objeto de interesse de vários artigos, favoráveis à restituição da estrela de Axum aos etíopes. A voz mais legitimada foi certamente a de Indro Montanelli, que tinha vivenciado pessoalmente o roubo do monumento que ele próprio tinha definido como “rato do obelisco”. Em resposta à pergunta de um leitor do periódico *Epoca*,¹⁶ contrário à restituição do obelisco, Montanelli afirmou que, mesmo numa guerra, há regras que devem ser respeitadas, razão pela qual não se podiam comparar os furtos napoleônicos aos italianos, mais recentes. “Entre as regras existes o respeito pelo patrimônio artístico” e acrescenta: respeito pela memória que devia ser restituída para que se pudesse dar início a uma nova pacificação com a Etiópia.¹⁷

A complexa restituição da memória

A visita do negus teve uma ressonância positiva tanto a nível político como do ponto de vista mediático. O imperador Haile Selassie já tinha visitado a Itália em 1924, nos primeiros anos do regime, quando ainda era Ras Tafari Makonnen, regente da Etiópia. Em junho de 1924, num clima de crescentes intimidações, Haile Selassie tinha-se encontrado com o ministro italiano das Colônias, com o ministro da Guerra, com o rei Vittorio Emanuele III e, enfim, com o “duce”, presidente do Conselho de Ministros, Benito Mussolini. Entre a multidão em festa, o Negus tinha percorrido as

Ethiopia, Addis Ababa, Ministry of the Imperial Palace, v. 1, *Italy diplomatic correspondence between the Imperial Palace and the Italian Embassy*.

¹⁶ *Epoca* era um periódico ilustrado inspirado no modelo dos periódicos estadunidenses, como o *Life*. Foi publicado pela primeira vez em 1950 com o título *Semanário político de grande informação*. O semanário atribuía particular importância à imagem fotográfica e dava espaço a matérias exclusivas de personalidades famosas. No seu período de ouro, entre 1965 e 1975, o semanário *Epoca*, para além da assinatura de personalidades de prestígio, contava com a colaboração de fotógrafos famosos como Walter Bonatti, Sergio Del Grande e Elio Sorci. Em novembro de 1970, publicou um número exclusivo inteiramente dedicado à visita do negus a Itália, em que as imagens fotográficas restituíam ao imperador tudo quanto lhe tinha sido subtraído em 1924.

¹⁷ “Italia domanda, E’ giusto restituire all’Etiopia l’obelisco di Axum”. In: *Epoca*, Novembro 8, 1970, p. 11.

ruas de Roma com o rei em carruagem e de carro e tinha visitado a fábrica de aço da cidade de Terni e o Museu das Colônias. As imagens o retratam ainda jovem e preocupado.¹⁸

A uma distância de 46 anos, podia-se finalmente pensar em sarar a ferida. Em 1970, o negus da Etiópia foi recebido com todas as honras de Estado num cenário que lembrava o de 1924, mas cujos conteúdos eram completamente diferentes. Enquanto que nos anos 1920 sopravam os ventos de guerra, a visita de 1970 tinha por objetivo formalizar não apenas a paz entre a Itália e a Etiópia, mas também favorecer uma possível reconciliação entre os dois países. O presidente da República, Giuseppe Saragat, durante o almoço no Palácio do Quirinal – que o imperador etíope já conhecia –, reconheceu as gravíssimas culpas do fascismo na agressão à Etiópia, evidenciando, contudo, as diferenças com a nova Itália democrática e pacifista. Sobretudo, agradeceu ao negus pelo acolhimento e compreensão em relação aos diversos italianos que tinham optado por permanecer na Etiópia.

O discurso de Selassie durante a sua visita de Estado à Itália foi particularmente apaziguador. O imperador regressou à sua pátria com um notável sucesso a nível econômico, tendo obtido cerca de 50 milhões de dólares americanos de créditos à exportação. Embora muitas críticas tivessem sido tecidas ao governo italiano, sobretudo a nível político, acusando-o de ter evitado abordar o problema eritreu, a visita foi particularmente importante, não apenas pelo sucesso mediático que representou, mas, sobretudo, porque, para a Itália, tratava-se da primeira tentativa, embora tardia, de restituição à Etiópia da sua imagem e da sua memória.

Numerosos artigos publicados em quotidianos e importantes revistas italianas sobre a questão, em particular *L'Europeo*¹⁹ e *Epoca*, contribuíram significativamente para o processo da reconstrução de uma história que, para os italianos, ainda era difícil de compreender. No semanário *Epoca*, o editor-chefe Giuliano Ferrieri assinou um longo artigo no qual procurou uma

¹⁸ *L'Osservatore Romano*, Junho 18-25, 1924,

¹⁹ Fundado em 1945 por Arrigo Benedetti, *L'Europeo* era um semanário de ampla difusão que, na primeira metade dos anos 1970, chegou a alcançar uma tiragem de 230 mil exemplares.

reinterpretação da conquista da Etiópia. Antifascista e *partigiano*,²⁰ Ferrieri escreveu um verdadeiro ensaio no qual, dando voz ao historiador Angelo Del Boca, denunciou a utilização de gases químicos e o genocídio contra os abissínios. A Etiópia, embora dispondo de um exército numericamente mais importante, foi derrotada graças ao emprego de armas químicas, sem que o povo italiano tivesse sido devidamente informado. Provavelmente pela primeira vez, o grande público tomava conhecimento dos horrores da guerra imposta aos etíopes, que finalmente podiam exprimir-se e recordar livremente. Como escreveu Ferrieri (1970, p. 68-73), “No lago de Acianghi toda a margem é circundada por uma camada de cadáveres: são homens que, feridos e vencidos pela sede, foram levados pelas correntezas até à margem do rio e beberam as águas contaminadas pelo gás-mostarda”.

Para os italianos, habituados a pensar em si mesmos como “brava gente”, isto é, “italianos boas pessoas”, tratou-se de um golpe duro, e não parecia simples atribuir todas as responsabilidades ao fascismo. Na conquista colonial, as conivências foram diversas e implicaram vários setores: da Igreja católica aos industriais, do exército ao rei, tantos tinham sido os que tinham aplaudido o empreendimento imperial.

Nesse sentido, o semanário *Epoca* procurou mostrar aos italianos a vontade de restituir ao negus e à Etiópia a própria imagem e a própria história. Em certa medida, a restituição da memória procurou saldar uma dívida antiga para com o povo etíope. O imperador Haile Selassie foi considerado um homem inteligente, corajoso e “civilizado”, embora tivesse sido criticado, seja pela extrema esquerda italiana por ser demasiado conservador, seja pela direita italiana por ser considerado escravagista – críticas que, contudo, não consideravam a situação da Etiópia nos anos 1930. Contrariamente, o Papa Paulo VI tinha-o definido como “nobre e bom senhor”, agente de amizade entre a Etiópia e a Itália. O imperador Haile Selassie tinha, efetivamente, defendido os italianos que tinham optado por se estabelecer na Etiópia de eventuais retaliações e vinganças. Num artigo publicado por Nino Amadori, citava-se o memorável discurso do negus

²⁰ Integrante da guerrilha antifascista durante a Segunda Guerra Mundial.

proferido em Genebra, na sede da Sociedade das Nações. Recusou o exílio “dourado” oferecido por Mussolini e denunciou ao mundo o crime que a Itália tinha cometido atacando com seu exército um país livre: “Os estados querem aprovar o terrível precedente que se curva perante a força?”. (AMADORI, 1970, p. 63-72) Em 1936, já tinha compreendido que a frágil paz europeia estava a desmoronar-se.

Em 1970, o imperador Haile Selassie propunha-se novamente como um dos principais interlocutores da Organização da Unidade Africana (OUA).²¹ Foi descrito pelo semanário *Epoca* como um “pequeno monumento imóvel e irreversível”, ele que tinha sido considerado símbolo da resistência e que não se tinha curvado à ocupação italiana.

Comparando as fotografias das visitas do imperador Selassie a Roma em 1924 e em 1970, dá-se conta de que, tratando-se, embora, de fotografias com “molduras” semelhantes, os conteúdos são completamente diferentes. Em 1924, o contexto italiano era de uma ditadura que tinha acabado de ser estabelecida e que tinha como um dos seus propósitos assegurar o domínio do Estado independente da Etiópia para satisfazer a própria vontade de potência imperialista. O império tinha-se manifestado em Roma, na sua sede natural, e as “colinas fatais” apareciam como sendo a “moldura” da “fotografia”. Em 1970, a República democrática que recebia o negus com todas as honras; era um país diferente: “recusa a guerra como instrumento de ofensa a outros povos” (ITÁLIA, 1976, p. 62), ao mesmo tempo em que procurava uma reconciliação com o próprio passado. Em 1924, o jovem Haile Selassie, não sendo ainda negus, apareceu perplexo junto ao rei Vittorio Emanuele III. Em 1970, o mesmo se apresentara como um soberano vitorioso ao qual a Itália restituía a própria dignidade e à Etiópia a imagem de um país que não se tinha comprometido com a força imperialista/ocupante. O reino de Haile Selassie não durou muito: concluiu-se em 1974, com um golpe de Estado devido, entre outros, à incompletude do programa de reformas sociais e à rebelião das forças armadas. (BIANCO, 2004, p. 120-121)

²¹ O imperador Haile Selassie foi um dos fundadores da OUA, criada em 25 de maio de 1963 (hoje União Africana), em Addis Abeba, Etiópia, e reconhecida pela ONU em 1965.

Redescobrimo a África

A lucidez e a abertura de Moro reemergiram alguns anos mais tarde, em outubro de 1973, quando se tornou necessária a adoção de um posicionamento equidistante em relação ao novo conflito arabe-israelita, quando, durante a Guerra de Kippur, Israel foi atacada em várias frentes. Moro, ainda ministro dos Negócios Estrangeiros, procurou, não obstante a óbvia colocação da Itália no eixo atlântico, tutelar os interesses da Palestina, ressaltando o direito de existência do Estado de Israel. “O objetivo a alcançar é a coexistência dos Estados árabes e de Israel, em condições de real e recíproca segurança, o que comporta a solução do problema dos palestinos, que não é econômico-social, mas político”. (MORO, 1996, p. 1472) No discurso, aplaudido apenas pelo centro-esquerda, advertia-se o fim da certeza do milagre econômico assim como a tomada de consciência em relação ao mundo árabe. Estava em curso a crise energética, devido à redução das importações do petróleo, sendo também fruto do medo que o conflito se estendesse a toda a área mediterrânea, envolvendo a Itália de forma direta e conduzindo a um inevitável recrudescimento da competição entre as grandes potências. A memória da Guerra Fria era ainda bastante recente, assim como era grande a sensibilidade de Aldo Moro relativamente a uma “paz verdadeira e duradoura”.²²

Indo além da crise das duas superpotências, Moro procurou construir uma rede de relações bilaterais com os países não alinhados, receoso de perder o controle sobre questões como o Médio Oriente, o Canal de Suez, o problema do petróleo e a segurança no Mediterrâneo. Todavia, nesta sua nova política de presença, Aldo Moro não foi convenientemente apoiado pela Europa, ainda não totalmente consciente da importância do Mediterrâneo para o continente europeu e globalmente fragilizada para assumir qualquer tipo de política externa comum.

²² A crise petrolífera dos anos 1970 ficou famosa também porque os italianos tiveram que abandonar, pela primeira vez, os próprios automóveis, adotando a bicicleta como meio de transporte.

A verdade é que já tinham ocorrido o 1968 e o início de uma nova percepção do “Outro”. Em novembro de 1973, as medidas de austeridade constituíram efetivamente um choque para as populações italianas: a redução da velocidade nas estradas, a proibição da circulação durante os feriados, o encerramento de salas de cinema e de teatro às 23 horas, a redução da iluminação pública, num país que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, tinha conseguido grandes conquistas; pareceu quase tratar-se de um embate coletivo violento contra um muro. Por outro lado, a crise petrolífera provocou um brusco despertar do mito do milagre. Provocou a perda da inocência, o fim de um crescimento incontrolado que levou a interrogar-se sobre o significado do desenvolvimento. Houve uma espécie de passagem da idade de ouro da infância, na qual se acreditava em um crescimento contínuo, à idade da adolescência, caracterizada por perplexidades e dúvidas sobre o progresso econômico da sociedade italiana. Caminhar a pé ou andar de bicicleta nas cidades foi também um convite à reapropriação dos espaços públicos, além de uma necessidade imposta pela crise, ao passo que a nova concepção dos árabes como vizinhos de confiança colidiu com a emergência da onda de terrorismo.²³

Todavia e não obstante o clima de desconfiança, começava a impor-se uma nova concepção da diversidade, entendida como expressão de uma cultura diferente, por vezes marginal, mas não por isso menos relevante. Em 1978, foi aprovada a famosa Lei nº 180, sobre a extinção dos manicômios, embora o processo se tivesse prolongado por toda a década. Mais uma vez, tinha sido Aldo Moro, por ocasião do Dia da África, 25 de maio de 1972, a reconhecer o valor de “outras” tradições.

A atual Europa, sob impulso de uma nova força, foi capaz de olhar além da grande civilização surgida nas margens do Mediterrâneo e acolheu outras civilizações, compreendendo

²³ A incursão dos terroristas palestinos nos Jogos Olímpicos de 1972, em Mônaco, tinha atingido a Itália em 1973, sequestrando um avião na pista do Aeroporto Internacional de Fiumicino, em Roma. Esse episódio terrorista colocou em séria dificuldade a opinião pública italiana.

o significado de uma mais ampla perspectiva histórica, apreciando as tradições, conhecendo as instâncias, apoiando as bem fundadas reivindicações de não discriminação racial e de independência. (BORRUSO, 2003, p. 419)

Se, por um lado, Berlinguer tinha apontado para a necessidade da eliminação de todos os “resíduos da mentalidade colonialista”, Moro procurou olhar mais a sul das fronteiras do Império Romano, fronteiras essas que tinham obcecado o fascismo no sentido da descoberta de muitos aspetos das civilizações antigas africanas até então desconhecidos. Era a descoberta de um mundo “Outro”, diferente, mas nem por isso menos significativo, que os dois homens políticos visionários e previdentes da política italiana do pós-guerra faziam. Era, por outro lado, a superação, talvez definitiva, da política da potência fascista, da sua obsessão racial, do Império Romano e do império fascista, da ocupação colonial, dos áscaris²⁴ e da Abissínia. Durante 30 anos, o tema tinha sido negligenciado, por um lado, pela vergonha e, por outro, pela nostalgia. Tinha chegado o momento de fazer as contas com o passado, com a questão das colônias e com o racismo, embora a sociedade italiana, de um modo geral, fosse bem mais atrasada do que aparentava.

O moderno racismo italiano

No início dos anos 1970, o racismo – que tinha permeado o fascismo –, muito mais do que aparentemente se admitia, ainda dominava a sociedade italiana. Nos tempos do regime fascista, longe de ser um fenómeno limitado à perseguição dos judeus e ao segregacionismo na colônia, tinha-se demonstrado bem mais persuasivo. A defesa da ideia da “raça italiana” tinha-se

²⁴ Uma contribuição fundamental foi dada pelos Ascaris, um corpo militar de mercenários eritreos enquadrados como regulares na tropa italiana a partir de 1887. Eles foram usados de forma sempre mais maciça em todo o Corno da África, até chegar a Guerra da Etiópia, na qual os Ascaris foram 60 mil. Combatiam ferozmente, às ordens de oficiais italiano, graças também ao secular antagonismo com os etíopes. Também foram empregados na Líbia. Ver, a respeito, Volterra (2005).

alargado a um conjunto de práticas de intolerância e de violência em relação a tudo o que era considerado desvio, com um generalizado consenso que foi muito além do consentido pela lei. (GABRIELLI, 2003, p. 472)

Embora a vulgata tivesse sempre defendido a ideia de que o país era substancialmente antirracista, a realidade demonstrava algo bem mais articulado e persistente para além do fim do fascismo. Os anos 1970 foram acompanhados por uma tendência à aversão pelo “Outro”, que persistia solidamente. Não se tratava necessariamente de uma hostilidade contra os negros, porque estes eram poucos; tratava-se, sobretudo, de uma desconfiança em relação ao diverso, ao alheio, na maioria dos casos pessoas do sul, e não necessariamente estrangeiros. O jornal *L'Europeo*, importante na década de 1970, dedicou alguns trabalhos investigativos sobre a questão.

Havia alguns rapazes “negros”, como eram então chamados os herdeiros das tropas aliadas, jovens de pouco mais de 20 anos. Fausto Leali (1968) tinha cantado em 1968 “Pittore, ti prego fammi un angelo negro”,²⁵ mas não tinha obtido qualquer tipo de reação do grande público. Em 1970, como afirmara a maioria dos cidadãos, aparentemente, não existiam problemas de racismo: “Na nossa terra o problema dos negros não existe, os negros na Itália são poucos e não pode, portanto, existir um conflito entre brancos e negros”. (SANTINI, 1970a, p. 42) No entanto, as discriminações de fato tornaram-se evidentes, como, por exemplo, a dificuldade em estabelecer relações com mulheres brancas – “Para mim é diferente”, referiu Mauro Pescaglini de Livorno. “Se uma mulher me diz não é porque não sou simpático, mas porque sou negro” (SANTINI, 1970a, p. 43) – ou brincar com outras crianças: “[...] entendi que ser um negro – diz Giovanni Calabrò de Livorno – negro ou mulato não muda; quando tinha cinco anos de idade, brincava com uma menina, e quando a mãe dela chegou ordenou à criança que se afastasse do negro”. (SANTINI, 1970a, p. 44)

O mesmo racismo estendia-se aos italianos do sul, considerados italianos negros. De acordo com cartas escritas por alguns indivíduos da região da Puglia (sul do país), eles eram os verdadeiros discriminados. “Os verdadeiros

²⁵ Em português, “Pintor, por favor faz-me um anjo negro”.

negros da Itália somos nós, nós do Sul que trabalhamos no Norte”. (SANTINI, 1970b, p. 78) E segundo uma outra carta: “[...] hoje, embora tenhamos entrado numa fase de normalidade, sentimos que aqueles do Norte nos consideram italianos de segunda ou terceira categoria. Nós somos os negros brancos. O racismo existe. Se tivéssemos tido a pele negra teríamos sido tratados pior do que os negros da América”. (SANTINI, 1970b, p. 79)

Estes depoimentos contrariam o posicionamento daqueles que defendiam a “tranquilidade”, sobretudo dos que tinham sempre afirmado que os italianos não eram racistas. (GIULIANI; LOMBARDI-DIOP, 2013, p. 107-116) Sobre a questão, afirmou uma assistente social de Turim, admitindo que “O problema existe e existe a marginalização por parte dos torineses. É verdade, Turim não consegue afastar-se da sombra do racismo. Precisa convencer-se de que é uma outra cidade, diferente daquela dos anos 1950”. (GIULIANI; LOMBARDI-DIOP, 2013, p. 83)

Nos anos das grandes migrações do sul para o norte, parecia quase óbvio que a desconfiança e suspeita dominassem. Confinados nas famosas “Coreias” em Milão e nos bairros populares de Roma, as pessoas que habitavam esses bairros eram consideradas “terrori”,²⁶ objeto de desprezo por parte dos demais cidadãos. Na década de 1970, o fenômeno parecia ter assumido um caráter menos intenso, atingindo a sociedade apenas marginalmente. Pelo menos a nível cultural, era considerado “politicamente incorreto” chamar alguém de negro. Enrico Berlinguer e Aldo Moro tinham procurado colocar a questão do “Outro” de forma diferente. No entanto, a persistência do preconceito era ainda evidente na sociedade italiana.

Diversamente, os meridionais, os negros, os não comunitários e os marginalizados representavam o resquício de um racismo transversal a toda a sociedade italiana – racismo cuja dinâmica mudaria na década de 1970. A Itália tinha tido um passado importante de emigração e, até 1976, o fluxo continuava sendo importante, embora, em 1973, pela primeira vez, o saldo migratório tivesse sido positivo – mesmo se por uma

²⁶ O termo “terrone”, em língua italiana, é utilizado na Itália Setentrional em sentido depreciativo para caracterizar os italianos do sul.

pequena diferença. Nesse período, embora o fluxo de retorno à pátria fosse importante, o fluxo de estrangeiros no país tinha-se tornado significativo. No censo de 1981, o Instituto Nacional de Estatística (Istat) decidiu, pela primeira vez, incluir o número dos estrangeiros.

Com a chegada de um número expressivo de imigrantes e refugiados, verificou-se um recrudescimento da intolerância e do racismo no seio da respeitável sociedade italiana.²⁷ Paralelamente, deu-se início à aprovação de uma série de leis de anistia relativas aos trabalhadores clandestinos e procedeu-se a inesgotáveis discussões sobre a concessão da nacionalidade,²⁸ leis que resultavam ser muito mais abertas e inclusivas na época Do Império Romano, em que os imigrantes eram considerados uma riqueza. Na atualidade, a “inclusão do outro” – segundo a definição de Habermas – na construção de uma sociedade italiana mais aberta resulta ser ainda um processo excessivamente complexo. Embora se tenha verificado uma notável redução da desconfiança, do prejuízo, da excessiva segurança, que contaminavam a sociedade da época fascista, a discussão sobre o *ius sanguinis* continua prevalecendo em relação ao *ius soli*, excluindo da possibilidade do exercício da cidadania numerosas crianças nascidas em solo italiano, que falam a língua italiana e gostam de jogar o futebol.

Porém, restam várias zonas sombra que reemergiram recente e prepotentemente: do exército, que aparenta uma evidente dificuldade em esclarecer aspetos ligados à violência perpetrada nas colônias italianas, passando pela direita italiana, que continua defendendo os protagonistas dos massacres e que não reconhece a italianidade aos muitos imigrantes de pele diferente, mas completamente integrados na sociedade italiana.

Certamente a Itália deu importantes passos no sentido da construção de uma democracia. Todavia, retrocedeu por via da intolerância, do racismo, da violência e da xenofobia, que não são dignificantes para um país que se considera civilizado. A esperança parece residir – de acordo

²⁷ Em março de 1991, deu-se o primeiro grande desembarque de albaneses no porto de Brindisi, sul da Itália.

²⁸ A partir de 1990, foi aprovado um conjunto de leis com vista ao controlo da imigração clandestina, seguido de várias tentativas de anistia mal sucedidas.

com a via indicada por Aldo Moro, assassinado pelas suas ideias de pacificação e de tolerância – num percurso conjunto de cooperação e de diálogo capaz de superar ulteriores incompreensões.

Referências

- AMADORI, N. La visita del Negus in Italia, è tornato da amico. *Epoca*, [s. l.], p. 63-72, 15 nov. 1970.
- BERLINGUER, E. *Discorsi parlamentari (1968- 1984)*. Roma: Camera dei deputati, 2001.
- BIANCO, A. Lo. Le élite politiche di Addis Abeba (1855-1974). *Élite e storia*, Roma, n. 1, p. 120-121, abr. 2004.
- BORRUSO, P. L'Italia e la crisi della decolonizzazione. In: GIOVAGNOLI, A.; PONS, S.; ROSA, G. de. *Tra guerra fredda e distensione*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003.
- CALANDRI, E. Il Mediterraneo nella politica estera italiana. In: GIOVAGNOLI, A.; PONS, S. *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta: Tra guerra fredda e distensione*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003. p. 351-381.
- DE GASPERI, A. *La pace mondiale, l'interesse del popolo italiano esigono questo sacrificio*, Discorso all'Assemblea Costituente, 31 luglio 1947, 6545-6556.
- DEL BOCA, A. *Gli italiani in Africa Orientale*. Bari: Laterza, 1984.
- GIULIANI, G.; LOMBARDI-DIOP, C. *Bianco e nero: storia dell'identità razziale degli italiani*. Florence: Le Monnier, 2013.
- FERRARA, M. N. *La politica estera dell'Italia libera (1945-1971)*. Milano: Pan, 1972.
- FERRIERI, G. La guerra d'Etiopia vista dalla parte del Negus. Per Hailè Selassie l'impiego dei gas fu l'elemento determinante che portò alla vittoria italiana nel conflitto del '35. *L'Europeo*, [s. l.], p. 68-73, 19 nov. 1970.
- FLAIANO, E. *Tempo di uccidere*. Milão: Rizzoli, 2013.

- GABRIELLI, G. RAZZISMO. In: GRAZIA, V. De; LUZZATTO, S. *Dizionario del fascismo*. Turin: Einaudi, 2003. 470-477.
- HABERMAS, J. *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*. Milão: Feltrinelli, 1996.
- ITÁLIA. [Constituição (1976)]. Artigo nº 11, de 1976 Milão: Mondadori, 1976. p. 62.
- LEALI, F. *Angeli negri*. Torino: Missioni Consolata 1968.
- LOGGIA, E. G. della. *L'identità italiana*. Bolonha: Il Mulino, 1998.
- MALGERI, G. Aldo Moro, La politica estera italiana e il Corno d'Africa 1969-1976. In: PERFETTI, F. et al. (ed.). *Aldo Moro nell'Italia contemporânea*. Florença: Le Lettere, 2011. p. 670-685.
- MAZZINI, G. Politica internazionale, 1871. In: MAZZINI, G. *Cosmopolitismo e nazione: Scritti sulla democrazia, l'autodeterminazione dei popoli e le relazioni internazionali*. Roma: Elliot, 2011.
- MORO, A. Sulla politica estera italiana, 21 ottobre 1969. In: MORO, A. *Discorsi parlamentari (1963-1977)*. Roma: Camera dei Deputati, 1996, p. 1391-1410.
- NOVATI, G. C. Mediterraneo e questione araba nella politica estera italiana. In: NOVATI, G. C. *Storia dell'Italia Repubblicana*. Turin: Einaudi, 1995. p. 197-263.
- ROSSI, G. *L'Africa italiana verso l'indipendenza (1941-1949)*. Milão: Giuffrè, 1980.
- SANTI, M. *La stele di Axum da bottino di guerra a patrimonio dell'Umanità. Una storia italiana*. Milão: Mimesis, 2014.
- SANTINI, A. Nascere negro in Italia. *L'Europeo*, [s. l.], 13 nov. 1970a, p. 42-44.
- SANTINI, A. Settentrionali contro meridionali. *L'Europeo*, [s. l.], 28 nov. 1970b, p. 78-79.
- TOBIA, B. *Una patria per gli italiani: spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*. Roma: Laterza, 1998.
- VOLTERRA, A. *Sudditi coloniali: Ascari eritrei (1935-1941)*. Milão: Angeli, 2005.

Uma memória duradoura *a história contestada da estátua de Nkrumah*¹

Carola Lentz

Introdução

Em janeiro de 2012, o presidente de Gana, John Evans Atta Mills, acompanhado por outros dignitários ganeses e dois dos filhos de Nkrumah, inaugurou uma imponente estátua de “Osagyefo [redentor] Kwame Nkrumah”, como consta da inscrição, no saguão do novo prédio da União Africana em Adis Abeba. A estátua de bronze de três metros e meio de altura foi fundida em Gana, conforme explicou o arquiteto e membro da comitiva presidencial, Dr. Don Arthur, que supervisionou a produção.² O modelo, entretanto, foi a primeira estátua já feita de Nkrumah, criada pelo escultor italiano Nicola Cataudella e inaugurada em Acra, na frente do antigo Parlamento, na véspera do primeiro

¹ O trabalho de campo e a pesquisa documental sobre os quais este trabalho está construído foram realizados em 2014 para um projeto de pesquisa sobre as dimensões simbólicas e performativas da construção nacional, financiado pela Fundação Alemã de Pesquisa no contexto do Grupo de Pesquisa 1939, “Des/fazendo diferenças: práticas em diferenciação humana”, na Universidade Johannes Gutenberg, em Mainz. A escrita deste artigo foi muito facilitada por uma bolsa na Faculdade de Ciências de Hanse, em Delmenhorst, na primavera de 2015. Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo. Uma versão em inglês deste artigo foi publicada com o título “A lasting memory: the contested history of the Nkrumah statue” no volume *Kwame Nkrumah 1909-1972: a controversial African Visionary*, editado por Bea Lundt e Christoph Marx, Stuttgart: Franz Steiner, 2016, p. 153-184.

² Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014.

aniversário da independência, em 1958. A estátua mostra Nkrumah em seu famoso *fugu*, a popular vestimenta típica do norte de Gana, com a qual ele declarou a independência, a mão direita levantada em saudação, a mão esquerda segurando uma bengala, os olhos perdendo-se no futuro distante.

A dedicatória no pedestal do monumento em Adis Abeba é uma citação de um pronunciamento feito por Nkrumah na conferência de abertura da Organização da Unidade Africana, em maio de 1963: “A Etiópia estenderá suas mãos para Deus, a África deve se unir”. Nem todos os etíopes, entretanto, ficaram tão satisfeitos quanto a delegação ganesa com este reconhecimento monumental da “grandeza” de Nkrumah e de seu “papel de liderança na luta de libertação africana”. (*Ghana News Agency*, 29 jan. 2012) Políticos de oposição e um grupo de anciãos etíopes exigiram que uma estátua do falecido imperador Hailé Selassié, o “mais antigo defensor da libertação africana” e, portanto, verdadeiro “pai da África”, fosse colocada ao lado do monumento a Nkrumah, ou então que este fosse removido. Mas o primeiro-ministro etíope, Meles Zenawi, retrucou que Selassié havia sido um “ditador feudal” e que era “uma grosseria” pôr em causa a escolha de Nkrumah como o símbolo africano mais apropriado para as novas instalações da União Africana. (*The Independent*, 14 fev. 2012)

Assim como o debate sobre a estátua de Nkrumah em Adis Abeba refletiu e intensificou os conflitos políticos entre o governo e a oposição na Etiópia, o monumento a Nkrumah em Gana foi, desde o início, cercado de controvérsia. Já na contagem regressiva para a independência, os oponentes políticos do primeiro-ministro denunciaram-no como um “ditador” e condenaram os planos de erguer uma estátua sua como um “gesto presunçoso de autopromoção”. (*Pioneer*, 1957 apud HESS, 2006) Antes que a Lei para a Evitação da Discriminação e a Lei da Detenção Preventiva restringissem severamente as atividades oposicionistas em 1957, os jornais antinkrumistas *Ashanti Pioneer* e *Liberator* publicavam regularmente editoriais em que criticavam a inclusão da imagem de Nkrumah em moedas, cédulas e selos e estampavam charges sobre o destino de Stalin depois do 20º congresso do Partido Comunista da União Soviética, insinuando que monumentos a Nkrumah padeceriam de destino semelhante. (FULLER, 2014, p. 73-79, 129; HESS, 2006, p. 23)

Figura 1 – Estátua de Nkrumah em Adis Abeba, inaugurada em 2012



Fonte: AYYAANTUU ([2012]).

De fato, como muitas das estátuas de Stalin, a efígie de Nkrumah em Acra não durou nem de longe tanto quanto seus patrocinadores teriam esperado. Ela foi severamente danificada em um ataque à bomba em 1961 e teve sua cabeça removida antes de ser apeada do pedestal na sequência do golpe de estado de 1966. Uma década mais tarde, sob o governo de Acheampong, mais simpático à figura de Nkrumah, a escultura danificada foi reerguida no jardim do Museu Nacional, e uma nova estátua foi encomendada na Itália para ser instalada no Antigo Campo de Polo, o mesmo lugar onde Nkrumah havia declarado a independência. Este monumento foi finalmente inaugurado pelo presidente Rawlings em 1992, no curso da abertura do recém-construído mausoléu de Nkrumah.

No entanto, isso não colocou um ponto final nos debates e contestações. Ao contrário, as “guerras de monumentos”, como Kirk Savage (2009) adequadamente as batizou, prosseguiram ainda com novos movimentos, como mostrarei neste artigo. Tal como na década de 1950, essas disputas continuam estreitamente entretecidas aos desenvolvimentos internacionais no campo da celebração de monumentos e refletem as lutas políticas ganesas entre os partidos no poder e na oposição, que ainda tendem a se representar como sucessores do projeto de Nkrumah ou como herdeiros de seus adversários políticos.

A história da(s) estátua(s) de Nkrumah em Gana carrega em si o típico paradoxo que caracteriza os monumentos. “Quase sempre as razões que levam à sua construção estão profundamente enredadas em conflitos sociais e políticos”, como nota Dietrich Erben (2011, p. 235), “mas eles compelem o observador, de acordo com a intenção dos seus proponentes, a se identificar positivamente com o passado”. Diferente do que poderia pressupor o espectador desavisado, monumentos não são geralmente expressões afirmativas de uma ordem bem estabelecida, mas, ao contrário, instrumentos para legitimar e estabilizar reivindicações precárias ao poder. Eles são construídos como memórias duradouras, mas permanecem engastados em uma história de conflito social e político. Desde quando monumentos começaram a ser construídos, sua destruição ou transformação – por anexação a novos monumentos, relocação, modificação ou rebatismo – é um meio

comum para ressignificar o passado à luz de agendas contemporâneas em transformação. (ERBEN, 2011, p. 239; SPEITKAMP, 1997)

Neste artigo, discutirei a estátua de Nkrumah como um lócus de intenso debate e conflito sobre seu programa político e seu legado para a ordem social e política ganesa. A estátua era – e continua a ser – um objeto material dotado de uma estética intangível, mas também, ao mesmo tempo, de qualidades físicas tangíveis que tiveram um importante papel no processo de concepção, encomenda, financiamento, transporte, instalação, manutenção e, mais tarde, de destruição e restauração do monumento. O artigo vai também, portanto, observar a construção da estátua como um objeto de atividades administrativas, incluindo as disputas entre diferentes agências governamentais sobre suas respectivas responsabilidades.

Por último, monumentos não falam por si mesmos: as percepções públicas da estátua dependiam – e continuam a depender – de uma cocriação de sentido através de uma variedade de outros meios de comunicação. Estes incluem representações iconográficas em selos, moedas, cédulas, folhinhas e cartazes que disseminaram a efígie de Nkrumah, assim como fotografias do próprio monumento em milhões de cópias. Ademais, jornais relataram e comentaram todo o processo de construção, inauguração, destruição e restauração da estátua, oferecendo leituras divergentes do monumento.

A estátua era – e ainda é – regularmente trazida de volta à vida por meio de performances, tais como a colocação de grinaldas ou a encenação da declaração da independência que a Associação dos Atores de Gana promove todo ano, na véspera do dia da independência. Não conseguirei lidar com todos esses aspectos em detalhe, mas de fato espero demonstrar que a feitura e a refeitura de monumentos, tais como a estátua de Nkrumah, são processos multifacetados com resultados por vezes inesperados, dos quais participam múltiplos atores com intenções diferentes e quase sempre conflitantes.

É preciso fazer umas poucas observações, por fim, relativas às fontes sobre as quais este artigo se baseia. Reconstruir a história do monumento a Nkrumah significou juntar as peças de evidências fragmentárias e contraditórias, desde minha própria inspeção dos monumentos e observação participante em várias cerimônias, passando por documentos em arquivos

nacionais, jornais, a coleção fotográfica do Departamento de Serviços da Informação e alguma literatura secundária, até entrevistas com arquitetos, planejadores urbanos e um membro do Ministério dos Negócios Estrangeiros do governo Nkrumah.

A natureza das fontes à minha disposição, a densidade e o detalhe com os quais elas cobrem diferentes períodos e aspectos da história do monumento são irregulares. Para o período entre 1956 e 1963, quando a primeira estátua do primeiro-ministro foi erigida, os Arquivos Nacionais em Acra guardam um conjunto impressionante de documentos do Ministério das Obras e do Departamento de Obras Públicas. Em conjunto com as minutas dos encontros do gabinete governamental, esses arquivos transmitem algo dos procedimentos administrativos intrincados e, muitas vezes, conflituosos, envolvidos no planejamento do monumento. As controvérsias políticas em torno da estátua, entretanto, não estão refletidas nesses documentos burocráticos, mas têm de ser colhidas de comentários em jornais e reminiscências que despontam em entrevistas.

Para todo o período pós-1966, infelizmente, não pude encontrar documentos originais nos arquivos e tive que depender principalmente de matérias de jornal bem como da informação recolhida em diversas entrevistas.³ Certamente, a feitura e a refeitura da estátua envolveram, ao longo de todo o processo, tanto atividades burocráticas quanto políticas, mas a cobertura desigual dessas dimensões em minhas fontes tem como resultado o fato de que, para os momentos iniciais da história do monumento, eu presto mais atenção às atividades administrativas, enquanto, para os desenvolvimentos mais recentes, o foco está mais nos aspectos políticos das “guerras de monumentos”.

³ Documentos originais relativos à instalação da estátua danificada no Museu Nacional em meados da década de 1970 foram preservados pela Comissão de Museus e Monumentos de Gana. Para uma lista dessas fontes, ver: Fuller (2014, p. 231-233). Por uma variedade de razões, não tive acesso a esses documentos e, portanto, tive de me basear no relato de Fuller.

Construindo a estátua do primeiro-ministro: um exercício de (má) comunicação burocrática

Assim que o governo britânico decidiu que ao país deveria ser concedida a independência, as autoridades governamentais da colônia da Costa do Ouro começaram a pensar em como celebrar apropriadamente este grande evento. Foi instituído um vasto comitê para as celebrações da independência, com numerosos subcomitês, e nomeado um Oficial para as Celebrações da Independência disto encarregado.⁴ A ideia de usar o retrato de Nkrumah como um símbolo central do estado-nação por nascer em breve, aparentemente, surgiu pela primeira vez em outubro de 1955, no curso de deliberações do Comitê de Selos Postais sobre o tema dos novos selos ganeses. O presidente do comitê sugeriu que o primeiro selo comemorativo trouxesse um mapa da África com Gana destacado, uma águia em ascensão e uma vinheta com o rosto de Nkrumah. Este, inicialmente, se opôs à ideia de ter seu retrato estampado num selo, mas foi ao fim e ao cabo persuadido pelo presidente do comitê.⁵

Com respeito aos planos subsequentes de comissionar uma estátua de Nkrumah como o “pai da nação”, como a inscrição no monumento seria gravada, não há registro de mais hesitação. Ao contrário, o escritório do primeiro-ministro e o próprio Nkrumah, com o apoio de seu amigo íntimo e aliado político de longa data, o ministro do Comércio e do Trabalho Kojo Botsio, parecem ter-se empenhado no projeto do monumento de forma vigorosa, a ponto de contornarem todos os procedimentos burocráticos usuais e tomarem suas próprias providências sem informar previamente os ministérios relevantes. Os documentos sobre a execução dos planos de erigir uma estátua do primeiro-ministro podem ser lidos dessa forma como um exercício burocrático de (má) comunicação e batalhas documentais sobre quem deveria carregar nos ombros a responsabilidade (e a potencial culpa) pela construção da estátua.

⁴ *Gold Coast Gazette*, 28 jan. 1956.

⁵ Sobre as discussões no Comitê de Selos Postais, as reuniões de gabinete respectivas e a oposição ao retrato de Nkrumah nos selos, ver: Fuller (2014, p. 39-53). Para uma visão mais geral sobre selos contendo retratos de líderes políticos da África Ocidental, ver: Adedze (2004, p. 68-73).

Em agosto de 1956, o oficial para as celebrações da independência pediu ao secretário permanente do Ministério das Obras que “investigas-se a possibilidade de erguer uma estátua do Primeiro-Ministro em Acra” – a primeira menção ao monumento que pude identificar nos arquivos do Ministério. O secretário devia prover informação sobre o custo de uma estátua “um terço maior que o modelo”, de bronze ou de pedra, e uma estimativa de quanto tempo levaria para terminar a construção do monumento.⁶ Três semanas mais tarde, o diretor de Obras Públicas, a quem o secretário havia ordenado assumir o projeto, relatou que, de acordo com informações dos agentes da Coroa Britânica em Londres, “uma estátua comparável em bronze com mérito escultórico” custaria aproximadamente 13 mil libras, com outras 3 mil para o acondicionamento, transporte, provisão de um pedestal e instalação. O projeto demoraria a ser concluído pelo menos 12 meses – muito depois das celebrações da independência em março de 1957, durante as quais o Escritório do primeiro-ministro planejava inaugurar a estátua.

Os agentes da Coroa sugeriram que fosse contatada a Real Sociedade de Escultores Britânicos para maiores detalhes, mas o diretor de Obras Públicas queria primeiro a aprovação de seu superior para que pudesse levar adiante o projeto.⁷ O Ministério das Obras, entretanto, também considerou encomendar a estátua a um escultor africano e solicitou a apreciação do Conselho das Artes da Costa do Ouro, sob os auspícios do Ministério da Educação. O secretário do Conselho das Artes, por sua vez, respondeu que “a fabricação da Estátua do Primeiro-Ministro como um monumento público não deveria ser realizada às pressas” e que o conselho propunha convidar escultores africanos a “submeter um exemplar de sua arte para julgamento” antes de recomendar quem deveria ser comissionado.⁸

⁶ Public Records and Archives Administration Department (PRAAD), Acra, RG 5/1/97, 20 ago. 1956.

⁷ PRAAD, RG 5/1/97, 11 set. 1956. Que originalmente se planejava inaugurar a estátua no dia 6 de março de 1957 depreende-se de uma carta do secretário ao oficial para as celebrações das independências. (PRAAD, RG 5/1/97, 31 dez. 1956)

⁸ PRAAD, RG 5/1/97, 8 out. 1956.

Antes que quaisquer desses planos pudessem ir muito mais longe, entretanto, o Escritório do primeiro-ministro, pressionado pelo ministro do Comércio e do Trabalho Kojo Botsio, tomou suas próprias providências. Como Sua Excelência Botsio mais tarde explicou, a estátua devia ser erigida “em comemoração aos serviços inigualáveis prestados [por Dr. Kwame Nkrumah] à nova nação” e “um escultor italiano, o Professor Nicola Cataudella, foi [...] convidado ao país às expensas do Governo para discussões e orientações sobre a execução do projeto”.⁹

O contato com Cataudella foi, aparentemente, feito através do vice-cônsul da Itália em Acra, A. Michelletti, ele próprio um empreiteiro que se envolveu, mais tarde, na construção do pedestal, e do diretor de Obras Públicas em Monróvia, Libéria, Dr. Eng. Sergio Barbeski. Não consta dos registros se considerações quanto ao custo também pesaram na decisão de contratar Cataudella, mas, estipulada em 15 mil dólares (equivalentes a £5.360), a taxa cobrada pelo escultor italiano era consideravelmente mais baixa do que aquela que os agentes da Coroa em Londres acreditavam que um escultor britânico demandaria.¹⁰

Em meados de novembro de 1956, o contrato entre o ministro Botsio e Cataudella estava assinado. Como o escultor mais tarde explicou ao diretor de Obras Públicas, ele imediatamente começou a trabalhar na estátua, produzindo um modelo em argila, e respondeu entusiasticamente ao convite para ir a Acra “executar um estudo do modelo para o retrato do Primeiro-Ministro Nkrumah”, porque isso seria “muito útil para um

⁹ PRAAD, RG 5/1/97, ca. 12 mar. 1957.

¹⁰ Para a estimativa para o projeto completo preparada pelo diretor de Obras Públicas, ver: PRAAD, RG 5/1/98, ca. nov. 1957. O custo total do projeto, incluindo a taxa cobrada pelo escultor, o transporte da estátua dentro da Itália, dali a Gana e do porto de Takoradi a Acra, a construção do pedestal, jardinagem e a cerimônia de inauguração, foi estimado em £7,678 – um pouco mais de 1% do orçamento sugerido para a rubrica “melhorias urbanas em Acra” do programa de construção da independência. (PRAAD, RG 5/1/84, 28 fev. 1956) Críticos do governo Nkrumah aparentemente circularam valores grosseiramente exagerados. Como o secretário permanente do Ministério das Obras notou numa carta ao diretor de Serviços de Informação, um “artigo destemperado sobre Gana” no jornal londrino *Sunday Express* afirmou que o custo do projeto da estátua era de £65,000. (PRAAD, RG 5/1/99, 26 mar. 1959)

melhor resultado”. Cataudella também alegava não ter deixado dúvidas de que não conseguiria entregar a estátua antes das celebrações da independência como originalmente exigido no contrato e que Nkrumah, Botsio e Michelletti sugeriram, eles mesmos, “adiar a data de entrega uma vez que o aspecto artístico do trabalho era mais importante”.¹¹ Em julho de 1957, Sua Excelência Botsio finalmente viajou a Roma para inspecionar o molde antes da fundição, e apenas perto do fim de outubro de 1957, a estátua foi finalmente despachada para o porto de Takoradi.

Passaram-se muitas semanas desde a assinatura do contrato até que o Ministério das Obras e o diretor de Obras Públicas fossem oficialmente informados sobre os acertos com Cataudella.¹² Quando o oficial para as celebrações da independência abordou o Ministério das Obras para indagar das providências para a recepção e a instalação da estátua, o secretário permanente respondeu azedo que o projeto “parece ter sido retirado da alçada deste Ministério”. Uma vez que ele não havia sido “consultado sobre a mudança de planos”, não poderia “interferir em arranjos que parecem já ter sido concluídos”. Já que normalmente “o arquiteto encarregado” era o responsável pela instalação das estátuas, o oficial para as celebrações deveria consultar os termos do contrato com Cataudella para esclarecer o conteúdo do acordo. De toda forma, “em vista da maneira pela qual este assunto tem sido tratado”, seu Ministério e o Departamento de Obras Públicas “não poderiam prestar assistência”.¹³

Manifestações similarmente ressentidas entre o Ministério das Obras, o Escritório do primeiro-ministro e também o Ministério do Comércio e do

¹¹ PRAAD, RG 5/1/97, ca. set. 1957. De acordo com o relato de Cataudella, o contrato fora assinado antes de sua visita a Acra, enquanto o memorando do ministro Botsio insinuava que o contrato resultara de discussões com o escultor em Acra. Ambos aparentemente buscavam, retrospectivamente, justificar suas atitudes – ou seus atrasos em tomá-las. É bastante interessante que eu não tenha conseguido encontrar uma cópia do acordo entre Sua Excelência Botsio e Cataudella nos arquivos do Ministério das Obras.

¹² Isto fica claro nas cartas dos Agentes da Coroa e do Conselho das Artes (por exemplo, PRAAD, RG 5/1/97, 6 dez. 1956).

¹³ PRAAD, RG 5/1/97, 28-29 nov. 1956.

Trabalho continuaram por diversos meses. O diretor de Obras Públicas expressou sua “surpresa” de que seu ministério não tivesse sido consultado antes de ter sido “comprometido” pelo Ministério do Comércio e do Trabalho “a tomar posse da estátua como propriedade do governo”. Se “instruídos” a tal, ele concedia, seu departamento estava à disposição para examinar a “condição da estátua em busca de rachaduras”, mas não para “certificar tratar-se de uma estátua ‘poderosa e vigorosa’” tal como havia sido requisitado, nem “estamos preparados para certificar tratar-se de ‘bronze de primeira qualidade’, uma vez que tal termo é desconhecido para nós”.¹⁴ O secretário permanente do Ministério das Obras queixava-se de que permanecia por esclarecer a quem cabia “a responsabilidade pelo desenho urbano do sítio, a construção do pedestal e a colocação nele da estátua”, ou “de onde [estaria vindo] o dinheiro”, ou de quem transportaria a estátua de Takoradi até Acra. O oficial para as celebrações deveria “transmitir com tato” a Sua Excelência Botsio a notícia de que “o Diretor de Obras Públicas ou outro Chefe de Departamento [não deveriam ser] comprometidos no futuro em empreendimentos similares sem o seu conhecimento”.¹⁵

Em fevereiro de 1957, o secretário permanente escreveu diretamente ao ministro do Comércio e do Trabalho, postulando que nem ele nem o diretor de Obras Públicas poderiam “aceitar qualquer responsabilidade por qualquer falha em dar andamento ao projeto satisfatoriamente e em tempo hábil”. Ele tinha sido informado apenas pelos jornais de que “o prazo final para a entrega [...] parece ter sido adiado de fevereiro [de 1957] para agosto”. Além disso, o secretário observou uma “recente fotografia na imprensa” que sugeria que os “Mesrs Michelletti podem ter algumas obrigações contratuais” na construção do local do monumento, mas seu ministério não havia sido disso apropriadamente informado.¹⁶ Levou mais de um mês para que o Ministério do Comércio e do Trabalho confirmasse que os senhores da empresa Michelletti & Filhos tinham recebido a encomenda de construir o pedestal.

¹⁴ PRAAD, RG 5/1/97, 14 dez. 1956.

¹⁵ PRAAD, RG 5/1/97, 31 dec. 1956; 8 jan. 1957.

¹⁶ PRAAD, RG 5/1/97, 7 fev. 1957.

Entretanto, o secretário do Ministério do Comércio e do Trabalho também insistiu em que “a responsabilidade pela estátua cabe ao Ministério das Obras e ao Departamento de Obras Públicas”.¹⁷ O ministro Botsio finalmente esclareceu que havia estado “pessoalmente encarregado de dirigir a execução deste projeto”, de modo “a evitar atrasos”. O projeto do monumento não havia sido “especificamente atribuído a nenhum Ministério”, mas agora o Ministério das Obras devia oficialmente assumi-lo – uma proposta confirmada pelo gabinete governamental em meados de março de 1957, depois que as atividades frenéticas das celebrações da independência ralentaram.¹⁸

Depois que o problema da responsabilidade geral sobre o projeto da estátua foi liquidado, novas questões não resolvidas emergiram; entre elas, o local do monumento. Em agosto de 1956, o oficial para as celebrações da independência tinha declarado apenas que a estátua não deveria ser instalada no “Monumento Nacional da Independência” que seria inaugurado na véspera da independência, nem nas suas proximidades.¹⁹ Este imponente arco do triunfo, coroado com a Estrela Negra da Liberdade Africana, havia sido erigido na estrada de Christiansborg, “uma alameda cerimonial perfeitamente adequada”, ligando o prédio da assembleia legislativa – depois da independência, o Parlamento – e o Castelo de Christiansborg, residência do Governador Britânico – depois da independência, do primeiro-ministro ganês.²⁰

Três localizações alternativas foram sugeridas para a estátua de Nkrumah: o Antigo Campo de Polo em frente ao Parlamento, no “alto da ladeira que vai até o Palácio do Governo” ou “no canteiro central do Cruzamento de Christiansborg”.²¹ Todos os três eram locais altamente

¹⁷ PRAAD, 5/1/97, 11 mar. 1957.

¹⁸ PRAAD, RG 5/1/97, ca. 12 mar. 1957; PRAAD, ADM 13/1/26, 12 mar. 1957, it. 7.

¹⁹ PRAAD, RG 5/1/97, 20 ago. 1956.

²⁰ PRAAD, RG 5/1/84, dez. 1955.

²¹ PRAAD, RG 5/1/97, 20 ago. 1956. Não pude estabelecer se o “Palácio do Governo” é o mesmo castelo para o qual Nkrumah se mudou depois da independência ou o prédio do governo que ele ocupou como primeiro-ministro antes de 1957.

simbólicos: no Antigo Campo de Polo, um clube colonial antes reservado aos brancos, Nkrumah declararia a independência de Gana; o Palácio do Governo era a sede do poder Executivo; e o Cruzamento era uma lembrança do massacre de veteranos de guerra, em fevereiro de 1948, que havia posto em marcha o processo que resultou na independência. No entanto, nenhuma decisão definitiva havia sido tomada, pelo menos não até onde ia o conhecimento do Ministério das Obras.

Em julho de 1957, o secretário permanente do Ministério das Obras observou que Sua Excelência Botsio aparentemente decidira erigir a estátua na Praça dos Correios, no meio do congestionado distrito comercial central. Entretanto, “dúvidas foram expressas quanto à adequação do local”. O secretário também apontou que “o procedimento definido pelo Gabinete para a seleção de locais para obras governamentais” não havia sido seguido.²² De fato, não estava claro se o local proposto era “propriedade governamental”, e nenhuma das autoridades afetadas havia sido envolvida – o Comitê do Sítio da Região de Acra, o Comissário de Terras, e o Conselheiro de Urbanismo do Ministério da Habitação.²³ Além disso, havia confusão sobre se a fonte memorial doada pelo governo liberiano por ocasião da independência de Gana devia ser colocada próximo ao monumento ou em alguma outra parte.²⁴ Depois de uma série de consultas, uma reunião do gabinete governamental decidiu abandonar a ideia da Praça dos Correios – “onde o tráfego era muito intenso” e “passantes podiam se envolver em acidentes automobilísticos ao observar a estátua” – e montou uma comissão para examinar os locais alternativos.²⁵ Ao longo de agosto e setembro, os membros da comissão inspecionaram vários locais e, finalmente, concluíram que a estátua deveria ser colocada em frente ao Parlamento.²⁶

²² PRAAD, RG 5/1/97, 15 jul. 1957.

²³ PRAAD, RG 5/1/97, 18 abr. 1957.

²⁴ PRAAD, RG 5/1/97, 18 abr. 1957.

²⁵ PRAAD, RG 5/1/97, 30 jul. 1957.

²⁶ PRAAD, RG 5/1/97, 12 ago. 1957, 28 ago. 1957, 21 set. 1957.

A implantação no Antigo Campo de Polo teria sido a ideal, como explicou o ministro das Obras, já que isto possibilitaria que a estátua fosse circundada por “um parque, com terraços e lagos e uma fonte ornamental” que “melhoraria significativamente essa parte de Acra, dotando-a, de fato, de um notável apelo arquitetônico e estético”. Mas, infelizmente, os fundos necessários não estavam disponíveis.

Com relação à localização no Parlamento, os próprios membros do gabinete deviam decidir se a estátua seria instalada no centro da vereda que levava ao portão principal ou, como a comissão preferia, no gramado a leste da vereda.²⁷ O gabinete endossou a sugestão da comissão. Embora nenhum motivo explícito para esta decisão tenha sido registrado, é provável que os membros do gabinete quisessem evitar potenciais acusações por parte da oposição de que o primeiro-ministro, ao ter sua estátua simbolicamente erigida em frente ao portão principal, queria se colocar acima do procedimento parlamentar.

Outros problemas aguardavam esclarecimento, tais como as inscrições no pedestal do monumento. O secretário permanente do Ministério das Obras pediu sugestões a Cataudella, informando que o monumento a Garibaldi em Roma devia servir como fonte de inspiração.²⁸ Como o escultor não falava inglês, seu amigo Sergio Barbeski, a autoridade liberiana das obras públicas, que então estava em Roma, serviu como intermediário, fazendo saber a seu colega ganês que o monumento a Garibaldi trazia apenas breves inscrições: “Giuseppe Garibaldi” na frente, “Governo Italiano” à direita, “Roma ou Morte” à esquerda e “XX setembro 1895”, a data em que o monumento foi erigido, na parte de trás. Barbeski sugeriu que, também no caso da estátua de Nkrumah, apenas o nome deveria ser colocado na frente e, dos lados, breves citações de discursos, como “Dê-nos uma liberdade [sic] e nós faremos o resto”.²⁹

O Escritório do primeiro-ministro não chegou a seguir este conselho e decidiu por inscrições mais extensas, celebrando Nkrumah como

²⁷ PRAAD, RG 5/1/98, ca. out. 1957; ver também RG 5/1/97, 3 out. 1957.

²⁸ PRAAD, RG 5/1/98, 27 nov. 1957.

²⁹ PRAAD, RG 5/1/98, 26 dez. 1957.

o “Fundador da Nação” e citando dois de seus famosos *slogans*, assim como algumas linhas do discurso de independência. Os letreiros deviam ser fabricados por Cataudella e “enviados por correio aéreo, tão logo quanto possível”.³⁰ Apenas uma semana antes da data prevista para a inauguração da estátua, entretanto, o primeiro-ministro em pessoa exigiu uma correção final em uma das inscrições, e o diretor de Obras Públicas apressou-se a pedir a Cataudella que enviasse os letreiros adicionais solicitados³¹ – o que aparentemente ele conseguiu fazer em cima do prazo.

Em fevereiro de 1958, uma nota de imprensa sobre o monumento foi publicada, e convites para a inauguração foram enviados, entre outros, para Cataudella e para o embaixador da Libéria, a quem o ministro das Obras agradeceu pela assistência em obter uma estátua que “será aclamada como uma notável obra de arte, e será uma fonte de orgulho para os cidadãos de Acra e para o povo de Gana como um todo”.³² A organização do protocolo da cerimônia de inauguração deu azo a ainda outro incidente de má comunicação burocrática, tendo o chefe do Cerimonial do Ministério de Negócios Estrangeiros finalizado o programa antes de ter consultado a autoridade que conduziria a cerimônia, Sua Excelência Botsio, ou o ministro das Obras, ou, mais importante ainda, o presidente da Suprema Corte, Sir Arku Korsah, que desvelaria a estátua.³³

Adaptações de último minuto foram feitas e, no dia 5 de março de 1958, a partir das quatro e meia da tarde, a cerimônia transcorreu como planejada. O presidente da Suprema Corte chegou ao Parlamento, passou em revista uma guarda de honra formada pela Força de Voluntários Navais de Takoradi, foi saudado por Sua Excelência Botsio e, depois de uma breve alocação do ministro das Obras, desvelou a estátua. Às seis da tarde, o primeiro-ministro

³⁰ PRAAD, RG 5/1/98, 8 jan. 1958.

³¹ PRAAD, RG 5/1/98, 26 fev. 1958.

³² PRAAD, RG 5/1/98, 19 fev. 1958.

³³ PRAAD, RG 5/1/98, 31 jan. 1958; 27 fev. 1958; 3 mar. 1958. É interessante que o plano original fosse deixar o governador-geral britânico desvelar a estátua, mas, em fevereiro de 1958, o gabinete governamental decidiu que isso seria feito pelo presidente da Suprema Corte. (PRAAD, ADM 13/1/27, 4 fev. 1958)

Nkrumah fez um discurso transmitido pelo rádio. A isso, se seguiram piras acesas no Antigo Campo de Polo, defronte ao Parlamento, e uma procissão de tochas carregadas por “organizações nacionais e voluntárias” que saía do Antigo Campo de Polo, passando ao longo da Estrada de Christiansborg, até chegar ao Monumento da Independência, onde a noite foi concluída com uma exibição de fogos de artifício.³⁴ Dessa maneira, embora a estátua personalizada que celebrava o papel de liderança de Nkrumah na conquista da independência não tenha sido instalada perto do impessoal, triunfante e exagerado Monumento Nacional da Independência, a procissão cerimonial conectava os dois lugares de memória, demonstrando a indissociabilidade entre a nação e seu fundador, Kwame Nkrumah.

Contestando a estátua do primeiro-ministro: de protestos escritos ao dano físico

Bem diferente da escultura consideravelmente maior e dourada, majestaticamente vestida com um pano *kente* de Axânti, que foi, mais tarde, encomendada para seu mausoléu, esta primeira estátua de Nkrumah pode ser descrita como quase modesta e de dimensões humanas.³⁵ Nkrumah está vestido não em trajes reais, mas com a roupa de um trabalhador ou de um camponês. Ele é representado caminhando para frente, com seu braço direito levantado em saudação, a palma da mão virada para frente e segurando uma bengala em sua mão esquerda.

³⁴ PRAAD, ADM 14/6/90, mar. 1958. Sem ter consultado os documentos relevantes, Hess (2000, p. 35, 48), e, depois dela, Fuller (2014, p. 126), erroneamente datam a inauguração da estátua de Nkrumah de 1956, ou seja, antes mesmo da independência.

³⁵ A caracterização da estátua como “monumental” por Hess (2000, p. 35) ou “gigantesca” por Fuller (2014, p. 126) é enganadora. O museu no Parque Memorial Kwame Nkrumah – ou Kwame Nkrumah Memorial Park, (KNMP) – exibe uma fotografia reveladora tirada em 1964 do antigo campeão mundial de boxe Cassius Clay admirando, como explica a inscrição, “a estátua de seu herói, Dr. Kwame Nkrumah”. A fotografia mostra que o pedestal mal alcançava o peito de Clay, e a escultura em si é apenas um pouco maior que o corpo de seu admirador. Outros “usos” do monumento, por exemplo, por delegadas da organização de mulheres do Convention People’s Party (CPP), que colocavam grinaldas de rosas em torno do pescoço da estátua, também sugerem que o tamanho da escultura não era tão expressivo. (HESS, 2000, p. 48)

Figura 2 – Estátua de Nkrumah. Escultura de N. Cataudella em 1958, em frente ao Parliament House (Parlamento)



Fonte: Ministry of Information, Photographic Department, Acra.

A composição em *contrapposto* empregada por Cataudella³⁶ dá ao conjunto uma aparência dinâmica e, ao mesmo tempo, relaxada. O monumento a Garibaldi no Monte Janículo, em Roma, uma enorme estátua equestre, foi consultado em busca de ideias para a inscrição, mas certamente não serviu de modelo para a escultura de Nkrumah. Cataudella pode ter tirado alguma inspiração da estátua de Augusto de Prima Porta, no Museu do Vaticano, que mostra o imperador romano em um gesto semelhante, levantando a mão em saudação. É bastante claro, entretanto, que a pose escolhida por Cataudella para a estátua reproduz aquela adotada pelo próprio Nkrumah quando declarou: “Gana, seu amado país, está livre para sempre”. Este momento foi capturado em uma fotografia jornalística que rapidamente se transformou no ícone da independência e que foi reproduzida inúmeras vezes em cartazes, folhinhas e selos.

É muito provável que, ao contrário das declarações que deu para apaziguar seus clientes, Cataudella tenha produzido o modelo final da estátua depois de março de 1957 e, portanto, tenha visto a imagem. O fato de que a estátua se destinasse a imortalizar o momento mesmo da declaração da independência é confirmado também pela inscrição na parte traseira do pedestal, que citava o discurso feito por Nkrumah na independência: “para mim a libertação de Gana não terá sentido se não estiver vinculada à libertação total da África”.³⁷

Significativamente, o protesto contra o monumento nunca teve relação com a estética da estátua, mas com o próprio fato de Nkrumah estar sendo celebrado por uma obra de arte tão duradoura. As primeiras críticas ao fato de o retrato de Nkrumah ser estampado em selos, moedas e cédulas surgiram no fim de 1955, mas ganharam importância apenas em 1957,

³⁶ O *contrapposto* foi desenvolvido pela primeira vez em estátuas gregas clássicas. Esse estilo de representar figuras humanas em contrapeso veio a se tornar uma convenção consagrada na escultura europeia.

³⁷ As outras citações eram: na parte direita do pedestal, “Preferimos o autogoverno com perigo à servidão com tranquilidade”, o *slogan* adotado pelo CPP logo após sua fundação em 1948; e na parte esquerda, “Procurai primeiramente o reino do político, e todo o resto vos será dado em complemento”, outro lema cunhado por Nkrumah na reta final para a independência. Na frente, se lia “Kwame Nkrumah Fundador da Nação”.

na corrida final para a independência. (FULLER, 2014, p. 48-53, 71-80) Nesse contexto, o projeto da estátua também foi duramente atacado como um sinal das tendências exibidas por Nkrumah de “autopromoção e inclinações ditatoriais”. (FULLER, 2014, p. 128)

Joe Appiah, por exemplo, um renomado advogado axânti e político opositor, achou ultrajante que Nkrumah “queira sua estátua erigida, de modo que todos na Costa do Ouro independente a tomarão como fiel do Grande Juramento depois que ele garantir que a Chefatura tradicional [...] tenha sido extirpado”. (*Liberator*, 1957 apud FULLER, 2014, p. 128) Appiah aludia ao *Asantehene Ntamkesie*, um juramento feito diante uma corte de chefes tradicionais introduzido por um famoso rei axânti, e à postura crítica de Nkrumah em relação às autoridades tradicionais que muitos na oposição condenavam. Appiah também insinuava que a estátua de Nkrumah “sofreria o mesmo destino da ‘estátua de Joseph Stálin na Hungria, onde o povo com um desejo insaciável por se libertar da escravidão do Kremlin está hoje no caminho dos tanques”. (*Liberator*, 1957 apud FULLER, 2014, p. 128) Editoriais em jornais axântis de oposição achavam regularmente Nkrumah, com insultos étnicos como, por exemplo, “um nzima nascido com tendências ditatoriais” ou “um bezerro de ouro do Partido Popular da Convenção” – ou *Convention People’s Party* (CPP) – que demandava “a adulação e a idolatria dos sicofantas”.³⁸ (*Liberator*, 1956 apud HESS, 2000, p. 23)

Ao contestar os planos do governo de substituir a efígie da rainha Isabel II pela de Nkrumah, o Movimento de Libertação Nacional – ou *National Liberation Movement* (NLM) –, principal partido de oposição, argumentou, em um debate parlamentar no início de 1957, que “em nenhum país o líder do partido no poder é estampado na moeda ou em um selo”.³⁹ A oposição reproduziu exultante uma carta enviada ao jornal londrino *Daily Telegraph* por um membro conservador do Parlamento britânico, na qual

³⁸ No original, “adulation” em lugar de “adullation”. Nzima é, como já se deve ter deduzido, o grupo étnico de nascimento de Nkrumah, concentrado no litoral oeste (N.T.).

³⁹ *Glasgow Herald*, 18 jun. 1957.

se atacava a decisão de Nkrumah de mudar a moeda e os selos de Gana como “um abuso grosseiro do poder político [...] que deve ser único nos anais da Commonwealth, à qual o novo Estado de Gana aspira associar-se”. (*Pioneer*, 1957 apud FULLER, 2014, p. 48-49)

O escândalo não derivava tanto de um estadista vivo ser honrado com uma estátua, mas do fato de Nkrumah ser primeiro-ministro, uma posição eminentemente política na tradição britânica, inextricavelmente vinculada à sua pertença a um partido político, e não chefe de Estado, um cargo entendido como a representação da nação inteira, distanciado do trivial diário dos negócios políticos.⁴⁰ Até Gana se tornar uma república, em 1960, sua chefe de Estado era a rainha, representada pelo Governador residente, e, em todos os países membros da Commonwealth, a parafernália oficial era decorada com a efígie real. A única exceção era o distante Ceilão (hoje Sri Lanka), que havia obtido a independência em 1948 e também tinha impresso selos comemorativos representando o primeiro-ministro D. S. Senanayake como o novo pai fundador da nação. E foi de fato para o Ceilão que Nkrumah apontou quando justificou a política de seu governo em relação às novas moedas e selos de Gana.

Nkrumah defendeu seu ponto de vista em um artigo que um jornal britânico lhe solicitara quando ele participou de uma conferência da Commonwealth em Londres, em junho de 1957. Sob o título “Por que a

⁴⁰ Fuller (2014, p. 12-13) argumenta que dirigentes do Terceiro Mundo e ditadores da Europa Oriental erigiram estátuas em sua própria homenagem, enquanto nas “democracias capitalistas ocidentais” apenas seriam honrados desta maneira políticos “poderosos e mortos há muito tempo”, “com a exceção de monarcas reinantes”. Entretanto, isso não é muito preciso. Há “pais fundadores” na Europa Ocidental que foram celebrados por uma plethora de estátuas erigidas durante suas vidas, Bismarck, na Alemanha, sendo um exemplo particularmente proeminente. Por outro lado, houve monarcas, tais como os reis prussianos, que expressamente proibiram a construção de estátuas de membros vivos da família real, enquanto outros integrantes da realeza europeia, tais como Luís XIV, Napoleão ou os reis ingleses, autorizaram a circulação de retratos seus durante os respectivos reinados. De forma semelhante, nem todos os ditadores eram tão entusiastas quanto Stalin pela construção de estátuas de si mesmos. Por exemplo, virtualmente, não houve estátuas de Hitler, e muito poucas estátuas de Lênin foram construídas antes de sua morte. Em resumo: o padrão de celebração monumental não obedece a qualquer dicotomia simples do tipo Terceiro Mundo versus Primeiro Mundo, ou democracia versus ditadura. Para um breve panorama, ver: Hagenow (2011, 170-178).

cabeça da Rainha está saindo de nossas moedas”, ele explicou que não estava “embriagado de poder com o sucesso” nem se tornando um “ditador em ascensão”, muito menos planejando “sedição contra a Rainha”. Antes, colocar seu retrato em selos e moedas, erigir a estátua na frente do Parlamento e mudar sua residência oficial para o Castelo, antiga sede do governador britânico, era necessário “porque muitos do meu povo não sabem ler nem escrever” e é preciso “mostrar-lhes que eles são agora verdadeiramente independentes. E isso só pode ser feito através de símbolos”. (*Daily Sketch*, 1957 apud FULLER, 2014, p. 76-77)

A oposição em Gana, entretanto, não ficou convencida por essas explicações, nem de forma mais ampla pelas políticas do governo do CPP, e continuou a acusar Nkrumah de inclinações ditatoriais. Alguns críticos foram além de protestos verbais e escritos e recorreram a medidas violentas. Desde o fim de 1958, Nkrumah tornou-se um alvo quase regular de ataques a bomba e outras tentativas de assassinato. Um ataque a bomba que recebeu publicidade mundial não foi dirigido contra a pessoa de Nkrumah, mas contra sua estátua na frente do Parlamento, assim como contra o Monumento da Independência. Aconteceu em 5 de novembro de 1961, pouco antes da data marcada para uma visita oficial da rainha Isabel II e de seu consorte. Claramente, as pessoas por trás do ataque, “certos elementos antipatrióticos”, como o ministro das Construções e Comunicações os chamou,⁴¹ tinham por objetivo evitar a visita real e mostrar ao mundo que os ganeses não respeitavam Nkrumah como legítimo chefe de Estado.⁴²

Entretanto, depois que uma inspeção britânica quanto à situação da segurança deu luz verde, a visita de 11 dias da rainha teve lugar como planejado, com desfiles na recém-construída Praça da Estrela Negra, visitas a diversas instituições públicas, as tradicionais festas em jardins e um passeio por várias regiões do interior do país.⁴³

⁴¹ PRAAD, RG 5/1/99, ca. dec. 1961

⁴² O ataque foi imediatamente atribuído a militantes do NLM por conta do tipo de explosivos utilizados (*Daily Graphic*, 6 nov. 1961). Para relatos internacionais, ver: *Glasgow Herald*, 6 nov. 1961.

⁴³ Há um filme curto sobre a estátua danificada e a substituição dos pés, assim como os restantes preparativos e verificações de segurança para a visita da rainha. (BBC, ca. 9 nov. 1961)

O dano ao Monumento da Independência havia sido mínimo, mas a estátua foi mais severamente afetada, com a destruição de seus dois pés. Depois do fim do grande evento cerimonial, a Divisão de Construções Públicas, como o Departamento de Obras Públicas passara a se chamar, chamou a atenção para o fato de que os reparos provisórios feitos para a visita da rainha não podiam garantir “a estabilidade da estátua” e que “não se poderia esperar que as porções remoldadas dos pés e tornozelos resistissem às intempéries por muito tempo”.⁴⁴

Uma série de encontros entre os engenheiros encarregados e membros do gabinete governamental tiveram lugar, e foi decidido que Cataudella seria convidado a vir a Acra inspecionar o dano e propor soluções. No curso dessas consultas, o gabinete também adotou o ambicioso plano de erigir estátuas do “Osagyefo presidente” por todo o país⁴⁵ – como se o ataque a bomba tivesse tornado o governo ainda mais determinado a transformar a imagem de Nkrumah numa presença inescapável em todos os lugares. Uma comissão de membros do gabinete foi montada para o efeito e convidou todos os comissários regionais e assembleias municipais a enviar sugestões de locais adequados para os novos monumentos, o que eles pronta e ansiosamente fizeram. O comissário da Região Leste, por exemplo, propôs colocar uma estátua na capital regional, mas também em todas as cidades maiores, ou melhor ainda, em cada distrito, o que resultaria em um total de 18 estátuas. O comissário da Região Superior sugeriu 6 locais possíveis em sua região; já a Assembleia Municipal de Acra propôs a construção de outras 12 estátuas na cidade, além daquela já instalada na frente do Parlamento.⁴⁶ No fim das contas, todavia, o gabinete resolveu restringir a construção de estátuas adicionais às capitais regionais, “bem como a centros industriais importantes e nacionalmente significativos”, e colocar apenas uma nova estátua em Acra, na área da Praça da Estrela Negra.⁴⁷

⁴⁴ PRAAD, RG 5/1/99, 13 dez. 1961.

⁴⁵ PRAAD, RG 5/1/99, 26 jan. 1962.

⁴⁶ PRAAD, RG 5/1/99, 12 fev., 15 fev., 20 fev., 12 mar. 1962.

⁴⁷ PRAAD, RG 5/1/99, ca. 1963.

Cataudella veio a Acra em janeiro de 1963, inspecionou a estátua danificada e aconselhou ser mais efetivo e econômico substituí-la com uma fundição inteiramente nova, feita a partir do molde original, do que tentar novos reparos. Ele aceitou cobrar apenas mil libras pela nova estátua – uma grata surpresa para a comissão responsável, que havia esperado valores muito mais altos e agora propunha ser melhor encomendar todas as estátuas adicionais para as capitais regionais como cópias do molde existente. Além disso, o escultor italiano concordou de bom grado em submeter planos para a nova estátua na Praça da Estrela Negra, uma obra de arte que deveria, de acordo com os desejos da comissão, mostrar não apenas a efígie de Nkrumah, mas também “retratar a contribuição das massas na luta pela independência de Gana”.⁴⁸

Poucos meses depois, Cataudella informou à comissão que a substituição da estátua original de Nkrumah estava quase pronta para ser despachada para Gana. Ele também enviou rascunhos e fotografias de modelos, bem como as estimativas de custo, para o projeto da Praça da Estrela Negra, variando de £13,500 a £33,460, correspondentes a quatro diferentes arranjos de uma nova estátua de bronze e relevos com cenas das massas populares. A comissão preferiu a proposta mais elaborada e cara. O gabinete governamental concordou, mas solicitou um ajuste em um detalhe artístico importante: a estátua “deveria retratar Osagyefo em uma atitude dinâmica apontando para a frente, para o futuro, e não olhando para o céu como nos desenhos”, e as figuras no relevo “também deveriam olhar para a frente, na direção apontada por Osagyefo”.⁴⁹ A “atitude dinâmica” da nova escultura obviamente agradou de tal modo aos membros do gabinete que eles

⁴⁸ PRAAD, RG 5/1/99, 8 fev. 1963. Em algum momento, também se considerou circundar a imagem do presidente de um “relevo retratando cenas típicas da vida ganense, alguns aspectos das principais atividades do povo de Gana (ocupacionais e culturais), por exemplo agricultura, pesca, festival nacional com dança etc. etc.”. (PRAAD, RG 5/1/99, 12 fev. 1963) No entanto, uma resposta do gabinete governamental deixou claro que o relevo deveria estar antes relacionado à luta pela independência. (PRAAD, RG 5/1/99, 15 fev. 1963)

⁴⁹ PRAAD, 5/1/99, 23 jul. 1963. Para mais detalhes sobre as propostas e os custos estimados, ver: PRAAD, 5/1/99 (9 jun. 1963, ca. jul. 1963). Infelizmente, não pude encontrar cópias dos desenhos ou fotografias de modelos nos arquivos.

decidiram fundir todas as estátuas para as capitais regionais também a partir desse molde, e não mais daquele que havia servido para criar a estátua original na frente do Parlamento.

Em outubro de 1963, Cataudella informou ao ministro das Comunicações e Obras que ele havia começado a trabalhar na nova estátua, mas ainda estava esperando pela assinatura de um contrato e por uma decisão a respeito das estimativas enviadas. Em fins de novembro, relata-se que a nova fundição da estátua danificada pela bomba estava a bordo do navio Elmina Palm e que sua chegada era esperada no novo porto de Tema para muito em breve.⁵⁰ Não pude encontrar mais nenhum registro do curso posterior dos eventos, mas é provável que a nova fundição tenha de fato substituído, conforme planejado, a estátua original na frente do Parlamento. A estátua chegou a ser imortalizada em uma cédula de cinco cedis lançada em 1965.

O projeto pretendido de proliferação de monumentos, entretanto, parecia ter ficado distante no tempo. Já não houve menções ao projeto da Praça da Estrela Negra, e provavelmente nenhuma – ou muito poucas – das estátuas planejadas para as capitais regionais foi de fato entregue.⁵¹ Mas as ambições monumentais do regime devem ter continuado até o fim. A comissão obteve o apoio da Comissão de Museus e Monumentos de Gana, cujo diretor propôs expandir o “projeto nacional de estátuas”, para criar não apenas efígies de Nkrumah, mas também “pequenas estátuas de cidadãos proeminentes deste país e da África”. (GMMB Statues File n.º. 244 apud FULLER, 2014, p. 129) Cataudella foi convidado para assumir o cargo de consultor-chefe de todo o empreendimento e organizar um programa de treinamento para escultores e artesãos ganeses que seriam enviados a Roma para aprender sobre modernas técnicas de fundição. (FULLER, 2014, p. 130-131)

⁵⁰ PRAAD 5/1/99, 5 out. 1963, 25 nov. 1963.

⁵¹ Uma estátua foi erigida defronte aos escritórios do CPP em Kumasi, mas não está claro se ela foi feita por Cataudella. A escultura instalada no Instituto Ideológico Kwame Nkrumah, em Winneba, foi criada pela escultora polonesa Alina Slesinka em 1965. (FULLER, 2014, p. 126-130)

Figura 3 – Estátua de Nkrumah , derrubada durante o golpe de Estado, 1 de março de 1966



Fonte: Ministry of Information, Photographic Department, Acra.

Antes que quaisquer desses planos pudessem se materializar, entretanto, o regime de Nkrumah foi derrubado, em fevereiro de 1966. Uma das primeiras medidas do novo governo militar foi banir todas as imagens do antigo presidente da esfera pública. Relatos nos jornais sugeriram que uma multidão enfurecida havia atacado e derrubado a estátua na frente do Parlamento, e uma fotografia jornalística mostrou um grupo de crianças de pé ao redor da escultura decapitada. (DEMPSTER, 1966 apud FULLER, 2014, p. 155-157) Na autobiografia que escreveu em seu exílio na Guiné, no entanto, Nkrumah (1986 apud FULLER, 2014, p. 156) insistiu que a suposta espontaneidade da destruição de sua efígie era uma jogada de propaganda dos golpistas para convencer o mundo da impopularidade de seu governo.

De fato, o grande buraco na perna direita da estátua sem cabeça, que hoje está instalada atrás do mausoléu de Nkrumah, sugere que explosivos foram utilizados para derrubar a escultura, e peritos com quem conversei confirmaram que seria difícil derrubar, quanto mais decapitar, uma robusta estátua de bronze sem ferramentas adequadas.⁵² Seja como for, a estátua “desapareceu” dos olhares públicos, mas apenas por pouco mais de uma década.

Recuperando a estátua original: a memória de Nkrumah sob o regime de Acheampong

Nkrumah morreu em 27 de abril de 1972 em Bucareste e, duas semanas mais tarde, sua partida foi chorada em um impressionante funeral do chefe de Estado em Conacri, que atraiu milhares de amigos, seguidores e apoiadores de todas as partes da África. Em Gana, o governo antinkrumista de Busia acabara de ser deposto por outro golpe militar, liderado pelo coronel I. K. Acheampong em janeiro. O novo governo ganês enviou uma pequena delegação ao funeral, que terminou concordando com o apelo do presidente da Guiné para que Nkrumah fosse enterrado em Gana. Em julho do mesmo ano, dessa maneira, Nkrumah teve um segundo funeral de chefe de Estado em Acra, sendo, em seguida, enterrado em Nkroful, sua terra

⁵² Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014. Entrevista com Prof. Henry Wellington, Acra, 4 mar. 2014.

natal, um arranjo que, de acordo com June Milne (2006 apud FULLER, 2014, p. 169), “satisfez o governo de Acheampong bem como os sucessivos regimes que se sentiam ameaçados por um ressurgimento do nkrumismo”.

De acordo com relatos posteriores sobre a história do mausoléu de Nkrumah, foi a União dos Estudantes Africanos de Londres, de inabalável inclinação nkrumista, que primeiro trouxe à luz a ideia de reerigir a estátua destruída. Como explicou Dr. Don Arthur – que, mais tarde, veio a se tornar o arquiteto do mausoléu –, ele se encontrou com os líderes da União dos Estudantes Africanos em uma visita a Londres, e eles rascunharam coletivamente uma petição dirigida ao presidente Sékou Touré da Guiné instando-o a ceder os restos mortais de Nkrumah apenas se o governo militar ganês se comprometesse a denunciar o golpe que o havia derrubado e a reabilitar sua estátua.⁵³

Dr. Don Arthur ainda recordou que, em meados da década de 1970, depois de ter retornado a Gana ao fim de seu doutoramento em Moscou, o presidente Acheampong entrou em contato para discutir a possibilidade de criar um mausoléu para Nkrumah no Antigo Campo de Polo, onde o ex-presidente havia declarado a independência. De fato, o Conselho Militar não apenas contactou Dr. Arthur, mas nomeou uma comissão com dez membros, encabeçada pelo antigo ministro do CPP, Archie Casely-Hayford, que devia recomendar medidas apropriadas “para honrar a memória do falecido Dr. Nkrumah, primeiro Presidente de Gana e portador da tocha da liberdade e da unidade da África”. (NKRUMAH, 1975)

A comissão propôs, entre outras medidas, construir um novo monumento, e uma nova estátua de bronze foi de fato encomendada e produzida na Itália, chegando no porto de Takoradi em novembro de 1976 (*Daily Graphic*, 19 nov. 1976). Entretanto, a estátua não foi imediatamente instalada, e, antes que quaisquer outros passos com relação ao projeto do mausoléu pudessem ser tomados, o próprio Acheampong foi deposto por um golpe militar liderado pelo tenente da aeronáutica Jerry J. Rawlings.

⁵³ Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014. Ver, ainda: Summerton (2008) e *Daily Graphic*, 11 jul. 2013.

Ademais, a crise econômica continuada depunha contra qualquer investimento de vulto na paisagem monumental.

Um gesto de “ressurreição simbólica” da estátua original foi, entretanto, realizado sob o governo Acheampong, como relata Harcourt Fuller a partir de matérias de jornais e registros da Comissão de Museus e Monumentos de Gana. (FULLER, 2014, p. 169-175) Em junho de 1975, o comissário de Polícia, J. E. Tibiru, informou ao diretor da Comissão de Museus e Monumentos que a estátua do ex-presidente, removida na sequência do golpe de 1966, tinha sido colocada em um gramado nos fundos da delegacia central da polícia de Acra e aconselhava a comissão a tomar providências para transferi-la para o Museu Nacional para fins de preservação.

Como explicou, mais tarde, o engenheiro-chefe da comissão, não apenas uma, mas duas estátuas danificadas tinham sido mantidas nas instalações policiais, sendo transportadas para o Museu Nacional em setembro de 1975. (GMMB, 739/16, 28 fev. 1977 apud FULLER, 2014, p. 170) De acordo com o Superintendente de Custódia da Comissão de Museus e Monumentos de Gana, uma das estátuas era a que ficava na frente do Parlamento, enquanto a outra estivera instalada no Instituto Ideológico Kwame Nkrumah, em Winneba.⁵⁴ (NKRUMAH, 19 set. 1977; FULLER, 2014, p. 110-111) Contudo, é possível que ele tenha-se enganado, pois as duas estátuas produzidas a partir do mesmo molde eram a estátua sem braço, enviada para o Museu Nacional, e a estátua sem cabeça, mais tarde transferida para o Parque Memorial Kwame Nkrumah, ao passo que a estátua de Winneba não fora obra de Cataudella, mas de Alina Slesinka.

Minha própria hipótese é a de que a estátua sem braço pode ser aquela danificada no ataque a bomba de 1961, guardada por um tempo no Departamento de Obras Públicas, onde pode ter-se danificado mais antes de ser transportada para a delegacia de polícia em 1966; enquanto a segunda, sem cabeça, é provavelmente a que substituiu, instalada na frente do Parlamento em 1963 e derrubada em 1966. Isso explica por que se

⁵⁴ Se a estátua sem cabeça for de fato a de Winneba, a inscrição atual no Parque Memorial está errada.

pode alegar legitimamente que ambos os monumentos são “a estátua original [...] que ficava na frente do Parlamento”, como rezam suas inscrições.

Seja como for, por volta da metade da década de 1970, o ambiente político obviamente tinha mudado consideravelmente, tornando possível conceber a celebração pública do falecido presidente. Como observa Fuller, houve até mesmo uma certa competição entre diferentes projetos governamentais de erigir um novo monumento a Nkrumah no Antigo Campo de Polo e um projeto do Museu Nacional de exibir as estátuas originais recuperadas. Contudo, o projeto do novo monumento não caminhou até o começo dos anos de 1990, enquanto o museu conseguiu realizar seus planos muito antes. No contexto da Semana de Museus e Monumentos de Gana, em março de 1977, organizado por ocasião do 20º aniversário da independência, uma das estátuas (a sem braço) foi instalada e cerimonialmente inaugurada no jardim do museu. É lá que ela continua até hoje, em um pedestal recentemente reformado, mas com a mesma placa:

A estátua original do Dr. Kwame Nkrumah que ficava na frente do Parlamento, Acra, atacada por uma turba na sequência de um golpe de estado das forças militares e policiais em 24 de fevereiro de 1966, restaurada pelo Museu Nacional em 1975, instalada pela Comissão de Museus e Monumentos de Gana e inaugurada terça-feira, 3 de março de 1977 pelo Sr. E. Owusu Fordwor, Comissário da Educação e da Cultura.⁵⁵

A estátua sem cabeça, por sua vez, aparentemente, foi colocada dentro do prédio do museu, até ser finalmente reinstalada no mausoléu de Nkrumah, em 2007.⁵⁶ (HESS, 2006, p. 19)

⁵⁵ Ironicamente, uma estátua do coronel (depois general) Kotoka, que participou do golpe contra Nkrumah em 1966 e no ano seguinte, foi morto em uma tentativa de contragolpe nkrumista no aeroporto de Acra, foi instalada logo atrás da estátua de Nkrumah no jardim do museu. Depois de sua morte, o governo militar rebatizou o terminal como Aeroporto Internacional Kotoka e erigiu uma estátua no exato lugar em que o coronel tinha sido morto. No curso da modernização do aeroporto, em 2000, a estátua foi transferida para o museu, de onde nunca voltou, como originalmente previsto. (FULLER, 2014, p. 164-165)

⁵⁶ Janet Hess visitou o Museu Nacional em 1995.

Uma vez que a estátua estava sendo exibida em um contexto museológico, como explicou o então diretor em exercício da Comissão de Museus e Monumentos de Gana, era importante apresentá-la com todas as suas cicatrizes históricas, “no mesmo estado em que foi retirada da Delegacia Central de Polícia em Acra”, sem “quaisquer reparos [que] a fizessem perder sua importância histórica”. (*Ghanaian Times*, 5 jan. 1977) Admiradores convictos de Nkrumah, todavia, interpretaram essa atitude como um ataque intolerável ao primeiro presidente de Gana e requereram a total restauração da escultura. O professor R. B. Nunoo, diretor da Comissão de Museus e Monumentos, respondeu com tato a essas críticas, acatando a necessidade de algum restauro, mas ao mesmo tempo sustentando que era crucial “não obliterar os fatos históricos relativos à estátua”.⁵⁷

Contudo, essa posição pode não ter sido tão politicamente neutra quanto Nunoo quis fazer crer. Fuller (2014, p. 173) argumenta que o diretor era provavelmente bastante crítico do regime de Nkrumah e que isso “[...] pode ter contribuído para sua decisão [...] de manter a estátua em seu estado danificado para servir como testemunho da queda de Nkrumah”. Uma controvérsia similar – com um lado afirmando que instalações comemorativas têm o dever de documentar a história, enquanto o outro acreditava que isso era apenas um pretexto para aviltar a herança política de Nkrumah – irromperia em 2007 e 2009 com relação ao Parque Memorial Kwame Nkrumah.

Ressuscitando a(s) estátua(s): o Parque Memorial Kwame Nkrumah e a continuação das “guerras de monumentos”

O projeto do memorial no Antigo Campo de Polo foi finalmente levado a cabo no começo dos anos de 1990, sob o governo Rawlings, com financiamento chinês no valor de 20 milhões de dólares e com base no desenho arquitetônico do Dr. Don Arthur. Seu coração é o mausoléu, cercado de espelhos d’água, com fontes e representações do *mmenson* axânti – instrumentos de sopro feitos de presas de elefante, que tradicionalmente

⁵⁷ GMMB, Statues File N. 0244, 5 ago. 1980 apud FULLER, 2014, p. 172.

acompanham as procissões reais. Esse conjunto se situa em um parque paisagístico que é renovado continuamente pelo plantio comemorativo de árvores por parte de visitantes internacionais ilustres. O mausoléu é complementado por um pequeno museu, decorado com frisos de estilo egípcio, que exhibe *memorabilia* de Nkrumah, tais como a famosa veste com a qual ele declarou a independência, sua mesa no palácio presidencial e numerosas fotografias. O mausoléu em si, construído de mármore italiano, evoca a base de um gigantesco tronco de árvore, mas também traz referências imagéticas às pirâmides do Egito, ao Taj Mahal e à Torre Eiffel. É uma “síntese eclética”, como explicou o arquiteto, que utiliza um “vocabulário africano” para expressar uma “linguagem é universal”.⁵⁸

A arquitetura do conjunto como um todo celebra Nkrumah como uma espécie de chefe tradicional, uma alusão sustentada pela estátua de bronze situada em frente ao mausoléu que o retrata em vestes reais de panos de *kente*, apontando para frente, como se repetisse o *slogan* do CPP: “Não miramos para o Oriente nem para o Ocidente, nós olhamos para frente, para trás nunca”. A pose lembra muito a “atitude dinâmica” da escultura proposta muitos anos antes por Cataudella para o monumento da Praça da Estrela Negra.

Dr. Arthur alegou que essa era de fato uma das esculturas fundidas por Cataudella na década de 1960, enviada ao Gana e guardada em um armazém, onde seguidores fiéis de Nkrumah a protegeram dos ataques iconoclastas na sequência do golpe de 1966. Não há evidência que suporte essa tese, mas é provável que a estátua tenha sido produzida de acordo com os desenhos anteriores de Cataudella e mesmo em sua oficina. Esta bem pode ser uma das estátuas encomendadas pelo governo Acheampong e enviadas a Takoradi em 1976. Em todo caso, como Dr. Arthur afirmou, a estátua foi “encontrada”, polida, envernizada e integrada ao complexo monumental do mausoléu. Desde então, o retrato de um Nkrumah triunfante e enérgico tem sido reproduzido vezes sem conta em milhares de fotografias que ganeses e visitantes estrangeiros tiram em frente ao monumento, em cartões postais, cartazes e folhinhas, camisetas e canecas de café, tendo-se tornado um novo ícone do herói nacional e da independência de Gana.

⁵⁸ Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014.

Figura 4 – Estátua de Nkrumah, provavelmente danificada por um ataque a bomba em 1961



Fonte: Lentz (2014).

Figura 5 – Kwame Nkrumah Memorial Park, o mausoléu



Fonte: Lentz (2014).

Figura 6 – Kwame Nkrumah Memorial Park, estátua de Nkrumah, provavelmente desenhada em 1960, fundida em 1976, montada em 1992. Cartão postal com a nova estátua



Fonte: Lentz (2014).

É como se a distância temporal cada vez maior em relação aos eventos originais tivesse feito com que esta estátua, de um estadista de muito maior vulto, houvesse suplantado, na imaginação coletiva, a estátua mais modesta de 1958, mais populista, em que pese o fato de a nova escultura ter sido erigida precisamente no local onde Nkrumah declarou a independência, um momento e uma pose imortalizados pela antiga.

O traslado dos restos mortais e a inauguração do Parque Memorial ocorreram 20 anos após a morte de Nkrumah, adequadamente em 1º de julho de 1992, Dia da República, alusivo à transformação de Gana em um regime republicano em 1960. Essa transição não significou a saída de Gana da Commonwealth, mas converteu o primeiro-ministro em um presidente com poderes executivos, que assumiu as funções de chefe de Estado em substituição ao governador geral, representante da rainha. Essa pode ser uma das razões pelas quais, sob o regime de Nkrumah, as celebrações do Dia da República tornaram-se mais importantes que as do Dia da Independência.

A cerimônia de traslado dos restos mortais em 1992 incorporou elementos tanto do ritual funerário da chefia tradicional quanto do protocolo de Estado, com seu cerimonial militar. O linguista-chefe do Estado derramou a libação tradicional, e os tambores *fontomfrom* da realeza axânti, assim como os chifres *mmenson*, foram tocados. O caixão, envolto nas cores nacionais, foi transportado sobre uma carreta de artilharia por um grupo de fuzileiros navais ao som de bandas militares e do hino nacional. As festividades foram também, de certa forma, marcadas pela transição entre o governo militar de esquerda do “líder da revolução”, como Jerry Rawlings, presidente do Conselho Provisório da Defesa Nacional, ainda era chamado, e o regime civil subsequente no âmbito de uma democracia multipartidária cuja constituição fora ratificada em referendo em maio.

O convidado de honra para a ocasião foi Sam Nujoma, presidente da Namíbia, que tinha acabado de conquistar sua independência após uma guerra prolongada. Ele elogiou Nkrumah como o paladino da “luta pela libertação dos povos africanos” e instou a “geração atual” a completar sua “tarefa inacabada [...] de construir a força econômica e política da África”. Também Rawlings enfatizou a “batalha” revolucionária encampada por

Nkrumah no sentido de “restaurar o destino histórico do continente” e laudou a capacidade de Nkrumah de “despertar nas pessoas a vontade de agir para transformar sua própria condição”.

Dr. Francis Nkrumah, em contraste, foi muito menos combativo e apelou aos ganeses para que considerassem o reenterro de seu pai “como um fórum de reconciliação”. Ele pediu que “aqueles que abrigam quaisquer sentimentos negativos em relação ao falecido Presidente pelo mal que ele lhes possa ter infligido, que o perdoassem” e assegurou que o espírito de seu pai, por sua parte, “não guardava nenhum rancor de ninguém”. O editorial do *Daily Graphic* sublinhou esse apelo, pedindo que “todos nós esqueçamos o passado, perdoemo-nos uns aos outros, tenhamos tolerância conosco mesmos, e vivamos como uma nação”. (*People’s Daily Graphic*, 13 jun. 1992; FULLER, 2014, p. 176-177; HESS, 2010, p. 25)

Esta foi, de fato, a primeira vez desde a derrubada de seu governo que a figura de Nkrumah foi celebrada com tamanho esplendor. Logo após a cerimônia, o decreto de 1966 que havia banido do espaço público todas as referências a Nkrumah foi finalmente revogado. Declarações oficiais insistiram na necessidade de não mais “obliterar a grandeza de nossos líderes uma vez que isso só pode ser feito com o risco de distorcer nossa história e nossa realidade”, como resumiu o editorial do *Daily Graphic*, que chegou a se referir a Nkrumah pelo seu título, por tanto tempo silenciado, de Osagyefo. (*People’s Daily Graphic*, 13 jun. 1992) Os opositores de Rawlings, tanto os que se consideravam os verdadeiros nkrumistas quanto os herdeiros da oposição a Nkrumah, interpretaram o projeto do mausoléu e do reenterro como uma estratégia astuta, mas problemática, de controlar a crescente nostalgia pelo governo de Nkrumah, e o “rutilante tributo ao falecido Presidente” feito por Rawlings foi enxergado como parte de sua campanha para as eleições presidenciais que se aproximavam. (*People’s Daily Graphic*, 13 jun. 1992) Muitos especularam:

[...] se tinha sido oportunismo, fruto da força, ou da debilidade, o fato de o regime do NDC [Congresso Democrático Nacional (National Democratic Congress), o recém-fundado partido de Rawlings] ter decidido responder às pressões

nkrumistas de ganeses e pan-africanistas para conferir a Nkrumah o reconhecimento de sua grandeza, por tanto tempo devido. (MILNER, 2006 apud FULLER, 2014, p. 179)

Não obstante tais críticas, o reenterro, a inauguração do parque memorial e a instalação da estátua conferiram a Nkrumah um lugar incontestável na narrativa nacional dominante. Controvérsias acesas sobre seu regime e seu legado político continuaram, mas, mesmo quando o Novo Partido Patriótico – ou New Patriotic Party (NPP) –, uma agremiação que se apresenta como legítima sucessora da oposição a Nkrumah, ganhou as eleições em 2000, o novo governo, diferente dos golpistas de 1966, já não tentou arrasar os monumentos em sua homenagem. Contudo, o governo do NPP encontrou outras maneiras de deixar uma marca duradoura na paisagem comemorativa de Gana, que podem ser interpretadas como um esforço para corrigir – ou pelo menos complementar – uma narrativa nacionalista nkrumocêntrica.

No curso das preparações para a celebração do jubileu de ouro da independência de Gana, em 2007, o governo de Kufuor criou uma série de monumentos que celebravam políticos da Convenção Unida da Costa do Ouro – ou United Gold Coast Convention (UGCC) – que haviam se tornado dissidentes e tinham sido perseguidos por Nkrumah. De forma mais proeminente, por exemplo, J. B. Danquah, o líder oposicionista que morreu na prisão em 1965, foi honrado com a restauração e a elevação do nível de sua escultura em uma movimentada rotatória;⁵⁹ uma nova estátua foi erigida para o cofundador da UGCC, Emmanuel Obetsebi-Lampitey, que também morreu na prisão;⁶⁰ e, em uma rotatória perto do aeroporto, bustos

⁵⁹ Planos de erguer uma estátua em homenagem a Danquah datam do governo Busia (1969-1972), mas o primeiro monumento foi erguido por Rawlings na década de 1990. (FULLER, 2014, p. 178-180) No entanto, essa estátua foi instalada deliberadamente a baixa altura, porque Rawlings “não queria que esse homem [...] por todos os males que tinha feito [...] fosse elevado muito alto”, como explicou o arquiteto responsável. (Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014)

⁶⁰ Significativamente, essa estátua mostra a mesma pose, com a mão direita levantada em saudação, da estátua original de Nkrumah.

em bronze coloridos dos “Seis Grandes”, os seis líderes da UGCC que haviam sido aprisionados pelo governo colonial em 1948, foram inaugurados. Outras esculturas foram feitas para Busia e Akuffo-Addo. Em resumo, “o grupo de Kufuor decidiu que eles também iriam construir monumentos para celebrar seus heróis”, como explicou o arquiteto e antigo prefeito de Acra, Nat Nuno-Amarteifio.⁶¹

Essa proliferação de monumentos históricos pode ser lida como uma tentativa de neutralizar a memória de Nkrumah pela pluralização, em vez de eliminar estátuas existentes. Multiplicar os heróis nacionais era também o objetivo do NPP quando buscou transformar o Dia do Fundador, celebrado em 21 de setembro em homenagem ao aniversário de Nkrumah e declarado feriado nacional pelo governo do NDC em 2009, em Dia dos Fundadores, honrando todos os políticos importantes que, na visão dos herdeiros da tradição Danquah-Busia, tinham contribuído significativamente para a independência. (*Daily Graphic*, 4 set. 2009; *Ghanaian Journal*, 22 fev. 2009; LENTZ, 2013; *Ghana Web*, 26 fev. 2009)

Uma intervenção mais direta sobre a memória de Nkrumah foi o apoio do governo do NPP aos planos da Comissão de Museus e Monumentos de Gana de transferir a estátua de 1958 do Museu Nacional para o Parque Memorial, instalando-a atrás do mausoléu, perto do museu.

Esta estátua, mostrando Nkrumah sem sua cabeça e seu braço esquerdo, foi inaugurada no “Mês dos Heróis de Gana”, como o secretariado responsável pela organização das comemorações de “Gana@50” havia batizado o mês de junho de 2007.⁶² Em maio, o Banco de Gana havia apresentado novas cédulas com retratos dos “Seis Grandes”, e o programa das festividades de junho começou com a exibição de um filme biográfico sobre esses seis personagens, concomitante à inauguração de seus bustos, a serem instalados na rotatória que dava acesso ao aeroporto. Além disso, um jantar de gala presidencial homenageou “[...] destacados estadistas e cidadãos da

⁶¹ Entrevista com Nat Nuno-Amarteifio, Acra, 3 mar. 2014.

⁶² Para mais informações sobre o programa, ver: Lentz (2013). Infelizmente, o sítio internet de Gana@50, que listava todos os temas e eventos por mês, não está mais acessível.

terra que prestaram serviços desinteressados e meritórios à nação”, e o museu no Parque Memorial Kwame Nkrumah abrigou uma exposição fotográfica e multimídia sobre “os 50 heróis dos 50 anos de Gana”. (WEREKO-BROBBY, 2009, p. 23-24)

A estátua original de Nkrumah foi inaugurada imediatamente antes do enterro do corpo de Fathia Nkrumah, a esposa egípcia do primeiro presidente, no mausoléu. Fathia tinha morrido no mês anterior no Cairo, mas expressou o desejo de ser enterrada junto a seu marido, e o governo de Kufuor, “visto por alguns como o tradicional rival da ideologia socialista de Nkrumah”, concordou em organizar um funeral de estado, como seu filho, Dr. Gamel Nkrumah, reconheceu com gratidão em seu discurso.⁶³ (*Daily Graphic*, 13 jun. 2007) A recém-instalada estátua sem cabeça não foi explicitamente mencionada pelas reportagens sobre o enterro de Fathia Nkrumah, mas deve ter chamado a atenção daqueles que assistiram à cerimônia. Diferente da estátua que permanece no Museu Nacional, a inscrição no pedestal desta estátua usa o epíteto “Osagyefo” e faz uma reivindicação ainda mais explícita de autenticidade:

Osagyefo Dr. Kwame Nkrumah (1909-1972). A estátua original do Dr. Kwame Nkrumah que ficava na frente do Parlamento e do lado oposto ao Antigo Campo de Polo, Acra, atacada por uma turba, vandalizada como ora se apresenta na sequência de um golpe de estado do exército e da polícia em 24 de fevereiro de 1966, recuperada para o Museu Nacional em 1975. Empréstada ao KNMP pela Comissão de Museus e Monumentos de Gana, montada em 11 de junho de 2007.

⁶³ É interessante que, enquanto o sarcófago de mármore de Nkrumah traz apenas a inscrição “Dr. Kwame Nkrumah, 1909-1972”, o epitáfio de sua esposa é mais elaborado. Por iniciativa do Dr. Francis Nkrumah, está gravado: “Amada esposa de um grande homem, enfrentou a adversidade com coragem”, aludindo à perseguição que também ela sofreu após o golpe de 1966, ao passo em que seu filho Gamel acrescentou a linha: “Nossa mãe, o espírito do Pan-Africanismo”.

Figura 7 – Exemplo de memorabilia que faz uso da imagem da “nova” estátua de Nkrumah.⁶⁴



Fonte: Lentz (2014).

⁶⁴ Cartão postal adquirido na loja do Kwame Nkrumah Memorial Park.

Figura 8 – O monumento dedicado aos “Seis Grandes” no aeroporto de Acra, erguido em 2007



Fonte: Lentz (2014).

As opiniões acerca da instalação dessa estátua próxima ao mausoléu foram variadas. Nat Nuno-Amarteifio, como muitos outros com quem conversei, acharam que isso foi um gesto “muito arguto” e que está conforme as novas e internacionalmente aceitas formas de homenagear um passado contestado. Nkrumistas como Dr. Don Arthur, por outro lado, foram peremptórios em classificar o movimento como “moralmente equivocado” e equivalente a “insistir no erro cometido”, ou seja, repetir a destruição da estátua original. Embora fosse aceitável manter a estátua destruída no museu, “como patrimônio de nossa história”, inseri-la no contexto comemorativo do Parque Memorial solapava as intenções celebratórias da nova escultura de bronze em frente ao mausoléu.⁶⁵ Dr. Arthur ficou ainda mais chocado dois anos depois, quando, em homenagem ao centenário de nascimento de Nkrumah, a cabeça redescoberta da estátua foi instalada próxima ao corpo em bronze ao qual pertencia, em um segundo pedestal, decorado com relevos em bronze com as armas cruzadas do Estado e com dois símbolos *adinkra* axânti representando respectivamente a paz e a mortalidade.

A inscrição explica que esta é a cabeça original da estátua “recuperada e apresentada por um cidadão patriota ao Departamento dos Serviços de Informação que por sua vez a enviaram ao Parque em 28 de maio de 2009. Instalada no Parque em 1º de setembro de 2009”.⁶⁶ Para Dr. Arthur, isso equivalia a uma segunda decapitação, e, de acordo com matérias de jornal, ele chegou a ir pessoalmente até o parque e lançou mão de sua autoridade como encarregado por ordem presidencial para impedir os trabalhadores de instalar a cabeça no segundo pedestal.⁶⁷ (*Daily Searchlight*, 7 fev. 2010) Desta vez, no entanto, o projeto de caráter documental não tinha sido iniciado por um

⁶⁵ Entrevista com Dr. Don Arthur, Acra, 12 mar. 2014. Entrevista com Nat Nuno-Amarteifio, Acra, 3 mar. 2014.

⁶⁶ De acordo com o diretor do Parque Memorial Kwame Nkrumah, a cabeça teria sido mantida secretamente por “alguém” como um “troféu pessoal” e cedida ao Departamento dos Serviços de Informação por ocasião do 40º aniversário da independência de Gana em 1997. (*Modern Ghana*, 2 jun. 2009; 26 maio 2009)

⁶⁷ A julgar por este relato, parece que a cabeça não foi de fato instalada em setembro de 2009, como diz a inscrição, mas alguns meses mais tarde.

governo antinkrumista, mas pelo diretor do Parque Memorial, nomeado por um governo do NDC eleito em 2008. Ainda assim, Dr. Arthur acreditava que exibir a cabeça em separado, em vez de reintegrá-la ao corpo mutilado, era uma manifestação política de apoio à causa dos detratores de Nkrumah.

Para ele e outros nkrumistas, a documentação desconstrutivista do destino da estátua era, assim como a tentativa de reconfigurar o Dia do Fundador como Dia dos Fundadores, “uma questão de tentar falsificar a história, de forçar sua própria inclusão na história”. Em resumo, portanto, como expressou uma matéria de jornal sobre o novo feriado, a “homenagem a Nkrumah renova um debate antigo” entre as duas tradições políticas do país que se opuseram e, algumas vezes, se perseguiram mutuamente, desde o final da década de 1940. (*Daily Graphic*, 21 set. 2009) E enquanto os competidores políticos continuarem a promover suas ambições através de diferentes entendimentos sobre o passado, as “guerras de monumentos” prosseguirão.

Conclusão

Durante a escrita deste artigo, a inauguração da enorme cópia em bronze da escultura original em Adis Abeba, em janeiro de 2012, com a presença do presidente de Gana, John Dramani Mahama e, entre outros, Dr. Don Arthur, apresentava-se, até então, como o último capítulo na história da estátua de Nkrumah. Em 2013, o presidente Mahama anunciou que uma réplica da estátua de Adis Abeba seria instalada na restaurada Praça Kwame Nkrumah em Acra, de modo a “inscrever ainda mais a memória de Nkrumah que o centenário tinha beneficiado, ‘para colocar Nkrumah na perspectiva que lhe cabe’”. (PEACE FM ONLINE, 2013) Em meados de 2015, entretanto, a construção de uma estação de transbordo em três níveis na Praça Kwame Nkrumah ainda não tinha sido completada, e já não se falava do projeto de uma nova escultura. Enquanto isso, a estátua dourada e rutilante, em “atitude dinâmica” no mausoléu continua a ser o local de reencenações anuais da declaração da independência na véspera de 6 de março por membros da Associação dos Atores, um evento muito popular ao qual comparecem centenas de pessoas.

Figura 9 – Estátua de J. B. Danquah no Danquah Circle, Osu, Acra



Fonte: Lentz (2014).

Muitas visitas de Estado também são levadas ao mausoléu, crianças de escolas de todo o país visitam o parque e seu museu e as instalações do memorial tornaram-se uma das mais importantes atrações turísticas de Acra.

As “guerras de monumentos” certamente prosseguirão, mas, como demonstrei, as questões em jogo e as medidas conforme as quais os adversários promoveram suas reivindicações comemorativas mudaram consideravelmente ao longo das últimas seis décadas. As estátuas no Parque Memorial Kwame Nkrumah tornaram-se uma memória duradoura. Novas viradas políticas provavelmente não resultarão em maior destruição, mas, ao contrário, em métodos mais sutis de anexação, amplificação, reinscrição ou em outras formas de modificação dos monumentos existentes de maneira a transformar seu significado para responder a agendas contemporâneas em modificação.

As estátuas de Nkrumah e o herói nacional que elas celebram⁶⁸ tornaram-se um *lieu de mémoire*, um lugar de memória, para usar o termo de Nora (1989), no qual a memória de eventos históricos se cristaliza e no qual a lembrança pode se concentrar. As estátuas têm atraído interpretações controversas e se transformado em locais de debate que abrigam “[...] um máximo de significados em um mínimo de sinais”. (RIGNEY, 2005, p. 18) Elas tornaram-se símbolos para leituras conflitantes do passado e para projetos diferentes para o futuro de Gana – indo de admoestações de que a democracia deve ser protegida contra tendências ditatoriais como as que Nkrumah desenvolveu, até celebrações do progresso do país e da necessidade de “olhar para a frente”, personificada no gesto da estátua com o braço estendido. A história das estátuas de Nkrumah mostra claramente que, ainda que os monumentos sejam aparentemente construídos para a eternidade, eles permanecem vulneráveis e estão abertos a contínuas redefinições e reapropriações.

⁶⁸ Um estudo interessante sobre um caso de reinterpretação contínua e reavaliação recente positiva de Julius Nyerere como um “herói nacional” foi feito por Fouéré (2014).

Referências

- ADEDZE, A. Commemorating the chief: the politics of postage stamps in West Africa. *African Arts*, [s. l.], v. 37, n. 2, p. 68-96, jul. 2004.
- DIETRICH, E. Denkmal. In: WARNKE, M.; ZIEGLER, H. (ed.). *Uwe Fleckner, Handbuch der politischen Ikonographie*, Munich: [s. n.], 2011. v. 1.
- FOUÉRÉ, M.-A. Julius Nyerere, Ujamaa, and political morality in contemporary Tanzania. *African Studies Review*, Cambridge, v. 57, n. 1, p. 1-24, abr. 2014.
- FULLER, H. *Building the Ghanaian Nation-State: Kwame Nkrumah's Symbolic Nationalism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- HAGENOW, E. von. Bildniseinsatz. In: FLECKNER, U. et al. (ed.). *Handbuch der politischen Ikonographie*. Munique: C.H. Beck, 2011.
- HESS, J. B. Imagining architecture: the structure of nationalism in Accra, Ghana. *Africa Today*, Indiana, v. 47, n. 2, p. 35-58, 2000.
- HESS, J. B. Spectacular nation: Nkrumaist art and resistance iconography in the Ghanaian independence era. *African Arts*, [s. l.], v. 39, n. 1, p. 16-25, 2006.
- LENTZ, C. Ghana@50: celebrating the nation, debating the nation. *Cahiers d'Études Africaines*, [s. l.], v. 53, n. 211, p. 519-546, 2013.
- NORA, P. Between memory and history: les lieux de mémoire. *Representations*, Califórnia, n. 26, p. 7-24, 1989.
- PEACE FM ONLINE. *Gov't To Mount Giant Nkrumah Statue At Nkrumah Circle - Prez Mahama*. [S. l.], 19 Feb. 2013. Disponível em: <http://m.peacefmonline.com/pages/politics/politics/201302/156715.php>. Acesso em : 9 jun. 2015.
- RIGNEY, A. Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory. *Journal of European Studies*, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 11-28, mar. 2005.
- RELIVING Accra: Old Polo Grounds. Now Nkrumah Mausoleu, [s. l.], [2013].

SAVAGE, K. *Monument Wars: Washington D.C., the National Mall, and the Transformation of the Memorial Landscape*, Berkeley: University of California Press, 2009

SPEITKAMP, W. (ed.). *Denkmalsturz: Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

SUMMERTON, M. Kwame Nkrumah Memorial Park. *On Site Review: Archives and Museums*, n. 20, p. 16-19, 2008.

WEREKO-BROBBY, C. *The Ghana@50 Celebrations*. Acra: [s.n.], 2009.

“Inscrevendo a nação?” A Viagem Triunfal no fim do período de transição em Moçambique, maio a junho de 1975¹

Colin Darch e David Hedges²

Nas semanas que antecederam a declaração da independência de Moçambique, em 25 de junho de 1975, os dirigentes da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), já integrados, junto com representantes portugueses, no governo de transição, estavam ocupados no desenvolvimento de novas e radicais políticas públicas para todos os domínios da vida moçambicana. Entretanto, a tarefa fundamental era a de completar uma transferência total do poder militar e administrativo dos portugueses para o novo governo. Entre os elementos cruciais desse processo, estavam a indicação de militares veteranos para supervisionar a consolidação do controlo nas capitais provinciais, a transferência do comando dos quartéis e centros de coordenação militar portugueses e a organização de uma administração pública centralizada em todos os níveis do governo.

Um mês antes do fim desse complexo processo, o presidente da Frelimo, Samora Machel, iniciou uma marcha de 30 dias partindo de Cabo

¹ Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

² Agradecemos Benedito Machava, Jocelyn Alexander, Issa Shivji e Clinarete Munguambe para as suas críticas, sugestões e ajuda.

Delgado, no norte do país, até chegar à capital, Lourenço Marques, no sul.³ A “Viagem Triunfal”, ou “Marcha Triunfal”, como ficou conhecida mais tarde, teve lugar, dessa forma, no contexto dos processos políticos múltiplos e contestados que constituíram a transição para a independência e, mais particularmente, no contexto dos processos que objetivavam estabelecer o controle político e militar da Frelimo sobre o conjunto do país inteiro.

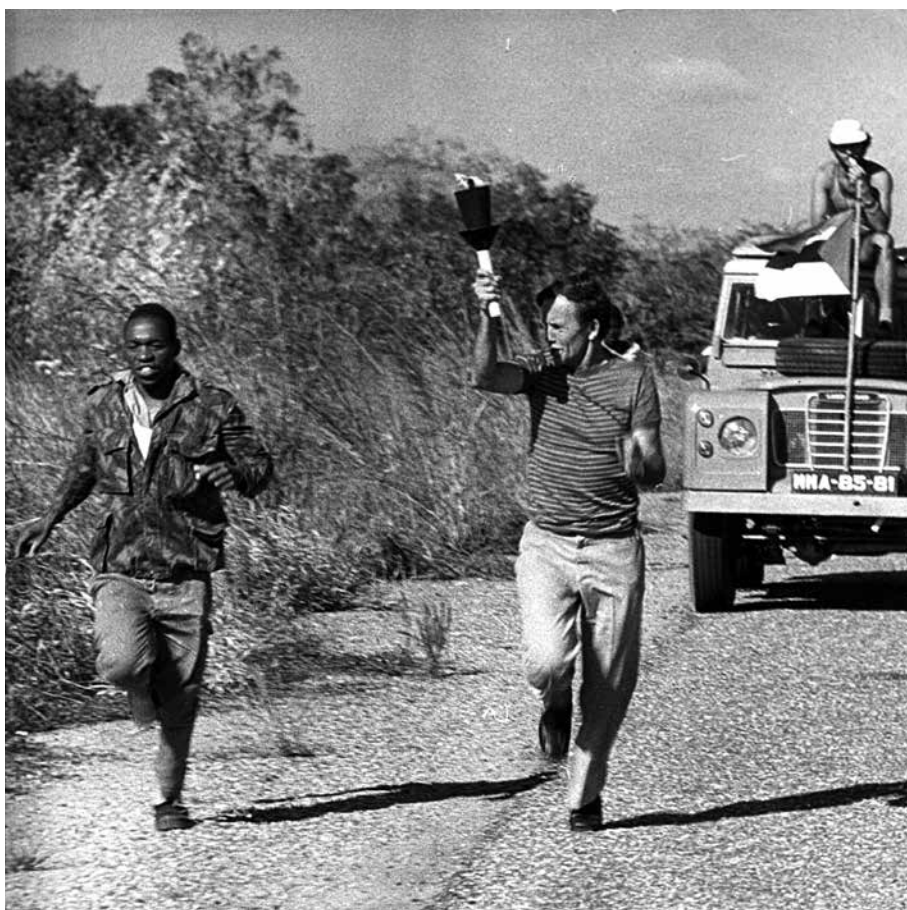
Ainda não está claro como a Viagem se originou, porque foi planejada ou quais eram os seus objetivos explícitos. Não sabemos como ou por que a Frelimo decidiu que Machel não devia entrar em Moçambique até pouco antes da independência ou que ele devia empreender uma marcha de um mês por todas as províncias, juntando multidões em comícios e eventos e encontros. Nossa análise da Viagem pretende ser, portanto, uma contribuição provisória para a história da política de transição e as decisões tomadas, sobre as quais apenas informações limitadas estão atualmente disponíveis, mesmo nas memórias e autobiografias da Frelimo recentemente publicadas. Certamente, parece possível que a prática política da Tanzânia tenha influenciado o pensamento da Frelimo em pelo menos dois aspetos: primeiro, a própria jornada como instrumento de mobilização e demonstração de poder; e segundo, a ideia de levar uma tocha em todas as províncias do país.⁴

A ideia de uma tocha como símbolo da liberdade é poderosamente manifestada no símbolo nacional da Tanzânia, o *mwenge wa uhuru* ou a tocha de liberdade, que havia sido aceso no cume do Monte Kilimanjaro pelo oficial do exército Alexander Nyirenda à meia-noite de 8 para 9 de dezembro de 1961, a hora da independência de então Tanganyika. Naquele momento, Nyerere declarou que queria que a luz da tocha “[...] brilhar além de nossas fronteiras dando esperança onde havia desespero, amor onde havia ódio, e dignidade onde antes havia apenas humilhação”. (NYERERE, 1966, p. 72)

³ O veterano da Frelimo Raimundo Pachinuapa publicou um “tributo merecido a um amigo e companheiro de luta”. (PACHINUAPA, 2005, p. 3) Antônio Rita-Ferreira (1988) também analisou o impacto da viagem e dos discursos do presidente Machel sobre a população.

⁴ Clinarete Munguambe, entrevista inédita com Carlos Siliya, 22 nov. 2016, citado com autorização do autor.

Figura 1 – Dois cidadãos correndo com a tocha de liberdade em maio-junho de 1975



Fonte: Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional, Maputo.

Figura 2 – Jovens segurando a tocha de liberdade num gesto de triunfo durante a corrida paralela à Viagem Triunfal



Fonte: Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional, Maputo.

Embora não tenha sido amplamente divulgado na imprensa da época, em paralelo com a viagem de Machel uma década depois, equipes de corredores, alguns velhos ou crianças, carregavam uma tocha desde Cabo Delgado, o coração das zonas libertadas, até Lourenço Marques, que em breve seria a cidade capital da revolução moçambicana – “do Rovuma ao Maputo”. Chamada alternativamente de Chama da Revolução ou de Chama da Unidade em reportagens contemporâneas, a tocha foi acesa em Nangade, em Cabo Delgado, por volta de 9 de junho, pelo governador provincial, Raimundo Pachinuapa – ele próprio, enquanto governador, a personificação do poder revolucionário local. Um total de 2.217 diferentes atletas carregara, então, a tocha ao longo de toda a extensão do país, cobrindo uma distância de mais de 4.300 quilômetros. (NOTÍCIAS, 27 maio 1975, p. 1; NOTÍCIAS DA BEIRA, 10 jun. 1975, p. 1)⁵ A intenção explícita era a de que a tocha não apenas simbolizasse “a unidade do povo moçambicano do Rovuma ao Maputo”, mas também refletisse “o apoio consciente total do povo pela FRELIMO, seu único representante”. (NOTÍCIAS, 14 jun. 1975, p. 2) Quando Machel segurou triunfantemente a tocha no alto do pódio do comício em Xai-Xai no dia 23 de junho, dois dias apenas antes da independência, era assim que a Frelimo queria que a multidão ali reunida entendesse seu gesto. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 24 jun. 1975, p. 1-2)

Análogos mais recentes da Viagem Triunfal sublinham a ideia de que o território moçambicano como uma totalidade era e é um produto da luta armada pela libertação nacional travada pela Frelimo. Como Schama (1996, p. 9) salienta: “as paisagens que supomos estarem mais livres de nossa cultura podem ao contrário, numa análise mais cuidadosa, serem o seu produto”, e, na verdade, como Wilson e David (2002, p. 1) apontaram, “[...] as expressões sociais e pessoais do mercado de lugar sinalizam uma presença cultural e dão o significado social a terra”. De modo semelhante, em 1977, antes do terceiro Congresso da Frelimo, uma “Marcha do Congresso para o Socialismo” teve lugar. Novamente, uma sucessão de atletas carregou uma

⁵ De acordo com essa segunda reportagem, outras tochas foram acesas e carregadas para Pemba e Lichinga.

tocha – e uma pasta contendo documentos do segundo congresso – de Niassa até Lourenço Marques, através de todas as províncias do país. Uma fotografia da época mostra Marcelino dos Santos, em uniforme de guerrilha, a descer correndo a rampa do monumento em Matchedje, onde havia sido realizado o segundo congresso, em 1968. Uma reportagem contemporânea observou que, para os atletas moçambicanos, esses processos:

não são apenas simbólicos, pois traduzem e trazem consigo todos os sacrifícios consentidos, toda a vontade de um povo que de armas na mão, endurecido e experimentado na Guerra Popular Revolucionária dirigida pela FRELIMO, soube transformar o nacionalismo em revolução, aniquilar o inimigo directo – o colonialismo – desfechando um golpe contra o inimigo principal e permanente dos povos – o sistema mundial do imperialismo. (MARCHA..., 30 jan. 1977, p. 41)

Parece possível que a ideia da Viagem tenha sido concebida sob a influência de práticas políticas tanzanianas. Em pelo menos duas ocasiões na década de 1960, *mwali*mu (professor) Nyerere realizou extensas excursões nas regiões da Tanzânia para mobilizar a opinião popular. Em 1961, Nyerere se demitiu voluntariamente do cargo do primeiro-ministro, tendo percebido que a liderança do partido Tanganyika African National Union (Tanu) havia perdido contato com as massas. Nyerere passou nove meses percorrendo o país inteiro numa tentativa de “revitalizar o partido” e consolidar a sua base de poder, enquanto o governo promoveu um programa de africanização da administração pública. A segunda ocasião foi um passeio por todo o país realizado logo antes do lançamento da *Declaração de Arusha*, de janeiro de 1967, que marcou a adoção formal de uma estratégia socialista pelo governo. Neste momento, de certeza, a Frelimo estava bem estabelecida na sua base traseira, a Tanzânia. Os discursos de Nyerere foram rotineiramente transmitidos ao vivo pela rádio estatal, e o jornal partidário *The Nationalist* denominou essa viagem “a longa marcha”. Terminou na cidade setentrional de Arusha, onde a declaração foi adotada. Em outubro

do mesmo ano, Nyerere juntou-se a uma marcha em apoio à Declaração, e caminhou mais de 220 quilômetros em 8 dias de Butiama para Mwanza. (COULSON, 1982, p. 183)

Independentemente da questão das influências hipotéticas, parece claro que a Frelimo estava ciente de que, nas condições então vigentes, uma marcha como essa seria um meio bastante efetivo de comunicação social, fornecendo, dessa maneira, ao movimento de libertação uma forma de mostrar que suas importantes vitórias militares e políticas contra os portugueses tinham agora resultado numa ordem política e administrativa visível ao longo de todo o território nacional. Em suas memórias, o ex-ministro da segurança Jacinto Veloso lembrava que a negociação da “saída dessas forças [portuguesas] e sua transferência para Portugal”, ao mesmo tempo de estabelecer “uma estrutura de segurança e ordem pública completamente nova, já a pensar na pós-independência”, foi um desafio sério. A preocupação da Frelimo era constituir controlo político nos diversos níveis da sociedade. (VELOSO, 2006, p. 105)

Havia também, claramente, apoio e simpatia em larga escala por um projeto nacionalista, e o assassinato, pela Direcção-Geral de Segurança (DGS, ex-Pide), do pastor Zedequias Manganhela em 11 de dezembro de 1972, quando estava sob sua custódia, indica que os portugueses estavam plenamente cientes disso. (CRUZ E SILVA, 2014) Havia também simpatizantes no seio do exército colonial, amplamente africanizado. Em todo caso, pode ter havido dúvidas sobre a possibilidade de estabelecer células organizadas da Frelimo imediatamente em cada local de trabalho, em cada aldeia e em cada bairro das vilas e cidades. A criação dos Grupos Dinamizadores (GD), sob a coordenação do Comissário Político Nacional, Armando Guebuza, pode, portanto, ter sido uma solução parcial para essa dificuldade. Veloso descreve os GD em termos de um “enquadramento político topográfico” que “tiveram um bom impacto na questão da segurança” durante a transição. Comenta também que eram “uma inovação desenvolvida pela FRELIMO, para canalizar e organizar o apoio popular existente”. (VELOSO, 2006, p. 104) Entretanto, os próprios GD enfrentaram sérios problemas políticos causados por elementos não confiáveis:

Torna-se necessário proceder a uma campanha de purificação dentro das próprias fileiras dos grupos dinamizadores para efeitos de detenção, denúncia e expulsão dos elementos infiltrados. Paralelamente, deverá utilizar-se um critério de selecção rigorosa dos membros dos grupos dinamizadores, procedendo-se à revisão do seu passado político e do seu comportamento.⁶ (NOTÍCIAS, 19 maio 1975)

Após a assinatura dos *Acordos de Lusaka* em setembro de 1974, a Frelimo atribuiu a liderança do governo de transição a Joaquim Chissano, um dos fundadores do movimento, veterano da luta e membro do Comitê Central. Durante este período e até quando ele começou a Viagem Triunfal, Samora Machel não parece ter atravessado nem de Tanzânia nem de Zâmbia para território moçambicano, embora, obviamente, tenha sido ativo como comandante em várias frentes ao longo da luta. Em vez disso, em dezembro de 1974, visitou a República Democrática Alemã, a Bulgária e a Romênia e, em 1975, viajou pela Zâmbia e pela Tanzânia. Pessoalmente, Machel pode ter sido uma figura em grande parte desconhecida para a maioria da população moçambicana, sobretudo como resultado da censura colonial. (RITA-FERREIRA, 1988, p. 141) Além disso, ele não teve experiência pessoal dos diversos centros urbanos do poder colonial em grande parte do país, centros sobre os quais agora a Frelimo precisaria exercer controlo. Antes de entrar no exílio, em 1963, passou a vida inteira em Gaza, Lourenço Marques e na Ilha de Inhaca, no extremo sul, enquanto sua carreira militar na década de 1960 e início da década de 1970 incluía operações apenas nas províncias setentrionais e centrais nas condições de clandestinidade necessárias para a guerrilha.⁷

⁶ Ver outras reportagens sobre problemas de infiltração nos GD em *Notícias da Beira* (11 junho 1975, p. 2); *Notícias* (18 junho 1975); e *Notícias da Beira* (21 junho 1975, p. 3). Algumas entrevistas publicadas em *Notícias* nessa época deixam claro que os GD eram concebidos como mecanismos para transmitir decisões políticas para baixo até a base (1 junho 1975, p. 2).

⁷ Sabe-se que ele fez campanha em Niassa em novembro de 1965; visitou Tete em agosto de 1972 e estava em Cabo Delgado em 1973. (CHRISTIE, 1988, p. 38, 47, 79)

Cruzando o Rio Rovuma desde a Tanzânia independente para ingressar no que ainda era o território colonial de Moçambique, Machel zigzagueou em seu caminho para o sul, discursando cada dia em reuniões e comícios em diversos sítios. As paradas incluíam antigas bases da Frelimo nas zonas rurais; vilas e cidades onde o movimento de libertação era, até então, em grande medida desconhecido; e lugares significativos em termos históricos ou econômicos, tais como o local do massacre de Wiryamu, em 1973 (DHADA, 2015), e a barragem de Cahora Bassa. (ISAACMAN; ISAACMAN, 2013) Para entender a importância da Marcha Triunfal, é necessário ter em conta a própria ideia da Frelimo sobre sua função e seu contexto, as versões propagadas em reportagens da imprensa local e estrangeira contemporânea e seu impacto, à época, no público moçambicano mais vasto.

Neste capítulo, apresentamos, pela primeira vez, uma narrativa detalhada do curso da marcha e da forma como ela foi organizada, assim como duas ocasiões em que Machel participou de importantes encontros nas províncias para a definição de políticas, não exatamente interrompendo a marcha, mas, ao contrário, incorporando nela essas ocasiões numa demonstração de que as decisões podiam ser e eram tomadas em qualquer parte do recém-instituído território nacional.⁸ A nossa narrativa da Viagem baseia-se principal, mas de forma alguma exclusivamente, em artigos nos diários *Notícias* e *Notícias da Beira* e nos semanários *Tempo* e *A Tribuna*, bem como em reportagens na imprensa portuguesa. Reconhecemos que esses textos da imprensa moçambicana foram produzidos num contexto de contestação em torno do papel da imprensa colonial; foram escritos principalmente por jornalistas que eram jovens apoiantes da Frelimo e de Samora Machel. O falecido Carlos Cardoso, escrevendo em 1990, lembrou que, em 1975, jornalistas, membros do partido e líderes políticos se viram como

⁸ Houve algum debate sobre a validade e relevância de termos como “Estado-nação” e “território nacional” com referência a Moçambique. Michel Cahen (2013, p. 161) argumentou, por exemplo, que “território nacional” como conceito “não tem relevância a não ser colonial” e que isso teve o efeito de produzir uma política de impor a ideia de a “nova nação” em cima da realidade das nações pré-existentes. No entanto, parece que o projeto da Frelimo foi concebido em termos contemporâneos convencionais da “construção da nação”.

camaradas, trabalhando juntos para eliminar a “miséria” em Moçambique. (FAUVET; MOSSE, 2003, p. 49)

No entanto, nem todos os jornalistas compartilharam essa perspectiva. Inácio dos Passos, do diário *Notícias da Beira*, por exemplo, considerou Machel como “um homem vulgar e pouco inteligente” que se juntou à luta “sem idéias políticas” e caiu sob a influência comunista da vaidade pessoal. (PASSOS, 1977, p. 52) O jornal *Notícias da Beira* pertenceu a Jorge Jardim e surgiu no final da década de 1960 como um meio de comunicação para a opinião dos colonos mais conservadores. (DARCH; HEDGES, 2013, p. 45) Passos descreveu o discurso de Machel em Tete, em 10 de junho, como “uma comunicação ridícula” e alegou, estranhamente, que “nenhum jornal se referiu como afirmações do discurso pronunciado em Tete”. (PASSOS, 1977, p. 52-55) No entanto, o discurso de Tete foi reproduzido na íntegra em *Notícias* (11 jun. 1975, p. 1-2, 4) e resumido em *Notícias da Beira* (11 jun. 1975, p. 1-2). Após o comício, Passos relata que questionou Machel sobre as suas opiniões sobre Kaúlza de Arriaga e Marcelo Caetano. (PASSOS, 1977, p. 53-55)

Um novo Ministério da Informação do governo de transição foi criado em setembro de 1974 e, em novembro, organizou um seminário que identificou, entre outros objetivos, a necessidade de uma “desintoxicação mental”, presumivelmente para jornalistas como Passos.⁹ Grupos dinamizados também foram estabelecidos nas empresas de mídia.

Essa narrativa é acompanhada de uma análise do que parece ter constituído a compreensão contemporânea do significado da marcha e de seus propósitos, junto com uma tentativa de entender tanto sua natureza objetiva, como uma maneira de validar publicamente o controle da Frelimo sobre o conjunto do país, quanto seu caráter subjetivo como um exercício de enquadramento que inscreveu a entidade política prestes a se tornar independente numa paisagem política nova e extensa.

A marcha constituiu, de nosso ponto de vista, mais do que a mera “incorporação simbólica da totalidade do novo espaço territorial que agora

⁹ Sobre as políticas de informação desse período, veja Machiana (2002, p. 97-117).

constituía o Moçambique independente”. (STROUD, 1999, p. 345) Vamos argumentar que ela foi, num nível, um ato em grande medida coercitivo de demarcação física feito pelo movimento de libertação, um reenquadramento da paisagem moçambicana, assinalando uma expansão das zonas libertadas e das posições políticas a elas associadas, até cobrir todo o território nacional. Ao mesmo tempo, ela foi utilizada para associar e exaltar a personalidade do futuro presidente Samora Machel e para legitimar por associação os representantes da Frelimo (e de Machel), os recém-indicados governadores provinciais e administradores locais, que eram eles próprios militares veteranos da Frelimo. (MOIANE, 2012, p. 471-473; PELEMBE, 2012, p. 363)

Naquela época, como agora, a palavra de ordem da Frelimo “do Rovuma ao Maputo” – referindo-se ao Rio Rovuma, que delimita a fronteira com a Tanzânia ao norte, e ao Rio Maputo, que corta o extremo sul do território – tinha o objetivo de circunscrever a ideia da unidade nacional. Ela fazia isso em termos geográficos concretos: a unidade era espacial, cartográfica, e constituída como paisagem. A unidade não era concebida apenas como política e ideológica, nem sua expressão era meramente simbólica. De fato, o conceito em desenvolvimento de “libertação” da Frelimo tendia a um vanguardismo centralizador, disciplinado, quase militar, que era tanto coesivo quanto conformista e que estava, por sua vez, circunscrito pela palavra de ordem da unidade. Militantes capazes de trabalhar no âmbito de um tal quadro – pelo menos desde o começo da década de 1970 – ascendiam rapidamente na hierarquia do movimento. José Phahlane Moiane,¹⁰ guerrilheiro e comandante veterano da luta, por exemplo, afirma que ele cresceu e amadureceu como indivíduo e como comandante dentro da Frelimo. (MOIANE, 2012, p. 472)

Ao mesmo tempo, a visão da Frelimo sobre o poder do Estado – e, na verdade, sobre a propriedade estatal de setores da economia – também se havia desenvolvido em linhas dirigistas e centralizadoras desde o

¹⁰ A ortografia do nome da família varia entre “Moiane” e “Moyane”. Adotamos “Moiane” para ser consistente. Moiane fez parte do primeiro grupo de combatentes enviado à China em novembro de 1963 para treino militar.

importante, mas pouco notado, encontro do Departamento de Defesa sobre Assuntos Econômicos em junho de 1972,¹¹ que argumentou que a produção deveria servir os interesses da luta, que a terra pertencia ao “povo”, que deveria ser controlada e administrada pela Frelimo e que a produção deveria ser organizada para combater a “exploração do homem pelo homem”. (NEGRÃO, 1984, p. 83) Essa política foi adotada na quinta e longa reunião do Comitê Central, realizada de 4 a 30 de dezembro de 1972. (FRELIMO, 1977; VIEIRA, 2010, 2016)

Que tipo de “nação” estava a Frelimo inscrevendo na paisagem e como o movimento de libertação via ocorrer esse processo de inscrição? À parte de suas tendências vanguardistas e centralizadoras, a Frelimo estava preocupada com a demolição das persistentes relações de produção socioeconômicas coloniais tal como se expressavam em relações raciais, em organizações religiosas e no corpo do capitalismo colonial em geral. Sem essa demolição – um tema ao qual Machel retornaria repetidamente em seus discursos durante toda a Viagem –, a transformação social seria impossível. A Frelimo também estava seriamente preocupada com a necessidade de fazer frente a ameaças sociais, militares e econômicas colocadas pelos regimes de minoria branca na Rodésia e na África do Sul, ao tempo em que apoiava a libertação da região.

De fato, os discursos de Machel – e em suas viagens anteriores pela Tanzânia e pela Zâmbia – sublinham a aguda consciência da Frelimo de sua dívida para com os países vizinhos e sua perspectiva sobre a natureza das disputas regionais entre 1974 e 1975. Os estados-membros da Linha de Frente já se haviam constituído como um bloco articulado, mesmo antes da independência moçambicana (THOMPSON, 1985, p. 13-17), e essa compreensão da África Austral como uma região era um fator-chave na inscrição da Frelimo de uma nova agenda nacionalista moçambicana e africana. Os discursos de Machel tornavam explícitas essas preocupações tanto para as multidões nos comícios quanto para os meios de comunicação – rádios e

¹¹ Esse encontro produziu o documento *Nova década, novos combates*, ao qual não tivemos acesso. É referenciado por Negrão (1984, p. 82) e por Casal (1991, p. 46-47).

jornais – que extensivamente resumiam e relatavam os principais assuntos abordados em suas falas.

Foi nesse contexto que a Frelimo viu – e, em grande medida, continua a ver ainda hoje – diferentes expressões de unidade como uma matriz de virtudes políticas sobrepostas para o período pós-independência. Neste capítulo, tentamos explorar os diversos papéis da Marcha Triunfal no sentido de estabelecer o controlo sobre o território e no sentido de inscrever a unidade nacional na memória coletiva em termos físicos, assim como no de definir uma paisagem espacial compartilhada na qual a narrativa temporal – ou o “roteiro” da libertação – podia gradualmente ser memorializada.¹² Não obstante, não sabemos se a expressão ocidental da memória como uma forma relativamente fixa de inscrição a ser “lida” é apropriada ao contexto moçambicano. Como Guo (2003, p. 200) argumentou em relação às ilhas do Pacífico:

a paisagem não é a inscrição da memória ou sua codificação, mas o processo de lembrar. A conceptualização ‘ocidental’ – ‘paisagem de memória’ – enxerga a paisagem como a descrição fixa, objetivável e mensurável de uma superfície, enquanto [...] a ‘paisagem como memória’ – enxerga a paisagem como algo que é afetado pelo projeto de sua representação e rememoração, como parte de um processo de lembrar.

Em nosso relato narrativo da Marcha Triunfal, também nos referimos a tentativas análogas e atualmente em curso de inscrever algo sobre o território nacional, tanto em termos simbólicos quanto espaciais na pós-independência, na base dos nossos trabalhos anteriores e em curso sobre

¹² “[...] o Roteiro da Libertação é um corpus de narrativa coerente e fixado composto de uma sequência de eventos numa linha do tempo e ordenados num certo número de fases abrangentes separadas por Congressos da FRELIMO, que funcionam como marcas de periodização. Cada congresso ocorre para resolver uma crise que estava se agravando durante cada um dos períodos, e para neutralizar a ameaça que essa crise representava para os esforços nacionalistas”. (BORGES COELHO, 2013, p. 21) Mas este ponto de vista foi embrionário em 1975.

o período tardio da luta armada e sobre a transição para a independência.¹³ Isso, em nossa opinião, está fortemente correlacionado com a preocupação da Frelimo com a unidade em suas práticas políticas durante o atual período multipartidário iniciado em 1994, mais particularmente em suas atitudes em relação à descentralização do poder político e ao principal partido de oposição, a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo). Isso ocorre, aparentemente, porque a liderança da Frelimo enxerga a descentralização e a concomitante perda de controle político como potencialmente, e talvez mesmo essencialmente, irreconciliável com a unidade. (DARCH, 2015; WEIMER, 2012)

Na virada de abril para maio de 1975, Samora Machel iniciou o que talvez possamos chamar de primeira fase de sua Viagem Triunfal, percorrendo através da Tanzânia e da Zâmbia. (TEMPO, 25 maio 1975; 1 jun. 1975) Cedo como era, a política futura começava a ser revelada. Enquanto estava ainda em Dar es Salaam, por exemplo, Machel anunciou que a Frelimo pretendia criar povoamentos cooperativos similares às aldeias da *ujamaa* tanzanianas, e fechar os hospitais privados. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 17 junho 1975) Cumprindo um cronograma apertado, ele fez uma série de aparições pessoais e discursos para agradecer às populações locais por seu apoio durante a luta. Machel manteve esse cronograma de viagens e discursos, participando em cerimônias oficiais, mais ou menos ininterruptamente, até ao momento da proclamação da independência, à meia-noite do dia 25 de junho.

A Marcha Triunfal propriamente dita começou de fato poucos minutos depois das duas da tarde do sábado, 24 de maio de 1975, quando Samora Machel aterrissou na pista de pouso de Mueda, Cabo Delgado, numa aeronave zambiana emprestada, pintada com as cores da Frelimo e operada por uma tripulação zambiana vestindo uniformes da Frelimo.¹⁴ Ele vinha

¹³ Ver Darch e Hedges (1998, p. 135-149, 2013, p. 32-65, 2018).

¹⁴ Reconstruir o cronograma da Viagem a partir das matérias publicadas pela imprensa na época em Lourenço Marques e na Beira é uma tarefa complexa, e as reportagens nem sempre são consistentes entre si. De fato, *Notícias da Beira* (9 jun. 1975, p. 1) admitia isso,

acompanhado de autoridades seniores do partido único da Tanzânia, do chefe da força aérea da Zâmbia, e de “um camarada que coordenava o apoio para os movimentos de libertação por toda a África”, quase certamente o brigadeiro Hashim Mbita do Comitê de Libertação da Organização da Unidade Africana (OUA). (NOTÍCIAS, 25 maio 1975, p. 1) Machel foi recebido por Marcelino dos Santos, o vice-presidente da Frelimo, que havia chegado momentos antes a bordo de um avião tanzaniano, Joaquim Chissano, então primeiro-ministro do governo de transição, e Armando Guebuza, ministro da Administração Interna e comissário político da Frelimo. Depois da apresentação de armas de uma guarda de honra, de cantos coletivos e da leitura de uma mensagem de boas-vindas do alto-comissário português, Vítor Crespo, Machel fez um curto discurso para a multidão ali reunida. (NOTÍCIAS, 25 maio 1975, p. 1; TEMPO, 15 jun. 1975)

No domingo, 25 de maio, Machel visitou o quartel de infantaria em Mueda. O objetivo declarado da marcha como um todo foi definido em textos contemporâneos como sendo o de Machel se familiarizar “tão extensivamente e profundamente quanto possível” com os diversos problemas que o povo estava enfrentando. (NOTÍCIAS, 26 maio 1975) Chissano, que já havia retornado à Beira para um encontro com membros do governo, disse que Machel estava ansioso por visitar tantas localidades quantas fosse possível, de modo a se preparar para as tarefas que o aguardavam. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 26 maio 1975) Tais declarações implicavam que a coleta de dados, com o efeito adicional do diálogo com a população, era um propósito-chave da Marcha. Isso pode ser parcialmente verdadeiro, mas a Marcha tinha outros múltiplos objetivos que são revelados numa análise mais minuciosa.

Esta sequência de reuniões durante um mês inteiro em vilas e cidades e o teor discursivo de Machel nas múltiplas alocações que ele pronunciou têm sido comentados superficialmente, mas nunca foram submetidos a análises detalhadas. Vail e White, por exemplo, no seu estudo de Quelimane, escrevem que os:

chegando a escrever, sobre Songo e Cahora Bassa, que, “devido às dificuldades nas comunicações [...] não nos é possível dar pormenores desta visita”.

[...] discursos eram falas de um criador de mitos, as questões eram super-simplificadas, a cronologia era sutilmente manipulada para confundir a aspiração com a realização, o argumento era apresentado numa retórica neo-marxista que tinha o estatuto de catecismo, tornando irrelevante qualquer análise posterior. (VAIL; WHITE, 1980, p. 398)

Os discursos foram descritos por António Rita-Ferreira (1988, p. 142) como “inflamados improvisos” caracterizados por uma “extrema combatividade”. Jorge Jardim, numa linha de análise semelhante, refere-se a “[uma] série agressiva dos [...] discursos” com “os insultos e as ameaças [...] crescendo ao longo da viagem”. Ele afirma que Joaquim Chissano instou Machel a moderar o tom dos seus discursos. (JARDIM, 1976, p. 382-383) Da sua vez, Rita-Ferreira (1988, p. 142) acrescenta que Machel:

[...] exprimia, com insistência, o seu profundo rancor contra o colonialismo português que classificava de ignorante, racista, violento e opressor, fonte de todos os males e sofrimentos do povo moçambicano. Nunca lhe reconheceu qualquer papel positivo nem que houvesse contribuído, minimamente, para a promoção social das populações e para o desenvolvimento económico de Moçambique

Parece possível, mas não comprovado, que o conteúdo e o teor de muitas desses discursos tenham como efeito criar alarme e desânimo entre a população branca de colonos em geral e, juntamente com outros fatores, ajudaram a provocar um êxodo em massa para Portugal e para a África do Sul, como argumenta Rita-Ferreira (1988, p. 145): “[...] esses improvisos produziram o efeito não meramente de ofender ou indignar, mas sobretudo de alarmar profundamente essa minoria [...] e] determinar a sua partida em massa”.

Existem também depoimentos em apoio desta ideia; por exemplo: o cineasta e jornalista Sol de Carvalho¹⁵ lembra-se de colegas na rádio comentando

¹⁵ Conversa particular com Colin Darch, 30 de novembro de 2016.

que “lá se vão mais duzentos brancos” cada vez que ouviram outro discurso durante a Viagem. Mas a população africana, como veremos, assistiu aos comícios e ouviu os discursos num estado de espírito bastante diferente.

No dia seguinte, o segundo da Viagem, Machel encontrou guerrilheiros da Frelimo e a população local na Base Central na parte sul do distrito de Mueda. (NALYAMBIPANO, 2012; NOTÍCIAS 27 maio 1975, p. 1) Os dois dias seguintes foram corridos: Machel visitou uma base da Frelimo na manhã do dia 27, seguindo para Montepuez, onde fez uma fala improvisada, na qual ele elaborou sobre o tema do colonialismo não ter “nada a ver com raça”, uma vez que todas as nações nascem da guerra. (NOTÍCIAS, 28 maio 1975, p. 1-2) Na Base Beira, perto de Mecuaba, no distrito de Nangade,¹⁶ de acordo com uma reportagem, “O Presidente Samora Machel falou ao povo ali precisamente, utilizando o mesmo método de discussão colectiva que tinha utilizado durante o tempo de combate” – o que significa que havia alguma concepção de diálogo democrático em vigor durante a marcha. (A TRIBUNA, 4 jun. 1975, p. 12, 21)

Na Base Beira, entretanto, Machel continuou a enfatizar um tema que veio a se tornar uma característica comum do discurso da Frelimo: uma visão puritana e com forte viés de gênero das áreas urbanas como o espaço da degradação moral. Houve alguma discussão sobre as origens dessa posição moral, com Rita-Ferreira (1988) e Joseph Hanlon (1984) atribuindo-a à influência dos missionários protestantes. Outra origem possível pode ser a influência política tanzaniana: “[...] na opinião da TANU era mais o fracasso moral do individualismo, em vez da alienação econômica da mais-valia, o que fez o capitalismo rural uma ameaça para a estabilidade social e as normas de responsabilidade pública”. (GIBLIN; GIBLIN, 2005, p. 247)

As mulheres da cidade – alegava Machel –, na verdade, preferiam se tornar prostitutas do que pegar uma enxada e trabalhar na produção agrícola.¹⁷ (NOTÍCIAS DA BEIRA, 28 maio 1975, p. 1-2) Esse tema constantemente

¹⁶ Direcção-Geral de Arquivos, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Pastas de Moçambique, PT/TT/PIDE/D-F/001/00013, AN/TT Processo SC-CI(2) GU, cxa.13, fls. 26-27.

¹⁷ A Frelimo organizou campanhas para expulsar “improdutivos” e “marginais” tais como prostitutas e pequenos delinquentes, assim como desempregados das cidades. São exemplos a

repetido nas alocações de Machel e no discurso da Frelimo foi reproduzido em múltiplos artigos de jornal durante a marcha e nos anos subsequentes, com o efeito de silenciar em grande medida as vozes de mulheres independentes, em geral, e de combatentes femininas, em particular.¹⁸

Na chegada a Pemba, Samora Machel foi saudado nas ruas por uma multidão de talvez 30 mil pessoas, incluindo brancos, que o haviam esperado desde a manhã.¹⁹ De lá, ele seguiu para a Ilha do Ibo, no arquipélago de Quirimbas, na costa de Cabo Delgado, onde visitou o Forte de São João Baptista, uma antiga prisão onde a Pide havia torturado prisioneiros políticos. O encontro com antigos prisioneiros da Ilha do Ibo foi um dos raros exemplos concretos de Machel efetivamente empenhado num diálogo reconhecível como tal com membros da população. A Fortaleza de São João tinha a forma de uma estrela de cinco pontas e fora construída no século XVIII. As úmidas celas de pedra mediam seis passos por quatro. Enquanto Machel era guiado por antigos prisioneiros políticos, ele fazia uma série de perguntas: quantos em cada cela? Quantas vezes saiam para se exercitar no ar fresco? Que tipo de trabalho que faziam? Muitos morreram aqui? Um prisioneiro leu um testemunho, mas acrescentou em kiswahili: “Hatuna la kukuambia, fika uone mwenyewe” (“eu não preciso contar, venha e veja por si mesmo”). Machel também perguntou se ninguém nunca havia fugido e o que a Pide fazia quando representantes da Cruz Vermelha faziam visitas. A resposta à última pergunta foi a de que as câmaras de tortura eram disfarçadas de salas de aula. (TEMPO, 15 jun. 1975, p. 26-29)

Operação Limpeza, em novembro de 1974, mesmo antes da independência, e a Operação Produção, deslançada em 1983. (QUEMBO, 2017)

¹⁸ Jonna Katto observa que “as mulheres tinham tido que lutar contra imagens persistentes sobre elas como ‘prostitutas’ ou ‘mulheres de vida desregrada’ [...] as experiências pessoais da guerra [das mulheres combatentes] tem sido, em grande medida, silenciadas”. (KATTO, 2014, p. 541-542)

¹⁹ As estimativas de número de pessoas constituindo as multidões acolhedoras – em algumas reportagens tão alto como 150 mil – devem ser tratadas com cautela, pois os jornalistas são notoriamente pobres nesse tipo de cálculo. Ver: Yip e outros (2010, p. 17-26) e Watson e Yip (2011, p. 104-107).

Dos três tipos de intervenção oral identificados nas reportagens jornalísticas – discursos formais, discursos improvisados e diálogos –, os diálogos são os mais problemáticos, dadas as tendências dirigistas identificáveis na Frelimo. A ideia de um “diálogo” como uma conversação entre dois lados alimenta a representação propagada da Viagem como um exercício de “coleta de dados”.

Na volta a Pemba, Samora Machel foi formalmente recebido pelo governador, Raimundo Pachinuapa, e pelo comandante militar provincial, Domingos Fondo, bem como por representantes da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), dos Grupos Dinamizadores e outros. Em seu discurso no estádio, num comício que, segundo os relatos, durou três horas, Machel falou em termos gerais sobre problemas imediatos, caracterizou a luta de libertação como uma “guerra justa”²⁰ e, entre outras coisas, anunciou que os clubes noturnos passavam a estar proibidos. (NOTÍCIAS, 30 maio 1975, p. 2) Os jornais do período ecoavam esse discurso moralizante, por exemplo, sobre o alcoolismo (NOTÍCIAS DA BEIRA, 9 jun. 1975, p. 2) e sobre o fechamento da Rua Araújo em Lourenço Marques. (NOTÍCIAS, 10 jun. 1975, p. 4) Houve muitas outras matérias como essas. A recepção oferecida à noite pelo governador Pachinuapa marcou o fim da passagem da marcha por Cabo Delgado.²¹ (NOTÍCIAS, 28 maio 1975, p. 1-2; NOTÍCIAS DA BEIRA, 28 maio 1975, p. 1-2)

Depois de passar cinco dias em Cabo Delgado, Machel entrou na província de Niassa a 29 de maio, onde participou e discursou no primeiro Seminário Nacional de Agricultura, que estava sendo realizado em Marrupa.²²

²⁰ Francesco Guicciardini (1483-1540) escreveu num de seus cadernos que “[...] de vez em quando indirectamente pode ser útil que a sua causa é justa. Mas supor que directamente tal efeito é produzido, seria um erro”. (GUICCIARDINI, 1994, p. 111)

²¹ Mais ou menos nessa época, Machel foi entrevistado pelos meios de comunicação portugueses; uma transcrição de uma entrevista dada a Joaquim Letria, o único jornalista português a acompanhar Machel àquela altura, foi publicada em *Notícias* (30 maio 1975, p. 2).

²² Versões diferentes do texto desse discurso foram publicadas em *Notícias* (1 jun. 1975) e no suplemento não paginado e destacável de *Tempo* nº 246 (15 jun. 1975). A gravação está armazenada no Arquivo Histórico de Moçambique, *fitateca*, cassettes nº 2269-2270. Sobre o seminário, ver as reportagens em *Notícias* (1 jun. 1975); *Tempo* nº 246 (15 jun. 1975, p. 52-57);

Da mesma forma que o posterior encontro do Comitê Central em Tofo, de que falaremos mais abaixo, essa intervenção devia ser vista como uma parte integral da marcha, assinalando tanto a importância da política agrícola para a economia moçambicana, quanto o recurso da Frelimo a grandes encontros participativos em várias partes do país para desenvolver tais políticas. No dia seguinte, ele viajou a Mavagu, visitando o antigo quartel português ali instalado antes de seguir para a Base Central de Niassa Oriental. A Vila de Mavagu era conhecida em tempos coloniais como Vila Tenente Valadim, e a área tinha um significado pessoal para Machel. Portanto, em Niassa Oriental, a luta de libertação tinha começado em 1965, quando o próprio Machel abriu ali uma nova frente com cerca de 50 guerrilheiros. Mavagu tinha sido a principal base portuguesa para Niassa Oriental, com grandes contingentes de soldados aquartelados. Entretanto, nas últimas fases da guerra, a base estava cercada de aldeias que estavam, em sua maioria, em zonas libertadas, de forma que os portugueses tinham de depender de helicópteros para trazer suprimentos e pessoal. Eles também utilizavam os helicópteros para bombardear a Frelimo, sem se preocupar com a presença de civis africanos, uma tática que ajudou a criar uma forte hostilidade local em relação às tropas coloniais. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 1 jun. 1975, p. 1-2)

Na manhã de 1º de junho, Machel visitou Nova Freixo, rebatizada como Cuamba, no distrito de Amaramba, e passou algum tempo ali inspecionando instalações militares coloniais.²³ Estas incluíam a Base nº 6, em que era alegadamente produzido o napalm utilizado pela força aérea colonial (ARAÚJO; DUARTE SILVA, 2009), uma base do exército, e a sede da Organização Provincial de Voluntários (OPV), uma milícia portuguesa de autodefesa que tinha desempenhado um papel ativo contra a luta de libertação. Nova Freixo – um importante centro comercial e administrativo

nº 247 (22 jun. 1975, p. 33-42); e nº 249 (7 julho 1975, p. 28-33). O comunicado final do seminário foi publicado em *Notícias* (7 jun. 1975, p. 3 e 11); e uma análise apareceu em *Notícias* (8 jun. 1975, p. 3).

²³ Para um cronograma dos oito primeiros dias da Viagem (até 1º de junho), ver *A Tribuna* (4 jun. 1975, p. 21).

na principal linha ferroviária do Oceano Índico para Malawi, um país sem costa marítima – tinha sido um dos três pontos numa linha de defesa de Tete a Nacala que os portugueses pretendiam utilizar para bloquear o avanço da Frelimo em direção ao sul. A resposta da Frelimo fora mover-se através da Zambézia entre Vila Cabral e Augusto Cardoso (Metangula), onde havia uma base naval para operações no Lago Niassa. Esse era um terreno difícil e montanhoso. A luta de fato começou de novo na Zambézia no início de 1974. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 16 jun. 1975, p. 4) Segundo os relatos, cerca de 7 mil pessoas assistiram ao comício da Frelimo em Cuamba. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 2 jun. 1975, p. 1-2)

Mais tarde, nesse mesmo dia, Machel chegou a Vila Cabral, capital de Niassa, onde foi saudado no aeroporto, no meio da tarde, por uma enorme multidão que, conforme a reportagem, totalizava 150 mil pessoas, incluindo dignitários, tais como o Bispo de Nampula. (NOTÍCIAS, 2 jun. 1975, p. 1-2) Depois de ter sido apresentado à multidão por Armando Guebuza, Machel falou para uma audiência menor, estimada em 20 mil pessoas, numa praça pública no centro de Vila Cabral, anunciando que a localidade seria rebatizada como Lichinga.²⁴ Em sua alocução, ele enfatizou que as relações exteriores de Moçambique seriam pautadas por relações amigáveis com todos os países à exceção daqueles com “regimes reacionários”, sendo a tarefa mais urgente no curto prazo a libertação do vizinho Zimbábue.²⁵ Machel também advertiu que não seria permitida a continuidade de funcionamento de grupos religiosos, associações e clubes baseados em distinções nacionais ou raciais. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 2 jun. 1975; NOTÍCIAS, 1 jun. 1975)

É importante notar que uma reportagem de 2 de junho afirma que Machel já havia visitado Mueda, Base Beira, Nangade, Base Central de Cabo Delgado, Muidumbe, Nangololo, Montepuez, Pemba, Ibo, Marrupa,

²⁴ A mudança de nome parece ter pegado os jornalistas locais de surpresa: reportagens incluem grafias diversas como Tchinga, Lutxunga e Lutchinga. (NOTÍCIAS, 1 jun. 1975, 2 jun. 1975)

²⁵ Reportagens portuguesas contemporâneas enfocaram as implicações dessas políticas sobre as relações com a União Soviética, por exemplo: “Relações diplomáticas Moçambique-URSS”. (O SÉCULO, 2 jun. 1975)

Mataca, Metangula, Lichinga, Amaramba e Cuamba. (NOTÍCIAS, 2 jun. 1975, p. 1-2, 4) À noite, Machel assistiu a uma recepção na esplanada do Clube Ferroviário, onde, de acordo com uma reportagem, ele conversou longamente com um líder religioso não identificado sobre os papéis respectivos da Frelimo e das igrejas na emancipação da humanidade. (NOTÍCIAS, 3 jun. 1975) É tentador, obviamente, especular que o interlocutor de Machel era o Bispo de Nampula, que estava na cidade.

Em 3 de junho, o jornal de Lourenço Marques *Notícias* publicou uma longa e densa matéria baseada, em grande medida, nos temas que Machel já havia abordado. Trata-se de um comentário político geral, mais do que de um relato de um evento particular, que ajuda a estabelecer um contexto político para uma “leitura” do discurso constituído pelas falas de Machel. O artigo argumentava que, na corrida para a independência política formal, o principal objetivo da reconstrução nacional era libertar o povo da escravidão mental ao estrangeiro e, materialmente, da fome, da miséria e da ignorância. Isso requeria “uma luta permanente e sem fim pela transformação das instituições” por toda a população; sendo a unidade nacional, portanto, uma necessidade urgente. Essa unidade exigiria uma luta contínua contra formas de tribalismo, regionalismo e racismo.²⁶ Machel também queria “privatizar” completamente a religião como um assunto individual, em vez de público, removendo as questões relacionadas à fé do espaço público. O artigo indica que Machel já começara a colocar questões estratégicas; por exemplo, a escolha entre cooperativas agrícolas, que podiam ser vistas como uma forma capitalista de organização, ou “comunais populares” – mencionadas apenas alguns dias antes no seminário sobre agricultura em Marrupa.²⁷

O artigo também apontava o fato de que Machel insistira, em suas falas, na necessidade de concentrar as populações rurais em “aldeias comunitárias” grandes, semiurbanas, com populações entre cerca de 800 e 1.200 famílias, de modo que serviços tais como água, eletricidade, escolas,

²⁶ O autor menciona uma “fórmula” que é articulada como “unidade-crítica-unidade”. Não está claro o que ela significa efetivamente, mas parece se referir a uma adaptação local do centralismo democrático.

²⁷ Presumivelmente, uma referência ao que depois ficou conhecido como “aldeias comunais”.

hospitais e mesmo transporte público pudessem ser disponibilizados. O repórter fez questão de distinguir as aldeias comunitárias dos “aldeamentos” coloniais, fortificados, que eram considerados “centros de imoralidade e depravação”. (NOTÍCIAS, 3 jun. 1975)

Samora Machel parece ter chegado à província de Nampula no meio da tarde de 1º de junho. Está claro, com base nas reportagens contemporâneas nos jornais, que a composição de sua delegação era constantemente mudada: durante a passagem por Nampula, por exemplo, ele estava acompanhado por Gideon Ndobe, Óscar Monteiro e Jorge Carrilho.²⁸ Em Nampula, Machel deixava para trás os campos de batalha setentrionais da luta de libertação, em que o apoio da população à Frelimo estava solidamente baseado na colaboração bem-sucedida com a guerra de guerrilha: mesmo assim, foi recebido por um grande número de pessoas.²⁹

A 2 de junho, ele voou para o Lumbo, onde foi saudado por grandes multidões, sendo presenteado com buquês de flores entregues por crianças “chorando de emoção”. (NOTÍCIAS, 3 jun. 1975, p. 2) Visitou Tolocué/Tolocó (antes Vila Barreto), que fora uma base de artilharia portuguesa no apoio às tropas coloniais em Cabo Delgado, mas que já havia então sido transformada num quartel da Frelimo. Ele atravessou a ponte para a Ilha de Moçambique, onde passeou pela Fortaleza de São Sebastião e pelo Palácio de São Paulo – monumentos históricos de uma época passada –, observando palanquins e riquixás, e assistiu dançarinos executarem o tufo e o maulide.³⁰ Depois de uma breve parada em Angoche no começo da tarde, Machel retornou à cidade de Nampula.³¹

²⁸ Até 5 de junho, Ndobe e Carrilho já haviam voltado a Lourenço Marques, onde deram uma entrevista entusiástica publicada sob a manchete “O povo quer a revolução”. (NOTÍCIAS, 5 jun. 1975, p. 1)

²⁹ *Diário de Notícias* (3 jun. 1975) relata uma multidão de 150 mil pessoas dando as boas-vindas.

³⁰ Estes não eram, evidentemente, performances e objetos escolhidos ao acaso. De um lado, estava a exploração brutal dos colonialistas; do outro, o rico patrimônio cultural da população africana. Ver *Notícias* (3 junho 1975, p. 1).

³¹ Uma reportagem sobre as visitas à Ilha e a Angoche foi publicada com atraso em *Notícias* (6 jun. 1975, p. 2).

O principal comício em Nampula foi realizado no Estádio Municipal na manhã de 3 de junho e foi acompanhado por uma multidão calculada em 50 mil pessoas, apesar do fato de que esteve chovendo pelo menos parte do tempo.³² (NOTÍCIAS, 4 jun. 1975, p. 3) Machel foi apresentado à audiência pelo governador provincial, Armando Panguene. Em seu discurso, Machel afirmou explicitamente que as zonas libertadas deviam ser tomadas como a “sociedade modelo para nosso país”. (NOTÍCIAS, 4 jun. 1975; VAIL; WHITE 1980, p. 372-403) Ele novamente tratou do tema das cidades e vilas como lugares em que as pessoas estavam “subjugadas pela mentalidade decadente e corrupta”. (NOTÍCIAS, 4 jun. 1975) Essas ideias permaneceram elementos-chave do pensamento da Frelimo nos princípios do período pós-independência. O discurso de Machel na segunda sessão do Comitê Central após o III Congresso em 1977, por exemplo, foi impresso sob o título “Fazer do país inteiro uma zona libertada” e refere-se à ideia que o povo moçambicano ter aprendido a tomar decisões coletivamente exatamente naquelas zonas. (TEMPO, 4 set. 1977, p. 2-7) Num grande comício em Maputo em junho de 1982, Machel afirmou que o objetivo da reunião era “consolidar” a cidade como uma zona libertada onde não haveria mais individualismo, tráfico de drogas, prostituição, doenças venéreas e outros males sociais, que haviam sido eliminados nas zonas libertadas de Cabo Delgado e Niassa durante a luta armada. (MACHEL, 1982, p. 5-8) Alguns meses depois, em abril de 1983, numa conferência sobre Karl Marx em Berlim Oriental, afirmou que a existência das zonas libertadas permitiu que a Frelimo analisasse questões de poder e propriedade e forneceu um modelo para o futuro “regime social a ser edificado”. (MACHEL, 1983) Outros exemplos não são difíceis de encontrar.

Vail e White argumentaram que a experiência da administração econômica e social nas zonas libertadas era limitada, e assim não era necessariamente adequada às novas circunstâncias:

³² Uma transcrição do discurso de Machel foi publicada em *Notícias* (4 jun. 1975, p. 3, 7) e um longo resumo com extratos em *Notícias da Beira* (4 jun. 1975, p. 1-2).

[...] os argumentos foram conduzidos somente com referência às províncias de Cabo Delgado e Niassa [...] [mas] Cabo Delgado teve em 1970 [...] uma densidade populacional de 7,2 pessoas por quilômetro quadrado; Niassa em 1970 tinha [...] uma densidade populacional de 2,5 pessoas por quilômetro quadrado. Nenhuma província tinha grandes cidades, com exceção de Porto Amélia e Vila Cabral que a FRELIMO jamais capturou [...] Assim, no momento quando a FRELIMO tomou posse, a sua conclusão principal da experiência da guerrilha foi uma crença na necessidade de coletivos [...]. (VAIL; WHITE, 1980, p. 398-399)

Isso passa ao lado de um ponto importante: a demarcação entre as zonas da Frelimo e as zonas sob controlo português – “a nossa zona” e “a zona do inimigo” – não era meramente física, espacial ou econômica, nem mesmo uma distinção político-militar – zonas de guerra contra zonas não afetadas pela luta. Também era, significativamente, uma construção mental, entre áreas contaminadas, atormentadas de males sociais e vícios, e a pureza política e social da nova sociedade sendo desenvolvida nas zonas liberadas. Além disso, como argumentaram Head e Hedges em 1983, ao não tomar em conta a crise preexistente do capitalismo colonial em Moçambique, a narrativa de Vail e White atribui as dificuldades econômicas inteiramente às políticas do período pós-independência e, assim, “freqüentemente oculta, e por vezes distorce, a realidade histórica”. (HEAD; HEDGES, 1983, p. 139)

Depois do comício, Machel voou para Quelimane, na província da Zambézia, onde foi saudado por Bonifácio Gruveta, o recém-indicado governador, além de Joaquim Chissano, Salomão Munguambe e Marcelino dos Santos. Uma multidão de talvez 50 mil pessoas o estivera esperando no aeroporto. De acordo com uma reportagem posterior, nessa ocasião, houve algumas manifestações de hostilidade aos colonos portugueses que estavam de partida, expressada com a colagem de cartazes nos muros do aeroporto de Quelimane lembrando os colonos de que em Portugal

também estava em curso uma revolução.³³ A primeira parada de Machel foi no quartel da Frelimo e, em seguida, ele se dirigiu a uma recepção a cargo do governador Gruveta, à noite. Respondendo ao discurso de boas-vindas feito por Gruveta, Machel observou que a Frelimo sempre havia considerado a Zambézia como “o reservatório dos nossos combatentes, que encontramos por todas as províncias em luta como militantes de base, como quadros médios e como quadros dirigentes”. (NOTÍCIAS, 4 jun. 1975, p. 1)

No dia 4, Machel deslocou-se a Milange, a poucos quilômetros de distância da fronteira do Malawí, e falou sob chuva persistente para uma audiência de 3 mil pessoas, diante da qual acusou as Testemunhas de Jeová e os Adventistas do Sétimo Dia de criar conflitos e divisões entre os moçambicanos. (NOTÍCIAS, 5 jun. 1975, p. 3) Muitos dos presentes eram trabalhadores migrantes moçambicanos retornados do Malawí, cruzando a fronteira de volta com o objetivo explícito de ouvir Samora Machel. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 5 jun. 1975, p. 1, 4)

Machel visitou ainda Mongoé, no distrito de Milange, onde ficava a Base Central da Frelimo para a Zambézia, em 5 de junho. Ele manteve um “diálogo” com soldados da Frelimo e com a população local, perguntando aos guerrilheiros por que eles ainda estavam armados. (NOTÍCIAS, 6 jun. 1975) Ali, ele assumiu uma linha fortemente voluntarista, argumentando:

Todo o homem é inteligente. O que é preciso para exteriorizar e desenvolver a sua inteligência é que lhe seja dada liberdade e condições para a libertação da sua iniciativa criadora para que livremente possa combinar a sua inteligência com a força de que é dotado, transformando a natureza e vencendo todos os obstáculos nela existentes. (NOTÍCIAS, 6 jun. 1975, p. 2)

A região em torno de Mongoé é de floresta densa, mas com centenas de povoações. A localidade contava com um sistema de abastecimento de

³³ “Tu que de malas na mão e com meia dúzia de filhos ao colo vais embarcar para a antiga metrópole, hoje Portugal, a fugir da revolução moçambicana e dos moçambicanos, será que sabes que em Portugal há revolução!” *Notícias da Beira* (17 jun. 1975, p. 2).

água, um hospital, uma escola, um centro de treinamento e uma padaria. Ao ver isso, Machel mais uma vez enveredou por sua posição antiurbana, comentando – em linguagem bastante forte – que “foi a porcaria do dinheiro das cidades que estragou o nosso povo. O que é que há de melhor nas cidades?”. (NOTÍCIAS, 6 jun. 1975, p. 2) Em Morrumbala, ele sobrevoou as zonas agrícolas dos arredores, antes de falar à tarde num comício ao que assistiram milhares de pessoas. (NOTÍCIAS, 6 junho 1975, p. 1) Talvez o principal evento da visita à Zambézia tenha sido um grande comício realizado no Estádio do Sporting em Quelimane durante a manhã de 6 de junho, ao qual compareceram 40 mil pessoas. (NOTÍCIAS, 7 jun. 1975, p. 1-2; NOTÍCIAS DA BEIRA, 7 jun. 1975, p. 1, 4) A alocução inaugural ficou a cargo não de Bonifácio Gruveta (o governador), mas de João Honwana (o novo chefe de polícia), e foi integralmente transcrita no jornal do dia seguinte. (NOTÍCIAS, 7 jun. 1975, p. 2)

O último comício na Zambézia aconteceu em Gurué, uma zona de produção de chá no centro da província, durante a manhã do sábado, 7 de junho. Durante sua fala, Samora Machel adotou um tom conciliatório em relação a Portugal, apontando o fato de que famílias portuguesas também tinham perdido filhos na luta e que essa experiência de sofrimento comum tinha ajudado a criar relações amigáveis com o povo português como um todo. Em relação aos portugueses que estavam então fugindo de Moçambique, era melhor que eles fossem para países de regimes de minoria branca, como a Rodésia ou a África do Sul, ou talvez para a Espanha ou para o Brasil, que ainda eram ditaduras militares fascistas. (NOTÍCIAS, 8 jun. 1975, p. 1-2; NOTÍCIAS DA BEIRA, 9 jun. 1975, p. 2) Depois da partida de Machel e de sua delegação, Bonifácio Gruveta falou diante de uma reunião no Pavilhão do Benfica, na qual enfatizou a necessidade da unidade e apresentou João Honwana como o novo chefe de polícia da província. O encontro tratou de um espectro de problemas locais então observados: bebedeiras, um apelo ao aumento das doações de sangue, a escassez de açúcar e arroz e a sabotagem econômica. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 5 jun. 1975, p. 2)

Machel chegou a Estima, a apenas 100 quilômetros a nordeste da cidade de Tete, no meio da tarde do dia 7 de junho, e foi recebido por

Mariano Matsinha e Alcântara Santos. Um importante centro de comando dos portugueses, o Comando de Defesa de Cahora Bassa, fora instalado ali durante a luta com a tarefa de manter o movimento de libertação afastado da barragem. A base aérea próxima era utilizada para lançar ataques contra os guerrilheiros da Frelimo. Entretanto, Machel dirigiu-se quase que imediatamente às zonas libertadas próximas no entorno de Mangú, onde passou a noite. No dia seguinte, encontrou guerrilheiros da Frelimo e visitou tanto a Base Central quanto o Centro-Piloto de Jeque. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 8 jun. 1975, p. 1-2; 10 jun. 1975, p. 1; NOTÍCIAS, 9 jun. 1975, p. 1) As bases de Mangú, a nove horas de marcha da fronteira da Zâmbia, eram protegidas por densa cobertura florestal e nunca haviam sido atacadas pelos portugueses, que aparentemente jamais conseguiram localizá-las. Em seu discurso à população local, Machel deu muita importância a esse fato, referindo-se à promessa feita pela Frelimo em 1973 de proteger a área; “foi só quando os portugueses reconheceram que nunca pararíamos de lutar”, disse ele, “que reconheceram também nosso direito à independência”. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 10 jun. 1975, p. 1)

A 9 de junho, Machel seguiu viagem para, sucessivamente, visitar o projeto hidrelétrico em Cahora Bassa, voltar ao Songo para fazer outro discurso e, depois, à tarde, seguir de helicóptero para Wiriyanu, o local do massacre de 1972, terminando enfim o dia na cidade de Tete. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 10 jun. 1975, p. 1; NOTÍCIAS, 10 jun. 1975, p. 1) No dia seguinte, ele falou diante de uma multidão de 20 mil pessoas num comício na cidade (NOTÍCIAS, 11 jun. 1975, p. 1-2, 4; NOTÍCIAS DA BEIRA, 11 jun. 1975, p. 1-2) e, em seguida, partiu para Moatize, uma localidade com importantes minas de carvão, ligada ao porto da Beira pelos Trans-Zambezi Railways. Na sequência, foi homenageado num jantar oferecido pelo governador da província de Tete, provavelmente João Aleixo.³⁴

³⁴ Seu discurso durante este jantar foi publicado em *Notícias* (12 jun. 1975). Os mandatos dos governadores provinciais eram fluidos: o governador de Tete neste momento parece ter sido o personagem militar João Aleixo Domingos Malunga, que foi sucedido, em 1976, por António Hama Thai.

Antes de chegar na Beira, Machel atravessou o que ainda era então a província de Chimoio: embora Manica e Sofala fossem um único distrito durante o período colonial, foram divididas em duas províncias na independência. Elas são por vezes referidas – de forma simples, mas confusa – respectivamente como Chimoio e Beira. Foi recebido pelo governador, José Moiane, que havia ocupado o cargo apenas alguns dias.³⁵ (MOIANE, 2009, p. 159) Anos depois, Moiane descreveu como aprendeu que foi nomeado para esta posição política significativa, sem aviso prévio ou consulta. Durante uma estadia em Tete em abril de 1975, recebeu ordens a viajar para a cidade de Inhambane, onde participou num comício no estádio local:

Às 12h30 foi lido um comunicado que nomeava José [Moiane] como governador da província de Manica e Fernando Matavele como governador da província de Gaza. Virei-me para o camarada Milambo e perguntei: ‘Eu?’ E ele respondeu, em changana: ‘Hi tote, titivi’ [É isso, escuta]. Fiquei sem jeito, porque eu estava a ver-me como comandante militar e não como governador, eu fiquei atrapalhado. (MOIANE, 2012, p. 472)

Os recém-nomeados foram depois enviados para participar num curso de 14 dias sobre administração. Em 9 de junho, Moiane foi apresentado à população em Vila Pery por Armando Guebuza e assistiu numa reunião sobre problemas de infiltração por agentes inimigos. Quando Samora Machel chegou no dia 12-13 de junho, Moiane teve a oportunidade de conversar com ele após o grande comício: Machel observou laconicamente que a tarefa principal era “justiça”. Machel também enfatizou a importância da fronteira com a Rodésia.

Após a estadia em Vila Pery, Machel visitou Barué, parando na Base provincial para Manica e Sofala em Vila Gouveia – hoje Catandica –, a capital do distrito, onde fez uma fala para talvez 15 mil pessoas. (NOTÍCIAS

³⁵ As reportagens sobre os movimentos de Machel em 11-12 junho são contraditórias e inconsistentes.

DA BEIRA, 13 jun. 1975, p. 1, 4) No dia 13 de junho, ele discursou num comício no Estádio Municipal de Vila Pery, diante de uma multidão estimada em algum ponto entre 20 e 50 mil pessoas. (NOTÍCIAS, 14 jun. 1975, p. 2, 7; NOTÍCIAS DA BEIRA; 14 jun. 1975, p. 1)

Enquanto Samora Machel se aproximava da Beira, registrou-se que uma faxina geral estava em curso na cidade, com nova pintura dos prédios públicos e potes com plantas ornamentais sendo vendidos a preços promocionais. Esperava-se um grande afluxo de visitantes à cidade para ver Machel e sua comitiva. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 9 jun. 1975, p. 3) Nessa altura, entretanto, foi anunciado que nenhum “turista” – em oposição a visitantes a negócios – seria admitido no país entre 12 e 30 de junho e aqueles já em Moçambique teriam de deixar o país até 15 de junho. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 10 jun. 1975, p. 2) A referência aos turistas pode ter sido um código para os rodesianos. Três clubes noturnos foram também fechados, numa campanha de observância à “linha de moralização da vida cidadina”. Os proprietários foram acusados de gerenciar esquemas de prostituição e tiveram suas contas bancárias bloqueadas; todos aparentemente tinham estado envolvidos nos eventos de 7 de setembro de 1974. Nesse dia, o mesmo em que Portugal reconhecia o direito à independência de Moçambique e se comprometia a transferir o poder para a Frelimo por meio do *Acordo de Lusaka*, estourou uma revolta liderada por colonos portugueses em Lourenço Marques e na Beira, com escaramuças que resultaram em centenas de mortos. O levante foi controlado quatro dias depois.

No fim da tarde de 13 de junho, Samora Machel chegou à Beira, a segunda maior cidade moçambicana e um centro fundamental de poder económico e militar colonial até recentemente em confrontação total com a Frelimo. A cidade parou: cafés e restaurantes fecharam suas portas, poucos pedestres podiam ser vistos e não havia quase nenhum tráfego de veículos. As margens da estrada para o aeroporto estavam cheia de gente, e havia grandes multidões próximas à sede provincial da Frelimo, na Praça do Município, e na Câmara Municipal. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 14 jun. 1975, p. 3) Machel foi recebido por Cangela de Mendonça – governador provincial de Sofala –, pelo comissário político provincial e por Mariano

Matsinha, então ministro do Trabalho. Na chegada, Machel foi direto para o quartel da Frelimo no subúrbio de Macúti, antes de um passeio de carro pela cidade, e de uma recepção na residência do governador. À noite, como já era de costume, uma recepção foi oferecida, na qual Cangela de Mendonça defendia que se deixassem morrer os antigos ressentimentos: “É necessário substituir o sentimento de vingança, quando o haja, pelo de bom entendimento”. Por sua vez, Machel apontou que a presença no jantar de negros, mestiços e brancos mostrava o potencial de Moçambique para se tornar um país “antirracial”. (NOTÍCIAS, 14 jun. 1975, p. 1)

No dia seguinte, 14 de junho, Machel falou diante de uma enorme multidão no estádio do Ferroviário da Manga, um subúrbio afastado da cidade da Beira, com uma população predominantemente negra e mestiça.³⁶ Ele falou em português, mas suas palavras foram traduzidas para sena frase por frase.³⁷ Esse evento foi seguido por um comício semelhante em Dondo, cerca de 34 quilômetros a oeste, no qual Machel tratou longamente da importância dos grupos dinamizadores. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 16 jun. 1975, p. 1, 4) Mais tarde, ele viajou para a província de Inhambane, parando primeiro em Homoíne. Discursando diante da multidão em Homoíne no aniversário do massacre de Mueda em 1960, Machel prestou um tributo ao sacrifício feito pelas vítimas. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 17 jun. 1975, p. 1-2; NOTÍCIAS, 17 jun. 1975, p. 2, 4)

Já nesse momento, a declaração da independência era iminente. Negociações minuciosas com os portugueses vinham sendo conduzidas já

³⁶ Um resumo do discurso, com longos extratos, foi publicado em *Notícias da Beira* (15 jun. 1975, p. 1-2). Ver também *Notícias* (15 jun. 1975, p. 2). Além disso, uma gravação do discurso está disponível *on-line* no site Mozambique History Net, disponível em: http://www.mozambiquehistory.net/smm_discursos_1975.php. Uma tradução para o inglês foi também publicada. (MACHEL, 2011) Para uma análise detalhada do evento, ver Darch e Hedges (2013) e, em português, Darch e Hedges (2018).

³⁷ O tradutor para sena foi Albano Manuel, da Rádio Moçambique, que tinha trabalhado tanto em Chimoio quanto na Beira (Colin Darch e Johane Zonjo, entrevista com Coronel Tembe, Beira, 17 jun. 2001, Inédita). Rita-Ferreira está evidentemente enganado quando afirma que Machel “não aceitava o método, clássico no tempo colonial, de usar frases curtas e incisivas, logo traduzidas pelo intérprete”. (RITA-FERREIRA, 1988, p. 145)

há algum tempo, cobrindo questões importantes tais como o sistema bancário, seguradoras, transporte aéreo e marítimo, telecomunicações, dupla taxação, Cahora Bassa, estruturas tais como o Gabinete de Planeamento do Zambeze (GPZ), a Sociedade Nacional de Estudos e Financiamento de Empreendimentos Ultramarinos (Sonefe) e a Sociedade Hidroelétrica do Révuè (Sher), assim como um Acordo Geral de Cooperação. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 18 jun. 1975, p. 1, 4; DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 19 jun. 1975) Esses projetos todos foram importantes iniciativas infraestruturais do período colonial tardio envolvendo grandes investimentos de capital, cuja transferência foi repleta de questões de propriedade e implicações para o desenvolvimento futuro.

Em todo caso, com menos de uma semana faltando para a data marcada para a independência, Samora Machel presidiu uma reunião do Comitê Central da Frelimo na pequena vila de Praia do Tofo, à beira do Oceano Índico, em Inhambane. Como já argumentamos anteriormente, este encontro, tal como o seminário sobre agricultura em Niassa, constituía um importante sinal político no contexto da Marcha Triunfal, em paralelo à sua função de tomada de decisões. Era a sétima reunião do Comitê Central desde o segundo congresso, e o primeiro desde agosto de 1974.³⁸ Começou na tarde de 19 de junho, e os seus resultados foram criticamente importantes. Numa conferência de imprensa em Lourenço Marques em 21 de junho, quatro dias antes da independência, Joaquim Chissano resumiu o que havia sido decidido, incluindo a adoção de uma Constituição e de uma Lei da Nacionalidade, a criação de 15 ministérios de governo, decisões sobre de que forma a Frelimo seria estruturada como um partido político, a constituição de sindicatos de trabalhadores e de uma escola do partido, e uma política externa de solidariedade com a África e com o povo português. Finalmente,

³⁸ A reunião do Comitê Central de agosto de 1974 definiu a linha a ser seguida nas negociações com os portugueses depois do golpe que derrubou a ditadura portuguesa em 25 de abril de 1974; identificou as tarefas básicas para a desmontagem das estruturas coloniais; e definiu as formas pelas quais as estruturas da Frelimo podiam ser estendidas para abranger o conjunto do país. Até onde vai nosso conhecimento, nenhum documento desse encontro foi publicado. (DARCH, 1981, p. 111)

o presidente da Frelimo era definido na constituição como o presidente da República. Organizações das massas seriam criadas para mulheres, jovens e jornalistas. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 22 jun. 1975, p. 1, 9; 20 jun. 1975, p. 1-2; NOTÍCIAS, 20 jun. 1975, p. 1-2, 7; DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 21 jun. 1975; NOTÍCIAS DA BEIRA, 21 jun. 1975, p. 1, 7; NOTÍCIAS, 21 jun. 1975, p. 1, 3, 7; NOTÍCIAS, 22 jun. 1975, p. 1, 3; NOTÍCIAS DA BEIRA, 22 jun. 1975, p. 1-2) Não se chegou a saber como essas escolhas foram feitas ou como os textos da Constituição ou da Lei da Nacionalidade foram redigidos, mas havia problemas à vista, que iam desde a doutrina da supremacia do partido e a identificação do presidente da Frelimo como presidente do país até a exigência de desnaturalização matrimonial automática para cidadãs moçambicanas que se casassem com estrangeiros.³⁹ Parece possível que as discussões e as decisões dessa reunião possam ter refletidas parcialmente a experiência e as interações políticas durante a Viagem.

A Viagem Triunfal estava agora quase no seu fim. O comissário político nacional, Armando Guebuza, anunciou que a chegada de Samora Machel a Lourenço Marques estava prevista para as 14h30 de 23 de junho, terminando, assim, a jornada de 30 dias. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 23 jun. 1975, p. 1) Mas Machel ainda tinha alguns compromissos a cumprir. Ele falou num comício, já mencionado, em João Belo (Xai-Xai), capital da província de Gaza. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 24 jun. 1975, p. 3; NOTÍCIAS 24 jun. 1975, p. 3) Em 22 de junho, ele visitou Machecahomo, o local de nascimento de Eduardo Mondlane, em Manjacaze, acompanhado de Nheleti Mondlane, filha mais nova do fundador da Frelimo, assassinado em 1969. Ele também depositou uma coroa de flores no túmulo de sua mãe em Chilembene. No final da tarde, participou num comício no estádio de Manjacaze, ao qual assistiram cerca de 3 mil pessoas, aproveitando a ocasião, mais uma vez, para atacar os males sociais do alcoolismo e da prostituição. (NOTÍCIAS DA BEIRA, 23 jun. 1975, p. 2)

³⁹ Lina Magaia atesta que Machel disse uma vez que as moçambicanas casadas com estrangeiros não eram mais moçambicanas, porque “as mulheres são fracas, podem vender o segredo do Estado”. (MAGAIA, 2012, p. 541) Essa provisão foi finalmente removida na Constituição de 1990.

A Marcha Triunfal consistiu de vários elementos sobrepostos e interligados, cada qual claramente com seu próprio significado semiótico. Não foi de pouca importância o efetivo processo de viajar a diferentes tipos de lugares – antigas bases da Frelimo e de Portugal, pequenas vilas, grandes cidades, lugares de importância histórica e econômica (Wiriyamu, a aldeia natal de Mondlane, Cahora Bassa) – e falar com diferentes públicos – antigos combatentes, audiências rurais e grandes multidões nos centros urbanos. *Esses lugares eram agora o mesmo país. Essas pessoas eram agora todas moçambicanas.*

Outro elemento foi o itinerário abrangente e inclusivo: Machel visitou todas as províncias e, dentro do quadro de um cronograma de 30 dias, passou uma quantidade significativa de tempo em cada uma. *O país inteiro era agora uma zona libertada.* Em cada capital provincial, um processo de apresentação formal e legitimação das novas estruturas de poder teve lugar: os governadores e, por vezes, os comandantes militares provinciais discursaram nos comícios, aos quais compareceram milhares e milhares de pessoas. Respeitáveis recepções formais em homenagem ao futuro presidente foram sistematicamente oferecidas em cada um dos lugares que, até muito recentemente, tinham sido as residências dos administradores coloniais portugueses. Tampouco foi acidental ou mera conveniência administrativa que os rostos na comitiva de Machel estivessem constantemente mudando, nem que ele fosse saudado ao chegar por diferentes líderes. *A Frelimo agora exercia o poder em todas as partes.* Em termos retóricos, a marcha constituiu, assim, um exercício radical e ambicioso de reenquadramento que pretendia mudar “pressupostos básicos sobre a sociedade moçambicana em direção à política da independência e da transformação socialista, e para longe da política do colonialismo e da luta contra ele”. (DARCH; HEDGES, 2013, p. 55)

O último e talvez mais importante elemento na marcha foi “performático”: as entradas em cena dramáticas de avião ou helicóptero e os comícios massivos nos quais Samora Machel discursou.⁴⁰ Muito embora os discursos

⁴⁰ A maioria dos discursos nunca foi publicada. Alguns foram reproduzidos nos jornais nacionais da época, tanto na íntegra como em forma de resumos. Um punhado apareceu no suplemento da revista *Tempo* já citado (TEMPO, 15 jun. 1975) Temos em nossa posse cerca

feitos em ocasiões formais, tais como banquetes ou reuniões, parecem ter sido preparados com antecedência, havia um forte componente de improviso nos demais; e os chamados “diálogos” eram, às vezes, unilaterais. Em todo caso, muito do conteúdo desses discursos era retoricamente coercitivo. Amélia Souto vem apontando a “retórica violenta” das disputas sobre o passado moçambicano atualmente em curso. (SOUTO, 2013, p. 290) Mas, no contexto do fim de uma guerra extremamente violenta, tal violência do discurso, no meio de um processo político contínuo e transformador, dificilmente pode ter sido uma surpresa para os contemporâneos, nem deve ser para nós. Victor Igreja, referindo-se à década de 1980, vai mais longe e sugere que a Frelimo colocou em cena uma “teatralidade da violência” de modo a impor seu ponto de vista. Ademais, o uso de tal teatralidade, argumenta:

sugere a existência de ‘repertórios de coerção’ utilizados por elites políticas locais e nacionais [...]. Os repertórios de violência incluem ainda [...] o “discurso emotivo” [...]. Atentar para os conteúdos do ‘discurso emotivo’ permite lançar mais luz sobre as disjunções entre a violência de Machel em seus discursos escritos e em suas falas improvisadas. (IGREJA, 2010, p. 783-784)

De qualquer maneira, embora se possa aceitar que o “discurso emotivo” pode bem ser um item de tal repertório, há uma diferença significativa entre coerção retórica e violência real. A coerção através da fala ou do discurso – e consideramos que a Marcha Triunfal foi um ato retórico nessa acepção – ocorre quando oponentes são deixados “sem acesso aos materiais retóricos necessários para manufaturar uma refutação socialmente sustentável”. (KREBS; JACKSON, 2007, p. 36) Bourdieu descreveu esse tipo de coerção como violência simbólica, argumentando que ela é

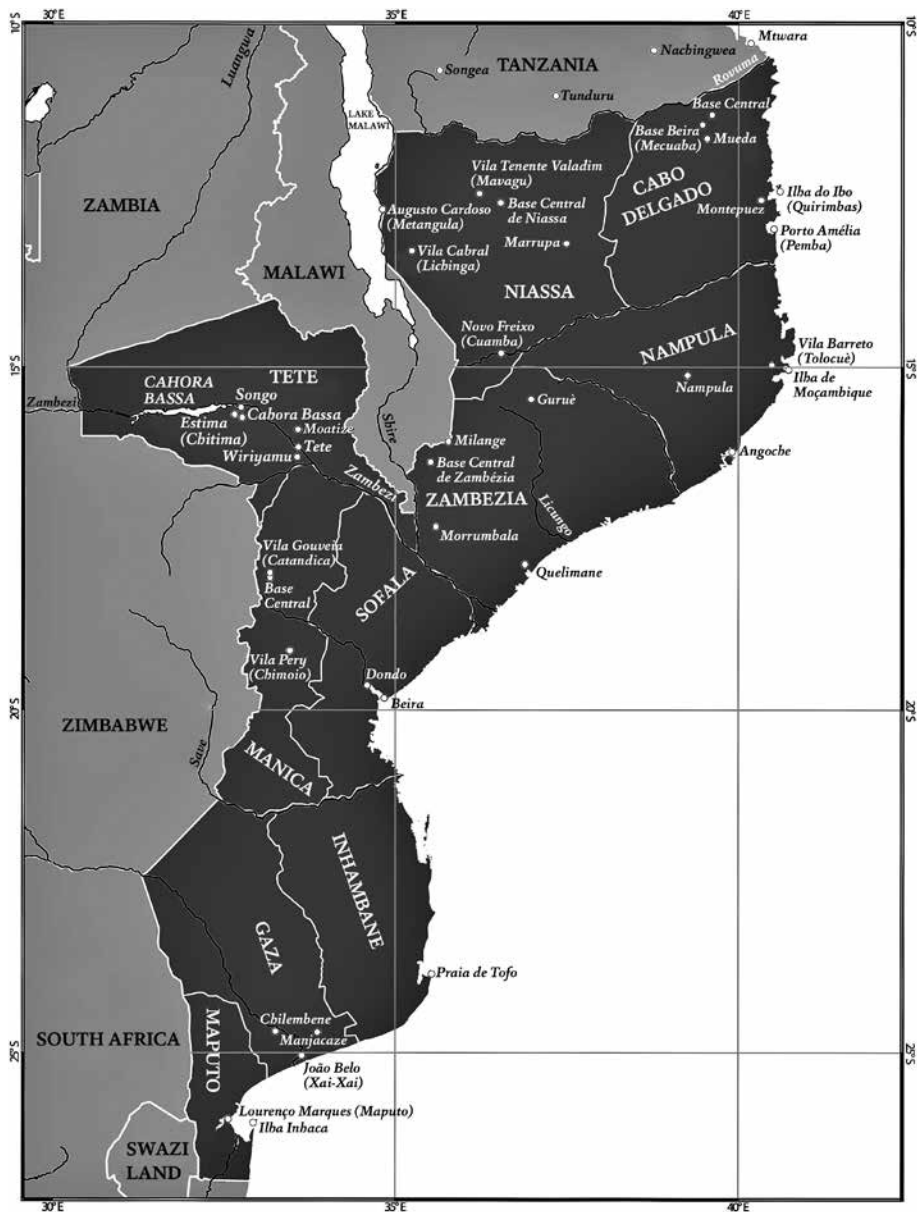
de 30 transcrições datilografadas, fortemente anotadas, que parecem ter sido preparadas por um jornalista não identificado na época. Existem várias gravações na fitateca do Arquivo Histórico.

estabelecida apenas através do consentimento que o dominado não pode deixar de dar ao dominador [...] quando sua compreensão da situação e da relação podem apenas utilizar instrumentos de conhecimento que ele tem em comum com o dominador, os quais, sendo meramente a forma incorporada das estruturas da relação de dominação, faz com que essa relação apareça como natural [...]. Para entender essa forma particular de dominação é preciso ir além da falsa escolha entre a imposição de restrições através de *forças* e a obtenção do consenso por meio de *razões*, entre a coerção mecânica e a submissão voluntária, livre e deliberada [...]. O poder simbólico é exercido apenas com a colaboração daqueles que lhe estão submetidos. (BOURDIEU, 1997, p. 170)

Dado que há evidência da ampla popularidade da Frelimo no tempo da independência, tal consenso e colaboração eram de se esperar para breve, e especialmente em relação à contínua e violenta luta regional que ainda estava por vir.

Há ainda muito que não sabemos sobre a política da transição, e consequentemente esta análise deve permanecer provisória, particularmente em relação a decisões sobre os governos provinciais e outros cargos governamentais e também sobre a efetiva aceitação formal das localizações geográficas preexistentes das posições de autoridade político-administrativa. Contudo, mesmo levando em conta a ausência de estudos minuciosos e a parcialidade das informações que podem ser obtidas nas narrativas da Frelimo, para não falar dos arquivos do partido, a Marcha Triunfal é também um bom momento para avaliar a natureza da transição imediatamente antes da independência: ela nos permite estabelecer, com maior detalhe, a qual radical e talvez a qual contraditória a agenda política da independência havia-se tornado – com a adoção de uma agenda desenvolvimentista poderosamente centralista *in tandem* com o impulso para consubstanciar a dominação sobre os mais remotos rincões de uma paisagem político-econômica predominantemente rural.

Figura 3 – Mapa de bases, vilas e cidades visitados pelo Presidente Samora Machel durante a Viagem Triunfal. Nota-se que não conseguimos localizar três lugares na Província de Tete, nomeadamente a zona de Mangú, a Base Central de Tete, e o Centro Piloto de Jeque



Fonte: Chris Berens (2017).

Referências

- ARAÚJO, A.; DUARTE SILVA, A. “O uso de *napalm* na guerra colonial: quatro documentos”. *Relações Internacionais*, [s. l.], n. 22, p. 121-139, 2009.
- BORGES COELHO, J. P. Politics and contemporary history in Mozambique: a set of epistemological notes. *Kronos*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 20-31, 2013.
- BOURDIEU, P. *Pascalian meditations*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CASAL, A. Y. “Legitimação política-ideológica da socialização rural em Moçambique (FRELIMO, 1965-1984)”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 14-15, p. 35-76, 1991.
- CAHEN, M. Em Moçambique só há partidos de direita. [Entrevista cedida a] CASTILLO, V. M. de M.; MALOA, J. *Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, v. 20, n. 1, p. 155-174, 2013.
- CHRISTIE, I. *Machel of Mozambique*. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1988.
- COULSON, A. *Tanzania: a political economy*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.
- CRUZ E SILVA, T (org.). *Zedequias Manganbela*. Maputo: Marimbique, 2014.
- DARCH, C. As publicações da FRELIMO: um estudo preliminar. *Estudos Moçambicanos*, [s. l.], n. 2, p. 111-120, 1981.
- DARCH, C. Separatist tensions and violence in the ‘model post-conflict state’: Mozambique since the 1990s. *Review of African Political Economy*, Oxford, v. 43, n. 148, p. 320-327, 2015.
- DARCH, C.; HEDGES, D. “Não temos a possibilidade de herdar nada de Portugal”: as raízes do exclusivismo político em Moçambique, 1969-1977. In: CONGRESSO LUSO-AFRICANO-BRASILEIRO: TERRITÓRIOS DA LINGUA PORTUGUESA – CULTURAS, SOCIEDADES, POLÍTICAS, 4., 1996, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: IFCS, 1996. p. 135-149.

DARCH, C.; HEDGES, D. Political rhetoric in the transition to Mozambican independence: Samora Machel in Beira. *Kronos*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 32-65, Jan. 2013.

DARCH, C.; HEDGES, D. *Samora Machel: retórica política e independência em Moçambique*. Bahia: Edufba, 2018.

DHADA, M. *The Portuguese massacre of Wiriyamu in colonial Mozambique, 1964-2013*. Londres: Bloomsbury, 2015.

FAUVET, P. F.; MOSSE, M. *É proibido pôr algemas nas palavras: Carlos Cardoso e a revolução moçambicana*. Maputo: Ndjira, 2003.

FRELIMO. Comunicado final da 5ª. Sessão do Comité Central da FRELIMO de dezembro de 1972. In: DOCUMENTOS base da FRELIMO. Maputo: FRELIMO, 1977. v. 1, p. 160-164.

GIBLIN, J.; GIBLIN, B. K. *A history of the excluded: making family a refuge from state in twentieth-century Tanzania*. Oxford: James Currey, 2005.

GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Milano: Mursia, 1994.

GUO, P. Y. "Island builders": landscape and historicity among the Langalanga, Solomon Islands. In: STEWART, P. J.; STRATHERN, A. (org.). *Landscape, memory and history: anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press, 2003.

HANLON, J. *Mozambique: the revolution under fire*. London: Zed, 1984.

HEAD, J.; HEDGES, D. Problemas da história da Zambézia. *Estudos Moçambicanos*, [s. l.], n. 4, p. 127-139, 1983.

IGREJA, V. FRELIMO's political ruling through violence and memory in post-colonial Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, Oxford, v. 36, n. 4, p. 781-799, 2010.

ISAACMAN, A.; ISAACMAN, B. *Dams, displacement and the delusion of development: Cahora Bassa and its legacies in Mozambique, 1965-2007*. Athens: Ohio University Press, 2013.

JARDIM, J. *Moçambique, terra queimada*. Lisboa: Intervenção, 1976.

KATTO, J. Landscapes of belonging: female ex-combatants remembering the liberation struggle in urban Maputo. *Journal of Southern African Studies*, Londres, v. 40, n. 3, p. 539-557, 2014.

KREBS, R. R.; JACKSON, P. T. Twisting tongues and twisting arms: the power of political rhetoric. *European Journal of International Relations*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 35-66, 2007.

MARCHA do congresso para socialismo. *Tempo*, [Maputo], n. 330, p. 40-42, 30 jan. 1977.

MACHEL, S. Rompamos definitivamente com a burguesia para consolidar o poder popular. *Notícias*, Lourenço Marques, p. 5-8, 28 Jun. 1982.

MACHEL, S. Cada revolução é uma contribuição para o Marxismo. *Notícias*, Lourenço Marques, 14 abr. 1983.

MACHEL, S. The Beira speech. *African Yearbook of Rhetoric*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 67-83, 2011.

MACHIANA, E. *A Revista Tempo e a revolução moçambicana: da mobilização popular ao problema da crítica na informação, 1974-1977*. Maputo: Promédia, 2002.

MAGAIA, Lina Júlia Francisco. [Depoimento]. In: MUSSANHANE, A. B. (org.). *Protagonistas da luta de libertação nacional*. Maputo: Marimbique, 2012. p. 511-542.

MOIANE, J. P. *Memórias de um guerrilheiro*. Maputo: King Ngungunhane Institute, 2009.

MOIANE, J. P. [Depoimento]. In: MUSSANHANE, A. B. (org.). *Protagonistas da luta de libertação nacional*. Maputo: Marimbique, 2012. p. 451-473.

NALYAMBIPANO, Salésio Teodoro. [Depoimento]. In: MUSSANHANE, A. B. (org.). *Protagonistas da luta de libertação nacional*. Maputo: Marimbique, 2012. p. 649-722.

NEGRÃO, J. G. *A produção e o comércio nas zonas libertadas*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Projecto de Tete, 1984.

- NYERERE, J. K. *Freedom and unity, uburu na umoja: a selection from writings and speeches, 1952-1965*. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1966.
- PACHINUAPA, R. *Do Rovuma ao Maputo: a Marcha Triunfal de Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique*. Maputo: Edição do Autor, 2005.
- PELEMBE, João Facitela. [Depoimento]. In: MUSSANHANE, A. B. (org.). *Protagonistas da luta de libertação nacional*, org. Ana Bouene Mussanhane. Maputo: Marimbique, p. 357-363, 2012.
- PASSOS, I. de. *Moçambique: a escalada do terror*. Lisboa: Literal, 1977.
- QUEMBO, C. D. *Poder no poder: Operação Produção e a invenção dos improdutivos urbanos no Moçambique socialista, 1983-1988*. Maputo: Alcance Editores, 2017.
- RITA-FERREIRA, António. Moçambique pós-25 de Abril: causas do êxodo da população de origem europeia e asiática. In: MOÇAMBIQUE, cultura e história de um país: actas da V Semana de Cultura Africana. Coimbra: Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988. p. 121-169.
- SCHAMA, S. *Landscape and memory*. Nova Iorque: Vintage Books, 1996.
- SOUTO, A. N. de. Memory and identity in the history of FRELIMO: some research themes. *Kronos*, Cape Town, n. 39, p. 280-296, 2013.
- STROUD, C. Portuguese as ideology and politics in Mozambique: semiotic (re)constructions of a post-colony. In: BLOMMAERT, J. (org.). *Language ideological debates*. Berlim: Mouton de Gruyter, 1999. p. 343-380.
- THOMPSON, C. B. *Challenge to imperialism: the Frontline States in the liberation of Zimbabwe*. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1985.
- VAIL, L; WHITE, L. *Capitalism and colonialism in Mozambique: a study of Quelimane district*. Londres: Heinemann, 1980.
- VIEIRA, S. *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Ndjira, 2010.
- VIEIRA, S. Sobre o 25 de abril. *O País*, [Maputo], 3 maio 2016.
- VELOSO, J. *Memórias em voo rasante*. Maputo: Edição do Autor, 2006.

WATSON, R.; YIP, P. How many were there when it mattered? Estimating the size of crowds. *Significance*, Oxford, v. 8, n. 3, p. 104-107, 2011.

WEIMER, B. (org.). *Moçambique: descentralizar o centralismo*. Economia política, recursos e resultados. Maputo: Instituto de Estudos Sociais e Económicos, 2012.

WILSON, M.; DAVID, B. (org.). Introduction. In: WILSON, M.; DAVID, B. (org.). *Inscribed landscapes: marking and making place*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

YIP, P. *et al.* Estimation of the number of people in a demonstration. *Australian and New Zealand Journal of Statistics*, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 17-26, 2010.

Jornais e Revistas Contemporâneas

Diário de Notícias (Lisboa)

Notícias (Lourenço Marques)

Notícias da Beira (Beira)

O Século (Lisboa)

Tempo (Lourenço Marques)

A Tribuna (Lourenço Marques)

Animais desordeiros *máscaras e pós-socialismo no norte* *de Moçambique*

Paolo Israel

Moto moto

Wetu tunkudima moto

Mwatupita

Maimyo maimyo

Wetu tunkuleka maimyo

Mwatupita

Fogo, fogo

Nós apagamos o fogo

Por onde passamos

Histórias, histórias

Deixamos uma trilha de histórias

Por onde passamos

Animais selvagens

Durante o conflito que, por 17 anos, dilacerou a jovem nação moçambicana, o Planalto de Mueda, no norte, ficou severamente isolado.¹ A guerra demorou a chegar a este lugar reputado como o berço da luta de libertação, mas, a partir de 1983, destacamentos antigovernamentais da Resistência

¹ A própria designação do conflito é contestada conforme os alinhamentos da Guerra Fria. Para os apoiadores da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) — o movimento que liderou a luta anticolonial (1964-1974) e mais tarde o país independente (desde 1975) — tratou-se de uma guerra de desestabilização provocada pela interferência dos regimes vizinhos de supremacia branca e pela CIA. Para os opositores da Frelimo, especialmente a Resistência

Nacional Moçambicana (Renamo) entraram na província de Cabo Delgado; as comunicações se tornaram difíceis e as viagens ficaram restritas a comboios militares. Em 1990, a Renamo tomou o controle das planícies baixas a sudeste do planalto, nas proximidades do Rio Messalo, queimando, pilhando e ocupando as aldeias comunais de Mandela e Mapate. O planalto foi, dessa forma, isolado da capital provincial como uma ilha angustiando no meio de um mar de chamas. Em 1991, o movimento rebelde ocupou brevemente a missão de Nangololo, no extremo sudeste do planalto, sendo expulso em seguida por milícias populares. No ano seguinte, acordos de paz foram assinados em Roma.

Com o fim da guerra, as estradas foram reabertas, e, em 1997, o fotógrafo Sérgio Santimano se pôs a caminho do Planalto dos Makondes, numa viagem cujo objectivo era capturar o fervor da reconstrução no pós-guerra. Junto com um conhecido, ele pegou uma carona para a pequena aldeia de Matambalale, no distrito de Muidumbe, no sudeste. Ele havia ouvido que um novo tipo de mascarada tinha sido criado pela juventude da aldeia: uma reinvenção das ancestrais máscaras *mapiko* Makonde. Santimano documentou, em uma série de vívidas fotografias em preto e branco, essas máscaras excêntricas: um punhado de animais selvagens – leão, rinoceronte, macaco, leopardo, búfalo e crocodilo – vestidos com suéteres esfarrapados e calçando tênis velhos, dançando energicamente ao som de pás de enxadas. Os animais perambulavam pela aldeia fazendo piruetas. O crocodilo rastejava em direção a uma criança como se fosse engoli-la (Figura 1); o leopardo se escondia nas moitas e subia em árvores e casas (Figura 2); o búfalo acometia; o leão entretinha as multidões (Figura 3). Contudo, todos pareciam muito amigáveis e íntimos. Santimano ficou se perguntando sobre o significado da mascarada animal: “*essas pessoas*”, refletia ele, “*devem ter ficado tão tremendamente isoladas, tão alijadas de tudo por causa da guerra, tão entregues à natureza, que quase se tornaram selvagens.*”

Nacional Moçambicana (Renamo), foi um conflito pela democracia. Os estudiosos têm-se colocado ardentemente em um dos dois lados do diferendo. Para uma discussão do conflito e seus fundamentos ideológicos, ver especialmente Adam (2006) e Minter (1994). Para histórias gerais da guerra, ver Robinson (2006) e Lubkemann (2008).

A única coisa que eles devem ter visto em muitos anos foi animais selvagens e, portanto, é isso que eles dançam".²

Uns poucos anos mais tarde, em janeiro de 2002, as máscaras de animais surpreenderam Atanásio Cosme Nhussi e a mim mesmo, quando estive pela primeira vez no planalto para fazer trabalho de campo. Dançarino e coreógrafo da Companhia Nacional de Canto e Dança e um mestre da forma mais tradicional de *mapiko*, Atanásio há anos não visitava sua província natal de Cabo Delgado e não estava ao corrente das novidades que ali tinham emergido no campo da dança. As máscaras de animais irromperam de um canto da aldeia comunal Vinte e Quatro de Março em um domingo festivo úmido, durante a "saída" dos ritos de iniciação, anunciadas pelo som estridente das pás de enxada.

Os animais esfarrapados fizeram acrobacias e cabriolas, rolaram pelo chão e deram sustos nos presentes; uma grande multidão os seguiu, e onde quer que eles parassem para dançar, recebiam gorjetas em dinheiro. Vez por outra, os dançarinos se esgueiravam para esquinas e varandas para tomar um copo de vinho de palma, ou se escondiam nas moitas e tiravam brevemente as máscaras para dar um trago em um cigarro. As letras das músicas eram de vanglória em uma multiplicidade de línguas, uma mistura de ShiMakonde, suaíle e português. A mascarada, conforme nos disseram, era chamada *mang'anyamu* – uma palavra que Atanásio não conseguiu compreender.

Quando nos aproximamos da trupe itinerante para filmar suas proezas, o eufórico percussionista Malyamungu nos confrontou, pedindo dinheiro para "tirar" a dança. Pagamos, filmamos e ficamos amigos. Sediado em Mwambula, a principal aldeia do distrito de Muidumbe, o grupo era um dos vários que dançavam o *mang'anyamu*. Depois da visita de Santimano ao planalto, as máscaras de animais tinham se espalhado por todo lado como fogo no capim. Atanásio combinou com o grupo para que o ensinasse a dança, para que ele pudesse introduzi-la no repertório da Companhia Nacional. Desapontado com a recente virada do corpo de balé para a dança contemporânea, Atanásio tomou a mascarada animal como um exemplo

² Conversa por Skype com Sergio Santimano, ago. 2010.

do que a verdadeira dança africana contemporânea deveria ser: globalizada e antenada, mas, ainda assim, “de raiz”. “*Eles chamam isso de tradicional*”, observou ele, “*mas este é o nosso contemporâneo*”.

Pouco tempo depois, Atanásio voltou a Maputo e Malyamungu se tornou meu assistente de pesquisa. Um ano depois, em junho de 2003, fomos juntos ao Primeiro Festival Mapiko, organizado pela Diretoria Provincial de Cultura em Mueda. Apenas grupos de *mapiko* tradicional foram admitidos no festival; acréscimos contemporâneos, tais como o *mang’anyamu*, foram considerados inautênticos e excluídos. Depois do festival, entrevistamos Januário Makai, o ancião que presidiu o júri. Para provocar Malyamungu, perguntei sobre a exclusão das máscaras de animais. O mais velho respondeu com desprezo: “*Essas apareceram agora agora. Elas não têm nem dez anos... Essas danças, não são danças que valham alguma coisa (kawaida). Agora, quando um ling’anyamu sai, impressiona as pessoas, porque são muitos. Agora, esses, agora... nada*”.³ Malyamungu riu. Um estranho sentado no quintal de Makai ouviu a conversa e comentou alto: “*Isto é a democracia!*”. Makai pegou a deixa e prosseguiu: “*Verdade. Porque, veja, a democracia é assim: todo mundo pode agir como achar melhor. Agora, se você olhar os assuntos da cultura dessa forma...*”.

Desde quando surgiram os *mang’anyamu*? Eles foram fruto do isolamento, quase uma regressão ao estado de natureza, como imaginou Santimano? Eram um produto produzido pela globalização cultural, como queria Nhussi? Ou eram uma degeneração introduzida pelo pluralismo democrático, como Makai afirmava? O que o *mang’anyamu* significava para aqueles que o praticavam? Por que motivo ele tinha se espalhado de forma tão impressionante por todas as aldeias no período do pós-guerra?

Memórias em dança

Nas últimas três décadas, o conhecimento acadêmico sobre tradições de canto e dança na África Oriental tem destacado não apenas seu papel como

³ *Ling’anyamu* é a forma singular de *mang’anyamu*, assim como *lipiko* é o singular de *mapiko* (N.T.).

vetores de expressão temática, arenas de debate público e catalisadores da mobilização coletiva (ASKEW, 2002; FAIR, 2001; GEIGER, 1997); mas também sua dimensão como lugares de memória. A pesquisa histórica sobre esses temas ainda está em desenvolvimento. Depois do estudo seminal de Terence Ranger (1975) sobre a historicidade do *ngoma* beni, estudos sobre a cultura popular africana enfocaram, na maior parte das vezes, a produção artística urbana e seu significado político, com uma abordagem presentista. Foi apenas muito recentemente que formas culturais – tais como a poesia laudatória da África Austral (COPLAN, 1994; VAIL; WHITE, 1991), a música e o canto competitivos da África Oriental (ASKEW, 2006; GEARHART, 1998; GUNDERSON; BARZ, 2005) e as mascaradas da África Ocidental (ARGENTI, 2007) – foram analisados em suas dimensões históricas, como formas através das quais as pessoas encenam, representam e compreendem seus passados.⁴ Esses estudos demonstraram que as tradições performativas produzem versões nuançadas, sobrepostas e muitas vezes contraditórias da memória coletiva, em contraste com as narrativas monolíticas produzidas pelo Estado africano pós-colonial.

Debates recentes sobre a natureza da memória coletiva na sociedade que resultou do fim do socialismo moçambicano têm elidido as tradições performativas como possíveis fontes para a reflexão e discussão. A maior parte das intervenções concentrou-se na análise da relação vacilante da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) com seu passado socialista: do “esquecimento ativo” inicial do socialismo (PICHER, 2006), às tensões com o partido de oposição pelo controle da narrativa pública (IGREJA, 2008; 2013), até a promoção agressiva subsequente de um “roteiro da libertação” a serviço do *status quo* político. (BORGES COELHO, 2013; SOUTO, 2013) Estudos de lugares de memória populares têm sido poucos e esparsos, tematizando rituais de cura (HONWANA, 2002), práticas corporais (GENGENBACH, 2005) ou comícios políticos (SANTOS, 2010), mas não canto e dança, apesar de sua centralidade na vida social

⁴ Um marco da abertura dessa abordagem é a intervenção pioneira de Jewsiewicki e Mudimbe (1993) em torno das formas populares de escrita da história.

para a maioria das populações rurais moçambicanas.⁵ Podem a dança e o canto oferecer diferentes perspectivas em relação à memória popular? Que tipo de lugar de memória são as máscaras de animais selvagens dançadas no berço da revolução moçambicana? De que tipo de experiência histórica elas são a expressão? O que elas dizem a respeito do socialismo e do estado particular de luto que se seguiu à sua derrocada?

Em *A escrita da história*, Michel de Certeau (1988, p. 94) descreve o texto histórico como inerentemente “laminado” – construído a partir de camadas de diversos tipos de discursos. Essa qualidade da narrativa histórica não está restrita à escrita nem a textos acadêmicos. A dança popular é composta, da mesma maneira, por camadas, não de palavras, mas de performances. Os gêneros de dança que são periodicamente inventados na África Oriental são constituídos por acréscimos ou transformações de estilos e formas – ritmos, coreografias, canções, indumentária, implementos – que têm significado em relação ao conjunto, ao tempo em que retêm traços de seus usos anteriores. Para entender o *mang’anyamu* como um lugar de memória é, portanto, necessário situá-lo no âmbito de uma genealogia mais profunda antes de analisar as circunstâncias de sua emergência, a interação de seus elementos formais e as contestações em volta de seus significados.

Máscaras em transformação

No período colonial tardio, as mascaradas *mapiko* se manifestavam em uma grande variedade de gêneros.⁶ Dois gêneros eram geralmente dançados

⁵ E isto apesar dos estudos inovadores sobre o canto e a dança coloniais em Moçambique produzidos numa fase inicial, como os de Vail e White (1994) e Manghezi (2013), ambos baseados em pesquisa mais antiga. Penvenne e Siteo (2000), a tese de doutorado de Eleusio Filipe e o recente livro de Rui Laranjeira (2014) sobre a *marrabenta* poderiam ser um anúncio de uma mudança de tendência, embora todos eles enfoquem áreas urbanas em detrimento de das áreas rurais.

⁶ Para uma discussão mais completa das histórias de *mapiko*, ver, em especial, Israel (2014) e Bortolot (2004), ambos contendo referência à literatura anterior. A etnografia colonial clássica sobre o ritual Makonde e particularmente o *mapiko* é Dias e Dias (1970).

para os rituais de saída da puberdade de meninos e meninas: o mais conservador, *dutu*, encenado por anciãos e apresentando máscaras estilizadas, com um ritmo intenso comandado pelo agudo tambor *likuti*; e o *nsbesho*, dos mais jovens, mais caprichoso, com grandes coros e uma grande quantidade de máscaras esculpidas num estilo realista. Mas outros gêneros floresciam à margem. O mais velho dos mais velhos Nampyopyo ressuscitara o mais antigos dos tipos de *mapiko*, conduzido pelo elegante e alongado tambor *mileyá*, e o tinha transformado em uma parada de divertidas, mas perigosas personagens: os Alemães-de-capacete, Cipaio, as Prostitutas; Fumaça, Enchente, Centopeia. Nas planícies perto do Rio Messalo, outros anciãos tinham inventado um desfile que durava 24 horas, realizado durante cerimônias funerárias, chamado *nsbindo*. Ao longo da noite, figuras feitas de estruturas de bambu cobertas com panos evocavam as silhuetas de feras místicas (búfalo, leão) ou maravilhas tecnológicas (o carro, o helicóptero, a motocicleta), e, no dia seguinte, personagens mascarados representavam tipos étnicos e sociais (Figura 4) e, em alguns casos, animais como a lebre (*sbingula*), introduzidas por uma canção e um comentário moralizantes. Cantores criavam complexos vocabulários para contar histórias, que eram entremeadas às máscaras. Os praticantes desses gêneros trocavam (e roubavam) ideias e estilos uns dos outros e competiam entre si com grande vigor e elegância. As competições de mascaradas entre o mestre Nampyopyo e seu rival Shumu, que chegavam a durar cinco dias, passaram à memória popular na forma de mitos.

Toda essa efervescência foi suprimida pelo início da Luta Armada de Libertação Nacional, cujo epicentro foi o Planalto Makonde. O esforço de guerra demandava que uma cortina de silêncio fosse cerrada sobre todas as danças, especialmente sobre o barulhento *mapiko*. Quando o silêncio foi pela primeira vez levantado, no rastro da derrota militar da operação portuguesa “Nó Górdio”⁷ (1971), a ideologia cobrou seu pedágio. A preocupação

⁷ “Nó Gordio foi uma operação militar Portuguesa, comandada pelo general Kaulza de Arriaga, que teve lugar entre 1970 e 1971. O objectivo de Nó Gordio era de “pentear o mato” da província de Cabo Delgado, e destruir inteiramente as bases e infra-estruturas da Frelimo.

principal dos mascarados era agora a de que sua dança e sua música fossem compatíveis com os princípios da propaganda política e do realismo socialista que estavam sendo desenvolvidos nos campos de treinamento militar da Frelimo, na vizinha Tanzânia.

Quando a guerra acabou, apenas um dos muitos gêneros dançados no período colonial tardio emergiu como vitorioso: *nshesho*, que era executado pelos jovens que haviam liderado a luta. Seus coros cantavam o louvor ao partido e os feitos dos guerrilheiros e demandavam a punição dos contrarrevolucionários e dos inimigos do povo; e suas máscaras naturalísticas se adaptavam facilmente aos preceitos do realismo socialista (Figura 5). Em cada uma das aldeias comunais construídas após a guerra, grupos coletivos de *nshesho* foram constituídos sob a supervisão direta das autoridades culturais do partido; já não tribalistas, obscurantistas ou sexistas, todos podiam deles participar. Quando as máscaras foram trazidas à arena nacional em um grande festival de dança popular organizado para celebrar a diversidade cultural do país, em 1977, eles dançaram e cantaram como alegorias da consciência transformada de um campesinato revolucionário. Mas esse estado de coisas não iria durar, pois o *mapiko* tinha uma persistente tendência a se transformar e a se diversificar, que não seria sufocada por nenhum grilhão ideológico.

Um espírito das grandes orelhas

Em 1976, dois antigos combatentes, Faustino Kabu e Nang'oma, voltaram para suas casas na Planície do Messalo e encontraram seus parentes construindo a aldeia comunal que viria a ser Mapate.⁸ Em um dia de festa, eles

A operação acabou sendo muito cara, e, embora desbundou a Frelimo durante um tempo, não alcançou os objetivos que pretendia”.

⁸ As histórias de invenção apresentadas nesta seção são baseadas em Mbambanda (2002), Nandodo (2002), Mawasha (2002), Mambwembwe e outros (2004) e Nandodo e Pulumbamba (2009). Não faço aqui uma discussão formal dos métodos de pesquisa em história oral, que podem ser encontrados em Israel (2014, p. 11-14).

partiram para a vizinha aldeia de M'Bau e viram uma máscara com grandes orelhas sendo utilizada na ocasião de uma cerimônia fúnebre. A máscara era conhecida como *Mbangi*, “o bobo”. Para os conhecedores, ela evocava a história remota da conquista do planalto por uma coluna militar portuguesa no curso da Primeira Guerra Mundial (1917). A máscara de *Mbangi* teria sido preparada e enviada da parte mais densa da floresta como uma isca, para dançar grotescamente enquanto as colunas de soldados portugueses passavam. Os soldados assistiam, perplexos com a aparição bizarra, sem perceber que este era o prelúdio de uma emboscada mortal. “Eles costumavam sair com essa máscara, e ir por aí *sbitishiti, linyo-nyo*. Os brancos vão, ‘Bah, que é isto?’ E quando diziam ‘que é isto?’ pronto. Já os estavam matando”.⁹ Os Makondes atacavam com flechas e arcabuzes, e a isca de orelhas grandes dava a eles tempo para atirar e fugir, mas, no fim, não conseguiu evitar a ocupação. Em quando o uso militar da máscara passava da prática à memória, *Mbangi* era reinventado com uma personagem cômica que dançava em cerimônias fúnebres. “Era um *mapiko* para rir: ‘Aí vem *Mbangi*, aí está!’” [*Mbangi, aida Mbangi jó!*].

Kabu e Nang’oma gostaram da máscara do bobo e a importaram para sua própria aldeia. No começo, a personagem era meramente burlesca: subia em uma árvore, dançava lá em cima e executava outras estrepolias. “Era uma coisa para rir, não para se dançar com maestria”¹⁰. Alguns dos seus estilos eram inspirados em uma máscara local do tempo colonial chamada *Kalilambe*, que tinha uma boca móvel e podia comer e beber; outros, por outra máscara local, *Namwombwe*, o apicultor. Com o passar do tempo, a invenção foi sendo enriquecida e refinada. Duas novas máscaras foram esculpidas: uma de uma mulher bonita – que escondia uma gravidez sob suas roupas, exibida no final – e outra de uma criança. As três personagens, que constituíam uma família, chamavam-se João Anabadula Neijale,

⁹ Janéiro Pulumbamba, Entrevista filmada com Nandodo juntamente com Janéiro Pulumbamba, Constancio Makopa, e Tomé Kavenje, tocadores neijale. Abril de 2009.

¹⁰ Entrevista com Simoni Mambwembwe, Francisco Simão Amissi, e Armando Estevão Maukilo “Mangongo,” iniciadores do neijale, Mapate, Setembro de 2004.

Fátima Aju Lekashipya e Gong’o Gong’o João Anabadula. Neijale era “um mais velho com uma sacola de pele, que coloca armadilhas, forja metal e esmaga carrapatos; e que fuma tabaco em um cachimbo enquanto faz isso tudo, porque é um mais velho. Um ancião”.¹¹ A mulher trotava por aí com sua barriga de grávida, e a criança fazia cenas cômicas.

De forma similar a uma personagem de *nsbindo*, Neijale se vestia com roupas pretas unidas por cordas horizontais de fibra vegetal. Ele dançava ao som de chocalhos feitos de latas velhas e comandadas pelo barulhento tambor *ntoji*. A execução consistia de uma representação grotesca de atividades camponesas, com o protagonista de orelhas compridas atrapalhando-se para acender uma fogueira ou para trabalhar o metal. Depois desses estilos miméticos de dança, o ritmo passava por uma aceleração dramática, na qual a máscara executava uma série de movimentos rápidos para frente e para trás com a pélvis e com os braços, o que também fazia com que sua cabeça orelhuda virasse de lado. O nome Anabadula, significando “ele não quebra” ou “ele não parte”, continha uma crítica moralizante contra a preguiça e a avareza; assim como o nome de sua esposa, “ela não consegue guardar segredos”, aludindo à loquacidade feminina. Tal como no *nsbindo*, as três personagens eram introduzidas por um comentário moralizante falado pelo secretário do grupo, Mangongo.

Em 1977, o grupo dançou em torno da área do Rio Messalo com a máscara de orelhas grandes. Um jovem talentoso da aldeia vizinha de Litamanda, Januário Nandodo, viu a máscara em uma cerimônia, gostou dela e fundou um novo grupo de *nejale* que revolucionou a concepção original da dança. Nandodo começou com o nome. A palavra *nejale* significa “não vá se desviar do caminho”. Na intenção dos inventores, ela significava um convite a não sair do terreiro em que se dançava (“fique, não vá embora”), mas também uma afirmação fanfarrona das qualidades magnéticas da dança (“você não vai conseguir ir embora”). Nandodo imprimiu a ela uma virada política:

¹¹ Entrevista com Simoni Mambwembwe, Francisco Simão Amissi, e Armando Estevão Maukilo “Mangongo,” iniciadores do *nejale*, Mapate, setembro de 2004.

Neijale, seu significado: durante a Guerra dos Dez Anos [a luta de libertação], nós estávamos no mato. E havia reuniões políticas. No fim dessas reuniões, costumavam dizer, 'Ninguém deve ir embora!' (*Anapagwe munu wakujala*). Então pensamos que 'ninguém deve se desviar, na reunião'; vamos começar uma dança; vamos usar o nome de 'não vá se desviar' (*nejale*). Ninguém deve se desviar.

A própria personagem foi, desse modo, reimaginada como um soldado desobediente que “se desvia”, deixando de ir à reunião para cuidar de assuntos mais mundanos: não necessariamente um traidor, mas uma pessoa descomprometida e egoísta. Para representar sua condição de soldado, o novo *nejale* sempre portava uma longa carabina, que também referenciava sua vida pregressa como isca na guerra de conquista colonial (Figura 7). As orelhas grandes da máscara também foram reinterpretadas nessa linha:

As orelhas grandes... É um homem que falta à reunião. 'Ninguém deve se desviar', mas ele vai para os campos. Isso é chamado de homem de orelhas compridas (*munu wakutumbula matu*). Foi por isso que o fizemos assim: um homem que não ouve que há uma reunião.

Nandodo era um percussionista talentoso, além de cantor e tocador de *dimbila*.¹² Sua invenção fez explodir a fama do *nejale*, levando as aldeias de Chai e Nkoe a criar seus próprios grupos. Um mestre entalhador de Nkoe produziu versões finamente esculpidas das máscaras de orelhas grandes, que ele vendeu a esses conjuntos fluorescentes. Logo o *nejale* tomou o caminho do planalto. Nandodo ensinou a dança nas aldeias de Nshinga e Mandava; o grupo de Mapate fez o mesmo em Nshongwe. A dança rapidamente chegou até Mwambula, Miteda e Nimu; a Awashi e Nantadola no distrito de Mocimboa; para norte em direção a Nangade, chegando até a

¹² *Dimbila* ou *timbila* é um tipo de xilofone muito comum em Moçambique (N.T.).

Dar es Salaam, na Tanzânia. Nessa difusão das planícies do Messalo para o planalto, a nova versão foi aquela que se consolidou. A esposa e a criança foram abandonadas pela maioria dos conjuntos, e as personagens mascaradas deixaram de ser introduzidas por uma explicação. Com o abandono dos primeiros nomes das personagens, o nome de Neijale passou a designar o gênero em seu conjunto.

Novos estilos de dança foram adicionados às representações realísticas originais de atividades camponesas, tais como caçar, montar armadilhas, fumar e capturar caramujos. A maior parte deles era marcada por uma comichão corporal, tais como “o adultério” (*ugoni*), “esconde-esconde” (*namunu*), “defecando” (*kunya mavi*) e “me acuse” (*ntambudyange*). O estilo característico do grupo de Litamanda era “pai de Mandushi” (*tatake Mandushi*). Essa coreografia se referia a um infame policial nativo da época colonial, cuja execução por apedrejamento no final da luta de libertação era amplamente lembrada no cancionário popular. O traidor do *nejale*, entretanto, não parecia de forma nenhuma aos miseráveis de olhos vazios que Samora Machel arrastou consigo em sua jornada do Rio Rovuma ao Rio Maputo antes da independência, expondo-os ao escárnio público e perguntando: “Querem ver com o que uma hiena se parece?”. (WEST, 2003) Duas máscaras de orelhas grandes se engajavam em uma cena cômica, uma representando um oficial superior e a outra um soldado desastrado e preguiçoso incapaz de obedecer ordens, mas também incapaz de se eximir delas. A cena, que podia durar até meia hora, era o ponto alto da performance e ridicularizava a vida militar, mais do que condenava os delitos do infame traidor. O conjunto de Nshinga tinha uma coreografia ainda mais provocativa, concebida especificamente para uma máscara com um cadeado na boca. O *lipiko* ia por aí apontando para as pessoas e, em seguida, tocando o cadeado em sua boca, como se perguntasse: “Você pode mesmo falar?”.

As canções do *nejale* baseavam-se fortemente no *ngoda*, uma dança popular em voga nos primeiros anos da luta de libertação, antes que a música makonde fosse permeada por tropos políticos e palavras de ordem. (ISRAEL, 2010) A glorificação política era rara; em vez disso, as músicas lançavam uma sombra irônica sobre a gloriosa história da luta de libertação:

<i>Wako Donato wé</i>	Você, Donato, você
<i>Shaleko shavakongwe aunakulupile</i>	Não confie na guarda feminina
<i>Kukanao avamanya</i>	Elas não são constantes
<i>Maduwa mavili namatatu,</i>	Dois, três dias,
<i>lyamba ugoni</i>	De manhã é adultério

As mensagens morais eram irônicas e ambivalentes, prescrevendo mais repreensões paternas do que punições impiedosas:

<i>Kwiva kundinyata</i>	Roubar é feio
<i>Twa' shipula kummwing'a mwene</i>	Pegue a faca e a dê ao dono
<i>Liduva lyavakwona vene</i>	O dia em que os donos te virem
<i>Kwiva kundapwateka</i>	Roubando vai doer
<i>Kwiva amunavalele</i>	Não se acostume a roubar
<i>Kutangadika anyoke Anabadula</i>	A mãe de Anabadula se queixa

Novas moralidades

As ideias de Mikhail Bakhtin (1984) sobre o realismo grotesco conformaram de maneira fundamental as formas pelas quais entendemos a cultura popular africana: elas estavam no coração da teorização seminal do campo proposta por Karin Barber (1987) e, desde então, têm ocupado cada vez mais espaço em nossa compreensão do rito e da performance africanos de modo mais geral.¹³ Elementos de realismo grotesco são claramente discerníveis em diversos gêneros e performances do *mapiko* durante a era colonial. A despeito de suas rígidas inclinações funcionalistas, o etnólogo Jorge Dias notou o “irresistível gosto [dos Makondes] pela dança e pela figuração pantomímica, nas quais sua força lúdica e teatral se expande”, bem como pela mistura de comicidade e seriedade, do ritual e do burlesco. (DIAS; DIAS, 1970, p. 203-204)

¹³ Uma revisão desta tendência foge ao escopo deste artigo. Para algumas intervenções profícuas, ver: Karp (1988), Rosenthal (1998), Argenti (2007) e Newell e Okome (2014).

O realismo grotesco era especialmente destacado nas formas de *mapiko* baseadas em caracterização, tais como o *nshindo* noturno e o *mileya* dos mais velhos. Personagens mascaradas eram sempre retratadas com um olho no defeito físico que revela uma qualidade moral; com um gosto pelo exagero e pela paródia; enfatizando hábitos corporais e desengonço; o ato de comer, a digestão, os atos de defecar e copular e surras. A performance tanto quanto o comentário moral que a acompanhava eram apresentados com uma indulgente cumplicidade, já que qualquer um podia se reconhecer em uma ou outra representação de vícios, tipos sociais ou maus comportamentos. Mesmo a mais aterrorizante personagem de *mapiko* jamais inventada – o feiticeiro canibal Shipindi – era apresentada em um tom cúmplice, pois qual era a família que não abrigava em seu seio um feiticeiro em potencial? Ecos do riso carnavalesco de Bakhtin ressoam com força aqui. Uma risada que é festiva, coletiva e, acima de tudo, ambivalente, na qual a afirmação e a negação estão intimamente ligadas e nunca são subsumidas em uma dialética: “alegre, triunfante, e ao mesmo tempo zombeteira e derisória. Ela afirma e nega, enterra e ressuscita”. (BAKHTIN, 1984, p. 62)

A luta de libertação trouxe uma sensibilidade diferente. A ambivalência foi substituída pela seriedade unívoca e pelo compromisso político; o riso foi substituído pela lamentação pelos sofrimentos impostos pelo colonialismo e pela guerra, pela glorificação dos líderes heroicos e pela celebração da nova ordem. A contradição foi rejeitada, ou melhor, sublimada e condensada na figura do traidor, o inimigo do povo, de onde derivam todos os males. O *nejale* conseguiu trazer o realismo grotesco e a ambivalência de volta à cena. A representação paródica da preguiça e da desobediência soldadesca fornecia uma versão divertidamente ambivalente dos traidores oficiais, patifes e contrarrevolucionários – uma versão com a qual todos podiam se identificar com um certo grau de cumplicidade.

O *nejale* conseguiu desafiar a seriedade em um outro âmbito: ele reintroduziu a dança mascarada nas cerimônias funerárias no planalto depois que ela tinha perdido força – e, em alguns casos, sido proibida – devido à atividade missionária no período colonial tardio. Os anos após a independência eram propícios a tal empreendimento: em seguida à infame ordem

“24/20”, missionários suspeitos de colaboração com a inteligência portuguesa durante a guerra foram forçados a abandonar suas posições dentro de 24 horas, levando não mais que 20 quilos de bagagem. O sentimento antirreligioso foi alimentado, práticas pagãs condenadas tiveram sua vingança, e a morte voltou a ser ocasião para danças divertidamente ambivalentes.

A volta da mascarada noturna ao planalto levantou suspeitas entre os praticantes do *nshesho*. Seria uma forma de trazer das terras baixas, de contrabando, formas perigosas de feitiçaria e insubordinação política, que muitas vezes caminham lado a lado? O *nejale* era, em sua maior parte, dançado por jovens nascidos durante a luta, que se apelidavam de “os filhos de Mondlane” ou “os jovens” – *mashove*, da palavra portuguesa “jovem”, em referência à Organização da Juventude Moçambicana, ligada à Frelimo. Estariam esses jovens tentando solapar o prestígio e a autoridade dos que fizeram a guerra? Seria a dança do bobo de orelhas compridas uma ameaça à ordem e à monologia?

Os conjuntos de *nejale* eram, no entanto, tolerados em virtude da possibilidade de serem mobilizados para reuniões políticas de uma maneira mais flexível que os pesados grupos de *nshesho*, com suas grandes orquestras de tambores e seus coros. Quando uma reunião era convocada às pressas e algum grupo tinha que dançar em outro distrito para celebrar a visita deste ou daquele líder, os jovens do *nejale* estavam disponíveis, com seus poucos tambores e chocalhos, prontos para saltar na boleia de um caminhão e seguir viagem. Isso agradava aos mais velhos mestres de *nshesho*:

A esses, agradecemos. Porque, algumas outras vezes, quando uma reunião aparecia de repente, agora, você encontra grupos de *mapiko* com tambores em mau estado [porque as peles estão rasgadas]. Eles, eles passam, eles dançam e eles vão, e assim honram a reunião política. Portanto eu não os proíbo¹⁴.

¹⁴ Entrevista gravada com Januário Matias Ntumuke, chamado “Ndeja-Ndeja”, proeminente tocador do grupo *mapiko* de Mwambula. Abril de 2009.

De todos os grupos de *nejale*, o de Nandodo era o melhor equipado para a mobilização política, sendo regularmente convocado para as festividades do aniversário do primeiro disparo da luta de libertação, na vizinha aldeia de Chai. Em 1979, Nandodo o transformou em um grupo polivalente chamado “25 de Setembro” (data do primeiro da luta armada), seguindo o modelo dos conjuntos de canto e dança urbanos, acrescentando a seu repertório a *dimbila* e outras danças tais como *utamaduni* (uma dança feminina), *nnonje* (uma dança revolucionária) e “uma nova invenção chamada *kapera bai* (“morreu, tchau”).

Outros grupos forneceram representações sarcásticas da experiência da mobilização instantânea:

<i>Neijale waku-Mapate</i>	O <i>nejale</i> de Mapate
<i>Andyuma mwanda ku-Nang’unde</i>	Ele partiu e foi para Nang’unde
<i>Vandinnadya muarmazem</i>	Hospedaram-no num armazém
<i>Kalibu kaka-o</i>	Bem-vindo, irmão mais velho
<i>Inyumba yangu yó yai</i>	Este é o meu quarto
<i>Sbitanda shangu shosha ashi</i>	Esta é a minha cama

Em um tom semelhante, Malyamungu revelou, dois anos depois de eu tê-lo conhecido, que ele fora dançarino de *nejale*, tendo abandonado o gênero por conta das condições precárias das mobilizações:

Uma vez tínhamos de receber o Presidente Samora, que viera visitar. Começamos a dançar ao nascer do sol, com a barriga vazia. Dançamos o dia inteiro, sem parar e sem comer. Quando acabou, Samora apertou nossas mãos pessoalmente. Depois que ele se foi, nos disseram para parar de dançar, não nos deram comida, e nos colocaram para dormir numa latrina. Ali mesmo tirei minha máscara, chutei-a, e ela quebrou em vários pedaços. Nunca mais dancei nejale outra vez.

Tempos sombrios

Depois da afortunada invenção do *nejiale*, os anos de 1980 foram estéreis. A sombra da guerra, que tinha irrompido logo depois da independência, crescia a olhos vistos. É apropriado que a inovação mais substancial desse período tenha sido uma dança funerária, *bwarabwà*, consistindo de melodias com grande carga lírica cantadas ao ritmo de pás de enxadas com ferros (*vitali*) ou garrafas de vidro. As músicas *bwarabwà* podiam ser temáticas, moralizantes ou filosóficas em um sentido genérico. O clima era pesaroso, e mesmo as peripécias irônicas eram encenadas sob um véu de consternação.

Os anos da guerra civil também assistiram a uma explosão na produção e no consumo de uma bebida conhecida como *nipa* ou *lipa*, obtida por meio da fermentação e destilação de várias frutas. Essas misturas já eram preparadas durante o colonialismo, mas seu uso era regulado por normas sociais que as restringiam a momentos festivos específicos, tais como os rituais de puberdade ou as cerimônias religiosas. Nos primeiros anos depois da independência, a campanha socialista contra o alcoolismo fez da bebida uma prática vergonhosa, mas o moralismo foi um pouco relativizado durante a década de 1980, possivelmente por causa das diretivas políticas que valorizavam as comidas tradicionais e as bebidas caseiras. O fenômeno rapidamente explodiu. Os imperativos socialistas demandavam que o consumo de álcool não perturbasse a aparência ordeira das aldeias comunais. “Abaixo o alcoolismo!” era a palavra de ordem revolucionária clássica, e o icônico traidor Xiconhoca era sempre representado com uma garrafa de bebida saindo de suas calças. (BUUR, 2010; MENESES, 2015) Espaços fechados específicos foram criados nas aldeias, onde as pessoas podiam se tornar Xiconhocas por um dia, bebendo e falando obscenidades fora da vista dos demais. Significativamente, esses espaços eram chamados Maringue, o nome do lugar onde ficava a base operacional da Renamo, na província de Sofala.

A cultura da bebida encorajou a multiplicação dos *mashalagwesh* – aqueles que fazem você se atrasar –, máscaras juvenis improvisadas que dançavam para os rituais de saída da iniciação. Se na era colonial essas

máscaras eram desafios propostos aos mais velhos por jovens talentosos, que demonstravam suas habilidades vampirizando os tambores de outros grupos, os novos *mashalagwasha* eram movidos pela sede. Eles circulavam nas aldeias, fazendo festa em torno das casas que tinham recebido um novo iniciado, esperando que lhes servissem uma bebida ou lhes oferecessem algumas moedas. Sua estética era pobre e seus meios, mínimos: ferros (*vitali*) para marcar o ritmo base e um tambor *ntoji* para comandar as máscaras. Em violação de todas as convenções de segredo, eles cobriam seus corpos com um suéter ou com umas calças usadas e uma camisa de manga comprida. A execução consistia de representações grosseiras de personagens dançando apenas um estilo e introduzidos por uma canção: Naugwalwa (“com uma bebida”), que cai no chão dormindo depois de muito embebedar-se; Simba Bwabwa (“o pequeno leão”), que atira flechas cegamente e muito mais. Duraram o espaço de algumas temporadas de iniciação e deixaram poucos traços para além da euforia dos dançarinos.

Duas outras invenções excêntricas deixaram alguma marca na década de 1980. A primeira era uma grotesca partida de futebol disputada por 22 *mapiko* completamente paramentados, correndo atrás de uma bola em sua indumentária embaraçosa, iniciada nas planícies, mas logo imitada no planalto. O futebol estava se tornando cada vez mais popular entre os jovens, e esse era efetivamente um jogo juvenil que não contava com a aprovação dos mais velhos. A segunda era a máscara de *shitamanga* ou *galada* da aldeia de Shitunda, uma reinvenção de uma velha máscara de fogo dançada principalmente na região do Rio Rovuma. O dançarino colocava fogo em seu traje de casca de árvore, algumas vezes surgindo dramaticamente de um monte de palha, deixando um rastro de fagulhas atrás de seus movimentos de dança. A invenção não chegou a se disseminar; a dança do fogo foi proibida depois que o dançarino terminou morrendo queimado em uma apresentação.

As máscaras *nejale* originais – João Anabadula, Fátima e Gong’o Gong’o – padeceriam um destino similar. Em 1990, bandos da Renamo ocuparam a aldeia comunal de Mapate para utilizá-la como base para incursões no planalto. A aldeia foi queimada e as pessoas fugiram, deixando

para trás tudo o que tinham, e junto com os telhados de palha foi perdida a velha máscara de orelhas grandes. Os tempos eram sombrios e os tambores permaneciam calados.

Feras assustadoras

O *Mang'anyamu* apareceu depois do fim da guerra como uma ressurgência e uma explosão. Martins Jackson Mwanjigula – o entalhador que imaginou e criou as assombrosas máscaras de animais – conecta o estilo a uma euforia de paz e livre movimentação: “O país agora está bem. E as pessoas, nós podemos ir por aí sem problemas. E há alegria. Porque estávamos ficando magros, nessa época, e muitos tambores não eram dançados; mas, agora, eles devem ser tocados logo ali”.¹⁵

O próprio processo da invenção foi, contudo, acidental. Começou com uma amizade entre vizinhos jovens na pequena aldeia comunal de Matambalale, em meados da década de 1980. Juntos, os garotos tinham organizado partidas de futebol *mapiko*, cantado em grupos de *bwarabwà* em cerimônias funerárias e dançado *mashalagwasha* durante a temporada dos ritos de iniciação, esperando receber algum dinheiro das famílias dos iniciados. Logo depois da guerra, na estação chuvosa de 1993, eles tiveram que consertar uma dessas máscaras *lishalagwasha*. Martins tinha ido embora para a Tanzânia em 1989. Na falta de um entalhador, os outros compraram uma máscara barata e feia, que dançava ao som de velhas pás de enxada. “Estamos só festejando, com ferros. Nós sabemos: os ritos estão saindo. E festejamos. Estamos no meio dos ritos e comemos algum dinheiro”. A máscara era uma representação de um pobre garoto pouco elegante rejeitado pelas mulheres:

Vashingwita nangu

Angwona miwani

Elas costumavam me rejeitar

Eu não uso óculos escuros

¹⁵ As narrativas de invenção a seguir são baseadas em Shitungulu e outros (2002), Mwanjigula (2003), Ntukwinye e outros (2004) e em Mwanjigula e Siminda (2009).

Um dia, no fim de dezembro, enquanto os garotos estavam festejando, o destino os encarou da esquina de uma rua da aldeia, na forma de um chifre de antílope abandonado. Alguém do grupo pegou o chifre e brincou com ele: “Vamos colocá-lo em nossa máscara. Vamos usar uma pele velha para cobrir os buracos”. A máscara já “se parecia com um porco”; com o chifre saltando do envólucro de pele, “não se parecia com nada”. A máscara com as peles e o chifre tornou-se o trunfo do grupo para a temporada dos ritos de iniciação. Alguns a chamavam Tina, por conta de uma canção dedicada a uma garota da aldeia:

Tina nagwaliya inguvo

Tina não usa panos

Madalena nagwaliya ishupi

Madalena não usa calcinhas

Alguns chamavam-na Ntojo, o nome do dançarino:

Ntojo kwiva dinyedi

Ntojo rouba caracóis

Shinjili' mumpuku

Ele os desliza para dentro do bolso

Os meios do grupo eram mínimos. “Não havia pano para proteger a pélvis. Não havia tambor. Dependíamos só dos ferros. E dançávamos como queríamos, agora, só seguindo as canções. E nós: ‘Dê-nos uma bebida!’ Dividíamos o dinheiro, mil para cada, e pronto”. O chifre deixava a máscara pesada. “Você usava por trinta minutos e ficava cheio de feridas”. Mas, feia e esquisita como era, Tina tornou-se um sucesso local. “As pessoas a viam: ‘Bah! Como é isso? Os chifres estão vestidos só de peles?’ Bem, isto vale a pena. E as pessoas queriam”.

Martins voltou da Tanzânia no meio da temporada de iniciação e encontrou seus amigos quando eles estavam festejando por aí com a esquisita máscara chifruda. Martins é um mestre da faca – a arte do entalhe é um talento que flui em seu sangue, pois ele é o sobrinho do grande entalhador da era colonial, Nampyopyo. (BORTOLOT, 2013; ISRAEL, 2014, p. 79-97) “Essa coisa é como sorte (*ibati*). Sorte, porque não aprendi em

lugar nenhum”. Do velho mestre, ele herdou a habilidade inata de fazer coisas brilhantes: entalhe de máscaras, esculturas e carimbos; construção e execução de guitarras elétricas; conserto de rádios (Figura 7). “Algumas pessoas na família me chamam Nampyopyo. E eu respondo”. Quando ele viu a máscara que não se parecia com nada, disse: “Vou arrumar alguma coisa diferente para vocês”.

Na Tanzânia, Martins tinha desenvolvido uma paixão por brochuras de reservas de caça e pôs-se a desenhar figuras de animais. Depois de algum tempo, ele se tornou quase obcecado pelo tema, com o qual ele sonhava recorrentemente, como geralmente acontece com artistas Makonde que trabalham com pau-preto. A máscara do “chifre coberto de peles” se encaixou na fantasia animal de Martins, e ele concebeu uma técnica para prender tiras de peles de animais nas máscaras *mapiko* com pequenos cravos de madeira, de forma que eles não ficassem visíveis. Em poucas semanas de trabalho incansável, ele produziu seis máscaras: um leão, um leopardo, um rinoceronte, um macaco, um búfalo e um crocodilo. As máscaras combinavam as vertentes naturalística e assustadora da estética da escultura Makonde. (ISRAEL, 2014) Por um lado, buscavam ser representações realísticas de animais que as pessoas pudessem reconhecer e admirar por sua verossimilhança; por outro, procuravam obter o mesmo efeito aterrorizante e intrigante que produziam as velhas máscaras de Nampyopyo e Shumu:

Eu, nos tempos de onde eu vim, meus amigos me assustavam, *mapiko, mapiko, mapiko*. E eu tinha medo das máscaras. Algumas eram máscaras ornamentais (*mapiko adimbenje*). Elas me assustavam, e eu corria. Isso, antes que eu tivesse juízo. Agora que tenho juízo, faço as minhas para revidar contra aqueles que me assustavam. E as pessoas têm medo de mim; algumas pessoas fogem e se escondem nas casas, de dia.

Quando ele mostrou as máscaras aos membros do grupo, convenceu-os a transformar Tina em algo diferente, em uma dança própria que “nunca

seria chamada de *lishalagwasha* outra vez”. O tio de Martins, apelidado de “Calado”, compôs a canção que deu o nome e o conceito à nova dança:

<i>Wetu apa wetu mwanda</i>	Nós, lá vamos nós
<i>Mang’anyamu wetu</i>	Somos feras selvagens assustadoras
<i>Vanemba kushema</i>	Chamem os garotos
<i>Vanemba vaide</i>	Deixem vir os garotos
<i>Vaide twavele</i>	Deixem-nos vir, vamos brincar
<i>Tutambe likumbi</i>	Vamos festejar o rito
<i>Ushaka atutamwa</i>	Recusamos provocações
<i>Tutambe likumbi</i>	Festejamos o rito
<i>Mang’anyamu wetu</i>	Somos feras selvagens assustadoras

“Mang’anyamu” é um neologismo introduzido por Calado, uma modificação da palavra “linyanyamu”, ela própria derivada de “nyama” (“carne, animal selvagem”). “*Linyanyamu*, isso significa alguma coisa assustadora, que faz você tremer, você como ser humano em seu próprio corpo. Se você vê uma dessas feras que quer comer você, todo o sangue em suas veias vai embora e você fica pálido como a terra. Isso é um *ling’anyamu*. É língua maconde”. A canção de Calado transmitia uma outra qualidade essencial dos animais: eles tinham que circular, para que pudessem dançar em diferentes casas no mesmo dia, ganhando, assim, mais dinheiro que grupos estáticos. Para isso, a seção rítmica era composta por pás de enxada, tambores de ombro *shimbombo* – uma vernacularização dos bombos europeus introduzidos pela primeira vez na dança militarista *muganda* e depois na dança circular juvenil *shingenge*, popular na Tanzânia – e um leve e agudo *ntoji*, para comandar as máscaras.

A indumentária inspirava-se no *mashalagwasha*, mas era mais estruturada: tênis surrados e meias longas de futebol completavam o aspecto esportivo do suéter, e o colete era ornamentado com tiras de tecido coloridas ou pequenos envelopes brilhantes de biscoito (*korokosho*). Como no *nejale*, a túnica era feita com um velho saco usado. As máscaras eram fáceis e rápidas de vestir e davam a impressão de “uma coisa desleixada” (*kudabadabyanga*,

de *kudoba*, “estar cansado”), de “animais peludos que usam coisas esfarrapadas sem valor, coisas que ninguém lava, o mais sujo possível”.

Durante os meses de verão de 1994, os rapazes ensaiaram a dança, introduzindo uma variedade de estilos, a maior parte dos quais não tinha nome e não eram miméticos. Ainda que cada máscara fosse livre para fazer suas próprias peripécias, imitando os movimentos deste ou daquele animal, as seqüências de dança sincronizada consistiam de coreografias abstratas, ricas em pisadas fortes e que terminavam com os animais saltando no ar e caindo sobre suas costas. Uma dúzia de canções foi composta num estilo original, baseado no canto funerário *bwarabwà*, nos coros melódicos *nshesho* e na música *pop* tanzaniana.

Na temporada de iniciação seguinte, o grupo estava pronto para arasar nas aldeias. Os animais selvagens assustadores foram uma sensação instantânea. Com dinheiro fluindo para o caixa, surgiu o conflito: como dividir? Distribuir depois de cada atuação ou economizar para consolidar o grupo? Quanta bebida devia ser permitida? Quem guardaria as máscaras, tendo que resistir à tentação de vendê-las, agora que tinham se tornado mercadorias desejadas? Em 1997, os garotos buscaram aconselhamento com Maurício Siminda, um antigo combatente local e ex-guarda da segurança de Eduardo Mondlane na Tanzânia. “Éramos todos jovens. E agora, havia muita jovialidade, e nós não nos dávamos muito bem uns com os outros. Ele trouxe ordem”. Siminda tinha se apaixonado pela nova dança desde o primeiro momento em que a viu ser encenada:

Porque eu sou um brincalhão, eu costumava segui-los. Onde quer que eles fossem, eu ia atrás. Agora, eles mesmos, eles disseram: ‘Esse mais velho não vai embora. Ele gosta mesmo dessa coisa’. E eles se juntaram e me escolheram como líder do grupo [...]. Nós guardamos o dinheiro que fizemos na iniciação para comprar peles, mandamos pessoas para Mueda para comprar ferros. O grupo foi longe. Eles até fizeram uma canção para mim: ‘Chefe Siminda é mão de vaca’, porque eu não queria esbanjar dinheiro com todo mundo.

A fama do *mang'anyamu* cresceu rápido. O locutor de rádio Nandenga promoveu o grupo, gravando e veiculando suas canções. Siminda foi eleito representante da aldeia para a cultura, proporcionando assim ao grupo uma cobertura institucional mais sólida. No espaço de alguns anos, a dança estava sendo imitada por todo Muidumbe, com grupos sendo criados em uma dúzia de aldeias (Figura 8). O próprio Martins ensinou a novos grupos, em Mwambula, Lutete e Namande, como entalhar máscaras de animais. Muitos dos acólitos eram antigos dançarinos de *nejale*, que abandonavam o bufão de orelhas grandes para abraçar os animais peludos desordeiros. Aqueles que continuavam dançando *nejale* insistiam em estabelecer uma relação direta entre as duas danças: “Todos esses, [tais como] os *mang'anyamu*, eles vêm do lugar do *nejale*. É daí que essas pessoas vêm. Como o pai de alguém, ou o dono da dança”.

Rebeldes neoliberais

Dançarinos de *nshesho* rejeitaram o *mang'anyamu* muito mais radicalmente do que tinham rejeitado o *nejale*. Eles associaram seu aparecimento com a derrocada do socialismo e com a chegada da democracia, que era amplamente percebida, ela mesma, como o fim da sociedade ordenada e uma rendição à Renamo, por meio de sua legitimação como partido político. Assim como o novo regime político – e a condicionalidade neoliberal que o havia dado à luz –, as máscaras animais eram múltiplas, barulhentas e desordenadas, atravessadas por palavrões e desrespeito, dançadas por jovens inexperientes e, em última análise, inspiradas por uma sede de dinheiro. As feras também estavam conectadas ao inimigo inominável, a Renamo, que, nas músicas e no discurso corrente, era sempre referida com eufemismos pouco lisonjeiros retiradas do reino animal: hienas, vermes, aranhas e perdizes.

A hora do conflito veio com o Segundo Festival Nacional de Dança Popular (II FNPD), de abrangência nacional, organizado pelo governo por ocasião dos dez anos de paz. O festival foi planejado sobre o modelo de seu predecessor de 1977, mas tinha uma agenda política bem diferente: a de

promover, por um lado, “uma cultura de paz e unidade nacional”, e, por outro, a de servir como uma plataforma política oculta para suavizar uma mudança de liderança no seio da Frelimo. Na sede do distrito de Muidumbe, na fase regional, as agudas pás de enxada do grupo local de *mang’anyamu* perturbaram o ritmo da orquestra de tambores *nshesho*, que decidiram se retirar do terreiro de dança, queixando-se amargamente e exigindo que o administrador do distrito banisse da competição os animais desordeiros.

Os *mang’anyamu* foram defendidos pelo administrador com o argumento do pluralismo: “Estamos em tempo de democracia e todos são livres para fazer o que quiserem. Além do mais, as artes sempre evoluem. Esta é uma evolução e eu tinha que defendê-la”. Não só os *mang’anyamu* não foram proibidos, como o grupo de Matambalale apareceu sem ser esperado e venceu a fase regional do II FNDF, em maio de 2002. Unido sob a liderança de Siminda, o grupo apresentou uma performance brilhante que rendeu homenagem à bandeira da Frelimo, ao mesmo tempo em que deleitava a multidão com bufonaria e dança desorganizada. O grupo chegou a desafiar os praticantes de *nshesho* em seu próprio campo, com uma adaptação de uma famosa canção de antigos combatentes:

<i>Tutunduvenge Mang’anyamu</i>	Nós começamos o <i>mang’anyamu</i>
<i>Wetu tuvene</i>	Nós somos os donos
<i>Antigo Mang’anyamu Muidumbe</i>	Os antigos do <i>mang’anyamu</i>

Meses depois, o conflito se acirrou por conta de uma crise envolvendo feitiçaria. Leões selvagens atacaram e devoraram pessoas na região de Muidumbe, e as mortes foram largamente atribuídas a feras “fabricadas” por meio de feitiçaria. (ISRAEL, 2009; WEST, 2008) Quando um sobrevivente disse ter sido apunhalado por uma pessoa usando no rosto uma máscara de leão que parecia “exatamente com um *mang’anyamu*”, o gênero foi associado a um dos piores tipos de feitiçaria – a de destruição (*lwanongo*), que, por sua vez, era utilizada popularmente como uma metáfora para os apetites devoradores dos políticos em tempos de democracia neoliberal. (WEST, 2005)

Ndeja-Ndeja de Mwambula – um mestre na confecção de máscaras, pai de dançarinos habilidosos, animador e fanático – expressou assim seu desprezo pelas mascaradas desordeiras e sedentas por dinheiro:

Eles não conseguiam dançar *mapiko* com chocalhos de metal e começaram o *nejale*. Algumas pessoas os adotaram, cozinham para eles. E assim vai. Para receber dinheiro. Se o governo os apoia, como: *nejale*, esse é o trabalho dele... Mas para mim, *nejale*, eu não quero. Esses são *mapiko* de inveja (*njeje*). Estão cheios de gente que gosta mesmo disto. E os *mapiko* que usam *mang'anyamu*, como este... Estes, eu realmente os rejeito, realmente! Eu os rejeito. Porque eles nos matam, eles nos agarram com provocações. Eles fazem um treino para nos capturar. É por isso, as pessoas que estão destruindo nosso distrito, são eles. Se você quer apoiá-los, bem, vá em frente. Mas para mim, aqueles, eu os rejeito.¹⁶

Com medo das consequências, o grupo de Matambalale renunciou à sua vitória. Enquanto duraram o festival e a crise dos leões, as máscaras de animais ficaram prudentemente quietas. Dois anos depois, na preparação para as eleições gerais e no clima de suspeita e violência que elas geraram – com a disseminação de insultos e perseguições a suspeitos de serem apoiadores da Renamo (ISRAEL, 2005) –, alguém pôs fogo em uma das palhotas onde as máscaras de animais eram guardadas. O grupo nunca se recuperou da perda. Tensões internas latentes explodiram. Martins se recusou a entalhar novas máscaras a não ser que o grupo o remunerasse. Ele montou um grupo de guitarras com instrumentos artesanais que tocava *ndombolo* – uma iniciativa que olhava para o passado, e não para o *pop*, o *hip-hop*, a *passada* e a produção digital que se anunciavam. Contudo, o *mang'anyamu* continuou nos novos grupos surgidos em Muidumbe, Mueda

¹⁶ Entrevista gravada com Januário Matias Ntumuke, chamado “Ndeja Ndeja”, proeminente tocador do grupo *mapiko* de Mwambula. Entrevista filmada, abril de 2009.

e Nangade e conseguiu sobreviver à crise geral de financiamento que atingiu todas as danças tradicionais a partir do final da primeira década do milênio, com a intensificação do neoliberalismo que marcou a presidência de Emílio Armando Guebuza. Em 2015, os animais selvagens foram reintegrados como ícones da cultura local em um bem-sucedido vídeo popular feito por um jovem artista da aldeia de Nandimba.

A Frelimo é infinita

Passando por Maputo depois de trabalho de campo em outubro de 2002, mostrei o vídeo de uma apresentação de *mang'anyamu* na fase posterior do II FNDP para um amigo escultor, Vicente Muanga. Começava com quatro animais – macaco, leopardo, crocodilo e rinoceronte – marchando em formação militar e parando em posição de sentido sob um pódio de honra, em frente a uma bandeira hasteada. Enquanto o macaco tomava posse do tambor, arranhando seu fundo, o crocodilo desajeitadamente avançava em direção à bandeira, manuseando-a com pouco respeito. No fundo, os cantores entoavam:

Frelimo aina mwisho

Ukabanga vandakuduma

A Frelimo é infinita

Se você for mau, será punido

Este é indiscutivelmente o mais famoso hino revolucionário de todos os tempos, que comoverá até as lágrimas urbanitas nostálgicos da luta de libertação. Na gravação original, executada pelo coral do Destacamento Feminino, o primeiro verso é seguido por uma lista de notáveis reacionários – Simango, Nkavandame e outros cinco. Omitido aqui é, portanto, o segundo verso, que se refere ao uso prático da canção ao longo da era socialista: como trilha sonora da flagelação pública de malandros. Nas aldeias comunais, nas quais muitos carregam as cicatrizes de tais punições, o hino não é cantado nem com frequência nem com o coração leve. Ao som dessa trilha sonora sinistra, o crocodilo se atrapalhava com a bandeira e, no final,

levantava um pano com a imagem do presidente Chissano. Depois desse prelúdio político, o grupo prosseguia com os estilos de dança usuais e as piruetas dos animais. O macaco pegava um bebê no meio da multidão e catava seus piolhos. Os quatro animais saíam, então, com estilo do espaço da competição, cantando uma intrigante canção multilinguística.

Como muitos outros Makondes em Maputo, Vicente estava desiludido com a Frelimo e algo irritado com o “fanatismo”, o “atraso” e a “ignorância” de aldeia. A apresentação o agradou; ele riu, satisfeito: “Finalmente, os makondes estão gozando da Frelimo!”. À medida que o vídeo circulava, promovendo as pouco conhecidas máscaras de animais em Maputo e até a Beira, as reações eram as mesmas: satisfação divertida por uma zombaria política ousada. Mas quando voltei a Matambalale e perguntei aos dançarinos sobre sua “provocação” no festival, eles a despreveram como uma homenagem de coração aos feitos heroicos da luta de libertação. “Nós, as crianças, fomos ensinados por nossos mais velhos. Foi um dia heroico, o vinte e cinco de junho [aniversário da independência], quando a bandeira colonialista desceu e nós subimos a nossa bandeira, a bandeira da Frelimo”.

Ambivalência

É em termos de ambivalência geracional – e não em termos de crítica disfarçada ou elogio tático – que a estética dos *mang’anyamu* pode ser melhor apreendida. Aqui reside sua semelhança de família com o orelhudo *nejiale*. A maior parte dos dançarinos de *mang’anyamu* pertence à geração dos “filhos de Samora”: jovens nascidos durante a Guerra dos Dez Anos, que não conheceram o mundo o mundo das povoações de linhagem e da dominação colonial, exceto por meio de casos contados por seus pais; que não lutaram na guerra, mas têm uma memória de, na melhor das hipóteses, fugir dela quando eram crianças; e que estão separados de seus pais por uma fronteira física fundamental, a ausência de escarificações no rosto e no corpo. Esses jovens testemunharam a glória dos primeiros anos da revolução e veneraram os pais fundadores da independência:

<i>Kwaendile</i>	Aonde foi?
<i>Kwaendile baba Machel kwaendile</i>	Aonde papai Machel foi, aonde foi?
<i>Ata kukalepa dasbi</i>	Mesmo longe, mas então?
<i>Wetu mwanda</i>	Nós vamos
<i>Tummwoda baba Machel</i>	Seguimos papai Machel
<i>kwaendile kula</i>	aonde ele foi
<i>Ata pakadingadinga dasbi</i>	Pode ser complicado lá, mas então?
<i>Tundapaleta pele</i>	Vamos lá
<i>Tummwoda baba Machel</i>	Seguimos papai Machel
<i>kwaendile akó</i>	Lá aonde ele foi
<i>Mukaigwa</i>	E se você ouvir:
<i>kwaendile kushu</i>	foi para longe,
<i>kwannungu kulepa</i>	a casa de Deus, isto é longe
<i>Tuvene tupaleta vila pele</i>	Nós, nós vamos lá
<i>Kwannungu kulepa</i>	A Casa de Deus, isto é longe

Diferente dos membros mais afortunados dessa geração – que se beneficiaram dos investimentos pioneiros da Frelimo em educação, foram para as excelentes “escolas-piloto” em Cabo Delgado e seguiram carreiras no serviço público –, esses jovens ficaram na aldeia, cuidando da terra para a qual seus pares retornariam. Enquanto nas cidades as pessoas experimentavam o acalanto da chuva nas chapas de zinco ondulado – *kulala mabati*, “dormir em baixo de chapas” –, a juventude das aldeias continuou a cortar bambu, carregar pedra e fazer seus telhados de palha. Enquanto seus pais recebiam pensões de guerra – muitas vezes, esbanjadas com mulheres e bebida –, eles continuaram a trabalhar a terra. Desde a aldeia, eles viram as esperanças da revolução começarem a ruir, as oportunidades se estreitarem e o Estado assumir uma face desagradável:

<i>Ukapata madengo bwana</i>	Se você receber um emprego
<i>Bai tatako namanyoko lipambedye</i>	Cuide de sua mãe e de seu pai, amigo
<i>Upate pakuwikila</i>	Para que você tenha um pouso
<i>Ntondo madengo kukumya</i>	Amanhã eles te demitem
<i>Undashang'apa kuwikila</i>	Você não tem um pouso
<i>Shilikali lamina uji kuvili</i>	O Estado é uma faca de dois gumes

A bricolagem era a atividade mais criativa disponível; a bebida, a mais tentadora. As excursões aos lugares reservados à bebida nas aldeias acarretavam uma raiva inominável:

<i>Vadada vankutulapa nadimongo</i>	Nossas irmãs se queixam muito
<i>Muwakati watukumbila</i>	Quando tomamos nossas bebidas
<i>ugwalwa wetu</i>	
<i>Tunkushidi kwangaikanga</i>	Sáimos por aí desgraçados
<i>mala jemba</i>	e sem objetivo
<i>Tunkuka nankoma ndyavo</i>	Nós vamos bater em nossas esposas
<i>Umanyie mwaa wanyamani</i>	Vá e diga por quê
<i>Ukava na unkali</i>	Se você está cheio de raiva
<i>Ukava na unkali</i>	Se você está cheio de raiva
<i>'kakamanane na mashanga</i>	Vá brigar com os da Renamo
<i>Vakongwe tuvakoma bila mwaa</i>	As mulheres, batemos sem razão
<i>Ashinava shipato kunyambikanga</i>	Não há bem em estar aos farrapos

A outra forma de distração eram as aventuras amorosas. Com a transformação dos ritos de puberdade no rastro da independência, as garotas tinham que esperar anos antes de poderem se casar, durante os quais elas estavam disponíveis como amantes para os rapazes de sua idade ou para homens casados. A intensidade dessas atividades deu origem a acidentes obscenos que as canções tratavam com um tom irreverente e autocongratatório:

<i>Ishupi yangu yambone ndileka</i>	Minhas cuecas boas, eu deixei
<i>kwashove akó</i>	na casa daquela jovem
<i>She! Shinamadi sho! Porra!</i>	Xi! Você fez de propósito! Porra!
<i>Ashinava shinamadi, wé</i>	Não foi de propósito
<i>Ninjenu kungunagwela Teresa</i>	Eu, meu amigo, gosto tanto de Teresa

As cuecas esquecidas na casa de uma amante não são uma jura de amor (nem um ato falho freudiano): elas serão guardadas pela garota como uma forma de pagamento, para compensar aquilo que o amante não deu.

Uma vez que a pobreza extrema que o planalto experimentou nos anos de isolamento – marcados pela escassez de mercadorias, preços altos e contrabando ilegal – foi seguida pela liberalização rutilante dos mercados, o sexo se tornou inteiramente monetarizado. Intercâmbios amorosos com *vali* solteiras eram invariavelmente remunerados em dinheiro ou bens. O flerte era precedido por uma negociação implacável:

<i>Kummwing'a shilingi moja</i>	Dou a ela 5 mil meticais
<i>Kummwona lundunda</i>	Vejo sua cabeça pra lá e pra cá
<i>Kummwing'a shilingi mbili</i>	Eu dou a ela 10 mil meticais
(<i>nnatu, nsbeshe, tanu, sita,</i> <i>saba, nane, tisa</i>)	(15, 20, 25, 30, 35, 40, 45)
<i>Kusbi kummwing'a shilingi kumi?</i>	Que tal dar a ela 50 mil meticais?
<i>Kummwona dabwali</i>	Vejo sua cabeça pra cima e pra baixo
<i>dabwali dabwali</i>	pra cima e pra baixo
<i>Alo! Mwali!</i>	Ei! Garota!
<i>Tuli' nsbabwede!</i>	Vamos comer a curtição
<i>A-a-a, tuvé ndó!</i>	A-a-a, estamos satisfeitos!

Carregado, assim, com tais sobretons licenciosos, a linguagem do amor era, não obstante, utilizada para expressar a valorização do recém-indigitado secretário-geral do partido Frelimo e candidato às eleições presidenciais, Armando Emílio Guebuza:

<i>Guebuza nakupenda</i>	Guebuza, eu te amo
<i>Uvé wangu wamaisha</i>	Você é meu para toda a vida

Pode parecer que um entusiasmo político sincero e uma perspectiva cínica sobre as desventuras e misérias da vida de aldeia em tempos de democracia não combinavam bem. Sob a proteção de “óculos de sol” (*miwani*) – álcool e maconha consumidos antes da dança para “afugentar a vergonha” –, os dançarinos de *mang'anyamu* encenavam precisamente essa contradição e essa ambivalência, trilhando um espaço em que o sério *nsbesbo*

nunca tinha ousado penetrar. Desafiando o realismo socialista, os discursos de lamentação e a prescrição do monolinguismo, eles reverteram para a obscuridade, chegando às raias da falta de sentido:

<i>Akuno kwashi, akuno kwashi?</i>	Onde estamos, onde estamos?
<i>Kulipanda</i>	Na casa de iniciação
<i>Kulipanda kwa-Nigore</i>	Na casa de iniciação de Nigore
<i>Mande mande</i>	Mande mande
<i>Naifu</i>	Faca
<i>Wani boxi</i>	Um <i>box</i>
<i>Yes!</i>	Yes!
<i>Wani nsbabwede!</i>	Uma cortição!

Gravada e transmitida pelo locutor de rádio Nandenga e depois encenada na ocasião vitoriosa da II FNDP, esta canção se tornara a marca registrada do grupo de Matambalale e dos *mang'anyamu*, de modo mais geral. Ninguém conseguia realmente desvendar o que isso significava, nem mesmo os dançarinos. Foi a criação de Calado, e ele guardou o segredo do significado com ele. A maioria das pessoas supunha que a canção evocava uma situação de perigo e hilaridade. Nigore era um curandeiro muito controverso que se tornou famoso no período pós-independência: santo para uns, charlatão para outros. A faca e o *box* – como em boxear, esmurrar – pareciam referir-se às brigas provocadas pela bebida nos anos de *maringue* e democracia. Um aborrecimento? Não, “uma cortição”! Que alegoria da explosão desordeira de contentamento no colapso de uma ordem totalitária... (ZIZEZ, 2008)

Quando Calado voltou da Tanzânia em 2004, pude finalmente perguntar a ele sobre a canção. Ele sorriu: apunhalar? esmurrar? “Não. A ‘faca’ é a faca com a qual entalhamos as máscaras, que são nosso maior tesouro; ‘um box’ é a caixa postal número um, porque somos o número um; e Mande era um amigo meu lá da Tanzânia [...]”¹⁷

¹⁷ De “PO box”, “postal office box”, caixa postal. A proximidade com a Tanzânia explica a incorporação de palavras em inglês, em sua pronúncia original ou “macondizadas”, como “naifu” para “knife” (N.T.).

Irreducibilidade

Animais selvagens em revistas em papel brilhante, um velho chifre de antílope encontrado em uma esquina de um beco da aldeia, um amigo chamado Mande: como o bricoleiro de Lévi-Strauss (1966), as mascaradas brincam com o que quer que encontrem em seu caminho. À medida que esses *objets trouvés* (FORTE, [2020?])¹⁸ são entretecidos como novos gêneros, são investidos de significados e alegorizados de maneiras por vezes conflitantes e contraditórias: animais selvagens tornam-se metáforas para o caos democrático; a caricatura de um velho camponês se metamorfoseia em um malandro que falta a reuniões políticas. A disseminação de invenções locais como gêneros com significados geracionais é o passo crucial por meio do qual ocorre essa operação de construção de sentido. Contudo, os encontros aleatórios que acendem a fagulha da invenção permanecem na forma de traços, que servem de advertência ao historiador contra o desejo de alcançar a completude interpretativa e de atribuir às formas estéticas significados definitivos.

¹⁸ “Objetos encontrados”. Em francês, no original (N.T.).

Figura 1 – Animais selvagens



Foto: Sergio Santimano.

Figura 2 – Crocodilo como uma criança



Foto: Sergio Santimano.

Figura 3 – O leopardo se preparando para o ataque



Foto: Sergio Santimano.

Figura 4 - Nshindo Litamanda



Foto: Rui Assubuj.

Figura 5 – Samora Machel mask, Mwambula

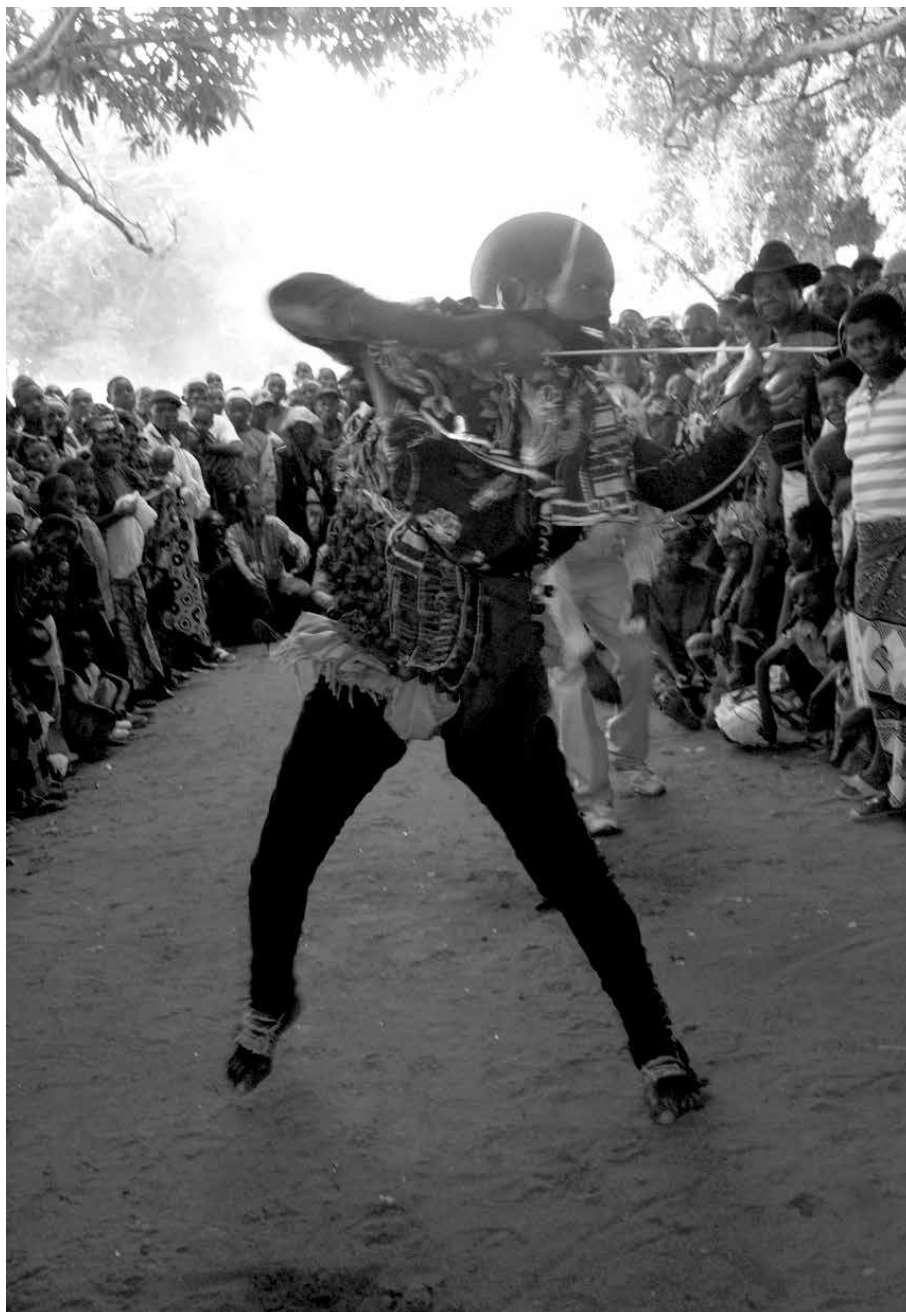


Foto: Rui Assubuji.

Figura 6 – Neijale, Litamanda



Foto: Rui Assubuji.

Figura 7 – Nampyopo's nephew, Matambalale



Foto: Rui Assubuji.

Figura 8 – Mang'anyamu, Myangalewa



Foto: Rui Assubui.

Referências

ADAM, Y. *Escapar aos Dentes do Crocodilo e Cair na Boca do Leopardo: Trajectoria de Moçambique Pós-colonial, 1975-1990*. Maputo: Promedia, 2006.

ASKEW, K. *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ASKEW, K. Sung and Unsung: Musical Reflections on Tanzanian Postsocialisms. *Africa: Journal of the International African Institute*, [s. l.], v. 76, n. 1, p. 15-43, 2006.

ARGENTI, N. *The Intestines of the State: Youth, Violence and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

BAKHTIN, M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

BARBER, K. Popular Arts in Africa. *African Studies Review*, [s. l.], v. 30, n. 3, p. 1-87, 1987.

BORGES COELHO, J. P. Politics and contemporary history in Mozambique: A set of epistemological notes. In: ASSUBUJI, R.; ISRAEL, P.; THOMPSON, R. (ed.) *The Liberation Script in Mozambican History*. Kronos: Southern African Histories 39, 2013. p. 20-31.

BORTOLOT, A. *A Language for Change: Creativity and Power in Mozambican Makonde Masquerades*. 2004. Tese (Doutorado) – Columbia University, New York, 2004.

BORTOLOT, A. Realism as rebellion: Nampyopyo Kulombanungu and the mimetic turn in Makonde mask sculpture and performance. *Cantor Arts Centre Journal*, [s. l.], v. 7, p. 131-142, 2013.

BUUR, L. “Xiconhoca: Mozambique’s Ubiquitous Post-Independence Traitor” In: THIRANGAMA, S.; KELLY, T. (ed.) *Traitors: Suspicion, Intimacy and the Ethics of State-Building*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. p. 24-47.

CERTEAU, M. de. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

- COPLAN, D. *The Time of Cannibals. The Word Music of South Africa's Basotho Migrants*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DIAS, J.; DIAS, M. *Os Macondes de Moçambique: Vita Social e Ritual*. Lisbon: Junta de Investigação Ultramarina, 1970. v. 3.
- FAIR, L. *Pastimes and Politics: Culture, Community, and Identity in Post-Abolition Urban Zanzibar, 1890-1945*. Athens: Ohio University Press, 2001.
- FORTE, J. R. Travelling Gods, Ritual Memory and Slavery in Contemporary Benin. *Journal of Religion in Africa*, [Leiden], [2020?]. No prelo.
- GEARHART, R. *Ngoma Memories: a History of Competitive Music and Dance Performance on the Kenya Coast*. 1998. Tese (Doutorado em Philosophy) – University of Florida, Gainesville, 1998.
- GEIGER, S. *TANU Women: Gender and Culture in the Making of Tanganyikan Nationalism, 1955-65*. Porstmouth: Heinemann, 1997.
- GENGENBACH, H. *Binding Memories: Women as Makers and Tellers of History in Magude, Mozambique*. New York: Columbia University Press, 2005.
- GUNDERSON, F.; BARZ, G. (ed.). *Mashindano! Competitive Music Performance in East Africa*. Dar es Salaam: Mkuki Na Nyota, 2005.
- HONWANA, A. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.
- IGREJA, V. Politics of Memory, Decentralisation and Recentralisation in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, [s. l.], v. 39, n. 2, p. 313-335, 2013.
- ISRAEL, P. Kummwanglela Guebuza: the Mozambican general elections of 2004 in Muidumbe and the roots of the loyalty of Makonde people to Frelimo. *Lusotopie*, Paris, v. XIII, n. 2, p. 103-126, 2005.
- ISRAEL, P. The War of Lions: Witch-Hunts, Occult Idioms and Post-socialism in Northern Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 155-174, 2009.

- ISRAEL, P. The Formulaic Revolution: Song and the “popular memory” of the Mozambican Liberation Struggle. *Cahiers d'Etudes Africaines*, Paris, v. 197, p. 181-216, 2010.
- ISRAEL, P. *In Step with the Times: Mapiko Masquerades of Mozambique*. Athens: Ohio University Press, 2014.
- JEWSIEWICKI, B.; MUDIMBE, V. Y. “Africans” Memories and Contemporary History of Africa. *History and Theory*, New York, v. 32, n. 4, p. 1-11, 1993.
- KARP, I. Laughter at Marriage: Subversion in Performance. *Journal of Folklore Research*, Blooming v. 25, n. 1/2, p. 35-52, 1988.
- LARANJEIRA, R. *Marrabenta: sua evolução e estilização 1950 - 2002*. Maputo: [s. n.], 2014.
- LÉVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- LUBKEMANN, S. C. *Culture in Chaos: an Anthropology of the Social Condition in War*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- MANGHEZI, A. *Trabalho forçado e cultura obrigatória do algodão: o colonato do Limpopo e o reassentamento pós-Independência*. Maputo: Arquivo Historico de Moçambique, 2013.
- MENESES, M. P. Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 106, p. 9-52, 2015.
- MINTER, W. *Apartheid's Contras: an Inquiry into the Roots of War in Angola and Mozambique*. London: Zed Books, 1994.
- NEWELL, S.; OKOME, O. *Popular culture in Africa: The Episteme of the Everyday*. New York; London: Routledge, 2014.
- NEVES DE SOUTO, A. Memory and identity in the history of Frelimo: some research themes. *Kronos: Southern African Histories*, Bellville, n. 39, p. 280-297, 2013. Edição especial - The Liberation Script in Mozambican History.
- PENVENNE, J. M.; SIOTE, B. Power, Poets and the People: Mozambican Voices Interpreting History. *Social Dynamics*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 58-86, 2000.

- PITCHER, M. A. Forgetting from Above and Memory from Below: Strategies of Legitimation and Struggle in Postsocialist Mozambique. *Africa: The Journal of the International African Institute*, [London], v. 76, n. 1, p. 88-112, 2006.
- RANGER, T. *Dance and Society in Eastern Africa: The Beni Ngoma*. London: Heinemann, 1975.
- ROBINSON, D. *Curse on the Land: a History of the Mozambican Civil War*. 2006. Tese (Doutorado em Philosophy) – University of Western Australia, Perth, 2006.
- ROSENTHAL, J. *Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- SANTOS, A. M. Performing the Past Celebrating Women's Day in Northern Mozambique. *Cahiers d'Etudes Africaines, Paris*, n. 197, p. 217-234, 2010.
- VAIL, L.; WHITE, L. *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1991.
- WEST, H. Voices Twice Silenced: Betrayal and Mourning at Colonialism's End in Mozambique. *Anthropological Theory*, London, v. 3, n. 3, p. 343-365, 2003.
- WEST, H. *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- WEST, H. G. 'Govern Yourselves!': Democracy and Carnage in Northern Mozambique." In: PALEY, J. (ed.). *Democracy: Anthropological Approaches*. Santa Fe: School of Advanced Research Press, 2008.

Entrevistas

- Mbambanda. Entrevista com Mbambanda, dançarino do grupo Mapate neijale, Mwambula, setembro de 2002.
- Mambwembwe *et al.* Entrevista gravada com Simoni Mambwembwe, Francisco Simão Amissi, e Armando Estevão Maukilo "Mangongo," iniciadores do *neijale*, Mapate, setembro de 2004.

Mawasha. Entrevista gravada com Shalele Mawasha, antigo dutu e tocador de nshindo, Litamanda, setembro de 2002.

Mawasha. Entrevista gravada, setembro de 2004.

Mpwesa e Elias. Entrevista com Ernesto Mpwesa Ntakwani e Simão Elias, líderes do grupo mang'anyamu. Lutete, janeiro de 2002.

Mwanjigula. Entrevista com Martins Jackson Mwanjigula, escultor mang'anyamu, Matambalale, dezembro 2003.

Mwanjigula e Siminda. Entrevista filmada com Mwanjigula e Mauricio Siminda Ngui, líder mang'anyamu. Matambalale, abril de 2009.

Nandodo. Entrevista registrada com Januário Cabeça "Nandodo," líder do grupo 25 de Setembro. Litamanda, setembro de 2002.

Nandodo e Pulumbamba. Entrevista filmada com Nandodo juntamente com Janéiro Pulumbamba, Constancio Makopa, e Tomé Kavenje, tocadores neijale, abril de 2009.

Ndeja-Ndeja. Entrevista gravada com Januário Matias Ntumuke, proeminente tocador do grupo mapiko de Mwambula. Ndeja-Ndeja 2009. Entrevista filmada, abril de 2009.

Ntukwinye *et al.* Entrevista gravada com Oracio Rafaél Ntukwinye, Martins Jackson Mwanjigula, Maurício Siminda Ngui, Calado, Domingo João Manuel, Marcelino Mbogwa, Neshi Nopelé, Nkongwesii, Njudi, e Mashoto, tocadores mang'anyamu. Matambalale, dezembro de 2004.

Shitungulu *et al.* Entrevista com Bernabè Shitungulu, Rei Julião, Pascoal Gaspar, Mario Matias Malyamungu, Remígio Julião, e Ernesto Gaspar Nampunde, tocadores mang'anyamu. Mwambula, janeiro de 2002.

Narrativa, memória e história *revisitando dois episódios da vida* *de Eduardo Mondlane*

Teresa Cruz e Silva

Introdução

A narrativa, a memória e a história, pela complexidade que apresentam no seu inter-relacionamento são objeto de várias discussões de carácter epistemológico, no âmbito das ciências sociais. Para analisar a relação entre a narrativa, a memória e a história de Moçambique, parto de alguns episódios da história de vida de Eduardo Chivambo Mondlane, narrados por diferentes testemunhos. Revisito, assim, os depoimentos de Pedro Eduardo Demyon (CRUZ E SILVA, 1993), que foi motorista de Mondlane durante o curto período de sua visita a Moçambique em 1961, assim como outras narrativas sobre a “parábola da águia”, da autoria de James Aggrey, contada por Mondlane, na cidade de Lourenço Marques (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b), na mesma época.

O revisitar destas narrativas coloca sobre a mesa de debate a “marca inevitável do presente no ato de narrar o passado”, para tomar de empréstimo a Beatriz Sarlo (2007). Para esta discussão, é também convocado Paul Ricoeur (2010) a propósito das implicações que o “retorno ao vivido” traz na análise sobre a construção da narrativa histórica. Porque este tema é

indissociável da história do movimento nacionalista, agregamos a estas discussões as teses de Borges Coelho (2015a, 2015b), a propósito da história contemporânea de Moçambique, que, nas palavras do mesmo autor, se trata de um “período em que ainda há memória viva [e em que] o presente se instalou em todo o seu esplendor”. (BORGES COELHO, 2015 b)

Revisitar as narrativas biográficas de Eduardo Mondlane obriga-nos a não descurar a sua natureza, face ao contexto em que foram produzidas. Por um lado, situadas no quadro da história da luta armada de libertação de Moçambique que legitimou o partido no poder depois da independência nacional e, por outro lado, situadas ainda num período de recuperação da história nacional e construção de heróis, que ocorreu depois de 1975. Trata-se de um processo semelhante ao sucedido em outros países africanos nos períodos imediatamente a seguir às independências nacionais, podendo ser interpretado como inerente aos esforços para a produção de uma memória coletiva. (BESSA-RIBEIRO, 2005)

A questão da narrativa despoletou interesses novos em várias disciplinas, particularmente em finais do século XX, trazendo então para o cerne do debate problemas como memória, história, identidade, narrativa e representação histórica e o testemunho. (JEWSIEWICKI; MUDIMBE, 1993; RICOEUR, 2010; SARLO, 2007) Temas como a narratividade e a consciência humana, suas vantagens e desvantagens, foram também explorados por numerosos autores, quer no que se refere às suas formas históricas, quer no que diz respeito a outras formas de texto narrativo. (RICOEUR, 2010; WERTSCH, 2003)

Para contextualizar os meus argumentos, depois da introdução farei: a) um breve roteiro da história de vida de Eduardo Mondlane, ao que se seguirão as discussões sobre b) um episódio da viagem de Mondlane a Moçambique narrado por Pedro Eduardo Demony, c) a parábola da águia e, d) em jeito de conclusão, o retomar dos argumentos desenvolvidos nos pontos anteriores, “pela mão” das narrativas revisitadas.

Eduardo Mondlane: breve roteiro de vida

Eduardo Chivambo Mondlane nasceu numa pequena aldeia do sul de Moçambique, em 1920. A sua infância e adolescência ocorreram no contexto da crise que afetou a maioria dos cidadãos moçambicanos, atingidos pelos efeitos da crise econômica e social que se seguiu à Primeira Guerra Mundial durante os anos 1920 e os impactos da recessão geral dos inícios dos anos 1930. Esta situação foi agravada pelas consequências da aplicação das políticas repressivas e discriminatórias que marcaram a colonização portuguesa, particularmente durante o período do Estado Novo, sob governação de António Salazar.

Como outras crianças do campo, o pastoreio de gado foi a “primeira escola” de Eduardo, que, em 1932, se matriculou no ensino primário público destinado à população indígena para frequentar o ensino rudimentar,¹ tendo, depois, passado a frequentar a escola da Missão Suíça (Presbiteriana), na mesma área geográfica (Manjacaze). Depois de ter trabalhado como empregado doméstico e servente do hospital na sede da mesma missão em Lourenço Marques (Khovo),² para onde partira em 1936, terminou os seus estudos primários e o curso de catequista no Seminário Protestante de Ricatla, perto de Lourenço Marques. Os seus estudos e o contato com novas realidades na cidade capital alargaram os seus horizontes de conhecimento.

A vontade inquebrantável e insistência de Eduardo Mondlane em querer aprender sempre mais despertaram o interesse do missionário suíço André-Daniel Clerc, que desde cedo reconheceu as suas potencialidades intelectuais. Por essa razão, ao terminar os estudos do ensino primário e já em Lourenço Marques, veio a tornar-se um colaborador de Clerc nos trabalhos

¹ Até 1961, quando foi abolido o sistema de indigenato, vigorou em Moçambique uma educação separada para indígenas e cidadãos – população branca, indiana, mestiça e negros assimilados. Ensino rudimentar com três anos, elementar e complementar. Para mais informações, veja: Eduardo Mondlane (1983, 1977) e Teresa Cruz e Silva (2001a,b).

² Capital da colônia de Moçambique.

com os grupos de jovens presbiterianos,³ e uma relação de amizade e respeito mútuo começou gradualmente a tomar lugar entre ambos. Mondlane tornou-se discípulo de Clerc, que foi, por longos anos, seu tutor e confidente. Na sua qualidade de instrutor de grupos da juventude, Eduardo trabalhou na Missão Metodista em Cambine, no então distrito de Inhambane (1940-42), e foi posteriormente (1942) colocado, pela Missão Suíça, como professor indígena e catequista na pequena povoação de Dingane, na área de Manjacaze, perto da sua terra natal. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b)

Portugal acabara de assinar com o Vaticano a Concordata e o Acordo Missionário (1940), que entregavam à Igreja Católica a responsabilidade da educação primária da população indígena. O Estatuto Missionário de 1941 legitimava a aliança da Igreja Católica com o Estado colonial português, que concedia à primeira regalias especiais para o seu trabalho nos setores sociais, particularmente no que dizia respeito à educação da população indígena, colocada a partir de então sob sua tutela. A aliança estabelecida entre Estado e Igreja Católica permitia, a partir de então, um controlo mais restrito dos moçambicanos negros, através da imposição de barreiras para o acesso à educação, associadas a outras políticas que tentavam impedir o crescimento de uma pequena burguesia nacional instruída.

A vivência de Eduardo Mondlane na Missão Metodista de Inhambane – reforçada pela experiência de Dingane, na qual as suas atividades profissionais ligadas à educação tinham que fazer face a um confronto diário com a administração colonial e com a missão católica que “policiava” a educação da população indígena – marcou de forma indelével a sua experiência de vida. A correspondência trocada entre Mondlane e Clerc e os testemunhos a que tivemos acesso (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b; MANGHEZI, 1999) ilustram com clareza como Mondlane foi assumindo a sua consciência de

³ Clerc introduziu entre os crentes da Missão Suíça uma metodologia de trabalho com jovens, a partir das experiências de jovens escuteiros e do trabalho em grupo, que passou a chamar-se *ntlawa*. Em tsonga, esta palavra significa “grupo”, no seu plural *mintlawa*. Esta experiência mostrou ser um sucesso e foi mais tarde introduzida na Missão Metodista de Cambine (Inhambane), no contexto da cooperação estabelecida entre as duas missões. Para mais informações, veja: Cruz e Silva (2001a, 2001b).

colonizado de forma cada vez mais marcante. Assim, as novas experiências e o confronto com a realidade colonial estimulavam nele a necessidade premente de aquisição de novos conhecimentos científicos como uma das condições para fazer face ao contexto sociopolítico em que vivia. Os obstáculos que o dia a dia de educador o obrigavam a enfrentar produziram uma mais-valia no seu processo de amadurecimento político.

Em 1944, Mondlane partiu para a União Sul-Africana,⁴ onde fez os seus estudos secundários no Transvaal (Lemana), ao mesmo tempo em que exercia atividades como catequista da Missão Suíça na mesma região. Em 1948, matriculou-se na Jan Hofmeyr School of Social Work, em Joanesburgo. Considerando que este instituto superior estava longe de responder às suas aspirações intelectuais, inscreveu-se no curso de Sociologia da Universidade de Witwatersrand (1949), contrariando o projeto inicial dos missionários que contavam com a sua presença em Moçambique para dirigir os grupos da juventude da igreja. Embora contasse com uma pequena bolsa de estudos, Mondlane mantinha um emprego temporário ligado à missão, para complementar as suas magras economias.

Mesmo com o apoio moral e material dos missionários metodistas americanos, em particular Randall e sua esposa, assim como do seu tutor, André-Daniel Clerc, o sonho de Mondlane para se formar em sociologia não se concretizou. Quando o Partido Nacionalista ganhou as eleições em 1948 e o *apartheid* foi legalmente assimilado pelas políticas governamentais, a renovação do visto de residência de Mondlane foi-lhe recusada e, antes do final do ano letivo de 1949 (agosto), foi obrigado a regressar a Moçambique, apesar das tentativas para reverter a situação. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b) Conseguiu, entretanto, terminar as provas do 1º ano da graduação em Sociologia, em Lourenço Marques, por correspondência, graças à intervenção de seu tutor André-Daniel Clerc e ao grande movimento de solidariedade gerado em Joanesburgo por estudantes, acadêmicos, religiosos e cidadãos progressistas. O seu percurso de estudante

⁴ A União Sul-Africana foi criada em 1910 e declarada República da África do Sul em 1961. Em 1948, é legalmente instituído o *apartheid*, sistema que só teve um final em 1990.

secundário e universitário foi marcado por um sem fim de dificuldades, entre convencer os missionários suíços e metodistas sobre a importância da sua formação em Sociologia, e aos magros recursos para sobreviver, num contexto político que lhe era pouco favorável.

Regressado a Moçambique, Mondlane aproveitou a sua estadia forçada para consolidar os trabalhos junto dos jovens protestantes e participar em programas de alfabetização. Em 1949, enquanto aguardava por respostas às suas solicitações para continuar a estudar, fundou em Lourenço Marques o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (Nesam), provavelmente movido pela sua experiência com o núcleo de estudantes da Universidade de Witwatersrand na África do Sul. Neste inter-regno, Mondlane participou também ativamente em variadas atividades da sua igreja. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b, 2012)

Em 1950, Eduardo Mondlane partiu para Portugal e matriculou-se na Universidade Clássica de Lisboa. A sua estadia foi, no entanto, curta, embora vigiada pela polícia política portuguesa. Em 1951, transferiu-se para os Estados Unidos da América, onde fez estudos em Antropologia e Sociologia, em Oberlin College (bacharelato) e Northwestern University (mestrado e doutoramento), sempre com o estímulo e amizade dos missionários Randall e Clerc. Aos dois ficou também a dever a forma como as redes inter-religiosas foram acionadas para lhe abrir portas, quer na obtenção de bolsas de estudo, como de empregos temporários complementares, quer na participação em numerosas realizações – conferências e cursos breves – que, por sua vez, lhe abriram outras e novas portas.

Entre 1954 e 1955, foi assistente na Northwestern University e depois esteve em Harvard University como pesquisador. Em 1957, foi nomeado oficial de investigação no Departamento de Curadoria das Nações Unidas e, mais tarde, ensinou na Syracuse University entre 1961 e 1962/1963.

O período de Mondlane nos Estados Unidos da América foi extraordinariamente intenso, não só no campo da formação académica e política, como na abertura de oportunidades no campo profissional. (SANSONE, 2013) Nesta longa estadia, há a registrar o seu casamento com Janet Mondlane e o nascimento dos seus três filhos. Este foi também um período

cheio de obstáculos difíceis de transpor, a nível pessoal, na sua relação com a igreja e nas decisões políticas e de carácter profissional que teve que tomar.

Nos inícios dos anos 1950, havia apenas quatro países independentes em África – Egito, Etiópia, União Sul-africana e Libéria. O estímulo da expansão da economia mundial logo depois da Segunda Guerra Mundial e os processos de descolonização que lhe estavam associados estimularam o processo de descolonização que marcou a década de 1960 nos territórios africanos. Na África Austral, em 1964, a Zâmbia e o Malawi ascenderam à independência. Seguiram-se o Botswana e o Lesoto, em 1966, e a Swazilândia, em 1968.

Desde finais dos anos 1950 e ao longo das décadas de 1960 e 1970, pressões internacionais e os desenvolvimentos internos, a longo prazo, tinham forçado Portugal a encetar reformas sociais e económicas nas suas colónias em África. Em 1961, Portugal declarou a abolição formal do indigenato e acelerou a modernização da economia de Moçambique para responder aos novos contextos sociopolíticos internacionais. (WUYTS, 1980) Essas e outras reformas na área da educação, mesmo quando muitas se operavam apenas a nível cosmético, trouxeram uma pequena abertura nas oportunidades educacionais para a população negra, ao nível do ensino primário. Mantinham-se ainda, entretanto, várias barreiras para o acesso a outros níveis de educação.

Aos olhos dos líderes religiosos da Igreja Presbiteriana de Moçambique, a formação superior de Eduardo Mondlane com bolsas de estudo concedidas através das redes das Missões Suíça e Metodista enquadrava-se num vasto programa de trabalho social junto às comunidades moçambicanas. Assim, tal como sucedera já, durante a sua estadia na África do Sul, renovara-se a ideia que, depois dos seus estudos superiores, ele deveria regressar ao país para trabalhar na igreja. No entanto, a sua estadia no estrangeiro, ao reforçar o seu sentido de observação sobre a situação política no mundo e em Moçambique, permitiu-lhe consolidar em particular a sua crítica em relação ao sistema colonial. A sua vida privada e profissional nos Estados Unidos da América passou, então, a estar muito mais ligada ao destino sociopolítico da África e de Moçambique do que ao desenvolvimento das

missões como tal, gorando, mais uma vez, o projeto missionário ligado ao seu futuro. O seu trabalho como funcionário para a área de investigação no Departamento de Curadorias das Nações Unidas deu-lhe uma experiência direta sobre a situação política do Tanganyika (Tanzânia), dos Camarões e do Sudoeste Africano (Namíbia) e facilitou-lhe encontros com dirigentes políticos africanos. Estes contatos alargaram os seus horizontes sobre os conflitos em curso no mundo⁵ e reforçaram as suas ideias sobre a necessidade de combater o colonialismo e a dominação política de Moçambique.

Em 1961, Eduardo Mondlane revisitou Moçambique, quase 11 anos depois da sua partida para Lisboa. No distrito de Lourenço Marques, visitou a cidade capital e o Seminário de Ricatla, onde havia feito o ensino primário e o curso de catequista; em Gaza, foi a Xai-Xai, Manjacaze e Maússe; em Inhambane, visitou Cambine e Chicúque. Encontrou-se com velhos amigos, antigos colegas, missionários e parentes, que o receberam com muito carinho. Durante esta estadia, teve o apoio quer da Missão Suíça, quer da Missão Metodista, em alojamento e transporte, que facilitaram as suas visitas. Contou também com o entusiasmo de muitas pessoas anônimas que, nutrindo por este personagem o maior respeito, viam em Mondlane uma esperança de liberdade, face aos desenvolvimentos do país.

Na sua viagem de regresso aos Estados Unidos da América, depois das férias passadas em Moçambique, Mondlane visitou o Tanganyika⁶ e manteve contatos com Nyerere e vários nacionalistas moçambicanos no exílio. Em 1962, quando era professor em Syracuse, foi convidado para o encontro constitutivo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), em que foi eleito seu presidente. Terminou o seu contrato com a Universidade Americana (1963) e juntou-se à Frelimo com sede em Dar es Salaam.⁷ Em 1964, esta organização nacionalista iniciou um processo de luta armada de

⁵ Veja, por exemplo: Shore (1983) e Cruz e Silva e José (1991).

⁶ Em dezembro de 1961, o Tanganyika ascendeu à independência e, em 1964, formou a República Unida da Tanzânia, que englobava o continente (Tanganyika) e a área insular (Zanzibar).

⁷ Já independente, a Tanzânia acolheu este movimento no seu seio, em que teve o apoio de Julius Nyerere, seu presidente.

libertação que só terminou em 1974. Mondlane morreu em 1969, assassinado por uma carta-bomba, numa altura em que o movimento que dirigia passava por uma crise interna de crescimento.

Na África Austral, a luta pela independência nas colônias portuguesas – Angola e Moçambique – representava um entrave direto aos interesses da dominação das minorias brancas na região. Como afirmam Meneses e Martins, “procurando suster os ‘ventos da mudança’, a África do Sul tinha construído um cordão de proteção em seu redor, formado por países e colônias governados por regimes brancos minoritários – a Rodésia do Sul (Zimbabwe), o Sudoeste Africano, e as colônias portuguesas de Angola e Moçambique”. (MENESES; MARTINS, 2013, p. 15) A República da África do Sul, que instituíra em 1948 o sistema do *apartheid*, gozava já de um reconhecimento econômico nos anos 1960. (MENESES; MARTINS, 2013) O regime branco da Rodésia do Sul, por sua vez, proclamara em 1965 a Declaração Unilateral de Independência (UDI), quando era ainda uma colônia britânica. As sanções econômicas das Nações Unidas contra a Rodésia do Sul estimularam o desenvolvimento das suas relações econômicas com a África do Sul. Neste contexto, podemos afirmar que, na década de 1960, a África Austral tinha-se tornado uma realidade econômica⁸ de uma constelação de Estados gravitando em redor da economia sul-africana. Portugal, com uma histórica tradição de relações econômicas com a República da África do Sul – onde a exportação da força de trabalho de Moçambique e a prestação de serviços através das ligações na área ferro-portuária tinham um peso fundamental para a economia colonial –, intensificou esta cooperação nos anos 1960 e 1970.

Os problemas econômicos e de segurança regional levaram Portugal, a República da África do Sul e a Rodésia do Sul a estabelecer uma cooperação bastante estreita, na esfera militar, numa tentativa para garantir a manutenção da dominação branca nos seus territórios e conter o avanço das independências africanas. (MENESES, 2013) Nos inícios dos anos 1970, as

⁸ Para mais informações sobre a África Austral e o papel da África do Sul, ver: Vieira, Martin e Wallerstein (1992).

guerras de libertação progrediam rapidamente na região. Os projetos políticos da África do Sul, da Rodésia do Sul e de Portugal estavam, assim, perigosamente afetados por esta nova situação. O avanço da guerra de guerrilha em Moçambique tornou a posição das forças armadas portuguesas muito difícil, com a perspectiva de uma iminente derrota militar. Depois do golpe de Estado em Portugal, a 25 de abril de 1974, e no final das negociações de Lusaka, a 7 de setembro do mesmo ano, Lisboa reconheceu o direito de Moçambique à independência, que ocorreu a 25 de junho de 1975.

Alcançada a independência nacional, era necessário reescrever a história do país e dar voz aos seus protagonistas, partindo de realidades concretas.⁹ Eduardo Mondlane, falecido em 1969, desempenhara um papel importante no processo de luta para a libertação de Moçambique, e o dia 3 de fevereiro – data do seu assassinato – foi proclamado dia dos heróis nacionais. Para celebrar os seus feitos, o seu corpo foi trasladado de Dar es Salaam para Maputo e colocado no panteão, onde repousam os heróis nacionais, como forma de reconhecimento.

Se excetuarmos os relatos autobiográficos que têm sido publicados nos últimos anos pelos protagonistas da luta armada de libertação nacional e alguns raros livros e artigos em revistas, pouco mais foi publicado sobre este período; pese, embora, como nos afirma Borges Coelho (2015a), que convoca, para a reafirmação da sua tese, Beatriz Sarlo, a memória política¹⁰ consistir na “promoção das histórias nacionais ou oficiais que, nas palavras de Beatriz Sarlo, são normalmente feitas de ‘um panteão de heróis um grupo de excluídos e réprobos, uma linha de desenvolvimento unitário conduzindo até ao presente’”. (BORGES COELHO, 2015a, p. 156)¹¹

⁹ Durante a vigência colonial, a história de Moçambique havia sido escrita a partir da observação do olhar colonial.

¹⁰ Parece-nos importante referir que Borges Coelho distingue memória política de memória coletiva e reafirma: “A ‘memória política’ é controlada pelas autoridades que tentam fazer dela ‘memória colectiva’. É mais estruturada e activa, enquanto a memória colectiva é passiva e funciona como uma espécie de sedimentação que ocorre ao longo do tempo”. (COELHO, 2015a, p. 155)

¹¹ Coelho (2015) apud Sarlo (2007, p. 13-14).

Discutindo a vida de Mondlane e a sua produção acadêmica, com um enfoque no seu período de vivência nos Estados Unidos da América, Livio Sansone refere que a sua história de vida e pensamento foram objeto de pesquisas limitadas, enfatizando que as tentativas biográficas ligadas a esta figura se centram em três aspectos:

1. a sua relação com a missão Suiça, os missionários e respectivas redes na contribuição para a sua formação;
2. o seu casamento com Janet Mondlane; e
3. o período da sua liderança na Frelimo até à sua morte, entre 1963 e 1969 (SANSONE, 2013) e, com raras exceções, a sua formação e os 11 anos que permaneceu nos Estados Unidos da América.

Para Sansone (2013), contrariamente ao que se verifica com outros líderes africanos não há trabalhos exaustivos publicados sobre esta figura.

Sansone remete-nos, assim, para uma reflexão sobre a historiografia da história contemporânea de Moçambique repensada por Borges Coelho, que observa que “foi em torno da luta de libertação que a memória política se estruturou” (COELHO, 2015a, p. 155), reafirmando ainda que, “apesar da sua centralidade para a vida do país esta grande narrativa permaneceu verbal ancorada em palavras apenas proferidas” (COELHO, 2015a, p. 156-157), o que despoleta novos questionamentos antes que nos seja possível revisitarmos as narrativas ligadas à visita de Eduardo Mondlane a Moçambique em 1961, que nos propusemos tratar neste texto.

De quem se escrevem biografias?

A história da história da narrativa biográfica mostra-nos que muitas biografias tratam heróis, figuras políticas de destaque, homens das artes, letras e ciências, algumas das quais com caráter hagiográfico, mas também nos mostra outras facetas da escrita biográfica. Há, por vezes, personagens que parecem “insignificantes”, mas as circunstâncias das suas vidas acabam

por nos revelar aspetos impressionantes sobre a trajetória e contexto em que esses indivíduos viveram, permitindo-nos, assim, reconstituir períodos históricos, acontecimentos e outros fatos relevantes.

A trajetória de vida de Mondlane está preenchida por vários documentos escritos que nos permitem reconstituir com alguma segurança vários capítulos da sua vida. Outras facetas continuam mesmo assim por desvendar, quer porque é necessário ainda revelar documentos existentes em arquivos pessoais, familiares e até oficiais, ou ainda registrar muita informação oral que está em risco de se perder com o passar dos anos. Porque Eduardo Mondlane representa hoje a figura de um herói nacional, primeiro presidente da Frelimo, como já referimos em outras análises (CRUZ E SILVA, 2015), trabalhar com a sua história de vida implica ter que fazer face, quer à existência de histórias oficiais e ideologizantes, desconstruir mitos e distinguir a produção resultante do imaginário popular da história real.

Na produção de uma história de vida, é possível encontrar formas de configuração e reconfiguração da narrativa, em que os protagonistas da ação e os seus contornos podem ser deslocados para outros lugares e posições, de acordo com os contextos da produção dessa mesma narrativa. (RICOEUR, 2010; COELHO, 2015a) Apesar de termos que lidar com a quase ausência de uma história da luta armada de libertação nacional (COELHO, 2015a), reproduzida de forma episódica, e de uma biografia mais substancial de Eduardo Mondlane, vários anos passados depois deste (1969) e da independência de Moçambique (1975), quer a vitória da Frelimo contra o colonialismo português, quer os feitos de Mondlane, são frequentemente reinterpretados à luz da história presente, muitas vezes marcada pela “história oficial”.

No imaginário popular, a figura de Eduardo Mondlane também deu azo a várias interpretações e reinterpretações sobre a sua vida, envolta em mitos. Pelas razões acabadas de mencionar, nos parágrafos que se seguem, retomaremos não só a discussão do peso desempenhado pela história da luta nacionalista no contexto da história contemporânea de Moçambique (COELHO, 2015a), mas também a forma como a narrativa se configura e reconfigura a partir de um olhar do presente sobre o passado. A nossa

análise será ilustrada por episódios ocorridos durante a visita de Mondlane a Moçambique, em 1961, quase 11 anos depois de ter partido do seu país para estudar em Lisboa por um curtíssimo período, seguido dos seus anos nos Estados Unidos da América. Como nos dizia o missionário André-Daniel Clerc (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b), ele tinha saído um rapaz pobre, para estudar, e regressava agora como funcionário das Nações Unidas e professor universitário. Era um dos raríssimos negros moçambicanos com doutoramento e voltava casado com uma esposa branca e americana.

Um episódio da vida de Eduardo Mondlane narrado por Pedro Eduardo Demony, revisitado

Iniciámos este texto com um breve roteiro do percurso de vida de Eduardo Mondlane. Tratando-se de um resumo da trajetória de uma vida que decorreu num espaço de tempo de um pouco mais de 49 anos (1969-1920), muitos detalhes foram omitidos e remetidos para artigos de publicações periódicas e capítulos de livros que versam a vida de Eduardo Chivambo Mondlane. Mesmo assim, tentámos contextualizar alguns momentos da sua trajetória realçando o ambiente sociopolítico que rodeava o nosso protagonista e os períodos subsequentes à sua morte. Embora os episódios que tentam ilustrar os nossos argumentos se situem num período delimitado, ou seja, o ano de 1961 e a visita de Mondlane a Moçambique, pareceu-nos importante alargar os nossos breves comentários contextualizadores a períodos posteriores, para facilitar a compreensão do ambiente que se vivia em Moçambique durante a vigência colonial, incluindo o período que decorreu entre o assassinato de Mondlane e a independência nacional. Pensamos poder, assim, enquadrar a forma como a produção de heróis que emergiu depois de 1975 levou à interpretação e reinterpretção de alguns episódios da vida do nosso protagonista.

Referimos mais anteriormente que, durante a sua viagem a Moçambique, em 1961, Eduardo Mondlane visitara, entre outros lugares, a Missão Metodista no distrito de Inhambane e os seus familiares e amigos na atual

região da Província de Gaza. A narrativa do seu percurso a Gaza e Inhambane, contada por Pedro Eduardo Demony (CRUZ E SILVA, 1993), que foi, na época, o motorista que o acompanhou e à sua família, a partir de Lourenço Marques, será utilizada como a primeira ilustração que testemunha a forma como o olhar para o passado não pode ser desligado da vivência do narrador, sofrendo a influência do presente.

Demony travou conhecimento com Eduardo Mondlane por volta de 1940/1941, quando o último trabalhava na Missão Metodista de Cambine como instrutor de grupo de jovens, ao mesmo tempo em que frequentava um curso breve ligado à agricultura. Retomo aqui um dos três episódios que Pedro Eduardo Demony, na altura com cerca de 80 anos, me relatou (CRUZ E SILVA, 1993) em 1992, sobre o seu encontro com Mondlane em 1961 e que, do seu ponto de vista, foram marcantes para perceber a grandeza que o protagonista desta história representava para si e para o país:

O carro que leva Mondlane para Inhambane está em perigo

Eu conheci o Eduardo Mondlane quando veio a Cambine,¹² para o curso de Agricultura [...]. Ele é da Missão Suíça. De maneira que ficou muito tempo e que começou estas coisas da juventude. Ele veio começar estas coisas.¹³ Fez acampamentos, ensinou muita gente. De maneira que ele foi para os estudos dele. Desapareceu! Ouvi dizer que estava na ONU [Organização das Nações Unidas]. Então, desta vez, ele veio [...].¹⁴ Então, ele escreveu para a Missão Metodista Unida, pedindo um carro com condutor-mecânico [...] para lhe satisfazer a viagem durante um mês [...]. Então, escolheram a mim, para eu satisfazer a vontade do Dr. Mondlane [...]. Ele veio, chegou, marcou um dia para a gente sair para Inhambane [...]. De maneira que então estava marcado para sair às sete e meia de Maputo.¹⁵ Não consegui! Antes das sete e meia, telefonemas

¹² Estação da Missão Metodista.

¹³ Referindo-se aos grupos de jovens instruídos por Eduardo Mondlane.

¹⁴ Demony situa a sua fala no período de visita de Mondlane a Moçambique, em 1961.

¹⁵ Na altura, a cidade de Lourenço Marques, capital de Moçambique colonial.

tilintaram. Quem pegasse o auscultador, ouvia: ‘o carro que leva Mondlane para Inhambane está em perigo’. Só! Perguntava: ‘quem é, donde é, quem fala’... Nada! [...] Calou! Basta dizer aquilo, pronto. Calou! Então, a gente a ver que aquilo correu por muita gente na cidade. Veio um missionário da Missão Suíça lá do Alto Maé,¹⁶ naquele hospital, veio lá de baixo a correr, com Volkswagen dele, só para fazer adiar a viagem porque ouviu no telefone que o carro que leva Mondlane está em perigo. E ele: ‘Ah! Não posso adiar. Eu já marquei’.

Enquanto estava a falar, o outro director do Khovo, Clerc,¹⁷ ali veio ele também, foi ter com ele, que é para adiar a viagem, porque ele ouviu o telefonema [...] a dizer: ‘o carro que leva Mondlane a Inhambane está em perigo’ [...]. Então, o Dr. Clerc é que disse: ‘não era melhor a gente ir ao Governador-Geral saber?’. O Mondlane apoiou e disse: ‘sim, senhor! Essa é boa ideia’. Entraram no Volkswagen, não foram no meu carro, foram para lá para falar com o governador [que informou que]: ‘Não é dado oficial, se fosse oficial, eu tinha conhecimento. Não tenho conhecimento nenhum, isso eu não sei. Não sei nada’. Mas ofereceu transporte: ‘Porque é que não vai de avião [...]?’ Ele disse: ‘não quero ir de avião porque o avião há-de me levar rápido para casa, e eu não quero assim, por isso é que eu pedi o carro à Missão, que é para andar a ver amigos [...]’. ‘Então, se for assim, vai com o carro militar, com a força, para ir onde quiser, aos amigos’ [...] ‘Não senhor, não era a minha vontade, porque se eu vou à casa de um amigo, com a força, com armas e tudo, que conversa a gente há-de ter aí? Não aceita conversar bem. Eu quero ir à vontade, estou de férias de um mês, é para conversar à vontade, para matar saudades de algum tempo’[...]. ‘Bom... então, pode ir, não há-de haver nada’.

Voltaram. Então, aparece um comerciante no Khovo, aquela avenida que passa por baixo. Veio um comerciante dali: ‘Então, ouviram o telefone?’... ‘Ah, não é nada. A gente há-de ir. Oh Demony, dá lá a tua opinião, o que é que você pensa? Você também ouviu o telefone?’... ‘Não, eu não ouvi o telefone, mas ouvi uns alunos sobre o telefone que ouviram na escola’... ‘Eh... dá lá a tua opinião... Que opinião você dá?’... ‘Bom... disse que se fosse minha vontade, era adiar a viagem. A minha ideia era essa, para outro dia... Oh!!!

¹⁶ Nome de um bairro da cidade de Lourenço Marques.

¹⁷ Referindo-se a André-Daniel Clerc.

Mondlane riu, riu: ‘Essa não é opinião’... ‘Senhor Doutor Se fosse possível o Doutor Clerc leva o senhor... leva o Senhor Doutor até Marracuene, e eu levo a senhora, vou também atrás’... ‘Ah essa é boa ideia, sim senhor! Oh Clerc não pode nos acompanhar?’... ‘Posso sim, senhor’.

Então, entraram logo no Volkswagen, subiram, meteram-se na Pinheiro Chagas. É daí que mudou o nome de Pinheiro Chagas para Eduardo Mondlane, porque é aquela avenida que ele saíu, para Inhambane. E eu, com medo, fui atrás dele. Fui até lá em baixo, procurar a 24 de Julho, até lá em cima, e me meti ali [...]. Foram andando, saíram em Marracuene, ali na estação onde vendiam gasolina, passaram ali, ficaram à minha espera. Eu quando cheguei lá também parei. E perguntou-me: ‘Então... Não tem coragem ainda?’. Eu disse: ‘Senhor Doutor, já tenho coragem’. Entraram no meu carro. Entraram no meu carro: ‘Então Doutor. Clerc, pode voltar’. E voltou.¹⁸ (Entrevista a Pedro Eduardo Demony, Chicunque, 1982)

Ao longo das diversas entrevistas que realizei na mesma época, sobre Mondlane, a história desta viagem foi-me contada e recontada em diversas versões, das quais o nosso registro gravou uma nota comum às mesmas: por um lado, o receio que os moçambicanos e os missionários suíços tinham que as autoridades coloniais intentassem qualquer ação que colocasse em risco de vida Mondlane e sua família. Por outro lado e contraditoriamente com a primeira questão, a grande preocupação das autoridades coloniais era garantir a segurança de Mondlane – com imunidade política que lhe era conferida como alto funcionário na ONU –, tentando, deste modo, evitar possíveis conflitos diplomáticos, numa altura em que a colonização de Portugal era alvo de críticas severas nos círculos políticos internacionais. Estamos, assim, perante duas leituras da mesma narrativa.

Nesta linha, a dupla face da mesma moeda é bem ilustrada por Demony quando insiste na frase: “o carro que leva Mondlane está em perigo”, tentando demonstrar a preocupação dos missionários e populares – o exemplo do comerciante – com a segurança física deste e, simultaneamente, a do

¹⁸ Para a entrevista completa, veja: Cruz e Silva (2013).

governo, que, nas suas palavras, ofereceu segurança militar¹⁹ para o acompanhar nesta viagem, embora a mesma tivesse sido recusada. Outras versões da mesma viagem falam mesmo de uma suspeita de bomba no carro que levava Mondlane e a família para Inhambane. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b; FARIS, 2015; MANGHEZI, 2009)

O fato da narrativa de Demony fazer referência ao papel do governador-geral de Moçambique neste caso e, segundo a sua narração, consultado para garantir que a viagem se faria em segurança,²⁰ é, por sua vez, ilustrativo da posição de imunidade diplomática que era atribuída a Mondlane, que deveria ser respeitada mesmo pelo governo colonial,²¹ assim como o estatuto social que ele havia atingido nesta altura. Os muitos relatos a que tivemos acesso mostram-nos que a visita de Eduardo e Janet Mondlane a Moçambique foi vigiada de perto pela polícia política em Moçambique. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b, FARIS, 2015; MANGHEZI, 1999) O testemunho de Clerc informou-nos que, à sua chegada a Lourenço Marques, Mondlane era esperado pela família da Missão Suíça e pelo governo, que lhe oferecera alojamento. (CRUZ E SILVA, 2001a, 2001b; FARIS, 2015) A referência de Demony ao governo provavelmente não estará dissociada do seu conhecimento sobre os riscos que esta visita representava para a família do nosso protagonista e da vigilância policial, aberta ou camuflada, de que era objeto Eduardo Mondlane.

A fala de Demony e a forma como ele selecionou e hierarquizou os fatos revelam, já por si, uma interpretação dos mesmos, em que a separação entre o eu (narrador) e o outro (protagonista) o obriga frequentemente

¹⁹ A que Demony chama “a força”.

²⁰ No seu testemunho a Nadja Manghezi, Janet Mondlane, viúva de Eduardo Mondlane, repetiu a narrativa de Demony, com pequenas alterações, incluindo o encontro de Mondlane e Clerc com o governador-geral. Janet também referiu o mal-estar que lhe era causado pela contínua presença da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Pide) durante as aparições públicas e em vários locais durante esta viagem. Para mais detalhes, veja: Manghezi (1999).

²¹ Janet Mondlane, falando a Nadja Manghezi (1999) sobre esta viagem, fez referências ao fato de Eduardo Mondlane se apresentar às autoridades coloniais em cada lugar onde aportavam durante a viagem de Lourenço Marques a Inhambane, o que pode ser interpretado como uma forma de evitar eventuais choques com a mesma, sabendo que ele e as pessoas com quem se encontrava eram permanentemente vigiados pela polícia política.

a assumir o papel do biografado, quando no seu imaginário constrói e reconstrói, num discurso direto ou indireto, não só as palavras de Mondlane, com quem dialoga ao longo da narrativa, como ainda as palavras de André-Daniel Clerc e do governador-geral, para situar o episódio ligado à viagem para Inhambane. Num jogo que se situa entre memória e história, nas palavras de Pedro Eduardo Demony, é possível encontrar o seu diálogo permanente com Mondlane, num esforço em direção à reconstrução de uma vida real, através de uma soma de pequenos episódios, em que o narrador reclama da sua experiência como testemunha.

A parábola da águia

James Aggrey,²² ganense por nascimento, missionário e político, foi conhecido sobretudo como educador. A parábola da águia, da sua autoria, correu mundo. Esta narrativa conta a história de uma águia que cresceu e viveu em cativeiro, juntamente com aves domésticas. Na primeira ocasião em que o seu dono ou, em outras versões, um naturalista abriu as portas e lhe deu a liberdade para voar, ela não o fez, mas fê-lo numa outra ocasião, embora tivesse regressado à capoeira onde crescera. Nas vezes seguintes, ela voou para mais longe e regressou, até que um dia não voltou mais.

A história da águia foi apropriada por instituições e grupos de pessoas para tirar lições de vida, uma vez que o seu final tem uma lição de moral e foi, por isso, publicada em diversas versões e línguas, incluindo histórias infantis.²³ Tratando-se de uma metáfora, ela é ainda hoje utilizada como meio educativo.

²² James Aggrey (1875-1927) nasceu no Ghana e fez os seus estudos nos Estados Unidos da América. O seu trabalho e seus escritos foram difundidos pelos missionários protestantes em Moçambique. Eduardo Mondlane tornou-se seu admirador. Para mais detalhes, veja Cruz e Silva (2001a, 2001b).

²³ Em língua portuguesa, há várias edições. Por exemplo, *A águia que não queria voar*, um livro ilustrado publicado pela Companhia das Letras, em São Paulo (2012); o uso da fábula por Leonardo Boff publicada em várias edições brasileiras, a primeira das quais em 1997, com o título *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*.

Na história dos movimentos de libertação nacional no continente africano, é comum encontrarmos a parábola da águia contada e recontada em diversas versões, mas sempre com um objetivo similar que aparece inscrito na lição de moral final, ou seja, despertar na sociedade a ideia de que a liberdade é sempre alcançável, mesmo não sendo um processo fácil.

Depois que chegou a Lourenço Marques, na pequena igreja da Missão Suíça, em Chamanculo, Mondlane foi homenageado durante o culto de domingo. Dirigindo-se aos crentes e aos inúmeros presentes, Mondlane trouxe a parábola da águia no final do seu discurso,²⁴ que terminou com a seguinte conclusão:

É certo que gente da nossa raça, muitos entre nós pensamos que não somos gente. Realmente muitos, muitos, pensam! Pensam que somos um tipo de pessoas que são um pouquinho inferiores ao resto da humanidade... Eu quero dizer... Digo porque tenho tido experiência de estudar e viver com pessoas de outras nacionalidades, com pessoas de outras raças... Que somos todos seres humanos. Somos todos... seres humanos. Somos todos filhos de Deus! (MANGHEZI, 1999, p. 194)

Nas muitas versões que ouvi sobre este episódio, encontrei a configuração e a reconfiguração da narrativa celebrando de diversas formas a figura de Mondlane, como “profeta da liberdade”, num contexto socio-político de dominação e opressão colonial. A lição de moral extraída por Mondlane a partir da fábula da águia, apresentada mais acima, pode, tal como Leonardo Boff a interpretou e a plasmou no título do seu livro, ser também lida como “a metáfora da condição humana”.

Na fala de Pedro Eduardo Demyon relativa aos contornos ligados à viagem para Gaza e Inhambane, assim como nos vários testemunhos em

²⁴ Nadja Manghezi (1999) teve acesso à versão gravada da intervenção de Mondlane, parte feita em Shironga, sua língua-mãe, e parte em português, que inseriu na publicação sobre a vida de Janet Mondlane. (MANGHEZI, 1999, p. 191-194)

que me contaram e recontaram a parábola da águia narrada por Mondlane na paróquia de Chamanculo, é possível ler a existência de um vínculo identitário entre os narradores e Mondlane, em que a pertença religiosa é o nó que une os laços entre os diversos protagonistas desta história – testemunha e biografado –, mas é também evidente que os une a pertença ao mesmo país e a identificação dos mesmos ideais num contexto marcado pela opressão colonial.

Configurando e reconfigurando a narrativa

A relação entre a história e o tempo marcou as diversas escolas e épocas da história. Na narrativa histórica, a reflexão faz-se a partir da relação entre tempo vivido e narração, levantando a problemática da história imediata e da história do tempo presente, em que podemos situar as narrativas biográficas. A este propósito, Paul Ricoeur (2010, p. 350) comenta que:

A história do contemporâneo, chamada também de história do tempo presente, constitui um observatório notável para medir as dificuldades que surgem entre a interpretação e a busca da verdade na história. Essas dificuldades não se devem principalmente à inevitável intervenção da subjetividade da história, mas à posição temporal entre o momento do acontecimento e o da narrativa que o relata. Com essa espécie de história contemporânea, o trabalho nos arquivos continua sendo ainda confrontado com o testemunho dos vivos, que são, muitas vezes, sobreviventes do acontecimento considerado.

Revisitámos dois episódios da história de vida de Eduardo Mondlane, contados e recontados na primeira pessoa por quem esteve presente e testemunhou os acontecimentos. O testemunho de Pedro Demony permitiu-nos, assim, observar um processo de configuração e reconfiguração do discurso, no qual a produção de lembranças para criar a imagem de uma vida foi claramente influenciada pelo processo de consagração de heróis e seus

respectivos contornos. Trata-se, pois, de situar as lógicas sociais e simbólicas associadas à produção das narrativas no quadro do papel que a luta armada de libertação nacional desempenha na história contemporânea de Moçambique. (BORGES COELHO, 2015a) O âmbito em que a narrativa biográfica de Mondlane se foi construindo e reconstruindo é também ilustrativo da importância da relação entre memória, história e identidade e a forma como a pertença e a memória são fundamentais na formação identitária de grupos e estabelecimento do sentido de coerência, permitindo a regulação do seu comportamento social.

Referências

- BESSA, F. R. A Invenção dos Heróis: Nação, história e discursos de identidade em Moçambique. *Etnográfica*, Lisboa, v. IX, n. 2, p. 257-275, 2005.
- BORGES COELHO, J. P. Abrir a Fábula: Questões da política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 106, p. 153-165, 2015a.
- BORGES COELHO, J. P. *História, Política e Memória: Desafios da História Contemporânea em Moçambique*. Lição apresentada às provas públicas para concurso a professor catedrático. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 2015b.
- CRUZ E SILVA, T.; JOSÉ, A. Eduardo Mondlane: Pontos para uma periodização da trajetória de um nacionalista 1940-1961. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 9, p. 73-122, 1991.
- CRUZ E SILVA, T. Dois Episódios da vida de Eduardo Mondlane, narrados por Pedro Eduardo Demony. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 13, p. 157-168, 1993.
- CRUZ E SILVA, T. *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: PROMÉDIA, 2001a. (Coleção Identidades).

CRUZ E SILVA, T. *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974): the case of the Swiss Mission*. Basel: P. Schelettwein Publishing Switzerland, 2001b.

CRUZ E SILVA, T. (org.). *Zedequias Manganbela: uma biografia contextualizada*. Maputo: Marimbique, 2012. (Lutar por Moçambique, 6).

CRUZ E SILVA, T. Memória, história e narrativa: os desafios da escrita biográfica no contexto da luta nacionalista em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 106, p. 133-152, 2015.

FARIS, R. *Liberating Mission in Mozambique: faith and revolution in the Life of Eduardo Mondlane*. Cambridge: Lutterworth Press, 2015.

JEWSIEWICKI, B.; MUDIMBE, V. "Africans" Memories and Contemporary History of Africa. *History and Theory*, Middletown, n. 32, p. 1-11, 1993.

MANGHEZI, N. *O Meu Coração Está nas Mãos de um Negro: uma história da vida de Janet Mondlane*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1999.

MENESES, M. P.; SENA, B. M. Introdução: o exercício Alcora no jogo das alianças secretas. In: MENESES, M. P.; SENA, B. M. (org.). *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 2013. p. 15-27.

MENESES, M. P. O Olho do Furacão? A África Austral no contexto da Guerra Fria (década de 70). MENESES, M. P.; SENA, B. M. (org.). *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 2013. p. 41-58.

MONDLANE, E. *The Struggle for Mozambique*. London: Zed Press, 1983.

MONDLANE, E. *Lutar Por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1977. (Terceiro Mundo, 2).

RICOEUR, P. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.

SANSONE, L. Eduardo Mondlane and the Social Sciences. *Vibrant*, Brasília, DF, v. 10, n. 2, p. 73-111, 2013.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SHORE, H. "Resistance and Revolution in the life of Eduardo Mondlane". In: MONDLANE, E. *The Struggle for Mozambique*. London: Zed Press, p. xiii-xxxi, 1983.

WALLERSTEIN, I.; VIEIRA, S. Historical Development of the Region in the Context of the Evolving World-System. In: VIEIRA, S.; MARTIN, W.; WALLERSTEIN, I. (ed.). *How Fast the Wind? Southern África, 1975-2000*. New Jersey: Africa World Press, 1992.

WERTSCH, J. Narratives as Cultural Tools in Sociocultural Analysis: Official History in Soviet and Post-soviet Russia. *Ethos*, [s. l.], v. 28, n. 4, p. 511-533, 2003.

WUYTS, M. Economia Política do Colonialismo Português em Moçambique. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, v. 1, p. 9-22, 1980.

Lendo a epopeia de Fumo Liyongo como uma biografia oral de um herói suaíli¹

Kenneth Inyani Simala

Introdução

Este texto examina criticamente a epopeia de Liyongo como uma biografia oral de um herói nacional suaíli, Fumo Liyongo. O poema sobre a vida e a época de Fumo Liyongo foi, de início, composto oralmente antes de ser fixado pela escrita. Em ambas as formas, ganhou popularidade entre suas audiências na medida em que oferecia evidência histórica de um povo em busca de sentido e identidade, sendo uma fonte essencial para a compreensão do povo suaíli da África Oriental, ao proporcionar uma imagem mais nítida tanto do herói quanto da história da comunidade.

Herói lendário, poeta soberbo, dançarino talentoso e artesão habilidoso, Fumo Liyongo provavelmente viveu entre 1160 e 1204 e era um rei pagão, líder de uma grande nação, os suaílis. Ele é talvez a mais notável figura entre os suaílis – permanecendo profundamente entranhado na imaginação cultural de seu povo, tornou-se uma representação quase icônica do escopo, das realizações e da ambiência da comunidade. Regida por uma lógica de segredo, heroísmo, ambiguidade, dissimulação, sofrimento e morte, a epopeia

¹ Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

de Liyongo é tanto um enigma quanto um texto complexo maciçamente histórico, cuja interpretação e compreensão geram uma “espiral de interpretações de interpretações” (WALDER, 1990, p. 2), a qual torna seu significado e sua compreensão, a um só tempo, mais complexos e mais claros.

A grande narrativa sobre Fumo Liyongo é uma lenda de proporções épicas, e não um simples mito tradicional, como se costumava acreditar. Ele era misterioso, tinha dons divinos e exercia poder e influência sobrenaturais sobre seu povo. Era um homem de intelecto superior, um herói imortal, um enigma e um quebra-cabeças que tem mantido muitos ocupados durante séculos, discutindo sobre o que ele significou em sua vida real e em sua vida ficcional. O gênio literário da epopeia de Liyongo tem dominado a vida suaíli, mantendo e nutrindo por gerações as mentes e imaginações dos estudiosos, e sua mitologia tem proporcionado, através das eras, inspiração e temas, personagens e enredos a escritores suaílis. Suas histórias de frustração, de ilusões perdidas, de profunda solidão, de relacionamentos partidos e de vidas desesperadas vividas nas margens informam os temas da marginalidade pessoal e cultural que tanto dominam o poema.

Sendo uma das personalidades mais impressionantes na tradição oral e literária dos suaílis, a historicidade de Liyongo é fortemente preservada na memória de seu povo, tendo-se tornado parte integral do patrimônio cultural da comunidade. Sua aparência e identidade têm sido constantemente criadas e recriadas de acordo com exigências contextuais. A epopeia de Liyongo é um espelho de uma longa jornada de civilizações em contato, conflito e conversação.

Lendo a epopeia de Liyongo como biografia oral

Este não é o lugar mais adequado para discutir exaustivamente a relação entre a epopeia de Liyongo e a oralidade. No entanto, a totalidade da vida suaíli e, por extensão, a epopeia não podem ser apreciadas sem que se compreenda o nexo entre os mundos oral e escrito. Basta observar que a oralidade veio a significar, principalmente, a comunicação exclusivamente oral

de boca em boca. (THOMAS, 2002) Como Thomas (2002, p. 6) aponta, há pelo menos três componentes da oralidade: a comunicação oral, a composição oral e a transmissão oral. A sociedade suaíli antiga dependia desses três componentes, e é dessa forma que a epopeia de Liyongo foi composta: transmitida e encenada oralmente. Embora este poema altamente sofisticado e intelectual fosse falado e ouvido antes da introdução da escrita moderna, esta última veio a predominar. Não obstante, deve-se notar que a introdução da escrita não destruiu todos os elementos orais do poema.

Desta forma, a epopeia de Liyongo pode ser vista como uma refinada peça de biografia oral que narra o discurso histórico sobre ele, o famoso herói lendário suaíli. Ela narra a vida e a personalidade de Fumo Liyongo, uma pessoa que de fato existiu. Assim, ele é um tema da vida real difundido no âmbito da sociedade suaíli. O poema apresenta os feitos heroicos de Fumo Liyongo, os desafios da vida e as realizações que ele encampou para si mesmo e para outros na sociedade. A sua vida é caracterizada por um relato de eventos de maior ou menor significância que, no seu conjunto, descrevem seus principais traços de caráter. Como memória social, o impulso ideológico do poema biográfico reside em seus esforços para privilegiar uma história particularmente lendária das fundações da sociedade suaíli – como uma nação cultural, e não como uma nação estatal.

De uma forma geral e recorrente, Liyongo tem sido descrito como uma das mais notáveis figuras da cultura suaíli (MIEHE, 2004, p. 3), continuando a estar fortemente engastado na imaginação cultural de seu povo, tornando-se, como já referido, numa representação quase que paradigmática do desígnio, das realizações e da cultura como um todo. (SHARIFF, 1991, p. 153) Herói nacional lendário e poeta, Fumo Liyongo wa Buri pertence à grande tradição da poesia oral suaíli.

Tido como uma das mais relevantes personalidades nas tradições oral e literária da costa suaíli, a historicidade de Liyongo tem sido tema de diversas discussões. (MIEHE, 2004) As lendas envolvendo Fumo Liyongo estão fortemente preservadas na memória do povo da costa, e elas integram de forma indelével o patrimônio cultural suaíli. O núcleo dessas tradições consiste em canções honoríficas e danças, além de contos elogiosos,

também comuns entre os povos pokomo (GEIDER, 1990) e dahalo, para os quais o herói é conhecido como Fumo Aliongwe. (TOSCO, 1991) Muito foi perdido na memória, na transmissão e na recepção (MBELE, 1986, p. 470), à medida que a aparência de Liyongo e sua identidade iam sendo constantemente criadas e recriadas de acordo com as exigências dos diferentes contextos sociais e históricos em meio aos quais a história era contada.

A grande narrativa sobre Fumo Liyongo é uma lenda de proporções épicas. Não se trata, na verdade, de um simples mito tradicional. Houve, de fato, um rei que tinha o nome de Fumo Liyongo. Tratava-se de um homem incomum, pois, com o tempo, seu nome foi sendo associado com a velha narrativa que terminou por se tornar a epopeia de Liyongo. Liyongo era misterioso, possuindo dons divinos, mas estava disponível para frequentes associações com mortais e ansioso por elas. Com efeito, ele exercia um poder e uma influência sobrenaturais sobre seu povo, sendo um homem de intelecto superior e que tinha adquirido certos conhecimentos, habilidades e técnicas que pareciam mágicos aos olhos das massas. Acreditava-se que ele tinha poderes mágico-religiosos sobre a natureza. Muito embora na mitologia repouse uma avaliação profunda e acurada da psicologia humana (HOPE, 1989) e ainda que o mito esteja repleto de significado filosófico e de explicação da vida e da alma humana, infelizmente, sua verdadeira natureza tem sido obscurecida pelas diversas interpretações que lhe vem sendo dadas ao longo dos séculos, com muito do que originalmente era pensamento científico e psicológico degenerando em práticas mágicas suspeitas.

A lenda de Liyongo é evidência do que comprovaram Mulokozi (1986, 2002) e Johnson (1978) que, ao contrário do que afirma Finnegan (1977, p. 108), a epopeia é parte da cultura africana e dela retira suas qualidades. Também é verdade que, em contextos orais africanos tradicionais, os gêneros narrativos dominantes são integrados por um elemento do mágico e do sobrenatural e que a oralidade é a base de todo um modo de vida. (QUAYSON, 2009, p. 159) Fumo Liyongo não apenas refletia sobre a modernidade, mas estava ativamente envolvido em construí-la por meio de ações e palavras. Seu poema não deveria mistificar, e sim esclarecer o serviço que ele prestou à sociedade suaíli em transição e à sua cultura dinâmica.

Compondo um momento de consciência reflexiva, os esforços de Fumo Liyongo podem ser considerados o primeiro nascimento de um nacionalismo pan-suaíli que, mais tarde, se tornaria a base civilizacional da nação suaíli. Fumo Liyongo é indisputavelmente o grande poeta nacional, conseguindo encarnar nas suas narrativas poéticas toda a vivência do povo, articulando a um só tempo suas vivências passadas e presentes e as transformações por que articulam as experiências, as aspirações e a visão de um povo que passa por profundos processos de transformação num mundo em modernização. Como pontuaremos mais tarde, existem no poeta um forte discurso de resistência e, de certa forma, um prenúncio de uma narrativa da descolonização.

A narrativa biográfica de Liyongo

Uma análise da narrativa biográfica da epopeia de Liyongo requer o concurso de uma interpretação tanto do mundo interno quanto externo do herói. A abordagem tem de ser tanto psicodinâmica quanto sociobiográfica, com o enfoque principal na particularidade da experiência individual em lugares e processos históricos e sociais específicos.

A epopeia de Liyongo é uma descrição detalhada da vida de Fumo Liyongo, ressaltando sua trajetória e sua experiência dos eventos que a pontuam. Como um poema biográfico de importância histórica, a epopeia é parte da narrativa da nação suaíli, sendo a biografia mais antiga a tratar de uma figura proeminente na historiografia suaíli. Com 232 estrofes, o poema é um repositório de conhecimento inspirador notável, podendo-se considerá-lo como um pioneiro na tradição biográfica suaíli que documenta as vidas de personalidades famosas e figuras históricas nesta comunidade da África Oriental.

A epopeia tem sido importante na conformação de crenças populares sobre o povo suaíli. Considerado parte da história suaíli e de sua narrativa biográfica, o poema é essencial para a compreensão da comunidade e da evolução de suas instituições. O impulso histórico permanece um forte

elemento no poema, mesmo que a fama e a celebridade dominem o tema biográfico do aclamado herói nacional dos suaílis. A epopeia é narrada como dela se lembram biógrafos que a contam baseando-se principalmente em informações que se originam da história oral. Assim, tanto como história quanto como biografia, a epopeia de Liyongo é uma forma particular de literatura suaíli, tratando do povo suaíli em um período particular de sua civilização, na forma como isso se enuncia na vida e na época de seu herói.

Em que pesem os debates literários e populares sobre a epopeia concentrarem-se sobre seu caráter de literatura biográfica e sobre sua verdade histórica, não há dúvida de que o poema pode ser facilmente classificado como uma narrativa da peregrinação de Fumo Liyongo baseada em recolções de muitas épocas e na cultura do povo suaíli. O poema apresenta uma representação genuína de um herói suaíli, uma personalidade destacada e suas aventuras e atos ao longo da vida. Trata-se de um discurso histórico de considerável importância epistemológica, com um poderoso sentido de realidade, que transforma o conhecimento e as maneiras de pensar sobre encontros civilizacionais. A epopeia tem uma longa história como elemento conformador da cultura e da civilização suaíli e tem sido importante na busca por identidade, comunidade e sentido da vida em um ambiente de interação, controle e mudança.

Dessa maneira, para entender o texto como um grande conto sobre a interação de diferentes civilizações, é necessário empenhar-se em um tipo particular de leitura que seja intensa e analítica e que seja informada por um conhecimento mais amplo da história e da literatura. A epopeia deve ser lida como o produto de circunstâncias socioeconômicas particulares, com uma atenção especial às generalizações que forem, em cada caso, inevitáveis, desejáveis e possíveis dos múltiplos textos que constituem corpos de discurso. (GRANT, KEENOY, OSWICK, 1998; MUMBY, CLAIR, 1997; OSWICK, KEENOY, GRANT, 1997) Entretanto, a leitura da epopeia produz certas “lacunas” que o leitor deve tentar preencher, presumindo o significado a partir do que não é dito. (ISER, 1995, p. 24) Mas, como opina Foucault (1972, p. 93), tentar preencher tais lacunas hermenêuticas leva a abordagens de leitura amplamente divergentes.

A epopeia de Liyongo é, sem dúvida, um enigma regido por uma lógica de segredo, heroísmo, ambiguidade, dissimulação, sofrimento e morte. Ainda que tenha apenas 232 estrofes, trata-se obviamente de um texto complexo marcadamente biográfico e cuja interpretação e compreensão geram o que Walder (1990, p. 2) chama de uma “espiral de interpretações de interpretações”. Um questionamento radical das análises tradicionais da epopeia impõe a necessidade de uma releitura e de um repensar que podem ser feitos de várias formas. Minha análise e meu ponto de vista devem, portanto, ser tratados como uma possibilidade dentre outras.

A biografia de Liyongo como historiografia suaíli

A biografia de Liyongo repousa sobre o registro histórico por meio de sugestões contextuais acerca de um homem sobre cuja vida pouco se conhece. Em consequência, analisar o poema épico coloca uma série de desafios. Não obstante, tal análise permanece sendo um exercício válido por proporcionar preciosas experiências e intuições sobre como a comunidade suaíli interpretava e compreendia o mundo em torno de seu herói e de si mesma. Adotando-se um quadro analítico sociocultural – a partir de Wertsch (1991, 1998, 2002), Vygotsky (1978, 1987), Luria (1928, 1979), Bakhtin (1981, 1986), Cole (1996) e Asmolov (1998) –, pode-se argumentar que a epopeia de Liyongo é uma ação mediada na memória coletiva dos vários povos que entraram em contato com o povo suaíli em diferentes épocas, com variáveis influências recíprocas. O poema pode, assim, ser corretamente visto como parte da historiografia suaíli.

Minha interrogação e minha interpretação da epopeia de Liyongo como historiografia biográfica seguem as afiliações críticas de Edward Saïd (1994, 2004) e sua leitura em contraponto entre textos e mundos – em que o texto se abre tanto para o que nele foi incorporado quanto para o que o autor dele excluiu – e são guiadas por uma práxis de leitura cuidadosa que imagina o mundo de outra forma: primeiro, através de uma constelação reposta de textos; e, em seguida, por meio da análise meticulosa, cuidadosa

e atenta dos mundos que ele invoca e representa. (DIMAKOPOULOU; KARAVANTA, 2008) Esse esforço revisionista e visionário é um ato de contramemória que afirma o presente por meio do questionamento genealógico do passado e da resposta crítica às necessidades de um presente que já não é um só, mas está em constante complexificação, à medida que o mundo vai se tornando mais e mais desigualmente conectado. (RADHAKRISHNAN, 2003, 2007, 2008)

A epopeia de Liyongo é um trabalho de engenhosidade intelectual complexo, sugestivo e, muitas vezes, paradoxal, que reflete intuições mais profundas e percepções proféticas. Lido como um ritual de reconhecimento ideológico, o poema revela uma visão profética e futurista de encontros de civilizações e da necessidade do diálogo. O paradigma do diálogo de civilizações é enunciado por meio de encontros culturais entre os suaílis da costa oriental africana e civilizações árabes, e por meio da forma como eles interagiram, reagiram e agiram mutuamente. A apropriação e o uso da metáfora requerem a transgressão de fronteiras disciplinares e de metodologias, de modo a interpretar e compreender o significado profundo do poema épico.

A mensagem ideológica primária do poema repousa não sobre seu conteúdo explícito, mas na atitude em relação à recepção que ele demanda do leitor. Tomando-se o significado não como imanente, mas como uma construção processual no consumo de uma obra (BARRET apud ACHING, 1997), e reconhecendo-se que a história joga um papel importante na análise textual (DURANT, FABB, 1992), ler o poema de outra forma se torna imperativo, com o objetivo de buscar o significado da metáfora para além do texto. Pode soar irônico que um texto clássico fale sobre um tema contemporâneo tal como o encontro de civilizações e a necessidade do diálogo de civilizações. No entanto, para se alcançar esse outro significado mais profundo, deve-se prestar atenção aos detalhes da articulação (BARRELL, 1988), de modo a se aceder àquele entendimento possível. Essa abordagem ajuda a revelar que, muito embora as preocupações com os encontros de civilizações e com a necessidade do diálogo sejam mais pronunciadas na sociedade e na cultura contemporâneas, elas não são exclusivas desta época. Como pode ser demonstrado pela epopeia de Liyongo, os conceitos

já existiam muitos anos atrás, mesmo que então eles não fossem conhecidos por sua nomenclatura atual.

Como memória social, o impulso ideológico do poema de Liyongo reside, como já pontuado, em suas diligências, visando dar centralidade a uma história particularmente lendária dos alicerces dos suaílis – enquanto nação cultural, e não uma nação estatal. A obra é um ícone literário de resistência a um “confronto de civilizações” e um clamor elegantemente enunciado contra a hegemonia e o imperialismo. Ela acena para o futuro; questiona o nosso pensamento sobre o tempo, desafiando-nos a ver o presente no passado, o futuro no presente, e o presente como uma espécie de não tempo. Esses períodos tornam-se locais de questionamento daquilo que Lyotard (1992, 1984) chama de “grandes narrativas”, tais como o confronto de civilizações ou o diálogo de civilizações. O poema deve ser lido, novamente em termos de Lyotard, como parte daquelas “pequenas narrativas”, que apresentam explicações locais de eventos ou fenômenos individuais, mas não reivindicam a capacidade de explicar tudo.

Datada variadamente entre os séculos XI e XIII, a epopeia de Liyongo tem sido importante na busca por identidade, comunidade e significado da vida em um ambiente de interação, controle e mudança. Embora existam estudos sobre Fumo Liyongo como os de Kinge’i (2001), Geza (1984), Mbele (1986, 1995, 1997), Mutiso (1990), TLWG (2002), Wamitila (2001) e outros – e a despeito de um elemento importante nessa literatura suaíli ser a ideia do diálogo de civilizações, o conceito permaneceu estranho ao debate. Isso apesar do fato de que a epopeia de Liyongo é tanto uma representação de fatos concretos da experiência coletiva dos suaíli, quanto uma reconstrução de sua consciência induzida por aquela experiência de engajamentos com o mundo árabe.

Retomando o que havíamos afirmado na seção anterior, a epopeia é indiscutivelmente o grande poema nacional que articula as experiências, as aspirações e a visão de um povo que passa por um processo de transformações, sob a influência de novas tendências modernizadoras, em uma época de grandes mudanças civilizacionais. O herói tece os contornos de uma comunidade suaíli “imaginada” ou ideal, cristalizada não apenas por

um sentido de si mesma, mas também por sua resistência a um modernismo invasivo e aos excessos do “outro”. Ao insistir em uma nova narrativa de seu povo, a política reacionária de Liyongo em relação ao encontro colonial com os impérios clássicos da Pérsia e da Arábia pode ser vista como um dos primeiros momentos de resistência ao imperialismo. Liyongo pode ser corretamente considerado como um dos primeiros poetas da descolonização africana.

Dessa forma, há um contexto histórico claro e irrefutável para o poema de Liyongo: é uma narrativa sobre as interações, reações e ações de diferentes comunidades ao longo da costa oriental africana desde tempos imemoriais. O poema, uma “memória coletiva” do povo suaíli, pode ser descrito como um processo de desdobramento e revelação, contendo muito que ainda permanece oculto e que só pode ser desvendado e compreendido através da leitura contínua guiada pela clarificação e pela explicação. É uma narrativa que não conta meramente uma história, mas, em si mesma, constitui uma forma particular de entender o mundo.

Liyongo e a nação suaíli como uma comunidade imaginada

Ao examinar a criação e a disseminação global das “comunidades imaginadas”, Benedict Anderson (2006) argumenta que, mesmo nas menores nações, ninguém tem como conhecer todos os membros que as compõem. O que as mantém unidas é o sentimento pessoal e cultural de pertencer a uma nação. A epopeia de Liyongo pode ser vista como uma forma precoce dessa ideologia. A nação suaíli de Fumo Liyongo podia não ter interação face a face de todos os seus membros, mas veio a se imaginar como uma comunidade socialmente construída, imaginada pelos suaílis que se percebiam como parte desse grupo.

A criação da comunidade imaginada suaíli foi tornada possível pelas experiências que são narradas na epopeia de Liyongo. O povo suaíli pode ser encontrado ao longo da costa oriental africana, desde o sul da Somália, ao norte, até o norte de Moçambique, ao sul. Esse é o território tradicional

dos suaílis, que recentemente se expandiram pelo interior do Quênia e da Tanzânia e, ainda em expansão, podem agora ser encontrados em áreas isoladas tão distantes quanto a República Democrática do Congo. A civilização suaíli é parte de uma série de diferentes civilizações encontradas na região marítima que descreve um arco da África Oriental até o subcontinente indiano e a Austrália.

Embora a história do mundo moderno só traga o sistema comercial do Oceano Índico para o centro da análise com a chegada do explorador português Vasco da Gama à região, em 1498, a experiência comercial e as interconexões entre as várias sociedades – como a China, a Índia, o sudeste asiático, as ilhas do Pacífico e as “desconhecidas” ilhas das especiarias – existiam desde a época medieval. A costa oriental africana e seu litoral têm sido, em grande medida, obliterados da narrativa global das civilizações, muito embora constituindo uma grande área de produção cultural e experiência histórica.

Esse espaço costeiro tem sido uma arena para interações contínuas entre a África e o mundo do Oceano Índico por mais de dois milênios. (SHERIFF, 2001, p. 21) Um governante de Shiraz, o sultão Soliman, fundou os Emirados Árabes Unidos na África Oriental, em associação com 29 sultões, governando até 1513, quando foram derrotados pelos portugueses, que haviam chegado em 1458 e cuja dominação durou até 1653, quando foram, por sua vez, derrotados pelos sultões de Omã, os quais ficaram no poder até o século XIX, época em que o colonialismo europeu fez sua entrada em cena. (ABDOLAZIZ FAHMI, 1978, p. 50)

Dessa maneira, os suaíli existem ao longo da costa oriental africana desde a antiguidade, com o estabelecimento local de povos estrangeiros datando de tempos imemoriais. Pode-se afirmar que a população suaíli moderna é composta em grande medida de uma população imigrante cujos ancestrais genéticos eram de outras partes do mundo do Oceano Índico; mas, antes de que civilizações estrangeiras tivessem chegado às costas da África Oriental, já havia uma civilização suaíli autóctone. Ochieng (1975, p. 1) identifica quatro fases de invasão da costa oriental africana: a invasão banto no primeiro milênio; a onda oriental (asiáticos, árabes, persas etc.);

a onda ocidental inicial, liderada pelos portugueses, exploradores e missionários; e a fase ocidental posterior do colonialismo.

A epopeia de Liyongo é uma biografia nacional suaíli e talvez o poema lendário mais importante da comunidade. Ela tem sido a melhor representação do patrimônio cultural antigo e da identidade comunitária. O fato de a epopeia não ser suficientemente reconhecida fora da nação suaíli deve-se ao fato de ela ser escrita em língua suaíli, que não é muito globalizada. Não obstante, a epopeia é altamente refinada e merece reconhecimento internacional por sua sublimação poética da identidade histórica e cultural do povo suaíli, a quem Liyongo enxergava como um todo integral. Por meio de suas ações, Fumo Liyongo atesta sua firme crença na nacionalidade suaíli. Ele é o herói que melhor incorpora o patrimônio espiritual desta nação.

Em que pese o escopo temático, a complexidade estilística, as qualidades literárias e a importância social deste poema biográfico, ele tem permanecido em grande medida desconhecido para o público estrangeiro. Mesmo entre o público leitor suaíli, ele é conhecido principalmente entre acadêmicos e estudiosos da literatura. Muitos não estão familiarizados com as formas pelas quais os sentidos, a beleza e o poder da epopeia de Liyongo se desenvolveram para enriquecer a literatura e a cultura suaílis. Isso não significa dizer que a epopeia não tenha estimulado reflexões divergentes e controvérsias a respeito de seu significado contextual.

Conclusão

Este capítulo tentou tomar a epopeia de Liyongo como uma biografia do povo suaíli da África Oriental. Esta é uma interpretação possível de um texto biográfico extremamente rico. Um número pouco usual de interpretações tem sido proposto sobre o poema, e, muito embora haja algumas variações sobre essa obra esteticamente complexa, o que todas têm em comum é uma tentativa ambiciosa de síntese entre história, literatura e biografia de um herói dentre os suaílis. As façanhas de Fumo Liyongo promoveram um sentido de renascimento e de renovação da nação. Sua história e sua vida determinaram quem é o povo suaíli e quem ele se tornou em face do

encontro com “outros”. Qualquer que seja a interpretação que se dê à epopeia de Liyongo, o texto proporciona um ponto de vista vantajoso e crítico a partir do qual mirar a história e o lugar do povo suaíli e seus relacionamentos com a sociedade global.

A epopeia deve ser entendida no contexto da mudança histórica e como um projeto histórico. Desde o momento em que o poema foi composto e ao longo de toda a sua existência, ele se tornou obcecado com a relação entre a vida individual de Fumo Liyongo e a mudança sócio-histórica entre os suaílis. É por conta disso e pela sua participação na vida cultural de seu povo que Fumo Liyongo ocupa uma posição significativa, de certa reverência, entre os suaílis. Ele resistiu a fortes correntes e eventos da história.

Em que pesem serem muitas e variadas as discussões geradas por este texto, o poema expande nosso conhecimento sobre os desenvolvimentos culturais e históricos do povo suaíli. O texto biográfico fala poderosamente para públicos que estão prontos a se engajar na construção e na revisão da historiografia africana. Mesmo que a biografia suaíli ainda esteja para ser efetivamente teorizada, a epopeia de Liyongo continuará atraindo a atenção de estudiosos da escrita biográfica, que, utilizando abordagens interdisciplinares, permanecerão encontrando uma variedade de questões sobre as quais se debruçar. Ao introduzirem diferentes teorias e modelos de interpretação e ao estarem abertos ao momento, os estudiosos da biografia continuarão a interrogar e certamente proporcionarão, de forma iluminadora, exemplos úteis da centralidade dos heróis nas narrativas de histórias de vida. Com sorte, estudiosos da escrita biográfica encontrarão uma informação rica e variada no poema que os ajudará a enquadrar esse material.

Referências

ABDOLAZIZ FAHMI, A. *Iranians and East Africa*. Tehran: Bonyad-e Iranshenazi, 1978.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

BAKHTIN, M. M. *Speech Genres & Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986.

BAKHTIN, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

BARRELL, J. *Poetry, Language and Politics*. Manchester: Manchester University Press, 1988.

BENNETT, N. R. *A History of the Arab State of Zanzibar*. London: Methuen Publishing, 1978.

BENNETT, A.; ROYLE, N. *Introduction to Literature, Criticism and Theory*. London: Prentice Hall, 1995.

DIMAKAPOULOU, M.; KARAVANTA, M. Introduction: Rereading, Returning and the Quest for the Political, in *The Politics of Re-rereading*. *Synthesis*, [s. l.], Special Issue 1, 2008. Disponível em: <http://synthesis.enl.uoa.gr/back-issues/the-politics-of-rereading-vol-i-2008.html>. Acesso em: 17 jun. 2018.

DURANT, A.; FABB, N. *Literary studies in action*. London: Routledge, 1992.

FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

FINNEGAN, R. *Oral Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

FOUCAULT, M. *The Order of Things*. New York: Pantheon, 1972.

GRANT, D.; KEENOY, T.; OSWICK, C. *Discourse and Organization*. London: Sage, 1998.

GEIDER, T. *Die Figur des Oger der traditionellen Literatur und Lebenswelt Pokomo in Ost-Kenya: Analytischer Teil*. Köln: Rudiger Koppe Verlag, 1990.

HOPE, L. The Politics of Personality disorder. *Psychology of Women Quarterly*, New York, v. 13, 1989, p. 325-339.

ISER, W. On Translatability: variables of interpretation. *The European English Messenger IV*, [s. l.], v. 1, 1995, p. 30-38.

- KAVIRATANA, H. 'Unbroken chain of oral tradition', 1971. Disponível em: <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/world/general/ge-kavi.htm> . Acesso em: 3 mar. 2011.
- KINGE'I, K. Historical and Folkloric Elements in Fumo Liyongo's Epic. *Folklore*, [s. l.], v. 16, 2001. Disponível em: <http://.haldjas.folklore.ee/folklore/vol16/liyongo.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2011.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Explained to Children*. London: Turnaround, 1992.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- MBELE, J. *The hero in the African epic*. Wisconsin: University Wisconsin-Madison, 1986.
- MBELE, J. "The Liongo Epic and Swahili Culture". *Artes Populares*, 2. [S. l.]: [s. n.], 1995.
- MBELE, J. "The Significance of Deception in the Liongo Epic". *Kiswahili*, 60. [S. l.]: [s. n.], 1997, p. 7-14.
- MULOKOZI, M. M. *The Hero in the African Epic*. Madison: University of Wisconsin, 1986.
- MULOKOZI, M. M. *The African Epic Controversy: Historical, Philosophical and Aesthetic Perspectives on Epci Poetry and Performance*. Michigan: Fourth Dimension Publishing Company, 2002.
- MULOKOZI, M. M.; SALAAM, C. K. cha D. es; KISWAHILI, T. ya U. wa (ed.). *Tendi Tatu za Kale*. Dar-es-Salaam: Tassis ya Uchunguzi wa Kiswahili, 1999.
- MUMBY, D. K.; CLAIR, R. P. Organizational discourse. In: VAN DJIK (ed.). *Discourse as Social Interaction*. London: Sage, 1997. p. 181-205.
- MUTISO, K. *Fumo Liyongo na kazi zake*. Haijachapishwa: [s. n.], 1990.
- NURSE, D. Historical Texts from the Swahili Coast, Part II. *Afrikanistische Arbeitspapiere*, Köln, v. 55, p. 41-72, 1995.

- BREMMER, R. H. (ed.). *Essays on History and Literature*. Columbus: Ohio State University Press, 1966. p. 123-159.
- OCHIENG, W. R. *Eastern Kenya and Its Invaders*: Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.
- OSWICK, C.; KEENOY, T.; GRANT, D. Managerial Discourses: words speak louder than actions? *Journal of Applied Management Studies*, [s. l.], v. 6, p. 5-12.
- QUAYSON, A. Magical Realism and the African Novel. In: IRELE, A. (ed.). *The African Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 159-176.
- RADHAKRISHNAN, R. *History, the Human and the World Between*. Durham: Duke University Press, 2008.
- RADHAKRISHNAN, R. Edward Said's Literary Humanism. *Cultural Critique*, Minneapolis, v. 67, p. 13-42, 2007.
- RADHAKRISHNAN, R. *Theory in an Uneven World*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- SAID, E. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Palgrave, 2004.
- SAID, E. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- SAID, E. *Orientalism*. London: Penguin, 1991.
- SHARIFF, I. N. Islam and Secularity in Swahili Literature: an overview. In: HARROW, K. W. (ed.). *Faces of Islam in African Literature*. Portsmouth: Heinemann, 1991.
- SHERIFF, A. 'The Historicity of the Shiraz Tradition along the East African Coast'. In: 'Historical Role of Iranians (Shirazis) in the East African Coast'. *Conference Proceedings [...]*. Nairobi: [s. n.], 2001.
- TOSCO, M. 'The Story of Fumo Aliongwe'. In: TOSCO, M. *A Grammatical Sketch of Dabalo: including Texts and a Glossary*. Hamburg: Busk, 1991. p. 117-120.
- MIEHE, K. *Liyongo Songs: poems attributed to fumo Liyongo*. Köln: Köppe, 2004.
- WALDER, D. *Literature in The Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

WAMITILA, K. W. Archetypal Criticism of Kiswahili Poetry. *Bayreuth African Studies*, [s. l.], v. 57, 2001.

WERNER, A. Fumo Liongwe. *Mambo Leo*, [s. l.], v. 4, n. 43, p. 418, 1926.

WERNER, A. Habari za Kaburi ya Liongo Fumo iliyoko Kipini. *Mambo Leo*, [s. l.], v. 5, n. 49, p. 552-553, 1927.

WERNER, A. The Swahili Saga of Liongo Fumo. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, [s. l.], v. 4, p. 247-255, 1926.

WERNER, A. The Story of Liongo Fumo. In: WERNER, A. *Myths and Legends of the Bantu*. London: George G. Harrap & Co. 1933. p. 145-154.

THOMAS, R. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

A United Africa Company (UAC) de vilã a nostalgia colonial *relações públicas e história empresarial na Nigéria*¹

Dmitri van den Bersselaar²

Introdução

Durante as décadas da descolonização da Nigéria, do fim da Segunda Guerra Mundial até a metade da década de 1960, a United Africa Company (UAC) da Nigéria – uma divisão da UAC International, por sua vez, uma subsidiária da multinacional Unilever – era frequentemente atacada por políticos africanos nacionalistas. Naquela época, a empresa era fortemente associada por muitos nigerianos à exploração colonial e era um alvo de boicotes de consumidores, manifestações turbulentas e greves. Ela também estava sob pressão da administração colonial para que mudasse sua participação acionária, ou seu plano de negócios, ou ambos. Era, portanto, patente que à presença da UAC na Nigéria faltava legitimidade.

¹ Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

² Gostaria de agradecer a Diane Backhouse e Helen Unsworth, da Unilever, pela ajuda e assistência com o projeto de pesquisa do qual este capítulo é uma parte. Agradeço também a Adam Jones, Baz Lecocq, Jochen Lingelbach e Chris Vaughan pelos comentários críticos e sugestões a versões anteriores deste texto.

Figura 1 – Anúncio promocional da UAC veiculado em toda a África Ocidental na década de 1950

Building for **HIS** future

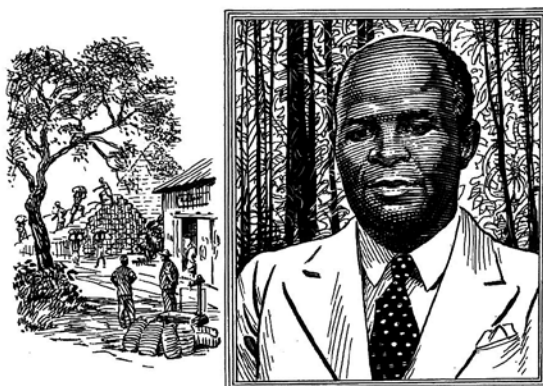


THE UNITED AFRICA COMPANY looks to the future. It is using the money it makes through trade with West Africa to develop commercial and industrial operations in West Africa. During the last five years it has put back into West African enterprises more than £10 millions. In this way The United Africa Company is enriching West Africa's economy, raising her standard of living, and providing innumerable openings in industry or commerce for tomorrow's citizens.

**THE UNITED AFRICA
COMPANY LTD**

Fonte: Unilever Archive UARM UAC/1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ((1949 ou 1954)).

Figura 2 – Anúncio promocional da UAC veiculado em toda a África Ocidental na década de 1950



MR. JOHN TIGGER AGUSIOBO

formerly Chief Clerk for The United Africa Company Limited, Ringim

Tells his story :—

Trading in Northern Nigeria was still in its early days when I joined the old Niger Company. That was at Zaria, in 1918, and I was just twenty-two years old. I had come up from Onitsha in the South—that's where I was born. I was full of hopes and ambitions, and I'm glad to say some real pioneering work soon came my way.

In 1922 I was made Hides and Skins Clerk, and soon afterwards was transferred to Sokoto. This was our northernmost station, 240 miles away. We made the journey overland on horseback, and it took 15 days. Maybe it *was* a bit uncomfortable at times, but I enjoyed every minute of it!

Then two years later I had to make another exciting journey. I was ordered to take over Katsina station, and to get there I had to travel 130 miles through bush country. This time, just to make the trip more interesting, my mount was a camel. I had never been on familiar terms with a camel before, but we both arrived safely.

I had only been in Katsina four days when I had to go to Kano on special business. And I stayed there until 1926, when I was sent to take over Ringim.

I have very happy memories of Ringim, despite the many responsibilities. Trading was difficult at first, but by the time the United Africa Company was formed in 1929 it was improving nicely. Soon I was proud to be handling a higher groundnut tonnage than any other African trader in the North.

Under the new Company I was given all the help and support I needed. The work was heavy and unceasing—hundreds of tons of groundnuts had to be stored in the open, checked and counted, and the merchandise store had to be kept running smoothly—but at the height of the season I would have as many as three clerks and 130 labourers under my control.

Often, after work was over, I would take my gun out on the nearby marshes. I'm a fairly good shot, and those marshes were full of duck. They gave me a lot of good sport—and a lot of good eating, too!

In 1943 the Company rewarded my hard work by granting me a pension. So here I am now, back in Onitsha enjoying my retirement. But don't think I spend my days in an arm-chair. I have plenty to do, and I still take a great interest in the Company. My many old friends give me all the latest news about the big developments that promise so much for the future.

This is the story of one of the men who have helped to build The United Africa Company. It cannot be called a typical story, for nothing is "typical" in an organisation of such varied range. But as a personal and factual record it may be of interest to young men who are planning a career today.

Fonte: Unilever Archive Uarm UAC/1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ([1949 ou 1954]).

Em resposta a esse quadro, a empresa montou uma campanha de relações públicas com o objetivo de convencer o público nigeriano que ela não era exploradora e que investia na África e nos africanos, através, por exemplo, da capacitação da força de trabalho, de oportunidades de promoção oferecidas a seus empregados e também de bolsas de estudo e apoio às universidades locais. A empresa minimizava, dessa forma, seu histórico de participação na economia colonial e, em lugar disso, colocava em relevo suas contribuições para o futuro da Nigéria. Isso era expresso muito literalmente em uma campanha de anúncios promocionais que incluíam peças intituladas “Construindo o futuro DELE” (Figura 1), apresentando uma ilustração de um jovem garoto africano em uniforme escolar, acompanhado de livros, cadernos e uma caneta, sentado em uma carteira diante de um mapa-múndi. O texto abaixo da ilustração explicava que a UAC estava reinvestindo seus lucros na própria África Ocidental e, portanto, “enriquecendo a economia da África Ocidental, aumentando seu nível de vida, e fornecendo inumeráveis oportunidades na indústria e no comércio para os cidadãos de amanhã”.³

Em 2013, contudo, a mensagem pública da empresa mudara completamente e, agora, enfatizava sua história em vez de seu futuro. Tendo deixado de fazer parte da Unilever, ao passar ao controle de acionistas nigerianos em 1994, a UAC adotou o lema “desde 1879... fazendo bem”, enfatizando precisamente sua presença dominante na Nigéria desde (e durante) o período colonial. Em seu *site* corporativo na internet, a empresa reivindica raízes históricas que remontam aos dias do tráfico de escravos no século XVII, afirmando que “um dos mais importantes desenvolvimentos na história da empresa foi a criação da Royal Niger Company, que entre 1672 e 1750 recebeu a atribuição de administrar o território que viria a se tornar a Nigéria”.⁴

Essa é uma interpretação interessante, já que a organização a que o texto se refere era chamada de Royal African Company naquela época e

³ Unilever Archives and Records Management, United Africa Company Collection (UAC) /1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ([1949 ou 1954]).

⁴ UAC of Nigeria Plc corporate website. Disponível em: <http://www.uacnplc.com/history/>. Acesso: 30 maio 2019.

suas atribuições legais se referiam ao monopólio do comércio inglês com a África – principalmente em escravos, ouro e marfim –, e não à administração do território. (FEINBERG; JOHNSON, 1982, p. 436; LAW, 1993, p. 173) Além disso, a conexão entre a Royal African Company e a UAC é, quando muito, tênue. O *site* da UAC continua sua apresentação da Royal Niger Company – que foi, de fato, uma antecessora direta da UAC –, utilizando um vocabulário que parece ter sido emprestado diretamente do discurso colonial: enfatiza “a paz e a ordem” que a empresa instaurou para pôr um termo à “anarquia e ao barbarismo dos Territórios do Níger” e ressalta confiantemente ligações com colonialistas britânicos famosos, incluindo Sir George Goldie e Lord Frederick Lugard. No caso deste último, o *site* da UAC orgulhosamente aponta que o capitão Lugard fora trazido ao país para trabalhar a serviço da empresa anos antes de ser nomeado o primeiro governador-geral da Nigéria – o cargo mais alto da hierarquia administrativa colonial.⁵

O que interessa aqui não é tanto a história da UAC como uma empresa cuja presença na Nigéria está fortemente conectada ao colonialismo, mas, antes, o quanto dessa história se opta por narrar, como e por quê. A atenção da UAC sobre a forma de contar sua própria história não é esdrúxula – trabalhos recentes no campo da administração têm explorado a narração da história empresarial como um recurso gerencial. Olof Brunninge mostrou como os administradores de duas multinacionais suecas construíram proposadamente versões de sua história com o objetivo de influenciar processos internos. (BRUNNINGE, 2009) Suddaby, Foster e Trank (2010) proporcionaram uma análise mais geral do uso empresarial da narração da história (“história retórica”) como um recurso, mas novamente enfocando seus usos no âmbito da própria organização. Foster e colaboradores (2011) estudaram uma companhia que utiliza narrações de sua história e da tradição para criar um impacto no público externo à organização – principalmente consumidores, mas não só. Seu estudo de caso ocupou-se da

⁵ UAC of Nigeria Plc corporate website. Disponível em: <http://www.uacnplc.com/history/>. Acesso: 30 maio 2019.

famosa cadeia canadense de cafeterias Tim Horton's, que construiu uma marca e uma história empresarial centrados na identidade canadense e nas tradições (inventadas) do Canadá. A Tim Horton's construiu sua marca em torno da reivindicação de ser um negócio local e de uma narrativa de sua história que ressaltava o patrimônio nacional compartilhado, incluindo a prática de esportes e o serviço militar.

Embora a história possa ser narrada de variadas maneiras, há limites para a invenção, e a UAC na Nigéria, nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial, não poderia ter apresentado o mesmo tipo de reivindicações que a Tim Horton's desenvolveu no Canadá: o público nigeriano estava muito bem a par da propriedade estrangeira da UAC e de sua conexão com a economia colonial. Por meio de um estudo de caso do McDonald's, que provavelmente se aproxima das estratégias adotadas então pela UAC, Usha Haley e David Boje (2014) chamaram a nossa atenção para as formas pelas quais as multinacionais produzem narrativas que se orientam para o passado e também para o futuro, em busca de legitimidade no âmbito de mercados internacionais específicos e atravessando o conjunto desses diversos mercados. Para a UAC, o passado era muitas vezes um ponto fraco, tanto quanto um recurso potencial. De fato, Stephanie Decker, explorando esse aspecto que o estudo de Haley e Boje apenas esboçou, analisou mais detidamente as formas pelas quais empreendimentos tais como a UAC podem tentar esquecer passados inconvenientes. (DECKER, 2014)

Este capítulo acompanha o processo levado a cabo pela UAC no sentido de enfatizar ou silenciar seletivamente sua história empresarial, em conexão com mudanças nas suas estratégias de relações públicas. (TROUILLOT, 1995) É preciso adotar uma perspectiva da história cultural, procedendo tanto à análise dos enunciados produzidos pela empresa e às mudanças na sociedade nigeriana desde o início da descolonização, quanto à reconstrução das suas estratégias de relações públicas. O principal fator de mudança nessas estratégias foi a modificação da percepção da sociedade nigeriana sobre a UAC e seus produtos desde a descolonização. Este capítulo explora, portanto, o que mudou desde a declaração da independência da Nigéria para que a história colonial da UAC se tornasse

não apenas aceitável, mas um tema que podia ser utilizado para inserir a empresa na sociedade nigeriana e reivindicar legitimidade. Este capítulo é baseado em materiais disponíveis no Arquivo Corporativo da Unilever, bem como em anúncios de jornal e outras publicações contemporâneas.

A última seção do texto vai comparar brevemente o caso da UAC na Nigéria com o da Companhia John Holt, a qual, assim como a UAC, é uma empresa associada ao comércio colonial que ainda está em operação na Nigéria e que enfatiza sua herança como uma empresa britânica ativa desde os dias da dominação colonial. (DECKER, 2008) Este capítulo não defende uma revisão de nossa interpretação acadêmica da dominação colonial como exploratória, violenta e opressiva. Ao contrário, ele explora a forma como o debate público na Nigéria mudou de uma posição anticolonialista, que percebia as atividades dos empreendimentos associados à economia colonial como exploratórios, para uma posição que confere à dominação colonial o crédito pelo nascimento do país e associa os negócios coloniais a qualidade e altos padrões.

Isso será explicado por três fatores: primeiro, as mudanças nas formas pelas quais os nigerianos se lembram do período colonial; segundo, a confiança em marcas que recuam aos tempos coloniais e que são lembradas como confiáveis e de boa qualidade; e terceiro, o deslizamento dos debates políticos mais abrangentes, do tema do anticolonialismo para o da globalização. De modo mais geral, este último processo pode ser visto como parte da emergência da “segunda economia global”, na qual as multinacionais controlam uma quantidade menor de recursos do que faziam durante o período colonial, mas detêm enorme poder de mercado por meio de seu controle sobre o transporte, o processamento e a comercialização. (JONES, 2005)

O desafio da descolonização

Muito embora, em anos recentes, a UAC da Nigéria parece vir remetendo suas origens para o distante século XVII, convencionalmente, o ano de fundação da UAC é dado como 1929, ano em que a empresa foi formada

a partir da amálgama de um certo número de companhias comerciais preexistentes com atuação na África Ocidental e no Oriente Médio. O objetivo da fusão era reduzir a competição, obter ganhos de escala, capturar a maior fatia de mercado possível e reduzir os preços pagos aos intermediários africanos na aquisição dos produtos locais. Durante as primeiras décadas de sua existência, a UAC concentrou-se na compra de produtos locais e na venda de mercadorias importadas, tendo conseguido garantir uma posição dominante no setor comercial. (FIELDHOUSE, 1994) Em parte, por conta dessa posição dominante, seu relacionamento com o Estado colonial era atravessado por tensões e suspeitas, muito embora a UAC fosse evidentemente parte da economia colonial. Seu relacionamento com trabalhadores, consumidores e produtores agrícolas parece ter sido bom no início, em que pese um declínio agudo nos preços oferecidos pela produção local, devido à retração econômica mundial que se seguiu à crise de 1929, demissões e um rebaixamento nos valores dos salários pagos.

Que nem tudo estava bem ficou patente durante a crise do cacau na Costa do Ouro (hoje Gana) em 1937, quando plantadores e chefes resolveram não entregar o cacau colhido às firmas estrangeiras e boicotaram certos bens europeus importados. O objetivo da confrontação era forçar a UAC e outras empresas estrangeiras a abandonar seus arranjos monopsonistas e oferecer preços mais altos.⁶ (AUSTIN, 1988) Apesar de o boicote ter durado a maior parte da temporada da colheita de cacau e ter conseguido interromper de fato o comércio, a UAC, em combinação com as demais companhias estrangeiras, administrou o episódio de modo a não sofrer prejuízos. De um ponto de vista estritamente comercial, a UAC voltou a fazer negócio da mesma forma que fazia antes, assim que o boicote terminou.⁷ De um ponto de vista político, entretanto, as coisas mudaram, na medida em que a crise chamou a atenção da administração colonial para o descontentamento africano em relação à UAC e a outras firmas estrangeiras,

⁶ Um mercado monopsonista é aquele em que há apenas um comprador, que obtém, assim, o poder de manipular a seu favor preços e termos de troca (N.T.).

⁷ UAC/1/1/2/5 UAC Ltd Board Minute Book 2 (1937-1940).

assim como, de modo mais abrangente, em relação às suas práticas comerciais. (FIELDHOUSE, 1994, p. 173-175)

Protestos contra os arranjos de compra de cacau organizados na mesma época na Nigéria levaram a um movimento amplo contra empresas estrangeiras, mas não resultaram em um boicote e, portanto, não significaram uma ameaça aos interesses comerciais da UAC e de outros empreendimentos estrangeiros. (DEUTSCH, 1995, p. 108) Em consequência disso, o conflito nigeriano foi em grande medida ignorado pelo Conselho de Diretores da empresa. Esse período no qual a UAC não chegou a ser seriamente contestada na Nigéria chegou a termo nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, quando, em toda a África, a companhia se viu diante da crescente de movimentos grevistas que caracterizaram o período e que constituíram um dos fatores que levariam à descolonização nas décadas de 1950 e 1960. (COOPER, 2002)

Ao longo de 1947 e da primeira metade de 1948, a companhia foi confrontada por um conjunto particularmente preocupante de greves, fosse em suas próprias instalações, fosse em organizações de terceiros das quais dependia, tais como estradas de ferro e minas de carvão. Greves que afetaram os negócios tiveram lugar nas ferrovias da África Ocidental francesa, na mina de carvão de Enugu, na Nigéria e através de toda a África Ocidental, de Duala, passando por Lagos, Acra e Abidjan até Dacar. Na própria Nigéria, trabalhadores da companhia entraram em greve em Port Harcourt, Sapele, Calabar, Burutu e Lagos, e um boicote de consumidores, que se recusavam a comprar têxteis da UAC e de outras companhias estrangeiras, causou transtornos aos negócios em Ibadan.⁸ De particular preocupação para a UAC na Nigéria foram os protestos e tumultos dirigidos contra negócios estrangeiros na vizinha Costa do Ouro, onde muitas das propriedades da UAC foram completamente incendiadas ou sabotadas

⁸ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 18 (Board Meetings 18 fev. 1947), p. 120 (25 fev. 1947), p. 152 (17 jun. 1947), p. 155 (1 jul. 1947), p. 158 (8 jul. 1947), p. 160 (15 jul. 1947), p. 188 (4 nov. 1947), p. 190 (11 nov. 1947), p. 191 (18 nov. 1947), p. 194 (25 nov. 1947), p. 203 (23 dez. 1947), p. 207 (13 jan. 1948), p. 214 (3 fev. 1948), p. 217 (10 fev. 1948), p. 219 (17 fev. 1948), p. 222 (24 fev. 1948), p. 224 (2 mar. 1948), p. 227 (9 mar. 1948) e p. 230 (16 mar. 1948).

e os estoques foram perdidos. O prejuízo, calculado em £ 704.823, foi coberto pelo seguro, mas as implicações políticas e de relações públicas foram significativas e duradouras.⁹

A administração colonial não mostrava simpatia alguma pela empresa. O Ministério dos Assuntos Coloniais em Londres argumentava que a UAC estava colhendo os resultados de suas políticas de dominância e manipulação de preços e sugeriu que algumas de suas lojas de varejo – ou todas elas – deveriam ser entregues a uma sociedade cooperativada constituída localmente a ser gerida por africanos.¹⁰ O governo colonial em Acra chegou a propor que a UAC deveria transferir todas as suas atividades na Costa do Ouro para uma subsidiária, na qual africanos pudessem participar como acionistas.¹¹ Esse último curso de ação não foi imediatamente implementado pela companhia, nem houve insistência por parte dos governos coloniais ou dos Estados africanos independentes que imediatamente os sucederam, mas tanto o governo de Gana quanto o da Nigéria terminaram por criar leis que tornavam obrigatória a participação acionária africana, durante a década de 1970 – o que será discutido mais abaixo, para o caso nigeriano. (UCHE, 2012)

Os diretores da UAC se surpreenderam com a aparente má reputação da empresa na África Ocidental e com a falta de apoio do governo. Eles consideraram que a falta de apoio era injusta e que a má reputação não era merecida – o que talvez fosse uma posição dissimulada, dado que a motivação para a criação da companhia tinha sido precisamente reduzir a competição, garantir uma posição dominante de mercado e baixar os preços pagos aos africanos por seus produtos. De fato, nessa época, a empresa controlava mais da metade do comércio total da África Ocidental. (BAUER, 1954, p. 99) Os diretores concluíram, não obstante, que a principal razão para sua má reputação era a ampliação do poder da imprensa local.¹²

⁹ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 253 (Board Meeting 25 maio 1948).

¹⁰ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 259 (Board Meeting 15 jun. 1948).

¹¹ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 230 (Board Meeting 16 mar. 1948).

¹² UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 240 (Board Meeting 20 abr. 1948).

Desde a constituição da companhia, mas particularmente durante os anos do imediato pós-guerra, os jornais da África Ocidental haviam publicado um certo número de artigos criticando os empreendimentos estrangeiros, em geral, e a UAC, em particular. A cada vez que isso acontecia, os diretores da empresa ficavam profundamente perturbados pelos “ataques ao bom nome da Companhia”, tais como sua caracterização como “uma fraude descomunal” perpetrada contra os africanos por “financistas hebraicos que estão agora manipulando mercados”.¹³

Muito embora os diretores tenham considerado diversas respostas – incluindo desmentidos impressos, comunicados de imprensa e até processos por difamação contra os autores das críticas – até 1948, em todas as ocasiões, sua decisão final foi a de que era melhor se abster de responder, uma vez que qualquer resposta chamaria a atenção para as acusações enunciadas, correndo o risco de conferir credibilidade ao acusador ou, pior, transformá-lo num mártir. Na verdade, durante essa época, a companhia tentou se manter distante da imprensa e recusou como “inapropriadas” diversas propostas de participação em sociedades empresariais voltadas para a publicação de jornais – ainda que a companhia tivesse, efetivamente, relações estreitas com um certo número de jornais locais, nos quais sua agência de propaganda, West African Publicity, era o único anunciante. (FINSTERHÖLZL, 2015; JONES, 1982, p. 139)

Uma “vilã colonial” se envolve com um público nacionalista

Em abril de 1948, na sequência dos protestos e tumultos na Costa do Ouro, os diretores da UAC decidiram que “a Companhia abandonaria sua política prévia de silêncio e trabalho duro para dar publicidade à verdade dos

¹³ UAC/1/1/12/20 UAC Board: Loose Minutes and Memoranda, 29 October 1930, Committee Memorandum No. 165. O autor desta acusação particular era Stuart Young, um comerciante britânico que publicava cartas nos jornais da África Ocidental sob seu próprio nome e recorrendo a diversos pseudônimos – ver Stephanie Newell, *The Forger's Tale: The Search for Odeziaku* (Athens: Ohio University Press, 2006). Não está claro se os diretores da UAC estavam cientes da identidade do escritor.

fatos”.¹⁴ Como resultado dessa decisão, os executivos da empresa passaram a entrar ativamente em contato com editores de jornais, formadores de opinião, funcionários públicos de alto escalão e políticos para explicar o ponto de vista da UAC sobre as questões relativas à companhia. Outro efeito da decisão foi o constante fluxo de comunicados de imprensa sobre as atividades da empresa e, de modo geral, uma atitude mais aberta à imprensa. Em adição a essa publicidade “gratuita”, a UAC publicou anúncios tais como os discutidos no início deste capítulo, cuja preparação envolveu a companhia e sua agência de publicidade em uma deriva exploratória sobre como a empresa queria imaginar – e comunicar – seu papel no passado, no presente e no futuro da África Ocidental.

É claro que, como notaram Usha Haley e David Boje (2014), todas as multinacionais – e muitos outros empreendimentos – se engajam em narrativas em que contam histórias sobre si mesmas com o objetivo de angariar legitimidade. (HALEY; BOJE, 2014) Entretanto, o contexto da descolonização, que se estendeu do final da Segunda Guerra Mundial até meados da década de 1960, colocava desafios específicos a esse esforço narrativo. Ele exigia que empresas que haviam estado em atividade ao longo do período colonial, tais como a UAC, desenvolvessem narrativas que as inserissem na sociedade, em um momento em que tais narrativas estavam sendo examinadas criticamente pelo público, sendo frequentemente contestadas.

Obviamente, a resposta de relações públicas não foi a única maneira pela qual a companhia reagiu aos desafios do período da descolonização. Como outras empresas estrangeiras descritas por Sarah Stockwell, a resposta da UAC era composta por quatro dimensões. (STOCKWELL, 2000) Além da estratégia de relações públicas, a companhia embarcou em uma política de africanização dos quadros, que consistia de promoções aceleradas do pessoal africano a posições de gerência; começou a cultivar discretamente relações com políticos nacionalistas – fornecendo empréstimos, por exemplo – (STOCKWELL, 2000); e foi gradualmente se retirando do

¹⁴ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 240 (Board Meeting 20 abr. 1948).

mercado comprador de produtos agrícolas locais e do mercado varejista – transferindo parte de seus negócios a empreendedores africanos.

Na Nigéria, a UAC continuou a operar como atacadista e em ramos especializados, concentrando-se em veículos, materiais de construção e produtos técnicos que requeriam serviço de pós-venda, além de manter a propriedade da Kingsway, uma rede de lojas de departamento de alto padrão. Essa mudança de foco não era de forma alguma uma retirada do país, uma vez que a companhia também se expandiu e diversificou suas áreas de atuação para ramos da indústria e dos serviços, incluindo a produção de cerveja, salsichas e têxteis, além da comercialização de seguros. (FIELDHOUSE, 1994) Certamente, todos esses aspectos da resposta à descolonização tiveram um impacto sobre a forma como a empresa viria a público se apresentar e tinham de estar incluídos em sua nova estratégia de relações públicas.

Ao longo de todo o período de agitação nacionalista contra a UAC, seu Conselho de Diretores em Londres manteve uma correspondência contínua com os administradores na África Ocidental. Membros do conselho também se beneficiaram de conversas pessoais com atores-chave do processo, facilitadas por meio de constantes viagens entre Londres e a África Ocidental. O conselho, não obstante, teve dificuldades para avaliar com clareza qual era a situação no terreno. No verão de 1948, portanto, o próprio secretário da companhia, A. Mellor, fez uma viagem de oito semanas pela África Ocidental, das quais mais de seis foram passadas na Nigéria. Ele produziu um longo memorando, contendo diversas propostas detalhadas sobre como melhorar as relações locais da empresa, que foram acatadas pelo conselho.¹⁵

Muitas das propostas tinham como objetivo a melhoria das relações entre o pessoal europeu e africano no âmbito da organização, incluindo um plano para organizar “palestras envolventes” sobre a história da companhia, de modo a dar aos empregados uma noção mais acurada – do ponto de vista da empresa – sobre a história de seu país e o papel nela desempenhado pela UAC. O memorando incluía ainda uma série de propostas para melhorar as relações da companhia com o governo e com o público

¹⁵ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 276 (Board Meeting 17 ago. 1948).

africano em geral, tais como o aumento dos contatos com jornais locais nigerianos, começando pela contratação de um assessor de imprensa; a necessidade de que os gerentes da UAC assumissem papéis ativos em suas comunidades; e uma política de encorajamento de atitudes filantrópicas, através, por exemplo, da oferta de bolsas de estudo.

Essas propostas foram aprovadas pelo conselho em agosto de 1948. No começo de novembro, a companhia anunciou a oferta de bolsas de estudo para os filhos de trabalhadores, uma iniciativa amplamente divulgada e bem recebida na imprensa africana local.¹⁶ Reuniões subsequentes do conselho notaram, regularmente, os esforços feitos pelos gerentes para conversar com editores de jornais nigerianos e explicar o ponto de vista da companhia e a cobertura de imprensa em geral positiva que estava resultando desse esforço. Depois de um tempo, isso deixou de ser considerado digno de registro pelo conselho, muito embora os contatos com a imprensa local tivessem continuado a se desenvolver.

Já em 1950, a UAC parecia ter-se adaptado à nova paisagem política da Nigéria, e a urgência inicial da resposta de relações públicas declinou. Ainda que uma boa quantidade de greves continuasse a ocorrer e que a companhia tivesse relações de trabalho conturbadas em pelo menos alguns de seus empreendimentos nigerianos – incluindo um conflito com um dos líderes do sindicato da empresa –, tinha ficado claro que a Nigéria obteria a independência, e a UAC sentia ter compreendido o novo ambiente no qual passava a operar. Na Nigéria, as piores críticas à companhia haviam cessado, pelo menos temporariamente, mas continuaram-se lançando comunicados de imprensa para enfatizar as contribuições que a companhia estava fazendo à sociedade nigeriana e as oportunidades que oferecia a seus empregados africanos. Também eram pagos anúncios de propaganda que repetiam os mesmos argumentos.

¹⁶ UAC/1/1/1/2/8 The UAC Ltd Minute Book 5, p. 300 (Board Meeting 9 nov. 1948). Talvez não intencionalmente, o anúncio referia-se apenas a filhos homens – em inglês, “sons”, e não “children”, como seria o caso se filhas também estivessem contempladas (N.T.).

As relações públicas tornaram-se um aspecto rotineiro do negócio, com o estabelecimento de um Departamento de Relações Públicas inteiramente dedicado a isso em 1949. Em vez de depender de relatos esporádicos sobre a imprensa africana recebidos de gerentes locais furibundos ou complacentes, o Departamento de Relações Públicas da UAC passou ele mesmo a coletar sistematicamente toda a cobertura de imprensa sobre a companhia, organizando-a por assunto, enviando o material relevante para a consideração de diretores e gerentes e arquivando todos os recortes de jornais – incluindo qualquer comentário acrescentado por gerentes – para referência futura.¹⁷

A UAC ainda enfrentava a necessidade de convencer uma população africana cética – incluindo uma boa proporção de seus próprios empregados – de que ela não era uma “vilã colonial”. Não ajudava, provavelmente, o fato de que muito de seu material de propaganda tivesse um tom condescendente e demonstrasse pouca consciência da força do sentimento anticolonial. Por exemplo, uma série de anúncios intitulados “Comércio e desenvolvimento” apresentava a troca da produção agrícola africana por manufaturas europeias como um intercâmbio positivo sobre o qual o desenvolvimento do país podia se basear, ignorando as demandas dos nacionalistas por uma política de industrialização voltada para a substituição de importações.¹⁸

Outra das primeiras séries de anúncios estava baseada em testemunhos de indivíduos bem-sucedidos que tinham trabalhado para a companhia a maior parte de suas carreiras. Cada anúncio era escrito em primeira pessoa, na forma de reflexões sobre a própria carreira no contexto da história mais ampla da UAC e do desenvolvimento do país, e terminava com a observação que a narrativa apresentava “um registro pessoal e factual” da vida de “um dos homens que ajudaram a construir a United Africa Company” que “pode interessar a homens jovens que estão planejando uma carreira hoje”.¹⁹ Em vez de minimizar a história do engajamento da UAC com a

¹⁷ UAC/1/11/3 UAC Public Relations Department Newspaper Cuttings and Magazines; UAC/1/11/4/2/7 Public Relations Strategy for UAC of Nigeria Limited, 17 jul. 1980.

¹⁸ UAC/1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ([1949 ou 1954]).

¹⁹ UAC/1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ([1949 ou 1954]).

economia colonial, essa série de anúncios utilizava o cronotopo da aventura romântica linear para inserir a companhia na sociedade. (HALEY; BOJE, 2014, p. 1117)

O anúncio no qual John Tigger Agusiobo conta sua história (Figura 2) enfatiza como o norte da Nigéria era diferente quando ele foi enviado para lá pela primeira vez, para trabalhar como assistente administrativo, e termina com um comentário sobre “os grandes desenvolvimentos que prometem tantas coisas para o futuro”.²⁰ Ele aponta suas consideráveis responsabilidades como administrador chefe, o volume de comércio sob sua supervisão e também o fato de ter chegado à posição de comandar uma equipe de três administradores e 130 trabalhadores.

O anúncio mostrava quanto progresso tinha sido feito desde que Agusiobo entrara para a Royal Niger Company, predecessora da UAC, num tempo em que “o comércio no norte da Nigéria ainda estava em seus primeiros dias” e a região era remota e inacessível. Exceto, é claro, pelo fato de que o anúncio estava errado quanto a essa afirmação: o norte da Nigéria fazia parte há séculos de uma rede de comércio bem desenvolvida que atravessava o Saara. Agusiobo, que viera do sul, talvez não tivesse conhecimento disso, mas, de qualquer forma, o resultado era que o anúncio refletia um ponto de vista aparentemente muito comprometido com o pensamento colonial.

A subsidiária local da UAC voltada para o mercado publicitário, a West African Publicity, estava em operação desde 1929, mas, até então, sua principal atividade era a inserção local de material publicitário desenvolvido por agências europeias. (BERSSELAAR, 2011, p. 391) Os anúncios de propaganda da UAC eram, dessa forma, produzidos em Londres pela Export Advertising Services, uma seção da agência de publicidade Lintas – que, assim como a UAC, também era uma subsidiária da Unilever. Nessa época, não havia nenhuma organização que pudesse conduzir pesquisas de mercado na Nigéria, de modo que as empresas dependiam das impressões reportadas por gerentes, representantes locais e consumidores para orientar seus esforços publicitários.

²⁰ Uarm UAC/1/11/20/1 Guardbook UAC Ltd. Goodwill ([1949 ou 1954]).

Com o aumento no consumo de bens produzidos em massa após a Segunda Guerra Mundial e com a emergência das políticas de industrialização para substituição de importações, a necessidade de pesquisas de mercado sistemáticas realizadas *in loco* começava a ficar clara de um ponto de vista comercial, mas o serviço não foi disponibilizado senão em 1964.²¹ Isso também significava não haver nenhuma maneira direta de testar até que ponto as campanhas publicitárias politicamente motivadas da UAC estavam alcançando seus objetivos. Em 1954, entretanto, relatórios internos sobre os anúncios publicados desde 1948 não deixavam dúvidas aos diretores da UAC de que eles “mal conseguiam se sustentar”.²²

Para melhorar a efetividade dos anúncios, a Export Advertising Services organizou um exercício de consulta, coletando as opiniões de 600 empregados da UAC em Gana, Nigéria e Serra Leoa sobre cinco possíveis tipos de anúncios de jornal. O relatório resultante analisou cerca de 19 mil respostas e terminou por explicar a clara preferência por uma tira diária em quadrinhos recorrendo a alguns pressupostos francamente racistas sobre as capacidades mentais dos africanos: “a mente africana média não é capaz de acompanhar um argumento verbal nem de preencher lacunas mentais. Insinuações, abstrações e abordagens indiretas não são compreendidas, ou, o que é muito pior, são completamente mal interpretadas”.²³ O relatório concluía que, muito embora “para a mente inglesa” os anúncios sob análise fossem simples, eles se revelavam “excessivamente abstratos e complicados para o africano”.²⁴

O relatório destacava, entretanto, importantes respostas críticas. Os participantes se ressentiam, em geral, de “serem tratados de cima para baixo”, de serem caracterizados negativamente em termos raciais e de serem

²¹ Uarm UAC/1/1/2/1/3/21 Board Committee Minutes, Jul.

²² Uarm UAC/1/1/1/2/13 UAC Ltd Minute Book 10, p. 37 (Board Meeting 19 abr. 1955).

²³ UAC/1/11/18/2/18 Report from Export Advertising Service Ltd on Company Goodwill Advertising in the West African Press, 26 jan. 1955.

²⁴ UAC/1/11/18/2/18 Report from Export Advertising Service Ltd on Company Goodwill Advertising in the West African Press, 26 jan. 1955.

“levados a se sentir como se fossem dependentes do homem branco”. Eles argumentavam ainda que os anúncios propostos eram uma tentativa da UAC de reivindicar todo o crédito pelo progresso da África e fizeram críticas incisivas a anúncios específicos. Um deles, que trazia o desenho de uma trepadeira, implicava que “a UAC se alimentava da África” e também mostrava que a UAC era um monopólio. Um anúncio em que a UAC era representada como um leão foi considerado por alguns como condescendente e insultante, enquanto outros comentaram que ele mostrava “a UAC ficando, mais uma vez, com a parte do leão”.²⁵

A proposta de anúncio mais popular, uma tira em quadrinhos chamada “A aventura das férias de Joseph”, colocava empregados africanos comuns da UAC no coração da história, enfatizando a modernidade e abordava as oportunidades de carreiras para jovens africanos na companhia. O personagem Joseph era um jovem que havia começado a trabalhar recentemente na UAC e fazia parte de uma família nuclear monogâmica – com sua mãe, seu pai e seus irmãos – em um moderno bangalô feito de concreto com teto de ferro ondulado. Como os outros membros da família, ele vestia roupas de estilo europeu (uma camisa de manga curta e uma bermuda), comia comida europeia (sanduíches recheados com carne processada em lata importada) e utilizava uma moderna bicicleta Raleigh – todos itens importados e vendidos pela UAC. A narrativa era firmemente vinculada ao presente, com a única referência ao passado sendo a ocasião em que Tio Ebum explica a Joseph que a UAC empregava agora quatro vezes mais gerentes africanos que há 15 anos. Dos 16 quadros, os últimos três contêm a mensagem da companhia – “Vou contar a meu amigo sobre os muitos gerentes africanos da UAC” –, enquanto os demais mostram Joseph montando sua bicicleta, encontrando uma caixa estranha, sendo atacado por bandidos e sendo seguido por personagens mal-educados. Não surpreende, tendo em vista a quantidade de coisas acontecendo ao mesmo tempo na história, que 35% dos participantes não pudessem dizer qual era afinal

²⁵ UAC/1/11/18/2/18 Report from Export Advertising Service Ltd on Company Goodwill Advertising in the West African Press, 26 jan. 1955.

a mensagem da companhia no anúncio. De fato, a análise das respostas sobre um anúncio similar – uma aventura em quadrinhos sobre como a UAC reinvestia os lucros obtidos na África para a própria África – afirmava explicitamente que “a aventura é totalmente irrelevante para explicar que ‘estamos reinvestindo nossos lucros’”.²⁶

O conselho da UAC acatou as recomendações do relatório e inseriu as tiras diárias de Joseph no jornal nigeriano *Daily Times* por um período total de seis meses. Uma competição para leitores dos quadrinhos para testar o alcance e a compreensão dos anúncios recebeu 16 mil inscrições e mostrou um “resultado notavelmente satisfatório”.²⁷

Uma grande diferença entre os anúncios anteriores e aqueles propostos em 1954 era a completa ausência de referências à história da companhia: o foco dos novos anúncios estava no presente e no futuro. Visto em paralelo às outras expressões públicas da empresa, por exemplo, a arquitetura de seus prédios, isso pode ter sido parte do que Stephanie Decker chamou de “uma forma de esquecimento organizacional de seu envolvimento no passado colonial”. (DECKER, 2008, p. 516) A UAC não estava sozinha nesse quesito. Durante as décadas de 1950 e 1960, quando uma nação nigeriana estava emergindo do momento anticolonial, a atenção do país estava concentrada no “progresso”, no desenvolvimento, na modernização e na prosperidade futura. Havia um papel (limitado) para a história da dominação colonial e da luta anticolonial no processo de construção nacional nigeriana.

Entretanto, depois das eleições para os governos regionais em 1951, como um primeiro passo em direção à completa independência, os principais tópicos dos debates políticos na Nigéria passaram a girar em torno de questões tais como o desenvolvimento econômico, os salários nas cidades e o custo de vida, a educação e a representação política das diferentes

²⁶ UAC/1/11/18/2/18 Report from Export Advertising Service Ltd on Company Goodwill Advertising in the West African Press, 26 jan. 1955. No original, “ploughing back” – literalmente “voltar a arar” (N.T.).

²⁷ UAC/1/1/1/2/14 UAC Ltd Minute Book 11, p. 24 (Board Meeting 13 mar. 1956) e p. 28 (24 abr. 1956).

etnias. Assim como ocorria em outros Estados africanos recém-independentes, as elites políticas nigerianas estavam otimistas quanto às oportunidades que a descolonização oferecia. Elas olhavam firmemente em direção ao futuro, tendo abraçado o pensamento desenvolvimentista da época, e esperavam modernizar o país rapidamente, tornando-o, de “atrasado”, “desenvolvido” em termos econômicos, sociais e políticos. (COOPER, 2005, p. 147; FALOLA, 2004, p. 158; RATHBONE, 2002)

No entanto, embora aceitando o paradigma da modernização do colonialismo tardio, as elites políticas nigerianas estavam também ansiosas por tomar o “moderno” das mãos do governo colonial, argumentando que um Estado nigeriano independente estaria em uma posição muito mais adequada que uma colônia para criar uma sociedade moderna e desenvolvida. Isso também incluía uma forma de nacionalismo cultural que buscava produzir uma modernidade nigeriana viável, não colonial e virada para o mundo. Esperava-se que a descolonização desse à Nigéria um lugar no mundo de onde ela pudesse competir de igual para igual para alcançar o progresso e o desenvolvimento.

Essa noção de uma modernidade nigeriana e ainda assim internacional não estava limitada às elites políticas. Suas expressões podem ser encontradas na música popular, na literatura, em padrões de consumo e na publicidade. (BERSSELAAR, 2011, p. 398; FALOLA; HEATON, 2008, p. 155) Esse contexto proporcionava, é claro, uma oportunidade para empreendimentos como a UAC se conectarem a essa perspectiva e minimizarem suas ligações com o período colonial. De fato, a publicidade da rede de lojas de departamento Kingsway, da UAC, enfatizava na década de 1950 a modernidade da experiência do consumo. Um folheto especialmente preparado para o efeito introduzia o novo departamento de autoatendimento inaugurado nas Lojas Kingsway de Lagos em 1956:²⁸ “um departamento igual aos mais modernos do mundo” em que a compra era “fácil, rápida e excitante” porque não era necessário esperar para ser atendido, nem havia

²⁸ UAC/1/1/1/2/14 UAC Ltd Minute Book 11, p. 105 (Board Meeting 20 nov. 1956).

aglomeração diante das vitrines. Os consumidores eram convidados a “vir e usufruir desta forma de comprar interessante e moderna na Kingsway”.²⁹

Tal como outras empresas estrangeiras, como a British Petroleum e o banco Barclays, a UAC utilizava a arquitetura de seus prédios para comunicar seu aspecto progressista e moderno para consumidores e transeuntes. (DECKER, 2008; JACKSON, 2014)³⁰ Por meio deles, mesmo aqueles nigerianos que não tinham como se dar ao luxo de comprar na UAC podiam participar da modernidade e ter um vislumbre do futuro – muitos iam até a Kingsway apenas para usar as escadas rolantes. (ADEOYE, 2015) A intencionalidade desse espetáculo da modernidade pode ser comprovada pelas referências explícitas nos materiais de relações públicas, tais como as propagandas da Kingsway em Kaduna, que anunciavam que a loja tinha sido “inteiramente reconstruída em estilo moderno”, uma alegação evidenciada por meio de um desenho da fachada externa do prédio.³¹

Empresa pós-colonial na Nigéria independente

A Nigéria se tornou formalmente independente em 1º de outubro de 1960. Como em outras antigas colônias, a independência política não resultou imediatamente em independência econômica. A Nigéria continuava a depender da exportação dos produtos agrícolas que tinham atraído as companhias de comércio coloniais há muito tempo. A riqueza ainda estava sendo transferida para o exterior, e companhias estrangeiras como a UAC continuavam a controlar o sistema bancário, o setor de seguros e a produção industrial. Enquanto países como Gana ou Tanzânia buscavam reverter essa situação com políticas mais ou menos socialistas envolvendo

²⁹ UAC/1/11/20/3 Guardbook UAC Ltd. Advertising Material ([set. 1952 ou ago. 1953]). Aparentemente, esta brochura foi arquivada na data errada.

³⁰ Ver também “Solid intentions”, texto de Decker (2014) que discute exemplos de antigos bancos coloniais operando na Nigéria e os prédios da UAC no vizinho Gana.

³¹ UAC/1/11/20/3 Guardbook UAC Ltd. Advertising Material (set. 1952 – ago. 1953).

a propriedade estatal de setores da economia, a Nigéria abraçou o capitalismo. (NUGENT, 2004)

Essa abordagem conformou a base do primeiro Plano de Desenvolvimento Nacional nigeriano, que cobria o período de 1962 a 1968. O governo nigeriano concebia a industrialização como sinônimo de modernização e uma prioridade máxima, porque ela iria gerar empregos e riqueza e elevar o nível de vida. A industrialização começou relativamente modesta, com um certo número de indústrias voltadas para a substituição de importações, como fábricas de cerveja, indústrias têxteis e fábricas de cimento. O Estado se responsabilizava por providenciar a infraestrutura e os enquadramentos fiscais e legais, mas dependia de investimentos externos para desenvolver esses ramos da indústria, uma vez que muito poucos nigerianos tinham o capital necessário para começar um negócio do gênero. Para atrair capital estrangeiro, o governo oferecia um conjunto de incentivos fiscais, além de assegurar que não nacionalizaria as empresas estrangeiras e que o capital e os lucros poderiam ser livremente remetidos para fora do país. (FALOLA, 2004)

Essa priorização do setor industrial, aliada à dependência do investimento estrangeiro, oferecia à UAC a chance de expandir sua participação em sociedades empresariais que renderiam tanto prováveis lucros em termos financeiros, quanto uma oportunidade de mostrar aos nigerianos que a companhia estava empenhada no desenvolvimento de seu país. Já em 1949, junto com outros sócios, a UAC tinha aberto uma cervejaria na Nigéria. Depois da independência, com outros investidores – incluindo, por vezes, os governos regionais –, a UAC montou uma empresa de tabaco, uma fábrica de louças sanitárias, uma indústria têxtil, uma companhia produtora de plásticos, fábricas de colchões, camas e outros móveis, montadoras de caminhões e bicicletas, uma empresa de aço ondulado e galvanizado, assim como um leque de outras atividades. Nem todas as iniciativas foram bem-sucedidas financeiramente, mas algumas, como as cervejarias, eram muito lucrativas. (FIELDHOUSE, 1994) Enquanto isso, algumas das propagandas da UAC para bens produzidos na Nigéria traziam desenhos das modernas fábricas onde esses bens eram fabricados, sublinhando

a contribuição da empresa para o desenvolvimento do país por meio da promoção de indústrias-chave.³²

Um dos problemas com a produção local de bens anteriormente importados era, entretanto, o da qualidade: os produtos nigerianos eram, muitas vezes, percebidos como piores.³³ A UAC estava ciente disso desde a introdução de sua cerveja fabricada localmente, Star – ainda mais porque a produção inicial tinha efetivamente sido de má qualidade. Uma vez que o processo de amadurecimento dos padrões de produção foi resolvido, a companhia dispendeu um esforço considerável para convencer os consumidores nigerianos de que a cerveja local era da mesma qualidade do que as marcas importadas conhecidas. A cerveja Star recebeu rótulos e embalagens similares às marcas importadas, e sua qualidade foi enfatizada por meio de seu primeiro lema (“Star – o que há de melhor em cerveja”) e também através de uma estratégia de *marketing* que buscava distribuir a cerveja nos locais frequentados por estrangeiros e pela elite nigeriana endinheirada, incluindo clubes e restaurantes chiques, e as próprias lojas de alto padrão da UAC, Kingsway.³⁴ (HEAP, 2008; OGUNBIYI, 2007, p. 49)

A UAC tinha uma longa reputação como importadora de alimentos e bebidas europeias de alta qualidade, inicialmente para estrangeiros, mas cada vez mais alcançando nigerianos de classe média. Entretanto, em 1962, o governo aumentou as taxas alfandegárias sobre bens importados para 50%, para encorajar a agricultura local e estancar a crescente dependência de produtos alimentícios importados. Isso significou que, para muitos produtos até então importados, a UAC teria de escolher entre experimentar e encomendar produtos locais de boa qualidade fabricados por competidores ou estruturar sua produção própria – usando matérias-primas locais tanto quanto possível.

Na década de 1960, o mercado nigeriano para produtos alimentícios de estilo europeu permanecia limitado à pequena classe média, o que tornava

³² UAC/1/11/2/7 UAC Advertisements: Ghana and Nigeria (1961).

³³ UAC/1/1/1/2/18 UAC Ltd Minute Book 15, p. 46 (Board Meeting 29 mar. 1960).

³⁴ UAC 2/1/B/7/2/6/1 Minutes of the second Annual Breweries' Conference, Acra, 19 maio 1965.

difícil obter economia de escala na produção de alimentos. Comparada com potenciais competidores, a UAC tinha as vantagens de ter canais de varejo prestigiosos por todo o país, uma organização eficiente do armazenamento e da distribuição refrigerados e acesso interno a tecnologias de processamento de alimentos através da companhia Walls, um produtor britânico líder em derivados de carne e sorvetes, também de propriedade da Unilever.

Na Nigéria, a UAC desenvolveu bem-sucedidas marcas locais de comida, tais como as salsichas Gala, estreadas em 1962, o bife Satis e a carne apimentada Gala. Esses itens eram produzidos pela subsidiária da UAC Handifoods, que inicialmente processava carne de porco da fazenda de criação da UAC, Minna, para produzir *bacon*, presunto e salsichas e, posteriormente, também passou a processar carne de vaca. (FIELDHOUSE, 1994, p. 542) Com a assistência da Unidade de Desenvolvimento de Alimentos Proteicos da Unilever, a UAC testou seus próprios produtos de carne contra os de seus competidores e pôs-se a desenvolver produtos com valor nutricional incrementado, adaptados ao paladar do consumidor nigeriano.

A publicidade subsequente concentrava-se sobre os benefícios nutricionais dos produtos.³⁵ Durante as décadas de 1960 e 1970, o mercado nigeriano para alimentos processados europeus, como salsichas e ervilhas, gradualmente cresceu até tornar-se um mercado de massa, muito embora em 1985 a produção anual de salsichas Gala para uma população nigeriana de 84 milhões de pessoas tenha ficado em meras 200 mil unidades.³⁶ Ao assumir um papel tão proeminente na mudança dos hábitos alimentares dos consumidores nigerianos, a UAC foi responsável por uma parte fundamental da modernização do país. “Gala” tornou-se o nome genérico para salsicha na Nigéria, e hoje a marca chega a ser exportada para o Reino Unido e para os Estados Unidos, para atender aos anseios de nigerianos emigrados com saudades de casa.

Em 1970, dez anos depois do fim da dominação colonial, a UAC encomendou uma ampla pesquisa de mercado sobre a imagem da companhia

³⁵ UAC/1/11/4/2/27 Public Relations Department of UAC of Nigeria: Nutrition Survey (1966).

³⁶ UAC/1/11/4/2/14 Public Relations Department, Profile of UAC of Nigeria Limited, maio 1985.

no país, baseada em entrevistas com 3.736 nigerianos. O resultado foi desapontador para a UAC. O relatório observava que o investimento por parte de empresas estrangeiras era bem-vindo, mas que essas companhias eram toleradas, muito mais que aprovadas. Segundo os entrevistados, elas davam uma contribuição positiva para a riqueza nacional, mas não criavam tantos empregos quanto empresas nigerianas poderiam criar. A UAC era vista como uma companhia comercial e varejista que operava em setores econômicos que deveriam ser reservados a nigerianos. O sentimento geral era o de que a companhia tinha se nacionalizado muito devagar e empregava um número excessivo de estrangeiros.

A UAC era considerada dominante demais e interessada demais em seus lucros, tendo tirado já muito da Nigéria. Havia pouco conhecimento do envolvimento da companhia na indústria. Claramente, 20 anos de esforços de relações públicas não tinham resultado em uma imagem pública que a companhia pudesse aceitar como um reflexo justo de suas atividades. Ainda mais preocupante era o fato de que autoridades governamentais – cujas ações podiam ter impactos diretos nos destinos da companhia –, sindicalistas e professores universitários – cujos pontos de vista podiam influenciar públicos-chave – eram muito mais críticos em relação à empresa que o público em geral, tanto no meio urbano quanto no rural.³⁷

Um comitê de diretores e executivos de alto escalão da UAC debruçou-se sobre a pesquisa e observou que, “na Nigéria de hoje, ser vista principalmente como uma empresa varejista e atacadista certamente não beneficia a UAC”. Para contrabalançar essa percepção, a companhia deveria melhorar sua imagem pública e colocar “mais ênfase em suas indústrias que no passado”, entre outras coisas, renomeando suas atividades industriais para tornar mais explícita sua ligação com o Grupo UAC.³⁸ Os resultados da pesquisa estavam talvez mais próximos da realidade do que a autoimagem da empresa,

³⁷ UAC/1/11/4/2/25 Research Bureau Limited, *The Image of UAC and the UAC Group of Companies in Nigeria in 1970* (mar. 1971).

³⁸ UAC/1/11/4/2/22 Report of Committee on RBL Public Opinion Survey Nigeria, 28 out. 1971.

já que, em 1969, a participação de indústrias manufatureiras na receita da UAC era de apenas 30%. (FIELDHOUSE, 1994, p.508)

O comitê também recomendou que a empresa buscasse dar mais publicidade às realizações de sua política de pessoal e que “buscasse dar mais conhecimento e publicidade positiva da medida em que já deixamos de investir em atividades que os nigerianos acreditam dever ser reservadas aos autóctones”. Também se considerava necessário destacar mais enfaticamente que a companhia havia contribuído “de forma significativa para o progresso da nação e para o desenvolvimento da economia por meio da aplicação de sua competência e experiência gerencial, da introdução de novas técnicas, e do uso de conexões mundiais para obter os mais altos padrões possíveis em nível internacional”.³⁹

Regime militar: o decreto de promoção das empresas nigerianas, o boom do petróleo e a falência

A UAC estava certa em se preocupar com sua imagem pública, conforme ficou demonstrado pelos eventos que seguiram à promulgação do *Decreto de Promoção das Empresas Nigerianas* – ou *Nigerian Enterprises Promotion Decree* (NEPD). O decreto pretendia possibilitar que capitalistas nigerianos tomassem posse de negócios que até então estavam nas mãos de estrangeiros, ao mesmo tempo em que dava ao governo maior controle sobre setores-chave da economia. O decreto estabelecia que empresas de pequena escala tinham de ser vendidas para nigerianos natos. No caso das grandes empresas – incluindo fábricas, companhias de transporte e lojas de departamento –, pelo menos 40% das ações tinham de ser vendidas a nigerianos. As demais atividades, a maior parte de escala muito grande, ou ainda aquelas reservadas ao Estado ou de propriedade estatal estavam isentas.

Tomando-se a companhia como um todo, a UAC da Nigéria enquadrava-se na categoria das empresas que teriam de vender pelo menos 40%

³⁹ UAC/1/11/4/2/22 Report of Committee on RBL Public Opinion Survey Nigeria, 28 out. 1971.

de suas ações para nigerianos natos até março de 1974, conforme especificava o decreto. (FIELDHOUSE, 1994, p. 647-648) Entretanto, a situação geral era um pouco confusa à época, em virtude da complexa organização dos negócios da UAC em muitas subsidiárias, divisões e participações acionárias em sociedades empresariais. Algumas delas, quando consideradas individualmente, ao invés de como integrantes da UAC, certamente se enquadrariam na categoria das empresas que teriam de ser completamente vendidas a nigerianos.

O NEPD foi anunciado durante os anos do *boom* do petróleo, depois do fim da Guerra Civil (1967-1970), quando a economia nigeriana estava crescendo rapidamente graças à expansão do setor petrolífero. Os militares, que haviam chegado ao poder através de um golpe de estado em 1966, ainda estavam a cargo do governo e ali permaneceram até 1999 – à parte um breve interlúdio civil de 1979 a 1983. Esse período tem sido caracterizado como o de uma “aliança militar-burocrática”, uma vez que os militares não tinham planos para a política econômica e dependiam fortemente dos funcionários públicos para formulá-la e executá-la. A promulgação do NEPD resultou de uma coalizão entre funcionários públicos sêniores, que queriam um maior controle da economia por parte do Estado, e homens de negócios nigerianos, que demandavam a imposição de restrições ao capital estrangeiro, maior acesso ao crédito e maiores oportunidades no setor de distribuição. (FORREST, 1993, p. 47-48) Obviamente, este último setor ainda era central para as atividades da UAC, apesar de seus investimentos em indústrias, e o público em geral ainda associava a UAC principalmente com o comércio.

A UAC dedicou-se, então, a reestruturar seus negócios de tal forma que os requisitos do decreto fossem cumpridos, ao mesmo tempo em que seu controle sobre suas várias empresas fosse preservado ao máximo, criando condições de lucrar com a venda de 40% das ações e mantendo os passivos fiscais tão baixos quanto possível. A UAC tinha experimentado boas relações com os governos nigerianos independentes, tanto civis quanto militares, desde a descolonização e, como pretendia permanecer nesses termos, trabalhou junto ao governo para se conformar ao NEPD.

Depois de alguma hesitação e de solicitações de ajustes nos planos, tais como a venda das lojas de eletrônicos Nigeradio e das lojas de roupas masculinas Esquire, o governo concordou com a reestruturação proposta. Em seguida, um preço foi acordado para as ações a serem vendidas – excessivamente baixo, de acordo com o ponto de vista da UAC. Todo o processo foi muito demorado, entretanto, e a reestruturação levou tempo a ser implementada, levantando suspeitas entre o público em geral e os meios de comunicação. (FIELDHOUSE, 1994, p. 650-661) De fato, ao longo da década de 1970, os meios de comunicação nigerianos continuavam a retratar a UAC como uma companhia associada ao antigo colonizador, que não disponibilizava um número suficiente das vagas de mais alto escalão para nigerianos.⁴⁰

Quando finalmente foi lançada, a oferta pública de ações da UAC não foi suficiente para atender à enorme procura, o que fez correr o boato de que parte das ações tinha sido vendida com antecedência para amigos e contatos. De uma perspectiva das relações públicas, a reestruturação dos negócios e a adequação tardia ao NEPD foram um desastre. O episódio sublinhou o fato de que a UAC era um empreendimento estrangeiro, cuja atuação estava primariamente voltada para o enriquecimento de seus proprietários no exterior, e não do povo nigeriano. Ao mesmo tempo, a suspeita, amplamente disseminada, de que a UAC e outras companhias estrangeiras estavam tentando burlar a substância do decreto de nacionalização com a ajuda da pressão diplomática britânica lembrava ao público as ligações coloniais da empresa.⁴¹ (UCHE, 2012)

Um outro golpe de estado teve lugar enquanto o processo do NEPD se desenrolava. O novo governo militar não estava satisfeito com os resultados da nacionalização. Não era só que a maior parte dos empreendimentos estrangeiros tinham tentado burlar as condições estabelecidas no decreto – com graus variáveis de sucesso –; tornou-se claro que a propriedade acionária nacional não estava se traduzindo por uma ampliação do controle

⁴⁰ UAC/1/11/3/20-29 Public Relations Department Newspaper Cuttings Nigeria, 1972-1978.

⁴¹ UAC/1/11/4/2/7 Public Relations Strategy for UAC of Nigeria Limited 1980.

gerencial nigeriano sobre as empresas. (BIERSTEKER, 1987) Para dar conta das limitações do NEPD, um segundo decreto de nacionalização foi anunciado em 1977, estabelecendo que todas as empresas atuantes no país deveriam ter acionistas nigerianos. A economia foi novamente dividida em três categorias, correspondendo respectivamente a 40% – para empresas de tecnologia mais avançada –, 60% e 100% de propriedade nigeriana.

Muito embora a natureza de boa parte dos negócios conduzidos pelas antigas firmas de comércio coloniais as enquadrasse na categoria de empresas que deviam ser de propriedade nigeriana exclusiva, elas foram especificamente protegidas dos efeitos do decreto, desde que tivessem uma receita anual de pelo menos 25 milhões de naira e tivessem filiais em pelo menos 10 dos 19 estados da federação.⁴² Essa exceção era tão obviamente desenhada para acomodar os interesses da UAC que ficou conhecida como “o artigo UAC” do decreto. (FIELDHOUSE, 1994, p. 665; FORREST, 1993; p. 155) Depois dessa segunda fase de nacionalização, o negócio nigeriano da UAC, chamado UACN, passou a ter 60% de suas ações em mãos de investidores nigerianos. Contudo, em uma economia local em forte expansão e através dos mecanismos costumeexplicação adicionada

iros de preço de transferência e cobrança por serviços, a UACN continuava, apesar de tudo, muito lucrativa para sua matriz em Londres, a UAC International, e, em última instância, para a controladora daquela, a multinacional Unilever.⁴³ (JONES, 2005, p. 213; FIELDHOUSE, 1994, p. 763)

O processo de nacionalização, “o artigo UAC” e, em particular, as dúvidas levantadas pela reestruturação antes da oferta pública de ações e a adequação tardia ao NEPD, além da alocação pouco transparente das

⁴² Em 1973, o naira substituiu a libra nigeriana – equivalente à libra esterlina – como moeda nacional, na cotação de £ 1 para ₦ 2 (N.T.).

⁴³ Preço de transferência é um método de cálculo de formação de preços que considera a distribuição do valor de venda da mercadoria por várias empresas de um mesmo grupo, em diferentes países, que participaram de alguma forma de sua produção. Esse procedimento contábil permite às multinacionais enviar grandes volumes recursos, na forma de pagamento, para suas matrizes, sem que isso se enquadre como remessa de lucros para o exterior. A cobrança por serviços prestados por uma companhia a outra dentro do mesmo grupo pode ser utilizada, da mesma maneira, como método de transferência de recursos para o exterior (N.T.).

participações acionárias, danificaram em muito a imagem pública da companhia. No final da década de 1970 e no começo da de 1980, o relacionamento da empresa com seus acionistas era tenso. O público em geral bem como algumas agências governamentais continuavam a enxergar a UAC como uma empresa estrangeira que devia ser preterida nas concessões de contratos oficiais.⁴⁴ Mesmo os empregados da UAC, incluindo muitos de seus gerentes africanos, acreditavam firmemente que o método de operação da companhia desmentia sua reivindicação de ser uma empresa nigeriana. A contribuição da UAC para a Nigéria era frequentemente questionada, e muitas pessoas influentes alegavam que a UAC lidava apenas com importação e comércio, atividades que podiam perfeitamente ser levadas a cabo por empresas de propriedade nigeriana exclusiva.⁴⁵

Os esforços de relações públicas depois de 1975 enfatizavam a existência de uma nova UAC da Nigéria, que era diferente da UAC de antigamente.⁴⁶ Em 1980, a empresa lançou um novo mote para sua publicidade corporativa: “Disseminando um clima de progresso”. Os anúncios objetivavam vender a ideia de que a UAC era uma empresa nigeriana, não o antigo monopólio colonial, e que estava empenhada em contribuições importantes para a industrialização da Nigéria e para o desenvolvimento da força de trabalho nacional, incluindo funções de gerência e técnicas: “a mensagem é que a UACN é uma importante companhia industrial, técnica e comercial, profundamente envolvida na estabilidade da vida econômica e no progresso futuro do país”.⁴⁷ Essa mensagem era comunicada através da revista *Link*; de uma nova brochura institucional – produzida pela UAC International em Londres –; de anúncios em jornais e revistas; de *jingles*

⁴⁴ UAC/1/11/4/2/17 Minutes of the PR Department Bi-Weekly Meeting, 20 jul. 1979.

⁴⁵ UAC/1/11/4/2/7 Public Relations Strategy for UAC of Nigeria Limited 1980, p. 21.

⁴⁶ UAC/1/11/4/2/7 Public Relations for UACN: The Last Five Years, 1974-1979, p. 10.

⁴⁷ UAC/1/11/4/2/1 UAC of Nigeria Limited Public Relations Programme 1980, p. 5.

veiculados na rádio; e em propagandas televisivas – produzidas no Reino Unido e enviadas à Nigéria para veiculação nos canais locais.⁴⁸

Durante os anos do *boom* do petróleo, muito embora a maioria dos nigerianos continuasse a viver na pobreza, a classe média podia se dar ao luxo de comprar muitos bens de consumo de boa qualidade, frequentemente importados. Muitas dessas mercadorias eram produzidas, importadas ou vendidas por uma das empresas da UAC. Isso mudou depois que a economia nigeriana começou a entrar em colapso em 1982, em razão do declínio do preço do petróleo cru no mercado mundial e da incapacidade do governo nigeriano de reduzir seus gastos. O governo, inicialmente, tentou resistir à desvalorização do naira através de controles de importação e do controle do câmbio por meio de cotações fixas, o que manteve baixos os preços oficiais dos bens de consumo, mas resultou em escassez (e contrabando).

A partir de 1986, foi permitido ao naira flutuar livremente – exceto para um breve período entre 1993 e 1994 –, o que acarretou a rápida perda de valor da moeda diante do dólar. Isso levou a um contínuo aumento de preços para quase todos os bens, com muitos produtos saindo do alcance do orçamento dos nigerianos de classe média, cujos salários não subiram na mesma proporção que os preços. Esses anos de restrições nas importações, escassez, carestia e rápida desvalorização do poder aquisitivo de sua principal base de consumidores foram muito difíceis para os negócios comerciais da UAC. As Lojas Kingsway, que, durante décadas, tinham sido conhecidas pela qualidade de seus produtos, entraram numa espiral de declínio e terminaram fechando as portas no final de 1987.⁴⁹

A situação de escassez generalizada chegou ao fim durante os anos de 1990, quando muitos produtos de baixa qualidade vindos de todo o mundo começaram a inundar os mercados da Nigéria – um desenvolvimento

⁴⁸ UAC/1/11/4/2/12 Budget Summary and Media Schedule for the UACN 1980/81 Corporate Campaign 'Spreading a Climate of Progress'; UAC/1/11/4/2/19 PR Contact Reports set. 1980 – jul. 1981; UAC/1/11/4/2/3 UAC of Nigeria Limited Public Relations Programme 1982.

⁴⁹ UAC/2/19/1/1/7/13 UAC of Nigeria Ltd Annual Report for 1986, p. 6 [Uarm UAC uncatalogued] Chief E. A. O. Shonekan, Chairman's Address to the UAC Annual General Meeting, Abuja, 30 mar. 1988.

facilitado pelo relaxamento das restrições a importações que era parte do Programa de Ajuste Estrutural. Não só isso resultou no desaparecimento de marcas conhecidas e de empresas com boa reputação que não conseguiram se adaptar ao novo ambiente de negócios, como também apresentou a uma população empobrecida uma nova e confusa situação de consumo, como notou Jane Guyer (2004, p. 85):

[...] produtos completamente novos; produtos que eles nunca haviam visto; produtos de segunda mão (ou terceira, ou quarta); produtos com rótulos em chinês, russo ou outras línguas que mesmo uma população muito viajada não teria condições de decifrar; produtos velhos em novas embalagens; falsificações inofensivas, cópias ineficientes e imitações perigosas.

Muitos nigerianos descobriam que os itens que eles compravam não eram tão bons quanto deviam ser, enquanto outros adquiriam conscientemente bens de qualidade inferior a um preço mais baixo, porque era a única opção disponível no mercado, ou a única que eles podiam pagar. Como depois da nacionalização e da recessão muitos dos grandes importadores estrangeiros haviam deixado a Nigéria, tinham sido reduzidos a uma sombra do que costumavam ser, ou tinham se retirado para nichos específicos, foram os importadores nigerianos que ficaram associados aos produtos de baixa qualidade: “empreendedores’ inescrupulosos que deliberadamente importavam a pior porcaria que podiam encontrar nas lixeiras da China porque isso aumentava suas margens de lucro”. (TAIWO, 2015)

Para a UAC, os problemas econômicos prolongados da Nigéria acarretaram, num primeiro momento, o fechamento da UAC International em 1987, com a integração das atividades remanescentes no negócio principal da Unilever. Essa reestruturação teve um impacto limitado na UAC da Nigéria, que continuou a operar com a Unilever em posse de 40% de suas ações. Em termos dos serviços prestados pelo escritório de Londres, a UAC da Nigéria passou a se relacionar com o grupo da Unilever para a África e o Oriente Médio, em vez da UAC International. (FIELDHOUSE,

1994, p. 807-810) A Unilever vendeu o que restava de sua participação na UAC da Nigéria em 1994 e, a partir daí, a empresa passou a ser uma companhia de propriedade exclusivamente nigeriana, com ações negociadas na Bolsa de Valores de Lagos.

Quando já não era mais parte da multinacional Unilever, a UAC da Nigéria começou a enfatizar suas ligações com a UAC da era colonial e suas marcas e negócios icônicos, tais como as lojas de departamento Kingsway. Isso fazia sentido em um contexto no qual muitos produtos à disposição do público eram falsos e a confiança em uma loja estava basicamente ligada à confiança na qualidade de seus produtos. (GUYER, 2004, p. 92) Quando a UAC se refere ao período colonial ou aos produtos desenvolvidos nas primeiras décadas da descolonização, ela se refere a um período no qual se conheciam as marcas e se podia confiar na qualidade dos produtos, um tempo no qual, coincidentemente, uma posição de mercado dominante cabia à UAC. Muitos nigerianos têm memórias positivas de comprar nas Lojas Kingsway, das belas assistentes de vendas e da boa qualidade dos produtos importados que podiam ser adquiridos ali. (ADEOYE, 2015) Recordando a Nigéria antes da crise econômica das décadas de 1980 e 1990, as pessoas se lembram das Lojas Kingsway em seu auge, nos anos de 1960 e 1970, e não dos anos de declínio em meados da década de 1980: “anos mais tarde, comecei a pensar na Kingsway como a Harrods da Nigéria”.⁵⁰

A UAC Foods remete-se a esse apogeu da UAC na Nigéria para transmitir a ideia de confiabilidade em seus produtos. Ainda são produzidas e vendidas salsichas sob a marca Gala, mas a embalagem foi atualizada com a cabeça estilizada de um touro para enfatizar a composição exclusivamente de carne de vaca e com o lema “desde 1962” para lembrar aos compradores que podem confiar no produto.⁵¹ Quando desenvolveu um novo sabor

⁵⁰ Banger1 commenting on Happy Lagosian, 16 Aug. 2012. Disponível em: happylagosian.blogspot.co.uk/2011/02/kingsway-building-lagos-marina-early.html. Acesso em: 30 maio 2019. A Harrods é uma gigantesca loja de departamentos de alto padrão em Londres, fundada no começo do século XIX e ainda aberta hoje (N.T.).

⁵¹ UAC Foods Ltd Website. Disponível em: <http://uacfoodsng.com/?portfolio=gala-sausage-roll>. Acesso em: 30 maio 2019.

“chilli” de salsichas, a UAC fez a embalagem ligeiramente maior que a das salsichas Gala e reviveu a renomada marca Kingsway, para vender o produto em um patamar de preço mais elevado, como “Salsichas Kingsway”.⁵²

O redescobrimento do passado colonial?

Como indicado no início deste capítulo, a redescoberta feita pela UAC de seu passado para finalidades publicitárias e de *marketing* não ficou restrita ao relançamento de marcas bem reputadas que remontavam ao passado colonial – tais como “Kingsway” – para transmitir aos consumidores a qualidade de seus produtos alimentícios. Também foi incorporado o lema corporativo “desde 1879... fazendo bem” e um programa de anúncios que enfatizava não apenas que a qualidade dos produtos da UAC remontava à época colonial, mas também que a companhia, por meio de seu engajamento com a dominação colonial, estivera estreitamente associada com a história da Nigéria e que isso era algo de que a empresa se orgulhava.

Entretanto, a redescoberta do passado colonial como algo que podia ser retratado de forma positiva não foi exclusiva da UAC. Outros empreendimentos ativos na Nigéria com ligações coloniais também reintroduziram referências a esse aspecto de sua história em suas atividades de *marketing* e de relações públicas. Não apenas o discurso público nigeriano demonstrava uma nostalgia pela qualidade dos produtos associados a antigas empresas da era colonial, como a interpretação da história política e econômica nigeriana também perdeu algo de sua ênfase no anticolonialismo, e espaços históricos associados ao colonialismo têm sido novamente promovidos como atrativos turísticos voltados para visitantes locais.

A UAC pode ter sido a maior companhia mercante ativa na Nigéria durante o período colonial e os primeiros anos da independência, mas não era a única. Outra grande companhia era a firma de John Holt, que era,

⁵² Press release UAC of Nigeria PLC, Unaudited results for the nine months ended 30 set. 2014 (31 out. 2014), p. 2.

em muitos ramos de negócio, uma feroz concorrente da UAC. Assim como a UAC, ela comprava e exportava a produção agrícola local, a exemplo de cacau e azeite de dendê, e importava mercadorias para a Nigéria. Dispunha de lojas de varejo em toda a Nigéria, tinha sua própria linha marítima entre a África Ocidental e Liverpool e operava a navegação fluvial na Nigéria.

A companhia tivera uma trajetória diferente da UAC depois da descolonização: experimentando resultados desapontadores em seu comércio com a África Ocidental durante os primeiros anos do pós-independência, a John Holt diversificou sua atuação – assim como a UAC –, tornou-se um alvo para propostas de aquisição e terminou comprada pela multinacional Lonrho em 1969. (DECKER, 2008, p. 194-196) Se, durante a década de 1970, o relacionamento entre a John Holt e sua matriz Lonrho era similar àquele entre a UAC e sua matriz Unilever, a política adotada era diferente: dentro da Lonrho, a John Holt concentrou-se cada vez mais na Nigéria, gradualmente retirando seus investimentos de outros países.

Em 2001, a John Holt tornou-se novamente independente por meio de uma operação de compra estruturada. Atualmente, a estrutura corporativa consiste de uma empresa no Reino Unido que gerencia um pequeno escritório diretor em Liverpool, que encomenda os produtos a serem vendidos na Nigéria, e uma empresa nigeriana muito maior, que se dedica principalmente à venda e à manutenção de equipamento técnico, como geradores, transformadores, aparelhos de ar condicionado e barcos. A companhia britânica possui 52% da empresa nigeriana, estando as ações restantes em posse de investidores locais.⁵³ (DECKER, 2008, p. 197-198)

Stephanie Decker (2008) discutiu as razões comerciais pragmáticas desse desenho, incluindo a eliminação do “risco Nigéria” e as especialidades disponíveis em Liverpool que contribuíram para que o escritório diretor fosse localizado ali. Ela também demonstra como a companhia tem utilizado a nacionalidade corporativa para criar “economias de reputação”: “Inglês no mundo, nigeriana no país de operação”. (DECKER, 2008, p. 202) A John Holt adotou um lema que, tal como o da UAC, referencia sua

⁵³ John Holt Plc, Corporate. Disponível em: www.jhplc.com/. Acesso em: 30 jan. 2016.

longa história na Nigéria: “a eloquência da qualidade – desde 1897”. Seu *site* corporativo tem uma imagem retratando o fundador John Holt (1841-1915) no topo de cada página, e a seção histórica contém uma descrição do comércio colonial, assim como uma explicação para a logomarca da empresa: “consiste de uma manilha de bronze, antigamente utilizada em algumas partes da Nigéria como moeda, e uma estrela de cinco pontas, que referencia a conexão duradoura do Grupo com Liverpool (Reino Unido)”.⁵⁴

Ao mesmo tempo, o *site* corporativo da antiga proprietária da UAC, a Unilever, é igualmente direto sobre sua presença no país datar dos primeiros dias do colonialismo, em particular da abertura de uma fábrica de sabão em 1923, o que a torna “uma das mais antigas organizações fabris na Nigéria ainda em atividade”. A Unilever Nigéria alega que seu “forte relacionamento” com seus consumidores está “baseado nas profundas raízes nas culturas e nos mercados locais”.⁵⁵ O concorrente PZ Cussons Nigéria abre a seção “Sobre nós” do seu *site* com uma fotografia em preto e branco de um armazém colonial de lona com barris de – muito provavelmente – azeite de dendê, e a seção “Nossa História” com uma fotografia de seis homens brancos em ternos claros – e um africano sentado em algum lugar no fundo.

O *site* da PZ Cussons, tal como o da UAC, o da Unilever e o da John Holt, celebra os europeus que fundaram a companhia e apresenta o comércio feito durante o período colonial, antes de tratar da diversificação de atividades que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Ele aponta como, em 1884, George Paterson e George Zochonis começaram a comercializar mercadorias entre a África Ocidental e o Reino Unido “com um espírito empreendedor, um olho para as grandes oportunidades e uma atitude determinada – valores que ainda guiam a organização nos dias de hoje!”.⁵⁶

PZ Cussons, Unilever, UAC e John Holt, todas parecem ter “redescoberto” seus passados coloniais como parte de narrativas através das quais essas companhias se inserem na sociedade nigeriana do século XXI.

⁵⁴ Ver mais em: www.jhplc.com/milestones.php. Acesso em: 30 jan. 2016.

⁵⁵ Ver mais em: www.unilevernigeria.com/aboutus/ourhistory/. Acesso em: 3 fev. 2016.

⁵⁶ Ver mais em: <http://www.pzcussons.com/ng/about-us>. Acesso em: 3 fev. 2016.

No caso da UAC, esse é um retorno ao uso da história feito durante sua primeira fase de relações públicas, de 1948 a 1954, e subsequentemente abandonado em favor de um foco no futuro da Nigéria – em particular, nas contribuições que a companhia estava fazendo para o desenvolvimento do país. Mas o que a inclusão renovada dessa parte da história da companhia revela sobre a forma como o passado colonial importa em um mundo globalizado? É claro que a memória pública nigeriana do período colonial deve ter mudado nas décadas que se seguiram aos decretos de nacionalização dos anos de 1970. Afinal de contas, os decretos foram muito populares.

Ademais, essa aceitação não qualificada do passado colonial pode ser encontrada não apenas nas narrativas corporativas de antigos monopólios coloniais – uma normalização similar da história da Nigéria do período colonial em diante é visível no Museu Nacional da Nigéria, em Lagos. Uma galeria do museu é dedicada à história dos governantes desde a formação do território por iniciativa britânica, em 1914, e mostra – em acréscimo à Mercedes-Benz preta cravejada de balas na qual o general Murtala Muhammad foi assassinado em 1976 – os retratos dos governantes da Nigéria, incluindo o governador-geral Lord Lugard, líderes da Nigéria independente, como Nnamdi Azikiwe e Tafawa Balewa, assim como ditadores militares, como Ibrahim Babangida e Sani Abacha. A sequência de retratos dá uma impressão de ordem e continuidade na história nigeriana.

Teju Cole observa que “o registro histórico [...] é subserviente, não acurado, acríptico e desesperadoramente superado” e que, a julgar por instituições como o museu, “a história, que em outros lugares é um pomo da discórdia, ainda tem que entrar no campo da consciência pública nigeriana”. (COLE, 2014, p. 79) No entanto, o interesse público permanente na guerra civil, suas causas e consequências indica claramente que os nigerianos têm uma utilidade para a história. De modo semelhante, muito embora os departamentos de história nas universidades tenham dificuldades para recrutar estudantes, a produção entusiástica de histórias locais por historiadores amadores e a medida em que contribuições ao debate público por autodenominados especialistas em toda a sorte de assuntos tomam a forma de uma aula de história mostram que, no mínimo, a forma narrativa da

história continua a representar uma poderosa função retórica na Nigéria. (HARNEIT-SIEVERS, 2002)

Comparado aos conflitos étnicos, religiosos e políticos do pós-independência, o passado colonial nigeriano tornou-se relativamente incontroverso. De fato, lugares relacionados ao comércio e à dominação colonial, incluindo sedes distritais administrativas e cemitérios europeus, têm sido promovidos localmente como atrações turísticas. Existem pelo menos dois destinos turísticos que utilizam o nome do explorador Mungo Park, ambos distando centenas de quilômetros de qualquer lugar efetivamente visitado por ele: a Residência de Mungo Park em Brass – onde funcionava a antiga sede colonial do governo distrital –, no estado de Bayelsa; e a Casa Mungo Park, em Asaba – os antigos escritórios da precursora da UAC, a Royal Niger Company –, no estado do Delta.

Em Ikot Abasi, no estado de Akwa Ibom, a Residência de Lord Lugard e a Casa da Amalgamação marcam a criação colonial da Nigéria em 1914. Atrás da Residência de Lord Lugard fica outra atração: o Estaleiro da Royal Niger Company, com os restos do que se alega terem sido os escritórios administrativos da companhia e um estaleiro abandonado anteriormente dedicado à manutenção das embarcações. As atrações no estado de Akwa Ibom são descritas em uma revista colorida impressa em papel brilhante intitulada *VIP*, produzida por encomenda do governo estadual e distribuída em hotéis de alto padrão por toda a Nigéria.⁵⁷ Voltados para uma audiência de nigerianos de classe média, esses destinos turísticos pretendem replicar o sucesso de Badagry, no estado de Lagos, que atrai um fluxo contínuo de turistas a seus locais históricos, incluindo a Árvore de Agia (o lugar onde o cristianismo foi pregado pela primeira vez na Nigéria), o prédio da missão (“a primeira construção com vários andares da Nigéria”) e o Museu do Patrimônio de Badagry, localizado na antiga sede colonial do governo distrital, assim como diversas atrações relacionadas ao tráfico transatlântico de escravos. A existência e a audiência local dessas atrações históricas

⁵⁷ EXPERIENCE exquisite nature and history', *VIP*, Akwa Ibom State Government, [2010?], p.13-27.

ilustra o fato de que, 55 anos após a independência, a descolonização deixou um pouco de ser vista como um rompimento abrupto e a história da Nigéria passou a ser vista, em vez disso, como um *continuum*.

De fato, muitos nigerianos consideram o 1º de janeiro de 1914 – uma data bem no meio do período da dominação colonial britânica – o momento em que o país foi criado, por meio da “amalgamação” dos protetorados britânicos existentes em uma Nigéria unificada, com Lord Lugard como seu primeiro governador-geral. Lugard é recordado como o líder que unificou a Nigéria, e não como o administrador colonial típico com um histórico militar, que descrevia os africanos como crianças grandes e que considerava a exploração das colônias para benefício da Grã-Bretanha uma coisa boa.

Nesse contexto, não surpreende que, em 2013, a UAC tenha orgulhosamente afirmado que o chefe Ernest Shonekan, antigo diretor presidente da UAC da Nigéria e, por um curto período, chefe de Estado interino do país – entre agosto e novembro de 1993 –, fosse “o terceiro ‘homem da UAC’ a liderar e administrar a entidade chamada Nigéria [...]. Os outros dois protagonistas-chave ‘da UAC’ eram Sir George Goldie e Lord Frederick Lugard!”. (ASUQUO, 2013, p. 6) Trata-se de uma reivindicação que muito provavelmente teria sido prejudicial à companhia se fosse apresentada 40 – ou mesmo 20 – anos antes. A centralidade do papel da UAC na conformação da Nigéria é ressaltada de forma ainda mais veemente e explícita que nos anúncios de propaganda da década de 1940: “a história da UAC” é “uma saudação ao labor – fala de homens que se empenharam na construção de um negócio e que, por meio de suas ambições, construíram não apenas um império empresarial como também uma nação”. (ASUQUO, 2013, p. 5)

Além dessa possibilidade redescoberta de derivar prestígio e enraizamento local da ênfase na conexão entre negócios coloniais e a nação, dois novos fatores, pós-ajuste estrutural, contribuem para esse quadro. Em primeiro lugar, a associação dessas antigas companhias coloniais monopolistas com qualidade e confiança, como já foi mencionado a respeito da divisão de produtos alimentícios da UAC. No caso da John Holt, Decker corretamente observa que a firma de Liverpool pode reivindicar a confiança em seus fornecedores em um grau que empresas baseadas na Nigéria têm

mais dificuldade de fazer, em virtude da forma como o risco-país é percebido. (DECKER, 2008, p. 202) E, ao mesmo tempo, os consumidores nigerianos também com frequência tendem a pensar que uma empresa com sede na Grã-Bretanha é provavelmente mais confiável e capaz de garantir produtos de melhor qualidade do que uma empresa nigeriana – ou indiana, ou chinesa. Isso não tem impedido que empresas nigerianas, indianas e chinesas tenham sucesso na Nigéria, mas, de fato, confere à John Holt alguma vantagem competitiva em termos de confiança.

O segundo fator é a capacidade de reivindicar ligações internacionais. Nos anos depois do *boom* do petróleo, durante as décadas de 1980 e 1990, viajar para o exterior era essencial, mas difícil e caro, para indivíduos tanto quanto para empresas, incluindo as multinacionais, devido, inicialmente, às restrições ao câmbio e, mais tarde, à desvalorização do naira. Uma empresa que tivesse uma rede internacional forte ou fosse parte de uma tal rede tinha uma vantagem, mesmo quando essa conexão internacional fosse fruto de ligações coloniais. A UAC já tinha tentado utilizar esse fator em suas estratégias de relações públicas nos anos de 1980, quando reivindicava que, por ter mantido suas fortes vinculações internacionais, em particular com Londres, ela trazia importantes vantagens para a Nigéria “no que diz respeito aos fornecedores de produtos importados, na fertilização cruzada de tecnologias e práticas gerenciais, no acesso e nas oportunidades de capacitação e de desenvolvimento de pessoal”. Por meio de sua administração, a UAC defendia estar trazendo para a Nigéria “o melhor do pensamento internacional”.⁵⁸

Do anticolonialismo à globalização

Em agosto de 2015, a multinacional Walmart anunciou sua intenção de estabelecer uma presença em Lagos. Essa notícia disparou um vivo debate com 123 postagens no fórum *on-line* Nigerian Village Square. Ao tempo em

⁵⁸ UAC/1/11/4/2/13 Edited copy of 'Spreading the climate of progress' (jul. 1983).

que muitos dos autores de contribuições expressavam preocupações acerca do Walmart e questionavam se sua presença agregava valor à Nigéria, outros viam positivamente o prospecto de sua chegada ao país. O debate revisitou muitos aspectos da história nigeriana, incluindo a dominação colonial, as atividades da UAC, os decretos de nacionalização, a corrupção, os estereótipos étnicos e os produtos alegadamente inferiores importados e contrabandeados para o país por empreendedores nigerianos. Ewuru, um contribuidor do fórum, notou:

Antes que percebamos, Tesco, Sainsburys, LIDL, Dixons e outros conglomerados empresariais europeus terão sua presença em Lagos, Abuja, Kano, P/Harcourt, Enugu, Benin etc. Nós podíamos até ter as velhas Kingsway, UTC ou Leventis de volta. Boas Novas. Elas trarão qualidade. Elas expulsarão do mercado as falsificações. Elas influenciarão o governo para que sejam fornecidas eletricidade, água, estradas e segurança. Elas criarão empregos... centenas de milhares de empregos reais[...] Foi tolice tê-las expulsado como fizemos no fim da década de 1970.⁵⁹

Havia muito com o que os participantes na discussão discordavam, incluindo a questão de saber se, durante as décadas de 1960 e 1970, a UAC/Kingsway – e outras grandes empresas, como a UTC, a Leventis e a Chellarams – havia empurrado as empresas nigerianas para fora do mercado, se havia deixado espaço suficiente para que os negócios locais operassem a seu lado, ou se, em vez disso, havia criado oportunidades para o empreendedorismo nigeriano.

O impacto do colonialismo também foi tema de debate, com alguns participantes argumentando que o “zoológico do Lugard” tinha sido benéfico para alguns grupos étnicos e desvantajoso para outros, em contraposição

⁵⁹ Ewuru, forum post in response to ‘Walmart heading for Eko – panic grips Alaba...’ on Nigerian Village Square. Disponível em: <http://nigeriavillagesquare.com/forum/main-square/90358-walmart-heading-eko-panic-grips-alaba.html> . Acesso em: 8 fev. 2016.

àqueles que apontavam a perniciososa “mentalidade estrangeira complexa” a que isso tinha levado: “nós mentalmente associamos qualidade com o homem branco”.⁶⁰ Ninguém chegou a sugerir que a dominação colonial havia atrapalhado as oportunidades econômicas da iniciativa local. Havia, entretanto, consenso geral sobre três pontos, que formavam a base para muito da especulação sobre o que o Walmart traria para a Nigéria: primeiro, a qualidade dos produtos que eram vendidos nas Lojas Kingsway durante os anos de 1960 e 1970 era muito melhor e mais consistente que os produtos atualmente à venda na Nigéria; segundo, que a economia nigeriana nas décadas de 1980 e 1990 havia sido mal administrada pelo governo, com consequências desastrosas tanto para os consumidores quanto para as empresas; e terceiro, que os contextos para os debates sobre o Walmart (dos Estados Unidos), a Shoprite (da África do Sul), a LG (da Coreia do Sul) e outras deveriam ser a economia global contemporânea, e não a economia colonial.

O debate sobre o Walmart ilustra como, de muitas maneiras, a Nigéria tinha se deslocado da posição de uma sociedade pós-colonial para a de uma sociedade pós-regime militar e pós-ajuste estrutural. Os desafios e as oportunidades para os empreendimentos nigerianos já não estão associados ao legado da economia colonial, e sim aos fluxos de capital e mercadorias da economia globalizada. Uma ligação com a Grã-Bretanha não é mais, hoje em dia, considerada uma evidência de relações neocoloniais, mas, ao contrário, é vista como uma oportunidade internacional, da mesma forma que uma ligação com os Estados Unidos, a Alemanha, a China, a África do Sul ou a Coreia do Sul.

Esse debate nigeriano em transformação ecoa um processo mais abrangente de reabilitação cultural do imperialismo como agente da globalização, que ocorre nas antigas metrópoles,⁶¹ mas é também o produto de atitudes locais e das mudanças na memória na própria Nigéria – e talvez em

⁶⁰ Magic, forum post on Nigerian Village Square, 8 Aug. 2015. Acesso em: 8 fev. 2016.

⁶¹ Um primeiro e muito influente expoente dessa tendência é Niall Ferguson, *Empire. How Britain Made the Modern World* (London: Allen Lane, 2003), mas isso também reflete uma mudança mais ampla na forma como o império é lembrado nos meios de comunicação britânicos e em outros lugares.

outras partes do mundo pós-colonial. A dominação colonial recuou para o plano de fundo depois do sofrimento causado pela guerra civil, pelo regime militar, pelo colapso da economia e pelas dificuldades impostas à população pelas medidas do ajuste estrutural. A dominação colonial permanece, entretanto, associada à fundação de uma nação nigeriana, e, entre muitos nigerianos – especialmente aqueles jovens demais para se lembrar –, há uma espécie de nostalgia pela qualidade dos produtos importados durante o período colonial e as primeiras décadas da independência. Patentemente, tornou-se possível, mais uma vez, para companhias como a UAC se inserirem na sociedade e na história da Nigéria através de um relato de uma história empresarial estreitamente associada à época colonial. De fato, essa nostalgia pela cultura de consumo dos anos que antecederam o colapso econômico pode até mesmo ser usada para lançar novos produtos sob marcas familiares da era colonial e do imediato pós-independência.

Referências

- ADEOYE, T. The return of super stores in Nigeria. *The Guardian*, [Lagos], 7 June 2015.
- ASUQUO, Mike. Nigeria. The UAC Story', *The Magazine of UAC of Nigeria PLC*, Lagos 2013.
- AUSTIN, G. Capitalists and chiefs in the cocoa hold-ups in South Asante, 1927-1938. *International Journal of African Historical Studies*, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 78-84, 1988.
- BAUER, Peter T. *West African Trade. A Study of Competition, Oligopoly and Monopoly in a Changing Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- BERSSELAAR, D. van den. Who belongs to the “Star people”? Negotiating beer and gin advertisements in West Africa, 1949-1975. *Journal of African History*, London, v. 52, n. 3, p. 391, 2011.
- BIERSTEKER, T. *Multinationals, the State, and Control of the Nigerian Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

- BRUNNINGE, O. Using history in organizations. *Journal of Organizational Change Management*, Bradford, v. 22, n. 1, p. 8-26, 2009.
- COLE, T. *Every Day is for the Thief*. London: Faber & Faber, 2014.
- COOPER, F. *Africa Since 1940: the past of the present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- COOPER, F. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- DECKER, S. 'Return to imperial trade? John Holt & Co. (Liverpool) Ltd as a contemporary free-standing company, 1945-2006'. In: HAGGERTY, S.; WEBSTER, A.; WHITE, N. J. (ed). *The Empire in One City? Liverpool's Inconvenient Imperial Past*. Manchester: Manchester University Press, 2008.
- DECKER, S. Solid intentions: an archival ethnography of corporate architecture and organizational remembering. *Organization*, [s. l.], v. 21, n. 4, p. 514-42, 2014.
- DEUTSCH, J.- G. *Educating the Middlemen: a political and economic history of statutory cocoa Marketing in Nigeria, 1936-1947*. Berlin: Das Arabische Buch, 1995.
- FALOLA, T.; HEATON, M. M. *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FALOLA, T. *Economic Reforms and Modernization in Nigeria, 1945-1965*. Kent: Kent State University Press, 2004.
- FENIBERG, H.; JOHNSON, M. The West African ivory trade during the eighteenth century: the "... and ivory" complex. *International Journal of African Historical Studies*, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 436, 1982.
- FIELDHOUSE, D. K. *Merchant Capital and Economic Decolonization: The United Africa Company 1929-1987*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- FINSTERHÖLZL, R. *Kommerzielle Werbung im kolonialen Afrika: Die Werbebranche und der politische Wandel in Ghana 1930-1970*. Köln: Böhlau, 2015.
- FORREST, T. *Politics and Economic Development in Nigeria*. Boulder: Westview Press, 1993.

- FOSTER, W. M. *et al.* History as social memory assets: the example of Tim Hortons. *Management and Organizational History*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 101-120, 2011.
- GUYER, J. *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- HALEY, U. C. V.; BOJE, D. M. Storytelling the internationalization of the multinational enterprise. *Journal of International Business Studies*, [s. l.], v. 45, p. 1115-1132, 2014.
- HARNEIT-SIEVERS, A. Igbo local histories: constructing community in Southeastern Nigeria. In: HARNEIT-SIEVERS, A. (ed.). *A Place in the World: New Local Historiographies from Africa and South-Asia*. Leiden: Brill, 2002.
- HEAP, S. A Star is born in Nigeria, 1949-60. Paper presented at the ASAUUK Biennial Conference, p. 11-13, Sep. 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/4356068/A_Star_is_Born_Marketing_Beer_in_Nigeria_in_the_1950s. Acesso em: 30 maio 2019.
- JACKSON, I. *Fry and Drew: Tropical Source Book*. Liverpool: TAG Press, 2014.
- JONES, G. *Multinationals and Global Capitalism: from the Nineteenth to the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JONES, P. J. The United Africa Company in the Gold Coast/Ghana 1920-1965. 1982. Tese (Doutorado em Oriental and African Studies) – School of Oriental and African Studies, Londres, 1983. Disponível em: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.496297>. Acesso em: 30 maio 2019.
- LAW, R. The Royal African Company of England's West African Correspondence, 1681-1699. *History in Africa*, [s. l.], v. 20, p. 173, 1993.
- NUGENT, P. *Africa Since Independence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- OGUNBIYI, Y. *60 Years of Winning with Nigeria: The History of Nigerian Breweries PLC 1946-2006*. Ibadan: Bookcraft, 2007.
- RATHBONE, R. West Africa: modernity and modernisation. In: DEUTSCH, J.-G.; SCHIMDT, H.; PROBST, P. (ed). *African Modernities: Entangled Meanings in Current Debate*. Oxford: James Currey, 2002.

STOCKWELL, S. *The Business of Decolonization: British Business Strategies in the Gold Coast*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

SUDDABY, R.; FOSTER, W. M.; TRANK, C. Q. Rhetorical history as a source of competitive advantage. In: BAUM, J. A. C.; LAMPE, J. (ed.). *Globalization of Strategy Research*. Bradford: Emerald Group Publishing, 2010. p. 147-173.

TAIWO, Ishola. Forum post 'Walmart heading for Eko – panic grips Alaba...' on Nigerian Village Square. 7 Aug. 2015. Disponível em: <http://nigeriavillagesquare.com/forum/main-square/90358-walmart-heading-eko-panic-grips-alaba.html>. Acesso em: 8 fev. 2016.

TROUILLOT, M.-R. *Silencing the Past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

UCHE, C. U. British government, British businesses, and the Indigenization exercise in post-independence Nigeria. *Business History Review*, Boston, v. 86, n. 4, p. 745-771, 2012.

Sobre os autores

Antonio Evaldo Almeida Barros é doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil. Atualmente, leciona no Departamento de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), assim como no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em História do Estado na UFMA, Brasil.

Antonio Motta é doutor em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess) em Paris e mestre em História Moderna e Contemporânea pela Université Paris-Sorbonne. É professor associado do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil, professor do Programa de Antropologia Ibero-Americana da Universidade de Salamanca, Espanha, e atualmente pesquisador visitante da Universidade de Oxford, Reino Unido. É autor de diversos livros e artigos publicados no Brasil e no exterior. Realiza pesquisas na área do patrimônio cultural; memórias insurgentes e projetos comunitários relacionados a patrimônio e museus; direitos culturais; repatriamento e restituição de artefatos e arquivos. Sua experiência é nos campos da museologia social, gestão e política cultural, arquivos e coleções e curadoria de exposições. É consultor da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e

a Cultura (Unesco) no campo do patrimônio cultural, membro do Conselho Gestor do Sistema Nacional de Museus (SNM) e membro titular da Comissão Nacional de Promoção Cultural do Ministério da Cultura (MinC).

Carola Lentz é professora de antropologia social na Universität Mainz. Desde 1987, ela vem realizando pesquisas sobre migração laboral, etnia, história da chefia, direito à terra e políticas de pertencimento no norte do Gana e Burkina Faso. Seu atual projeto de pesquisa explora as mudanças nas estratégias de carreira e os laços domésticos dos membros de uma classe média emergente no norte de Gana. Ela recebeu o prestigioso Prêmio Melville J. Herskovits em 2014 por seu estudo *Land, mobility, and belonging in the West African Savannas*, sobre a África Ocidental. Em novembro de 2019, foi eleita para o cargo de presidente do Goethe Institut.

Cecilia Dau Novelli é professora de História Contemporânea na Universidade de Cagliari, na Itália, onde coordena o Laboratório em História Pública dos programas de mestrado em Ciência da Administração e Relações Internacionais. Ela trabalhou com a história das mulheres e da família. Sua atividade de pesquisa mais recente se desenvolveu sobre a história urbana, a história do colonialismo e, nos últimos anos, sobre a história pública.

Ciraj Rassool é professor de História na University of the Western Cape e dirige o seu African Programme in Museum and Heritage Studies. Ele publicou amplamente nos campos da biografia política, museus e estudos patrimoniais, política de memória e história visual. Seus últimos livros são *The politics of heritage in Africa: Economies, histories and infrastructures* (2015), coeditado com Derek Peterson e Kodzo Gavua, e *Unsettled history: Making South African public pasts* (2017), escrito com Leslie Witz e Gary Minkley. Ele foi membro dos conselhos do Museu do Distrito Seis, dos Museus Iziko da África do Sul, da Agência de Recursos do Patrimônio da África do Sul (Sahra) e do Conselho do Patrimônio Nacional da África do Sul. Ele já presidiu o Comitê Científico do Conselho Internacional de Museus Africanos e, atualmente,

atua no Comitê Consultivo de Museus de Alto Nível da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

Cláudio Alves Furtado é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil. É professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História Social e do Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos, na UFBA. Foi membro do Comitê Executivo do Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais na África (Codesria) e presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Português (AILPcsh). Tem publicado regularmente em várias áreas, incluindo: *As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas*, com os editores Pierre-Joseph Laurent e Iolanda Évora; *Diálogos em trânsito: Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*, como editor; *Dicionário crítico de ciências sociais dos países de língua portuguesa*, com Livio Sansone, como editores; e *Desigualdades sociais e dinâmicas de participação em Cabo Verde*, com Miriam Steffen Vieira, como editores.

Colin Darch trabalha desde a década de 1970 em universidades e centros de pesquisa na Etiópia, na Tanzânia, em Moçambique, em Zimbábue, no Brasil e na África do Sul. Foi membro do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane de 1979 a 1987 e fundou o *website* Mozambique History Net em 2008. É doutorado em estudos económicos e sociais pela University of Bradford. Agora aposentado, é pesquisador honorário associado na Unidade de Governança e Direitos Democráticos da the University of Cape Town.

David Hedges tem lecionado no Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo desde 1978; ele ensinou anteriormente no Malawi. Doutorou-se na School of Oriental and African Studies at the University of London e foi editor e também colaborador do livro de três volumes *História de Moçambique*, publicado em Maputo.

Dmitri van den Bersselaar (PhD Leiden em 1998) é professor de História da África na Universität Leipzig. Tem trabalhado sobre a história do litoral da África Ocidental durante os séculos XIX e XX, particularmente sobre as respostas africanas ao (e envolvimento no) colonialismo, missões cristãs e comércio. Ele publicou sobre a história do consumo, *marketing* e publicidade e, atualmente, está pesquisando a história de funcionários africanos de empresas multinacionais na África Ocidental do século XX. Algumas publicações do autor: *The King of Drinks: Schnapps Gin from Modernity to Tradition* (2007); “Who belongs to the ‘Star People’? Negotiating beer and gin advertisements in West Africa (1949-1975)”, no *Journal of African History* 52.3 (2011); e “‘Somebody must necessarily go to bring this drink’. Gin smugglers, chiefs and the State in colonial Ghana”, na *Cultural and Social History* 11.2 (2014).

Fábio Baqueiro Figueiredo é professor de História da África na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, na Bahia, Brasil. Seus principais interesses de pesquisa são a construção e operação de hierarquias sociais, bem como o uso político de categorias de identificação social – raça, etnia, classe, gênero – na história moderna de Angola, durante a luta de libertação e depois da independência. Ele também trabalhou como tradutor e ajudou a construir cursos de treinamento de professores sobre história africana e relações raciais no Brasil e no Atlântico.

Igor de Carvalho Gonçalves da Costa é mestre e doutorando em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde se formou em História. Atualmente, é um estudioso independente e realiza pesquisas sobre visões e significados desenvolvidos entre Cuba, Namíbia, Angola e África do Sul sobre conflitos na África Austral no final da Guerra Fria. Publicou o capítulo “A(s) batalha(s) do Cuito Cuanavale (Angola 1987-1988) e a revista da história da África” no livro coletivo *Estudos étnicos e africanos: revisitando questões teóricas e metodológicas* (2014), organizado por Maria Rosário Carvalho e colaboradores.

Jamile Borges da Silva é professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), tendo sido vice-coordenadora do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA, no Brasil. É também vice-coordenadora do Museu Digital do Patrimônio Afro-Brasileiro e Africano.

Kenneth Inyani Simala é linguista, foi decano da Faculdade de Educação e Ciências Sociais, sendo atualmente professor do Departamento de Linguagem e Literatura, da Masinde Muliro University of Science and Technology, Quênia. É, igualmente, membro do Comitê Executivo do Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais na África (Codesria).

Larissa Oliveira e Gabarra é doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2009, com a tese *O reino do Congo no império do Brasil: memórias da África Central nos confrades do rei do Congo em Minas Gerais no século XIX*. Em 2005, realizou uma pesquisa na República Democrática do Congo através de uma bolsa de estudos da Bélgica, no Museu Real da África Central, em Tervuren. Trabalha em diversos cursos de aperfeiçoamento, especialização, extensão e programas sobre história e cultura africana e afro-brasileira. Tem experiência no ensino fundamental e ensino à distância, lecionou História da África e Estágio Supervisionado na Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente, é professora adjunta da Universidade de Integração Internacional Afro-Brasileira e Lusófona (UNILAB) do Ceará.

Livio Sansone obteve seu doutorado na Universidade de Amsterdã em 1992. Mora no Brasil desde 1992, onde é professor titular de antropologia na Universidade Federal da Bahia (UFBA). É coordenador do Programa Fábrica de Ideias – curso internacional avançado em estudos étnicos e africanos – e coordena o Museu Digital do Patrimônio Africano e Afro-Brasileiro, cujo acervo pode ser encontrado em: www.museuafrodigital.ufba.br. Ele tem publicado extensivamente sobre cultura juvenil, etnicidade, desigualdades, trânsito internacional de ideias de raça e antirracismo,

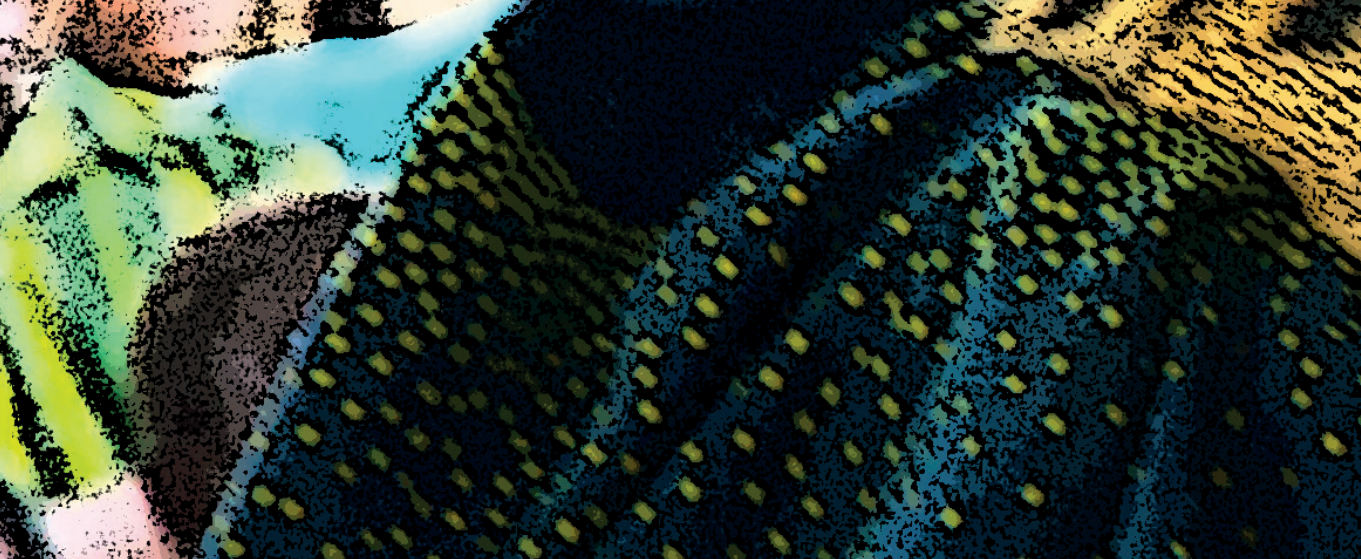
antropologia e colonialismo e globalização, com pesquisa baseada no Reino Unido, Holanda, Suriname, Brasil, Itália e, recentemente, Cabo Verde, Senegal, Moçambique e Guiné Bissau. Seu livro mais conhecido em inglês é *Blackness without ethnicity: constructing race in Brazil* (Nova York: Palgrave, 2003). Outros artigos mais recentes em inglês estão disponíveis na revista *on-line Vibrant*, disponível em: vibrant.org.br.

Paolo Israel é professor de História na University of the Western Cape. E desde 2002, tem realizado pesquisas no norte de Moçambique sobre dança, música, magia e história. Seu livro *In Step with the Times: Mapiko Masquerades de Moçambique* (2014) mapeia a historicidade dos bailes de máscaras dos makonde ao longo do século XX. Ele também tem escrito sobre narrativa tradicional, oralidade, canções de libertação, arte contemporânea e feitiçaria. Ele mora e trabalha na Cidade do Cabo, África do Sul.

Teresa Cruz e Silva é PhD pela Universidade de Bradford, professora titular de Sociologia e pesquisadora sênior no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique. Ela é membro do Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais na África (Codesria), do qual foi presidente entre 2005-2008.

Esta obra foi publicada no formato 180 x 250 mm utilizando as fontes *Sina* e *Libre Franklin*. Miolo impresso na Edufba em Papel Offset 75 g/m². Capa impressa na Cian em Cartão Supremo 300 g/m². Tiragem de 500 exemplares.

Salvador, 2019



Lutas pela memória em África é uma obra que reúne contribuições de pesquisadores e professores universitários brasileiros, europeus e africanos que têm trabalhado nos domínios da historiografia, da antropologia, sociologia ou ainda dos estudos literários, sobre as diversas formas como percursos, sujeitos, fatos, acontecimentos e narrativas – orais, escritas, patrimoniais etc. – têm sido objeto de disputas na África contemporânea. Recobrando todas as regiões e comunidades linguísticas africanas, com exceção da diáspora africana, os textos tencionam e enfrentam desafios relativos às fontes, métodos e abordagens teóricas, visando dar inteligibilidade aos processos de fixação, de contestação e descrição plásticos e móveis das memórias que atravessam as histórias sociais e políticas dos países analisados. Nesse quadro, os textos apresentados revelam-se importantes para a compreensão das sociedades africanas na contemporaneidade.

Cláudio Alves Furtado e Livio Sansone

ISBN 978-85-232-1970-3



9 788523 219703

