

80

Uma publicação
da Associação
Palas Athena
ISSN 1413-893X

Thot

ÁFRICA



**CONFRONTAÇÕES
CULTURAIS**

AMADOU HAMPATÉ BÂ

**IDENTIDADE
ÉTNICA, PODER
E DIREITOS
HUMANOS**

KABENGELE MUNANGA

**MIA COUTO E O
EXERCÍCIO DA
HUMILDADE**

MARILENE FELINTO

Índice

1 Editorial

Seção Temática

- 3 Confrontações culturais
entrevista com *Amadou Hampâté Bâ*
- 13 Minha experiência na África
entrevista com *Ubiratan D'Ambrosio*
- 19 Identidade étnica, poder e direitos humanos
Kabengele Munanga
- 31 Cultura, religiões e linguagens: serão elas
uma fonte de conflito?
Ela Gandhi
- 35 A questão da palavra em sociedades
negro-africanas
Fábio Leite
- 42 As políticas públicas e a questão racial
Normando Batista Ramos
- 47 Mia Couto e o exercício da humildade
entrevista com *Mia Couto* a *Marilene Felinto*
- 60 Naguib Mahfuz, o Egito e o romance
árabe moderno
Paulo Daniel Farah
- 66 Thot sugere temas de reflexão

Seção Livre

- 68 Inveja
Suzete Carvalho
- 82 A sedução do mito
Cristina Rodrigues Franciscato
- 89 A "redescoberta da água" - ciência e mito
Inês Antonia Lohbauer

Seção Institucional

- 94 Programa educacional *A paz em ação*
- 98 Relatório da Conferência Mundial contra o
racismo, discriminação racial, xenofobia e
intolerância correlata

As fotos publicadas nesta edição foram gentilmente cedidas por **GIANNI PUZZO**, fotógrafo e cineasta. São parte do registro fotográfico realizado entre 1994 e 1996, período em que o fotógrafo viveu no planalto Dogon.

THOT é uma publicação
da Associação Palas Athena
do Brasil.

THOT nº 80 - abril/2004
tiragem: 3.000 exemplares
ISSN 1413-893x

Idealização: Basílio Pawłowicz,
Lia Diskin, Primo Augusto Gerbelli
**Colaboradores desta
edição:** Antonio Carlos Olivieri,
Casa das Áfricas, Daniela
Moreau, Denise Dias Barros,
Laura Gorness Roizman,
Lia Diskin.

Equipe THOT: Ademair
Assaoka, Adir de Lima, Cristina
Zauthy, Emilio Moufange,
Humberto Mariotti, Lucia Brandão
S. Moufange, Maria do Carmo de
Oliveira, Mauricio Zabotto,
Sergio Marques, Suzete Carvalho,
Therézinha Siqueira Campos.

Impressão e distribuição:
Gráfica e Editora
Palas Athena
Rua Serra de Paracaina, 240
Cambuci - 01522-020
São Paulo - SP
tel. (11) 3209.6288
fax (11) 3277.8137

**Comercialização,
divulgação e assinatura:**
Kátia Regina Martinez,
Valdemir Gomes
editora@palasathena.org
Jornalista responsável:
José Caruso Filho

Áreas de interesse da revista:

Artes e Literatura,
Comunicação e Diálogo,
Direitos humanos e
Cidadania, Ecologia e Meio-
Ambiente, Educação e
Conhecimento, Ética e
Responsabilidade Social,
Filosofia e Psicologia,
Inter-religiosidade,
Mitologia e História,
Questões contemporâneas
e Política.

Editora Palas Athena

Rua Serra de Paracaina, 240 - Cambuci - 01522-020 - São Paulo - SP
Fone: (11) 3209.6288 Fax: (11) 3277.8137
editora@palasathena.org www.palasathena.org

Editorial

Há muito planejamos lançar um número da Thot cujo tema básico fosse dedicado à África. No entanto, nossa pretensão era fazer isso de tal forma que os autores das matérias – africanos ou não – apresentassem seus textos “de dentro para fora”, de um ângulo que tanto quanto possível expressasse a diversidade cultural africana vista com seus próprios olhos, com base em seus valores, crenças e tradições. Eis por que, ao convidar os autores vivos e escolher textos daqueles que já não estão entre nós, procuramos manter essa orientação, embora sem assumir uma rigidez que acabasse dificultando a pluralidade que pretendemos mostrar.

Assim, buscamos diversificar ao máximo as matérias da seção temática. Numa esclarecedora entrevista, **Ubiratan D'Ambrosio**, articulista habitual da Thot, fala de sua atuação como educador no Mali. Em outra entrevista, o falecido filósofo africano **Amadou Hampâté Bâ** – autor de um livro recentemente lançado pela editora Palas Athena – *O menino fula* – faz considerações surpreendentemente atuais sobre colonialismo. Em outra entrevista, o escritor moçambicano **Mia Couto** revela como sua ficção foi influenciada pela leitura de Guimarães Rosa, e de como exerce seu ofício num país onde poucos lêem: “Aqui, o nascimento de uma literatura nacional é contemporâneo do nascimento da própria nacionalidade. Eu sou mais velho que o meu país. É uma circunstância histórica realmente singular”.

O professor **Fábio Leite** analisa a importância da palavra nas culturas africanas. **Ela Gandhi** escreve sobre seu trabalho com transculturalidade e cultura de paz na África do Sul; o professor **Kabengele Munanga**, num trabalho cuja profundidade nem um pouco compromete a clareza, fala das complexas relações entre consciência étnica, política e direitos humanos. Por fim, ainda no contexto africano, mas já de uma perspectiva brasileira, **Normando Batista** examina a questão do racismo e sua interseção com as políticas públicas.

Boa leitura!

OS EDITORES



TEMÁTICA

AMADOU HAMPÂTÉ BÂ

Nasceu em Bandiagara (1900-1992), região das savanas da África do oeste, no atual Mali. Dedicou-se desde cedo à coleta de narrativas e acabou por se transformar em mestre da transmissão oral e especialista no estudo das sociedades negro-africanas das savanas.

CONFRONTAÇÕES CULTURAIS

Entrevista de Amadou Hampâté Bâ
concedida a Philippe Decraene

O maliano Amadou Hampâté Bâ é considerado pela maioria dos africanistas um verdadeiro repertório vivo da tradição africana. Como o nigeriano Boubou Hama, que vive num semi-retiro em Niamey, ou o mauritaniano Oumar Ba, que conduz pesquisas com colaboradores do Museu de Nouakchott, Amadou Hampâté Bâ conhece com perfeição os clássicos da época pré-colonial. Depositário de um patrimônio cultural e religioso de importância considerável, discípulo do marabu Tierno Bokar, a quem consagrou um livro, Amadou Hampâté Bâ sempre se apresentou como guardião do diálogo entre as culturas e as religiões, pregando a tolerância e o cosmopolitismo. Muçulmano praticante, mas adepto decidido do ecumenismo, acredita firmemente que, a despeito do materialismo que se espalha pelas civilizações contemporâneas, o espiritualismo acabará por triunfar. Chamado de "deão" por seus pares, e mais simplesmente de "tio" por seus familiares, esse patriarca encarna um certo modo de vida africano. Abaixo, a entrevista.

Qual foi seu primeiro contato com o mundo branco?

Em 1905, quando tinha cinco anos, estava em Bougouni, para onde meu pai adotivo, Tidjani Amadou Ali, antigo chefe provincial, fora deportado pelas autoridades coloniais. Foi lá que vi um europeu pela primeira vez. Era o comandante de Courcelles, o único europeu de todo o distrito. Acompanhado de seu intérprete e de um guarda, ele passava de casa em casa para proceder ao recenseamento da população.

As famílias haviam ordenado a todas as crianças com menos de dez anos que se escondessem. Mas, atizado pela curiosidade, pedi à minha "mãe-criada" – isto é, à criada que cuidava de mim desde meu nascimento – que me escondesse nas pregas do seu *boubou* para que

eu pudesse me aproximar do branco. Eu queria tentar tocá-lo. Tinha ouvido dizer que os brancos eram "filhos do fogo", que eram "brasas vivas". Assim, estava convencido de que eles queimavam... Na verdade, os africanos batizaram assim os europeus porque perceberam que ficavam vermelhos sempre que contrariados.

Quando todos os membros da minha família se reuniram no pátio, minha mãe-criada abriu as dobras do *boubou* e me escondi por trás dela. Aproximamo-nos do comandante, que escrevia nomes num grande livro de registro. Quando cheguei perto dele, estiquei a mão bem devagar e encostei bem de leve meu dedo em seu antebraço enquanto ele escrevia. Ao contrário do que esperava, não senti nenhuma queimadura. Foi uma enorme decepção. A partir de então, para mim o branco era "uma brasa que não queima". Foi esse meu primeiro encontro com um europeu.

E quando o senhor veio à Europa pela primeira vez?

Foi em 1951. Eu trabalhava em Dacar, no IFAN (Institute Français de l'Afrique Noire), fundado pelo professor Théodore Monod. Destacando-me para seu serviço, em 1942, ele me livrou das garras da administração colonial de então, que me perseguia devido a minha filiação à congregação islâmica dita hamalista, suspeita, aliás injustamente, de atividades antifrancesas.

Nessa época, a UNESCO ofereceu uma bolsa que consistia em uma viagem de um ano à França, com todas as despesas pagas. Para consegui-la era preciso ser africano, ter pelo menos quarenta anos, ter sido criado na tradição africana, saber escrever em francês, mas não ter estudado na França, e não possuir nenhum diploma universitário.

Entre os que correspondiam a essas condições, éramos três que nos destacávamos mais – e, portanto, os mais indicados – no Sudão francês: Fily Dabo Sissoko, Mambi Sidibé e eu. Mas o primeiro tinha acabado de se eleger para a Assembléia Nacional francesa e o segundo estava gravemente doente. Assim, fui eu quem, com a ajuda de Théodore Monod, conseguiu a bolsa.

Em Paris, os funcionários da UNESCO disseram-me que não esperavam de mim nenhum trabalho particular, e que eu estava inteiramente livre para fazer tudo que quisesse, com todas as despesas pagas. Não sei bem o que esperavam de um africano tradicional, solto sozinho na grande cidade... De qualquer modo, minhas primeiras visitas foram ao Museu do Homem e ao Collège de France. Foi o início de minhas relações com o professor Massignon, e também da minha colaboração com os etnólogos especialistas do Departamento de África Negra do Museu do Homem: Marcel Griaule, Tibiana, Denise Paulme, Germaine Dieterlen...

Os europeus provocaram sérios traumatismos culturais na África?

É claro! Nenhum colonizador é filantropo. Todos os que colonizam têm um complexo de superioridade. E como poderia ser diferente? Não é uma questão de cor da pele, pois os *toucouleurs* (mestiços) que colonizaram os povos do Macina, no Mali, também se comportaram como dominadores no campo cultural.

A vontade de dominar o pensamento era evidente, por exemplo, entre as autoridades coloniais que criaram em Kayes a "escola dos reféns", para onde eram enviados todos os filhos dos chefes e dos notáveis. Nelas, o uso das línguas africanas era estritamente proibido, em favor do uso exclusivo da língua francesa. Qualquer aluno que infringisse essa regra era coroado com o "símbolo" da cabeça de burro e privado do almoço.

Uma grande perturbação no campo cultural foi a ruptura progressiva da transmissão dos conhecimentos tradicionais. Até então, essa transmissão era feita oralmente de uma geração a outra por meio das iniciações africanas regulares, das iniciações de ofício e das escolas corânicas.

As oficinas artesanais, por exemplo, eram verdadeiras escolas tradicionais, onde se ensinava não apenas uma tecnologia, mas todo um conjunto de conhecimentos científicos e culturais ligados ao ofício. O aprendiz de ferreiro, que trabalhava silenciosamente ao lado de seu mestre, tinha acesso, por meio do simbolismo dos instrumentos da forja, a uma explicação particular do mundo e do papel do homem no Universo, fundado na idéia de responsabilidade e interdependência de todas as coisas. Ele recebia, além disso, um conjunto de conhecimentos concretos sobre geologia, mineralogia, botânica, e toda uma educação comportamental.

As escolas artesanais tradicionais – ferreiros, tecelões, sapateiros, trabalhadores da madeira, narradores... – reunidas em torno dos mestres, eram, assim, lugares de transmissão de toda uma cultura. No entanto, a administração colonial esforçou-se por todos os meios para desencorajar essas atividades. Aos ferreiros, por exemplo, era proibido fabricar certos objetos, especialmente fuzis ou facões, a fim de nos incitar a comprar artigos manufaturados provenientes da metrópole. Aliás, na época éramos literalmente inundados por grossos catálogos da manufatura de armas e das bicicletas Saint-Étienne, cujas imagens nos fascinavam e nos faziam sonhar.

Era um problema grave, porque assim foi sufocada qualquer veleidade criativa de nossos artesãos, que teriam sido perfeitamente capazes de adaptar sua arte às novas necessidades. Citarei o exemplo de um ferreiro *dogon*, que fabricara sozinho fuzis em tudo semelhantes aos europeus, e que não apenas foi condenado a cinco anos

de prisão como também atingido por uma proibição vitalícia de exercer seu ofício.

A ruptura na transmissão dos conhecimentos de uma geração a outra acentuou-se com a luta da administração contra as escolas corânicas e o esforço de escolarização em língua francesa. Mas a grande quebra se produziu por ocasião da guerra de 1914, mais especialmente em 1917, quando quase todos os nossos jovens, voluntários ou recrutados, foram enviados para combater na França. De um só golpe, os velhos mestres foram privados da maioria dos aprendizes que teriam podido continuar seu trabalho e assegurar, por sua vez, a transmissão e a salvaguarda do patrimônio cultural. Muitos não retornaram. Quanto aos que voltaram, não eram mais os mesmos homens.

Traumatismo cultural, ainda, foi o fenômeno de aculturação que, em seguida, marcou todos os nossos jovens que estudaram nas universidades ocidentais, cavando assim entre os nossos "intelectuais" e a massa africana um fosso cada vez mais profundo. Como diz o provérbio africano, "o criador sofre pelo educador"; porque, afinal, somos sempre filhos de nossa escola...

Traumatismo cultural, enfim, foi esse lento trabalho de despersonalização que se realizou ao longo das décadas, a ponto de os africanos terem chegado a duvidar de seus próprios valores e não conceber mais a evolução ou o progresso fora da imitação total dos antigos colonizadores e em todos os campos. Quantos problemas atuais, na África, não se devem a esse fenômeno... Porque, como diz o provérbio, "um pedaço de pau, por mais que flutue na água, nunca se tornará um crocodilo".

A expansão do catolicismo prejudicou gravemente as religiões tradicionais?

Tanto católicos quanto protestantes ou muçulmanos entraram em competição com as religiões tradicionais para tentar substituir as crenças destas pelas suas. Qualquer expansão de uma das religiões monoteístas reveladas prejudica necessariamente as religiões tradicionais. No entanto, por ser mais realista, o Islã – que não deve ser confundido com o que se chama hoje de "arabismo" – adaptou-se melhor.

Quando um certo costume não fosse contra um dos onze artigos fundamentais da fé, ele admitia esse costume – pelo menos na África negra e de modo geral. Assim, por exemplo, os ofícios tradicionais, com as iniciações e as transmissões de conhecimento que lhes são próprias, mantiveram-se no interior da sociedade muçulmana. Por ignorar o que ocorre em relação a isso nas regiões convertidas ao catolicismo, não sou a pessoa mais indicada para responder a essa pergunta.

A ascensão do Islã militante preocupa a África?

É preciso definir melhor os termos "Islã militante". Militante, por que não, mas de que tipo de Islã? Não se deve generalizar com base no comportamento de alguns, que aliás, a seu modo, limitam-se a exprimir sua própria compreensão, talvez limitada, do Islã.

Convém distinguir entre os que praticam o islamismo e se esforçam para integrar os valores deste à sua própria vida a fim de transformar a si mesmos, e os que o utilizam, consciente ou inconscientemente, em proveito de uma política ou de seus interesses do momento – em especial os que pregam a guerra santa a propósito de qualquer situação. No que me concerne, só admito uma espécie de guerra santa: a que devemos travar contra nossas próprias paixões, a que o profeta Maomé chamava de "grande guerra santa".

Do meu ponto de vista, militar pela purificação do comportamento dos muçulmanos e pelo retorno às fontes é uma boa coisa, mas com a condição de não transformar isso numa bandeira para justificar a violência e a intolerância, que vão contra as palavras do próprio Deus no *Alcorão*: "Minha misericórdia abraça todas as coisas"; ou: "Minha misericórdia supera meu rancor"; ou ainda: "A cada povo, seu livro sagrado". Sem esquecer o exemplo do Profeta, que, em seu retorno triunfal a Meca, perdoou seus inimigos mais ferozes, permitindo assim, pela extinção dos rancores, a unificação do povo árabe, o que na época não era pouca coisa...

Como discípulo de um homem, Tierno Bokar, que passou toda a sua vida pregando a tolerância e o amor por todos os homens em nome dos princípios fundamentais do Islã, só posso aprovar qualquer ação de revitalização do Islã que caminhe nessa direção e, por outro lado, deplorar qualquer progresso da intolerância, sob qualquer forma.

O senhor acha que o catolicismo tem um futuro promissor na África?

O futuro pertence a Deus, e nossos prognósticos mais bem fundamentados muitas vezes são desmentidos pelos fatos. Assim, não posso me arriscar a responder a esta pergunta de modo afirmativo ou negativo. O certo é que a África é, por excelência, um continente de fé, e que o africano é um crente nato, independentemente de qualquer determinação confessional. Toda forma de fé sempre encontrará nele um terreno fértil. Foi, aliás, essa fé irremovível que lhe permitiu – e ainda permite – sobreviver e suportar as piores provações.

Aliás, cristãos, muçulmanos e judeus não são três ramos da mesma árvore? De minha parte, considero o judaísmo, o islamismo e o cristianismo os três irmãos de uma família polígama em que só há um pai, mas onde cada mãe criou seu filho segundo o costume que

lhe é próprio. Cada uma das esposas falou do esposo a seus filhos de acordo com sua própria concepção.

É verdade que, se eu só escutasse meu sentimento pessoal, poderia dizer que prefiro ver o Islã triunfar na África; mas não quero dar atenção a meu sentimento, prefiro ouvir a razão. E a razão diz-me que o que é mais importante hoje, para trazer a paz a um mundo tão perturbado e um progresso à consciência humana, não é testemunhar essa ou aquela religião triunfar sobre as outras, mas ver desenvolver-se entre as diferentes religiões – assim como entre todos os homens – um espírito de tolerância, compreensão mútua e procura do que nos é comum.

De todas as mudanças sociais ocorridas na África, qual lhe parece a mais importante?

A mais grave de todas me parece ser o esfacelamento da família. De fato, na tradição africana a vida individual não existia: só existia a vida familiar e, por extensão, a comunitária, que constituía o próprio tecido da sociedade e garantia a sua salvaguarda.

A noção de família era extremamente ampla na África. Ela estendia-se, na verdade, a todo o clã. Outrora, por exemplo, não era apenas o pai, mas todos os homens da geração mais velha da aldeia que respondiam pela educação das crianças. Todos eram responsáveis

Na África, quando um se uma biblioteca se

por elas. Da mesma forma, quando vários jovens de uma aldeia casavam-se com moças de outra aldeia, eram todas as populações dessas duas aldeias que se tornavam parentes, com todos os deveres recíprocos de ajuda mútua, hospitalidade e paz que daí decorriam.

A solidão era desconhecida: a mulher viúva ou divorciada, o velho, o deficiente físico, não eram abandonados à própria sorte. O pouco que cada família possuía era dividido com todos os seus, bem como com os hóspedes de passagem, de modo que, se havia pobreza, ela era coletiva, nunca individual.

O individualismo para o qual tendemos hoje – outro traumatismo psicológico de importância capital – desfaz pouco a pouco todos os laços tradicionais que unem o homem ao homem e que, a despeito de certos excessos, permitiam a sobrevivência da sociedade africana.

E entre as mudanças econômicas, qual foi a mais importante?

A intrusão do dinheiro. Antes da chegada dos europeus, a fortuna, ou a posse de bens materiais, nunca dava "classe" a ninguém. A riqueza era considerada um sangramento de nariz, nada mais; quer dizer, como um fato que podia ocorrer a qualquer um, em qualquer lugar e a qualquer momento, e parar sem razão, de modo igualmente inopinado.

O que classificava o homem era o seu valor intrínseco e o seu nascimento. Infelizmente, com a invasão do dinheiro, foi a riqueza que se tornou, para muitos, sinal de força e de nobreza. Atualmente, a procura desenfreada do dinheiro substituiu quase tudo mais. O desejo de possuir vem apagando pouco a pouco o sentido tradicional do compartilhamento.

O que abalou realmente a sociedade africana foi a procura de quatro coisas: uma conta bancária, uma mansão, uma plantação em que outros trabalhem para o dono, e um carro. (Em francês, "*les quatre V*": *le Virement, la Villa, le Verger et la Voiture*. Os velhos dizem: juntem esses "quatro V" e acaba surgindo um quinto: a Vilania).

Também não se pode deixar de mencionar o abalo das estruturas agrárias provocado pelo desenvolvimento intensivo das culturas industriais, em detrimento das culturas de víveres. As pessoas passam

ancião morre, é como incendiiasse.

Amadou Hampâté Bâ

fome ao lado de campos cujas colheitas são vendidas para o exterior. Com as divisas obtidas importamos cereais, quando poderíamos, como fazíamos no passado, produzi-los nós mesmos.

O senhor preocupa-se com a multiplicação das ditaduras africanas?

E como não se preocupar? Qualquer ditadura preocupa, seja na África ou em outro lugar, sobretudo quando constatamos que a maioria dessas ditaduras só parece ter como finalidade satisfazer um punhado de homens, ou uma certa categoria de homens, e nunca o povo em seu conjunto. O povo, aliás, sente-se geralmente estranho ao que acontece na cúpula e às lutas pelo poder. Sejam intelectuais ou militares, para ele são *toubaboumoro*, "gente dos brancos", isto é, gente que imita os brancos, pensa e age como os brancos e não segundo a tradição africana.

Na verdade, sua pergunta pede uma reflexão sobre a natureza do poder na África. É claro que os chefes tradicionais também detinham um poder enorme; na maioria das vezes, porém, esse poder era estritamente regulamentado pela tradição e, portanto, não podia tornar-se absoluto nem arbitrário. Os chefes do passado eram considerados receptáculos de um poder divino e deviam observar, se quisessem permanecer no poder, regras de comportamento extremamente estritas. Havia múltiplos modos de controlá-los.

Seu poder limitava-se a certos setores. O *moro naba*, por exemplo, apesar de todo o seu poder, não podia modificar a administração das terras, que pertenciam ao domínio do sagrado. O que contava para as populações não era tanto a personalidade do chefe que detinha o poder, mas sim a boa aplicação das regras tradicionais, que elas consideravam capazes de manter a paz e a prosperidade no Estado. E mesmo que um homem audacioso tomasse o poder por uma espécie de golpe de Estado, ele também era obrigado a se submeter a essas regras. Caso contrário, mais dia menos dia seria discretamente suprimido...

É verdade que esses tempos terminaram ou estão em vias de terminar. Mas caímos no excesso inverso. Hoje, o poder, com raras exceções, está totalmente cortado das populações de base, que não se reconhecem nele. Liberado das antigas regras e dos antigos constrangimentos e baseado – como é o caso de certas ditaduras – apenas na força das armas, ele não conhece mais limites.

Mas mesmo sem ir tão longe já há um corte total entre a base da população africana e a administração moderna. Quase sempre, esta é uma cópia, uma paródia, da administração dos colonizadores ou dos ocidentais em geral. É por isso que ela não responde às realidades fundamentais da massa africana e não pode resolver seus problemas.

Às vezes me surpreendo sonhando com Estados africanos em que assembleias nacionais modernas, encarregadas de resolver os problemas globais, teriam ao seu lado uma espécie de “conselho dos anciãos”, em que teriam assento os tradicionalistas representando as diferentes etnias, homens conhecedores da realidade dos costumes locais, possuindo experiência de vida e das relações humanas.

Quantos conflitos, que hoje acarretam processos custosos e ineficazes, poderiam ser facilmente resolvidos, de modo amigável, pelas vias tradicionais, se se apelasse aos que conhecem esses meios e podem pô-los em funcionamento!

O que o senhor acha da unidade africana?

Constato principalmente um profundo fosso entre as palavras e a realidade. Canta-se a unidade em todos os tons, mas o que se faz

para realizá-la concretamente? É normal que africanos se expulsem uns aos outros de seus respectivos territórios? É normal ser obrigado a mostrar um passaporte e um visto para ir de um país a outro, quando antigamente, antes e mesmo durante a colonização, podia-se circular livremente, ou ao menos muito facilmente, de uma região a outra?

De fato, a unidade africana será realizável? Ela poderia ter sido às vésperas das independências, isto é, antes que qualquer antiga colônia se transformasse em entidade nacional, com contornos bem traçados e prerrogativas bem definidas. Mais que unidade, o que talvez fosse possível hoje seria uma federação de Estados.

Na verdade, o conceito de "nação" é um conceito moderno, de importação ocidental. A África conheceu Estados, reinos, impérios, mas não "nações" na perspectiva geográfica e moderna da palavra. Os grandes conjuntos que se reivindicava e aos quais se sentia pertencer eram as etnias. Estas, muitas vezes móveis, podiam cobrir vastos territórios. Um fula do Macina podia viajar para a Costa do Marfim; lá, encontrava outros fulas e se sentia em família. Um senufo da Costa do Marfim que viesse para o Mali encontrava os seus. Cada grande cidade comportava bairros consagrados às diferentes etnias, de maneira que o viajante tinha certeza de sempre encontrar nelas seus irmãos.

No antigo Estado de Gana, por exemplo, os fulas eram cidadãos de Gana, mas continuavam regidos pela lei fula, que correspondia às suas necessidades, à sua mentalidade e à sua realidade sociológica. O ideal – e por que, também neste caso, não sonhar? – seria uma espécie de "Estado de etnias unidas", em que cada etnia conservaria suas particularidades, em que seus problemas internos seriam resolvidos pelas leis consuetudinárias, enquanto uma lei geral válida para todos manteria o funcionamento harmonioso do conjunto.

O senhor considera, portanto, que a África negra começou mal?

Se começar mal é começar sem fazer um levantamento de seus meios, pesar suas possibilidades, nem determinar sua meta, parodiando seus antigos senhores sem se basear em seus próprios recursos humanos, culturais e intelectuais, então eu não diria que a África começou mal, mas que a fizeram começar mal. Ela não escolheu, no início, a situação que lhe deram. Eu gostaria que revivesse seu começo, que parasse, que se retomassem, que medisse suas perdas e seus ganhos, que soubesse o que é importante para ela e o que não é, que fizesse a distinção entre parecer e ser.

Mas a dificuldade é que a África não pode viver sua vida sem levar em consideração as contingências internacionais. Aliás, nenhum país pode mais, no mundo de hoje. Somos todos interdependentes.

A revisão do início, bem como a revisão do processo em curso, precisa ser universal, e não reservada apenas à África. É um problema mundial.

No fim das contas, eu me pergunto se é apenas a África que começou mal, ou se não é toda a época moderna que começou mal.

O rumo geral do Universo o preocupa?

Não é o rumo geral do Universo que me preocupa, mas o rumo de uma certa parte da humanidade, o afastamento do respeito aos direitos humanos e aos valores humanos, o primado, em muitos lugares, da força pura, da força desumana das armas modernas que não é temperada por nenhuma regra de honra ou de cavalaria, assim como a corrida armamentista, o aumento dos estoques de armas, uma espécie de inconsciência geral quanto às conseqüências distantes de nossos atos...

Mas não há apenas aspectos negativos na sociedade humana atual. Existe também, em muitos casos, uma tomada de consciência pelo reconhecimento e pela defesa dos direitos dos homens, uma aspiração à compreensão mútua, à tolerância, à ajuda mútua. Casos admiráveis de devotamento se manifestam aqui e ali.

Assim, nada de desespero nem catastrofismo. As duas correntes existem: a positiva e a negativa. Em toda parte há homens que lutam para despertar as consciências, e eles encontram quem os ouça. O que é importante é nunca deixar de lutar. Qualquer esforço conta. A aparente pequenez de um esforço não impede que ele possa ter conseqüências consideráveis. Como dizia meu mestre Tierno Bokar: apesar de sua envergadura gigantesca, o baobá é engendrado por uma semente que não é maior que um grão de café. **THOT**

Entrevista dada a Philippe Decraene (*Le Monde*), em 25 de outubro de 1981.

**UBIRATAN
D'AMBROSIO**

É matemático,
Professor Emérito da
UNICAMP (São Paulo)
e consultor da
UNESCO e da OEA –
Organizações dos
Estados Americanos.
E-mail: ubi@usp.br

MINHA EXPERIÊNCIA NA ÁFRICA

A ÁFRICA E A AFRICANIDADE VISTAS E VIVIDAS POR UM BRASILEIRO

Entrevista com Ubiratan D'Ambrosio à Thot
feita para esta edição.

Como começa a sua experiência africana?

Prefiro falar de minha experiência na África em vez de experiência africana. Deveria falar das experiências que tive com cultura e pessoas de origem africana no Brasil, nos Estados Unidos e em praticamente todo o mundo.

Minha primeira viagem à África, além de uma escala de algumas horas no Aeroporto de Dakar, em 1961, foi em 1970. O que eu havia lido sobre a história, geografia e cultura africanas serviram de base para desenvolver interesse e curiosidade e, naturalmente, criar uma imagem de como seriam os africanos na África e como seria a terra África.

Em 1968, como professor da State University of New York em Buffalo (SUNYab), passei a ser o diretor de estudos pós-graduados em matemática da universidade. Era um programa que oferecia Ph.D. em matemática pura e aplicada, grande, muito bem conceituado e com cerca de 60 bolsistas.

Nessa posição, participei ativamente do momento social da época, em particular das estratégias do movimento de *affirmative action*. Tive muita interação com os afro-americanos, sobretudo gerenciando a inclusão desses alunos no programa de doutorado da SUNYab, resultado do sistema de quotas para admissão de afro-americanos nas universidades americanas, estabelecido em 1968.

Em 1970, recebi um convite que muito me surpreendeu, da sede da UNESCO, em Paris, para ser professor na República do Mali. Deveria ser responsável pela cátedra de análise matemática de um

programa inovador, denominado Centro Pedagógico Superior, junto à École Normale Supérieure (ENS) de Bamako.

Essa escola tinha como objetivo formar professores para o ensino secundário. Os programas eram semelhantes aos das instituições equivalentes na França e os professores eram franceses – os denominados *coopérants*. O desejo de ter um corpo docente de malianos, alimentado desde a independência, em 1960, seria realizado com a volta de bolsistas enviados às universidades francesas.

Mas a realidade era que os jovens malianos, uma vez obtido o doutorado, ou ficavam no exterior ou, ao voltar, assumiam cargos políticos e administrativos. E assim não havia um corpo docente maliano. Foi então elaborado um projeto, com apoio da UNESCO, para a “malianização” do corpo docente da ENS, mediante um *doctorat sur place*, como era informalmente identificado o projeto Mali 1 – Centro Pedagógico Superior de Bamako.

O projeto, idealizado por um brilhante poeta da República do Congo, Felix Tchicaya U'Tamsi, então funcionário da UNESCO, consistia essencialmente em oferecer o doutorado. Ele era dado mediante a contratação de professores de universidades do exterior, por um período suficiente para a formação de um número de doutores malianos. A qualidade seria garantida por meio da escolha de bancas de reconhecidos cientistas do exterior.

Como evoluíram as coisas?

Iniciou-se um recrutamento internacional para esse programa em prestigiosas universidades de vários países, sem privilegiar a França. Dois professores foram convidados dos Estados Unidos: Charles V. Bird, da Indiana University, para lingüística, e eu, da SUNYatB, para análise matemática.

Outros colegas vinham de vários países, como França, Marrocos, Inglaterra, Hungria, Iugoslávia. Minha reação imediata foi dizer que não seria possível aceitar e mudar-me com toda a família para Bamako. A educação dos filhos preocupava-me e eu mesmo, estando ativo em pesquisa, cometeria um suicídio acadêmico ao ficar afastado das bibliotecas e dos congressos e seminários, vitais para um pesquisador.

A reação dos outros convidados foi a mesma. Todos achavam impossível manter-se ativos na pesquisa longe das bibliotecas, dos laboratórios e do ambiente acadêmico em geral. Mas, naturalmente, uma visita curta não permitiria conduzir uma pesquisa para um doutorado.

O projeto de doutorado no próprio país me atraía muito. Tive então a ousadia de fazer uma proposta: ir e voltar quatro vezes por

ano, passando em cada visita duas a três semanas. Para minha grande surpresa, a proposta foi muito bem recebida por Tchicaya.

Iniciou-se assim uma modalidade nova de cooperação internacional: professores viajantes. Assinamos um contrato de consultoria permanente, e chegamos a receber o passaporte azul da UNESCO.

Cada visita representava um período intenso de atividades com os alunos. Entre as visitas, eles trabalhavam independentemente e em grupo, organizando-se e coordenando-se com a autonomia do grupo. Do ponto de vista pedagógico, essa é para mim a melhor modalidade de educação. Sobretudo agora, graças às enormes facilidades oferecidas pelos meios de comunicação rápida, particularmente a Internet. Naquele tempo, o meio de comunicação mais rápido era a mala diplomática da UNESCO. E funcionou muito bem.

Tive a grata satisfação de levar ao doutorado vários jovens malianos, todos defendendo suas teses perante bancas internacionais de conceituados especialistas. Em especial, tive a alegria de ter sido orientador do primeiro maliano a obter o grau de doutor, um jovem brilhante, Bakary Taoré.

Acredito que ele tenha sido o primeiro africano, nos países recém-independentes, a se doutorar no próprio país. Bakary chegou a Ministro de Educação do país, e nessa função foi brutalmente assassinado durante a guerra civil de 1991.

A experiência no Mali foi um dos períodos mais importantes da minha vida. Representou um grande passo no meu crescimento profissional, cultural e pessoal.

Sabemos que existem muitas Áfricas. Dos países africanos que o senhor conheceu, existem características ou aspectos que são comuns a todas elas?

Talvez apenas a cor das populações. E mesmo assim de diferentes matizes, tal como encontramos entre um sueco e um siciliano, porém com natureza e aspectos culturais totalmente distintos. No Brasil, na América Latina ou na Europa, estamos muito longe de ver diversidade quando comparamos com a África. Os problemas, a natureza dos problemas, as propostas, enfim, tudo é diferente.

Talvez o que identifique os países subsaarianos sejam os reflexos do processo de expansão do islamismo e do cristianismo, e a interrupção de uma evolução cultural com base nessas conversões religiosas. Cada momento de desencontro cultural que eu notei – e são numerosos – pode ser rastreado até a conversão religiosa, e suas conseqüências nas visões de mundo, nas visões do homem, na espiritualidade e na ciência.

Talvez a consequência mais desastrosa tenha sido a substituição de uma violência natural da própria vida – presente nas culturas africanas como em todas as demais culturas – por uma violência institucionalizada, intrínseca ao processo de conversão religiosa e à dinâmica de cooptação que o acompanha. A docilidade natural do africano no encontro com o diferente foi vitimada pelo processo de conversão religiosa.

Das colonizações, qual lhe pareceu a mais impositiva, a que mais desfigurou a cultura local?

Prefiro mencionar a menos impositiva, que foi a portuguesa. Explico por que a considero assim. A colonização portuguesa – e isso inclui o Brasil – foi de extração, muito menos que de produção. Extração de recursos naturais, bens nos quais se incluem os seres humanos. Essa colonização foi mais marcada pela criação de entrepostos e de estrutura para sua defesa.

Não houve, por exemplo, expansão da língua e uma conversão religiosa reduzida. Na verdade, a colonização portuguesa deixou suas marcas nas cidades, em praticamente toda a África litorânea. Apesar de ter sido a mais longa, não criou uma infraestrutura de produção.

A colonização islâmica, embora de curta duração, deixou marcas profundas no pensamento religioso e, portanto, no comportamento social. De certo modo, as colonizações francesa e inglesa e, do mesmo modo, outras européias, particularmente a belga e a holandesa, causaram forte desfiguração das instituições sociais.

Como foi a sua experiência no Mali?

Excelente. Foi um dos períodos mais importantes na construção de minha visão de mundo. Beneficiei-me muito ao, a partir do Mali, poder visitar outros países e tecer reflexões comparativas. Em geral, os aspectos físicos e naturais de um continente velho, o primeiro a sofrer intervenção de uma nova espécie, mostram as consequências dessas intervenções.

As culturas africanas são velhas, e as consequências dos encontros com outras culturas ficam mais evidentes. Nesse aspecto, o Mali, por sua situação geográfica central, é particularmente notável.

Mas, sem dúvida, a maior experiência foi do ponto de vista humano. Chegar e ser recebido com tanta cordialidade, em condições que tornariam compreensível uma atitude de certa hostilidade, deixou marcas profundas na minha compreensão da natureza humana. A natureza do homem africano ajuda a entender o que é a espécie humana.

Claro, não posso deixar de mencionar pontos específicos na minha experiência maliana. Particularmente na oportunidade que

tive de observar a geração, a organização intelectual e social, e a difusão do conhecimento que responde à pulsão de sobrevivência, particularmente à necessidade de se criar um sistema de produção.

Quanto à pulsão de transcendência, notei que ela foi profundamente afetada pelos encontros com catequizadores de religiões provenientes de um Deus único, especificamente islamismo e cristianismo (não notei judaísmo nos países que visitei). Consequentemente, a ciência e a tecnologia tradicionais do Mali, particularmente a arquitetura, como ocorreu em todas as culturas elaboradas em resposta às pulsões de sobrevivência e de transcendência, sofreram um processo de interrupção e, num certo sentido, precisaram recomeçar.

Essas observações – e a análise desses fatos – foram responsáveis pelas minhas primeiras idéias para uma teoria de conhecimento transdisciplinar e transcultural, substanciada no programa Etnomatemática.

Quais as características da população discente africana, em comparação com a brasileira?

No nível em que lecionei, o quadro é o mesmo na África, no Brasil e nos Estados Unidos. Embora envolvido menos diretamente em outros países, vejo que o quadro é o mesmo. Nas escolas pré-universitárias (fundamental e média), a população discente parece ser mais consciente na África.

Mas é muito difícil ir além de uma impressão. Comparações são muito difíceis, sobretudo para quem, como eu, teve uma experiência muito limitada com as escolas africanas dos níveis fundamental e médio. As visitas que faço a escolas desse nível são sempre, em todo o mundo e inclusive no Brasil, em condições muito especiais.

O que o Brasil tem a aprender com as culturas africanas, em especial com aquelas com as quais o senhor teve mais experiência, tanto de vida quanto como educador?

Acredito que a resposta a essa questão está nas respostas anteriores. Porém, resumindo, vi muito respeito e solidariedade com o próximo, particularmente com os do próprio clã.

Um exemplo: estive no Mali durante a grande crise (de fome) no Sahel. Visitando meus amigos, era comum ver nos quintais e jardins tendas acomodando os parentes que vinham do Norte. Qual o conceito de parente? Eles se identificam pela aceitação simbólica de algo como um tabu. Por exemplo, nessa simbologia ancestral, meu aluno falava em crocodilo. E o nome tinha algo a ver com isso. Assim, todos os de nome Traoré teriam uma ligação ancestral.

O mais notável é a responsabilidade familiar, na percepção mais usual de família (pai, mãe, filhos, sobrinhos, netos). O pai é o chefe da família, responsável por tudo. Num determinado momento ele se "retira", isto é, pára de trabalhar, e o responsável por tudo passa a ser o filho mais velho.

O conceito de previdência social, com vistas à aposentadoria e outros benefícios, é vazio na sociedade tradicional africana. Isso está passando por transformações. Conversando com meus alunos e amigos, notei um descontentamento dos filhos mais velhos, uma hesitação mesmo em assumir a família. Uma das saídas tem sido emigrar.

Na África, vi um conceito de homem que procura equilibrar e deixar aflorar e conviver, num mesmo indivíduo, qualidades tão comuns à espécie, como doçura e violência, alegria e tristeza, esperança e fatalismo.

As tradições africanas revelam o ser humano em toda a sua plenitude. Nota-se que a pureza total do convívio do bem e do mal está dando lugar à supremacia radical do bem, que é a convenção mais cruel da espécie. Eu lamento isso. **THOT**

**KABENGELE
MUNANGA**

É doutor em Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo. Titular do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP; atualmente Vice-Diretor do Museu de Arte Contemporânea da USP e também Vice-Diretor do Centro de Estudos Africanos da USP.
E-mail: kabe@usp.br

IDENTIDADE ÉTNICA, PODER E DIREITOS HUMANOS

A negação das identidades étnicas, e os conflitos resultantes da manipulação política e ideológica das diferenças culturais entre populações que convivem num mesmo território, constituem sem dúvida uma rejeição dos direitos humanos.

De outro modo, as diferenças, quando não são reconhecidas nos processos de construção de novas nações e sociedades democráticas, podem criar desigualdades passíveis de se constituir no cerceamento de alguns direitos fundamentais. Creio que todas as sociedades que convivem com o racismo, pouco importando suas formas históricas, acabam, pela falta do reconhecimento das diferenças e identidades particulares, por violar alguns princípios dos direitos humanos.

Porém, nem todos os conflitos, que levam à violação dos direitos humanos nos países africanos, têm sempre esse conteúdo étnico e/ou cultural que lhes atribuímos. A análise da realidade contemporânea de muitos desses países mostra que se trata mais de conflitos pelo controle e domínio do poder político herdado da colonização do que das diferenças culturais propriamente ditas.

Nenhum país do mundo respeita integralmente os trinta artigos que compõem a Declaração Universal dos Direitos Humanos adotada unanimemente pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1948. Como foi demonstrado pelo levantamento exaustivo realizado por Charles Humana (*World Human Right Guide*, 1984), a taxa média de aplicação e respeito aos Direitos Humanos nos países do mundo ocidental, coincidentemente os mais ricos e mais democráticos, é de mais de 90%.

No entanto, é justamente entre os cinquenta e sete países que compõem o continente africano que se encontram as maiores taxas de violação e desrespeito a esses direitos. Nesses países, a taxa

média de aplicação dos Direitos Humanos não atinge o limite inferior de 64%. No caso dos países da África subsaariana, essa taxa é geralmente medíocre ou ruim.

Como explicar essa discrepância entre os países africanos e os do mundo ocidental em matéria de direitos humanos? Constatamos também uma coincidência entre a pobreza e a falta de democracia na África, ambos os fatos relacionados com a violência. Se os países da Europa ocidental conseguiram, no último meio século, formar uma ilha de paz, os da África dita negra constituem, desde as independências (1957-2001), uma das zonas mais violentas do mundo contemporâneo.

E quando falo de violência, não me refiro à série de golpes de Estado militares muitas vezes realizados com música marcial, sem ferir ninguém, nem à violência difusa no corpo social, embora reconheçamos a sua importância. Penso aqui na violência que toca a grupos inteiros: os massacres coletivos, a repressão e a tortura institucionalizadas, as hostilidades sangrentas que opõem grupos étnicos ou religiosos. Penso no sangue derramado entre populações civis terrorizadas nas situações impossíveis, as chamadas guerras fratricidas.

Num relatório ao Conselho de Segurança sobre as causas dos conflitos, a promoção da paz e do desenvolvimento durável, o atual Secretário Geral da ONU, Kofi Annan, confessa a incompetência de sua organização e seus fracassos em não ter evitado as tragédias na África. Desde 1970 mais de trinta guerras aconteceram no continente, sendo a maioria delas no próprio interior dos Estados. Apenas em 1996, quatorze dos cinquenta e sete países africanos passaram por conflitos armados, o que provocou mais de oito milhões de refugiados e um imenso deslocamento das pessoas. A lista dos pontos "quentes" tem a forma de uma ladainha necrológica: Biafra, Zaire, Sul do Sudão, Etiópia, Angola, Moçambique, Ruanda, Burundi, África do Sul, Libéria, Somália...

Diante dessa violência, a opinião comum, formada com base em um olhar jornalístico ocidental e etnológico colonial, acostumou-nos à seguinte explicação, fundamentada num cenário em três atos: no início, havia uma África pré-colonial, despedaçada pelas guerras tribais incessantes; em seguida, veio a Missão Civilizadora, por meio das potências coloniais que conseguiram, com muito trabalho e dedicação, construir o progresso e apaziguar as tribos selvagens; no último ato vem a África pós-independência que, por uma espécie de atavismo hereditário, retorna, após a saída do colonizador, ao velho tempo pré-colonial.

Este se caracteriza pelas incessantes guerras tribais que, por sua vez, seriam um atavismo das hordas primitivas que viviam perma-

nentemente em guerra umas contra as outras. Tal explicação torna natural o estado da violência na África "negra" e inviabiliza, conseqüentemente, qualquer tentativa de apaziguamento.

No entanto, se olharmos para a história da humanidade, perceberemos que os povos da África "negra" não são nem mais nem menos violentos que os dos outros continentes. A violência sempre foi, segundo as palavras de Karl Marx, a maior "parteira" da História, notadamente no que concerne aos processos de constituição dos diferentes Estados-Nações, desde a China dos Tsing até os Estados Unidos da América, passando pelas guerras das Duas Rosas, na Grã-Bretanha, ou pelo rude exército da unidade alemã, fundada por Bismarck. Sem esquecer as duas últimas guerras mundiais, os conflitos do Oriente Médio e todas as barbaridades recentes nos países balcânicos e no Leste Europeu.¹

Para entender o lugar da violência na África contemporânea, é preciso fazer um recuo histórico e tentar situar a experiência atual numa perspectiva histórica global, suscetível de explicar as especificidades de nossa época. A história da África não é apenas a de suas formas de Estado, muitas vezes flutuantes e geograficamente limitadas.

As etnias também têm história. A conquista colonial interrompeu brutalmente os processos (geralmente violentos) que, em numerosos pontos do continente, vinham conduzindo ao nascimento de Estados protonacionais, como os "Jihad" de Samori Touré ou de Uthman Dan Folio, o crescimento de Buganda ou do Estado caravaneiro de Mirambo.² E o fez utilizando outra violência, pois concordamos em que a colonização constitui uma modalidade de violência, cujas conseqüências explicariam em parte os conflitos e antagonismos irreduzíveis vividos pela África de hoje e cujas saídas são difíceis.

Tomemos o exemplo de Ruanda, cujos conflitos étnicos deixaram, em 1994, um trágico balanço de cerca de um milhão de mortos no seio do grupo tútsi.

Contam os mitos de origem que esse país era originalmente habitado pelo povo twa, denominados pigmeus por causa de sua baixa estatura. Em seguida, em tempos muito remotos, vieram os hutus, oriundos do sul e do oeste do continente, e finalmente os tútsis, povo nilótico, vindo do norte e do leste. Os twas, hoje cerca de 1% da população, são caçadores coletores e nomadizantes. Apesar da mestiçagem com os hutus, eles constituem atualmente a minoria mais marginalizada e sem a plenitude de seus direitos de cidadania.

Os hutus e os tútsis passaram a viver juntos, numa estrutura social comum, altamente estratificada e hierarquizada, dominada pelos

tútsis. Um sistema social que os estudiosos consideram de casta, de classes ou posições sociais, mas que apesar de tudo isso foi construído numa mesma e única cultura partilhada por todos, twas, hutus e tútsis. O que significa que todos viviam num mesmo território, falavam a mesma língua, cultuavam o mesmo deus e participavam de um mesmo sistema político – uma monarquia de origem divina, encabeçada pelo rei, Mwami, de origem tútsi.

Do ponto de vista da etnologia, uma sociedade com essas características não pode ser considerada pluriétnica, pelo menos não naquela época. Lavradores, os hutus tornaram-se vassalos dos tútsis, pois a vaca tinha mais prestígio que os produtos agrícolas. Pastores e pecuaristas, os tútsis ocupavam os altos cargos políticos, administrativos e militares, formando consequentemente a aristocracia da sociedade ruandesa pré-colonial.³

A unidade cultural e política dos ruandeses encontra sua reconfirmação na obra do missionário Louis de Lacger, publicada em 1950, quando observou que “um dos mais surpreendentes fenômenos da geografia humana de Ruanda é com certeza o contraste entre a pluralidade de raças e o sentimento de unidade nacional. Os nativos desse país têm o sentimento genuíno de formar um único povo. (...) Há poucos povos na Europa entre os quais se encontram esses fatores de coesão nacional: uma língua, uma fé, uma lei”. Lacger encantava-se com a unidade criada pela lealdade à monarquia.⁴

Porém, no fim do sistema colonial belga, em 1962, essa unidade e coesão nacional já não existiam. Os colonizadores conseguiram, de acordo com sua filosofia de dividir para dominar, fragmentar a unidade original ruandesa ao inventar três grupos distintos denominados “raças”, conceito substituído mais tarde pelos de tribo e de etnia. Em outras palavras, os tútsis, os hutus e os twas foram transformados em três etnias distintas, com suas respectivas identidades coletivas.

Como os colonizadores belgas conseguiram fazer isso? Lembremos de que a conferência de Berlim, com base na qual foi decretada a mundialização da colonização do continente africano, encerrou seus trabalhos em fevereiro de 1885, coincidindo com o nascimento da “História Natural da Humanidade”, ciência da qual brotara a chamada ciência das raças, a antropologia racial. Esta, emprestando o conceito de raça já existente na zoologia e na botânica, realizou uma classificação da diversidade humana em grandes raças contrastadas biologicamente, e cujas características físicas eram tidas como suportes das qualidades morais, psicológicas, mentais e estéticas.

Daí o estabelecimento da relação intrínseca entre a biologia e a cultura, o físico e o espiritual, ou seja, o determinismo biológico que pavimentou o caminho da ideologia racista. A raciologia, que estava

na moda na Europa, foi então aplicada aos povos africanos que, apesar de terem em comum a maior concentração da melanina e alguns traços negróides muito bem conhecidos entre nós, apresentam também algumas diferenças, notadamente na estatura, nas nuances do escurecimento da pele e em alguns detalhes do rosto.

No caso específico de Ruanda, apesar da mestiçagem, os arquétipos físicos dos três grupos eram inegáveis. Os hutus apresentam rostos sólidos e redondos, pele escura, nariz achatado, lábios grossos e mandíbulas quadradas. Os tútsis têm rostos delgados e compridos, pele não tão escura, nariz estreito, lábios finos e queixo estreito, além de serem mais magros e mais altos que os hutus. Os twas, que também têm a pele mais clara, são de estatura mais baixa, daí o apelido de pigmeus. Pronto: essas diferenças físicas observadas entre os três grupos abriram a porta para a aplicação da ciência das raças.

O toque de partida veio de John Hanning Speke, um inglês que ficou célebre por ter descoberto o lago Victoria. Sua hipótese era a de que toda cultura e toda civilização na África central haviam sido introduzidas por um povo mais alto e de aparência distinta, que ele considerava ser uma tribo caucasóide de origem etíope, descendente do rei Davi bíblico. Era, portanto, uma raça superior aos negróides nativos. Essa "raça" compreendia muitas tribos, incluindo os tútsis.

Todas criavam gado e tendiam a dominar as massas negróides. A aparência física dessa "raça" impressionava muito Speke, pois apesar do encrespamento do cabelo e do escurecimento da pele, segundo ele provocados pela mestiçagem, ela havia mantido uma elevada estampa de fisionomia asiática da qual uma característica notável é um nariz afinado em vez de achatado.

Conjugando seus postulados com os dados das Escrituras, Speke conclui que essa raça "dominante", "semi-sem-hamítica" (resultante de mestiçagem entre semitas e camitas), era de cristãos perdidos, e sugeriu que, com um pouco de educação britânica, essas pessoas poderiam ser quase "tão superiores em tudo" quanto um inglês como ele.⁵

Ao receber da Sociedade das Nações a tutela de Ruanda e Burundi, os belgas conservaram o modelo de administração indireta que os alemães já haviam adotado durante sua vigência como "donos" dos países referidos. Por isso, procuraram os traços da civilização existente que se prestassem às suas próprias idéias de dominação e submissão, e os modelaram de modo a encaixá-los em seus propósitos.

Além dos chefes militares e administradores que qualquer sistema de ocupação colonial exige, eles enviaram também um verdadeiro exército de clérigos e um grupo de cientistas. Estes trouxeram

balanças, fitas métricas e compassos, e saíram pesando ruandeses, medindo sua capacidade craniana e realizando análises comparativas da protuberância relativa de seus narizes.

Sem dúvida, encontraram aquilo que esperavam de acordo com a hipótese hamítica de John Hanning Speke. Os tútsis tinham dimensões "mais nobres", mais naturalmente "aristocráticas" que as dos "rústicos" e "brutos" hutus. No índice nasal, por exemplo, o nariz médio tútsi era dois milímetros e meio mais longo e quase cinco milímetros mais fino que o nariz hutu médio.

Ao longo dos anos, destacados observadores europeus deixaram-se levar tão longe por sua fetichização do refinamento tútsi que tentaram superar Speke, sugerindo, alternativamente, que a raça dominante de Ruanda originara-se da Melanésia, na cidade perdida de Atlântida, ou, de acordo com um diplomata francês, no espaço sideral.

Os colonizadores belgas tomaram o mito hamítico como modelo, e governaram Ruanda e Burundi mais ou menos em parceria com a Igreja Católica Romana. Providenciaram a reorganização da sociedade ruandesa em função das assim chamadas linhas étnicas.

O Monsenhor Léon Classe, o primeiro bispo de Ruanda, foi um grande defensor da cassação dos direitos civis dos hutus e do reforço da "tradicional" hegemonia dos bem-nascidos tútsis. Em 1930, ele alertou que qualquer esforço para substituir chefes tútsis por "incultos" hutus levaria todo o Estado diretamente à anarquia e ao cruel comunismo antieuropeu. Acrescentou que não havia chefes mais qualificados, mais inteligentes e mais capazes de valorizar o progresso que os tútsis.

Sua recomendação foi atendida, pois as tradicionais estruturas regionais, que haviam proporcionado aos hutus a sua última esperança de ter pelo menos uma autonomia local, foram sistematicamente desmanteladas. E assim as elites tútsis receberam um poder quase ilimitado para explorar o trabalho dos hutus e deles cobrar impostos.⁶

Em 1933-1934, os belgas empreenderam um censo, com o objetivo de emitir carteiras de identidade "étnica" que rotulavam cada ruandês como hutu (85%), tútsi (14%) e twa (1%). Tais documentos tornaram virtualmente impossível aos hutus se transformarem em tútsis, e permitiram que os colonizadores aperfeiçoassem um sistema de segregação, enraizado no mito da superioridade tútsi.

A camada elevada dos tútsis, sedenta de posses e temerosa da possibilidade de sofrer os abusos que ela própria era encorajada a infligir aos hutus, aceitou a primazia como um dever. As escolas católicas, que dominavam o sistema educacional colonial, praticavam uma discriminação aberta em favor dos tútsis, que gozavam

do monopólio dos cargos políticos e administrativos. Enquanto isso, os hutus viam encolher ainda mais suas limitadas oportunidades de progresso.

Nada define tão vivamente a partilha quanto o regime belga de trabalhos forçados, que requeria verdadeiros exércitos de hutus para labutar em massa nas plantações, na construção de estradas e na silvicultura, sob as ordens de capatazes tútsis.

O que quer que a identidade hutu e tútsi tenha significado na situação pré-colonial não importava mais; os belgas haviam feito da "etnicidade" o traço definidor da existência ruandesa. A maior parte dos hutus e tútsis ainda mantinha relações bastante cordiais; os casamentos entre ambos continuavam, e o destino dos *petits tutsi* das colinas continuava indistinguível do destino de seus vizinhos hutus.

Contudo, sendo cada criança educada na escola pela doutrina da superioridade e inferioridade raciais, a idéia de uma identidade nacional coletiva foi por água abaixo. Assim, em cada lado da fronteira hutu-tútsi desenvolveram-se discursos mutuamente excludentes, um baseado no argumento do direito adquirido, o outro no da ofensa à justiça.

Depois da Segunda Guerra Mundial, os sacerdotes de origem flamenga, que começaram a aparecer em Ruanda, identificavam-se com os hutus e encorajavam suas aspirações por mudanças políticas. Ao mesmo tempo, a administração colonial da Bélgica fora submetida à curadoria das Nações Unidas, que pressionava na preparação do terreno para a independência de Ruanda.

Ativistas políticos hutus começaram a clamar pelo governo da maioria e por sua própria "revolução social", o que deixa claro que a luta política em Ruanda nunca foi de fato uma busca pela igualdade: a questão era simplesmente saber quem iria dominar o "Estado bipolar".

Em março de 1957, um grupo de nove intelectuais hutus publicou um documento conhecido como o "Manifesto Hutu", reivindicando "democracia", não por meio da rejeição do mito hamítico, mas reaceando sua comprovação. Se os tútsis eram invasores estrangeiros, diziam, então Ruanda era, por direito, uma nação de maioria hutu.

Era isso o que passava por pensamento democrático em Ruanda: os hutus tinham os números em seu favor. O manifesto rejeitava firmemente a abolição das carteiras de identidade étnica, pelo temor de "impedir a lei estatística de estabelecer a verdade dos fatos, como se o fato de ser hutu ou tútsi implicasse automaticamente a posição política dos indivíduos".

São poucos os ruandeses vivos que já ouviram falar de John Hanning Speke, mas a maioria deles conhece a essência de sua extravagante fantasia – a de que os africanos que mais se assemelhavam às tribos da Europa estavam inerentemente dotados de superioridade – e que,

aceitando-o ou rejeitando-o, poucos ruandeses negariam que o mito hamítico é uma das idéias essenciais pelas quais eles compreendem quem são neste mundo.

Em novembro de 1992, o ideólogo do Poder Hutu, Léon Mugesera, pronunciou um discurso famoso, conclamando os hutus a mandar os tútsis de volta à Etiópia pelo rio Nyabarongo, um tributário do Nilo que atravessa Ruanda. Ele não precisou repetir sua fala, pois em abril de 1994 o rio estava atulhado de tútsis mortos, e dezenas de milhares de corpos jaziam nas margens do lago Victoria.

A etnicização ou tribalização da África foi um processo constante em todas as políticas coloniais. As formações políticas diversificadas como impérios, reinos, chefias, clãs foram reduzidas a um mosaico de etnias que cada regime colonial tentou inventariar.⁷ Em algumas situações, criaram-se etnias e/ou fabricaram-se consciências étnicas que não existiam antes da chegada do colonizador.⁸

A ciência antropológica da África do Sul ilustra melhor esse processo colonial da etnicização/tribalização da África. Com efeito, a antropologia sul-africana do tempo do regime do *apartheid* foi dividida em duas escolas: uma, associada às universidades de língua africânder, que apoiavam o *apartheid* fornecendo-lhe uma justificativa etnológica à segregação; outra, associada às universidades anglófonas, que eram contra a segregação e a discriminação racial.

A antropologia africânder focava sua atenção na cultura, na tradição e na etnicidade, enquanto a outra escola estava voltada para o estudo da África do Sul como uma sociedade singular em rápida mutação. Herdeiro do pensamento e da política colonial britânica do fim do século 19, o regime do *apartheid* aperfeiçoou bem a manipulação da etnicização/tribalização: assimilar as sociedades africanas a tribos não equivale apenas a proclamar sua "diferença" irredutível em relação à sociedade branca – sociedade de classe e Estado nacional. É também rebaixá-las à posição mais inferior na hierarquização das sociedades humanas; guindá-las a sociedades tribais é também afirmar que elas estão em conflitos permanentes entre si e legitimar uma política sistemática de divisão.

Abaixar, excluir e dividir era bem a essência da política dos bantustões.⁹ Tribo e etnia são categorias construídas para pensar o "outro" sob formas classificatórias hierarquizantes, dentro do poder de "nomeação" nas mãos do poder e da "ciência" coloniais. O monopólio da violência simbólica é o resultado desse poder de nomeação que justifica e legitima a dominação.¹⁰

Há mais de vinte anos, Paul Mercier, interrogado sobre a significação do tribalismo, respondeu: "As oposições étnicas atuais

exprimem e refletem muito mais coisas que as diferenças culturais e hostilidades tradicionais que se perseguiram sob outras formas". Em outras palavras: os conflitos atuais na África contemporânea que a imprensa ocidental qualifica de conflitos étnicos não têm o conteúdo dos conflitos étnicos anteriores à colonização. Não é por causa das diferenças culturais entre eles que esses grupos estão em conflito.

Dito de outra forma, os tribalismos "contemporâneos" só podem exprimir outras coisas que a etnia, porque as violências deles resultantes nada ou pouco têm a ver com as diferenças culturais. As realidades de Ruanda, Burundi, Somália, etc. mostram que essas diferenças não existiram, e que muitos países africanos têm mais semelhanças que diferenças culturais. Não é por acaso que estudiosos ocidentais renomados, como Frobenius, Baumann, Westermann, Jacques Maquet, Denise Paulme e tantos outros, cunharam o conceito de civilização africana, no singular.

As guerras na África contemporânea são essencialmente civis. A natureza do sistema do Estado herdado da colonização constitui o coração dos conflitos. O Estado contemporâneo africano é tido como lugar de enriquecimento e como monopólio da verdade. Na medida em que todas as riquezas essenciais transitam pelo Estado (contrabandos, contratos, licenças, capacidades de desvio e fraude, etc.), o sucesso social supõe então o acesso à burocracia dirigente ou a seus corredores.

Os postos políticos e administrativos constituem então as bases dos diferentes escalões de uma nomenclatura de privilégios que, por definição, deve manter afastados outros candidatos. Essa concepção "consumista" da coisa pública desemboca na violência, seja para manter situações adquiridas, seja para derrubá-las em proveito de outros grupos frustrados.

A rivalidade política toma a forma de confrontação entre facções, sem outro projeto a não ser o de sentir-se melhor que os outros para gerir o "bolo nacional", isto é, o complexo burocrático herdado da colonização. Nessas facções, os quadros políticos e seus homens devem procurar fazer número, isto é, formar clientelas populares reunidas com base em sentimentos étnicos, religiosos ou regionais e nas migalhas que elas podem efetivamente esperar deles.

Essa lógica de máfia constitui a antinomia do pluralismo, pois o sistema de "despojos", levado ao extremo, exclui toda possibilidade normal de alternância no poder, que não seja uma alternância provocada por uma crise violenta, que busque reconstruir no dia seguinte o mesmo sistema que estava em outras mãos.

A rede que constitui o Estado quer também ser a anunciadora da verdade e a detentora da "autenticidade" da cultura ancestral. O

Presidente e os agentes do Estado afirmam ao mesmo tempo sua vocação de enquadrar as populações para o seu bem, segundo os modelos propostos por seus parceiros estrangeiros, que cooperam em seu "desenvolvimento", e de encarnar a tradição dos "chefes africanos". É nessa acepção que A. Mbembe pensa que todos os regimes africanos, pouco importa a ideologia divulgada, têm praticado um leninismo primário: culto do chefe, ideologia monolítica, *slogans*, partido único e centralismo democrático, serviços de segurança onipresentes...¹⁵

O controle quase totalitário dos mecanismos simbólicos do poder constitui também um desafio a toda eventualidade de alternância e uma incitação às violências radicais, portadoras de integralismos ideológicos também virulentos. Cada vez mais, o alvo essencial das "rebeliões" ou das "revoluções" não é um sistema ou um regime, mas um grupo humano, toda uma parte da população envolvida numa vingança coletiva.

O produto mais evidente dessas violências é o número de refugiados na África. São milhões os refugiados e mortos produzidos por essas crises, o que nos faz refletir sobre o caráter global dos movimentos que os deflagram: pares informais se cristalizam implicando populações inteiras, homens, mulheres, velhos e crianças: lunda contra luba, ibo contra haoussa, langi contra baganda, hutu contra tútsi, mano contra krau... Essas situações de globalizações fazem, em seguida, a crônica dos horrores cotidianos: à sombra dos discursos nacionalistas ou populistas. Pode-se ser preso ou morto por causa de sua origem, na Nigéria, na Libéria, em Ruanda, no Burundi, no Congo...

Essas cenas de fantasmas e práticas étnicas seriam um meio de praticar uma política não democrática. Da mesma maneira, os colonizadores utilizaram idênticos métodos para não conferir uma base nacionalista ao desenvolvimento político.

Tanto a paz quanto a violência, na história da humanidade, deveriam ser entendidas como resultantes de processos históricos, e não como fenômenos naturais. Um trecho do diálogo entre Protágoras e Sócrates ilustra bem o caráter de aquisição desses fenômenos. Com efeito, Protágoras quis formar bons cidadãos. Sócrates pergunta-lhe se a virtude pode realmente ser ensinada, ou seja: ela é inata ou adquirida?

Protágoras responde com a seguinte fábula: Quando os deuses terminaram de criar as espécies mortais, encarregaram Prometeu e Epimeteu de repartir entre elas todas as qualidades desejáveis. Foi Epimeteu quem efetuou essa repartição. Deu a cada espécie os meios para assegurar sua sobrevivência: a umas ele deu força, garras e cornos; a outras, deu velocidade, asas para fugir ou abrigos

subterrâneos para esconder-se; protegeu-os contra as intempéries por meio de pêlos.

A cada espécie, ele atribuiu uma alimentação distinta. Tornou algumas carnívoras e dotou suas presas de uma grande fecundidade. Lamentavelmente, Epimeteu – cujo nome evoca a imprevisão – esqueceu-se da espécie humana. Prometeu, que chegou tarde, viu que todos os animais foram aquinhoados, enquanto o Homem ficara nu e sem defesa.

Em desespero de causa, ele roubou dos deuses o fogo e os conhecimentos técnicos e os doou aos humanos. Estes então honraram os deuses: adquiriram o uso da palavra, aprenderam a construir casas, confeccionar vestimentas e cultivar a terra. Entretanto, como viviam dispersos, eles permaneciam presas dos animais selvagens, pois faltava-lhes ainda o saber político para se constituírem em cidades. Zeus, preocupado em assegurar a sobrevivência da espécie, encarregou Hermes de levar aos humanos o sentido do respeito e da justiça, zelando para que todos pudessem ter-lhes acesso.

Essa fábula expressa e traduz bem a realidade da paz que nos preocupa. No espírito de Sócrates, a paz como virtude parece natural, ou seja, não precisa ser ensinada. Protágoras, ao contrário, defende a idéia de que todo mundo pode contribuir para ensiná-la.

A Europa Ocidental começou, depois da Segunda Guerra Mundial, a construir seu processo de paz hoje ilustrado pela União Européia. Mas infelizmente não contribuiu, ou contribuiu pouco, para o processo de paz nos países africanos que foram suas colônias.

Há cerca de cinco anos, dois garotos da República de Guiné Conacri, com a idade estimada entre 16 e 18 anos, morreram congelados no trem de pouso de um avião da Sabena, companhia aérea belga. Um funcionário da companhia, fazendo o controle de rotina, encontrou os dois corpos no aeroporto de Bruxelas.

Pensou que se tratava de dois aventureiros que tentavam fugir das miseráveis condições de vida do continente. Porém, ao retirar os cadáveres constatou que um dos garotos tinha um envelope colado junto ao coração. Nele havia uma carta, dirigida aos senhores dirigentes dos países europeus, suplicando-lhes sua intervenção para acabar com as guerras na África. A carta dizia que só eles tinham essa força, e que se não terminassem com as guerras jamais as crianças da África teriam os mesmos direitos das outras crianças do mundo: escolas, campos de futebol, etc.

A construção da paz no mundo deveria ser encarada como um dever de todos os países, principalmente daqueles que produzem armas destrutivas, que lhes trazem grandes lucros, ao mesmo tempo que destroem povos, vidas humanas e, conseqüentemente, violam o direito humano mais sagrado: o de viver. **THOT**

NOTAS

1. PRUNIER, Gerard. "Violence et Pouvoir en Afrique". *Politique Africaine*, 42:9-14, Paris: Karthala, 1991.
2. *Idem*, *ibidem*, pág.10.
3. GOUREVITCH, Phillip. *Gostariamos de Informá-lo de que Amanhã Sere-mos Mortos com Nossas Famílias: Histórias de Ruanda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, págs. 57, 58.
4. *Idem*, *ibidem*, pág. 66.
5. *Idem*, *ibidem*, págs. 63, 64.
6. *Idem*, *ibidem*, pág. 68.
7. AREAIA, Manuel L. R. de. "A etnização da África no contexto das políticas coloniais." In: *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c.1885-c.1930) – Actas da III Reunião Internacional De História De África*. Lisboa: 2000, págs. 377-384.
8. DOZON, Jean-Pierre. "Les Bété: une création colonial". In AMSELLE, Jean-Loup, M'bokolo, Elikia. *Au Coeur de l'Ethnie*. Paris: La Découverte, 1985, págs. 50-53.
9. KUPER, Adam. "Comment nommer les éléments? Les Catégories Athropologiques en Afrique du Sud". In: *Revue de Synthèse*, Nº 3-4, Paris: Éditions Albin Michel, 2000, págs. 265-290.
10. BORDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
11. MERCIER, Paul. "Remarques sur la Signification du 'Tribalismo' Actuel en Afrique Noire". In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXXI, julho-dezembro, 1961, pág.70.
12. CHRÉTIEN, Jean-Pierre. "Les Racines de la Violence Contemporaine en Afrique". In: *Politique Africaine*, 42:15-27.
13. MBEMBE, A. "L'Afrique Noire va Imploser". In: *Le Monde Diplomatique*, abril, 1990, pág.10.

TEMÁTICA

ELA GANDHI

faz parte do Parlamento Sul-Africano. Representa Phoenix, uma grande township de 300.000 habitantes perto de Durban (townships: áreas segregadas, localizadas em várias partes da África do Sul, em geral nas periferias das grandes cidades, ocupadas por pessoas negras e não-brancas). É neta de Gandhi e conhecida ativista de movimentos para a paz.

CULTURA, RELIGIÕES E LINGUAGENS: SERÃO ELAS UMA FONTE DE CONFLITO?

Diferenças étnicas e culturais têm servido de pretexto para as guerras entre as nações africanas, movidas principalmente por interesses ocultos como a cobiça.

Ao longo dos séculos tem havido muitas guerras ostensivamente ligadas a diferenças étnicas e culturais. Milhares de pessoas nelas têm sido mortas, e continuam a sofrer e morrer simplesmente porque pertencem a um grupo étnico diferente – ou ao menos é isso que nos dizem. De um ponto de vista superficial, pode ser que seja essa a causa de tais guerras. No entanto, quando mergulhamos mais fundo na causalidade, descobrimos invariavelmente que há outros interesses em jogo. Em geral, estes são motivados pela cobiça e pela luta por recursos.

As culturas são dinâmicas e não facilmente definíveis. Uma cultura não tem fronteiras, nem pode ser proclamada um domínio. Com efeito, diferentes períodos têm produzido diversos tipos de música, dança, teatro, vestuário e comida. Geralmente, a influência da modernização tem convergido de modo eficaz sobre o estilo de vida de todos nós. Como resultado, hoje temos uma cultura moderna e outra tradicional. Num ambiente assim, será que nacionalidade pode ser sinônimo de identidade cultural?

A linguagem e as crenças religiosas têm diferenças que é possível identificar. Mas há também muitas semelhanças entre crenças e mesmo linguagens. A aprendizagem mútua de línguas pode ser interessante e útil para a comunicação. No entanto, usar essas diferenças para dividir comunidades e mantê-las separadas é abusar das pessoas. Na verdade, a diversidade é bela e nos faz compreender melhor a vida e a nós mesmos.

Ainda assim, políticas e partidos rivais usam a cultura, a religião, a nacionalidade e as línguas como pretextos para conseguir votos, ganhar poder, obter acesso a recursos e até mesmo eliminar nações inteiras. Isso é um abuso de poder da pior espécie.

Mostrarei agora como nós, da África do Sul, vivemos a experiência do uso de nossa diversidade com o objetivo de oprimir-nos e semear o ódio e a desconfiança em nosso meio. Neste país, as diferentes raças e os diversos grupos lingüísticos e étnicos foram deliberadamente mantidos separados. Foram feitos esforços para semear a divisão. Fomos isolados em áreas separadas, para evitar que nos uníssemos numa força única. Algumas vezes, tensões foram deliberadamente semeadas para manter a rivalidade entre grupos. A história do *apartheid* na África do Sul revela claramente esse padrão de dividir para reinar. Tudo isso foi feito por meio do fornecimento desigual de serviços e acesso a recursos pelos diferentes grupos raciais.

Citarei dois incidentes de tumulto inter-racial entre indianos da África do Sul e africanos desse mesmo país, ocorridos em 1949 e 1985. No primeiro caso, procedeu-se a um inquérito justo e amplo, que revelou o envolvimento da polícia e outras autoridades na criação e disseminação de tensões. Em relação ao incidente de 1985, muitas questões ficaram sem resposta, mas não foi feita nenhuma investigação, mesmo por parte da Comissão da Verdade e Reconciliação. Com base em nossa pesquisa e outros relatos, ficou claro que esse foi mais um caso de envolvimento oficial na precipitação das tensões.

Fui pessoalmente informada, por alguns de meus amigos de origem africana que viviam na área em que ocorreu a violência, de que um funcionário do governo convocou uma grande reunião pública na área, quando foi dito às pessoas que todos os meios haviam sido tentados para fazer com que os indianos deixassem o local, pois se tratava de um espaço africano. Contudo, os indianos haviam se recusado a sair de lá. A comunidade africana, vítima de tremendas privações, dada a falta de infra-estrutura (estradas, água, transporte, remoção de lixo, serviços de saúde, etc.), foi avisada de que ninguém poderia lhe proporcionar esses serviços enquanto os indianos ali permanecessem.

Ao mesmo tempo, num local vizinho e facilmente visível, estava sendo construída uma comuna para os indianos, a qual contava com ampla infra-estrutura. É claro que a comunidade africana vivia frustrada e sofrendo a penúria de habitações inseguras, falta d'água, de saneamento, escolas, estradas e instalações médico-hospitalares.

Desse modo, quando um líder de alto nível disse: "Chegou a hora de expulsá-los (aos indianos) daqui", a resposta generalizada foi de concordância unânime. As poucas vozes dissidentes foram abafadas.

Duas semanas depois, as pessoas foram mobilizadas por estranhos que haviam sido mandados clandestinamente para o local. O resultado foi a expulsão de cerca de 10.000 indianos que ali viviam, os quais tiveram suas casas e lojas incendiadas. Dias depois, africanos das zonas rurais foram trazidos em caminhões para essa mesma área, de modo que os indianos nada encontrassem que os motivasse a retornar. Quase não houve mortes, pois as pessoas foram avisadas de que não deveriam ferir nem matar ninguém.

Em outras partes do mundo, estavam sendo travadas guerras fundamentadas em religião, cultura, língua e nacionalidade. Há muito em comum entre judeus e palestinos, hutus e túsis, entre sunitas e xiitas, hindus e muçulmanos, embora esses aspectos compartilhados estejam totalmente disfarçados pela violência e pelo ódio praticados por aqueles que desejam manter o poder e a riqueza. As guerras no Afeganistão e Iraque foram empreendidas para erradicar o terrorismo; contudo, mais pessoas continuam a ser mortas depois delas.

Em todo grupo rival há interesses ocultos, mas são as tensões dentro das comunidades que servem de catalisadores para iniciar as guerras. Se não houvesse divisões ou tensões entre nós, os que querem guerras não seriam bem-sucedidos; seus esforços seriam frustrados.

Assim, é importante para nós que todos os que se interessam pela paz espalhem, tão amplamente quanto possível, a mensagem pacífica e a da não-violência. Isso precisa ser feito para evitar que proporcionemos pretextos, por menores que sejam, para que os oportunistas venham e tragam a guerra. Não precisamos matá-los; só temos de torná-los ineficazes por meio de nossa unidade.

Precisamos realçar as características que temos em comum e começar a entender as culturas, religiões e linguagem uns dos outros, para que seja possível construir amizades em vez de inimizades. Precisamos superar a questão das classes, encorajando a transferência de habilidades e proporcionando ajuda para aumentar a capacidade de tornar as comunidades auto-suficientes, desencorajando o consumismo desenfreado. Foi isso que Gandhi tentou constantemente transmitir às comunidades com as quais trabalhou. E o fez pelo exemplo. Viveu com um mínimo de posses e de maneira muito simples.

Em seu *asbram*, cultivava-se o alimento necessário e fabricavam-se as próprias roupas e mobílias. As pessoas tornaram-se autoconfiantes. Gandhi encorajava preces comunitárias ao ar livre de manhã e à noite, em locais onde as orações incluíam versos vindos de todas as religiões.

Essa mensagem de harmonia e respeito comunitário por todas as religiões é muito importante atualmente. Precisamos nos comprometer a acabar com a pobreza e com a dependência, para eliminar de imediato a possibilidade de sermos transformados em massa de manobra pelos poucos que querem criar as guerras. **THOT**

FÁBIO LEITE

É membro do
Centro de Estudos
Africanos da
Universidade de São
Paulo (USP)

A QUESTÃO DA PALAVRA EM SOCIEDADES NEGRO-AFRICANAS

A continuidade histórica das sociedades negro-africanas deve-se muito mais ao domínio gestual e oral e a todo um universo simbólico, do que à escrita.

A problemática específica deste texto refere-se exclusivamente à questão da não-utilização da escrita por parte de sociedades da África negra, que não adotaram esse aparato para fins de apreensão e transmissão do conhecimento e dos dispositivos civilizatórios que constituíram para essa finalidade. Trata-se portanto de apreciar tão somente a questão da palavra, conceito para o qual se pretende atribuir significado abrangente.

Antes de abordar o assunto, parece útil voltar a afirmar que os estudos e análises relacionados com as sociedades negro-africanas formulam-se, pelo menos no campo das ciências sociais, em duas principais correntes que, por questões de método, levam necessariamente a conclusões diversas e, no mais decisivo, geralmente conflitantes.

Uma delas, que se pode denominar com brandura de *visão periférica*, nasce do pensamento dominado por uma metodologia não-diferencial eivada de preconceitos e fundamentada nos limites de suas proposições que, pela sua própria essência, não atingem o núcleo de outras realidades históricas.

Isso tem acarretado com freqüência a cristalização equivocada de conceitos, teorias, proposições e toda forma de reflexão sobre a África negra e suas sociedades que, muitas vezes enunciados por autores de prestígio no Ocidente, acabam se tornando verdades internalizadas em bibliografias que se repetem.

Essa visão periférica é ainda impactada negativamente pela pouca pesquisa de campo e fragilidade de dados realmente concretos, indispensáveis ao conhecimento das sociedades de que se deseja falar, ocorrendo pela combinação desses fatores a configuração da *África-objeto* a ser dissecada e observada nos microscópios equipados com lentes impróprias para não dizer partidas.

A essa visão periférica opõe-se outra corrente, que se pode denominar de *visão interna*, nascida de uma metodologia diferencial, isto é, uma metodologia cujos limites são estabelecidos por uma dada realidade concreta, seja ela qual for, e não por outra. Isso é decisivo no processo progressista de conhecimento de vez que faz captar a imagem da *África-sujeito* e liga-se a uma atitude que deseja conhecer tanto a estrutura como a dinâmica dos processos.

Para os fins deste texto, não parece necessário apresentar um elenco de proposições a respeito da África negra segundo essas duas grandes posturas. Basta exemplificar com o caso das sociedades negro-africanas que não se utilizam da escrita.

No caso da visão periférica (*África-objeto*) a proposta é de que as sociedades da África negra não dotadas de escrita constituem núcleos sociais de pequeno poder de comunicação, formulando uma categoria histórica que impacta toda a dimensão civilizatória dessa sociedade: o conhecimento e sua transmissão, o pensamento crítico, as universalizações e abstrações, os processos educacionais, a história, etc. são necessariamente limitadas pela ausência da escrita.

O resultado é que essas sociedades são assim assemelhadas àquelas onde existe um grande número de indivíduos analfabetos constituindo entrave sério ao que se costuma chamar de "progresso" ou "desenvolvimento".

Já no caso da visão interna (*África-sujeito*), não se confunde ausência de escrita com analfabetismo. O conceito de analfabetismo é estrangeiro às sociedades da África profunda onde o conhecimento é elemento estruturador da realidade, construído a partir de valores próprios: na verdade, nessas sociedades a escrita é considerada um fator externo à pessoa e por essa razão impacta negativamente os processos de comunicação.

Para as práticas sociais que se desenrolam nesse universo, elas se utilizam da palavra, considerada elemento vital da personalidade. Cabe aí uma tentativa de fundamentação dessa realidade.

Um primeiro aspecto relativo à problemática é, no entender aqui expresso, a relação da palavra com a chamada força vital ou, preferivelmente, forças vitais (de vez que esse conceito pode ser aprendido

diferencialmente e sob várias formulações segundo a realidade a ser apreciada).

A questão, objeto das preocupações de Tempels (1969) e Kagame (1976), refere-se ao elemento vital natural configurado no ser-força ou força-ser, que constituem uma única e só instância. O homem é, portanto, força vital ou, em visão posterior, uma síntese de elementos vitais que se encontram em interação dinâmica permanente (Leite, 1984). Ora, nos processos primordiais da criação, seu responsável, o preexistente, não raro utilizou-se da palavra, isto é, usou de sua própria substância configurada em energia, fluido ou sopro vitais, para desencadear o processo, o qual inclui o mundo e o homem.

Este guarda dessa forma importantes parcelas dessa criação primordial, portanto do próprio preexistente, que é capaz de criar pela força vital/palavra. Pertencendo esse binômio ao homem é também atributo da sociedade que, devido à sua origem, a sacraliza, razão pela qual muitas exteriorizações da palavra sejam consideradas sagradas e até mesmo interditas aos não-iniciados. O conjunto força vital/palavra é portanto elemento primordial da personalidade e da sociedade, desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até às práticas sociais.

Eis aí um conflito incontestável existente entre os dois tipos de análise antes apontados, pois que nesse caso tratamos com a abordagem de problemas que as sociedades ocidentais e industriais não se colocam porque a organização da existência e a explicação da realidade partem de pressupostos iniciais diversos.

Um outro aspecto, ligado à importância da palavra, em sociedades negro-africanas, diz respeito às formas históricas assumidas pelos processos sociais.

Na África profunda, a estruturação dinâmica desses processos tem por base o exercício de papéis e relações sociais em todos os níveis que possibilitam a existência, contrapondo-se à organização instaurada por meio de instituições sociais. No primeiro caso temos a otimização da ação humana direta e, no segundo, a intermediação de processos de tendência instrumental. É daí que nasce o chamado humanismo africano: nessas sociedades o homem, com suas propriedades naturais e sociais totais, constitui realmente o sujeito da ação.

Essas características, fundamentais para chegar-se à concretude da problemática, só fazem impor a palavra à escrita nessas sociedades. Nelas, a escrita constitui-se em elemento técnico convencional e exterior à personalidade, enquanto a palavra transparece como o limite máximo do conhecimento e da comunicação.

A escrita liga-se à instrumentalização, a palavra à ação do homem e à relação social direta. É por isso que nessas sociedades, aliás plenas da mais complexa simbologia, grafada ou não, a escrita não foi adotada, decidindo-se pela observância das normas ancestrais que propuseram a otimização do humanismo que deve reger a vida, cabendo à palavra um papel decisivo nesse processo: sua utilização permite a captação mais vital da realidade, do conhecimento e sua transmissão.

Na opinião aqui registrada, a palavra constitui um universo concreto revelador das principais proposições históricas de uma dada sociedade, sendo capaz de explicar a organização do mundo e da realidade, bem como as práticas sociais globais, a captação, exercício, acúmulo e transmissão de conhecimento, segundo valores civilizatórios próprios nascidos de sua identidade profunda.

Nesse sentido, é um processo social interativo em várias instâncias mais imperiosas, com o que tende a explicar sistematicamente as diversas configurações da história e da vida em fluxo. Assim, cada evento decisivo da sociedade e nela perpetuado sob a forma de valor decisivo constitui uma palavra, ou seja, constitui um enunciado abrangente com seus respectivos desdobramentos destinados a objetivar fatores cruciais. Designa-se dessa forma, sob o termo geral da palavra, o conjunto de enunciados históricos vitais existentes relativos a uma dada sociedade, que a explica no tempo e no espaço.

Diante desses pressupostos, é de se considerar que a palavra não deve ser confundida com a oralidade humana, embora esta seja um de seus instrumentos e uma das suas manifestações.

Para apreciar brevemente essas idéias, pode-se abordar alguns aspectos da palavra com dados nascidos de sua concretude. Esses dados envolvem principalmente os complexos culturais Banto, Akan, Senufo, Yoruba, Ewe-Adja-Fon, Dogon, Bambara, Mossi e Lobi, obtidos na bibliografia e em pesquisa de campo realizada no continente africano pelo autor durante quatro anos continuamente.

Um desses aspectos é o da oralidade humana com utilização da voz com maior ou menor freqüência de vez que não raro a pausa, o silêncio, adquirem grande significado. A suposição é de que a oralidade pode exercer uma influência sobre o alvo de sua atenção o qual, por sua vez, possuiria sua própria palavra ou energia vital e reage diante dela. É um processo dinâmico, portanto, que supõe interação.

Essa dimensão da palavra pode ser particularmente bem observada, dentre outros: entre os tecelões, cujo trabalho, em seu significado

profundo, está relacionado com a trama da própria vida; entre os ferreiros, com sua atribuição de domesticar a natureza, pois que dominam os quatro elementos e os colocam a serviço da tecnologia suficiente que supre a sociedade; entre os médicos, com sua interação com os reinos da natureza dos quais utiliza seus fluxos vitais; entre os advinhos, familiarizados com sistemas matemáticos que permitem o acesso ao conhecimento esotérico; entre os artistas, que possuem o domínio da estética e da arte segundo valores precisos da natureza e da sociedade; entre os caçadores e pescadores, que interagem com os entes da terra e das águas; entre os historiadores, que atuam no campo das práticas sociais, constituindo a memória coletiva e individual e, muitas vezes, instrumentos políticos, quando relatores das práticas ligadas ao poder; entre bruxos e magos, que conseguem o acesso às instâncias da natureza que não são do domínio geral, visando ações sobre as pessoas e os acontecimentos.

É necessário registrar ainda a oralidade humana em suas relações com a democracia e o poder nas sociedades negro-africanas. Seu exercício, nos Conselhos de família e de comunidade, trazem na verdade a palavra ancestral dentro dos princípios que definem a senioridade e a sabedoria, invocando a jurisprudência dos antepassados para solução de problemas, muitas vezes à sombra da árvore das discussões, sempre encontrada nas aldeias pois que instrumento dessa democracia.

É de se lembrar, ainda, que devendo a decisão ser adotada por unanimidade, às vezes não se chega a acordo final nem mesmo nas instâncias superiores. A questão é então entregue à máscara apropriada, que se apresenta e manifesta sua palavra, instituindo a decisão última e irrecorrível.

Dentro dessa proposição abrangente acerca da palavra, é possível ainda lembrar da oralidade e de determinados instrumentos e aparatos. Assim, quando o preexistente ou outro ente sobrenatural – ancestral ou divindade – emite sua voz, ela não se assemelha à dos homens. Devido a isso, existem instrumentos de sopro ou vibração, destinados a imitar essas vozes e que são utilizados em funerais e outras cerimônias reservadas.

Entre os Dogon, a terceira palavra revelada aos homens envolve dentre outras problemáticas a criação do tambor de axila, feito pelo próprio preexistente, que o entregou aos homens para que com ele se comuniquem (Griaule, 1966). Os Akan possuem seus célebres tambores de fala, sendo possível destacar o "Tchereman", que é tido como um ser vivo, portador de sua própria palavra, também criado pelo preexistente e considerado a voz não do indivíduo mas da sociedade.

O universo simbólico também constitui e integra essa concepção de palavra. Dada a íntima relação existente entre história e arte negro-africana, há que considerar da existência desse tipo de palavra em sua linguagem própria que oferece proposições específicas e plasma valores de uma determinada sociedade.

É o caso das esculturas, monumentos e máscaras; dos pesos de pesar ouro Akan, com seus tipos concretos e abstratos em número imenso, cada um possuindo sua história e significado próprios; da arquitetura e sua simbologia, como na habitação Dogon, que reproduz parte dos processos primordiais de criação; do teatro sagrado, o qual inclui todo um bestiário sacralizado e grande número de figurinos, cuja proposição é a de criar microcosmos da sociedade, à busca de explicações para a realidade e transmissão do conhecimento.

Mas há também a palavra do gesto, do movimento – cuja proposta básica é, como nos demais casos, a da transmissão de modelos sociais ancestrais – envolvendo a noção de pessoa, nisso incluído também o corpo, que é socializado e sacralizado mediante atos iniciáticos precisos para que adquira autonomia no exercício da palavra, das danças e das narrativas gestuais não faladas ou acompanhadas de vozes ininteligíveis, como ocorre com certas máscaras, cujo movimento tem sentido preciso, mas que muitas vezes precisa ser decodificado por agentes específicos.

A palavra negro-africana, o sentido abrangente que se procurou evidenciar na tentativa de não relacioná-la meramente com o sofrido conceito de tradição oral, constitui universo privilegiado da identidade profunda dessas sociedades. Abrange certamente um extenso leque de realidades e proposições, inclusive aquela dimensão das práticas cotidianas.

Na síntese, configura-se em duas modalidades: a *palavra exotérica*, de domínio mais extenso e comum, incluindo simbologias, gestualísticas, oralidades humanas e não-humanas ligadas aos processos menos complexos de socialização; e a *palavra esotérica*, de domínio restrito aos nela iniciados, que atinge os mais elevados níveis de conhecimento e abstração.

Esses iniciados, mestres da palavra, precisam estar embebidos dos valores profundos da sociedade a que pertencem, possuindo vastos conhecimentos sobre o homem e sobre o universo específico de atuação, o que exige iniciação diferencial, notável memória e capacidade de visualização, além, naturalmente, do domínio gestual e oral, o todo significando sabedoria e humanismo.

Vale dizer que não obstante a presença de processos históricos abrangentes e tendentes à universalização, que impactam fortemente

valores civilizatórios peculiares, não tratamos com "restos culturais" de uma África em vias de desaparecimento, como podem fazer supor aos menos avisados a metodologia equivocada e o preconceito.

As sociedades negro-africanas têm grande intimidade com as adversidades históricas, algumas extremamente cruéis, garantindo, não obstante, sua continuidade histórica. Isso se aplica à palavra, que permanece como um dos elementos dessa continuidade histórica, como no exemplo da saga de Soundjata, herói da epopéia Mandenka culminada em 1235 e que constitui ainda a primeira palavra que se ensina aos jovens Malinké. **THOT**

Este texto foi originalmente publicado, com pequenas modificações, em *Democracia e Diversidade Humana*. Juana E. Santos (Org.), SECNEB, Salvador (1992).

BIBLIOGRAFIA

- CNRS – *La notion de personne en Afrique Noire*. CNRS. Paris: 1973.
- DA, Evariste et alii. *Literature du Burkina Faso*. Notre Librairie n° 110, Abr., Jun. Paris: 1990.
- GRIAULE, Marcel. *Dieux d'Eau: entretiens avec Ogotemmêlio*. Fayard. Paris: 1966.
- HAMPATE BA, A. *La tradition vivante in Histoire Générale de l'Afrique*. Jeune Afrique/Stock/UNESCO, vol. I. Paris: 1980.
- KAGAME, A. *La philosophie Bantu comparée*. Presence Africaine. Paris: 1966.
- LAYE, Câmara. *Le maître de la parole*. Plon. Paris: 1978.
- LEITE, Fábio R.R. *A questão ancestral* (tese de doutorado em Ciências Humanas – Sociologia apresentada à FFLCH/USP). São Paulo: 1982.
- _____. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* In: *Introdução aos estudos à África contemporânea*. Centro de Estudos Africanos da USP. São Paulo: 1984.
- M'BOLW, A. M. et alii. *Le nouveau dossier Afrique*. Marabout. Verviers: 1977.
- NIANE, D. T. *Soundjata ou l'Épopée mandingue*. Présence Africaine. Paris: 1960.
- NIANGORAN-BOUAH, G. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de la Côte d'Ivoire*. Institut d'Ethnologie. Paris: 1964.
- _____. *Introduction à la drummologie*. GNB. Abidjan: 1981.
- _____. *L'Univers Akan des poids a peser l'or*. Les Nouvelles Editions Africaines. Adidjan: 1987.
- TEMPLES, P. *Bantu Philosophy*. Présence Africaine. Paris: 1969.
- UNESCO. *Histoire Générale de l'Afrique*. Jeune Afrique/Stock/UNESCO, vol. I e II. Paris: 1980.
- VANSINA, J. *La tradition orale et sa méthodologie*. In: *Histoire générale de l'Afrique*. Jeune Afrique/Stock/UNESCO, vol. I. Paris: 1980.

**NORMANDO
BATISTA SANTOS**

Fundador e
coordenador geral
do Centro de
Educação e Cultura
Popular (Cecup) em
Salvador, BA.

AS POLÍTICAS PÚBLICAS E A QUESTÃO RACIAL

Educação infantil, juvenil e de adultos, políticas afirmativas, prevenção da anemia falciforme, violência racial, infra-estrutura, bolsa-estudo e cotas são algumas das questões abordadas pelo autor neste artigo, cuja idéia central é a de que inclusão, integração e construção da cidadania passam pelo caminho das políticas sociais básicas.

No ano de 2001, início de século e de milênio, a Organização das Nações Unidas (ONU) realizou a Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância e, a partir daí, ampliou-se a discussão sobre as formas de combate ao racismo e à discriminação racial, bem como sobre as condições de vida da população negra na África e na diáspora. No Brasil, no ano de 1995, com as comemorações do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, os temas da reparação e das políticas afirmativas ganharam destaque na agenda do movimento negro. Como consequência da Marcha Zumbi, realizada em Brasília no dia 20 de novembro, o governo brasileiro criou um grupo de trabalho interministerial para discutir políticas públicas para a população afro-descendente.

Algumas lideranças e entidades do movimento negro defendem a idéia da reparação, uma forma de indenização pecuniária aos afro-descendentes. Outras propõem a criação de cotas nas universidades e no mercado de trabalho como forma de integração, de inclusão da população negra. Em nosso entendimento, as duas posições são equivocadas. Em primeiro lugar, consideramos que o tráfico negreiro e a escravidão são irreparáveis. Os danos, as consequências desses dois fatos não podem jamais ser apagados por dinheiro, seja

qual for o valor, seja qual for o montante. Além disso, há algumas interrogações: como seriam definidos os critérios e os "beneficiários" da reparação? Quantos descendentes de racistas e/ou senhores de escravos, feitores e capitães-do-mato não "assumiriam" sua negritude? Em segundo lugar, entendemos que a política de cotas é discriminatória, além de não resolver a questão da inclusão da população negra.

As cotas para mulheres nos partidos políticos e nos sindicatos não solucionaram o problema e não concretizaram a sua inserção efetiva. As mulheres são candidatas, mas poucas se elegem. Exemplo disso é a cidade de Salvador (BA), que com uma população majoritariamente negra (87%) e feminina (cerca de 52%), tem em sua Câmara Municipal 35 vereadores e apenas duas vereadoras. Na Assembléia Legislativa, dentre 63 parlamentares, apenas seis são mulheres. Entendemos as cotas como um dos mecanismos, uma das formas de política afirmativa; porém, entendemos ainda que as mesmas devem ter um caráter emergencial, conjuntural, de reparação imediata, para reduzir a brutal desigualdade social.

Em todo o nosso trabalho, nos diversos fóruns e espaços como conselhos, junto aos educadores, grupos e movimentos sociais e populares, temos sempre defendido a idéia de que a inclusão, a integração e a construção da cidadania passam pelo caminho da universalização das políticas sociais básicas, por políticas estruturais. Consideramos que, em vez de cotas nas universidades ou no mercado de trabalho, é necessário uma política de educação pública e gratuita de qualidade, em todos os níveis, da educação infantil ao ensino superior, passando pelo ensino fundamental e médio, que instrumentalize a população negra, dando-lhe condições de competir em igualdade com os demais segmentos da população para o acesso à universidade e ao mercado de trabalho.

Pesquisas e estudos realizados por psicólogos e pedagogos comprovam a importância da educação infantil, da creche e da pré-escola, para o desenvolvimento das crianças e para um bom desempenho nos níveis de ensino posteriores. Por isso, é fundamental a sua universalização. Atualmente, esse nível de ensino, juntamente com a educação de jovens e adultos, está colocado à margem, não é priorizado nem pelo governo federal nem pelos estados e municípios. A prioridade é o ensino fundamental, entre 7 e 14 anos, que tem o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério (Fundef) como suporte financeiro.

Diversos pesquisadores também comprovaram a importância da escolaridade dos pais e/ou responsáveis e sua relação com o melhor rendimento e o melhor desempenho escolar das crianças e adoles-

centes. Por isso, é importantíssimo investir em educação de jovens e adultos. Ao lado da educação regular, é extremamente importante o desenvolvimento de programas de iniciação e qualificação profissional, principalmente para a população jovem. Esses programas devem estar balizados pelo princípio do aprender a aprender e pela compatibilidade com o desenvolvimento tecnológico contemporâneo, não ficando restritos a uma formação voltada para o subemprego ou para profissões e tecnologias ultrapassadas. Ao mesmo tempo, é importante realizar investimentos e promover a ampliação de programas como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) e o Programa Bolsa-Escola.

Ampliando-se o seu raio de ação e assegurando a permanência e o sucesso das crianças e adolescentes na escola, bem como a implementação da escola de tempo integral, pela jornada ampliada, o PETI pode constituir-se numa política afirmativa, ao livrar milhões de crianças e adolescentes da exploração pelo trabalho, inclusive da grande violência da exploração e do abuso sexual, da prostituição infanto-juvenil. Aliado ao Programa Bolsa-Escola, mas não uma bolsa-escola de míseros R\$ 15,00 (quinze reais) por mês e limitada ao máximo de três crianças por família (quando se sabe que qualquer criança ou adolescente trabalhando nas ruas, ganha, no mínimo, o dobro dessa quantia), o PETI pode constituir um mecanismo de inclusão da população negra infanto-juvenil.

Para viabilização desses programas, é fundamental o investimento de recursos financeiros, materiais e humanos, principalmente na qualificação dos educadores, na melhoria e no aparelhamento das escolas públicas, para assegurar uma educação de qualidade. É necessário, também, o desenvolvimento de políticas de integração entre educação e saúde; a implantação e implementação de programas de educação sexual nas escolas e de programas de planejamento familiar (não se trata de controle de natalidade e/ou esterilização). Programas desse tipo constituem formas de combate à exclusão, prevenindo a gravidez precoce, a gravidez não planejada, o número excessivo de filhos. Esses problemas afetam as adolescentes, jovens e mulheres negras e pobres, devido às condições de miséria e desinformação em que vivem. Em 2000, no Rio Grande do Sul, por exemplo, foram registrados 31.319 partos pelo Sistema Único de Saúde (SUS) de mães com menos de 19 anos. Esse total equivale a 23,58% dos partos realizados pelo SUS naquele Estado.

Ainda no campo de políticas de saúde, é imprescindível a implementação de programas de prevenção da anemia falciforme, doença genética de maior incidência no mundo, segundo revelam dados da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Até março de 2001,

o Hemocentro da Bahia (Hemoba) registrou 59 novos casos de crianças baianas com a doença, que atinge predominantemente as pessoas da raça negra (atualmente afeta também mestiços e até brancos). Segundo estudos da médica e pesquisadora Lourdes Pires Nascimento sobre a incidência da doença em 1998, 54,8% dos mestiços, 35,1% dos negros e 10% dos brancos de Salvador eram portadores do gene que determina a anemia falciforme. E, infelizmente, nem o governo da Bahia nem o governo brasileiro investem em prevenção.

Outra área de política social que considero importante é a da segurança pública. No Brasil, a violência cada dia se expande mais e, dentro do fenômeno, se acentua a violência racial. Pesquisas realizadas em Salvador pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese, pela Comissão de Direitos do Cidadão da Câmara Municipal e pela Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa da Bahia constataram o crescimento estarrecedor, entre as vítimas dessa violência, do número de jovens negros, entre 15 e 24 anos de idade, moradores da periferia, a grande maioria dos quais sem antecedentes criminais.

Os livros *A outra face da moeda: Violência na Bahia* (Nelson de Oliveira, Luitz Mulert Souza Ribeiro e José Carlos Zanetti; Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Salvador, BA, 2000) e *Salvador, cidade repartida – Violência: Diagnóstico e o fortalecimento da cidadania* (Antonio de Carvalho, Comissão dos Direitos do Cidadão da Câmara Municipal de Salvador, Vida Brasil, Sociedade Novo Marotinho, Grupo Tortura Nunca Mais; Salvador, BA, 2001) além de mostrarem essa realidade, demonstram a existência e a impunidade de grupos de extermínio que têm como alvos principais jovens negros dos bairros periféricos. Esse fato, que se repete em outros Estados, conforme pesquisas realizadas pelo Movimento Nacional dos Direitos Humanos (MNDH) e publicadas no livro *A cor do medo: Homicídios e relações raciais no Brasil* (Dijaci David de Oliveira, Elen Cristina Geraldes, Ricardo Barbosa de Lima e Sales Augusto dos Santos, UNB, 1998) indica claramente a importância de uma política de segurança e de combate à violência, especialmente a violência policial e dos grupos de extermínio, que têm um caráter nitidamente racial. Poderíamos falar ainda das políticas públicas de habitação (em Salvador, há um déficit de 200.000 habitações); de saneamento básico (em Salvador, também, apenas 40% das famílias têm acesso à rede de esgotos), das políticas de geração de emprego e renda, entre outras. Políticas de habitação e saneamento básico são fundamentais para a população negra, que constitui a maioria dos moradores das favelas e dos bairros periféricos. Segundo cálculos da Fundação Nacional de Saúde, 29 pessoas morrem por dia no país de doenças

decorrentes da falta de água encanada, esgoto e coleta de lixo. Essas doenças, que mataram mais gente no Brasil em 1998 do que a AIDS, respondem por 65% das internações hospitalares de crianças com menos de dez anos. E não é para menos, pois são mais de 88 milhões as pessoas cujas casas não dispõem de esgoto sanitário.

No ensejo da Conferência Mundial Contra o Racismo, entendemos que uma forma de combate ao racismo e de inclusão da população negra em todos os países e continentes seria a anulação ou o não-pagamento da dívida externa dos países africanos, dos países subdesenvolvidos ou ditos em desenvolvimento, dos países do Terceiro Mundo, e a utilização dos recursos antes utilizados para pagamento da dívida no financiamento das políticas públicas, das políticas sociais básicas, especialmente as de educação, saúde, moradia, saneamento básico, segurança alimentar e segurança pública. **THOT**

Este artigo foi publicado no livro *Racismos Contemporâneos*, da Coleção Valores e Atitudes da Takano Cidadania / Grupo Takano, em 2003.

MIA COUTO

Nasceu em Beira (Moçambique). É um dos nomes mais importantes da nova geração de escritores africanos. Foi diretor da Agência de Informação de Moçambique, e dirigiu o jornal Notícias de Maputo e a revista Tempo. Estudou medicina e biologia e é autor de vários livros.

MIA COUTO E O EXERCÍCIO DA HUMILDADE

Entrevista a Marilene Felinto

Mia Couto, ou António Emilio Leite Couto, 47, uma das vozes mais originais da literatura de expressão portuguesa contemporânea, é também biólogo. Moçambicano de nascimento, filho de portugueses, vive em Maputo.

Em seu escritório, Mia falou sobre o exercício de humildade que é fazer literatura de ficção num país pobre como Moçambique, e da influência da literatura brasileira sobre sua obra. "Aqui, o nascimento de uma literatura nacional é contemporâneo do nascimento da própria nacionalidade. Eu sou mais velho que o meu país. É uma circunstância histórica realmente singular."

Por que você tem tantas profissões? Medicina, por exemplo, você estudou quantos anos?

Medicina fiz até o segundo ano; estudei três anos, repeti o segundo e o repetiria infinitamente. Tenho tantas profissões porque não quero ter nenhuma. É uma estratégia de não ser coisa nenhuma. Porque a partir do momento que entendo a mim mesmo como biólogo ou escritor, ou jornalista, ou outra coisa qualquer, acho que fecho algumas janelas para o mundo e passo a ter uma relação que depois se encaminha sempre por aí, e não quero. Acho que é um empobrecimento.

É evidente que posso fazer isso por uma felicidade conjuntural. Não mereço isso, mas posso fazer isso. Estou vivendo há um certo

Nota: O leitor observará que foi respeitada a ortografia e a sintaxe, e mantidos certos maneirismos de expressão do autor, que se devem a dois fatos: a) trata-se de uma entrevista; b) Mia Couto se expressa em português moçambicano, cujas peculiaridades o diferenciam do português de Portugal e, mais ainda, do brasileiro.

tempo, num certo lugar. Sobre a segunda pergunta, eu tinha uma grande paixão. Era escrever. Desde menino tenho essa idéia de que uma parte da minha alma só se revela na escrita. Então, tinha uma certa idéia de que poderia ser psiquiatra. Esse era o meu desejo. Ia para a medicina para ser psiquiatra, mas depois apercebi-me de que a imagem que tinha de psiquiatria era muito romantizada. E aquilo que depois fui visitar era um mundo horrível, um mundo de prisão, e houve um grande desencantamento com isso. Segundo, eu já era membro da Prelimo (Frente de Libertação de Moçambique), já era militante da causa da independência e isso para mim era muito mais empolgante.

Mesmo tão envolvido com uma causa política, você encontrou uma dicção muito original e não panfletária para sua literatura. Como conseguiu?

Acho que não separei as duas coisas. Não havia sequer essa preocupação em nós. O nascimento de uma literatura nacional é contemporâneo do nascimento da própria nacionalidade. A maior parte dos escritores moçambicanos foi jornalista em algum momento na sua vida.

Eles são ou correspondem a um segmento desse país que faz fronteira com a modernidade, estão abrindo portas para a modernidade, para o universo da escrita. E isso foi vivido na época de uma maneira muito empolgante. Nós acreditávamos, mesmo que fosse uma ilusão, que estávamos fazendo uma coisa ética, ajudando a criar uma nação. E isso tinha algum sentido.

Acreditava nisso porque sou mais velho que o meu país. É uma circunstância histórica realmente singular. Assisti ao parto da própria nação à qual pertence e também fiz poesia panfletária. Confesso que fiz poesia panfletária, e fiz a serviço do país, fiz a letra do hino deste país.

De todo modo, sua prosa de ficção hoje não é literatura de militância.

Certo. Esse foi um processo de tomada de consciência, por exemplo, que nasceu sempre em rupturas, em pequenos conflitos. Porque hoje eu tenho uma relação com essa militância já afastada, crítica, o que não quer dizer que não tenha essa militância. A dos outros mudou e a minha também, se calhar, mudou. E o primeiro livro de poesia que publiquei já foi numa briga, já foi numa zanga. Irritava-me muito o fato de que toda poesia que falasse do eu, que falasse da intimidade, fosse tida como uma poesia burguesa. E escrevi este primeiro livro em 1983, já em oposição a isso. Era uma poesia lírica e intimista, que falava do amor.

Teve medo de que a política engolissem o escritor?

Não, nunca sequer ocorreu-me pensar nisso, porque enquanto a política foi uma coisa importante na minha vida era importante porque eu me divertia, porque eu era aquilo. O processo, depois, de sedimentação, de diferenciação dessas duas áreas, ocorreu tão naturalmente que não foi fruto de reflexão, não me sentei a pensar no assunto.

Foi acontecendo e fui aprendendo que cada um, cada coisa, tinha seu lugar. E também, acho que as circunstâncias de Moçambique ajudam muito, porque tu aprendes que ser escritor é uma coisa pequena, que faz muito bem ao ego. Os escritores pensam sempre que são muito importantes, que o mundo depende do que eles estão fazendo. Aqui tu aprendes que não é tão importante, porque o universo dos que lêem é tão pequeno, o livro circula em áreas tão pequeninas, que é uma espécie de aprendizagem de humildade que faz bem. Então, se queres contatar com outros, se queres ter outras áreas de comunicação, tu não podes depender do livro. E por isso comecei a envolver-me com grupos de teatro, a trabalhar na rádio, na televisão, para ver se aquilo que eu queria dizer podia ter outros canais que não fossem só o livro. Aqui é muito importante que o escritor aprenda a não ser escritor, a deixar de ser escritor. Acho que isso é um aprendizado que faz muito bem a todos nós.

Você sempre estudou aqui? Nunca saiu? Você se diz muito influenciado pela literatura brasileira. Como foi?

Estudei aqui e sempre vivi aqui. Acho que quando tomei consciência dessa contaminação pela literatura brasileira, eu já estava “doente”, no sentido bom. Acho que a minha geração e a geração anterior foram muito marcadas pela literatura brasileira. Havia uma certa redescoberta com Graciliano, com Jorge Amado, de que, afinal, a língua pode ser outra coisa.

Há quem esteja trabalhando a língua de outra maneira; e há outras culturas que pegam nesta coisa que é o português para trabalharem de outra forma. E não só. Também as temáticas políticas, no caso particular de Jorge Amado, coincidiam aqui com uma época histórica aqui que era preciso pôr em causa. Certo tipo de valores. Então, quando comecei a escrever, já havia toda essa envolvimento, que era mais forte.

O ambiente literário de Moçambique estava mais fortemente ligado ao do Brasil do que ao de Portugal. E por uma outra razão também, a censura, que era muito forte em Portugal, aqui, nesse aspecto, era mais tênue. Aqui eram vendidos livros proibidos em Portugal. Então, era mais fácil. Tudo, até aquela revista *O Cruzeiro*,

lembra? Era uma coisa que tinha aqui uma difusão enorme. Quando chegava aqui *O Cruzeiro*, era uma espécie de janela para um outro mundo muito familiar, e nós nos reencontrávamos, mais do que lendo as coisas que vinham de Portugal.

E a influência de Guimarães Rosa?

Primeiro tenho que falar de Luandino Vieira, o escritor angolano, que é o primeiro contato que tenho com alguém que escreve um português que é arrevesado, que está misturado com a terra. E Luandino marcou-me muito. Foi o primeiro sinal da autorização de como eu queria fazer. Eu sabia que queria fazer isso, mas precisava de uma credencial do mais velho que dissesse “esse caminho é abençoado”. E ele confessa que foi autorizado, também ele, por um outro, um tal João Guimarães Rosa que eu não conhecia porque não chegavam aqui estes livros.

Depois da Independência deixaram chegar livros do Brasil e é uma coisa irônica, do ponto de vista histórico. Houve mais cruzamentos e trocas de livros no tempo colonial e fascista do que depois da Independência. Então, eu tinha este fascínio. Tinha que conhecer este João, este tal Rosa. E um amigo meu trouxe as *Terceiras Histórias*. E de fato foi uma paixão. Foi de novo alguém que dizia “isto pode-se fazer literariamente”. Mas, como tu dizes, eu já queria fazer isto, porque já estava contaminado primeiro por este processo que não é literário, é um processo social das pessoas que vêm de outra cultura, pegam o português, renovam aquilo, tornam a coisa plástica e fazem do português o que querem.

É um processo muito livre aqui. As pessoas misturam português e, como dizia uma camponesa da Zâmbézia, “eu falo português corta-mato”, uma prova de atletismo que se faz através do mato, de trilhas. E pronto. Eu não faria isto se não estivesse marcado antes de Guimarães Rosa, antes de Luandino Vieira, se não estivesse marcado por isto que é um processo que não é só lingüístico, não é, nem letrado.

Para sua geração, é como se fosse impossível ter vivido aqui sem se envolver com o movimento pela Independência e com a guerra civil?

Não havia outra possibilidade. Isso era uma espécie de solução existencial. Tu só eras se tu militasses. Nem nos colocávamos a questão de optar por outros caminhos. E nós casamos de tal maneira com esse período da história que eu agora fui para o Congresso da Frelimo e tenho muitas críticas. Eu acho que já não sou da Frelimo, porque acho que a Frelimo se converteu em outra coisa. Eles próprios confessam, já são socialdemocratas.

Qual a sua principal crítica ao partido?

Acho que a Frelimo passou a ter um discurso falseado, mascarado, com objetivos ainda socialistas quando eles todos já se tinham convertido em empresários de sucesso. Já não estou lá. Mas quando a Frelimo cantava era uma coisa que me fascinava. Lembro da primeira vez que vi Samora Machel, que era um deus para nós. Nós endeusávamos aquele homem. Era nosso Guevara. E quando fomos como jornalistas ter com este homem na Tanzânia, no percurso todos íamos pensando em como impressionar aquele homem. Queríamos que ele gostasse de nós. E cada um pensava no que dizer: "olha, eu sei parte dos discursos dele de cor, eu sei citar coisas da Frelimo". E quando chegamos ao pé dele, a grande impressão que tive é que ele era um homem de um grande magnetismo, uma pessoa que exalava esta aura, e era muito pequenino, baixinho, com uma grande energia. E a primeira pergunta que ele nos fez foi "algum de vocês sabe cantar?" E nós não sabíamos.

Como intelectuais sabíamos fazer coisas políticas, etc. Esta coisa depois me fez pensar. Ele nos disse: "como é possível um homem que não sabe cantar, que não sabe dançar nada? Como é que vocês podem ser pessoas se não sabem cantar nem dançar? O que é que sabem fazer?" Então, nós sabíamos fazer coisas que, de fato, eram um pouco chatas, não é? Um pouco aborrecidas. E este era o grande fascínio, a Frelimo cantava.

Agora, quando chego a este Congresso e começam aquelas canções e aqueles velhos militantes que conheci e que eram jovens todos, naquela época, estava ali um pedaço da minha própria história, e estavam ali os mortos, que sempre nos criam este sentimento religioso com o mundo, não é? Porque estavam presentes esse mesmo Samora, esses heróis nacionais, estavam sendo enfocados nesse clima de celebração, quase de missa. E eu pensava, não posso deitar essa parte da minha vida fora, não posso. Porque, senão, fica um vazio. Se eu não estivesse atento e vigilante, estaria dizendo os mesmos "vivas".

Então, estou disponível para a defesa de certas coisas, mas tenho que passar pelo crivo da minha consciência de hoje. A Frelimo credenciou-se desta maneira: "nós somos o país". A Frelimo eram todos os moçambicanos que comungavam com essa grande causa. E isso foi bom como um momento de grande euforia, mas depois passou a ser uma coisa má, antes mesmo da morte de Samora Machel. Quando depois tu tinhas o que já não era um plano de gerar, era um plano de gerir, e quando tu tinhas que instalar modelos, fazer a governação, não era bom, para um sentido crítico que devia estar presente. Pensar sempre que nós somos o país, acomoda. E deixa de ser verdade.

A guerra teria surgido por conta do descontentamento de vários grupos com a Frelimo?

Num certo momento particular, acho que todo o povo moçambicano comungava com a Frelimo. Era o grande objetivo nacional. Mas depois o que surgiu foi que alguns dos dirigentes da Frelimo se tinham afastado por causa do exílio, por causa de serem formados na Europa, por causa de terem sido atraídos pelos modelos soviéticos de experiência, e distanciaram-se culturalmente do país. O que eles desconheciam eram suas próprias raízes. Aprenderam a desconhecer isso. E os grandes erros tiveram uma razão mais cultural que política, se é que se pode separar assim.

Os modelos de governação que foram instalados, quer fossem primeiro socialistas quer fossem depois capitalistas eram deslocados de nós, não despertavam aquilo que era a cultura mais profunda, que era a alma mais funda deste país. Acho que quando se fala em África, e agora já posso falar em África, normalmente se fala em África de uma maneira tão simplista, como se fosse uma coisa só. Mas em geral em África não se dá a devida importância àquilo que é a religião, o fator religioso.

Não posso compreender os brasileiros se não compreender aquilo que determina muito da alma brasileira, que é a religião, a católica no caso. E não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista.

Os próprios africanos também não compreendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. E acho que a Frelimo falhou principalmente aí. A guerra que se instaurou foi também uma guerra religiosa, era uma guerra de identidade, à procura de identidade. E isso explica a violência que essa guerra assumiu.

A guerra começou depois de quanto tempo?

Começou quase logo. Não se sabia bem. Acho que isto nem se pode chamar guerra, isso que houve aqui com o nome de conflito generalizado, de violência contra um Estado central e centralizador. Em 1977 tivemos a guerra contra a Rodésia, o atual Zimbábue, uma guerra clássica, mas por baixo dessa guerra já estavam sendo gerados os conflitos que depois se encaminharam para essa coisa da Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) e da guerra civil.

Que você acha que teve origem na religião?

Acho que teve várias origens, uma delas é a religiosa. A Frelimo era um regime marxista. Combatia a religião de frente. Não chegou a

atuar como a União Soviética porque não conseguia, não tinha capacidade, mas queria. O mais grave foi o que era mais silencioso e não visível, porque era a guerra contra a religião africana, que é a religião dos antepassados. E aí não há uma instituição.

Esta religião africana não tem vínculo com o Vaticano, não tem um corpo separado. O líder religioso é ao mesmo tempo o líder político, é o que faz a gestão da terra, são os chefes das famílias. Essa agressão acabou por ter conseqüências que eram imediatamente políticas.

Você percebeu isso logo?

Não. Demorou. Percebi isso quando já era demasiado tarde. É sempre assim que acontece na minha vida, quando percebo alguma coisa já é demasiado tarde. Acho que naquela altura só tínhamos sinais. Eu percebia que alguma coisa não estava funcionando bem, não só do ponto de vista religioso como do cultural.

Por exemplo, as miçangas foram retiradas como objeto de troca pela comissão agrícola, porque se achava que aquilo não tinha importância, que não tinha o valor monetário que se acreditava, e isso foi um dos erros. A população rural usava miçangas como moeda de troca, em vez de dinheiro. Eu percebia que alguma coisa não estava bem. Era um poder cego em relação a tudo isso, por esse motivo não deu resultado, mesmo que politicamente tivesse boas intenções.

Ninguém, na época, conseguiu enxergar isso?

No início, as vozes críticas eram poucas, depois as vozes se levantaram, principalmente contra as aldeias comunais, que foi uma grande questão. A Frelimo queria organizar o campo de acordo com um modelo de povoamento de território retirado de outros países. A idéia das aldeias comunais foi um desastre. Tinha uma certa lógica da governança, a centralização. Não podes fazer hospitais e escolas em todos os povoados.

Não funcionou porque foi feita de uma maneira apressada, administrativa. Não foi feita por um esquema de sedução, em que se criavam atrativos, e depois as pessoas se juntavam voluntariamente a isso, não é? Aqui a terra é uma igreja, os mortos são enterrados. E aquele é o lugar onde eu me comunico com o divino, com o sagrado. O valor da terra aqui tem que ser também dimensionado nesse aspecto.

Neste projeto que eu estava a mostrar, provavelmente é preciso retirar pessoas de dentro dessa região do parque. Há 20 mil pessoas vivendo ali. Mas quando tu falas nisso, tu tens que pensar que a pessoa está ligada à terra por este outro vínculo, que não tem

substituição possível, não tem compensação possível, é a mesma coisa que chegar ao Brasil e destruir uma igreja.

O poder que têm os chefes tradicionais, embora eu não goste do termo "chefes tradicionais", no poder rural continua presente. Este é um país rural, um país dominado pela oralidade, é um país em que a governação moderna só administra uma faixa, um verniz. De resto, é governado por outras forças, por outras lógicas.

Esses chefes tradicionais têm o poder que têm porque lhes foi conferida a tarefa de gerir a sua terra pelos deuses, eles são simples instrumentos dos deuses para administrar a terra. Quando tu tiras um indivíduo do seu lugar, ele perde esse poder. Portanto, o assunto se torna imediatamente político também, torna-se um assunto de poder. Por isso não podes mexer nesses mecanismos de qualquer maneira.

Havia muitos brancos nesse grupo da sua geração?

Sempre fui um dos poucos brancos. Os brancos neste país sempre foram uma minoria que não conta.

Na época da crise mais intensa, você era discriminado? Seus pais são portugueses?

Meus pais são portugueses. O racismo colonial era contra os mulatos e os pretos. Eu era tido como branco de segunda, porque nasci aqui. Não tinha acesso a certas funções no governo colonial. Meus pais eram brancos de primeira, e eu era branco de segunda. Meus filhos seriam brancos de terceira, e aquilo estava hierarquizado.

Era um sistema que discriminava mais os pretos. Mas criou-se uma porta que determinou a diferença na comparação com a colonização inglesa. Aqui tu podias, sendo preto, ser branco. Podias ser assimilado, e passar a ter privilégios que tua raça não tinha. Se abdicasses daquilo que seria tua cultura, tua religião, o teu nome, porque tinhas que mudar de nome. O fator raça era um fator, mas não era o fator. Era um fator pelo qual se podia transitar. Essa é a diferença do racismo inglês, que tu sendo preto não tens saída, és preto sempre. Podes ser educado como preto, mas lá no meio dos pretos. Depois da Independência, nunca fui objeto de racismo, nunca fui discriminado assim.

No cotidiano, não sinto. Esqueço-me da minha raça. Agora, de vez em quando, sim, há casos em que pontualmente, por razões de um certo oportunismo, por razões de quando a porta é estreita e só pode passar um. Aí lembram-se de que eu sou branco e que portanto talvez eu não seja tão representativo assim. Também tem uma grande força aquilo que falamos ontem, o modelo americano da ação afirmativa.

Isso tem força?

Tem força em alguns momentos. Não é uma política oficial, como é na África do Sul, mas tem. É usado como argumento quando é preciso.

Você concorda com essa política?

Eu, não. Não sei pensar essa política lá no lugar onde ela nasceu. Aparentemente ela nasce com propósitos completamente diferentes dos que estão sendo usados ou aplicados aqui. A ação afirmativa nasce para impor direitos de minorias. Aqui é usado pelo direito da maioria. O que é uma coisa estranha. Por exemplo, o rap, que é um movimento de revolta contra quem está no poder, aqui tem tanta força porque mesmo os que estão no poder sendo pretos, são brancos. Neste sentido de que as pessoas que se sentem excluídas culturalmente e para terem acesso a certa posição social têm que copiar, têm que falar português, por exemplo. Têm que abdicar de sua cultura original e isso cria um sentimento de intranquilidade. No fim as pessoas acham legítimo um movimento de ação afirmativa porque estão lutando contra uma coisa que é quase fantasmagórica. Um movimento de ação afirmativa aqui devia defender a mim como minoria, não é?

Mas você é o colonizador, não é?

Mas eu poderia ser chinês. Imagine que eu fosse chinês. Há moçambicanos chineses. São uma minoria ínfima, e eles podiam usar esse mecanismo da ação afirmativa para dizer "ah, eu também tenho que estar presente, que estar representado não sei onde". E sucede o contrário disso.

Como foram tratados os portugueses naquele momento?

Naquele momento havia 250 mil portugueses em Moçambique e saíram quase todos logo nos primeiros dois, três anos da Independência. Saíram em massa. Chamavam de o período dos contentores ("contêineres"), porque eles metiam todas as suas coisas, os seus pertences, toda a sua vida, naqueles grandes caixotes e iam de barco ou de avião.

Teus pais saíram também?

Não, nesse período não. Na minha casa eu tive sorte, porque quando meu pai saiu de Portugal, também já saiu por razões políticas, de oposição. Meu pai colaborou na medida que pôde com a Independência de Moçambique. Ele sempre nos dizia "vocês são outra coisa, são deste país, é como se eu tivesse dado filhos para

uma terra que já não é minha". Ele sabia que isso ia acontecer. A minha mãe também.

São quantos filhos?

Três. E todos nós nos engajamos e demos a vida, arriscamos algo mesmo por este país, e lutamos contra aquilo que era Portugal. Nesse primeiro momento, havia uma ignorância profunda, os portugueses que viviam aqui genuinamente acreditavam que isto era Portugal. E foi uma surpresa. Para eles, eles foram vendidos, é isso que eles diziam.

Houve uma revolta, logo no período de transição para a Independência. Nesse mesmo dia houve uma revolta que se chamou "sete de setembro". Ficou conhecida assim. Por exemplo, minha casa foi invadida, foi partida, porque achavam que meu pai, porque era um jornalista que escrevia coisas a favor da Frelimo, era um traidor. Então, a idéia era que nós, os portugueses, nós, os brancos, estávamos sendo traídos, e os principais traidores, como eles não reconheciam na outra raça a capacidade de ser sujeito, eram os brancos.

A sua raiva toda era principalmente contra os de sua própria raça, que eram tidos como traidores que venderam o país à Frelimo. Aí tivemos que fugir. Tivemos que levar meu pai para a Beira, e ele ficou lá um tempo, até que a Frelimo tomou conta da situação novamente. Mas isso era uma situação excepcional. O resto dos portugueses, não é que eles tenham sido maltratados, mas eles achavam que o país não estava preparado, que os moçambicanos não estavam preparados, que vinha um desastre, que eles estavam dentro do Titanic e antes que aparecesse o iceberg eles tinham que sair.

E fugiram. Era inevitável. Hoje em dia há uma tendência de tentar corrigir isso, quer dizer, de tentar retificar a história. Alegam que talvez devesse ter tido uma política de transição maior. Isso não é verdade. Foi uma transição bem feita. Não houve violência, exceto nos casos de que já falei, e que foi provocada por eles mesmos.

Você vive em um país no qual 50% da população não sabe ler nem escrever. As edições de livros têm tiragens baixas, mil exemplares em média. Como isso o afeta?

A média chega a 3 mil exemplares. Obviamente é triste que haja esta condição de que a maior parte das pessoas não sabe ler ou não tem acesso aos livros. Por outro lado é um desafio que te obriga a perceber, como eu já disse antes, que tu tens que ter outros canais, saber usar outros canais. E acabo por transformar isso, que é uma coisa negativa, em uma coisa que é positiva para mim.

Por exemplo, a minha passagem pelo teatro foi uma das melhores escolas que tive. Eu escrevia para um grupo de teatro ao qual pertenço há 14 anos. E escrever para eles, e depois perceber como é que as pessoas reagiam ao ver as peças de teatro aqui na cidade, nas zonas rurais, quais eram as diferenças, me ensinou muito sobre o que é se comunicar com os outros.

Portanto, tu tens esse desafio, tu tens que perceber que a grande fronteira não é entre o analfabetismo e o alfabetismo, é entre o universo da escrita e o universo da oralidade. Esta é a grande fronteira. E o universo da oralidade não é uma coisa menor, é uma grande escola, é um outro sistema de pensamento. E é neste sistema de pensamento que aprendi aquilo que é mais importante hoje para mim. Inclusive a maneira como escrevo nasce desta condição de que este é um país dominado pela oralidade, um país que conta histórias através da oralidade. E hoje eu me sinto assim, não tenho nenhum território, neste aspecto de quando algo me fascina. Por exemplo, eu leio Guimarães Rosa, leio 50 vezes a mesma página, porque aquela escrita me atira para fora da escrita, me empurra para fora da página, porque me acendem vozes dos contadores de histórias da minha infância.

Você acha que falta em Moçambique um escritor, uma voz negra?

Tenho uma opinião dividida. Por um lado, acho que não tem nenhum sentido falar em raças quando tu falas em literatura. Obviamente quando tu perguntas "falta", é "falta" para quem? Para a própria literatura? Essa seria a grande questão. Será que a literatura vive desse tipo de representações? Por sexo, por raça? Mas, por outro lado, entendo que o país precisa se rever naquilo que é alguém que constitui sua raça dominante. E entendo que isso é um processo que tem que acontecer e já está acontecendo, não pode acontecer administrativamente, não podes promover.

Obviamente os grandes escritores de Moçambique são vários, estão surgindo e são todos de raça negra. Eventualmente haverá um mestiço. Porque não há nenhuma hipótese. Só para se ter uma idéia, se os brancos moçambicanos forem 5 mil, já serão muitos. Em um país de 17 milhões de habitantes, isto não tem significância nenhuma, este é um grupo condenado à extinção. Os mestiços serão quantos? 30 mil? 40 mil?

Existe miscigenação aqui?

Depende das regiões. No litoral, sim. No interior, não. Em algumas províncias onde a presença portuguesa é mais antiga, como a Zambézia ou Inhambane, há mais. Mas o problema para mim, para fechar esse trecho sobre a literatura, é que mesmo os pretos

que estão afirmando-se como grandes nomes da nossa literatura são mulatos do ponto de vista cultural, são todos eles urbanos, já nasceram na língua portuguesa, é raro o que sabe falar uma língua que não seja o português. É assim que também me sinto. Não me sinto como um representante da raça branca, sinto que sou um mulato, culturalmente.

Você já leu alguma crítica sobre a maneira como representa o negro na sua literatura? Sobre como o realismo mágico, que você utiliza muito, facilitaria essa tarefa?

Acho que isto é um disparate. O escritor é um construtor de mundos inventados. Desse ponto de vista, eu nunca deveria escrever sobre mulheres, por exemplo. Ou uma mulher nunca poderia construir personagens masculinas. No fundo, a literatura é a negação disso mesmo. A negação da nossa condição, um urbano não poderia escrever sobre o mundo rural.

Guimarães Rosa, que era um urbano, não poderia escrever sobre o sertão brasileiro. Quando escrevo, na minha cabeça estou construindo personagens, e obviamente que são negros, quase todos eles, a não ser que eu identifique-me de outra maneira. Porque este é o meu mundo, é o mundo em que vivi, em que nasci e, por osmose, quando chego à Europa, fico admirado primeiro por uma sensação de ver tantos brancos.

É a primeira reação que tenho, de que não estou no meu lugar, porque há muitos brancos. Então, naturalmente na minha cabeça, quando construo um personagem, ele surge negro, porque sou moçambicano. Mas pode surgir outra coisa, claro. Acho que é um disparate ler um livro assim.

E por que o apelido "Mia"?

Por causa dos gatos. Eu era miúdo, tinha dois ou três anos e pensava que era um gato, comia com os gatos. Meus pais tinham que me puxar para o lado e me dizer que eu não era um gato. E isto ficou. Eu, lá fora, sou sempre esperado como preto ou como mulher.

Certa vez, numa delegação do Samora Machel, que foi daqui visitar Fidel Castro, fui o único homem na vida a quem Fidel Castro deu saias, colares e brincos, pensando que eu era mulher. Ele deu prendas a todos, e a minha caixa. Isso me diverte. Essas questões de identidade me divertem muito, quer seja do sexo, quer seja da raça. Eu não tenho raça. Minha raça sou eu mesmo.

Você acha que deveria haver mais contato entre o Brasil e Moçambique?

Tem que forçar nas áreas que é preciso forçar. Mas nas nossas áreas algumas coisas podem depender de pessoas. Não acredito nas

instituições. Nesse aspecto as instituições vão seguir caminhos divergentes. O Brasil será cada vez mais América e nós seremos África. E ainda por cima nós somos África voltados para o outro lado. Estamos de costas, geograficamente, para o Brasil. Então nós já somos Índia, já somos Oriente. Temos que nos inserir numa outra coisa, num outro universo. Agora acho que as relações históricas e culturais fizeram com que eu encontrasse um irmão; eu falei em Guimarães, mas há outros importantes como Caetano e Chico Buarque, que tiveram uma influência enorme.

O Chico, o Caetano, o Gilberto, essa gente nos fez ter orgulho desta coisa. Porque até certa altura até tínhamos vergonha de falar a língua do colonizador, a língua dos mais pobres, mostrando que essa língua era rica e brilhava quando era cantada. Então isso tem que ser continuado, e isso sempre foi feito contra a corrente, sempre foi feito por pessoas e não por instituições. **THOT**

Trechos desta entrevista foram publicados no caderno "Mundo" da *Folha de S. Paulo*, em 21 de julho de 2002.

MARILENE FELINTO é escritora e jornalista, colunista da revista *Caros Amigos*, editora de *África* do jornal *Brasil de Fato* e autora de, entre outros, *Obsceno Abandono* (Record, 2002) e *As Mulheres de Tijucopapo* (Editora 34, 1992). E-mail: marilenefelinto@carosamigos.com.br

PAULO DANIEL FARAH

É professor de literatura árabe na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

NAGUIB MAHFUZ, O EGITO E O ROMANCE ÁRABE MODERNO

A versatilidade da literatura árabe no século 20, que retrata as contradições, conflitos e glórias de sua milenar cultura, encontra no egípcio Naguib Mahfuz, Prêmio Nobel de 1988, sua expressão máxima.

A pesar de não ser tradicional na literatura árabe, o romance adquiriu grande popularidade em países de expressão árabe no século 20. Esse gênero literário apareceu no norte da África e no Oriente Médio devido à influência de obras estrangeiras, sobretudo européias.

No século 19, um projeto reformista propôs-se a promover uma renovação árabe na ciência e na literatura, após o período de estagnação que marcou o jugo otomano. Esse movimento de renovação se verificou em diversos países árabes, mas de maneira especial no Egito e no Líbano.

O egípcio Rifaa Rafi Badawi al Tahtawi (1801-1873) liderou, em 1826, uma expedição científica enviada à França pelo paxá Muhammad Ali. Ao retornar ao Egito, Tahtawi traduziu e fez traduzir para o árabe diversas obras (manuais escolares e universitários nos anos 1830-1840 e códigos jurídicos nos anos 1870, entre outras). No caso do romance, a influência da literatura traduzida – majoritariamente do francês – foi determinante.

No início do século 20, alguns escritores tentaram escrever romances, mas com uma técnica ainda deficiente. Nas décadas de 30 e 40, destacaram-se autores que tinham sido educados no Ocidente ou haviam tido contato com a literatura ocidental, como Mahmud Taymur, Tawfiq al Hakim e Taha Hussayn. Eram escritores que usavam técnicas ocidentais na construção das personagens e retratavam a sociedade de modo mais complexo.

O movimento de modernização literária, na prosa, atingiu seu nível mais elevado de sofisticação com Naguib Mahfuz, que recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1988. Nascido em 1911 no bairro de Gamaliyya, na parte antiga da cidade do Cairo – presente, com sua célebre mesquita Sayyidina al Hussayn e suas ruelas próximas, em vários de seus romances –, Mahfuz se formou em filosofia na Universidade do Cairo, em 1934. Começou a escrever aos 17 anos e, desde então, tornou-se o principal romancista árabe e uma influência fundamental para várias gerações de escritores.

Segundo o crítico literário egípcio Ibrahim Abdulmeguid, “Naguib Mahfuz é, sem dúvida, o fundador do gênero romance na literatura árabe (...) inclusive trazendo à memória membros tão destacados da geração anterior como Tawfiq al Hakim, Mahmud Taymur ou Hussayn Haykal, pois o papel desses autores no campo do romance foi menor em relação ao que desenvolveram em outros espaços da literatura”¹. Tawfiq al Hakim destacou-se no âmbito do teatro; Mahmud Taymur, no conto; e Haykal promoveu uma importante renovação do pensamento político.

Chamado por vezes de “Dickens do Cairo” e “Balzac do Cairo”, Mahfuz moldou o romance árabe e contribuiu para sua evolução. O autor relata a história e a sociedade do Egito do século 20 em mais de 50 obras, entre romances, antologias de contos, roteiros de filmes e adaptações teatrais. Mahfuz recorre a história de seu país a partir da visão doméstica de um egípcio lúcido por meio de diversas técnicas narrativas que evoluem com seu desenvolvimento intelectual.

Nacionalismo e inadequação – O período em que Mahfuz realizou seus estudos universitários (1930-1934) foi agitado: o Egito estava de luto após a morte do líder Ahmad Saad Zaghlul (1927), que se tornou símbolo de patriotismo. Seu partido, o Wafd, transformou-se no principal movimento político nacionalista entre 1920 e 1953. Mahfuz aderiu ao partido sem participar dos atos de violência realizados contra o governo.

Em 1932, traduziu do inglês para o árabe *Ancient Egypt* (1912), de James Baikie (em árabe, recebeu o título de *Misr al Qadima*). Em 1938, escreveu uma série de contos sobre a situação da sociedade egípcia às vésperas da Segunda Guerra Mundial.

Seus três primeiros romances (*Ironias do destino*, *Radubis* e *A batalha de Tebas*), publicados entre 1939 e 1944, seguem o modelo de romance histórico. Situam-se na época dos faraós e respondem ao nacionalismo egípcio exaltado por autores como Taha Hussayn e outros. Esse movimento literário de temática faraônica comporta um certo romantismo cujo objetivo é glorificar o Egito contemporâneo

por meio da grandeza do passado. Os leitores acolhem mal esses romances. Mahfuz publicou seus três primeiros romances com o pseudônimo de "as-sabir" (o paciente, o sereno) e, mais tarde, de acordo com Ryad Asmat, "depois de se sentir mais confiante, passou a utilizar seu nome verdadeiro"².

Em 1945, Mahfuz adotou outro tema: a descrição da vida cotidiana em bairros egípcios pobres ou burgueses que ele conhece bem. A partir daí, a maioria de seus romances se passa no segundo quarto do século 20 (1925-1950).

Seus primeiros livros trazem títulos topográficos como *Al Qabira al Gadida* (O novo Cairo, 1945), *Khan al Khalili* (1946) e *O Beco do Pilão* (1947). O autor se destaca na publicação de romances realistas: *As-Sarab* (A miragem, 1948), *Bidaya wa Nihaya* (Início e fim, 1949), *Entre dois palácios* (1956), *Palácio do desejo* (1957), *As-Sukkariyya* (O açucareiro, 1957), etc. Estes três últimos compõem a chamada Trilogia do Cairo.

Nesses romances, o tema constante é o da inadequação entre o espaço social egípcio, com suas ruas miseráveis, e o modo de vida "moderno". A extinção de um mundo tradicional e a escalada de uma juventude ávida por dinheiro e poder (como a personagem Hamida, em *O Beco do Pilão*) levam à constatação implícita de um fracasso. Um pessimismo difuso, oposto ao otimismo tônico de seu compatriota Taha Hussayn, marca as obras realistas de Mahfuz. Sua expressão artística, a princípio neutra na descrição e na crítica, adota progressivamente o vocabulário da angústia e do desespero. Ela se adapta aos tempos de crise e de mudanças sociais, à migração acelerada em direção às grandes cidades e às relações de desconfiança e cautela que opõem as pessoas a uma sociedade de aculturação. Devido a tudo isso, o espaço onde vivem as personagens adquire uma importância tão expressiva em sua obra. O simples deslocamento de um bairro a outro produz uma ruptura cultural e a entrada numa modernidade discutível, mas inevitável.

Depois de concluir a Trilogia do Cairo, em 1957, Mahfuz reduz sua produção literária nos sete anos seguintes. Tendo se tornado um funcionário público no Ministério da Cultura, adota uma espécie de silêncio de "observação", como outros grandes escritores. No mesmo período, Taha Hussayn, Tawfiq al Hakim e Mahmud Taymur também param de escrever. Como a revolução anunciava uma reviravolta na sociedade egípcia (tema principal de seus romances), Mahfuz aguarda e observa as transformações sociais. O silêncio assinala a necessidade de uma mudança no discurso. Encerrado esse período de silêncio, Mahfuz passa a retratar a desilusão dos egípcios e suas críticas ao regime do presidente Gamal Abdel Nasser. Em 1967, quando

Israel ocupa a península do Sinai, a faixa de Gaza, a Cisjordânia e as colinas do Golã, Mahfuz observa um silêncio absoluto durante dois anos. Quando retoma suas atividades, em 1969, publica contos com um estilo hermético e obscuro que a crítica se recusa a interpretar. Após 1973, quando países árabes obtêm uma vitória parcial sobre Israel, ele readquire a confiança e publica vários romances. Em 1979, depois de apoiar o presidente Anwar Sadat no acordo de paz com Israel, seus livros são banidos – temporariamente – em muitos países árabes.

Sátira amarga – O romancista não se contenta em descrever a sociedade com um objetivo puramente estético; com frequência, essa descrição assume a forma de uma sátira amarga. É o realismo do narrador que viveu e sentiu o que descreve.

Em *O Beco do Pilão*, Hamida representa o Egito, sua tristeza é a do Egito, e o romance se passa durante a Segunda Guerra Mundial (que termina em seu decorrer). Como Hamida, o Egito sucumbe à tentação por causa da crise econômica.

Em *Bidaya wa Nihaya* (Início e fim), ele descreve o sofrimento e a opressão da classe média. Os que têm dinheiro compram e exploram os que não têm. Na obra, Hussayn quer se revoltar contra sua condição. Lê obras sobre o socialismo e considera este o regime capaz de salvar a sociedade em que “a fortuna e as profissões respeitáveis são hereditárias”. Na Trilogia do Cairo, o autor estuda a transformação das idéias e dos costumes da classe média egípcia durante quase 30 anos (1917-1944).

As personagens de Mahfuz vivem direcionadas para o passado. Algumas o rejeitam e querem esquecê-lo. Outras o consideram um consolo para sua situação atual. Entre as que querem se livrar do passado, é possível citar Hamida, em *O Beco do Pilão*, Saniyya, em *Hubb tabta al Matar* (Amor debaixo de chuva), e Said, em *Al Liss wal Kilab* (O ladrão e os cães). Outras personagens atuam como guardiãs do passado no presente. Por exemplo, Issa, em *As codornas e o outono*, e Abbas al Helu, em *O Beco do Pilão*.

A estética de Mahfuz, como a de Proust, fixa-se na separação entre o mundo da realidade e o dos sonhos; em outras palavras, é a incompatibilidade entre o mundo dos desejos e o da realidade, ou seja, do futuro e do presente, que é o objeto do romance. Várias situações nos romances de Mahfuz ilustram o conflito entre o mundo pensado e o mundo vivido. Destacam-se os sonhos de Hamida, de Helu e de Hussayn Kircha em *O Beco do Pilão*. No fundo, o mundo da verdade é o das lembranças, pois ele está protegido pelo abrigo do tempo. É justamente por isso que a evocação do passado e a

lembrança têm lugar primordial na obra de Mahfuz, sem que ele deixe de evidenciar sua preocupação com o futuro do Egito.

De caracterização marcadamente realista, suas obras oferecem uma visão das práticas e dos costumes de seu país. Seus romances testemunham lutas individuais e coletivas contra a opressão, a submissão política, o sofrimento e a morte e proclamam o direito à liberdade e à felicidade.

Enquanto Mahfuz é lido no Egito também como uma espécie de historiador do Egito contemporâneo, no exterior é apresentado como o "etnógrafo do Cairo", e várias das traduções de seus textos seguem o que Bourdieu chama de "as regras da arte orientalista"³.

Uma análise da tradução e da recepção da obra de Mahfuz na Europa mostra que seu sucesso se deve não apenas à dialética do "particular e do universal" bastante evocada pelos críticos árabes e não-árabes após o prêmio Nobel, como também à flexibilidade de uma obra que permite uma recepção exótica.

A arte do diálogo – Mahfuz é sem dúvida um dos escritores africanos que mais atribuíram importância ao diálogo. Não apenas à sua forma – o registro desses diálogos demonstra a riqueza da diglossia e se apresenta como um meio-termo entre o árabe literário e o dialetal – mas também à sua finalidade. Mahfuz é tão sensível ao papel da palavra que fez dela o tema direto de ao menos um de seus romances: *Tharthara fawqa an-Nil* (Tagarelice no Nilo), em que a palavra é uma espécie de ópio dos intelectuais, um mal que teria sido em grande parte responsável pela derrota na guerra de 1967.

A função do diálogo é imprimir vivacidade ao texto, aproximar o leitor do cotidiano, reforçar a necessidade de realismo e permitir um maior conhecimento das personagens. Em *O Beco do Pilão*, por exemplo, a presença do narrador é bastante pronunciada nos diálogos, que ajudam a promover discussões políticas, imergem os interlocutores no campo espiritual e agem como catalisador de humor, como na intervenção do xeque Darwich quando Abbas al Helu finge ter comprado um sudário para cobrir o corpo do amigo (como rege o costume entre os muçulmanos), tio Kamil, quando ele morrer: "Você tem sorte. O sudário é o véu da outra vida. Desfrute do sudário, tio Kamil, antes que ele desfrute de você, que vai ser um bom prato para as minhocas. Vão alimentar-se de sua carne tenra como se fosse um doce de *basbussa* e ficar gordas que nem rãs, que em inglês se diz frogs e soltara-se: F-R-O-G-S"⁴.

Influência viva – Alguns de seus livros provocaram controvérsia no Egito, especialmente devido ao posicionamento dele a respeito

de questões religiosas, sobretudo em *Awlad Haratina* (As crianças de nosso bairro).

O autor foi vítima de um atentado que quase lhe custou a vida em 1994. Quando saía de sua casa no Cairo para dirigir-se ao Café Casino Qasr an-Nil (um dos cafés onde encontrava inspiração para criar personagens), um egípcio de 22 anos, membro de uma organização islâmica extremista, aproximou-se dele. Fingindo querer cumprimentá-lo, deu-lhe várias punhaladas no pescoço; o ato foi condenado por importantes líderes muçulmanos, incluindo o grão-mufti Muhammad Sayyid Tantawi, da Universidade de Al Azhar. Desde então, devido às seqüelas físicas, Mahfuz, hoje diabético e parcialmente cego, não tem escrito mais (a não ser muito eventualmente artigos para jornais a fim de se pronunciar sobre temas controversos) nem deixado o Egito.

Apesar da produção limitada pela saúde frágil nos últimos anos, Mahfuz, 92, continua a ser uma influência primordial para escritores africanos e de diversas outras regiões do mundo. **THOT**

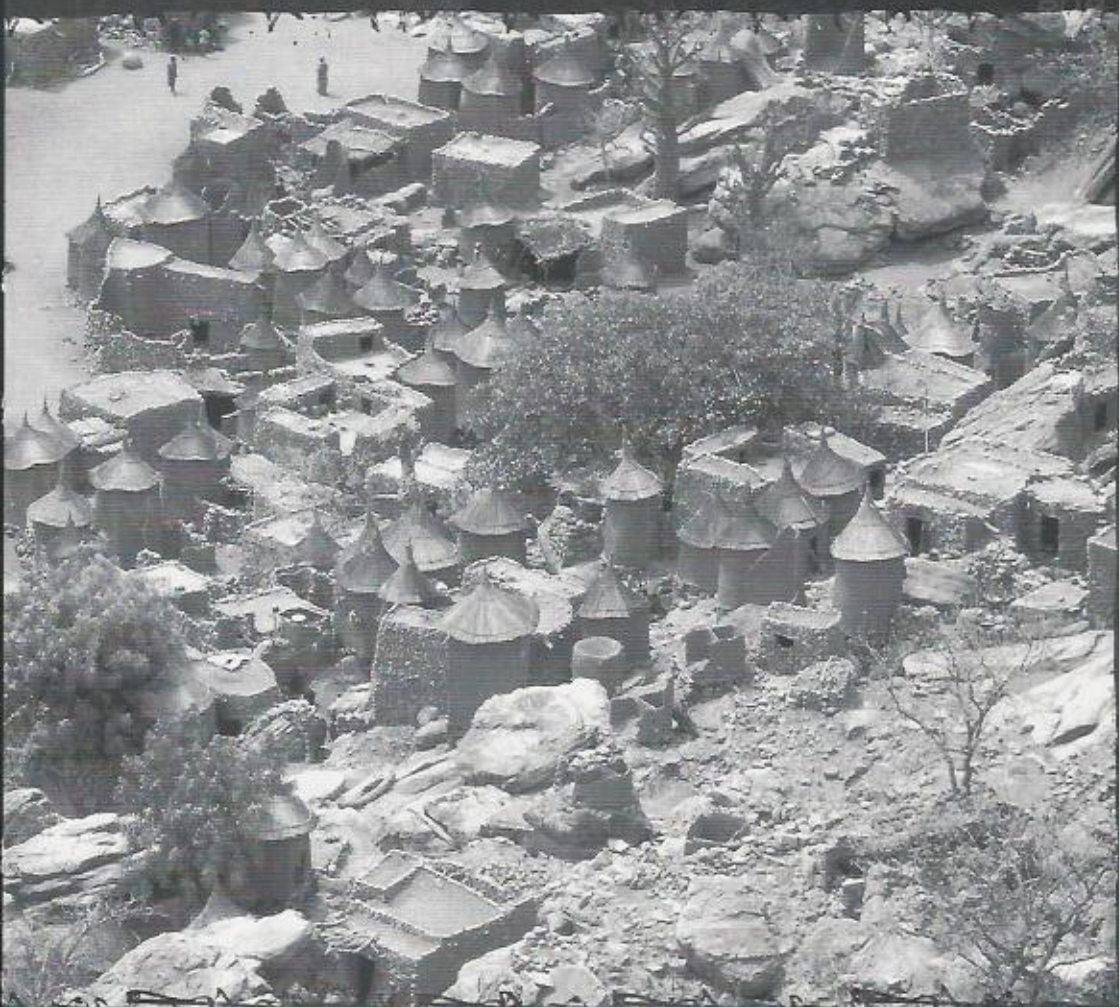
NOTAS

1. ABDULMEGUID, I. *Consideraciones sobre la novela arabe*. Madri: FEC, 1996.
2. ASMAT, R. *Ma wara' al waqiiyya* (Por detrás do realismo). Damasco: Dar al Fikr, 1997.
3. Bourdieu, P. "Distinction". Em: *Critique Sociale du Jugement*. Paris: Ed. Minuit, 1979, pág. 76.
4. Tradução do autor. *O Beco do Pilão*.

THOT SUGERE COMOTEMAS DE REFLEXÃO

- Quando as diferenças não são reconhecidas, geram desigualdades, que podem se transformar em negação de certos direitos fundamentais. O que você acha disso?
- Será que pensamos a África somente do ponto de vista do colonizador? O que significa compreendê-la também de dentro para fora?
- Isto vale também para a compreensão de nossa própria identidade (brasileira)?





**SUZETE
CARVALHO**

Especializada em
Filosofia do Direito e
Mestre em Direito do
Trabalho pela USP, é
conferencista e
publica ensaios sobre
temas abrangentes
da experiência
humana. E-mail:
suzicarvalho@uol.com.br

I N V E J A

Parente próxima de quase todos os nossos tormentos interiores, como a culpa, o ciúme, a cobiça e a soberba, a inveja corrói relacionamentos pelos meandros da mentira e da maledicência, atingindo invejosos (idéia fixa, ódio, medo de ser descoberto, vergonha) e invejados (honra, paz e até a vida).

*Nascida da exclusão
e carente de justiça
serpenteia pelo chão
se afetando submissa.*

Objeto de interesse de estudiosos de várias áreas, da Filosofia à Psicanálise, da Mitologia à Religião, da Literatura ao Folclore, da Psicologia à Sociologia, a inveja é um sentimento dos mais constantes, ambíguos e intrigantes, dentre aqueles que atormentam a alma humana. Com esses elementos, parti em busca de subsídios na literatura específica e a constatei toda pródiga, pela riqueza dos nomes que se dedicaram ao tema e pela fartura de títulos à disposição.

Um amigo brincou: "Já sei por que tem tanta literatura sobre o tema. O segundo tem inveja do primeiro que escreveu, o terceiro, do segundo e, assim por diante, um vai tendo inveja do outro e escrevendo cada vez mais. Vocês estão aperfeiçoando a inveja!" A seguir, me consolou: "No bom sentido, claro!" A insinuação de que a produção acadêmica é impulsionada também pela inveja é abalizada pela professora Ana Mac Barbosa que, em prefácio ao livro *Fama*, da jornalista Nara Damante, apresenta esse sentimento como contraface da notoriedade.

Dias mais tarde, cai em minhas mãos, casualmente (ou por obra da sincronicidade), um trecho do poema alegórico de Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, particularmente dirigido à inveja dos bons escritores: "De seus lábios leprosos biles peçonhenta/Vomita sobre todos que uma pena empunham".¹ Nessa fantástica alegoria há um cortejo de pecados, no qual a Inveja desfila com um traje coberto de olhos, montada num lobo, enquanto mastiga um sapo venenoso e "sua própria boca", já que uma de suas características é o autodevoramento.

Parente próxima da maioria dos sentimentos dolorosos que – queiramos ou não – nos afetam indistintamente, essa dor secreta carrega em si um estigma intransponível, que ajuda a torná-la inconfessável por todos aqueles que são inoculados com seu veneno. Forma de inoculação? Mordida ou picada de animais peçonhentos, principalmente a cobra ou o escorpião, seus símbolos usuais. Este, morador de lugares sombrios, chega a inocular em si mesmo o próprio veneno, em ânsia autodestrutiva; aquela, sorrateiramente, se aproxima da vítima, enquanto prepara o golpe mortal. Assim é a inveja, que não dorme, não sorri e habita no "fundo de um vale onde jamais se vê o sol... o seio esverdeado pela bile, a língua úmida de veneno" (*Metamorfoses*, de Ovídio).

Embora a mordida possa dar-se em qualquer momento ou circunstância, algumas situações são mais propícias ao ataque, como o sucesso repentino de alguém muito próximo ou quando está presente alguma espécie de competição ou comparação, às quais o invejoso é normalmente adverso.

Também nos momentos de baixa auto-estima ou nas situações de exclusão em geral, há que estar atento à possível investida. A dor desencadeada pela mordida é lancinante e pode deixar seqüelas, caso não seja mitigada por uma boa dose de solidariedade, tolerância e compaixão, antídotos naturais ao *Invidia Virus*. Como medidas preventivas, otimismo, compaixão e uma boa auto-estima são usualmente eficientes.

A forma clássica da inveja é a da rivalidade fraterna, que remonta ao mais antigo dos mitos bíblicos, à própria história da criação humana. Teria a ira invejosa de Caim sido desencadeada pelo fato de o Senhor não ter aceitado sua oferenda ou porque a de Abel foi aceita? Já que o superego é basicamente encarnado pelo pai, um dos objetos primordiais de nossa inveja existencial, e em sendo Deus sua suprema representação, seria razoável supormos um inconsciente sentimento invejoso em nosso relacionamento com o divino? Teriam, então, Adão e Eva invejado o poder do Senhor e sonhado usurpá-lo ao comer do fruto da árvore do conhecimento, daí a Queda?

Afinal, quem tem inveja de quem? Que pecado é esse que plantou semente em todos e em cada um de nós, condenando-nos à exclusão daquele latifúndio paradisíaco?

Teríamos reinventado nosso Deus à nossa própria imagem e semelhança, atribuindo-lhe parcialidade e soberba, a fim de justificar nossa própria ignomínia? E quem são, afinal, todos esses sem-terra espalhados pelo planeta, a invejar-se mutuamente, em ingloria disputa por um pedacinho do paraíso perdido? Pecadores ou injustiçados? Será de justiça que a inveja carece, já que esta nasce no seio da exclusão e se incorpora nos despossuídos de amor, enquanto aquela se deixa estar, à toa, qual Diké – vendada e alienada –, na fria *práxis* do caso concreto?

*Sai de vitimização,
vai até maledicência,
ao ciúme, seu irmão,
presta toda reverência.*

Quem sabe a grande crise ética que estamos atravessando possa propiciar uma revisão interpretativa da história (sagrada ou não) e do direito (*jus*), repensando o círculo hermenêutico iniciado há quase dois séculos, com o célebre teólogo e filósofo Schleiermacher, que hoje precisa perder sua conotação disciplinar restritiva. A propósito, o círculo hermenêutico, compreendendo a relação das partes entre si a partir do todo e o todo a partir da harmonia destas, vem sendo retomado *lato sensu* pelos teóricos da complexidade, na esteira do pensamento de Pascal. Pretendendo uma reforma do modelo mental, reabrem necessariamente a velha questão da unidade do problema hermenêutico.

É nessa direção, ao mesmo tempo global e específica – pois caminha por sinuosidades transdisciplinares –, que me parece devam seguir as investigações sobre a inveja, que transcende as categorias usuais das paixões humanas, já por si inexplicáveis. A humanidade tem, desde sempre, tentado compreendê-las ou minimizar os sofrimentos delas decorrentes, pela aceitação e/ou sublimação dos sentimentos destrutivos, ancorada na palavra dos sábios de plantão, onipresentes em todas as tradições.

O arquimilenar contributo oriental para a compreensão de nossos sofrimentos interiores, por exemplo, ainda que venha sendo

resgatado progressivamente no último século, em especial a partir da década de 60 – com os movimentos de contracultura –, dificilmente será apreciado no seu devido valor pelos pretensiosos ocidentais.

Como diria Jung, advertindo-nos a não subestimar a profundidade que caracteriza o espírito do Oriente, “faltam-nos os pré-requisitos espirituais”. É o caso da (in)compreensão de um dos conceitos fundamentais da filosofia Yoga, designado pelo termo *kleshas*, que pode ser entendido como obstáculos à felicidade ou à liberação (*ananda*).

Pois bem, dois desses *kleshas*, o apego (*raga*) e a rejeição (*dvesha*), formam exatamente as características usuais de nosso padrão mental, o caldo mais propício à fermentação de idéias invejosas, que se agravam numa cultura como a nossa, que faz da competitividade seu paradigma para o sucesso.

Duplo engano esse: confronto e expectativa. Num permanente rali de auto-afirmação, expomo-nos continuamente ao perigo e, sob qualquer pretexto, entramos em estado de emergência. Impomo-nos o sucesso como meta e caminhamos para a frustração, fonte de inveja e violência.

E é exatamente a auto-afirmação, em sânscrito *asmita* (eu sou), que o Yoga apresenta, ao lado de *avidya* (a ignorância do verdadeiro significado das coisas), como dois dos maiores empecilhos ao encontro da felicidade. A necessidade de auto-afirmação é uma característica do individualismo, que se reafirma na posse, a delimitar nosso Ser no Ter (nosso território). Esse egocentrismo está na base não só da inveja, mas de sentimentos conexos, como o ciúme, a avareza, a ambição, a cobiça, a ganância.

A falta de discernimento (*avidya*) leva à superestima ou idealização do sucesso ou bem do outro, despertando um incontável e paradoxal desejo de posse ou de destruição. A inveja quer tudo ou nada, como a menina Ofélia, personagem de Clarice Lispector, no conto “A Legião Estrangeira”.

Produto do medo de perder o confronto ao qual nos lançamos num ato particular de guerra, a inveja é dualista, pois pensa em termos de “eu ou você”. Esse dualismo perverso e fragmentador realimenta a inveja, gerando suspeição, medo, ódio e ressentimento, aumentando o antagonismo e a rivalidade entre as classes sociais e o quadro de violência social, por parte daqueles que não se percebem como meros instrumentos de um jogo político-econômico muito bem engendrado.

*Do paraíso caída
e largada à própria sorte
na vida não vê saída
inveja é pior que a morte.*

Para o sociólogo italiano Francesco Alberoni, a inveja é estado de solidão, de perda de raízes, porque nasce quando o eu se separa da coletividade. É um estado de egoísmo, soberba e narcisismo, que só pode ser quebrado por uma nova imersão no coletivo, que requer uma transgressão das normas de comportamento cotidiano e a "expansão do dionisíaco em nós".

Na mitologia grega, o poder de desviar o mau-olhado – uma das armas da inveja – era atribuído exatamente ao filho de Dioniso com Afrodite, chamado Príapo, a grande divindade da cidade asiática de Lâmpsaco. Cabia-lhe, ainda, a proteção das colheitas contra os sortilégios dos que pretendiam destruí-las.

No Medievo, a "heresia" dionisíaca de que fala Alberoni provavelmente não chegaria a ser sequer pensada, tanto devido ao indescritível pavor místico, quanto pelo fato de qualquer transgressão às rígidas normas de comportamento impostas ser passível de fortíssima repressão, por parte ou por determinação da então todopoderosa Igreja.

Já neste século, a psicanálise parece ter dado um grande contributo para a compreensão desse e de outros sentimentos correlatos, ao atribuir às frustrações da mais tenra infância o primeiro contato com a inveja.

Seu objeto primário, de acordo com a polêmica psicanalista Melanie Klein, é o seio materno, sobre o qual recaem as fantasias da criança. Klein também vê um vínculo direto entre a inveja primária e o desenvolvimento do ciúme, que se baseia na rivalidade com o pai e se faz acompanhar de sentimentos de ódio edípiano. Se a inveja é excessiva, torna-se fonte de culpa. Fantasias do ego infantil ou da mente dos investigadores dos processos psíquicos? Mera revisitação dos mitos da civilização ocidental ou leitura científica dos arquétipos do inconsciente?

Para Klein, a inveja é um sentimento de ira pelo fato de outra pessoa possuir e desfrutar de algo desejável. O impulso do invejoso é privá-la violentamente do objeto ou, ao menos, tirá-lo dela para que não possa ser fruído. Para chegar ao desiderato, a pessoa que sofreu a mordida da inveja fará uso da estratégia que estiver ao alcance de sua inteligência e possibilidades, seja o conluio, o sarcasmo, a mentira, a calúnia, a maledicência, a conspiração do silêncio,

a afetação, a bajulação ou a indiferença, sem que, por isso, sinta pejo ou piedade.

Para Aristóteles, invejamos as pessoas que estão próximas a nós, seja pelo nascimento, pela idade ou reputação, o que induz uma afinidade espaço-temporal entre invejado e invejoso. “É fácil admirar, sem ressentimentos, um gênio morto”, dizia Nelson Rodrigues. Difícil é lidar com os conflitos e divergências que se estabelecem nos relacionamentos entre iguais, sejam familiares, vizinhos, amigos ou colegas. Aqui, a interrogação fatídica para o sucesso do outro é: “Por que ele e não eu?”

A idéia perpassa pelo pensamento de inúmeros escritores, que nos alertam sutil ou ironicamente, como Oscar Wilde, para quem todos somos capazes de sentir os sofrimentos de um amigo, porém, temos que ter uma natureza muito delicada para receber seus êxitos com agrado. Goethe, antes dele, já se expressara nessa direção, ao dizer que a felicidade nos é insuportável quando encontramos pessoas felizes, sem que para isso tenhamos concorrido.

Como lembra o Rabino Nilton Bonder, nas sociedades fechadas todos ficam o tempo todo se vendo, confrontando-se, experimentando a inveja. Há um desencantamento do olhar, que já não permite uma admiração espontânea pelas realizações do outro. Desencanto institucionalizado. Ideologia do fracasso. Impotência. Daí por que, como reconhece a tradição judaica, “invejar é pior que morrer”.

A expressão metafórica “morrer de inveja”, por sua vez, pode ser usada por invejoso e invejado. O invejoso pode usá-la por cinismo ou hipocrisia dizendo, por exemplo, “morro de inveja de sua inteligência”, quando pretende pôr em evidência alguma dificuldade mental daquele em quem inveja, digamos, a beleza ou o prestígio.

A experiência geral parece evidenciar que o invejoso não reconhece o esforço alheio, cujo sucesso aparenta ignorar, talvez por sentir-se incomodado a ponto de não conseguir elogiar o suposto adversário. Desqualificá-lo e a seus bens é a forma que a maioria encontra para camuflar aos outros e a si mesma um impotente e ressentido desejo.

Chamou minha atenção, nas muitas entrevistas que realizei como fonte de pesquisa sobre o tema, o interesse das pessoas sobre a possibilidade de existir – ou não – uma inveja saudável. Pareceu-me, inclusive, que haveria uma certa tendência a uma resposta afirmativa, solução que talvez pudesse servir para tranquilizar algumas consciências culpadas.

Segundo o escritor Zuenir Ventura, o psicanalista Renato Mezan teria resolvido a questão quando desferiu um ataque mortal, em seu famoso ensaio sobre o tema, contra a hipótese da inveja boa, considerando-a um mero mecanismo de defesa contra a vergonha que acompanha a confissão pública desse pecado.

Por outro lado, o dramaturgo e poeta George Barcat, em entrevista, propôs uma solução menos radical ao afirmar que a inveja, como todos os outros sentimentos, inclusive os considerados positivos – como o amor –, se não forem mantidos em seus limites, acabam sendo prejudiciais. Assim, nada seria ontologicamente bom ou mau, pois a questão é de limites.

A sabedoria popular, de alguma forma, parece aproximar-se desta visão filosófica. É o caso de Rezende, cabeleireiro e compositor, para quem a inveja tem que ser construtiva, caso contrário “vira doença e, como toda doença, tem estágios. Cada etapa vencida é uma vitória, pois a inveja é ladina e vai se instalando devagar”. Assim, aconselha: “A pessoa tem que se cuidar para não virar um monstro”.

Para a maioria dos entrevistados todos temos, também, uma constante preocupação com o que os outros pensam a nosso respeito, ou seja, é a necessidade de preservar a auto-imagem que torna a inveja inconfessável. Parece-me, assim, que a crença numa inveja boa ajudaria a camuflá-la a contento, tornando invisível seu potencial destrutivo.

*Simulando simpatia
ataca de mau-olhado
é prima da hipocrisia
comadre do cão danado.*

De alguma maneira, a inveja tem sido tradicionalmente associada ao olhar. Etimologicamente derivado do latim *invidia* (do radical *ved*, olhar), o termo está relacionado com *invidere*, significando olhar enviesado, de soslaio, de onde provém “mau-olhado”, “olho gordo”. “Mas, o que é ver?” – pergunta a filósofa Marilena Chauí, enveredando por uma hermenêutica filosófico-religiosa, fundamentada em raízes etimológicas que vão do indo-europeu ao grego e ao latim.² “Ver (*weid*) é olhar, seja para ter ou para tomar conhecimento” (raiz indo-européia).

E ensina:

Esse laço entre ver e conhecer, de um olhar que se tornou cognoscente e não apenas espectador desatento, é o que o verbo

grego *eidô* exprime. *Eidô* – ver, observar, examinar, fazer ver, instruir, instruir-se, informar, informar-se, conhecer, saber; e, no latim, da mesma raiz, *video* – ver, olhar, perceber; e *viso* – visar, ir olhar, ir ver, examinar, observar.

Donde, *visita* (ver freqüentemente), que na versão latina da *Bíblia* significa manifestação de Deus ao homem para exame rigoroso ou benevolente de seus atos. “Estar sob a visita de Deus” é ter-Lhe os olhos sobre nós, ser por Ele visitado. Ele, que em sua onisciência tem o poder para dizer: *provideo* (ver de antemão) e por isso é *providentia* que nos protege contra um outro olhar, o *improvisus* da caprichosa Fortuna. **Se aceitamos Sua visita, também há de proteger-nos do mau-olhado (*invideo*, invejar).**

Para o filósofo Francis Bacon, esse olhar pecaminoso é “a ejaculação do olho”, como lembra ainda o jornalista Zuenir Ventura, em cuja conhecida obra sobre o tema destaca a questão do mau-olhado e da magia-negra, a ponto de dedicar-lhes capítulos especiais. Se à expressão baconiana aplicarmos o implícito sentido de gozo, poderemos deduzir um certo sadismo a caracterizar o malfadado olho gordo.

Investigações parapsicológicas nos dão conta de que certas influências negativas de terceiros (por meio do mau-olhado) são tão poderosas que teriam o condão de materializar-se. Experiências repugnantes, como a retirada de insetos da boca de clientes muito invejados, têm sido relatadas por parapsicólogos como Frei Albino Aresi e Miguel Lucas, entre outros.

Talvez pela forte associação ao olhar, o castigo do invejoso na literatura tem sido muitas vezes associado à cegueira, como numa das várias versões de Cinderela (para alguns, A gata borralheira), na compilação dos irmãos Grimm, em cujo final as filhas da madrasta ficam cegas ao acompanhá-la ao altar. Outro exemplo clássico dessa forma de castigo se encontra na *Divina comédia*, de Dante Alighieri, em que o invejoso Guido del Duca foi colocado no segundo patamar do Baixo Purgatório (Canto XIV), com as pálpebras costuradas com fios de aço.

Não é por outro motivo que, ao recebermos um elogio, acionamos um mecanismo de defesa que nos faz atribuir aos “bons olhos” de quem assim nos vê, a situação ou qualidade elogiada, numa simbólica devolução de um eventual mau-olhado.

Muitos creditam comodamente a um hipotético “olho gordo” todos os seus fracassos e dificuldades, adotando a autopiedade como um paradigma a suas desditosas existências. Dessa forma,

desqualificam os esforços e a competência daqueles a quem invejam, atribuindo aos caprichos da sorte o sucesso de que desfrutam.

Segundo a crendice popular, as vítimas de "olho gordo" apresentam sintomas específicos como bocejo (o primeiro e o mais citado deles), seguido de moleza (fadiga geral), porque a energia positiva estaria sendo "sugada". O corpo torna-se pesado e dolorido, especialmente nas costas e pernas, e a pessoa sente dor de cabeça e fotofobia.

As receitas para eliminar essas influências, formuladas por comadres, benzedadeiras, pais-de-santo e outros entendidos, passam geralmente por um banho de sal grosso, uma medalhinha *agnus dei* junto ao corpo, um galho de arruda atrás da orelha, esconjuros e gestos (*mudras*), principalmente o sinal-da-cruz ou a figa (mão fechada, com o polegar entre os dedos indicador e médio – sem esquecer de bater três vezes na madeira).

Na bolsa, um pé-de-coelho, alguns dentes de alho ou mesmo um punhado de arroz "que é pra trazer felicidade", como afirma Kátia, uma recifense de enorme sorriso, que sabe fazer um ótimo café.

Ah, "...e um olho de cabra, num frasco com um pouco d'água ou um daqueles pingentes em forma de olhinhos, que a gente compra em Atenas", como ensina uma elegante mocinha, com ares de entendida. Em seguida a essa explanação, a candidata a emergente nos informa gratuitamente que "morria de vontade" de ter uma piscina em casa, mas agora que tem nem toma conhecimento. Alguém arrisca: – "É, tem gente que gosta de ser invejado". Outro aduz: "É porque ser invejado, para algumas pessoas, é como receber uma massagem no ego". Um pouco de silêncio e o ambiente se refaz.

A propósito, para limpeza do ambiente, uma ferradura atrás da porta, pimenta, incenso e um cristal ou ametista bruta colocada estrategicamente à entrada da casa, convivem com certas plantas "fortes", como comigo-ninguém-pode e espada-de-São-Jorge. Essas receitas caseiras não poderiam ficar imunes à globalização mercadológica, que tratou de resgatar antigos ensinamentos orientais, como é o caso do *Feng-Shui*, aplicando-lhes uma nova concepção filosófica, mais condizente com o utilitarismo ocidental.

Proliferam também espaços alternativos e livros rotulados de "auto-ajuda", que se propõem ao ensinamento de variadas formas de tratamento para todos os tipos de desarmonia, inclusive as ambientais. A maioria, infeliz ou inadvertidamente, subverte as questões internas, pela excessiva ênfase nos problemas externos às pessoas, deslocando a responsabilidade individual.

Pela projeção, passamos de invejosos a invejados; de manipuladores (do ambiente) a manipulados (pelo ambiente). A credulidade nos faz vítimas de supostas (ou não) forças ocultas, contra as quais reagimos na mesma medida, ou seja, com os poderes mágicos que os talismãs nos conferem.

Alguns, porém, afirmando ser incrédulos quanto a todas essas "superstições", recusam-se ao uso de qualquer espécie de talismã ou fórmula mágica, socorrendo-se "apenas" da oração e leitura de textos sagrados. "Quem está com Deus não fica sujeito a essas influências." É a fé.

Carlos, um motorista atualizado e bem falante, declara não ser muito místico, mas confessa ter mandado fazer um nicho para uma imagem que ganhou de um amigo, como proteção para negatividades como a inveja, "que ninguém é de ferro". Afinal, ser casado há mais de vinte anos, com uma belíssima mulata, "não é fácil não".

De Dona Vanda – uma simpática senhora que se considera invejada pelo fato de ser "muito feliz" num casamento que "já dura cinquenta anos" e lhe deu vários filhos e netos maravilhosos –, recebo uma "infalível" oração contra o olho gordo: "Eu me benzo com a Santíssima Cruz de Jesus/Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo/Tu levas o que trouxeste/Se tu és o ferro, eu sou o aço/Se tu és o demônio, eu te embaraço/Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo".

*Rancorosa e deletéria
agride por mal-amada
a inveja coisa séria
não é só conto de fada.*

A experiência tem demonstrado que algumas pessoas realmente estão sempre numa espécie de berlinda, provocando consciente ou inconscientemente sentimentos invejosos. Esse fenômeno parece dar-se, quer pela beleza, riqueza ou poder que possuem, quer pelo sucesso de que desfrutam, quer pela inteligência, vivacidade ou memória, ou até mesmo sem que haja motivos, qualidades ou haveres aparentes, como se essas pessoas tivessem nascido para despertar inveja.

Aliás, essa "tristeza em relação às coisas boas dos outros", como a definiu Tomás de Aquino, é, por origem, definição e processo, carregada de irracionalidades. Os elementos em que se apóia – idealismo e narcisismo – são puramente abstratos, assim como o é o ego, que "corresponde à parte da psique cristalizada na auto-imagem", como ensina Renato Mezan.

Como se vê, a própria terminologia empregada não se relaciona com objetos concretos, assim como são despidos de toda concretude alguns dos bens mais usualmente invejados: poder, beleza, fama, honra, juventude, inteligência, competência, espiritualidade, etc.

No entender do médico e escritor Humberto Mariotti, entretanto, na sociedade atual o objeto da inveja é essencialmente quantitativo, até porque caricaturamos os Estados Unidos, onde tudo é pensado em termos mercadológicos. Entrevistado, explicou que as pessoas avaliam quantitativamente muitos dos bens em princípio abstratos, como a beleza, a fama ou o poder, em geral pelo retorno econômico que eles usualmente conferem, exceção feita a contextos específicos, em que a exceção confirma a regra.

Inferre-se que os objetos passíveis de serem invejados variam no tempo e no espaço, de acordo com a filosofia de vida predominante, embora o processo invejoso se mantenha praticamente o mesmo, desde o primeiro fratricídio de que foi motor. A literatura o descreve com precisão, como se vê na representação perfeita dos personagens ímprobos de Ovídio, Shakespeare, Dickens, Machado ou Condé.

Além do deleite intelectual, parece haver uma certa utilidade nas figuras míticas ou literárias do mal, pois essas e outras representações simbólicas, que ocorrem num contexto mágico ou ficcional, podem operar como ritualizações virtuais de nossos impulsos invejosos e destrutivos. Se sublimadas, essas "forças psicológicas" tendem a permanecer em "decantação", aparentando um doce apaziguamento, qual vulcão cujo epicentro pode ser reativado por uma dessublimação repressiva.

A vida moderna, globalizando a informação e banalizando o mal, traz à consciência, paradoxalmente, a dimensão de nossa mediocridade e de nosso poder de destruição sobre qualquer coisa, pessoa ou situação que não se ajuste aos nossos desejos. Para Nietzsche, amamos o próprio desejo e não o objeto desejado, ou seja, o ser humano deseja desejos, mais especialmente o "desejo do Outro", como viria a dizer Jacques Lacan. Para esses autores, o desejar se sobrepõe ao ter, pois quando obtemos o que desejamos já almejamos outra coisa, o que revelaria nossa eterna insatisfação.

Quase todos os autores consultados entendem que o objeto da inveja é sempre superestimado e, portanto, não mantém correlação com a realidade, geralmente distorcida pelo invejoso, que transfere ao objeto do desejo um poder pressuposto, o de trazer felicidade e deleite a quem o detém.

A contrapartida de dor, inerente à felicidade individual, que compreende, no mínimo, o medo da perda, sem falar das concessões necessárias, não é percebida na idealização. Assim, o bem imaginado não pode ser compartilhado, por pertencer à esfera da idealização, um mecanismo de defesa utilizado contra as pulsões destrutivas (Freud) e também contra as angústias persecutórias (Klein).

Parece-me claro que a pressuposição de que somos muito invejados (embora nunca admitamos ser invejosos) também se assente na idealização de qualidades exacerbadas por nosso narcisismo. A noção de que a idealização está na base da inveja é recorrente, transcendendo a visão psicanalítica, embora os conceitos que a fundamentam ainda funcionem necessariamente como pontos de partida de qualquer estudo sobre o tema, que se pretenda minimamente epistemológico.

Solicitei também uma entrevista ao professor Raphael Cangelli Filho, mestre em Psicologia Cognitiva pela PUC, vinte anos de experiência clínica, e pedi à minha filha, também psicóloga, que me acompanhasse ao encontro, para fazer a “ponte terminológica”. Na hora marcada, um imenso sorriso nos colocou imediatamente à vontade: – “Inveja? Todos sentem. Expressar é que não é permitido. Idealização? Mecanismo de fuga da realidade. Vejo Alice como a própria autista.

Afinal, o que é real, o País das Maravilhas ou a vida? O que é a vida? A vida é o que você faz a vida ser. De onde vem a inveja? Problema educacional: somos educados para ser invejosos. Faz sentido, pra você?” – “Faz sim, Raphael. Todo o sentido do mundo. Fizemos da vida uma grande arena e educamos nossos filhos para ganhar todas as competições. Quem perde, está fora do jogo. Excluído. Como não ser autista ou predador?”

No caminho de volta ligo o rádio do carro, ainda envolvida pelo depoimento claro e competente e – *vade retro*, soberba! – sinto-me Ph.D. no tema da Inveja! A emissora noticia o latrocínio de um casal, perpetrado com requintes de crueldade. Filósofo sobre a violência gratuita: – “Só pode ser inveja”. Então, lembro o sábio conselho, repetido duas vezes durante a entrevista: “Cuidado com a generalização, sempre perigosa”. Cada caso é um caso, além do que, em todo relacionamento existem muitos outros sentimentos, tão importantes quanto a inveja, que vão da indiferença à compaixão, do ressentimento ao verdadeiro amor. Como diz Barcat, quando equilibrados, todos esses sentimentos se diferenciam; “na ponta” (limite), são iguais.

Existe coisa mais devastadora que uma paixão desmesurada, qualquer que seja? Nossas reais motivações, muitas vezes, conseguem

se esconder no mais recôndito de nosso próprio ser, correndo o risco de se perder em meio a um labirinto de percepções, sentimentos e pensamentos. Há, portanto, que estar atento aos sintomas, enquanto há tempo.

Como acredita Cristina, uma advogada bem-sucedida, diagnosticar corretamente já é a cura, "pra quem quer ser curado". Não se sentindo invejosa nem invejada e nem percebendo inveja entre os que a cercam, acha que a pessoa não tem culpa de ser invejosa e que ela própria teria "passado batido" por essa questão, se não fosse a entrevista "e a literatura, claro!" *Avis rara*.

Feita a digressão, retomo a questão das generalizações, perigosas também por levar ao consenso formador dos estereótipos que fundamentam o preconceito, permitindo nessa passagem o surgimento de perversas ideologias. A propósito, estudos sobre o nazismo nos dão conta de que, por trás da pretensa ideologia da pureza racial, rastejava um profundo sentimento de inveja contra os judeus, tidos como detentores de incalculáveis fortunas. A insinuação subjacente era a da possibilidade de espoliação.

Generalizações e estereotípias fomentam as exclusões, o que me levou ainda a entrevistar algumas pessoas cujas opções sexuais não se enquadram em nossos padrões culturais patriarcais e moralistas. Prolongados e interessantíssimos depoimentos de homens e mulheres demonstram claramente a dificuldade em desmascarar ou mesmo perceber a hipocrisia social travestida de moral, que nos permite enxergá-los unicamente de uma ótica estereotipada, embutida no senso comum.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek opõe o fundamentalismo autêntico ao que chama de "fundamentalistas pífios da Maioria Moral", tomando como instrumento de distinção a inveja como pecado capital: "...o fundamentalista da Maioria Moral é sempre assaltado pela atitude ambígua de horror e inveja em relação aos indizíveis prazeres a que se entregam os pecadores".³ Suas palavras evidenciam a hipocrisia dos puritanos, o "jogo invejoso" com que temos sido impregnados pela cultura, que faz com que projetemos agressivamente sobre todos aqueles que ousam ser diferentes (pecadores) nosso incomensurável e reprimido desejo de assumir as nossas próprias (pecaminosas) diferenças.

Enfim, sejamos homens ou mulheres, o que mais odiamos, no fundo, é nossa alienante submissão ao senso comum e ao argumento da autoridade, nossa própria pusilanimidade, nosso medo de gritar ao mundo os nossos desejos, as nossas paixões, a nossa fraqueza

e incompletude. Achatado entre as pulsões do *id* e a pressão do superego, nosso ego chora e se debate, mas não se permite tirar "a máscara da face". Fernando Pessoa descreve magistralmente essa condição:

Fiz de mim o que não soube,
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não
Desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.⁴

Depreende-se que raramente a inveja oferece sua face com transparência. Os subterfúgios com que busca e muitas vezes consegue dissimular sua malignidade são de molde a causar inveja a si mesma. Camaleoa por natureza, a ironia é sua face prepotente; a maledicência, sua cara vulgar; a vitimização, seu rosto submisso. Cabe-nos estar atentos e desmascará-la a tempo, para que não corrompa nossos relacionamentos. **THOT**

O texto corresponde a excertos de capítulos do livro *O olhar da caprichosa*, a ser lançado pela Editora Palas Athena.

NOTAS

1. BYATT, A. S. Cf. "Inveja", in: *Os sete pecados capitais*, trad. de Paulo Henriques Britto. Folha de S. Paulo, 8.8.1993. Especial A-9.
2. CHAUÍ, Marilena. "Janela da alma, espelho do mundo". In: NOVAIS, Adauto et. al. *O Olhar*. São Paulo: Cia. das Letras. 1988. pág. 35.
3. ZIZEK, Slavoj. *Budismo Ocidental? Não, obrigado*. Trad.: MACEDO, José Marcos. Folha de S. Paulo, "Caderno Mais". 3.12.2000.
4. *Seleção poética*. Biblioteca Manancial em convênio com o Instituto Nacional do Livro – MEC. 1971.

INDICAÇÕES E/OU REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- MEZAN, Renato. *A Inveja*. In: CARDOSO, Sérgio, et. al. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia das Letras. 1987.
- BONDER, Nilton. *A Cabala da Inveja*. Rio de Janeiro: Imago. 1992.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Athena. 1986.
- VENTURA, Zuenir. *Inveja: Mal Secreto*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão: Um estudo das fontes do inconsciente*. Col. Psicologia Analítica. Rio de Janeiro: Imago. 1974.
- ALBERONI, Francesco. *Os Invejosos*. Rio de Janeiro: Rocco. 1996.

**CRISTINA
RODRIGUES
FRANCISCATO**

Tem formação acadêmica em Jornalismo (ECA-USP), é mestre e doutoranda em Língua e Literatura Grega (FFLCH-USP) e tradutora do grego para o português da tragédia *Hércules*, de Eurípides, publicado pela Editora Palas Athena. E-mail: franciscato@traveinet.com.br

A SEDUÇÃO DO MITO

As questões presentes nos mitos denotam um sistema coerente e consistente de apreensão da realidade, podendo contribuir também para a compreensão da alma.

Mitologia é o conjunto de mitos de um determinado povo, de uma civilização, de uma religião. É também o estudo desses mitos, suas origens, evolução, significados. De modo geral, mitos são histórias que relatam e pretendem explicar a origem de um determinado fenômeno, ser vivo, instituição, costume social, etc.

São narrativas sobre a natureza e os feitos de deuses e heróis. Mircea Eliade diz que o mito descreve as diversas – e por vezes dramáticas – irrupções do sagrado no mundo: “Ele conta uma história sagrada, relata algo ocorrido no tempo primordial mediante a intervenção de entes extraordinários”.¹

Os mitos têm raízes em tradições orais, passadas de geração para geração. Correspondem a uma categoria de pensamento pré-lógico, a uma compreensão do mundo distinta e distante da racional, concebida por intuição, sensações e emoções. Os mitos fornecem explicações e informações necessárias à organização e manutenção da identidade cultural numa sociedade arcaica.

Em grego, tanto *μῦθος* (*mythos*) quanto *λόγος* (*lógos*) significam, originalmente, palavra. Porém, já no século 5º a.C. esses termos adquirem conotações próprias e se especializam. *Mythos* assume o sentido de palavra narrativa que se relaciona com as tradições épicas, enquanto *lógos* passa a identificar um discurso argumentativo ou enunciado filosófico.

Podemos encontrar esse contraponto entre *mythos* e *lógos*, por exemplo, no diálogo *Protágoras*, de Platão (320-c 2sqq). Nessa passagem, Sócrates pede a Protágoras que desenvolva seu ponto de vista sobre a possibilidade de ensinar a virtude política. Protágoras concorda, mas pergunta a Sócrates de que forma ele prefere: “Explicarei como um ancião que conta um *mythos* (μῦθος) para os mais jovens, ou expondo, em detalhes, por meio do *lógos* (λόγος)?”

A história narrada pelo mito possibilita vários níveis de compreensão e interpretação. Sua linguagem é simbólica, e nos remete a significados que ultrapassam o conteúdo imediato daquilo que afirma, pois o símbolo revela algo em sua significação maior.

Símbolo vem do grego σύμβολον (*sýmbolon*), que significa marca, sinal de reconhecimento, contra-senha de hospitalidade. Tem relação com o verbo συμβάλλω (*symbállō*), que significa, entre outras coisas, reunir. Na Grécia, *sýmbolon* designava cada uma das duas metades de um pequeno osso (*astrágalos*), ou outro objeto qualquer que fosse quebrado e repartido em dois. Cada pedaço ficava com uma das duas partes interessadas, ou contratantes, com o objetivo de servir como prova da identidade de ambas, como sinal de reconhecimento. Isso era comum entre um hóspede e seu anfitrião, que ao se despedir seguiam esse procedimento. No futuro, quando novamente se encontrassem, pessoalmente ou por meio de representantes, poderiam reunir os *sýmboloi* como prova de identificação.

Joseph Campbell, autor do livro *O poder do mito*, via a mitologia como a canção do Universo, a música das esferas: “Música que dançamos, mesmo quando não somos capazes de reconhecer a melodia”.²

Qual o significado dessa afirmação? Campbell refere-se ao caráter inconsciente e arquetípico do mito. Embora a compreensão mítica seja, para a consciência, um estágio ultrapassado de explicação do mundo, ela faz parte do nosso acervo inconsciente e continua atuando a partir dele. Isso explica o fascínio que as narrativas míticas ainda hoje exercem sobre nós. A questão pode ser mais bem compreendida se pensarmos nos conceitos de arquétipo e inconsciente coletivo de C. G. Jung.

O inconsciente coletivo é um substrato psíquico comum a toda a humanidade. Assim como qualquer ser humano apresenta uma mesma estrutura anatômica e fisiológica, também nossa psique tem um denominador comum, que Jung designou inconsciente coletivo.

Ele é formado por arquétipos (do grego, *arkhé* – princípio, origem, fundamento –, e *týpos* – marca, impressão). É um conjunto de impressões primordiais existentes na psique, potencialidades

herdadas que intervêm no processo da formação dos conteúdos da consciência e impelem o indivíduo a repetir certas experiências.

Segundo Jung, os arquétipos originam-se, por um lado, de disposições inerentes à estrutura do sistema nervoso; por outro, resultam do depósito das impressões superpostas deixadas por certas vivências fundamentais, que são comuns a todos e repetidas ao longo de milênios.

É devido a esse substrato psíquico comum que mitos de diferentes épocas, povos e lugares apresentam motivos básicos que se repetem, embora com a especificidade da cultura nas quais florescem. Observamos, por exemplo, que mitos de heróis de culturas distintas possuem estrutura análoga e temas recorrentes. Todo herói tem ascendência divina (é filho de um deus com uma mortal ou de uma deusa com um mortal), força e poderes sobre-humanos, passa por provas iniciáticas, luta contra monstros, desafia limites, etc.

Por outro lado, um mesmo herói apresenta variantes em sua própria mitologia, algumas até contraditórias. O mito transforma-se com o passar do tempo, e é comum encontrarmos diferentes versões para um mesmo tema mítico. Em nosso entender, o mito possui duas partes constitutivas e delimitadas: uma é seu núcleo arquetípico; a outra diz respeito à interação da narrativa com realidades, com base nas quais se originou e com as quais se comunica. Essa última sofre alterações com o passar do tempo, pois é contaminada por este e, de certa forma, é seu produto. Já seu núcleo arquetípico permanece o mesmo e constitui sua inspiração fundamental.

Os mitos falam, entre outras coisas, de conteúdos psíquicos que, embora relegados ou não identificados pelo pensamento abstrato e racional, não deixaram de exercer seu poder. Os olímpicos há muito saíram de cena, mas as realidades que os gregos nomeavam como deuses continuam vivas e atuantes dentro de nós.

As artimanhas de Afrodite não são mais atribuídas a ela. Entretanto, continuamos sofrendo pulsões amorosas que nem sempre compreendemos e muito menos dominamos. Todo verdadeiro artista vive sob a proteção das Musas, filhas de Zeus e Mnemósine (a Memória).

Hoje falamos em talento pessoal e inspiração poética. Agir de modo eficiente e com excelência é um dom de Palas Athena, deusa da sabedoria, do saber fazer. Quando alguém é equilibrado e eficiente, atribuímos ao seu caráter esses adjetivos. Um grego diria que ele transita de forma adequada pelo âmbito de Athena e é, portanto, caro à deusa.

Os deuses olímpicos são representações de forças e níveis da realidade que os gregos sentiam como transcendentais. Para

nós, o mundo é algo objetivo e concreto, sobre o qual atuamos e que modificamos conforme nossos interesses. Para o homem antigo, o mundo era povoado por deuses que atuavam sobre sua vida a cada momento.

A ele cabia buscar viver da melhor forma possível conforme os desígnios divinos. Todo e qualquer campo de atividade humana era regido por uma determinada divindade. O segredo de viver bem consistia em saber, em cada situação da vida, no âmbito de qual deus se estava e, então, agir de maneira piedosa em relação a ele.

Os antigos gregos acreditavam, por exemplo, que quando se apaixonavam entravam na esfera de Afrodite. Procuravam então compreender a natureza dessa deusa, para poder honrá-la de forma propícia. Caso contrário, a proximidade de Afrodite poderia ser extremamente perturbadora e complicada. É só lembrarmos, por exemplo, do fim trágico de Hipólito, na tragédia homônima de Eurípides, por ter negligenciado essa deusa.

Na visão de mundo mítica, o sagrado perpassava todo tipo de experiência. Compreender o significado e a natureza de um deus significava entender como funcionava um determinado campo da existência.

Para Campbell, os deuses "são manifestações e provimento de uma energia, que é na verdade impessoal. Eles não são a fonte da energia que representam: são o veículo dela. É a força ou qualidade da energia por eles representada que determina o caráter e a função do deus... São personificações da energia posta em jogo. Mas a fonte última da energia permanece um mistério".³

De maneira mais pragmática, J. K. Davis define os deuses como "representações coletivas, cristalizações através dos séculos, se não de milênios, de tentativas da imaginação humana para identificar, descrever, compreender e tentar controlar os inumeráveis aspectos do que é ser humano. Isso ocorre por meio da substancialização de uma ou mais entidades (usualmente antropomórficas), cada uma com uma bagagem de poderes próprios. Os nomes dos deuses significam um resumo para esse porta-fólio de poderes imaginados e atribuídos".⁴

Falemos agora das relações entre homens e deuses e da questão da *hýbris*. No relacionamento entre deuses e homens, segundo a mentalidade grega, a primeira questão a ser considerada deve ser o abismo que os separa. É o fosso que separa a condição de ser mortal da imortalidade dos deuses. Uma compreensão profunda da insubstancialidade e da fragilidade do devir humano poderia levar o homem a um relacionamento correto com o divino.

O mundo grego foi bastante sensível a essa questão. No oráculo de Delfos, as frases “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia” apontavam para a necessidade de o homem compreender quais são os limites próprios do humano e ater-se a eles.

A busca da σωφροσύνη (*sophrosýne*) – da moderação, da prudência e da justa medida – devia ser seu principal objetivo. Píndaro nos lembra que o homem nada mais é do que o “sonho de uma sombra” e que o bem que se pode ter vem dos deuses (*Pelica*, 8. 95sq.).

A insignificância e efemeridade da condição humana são ressaltadas pelo deus Apolo quando, na guerra de Tróia, nega-se a lutar com Posídon por causa de mortais que, “feito folhas das árvores, vivem por um tempo, florescendo, nutridos de frutos, mas têm vida breve, logo perecem, exânimes”.⁵

Quando o homem ultrapassa os limites que lhe são próprios, entra em competição com o divino, incorrendo em ὕβρις (*hýbris*).

A *hýbris* é excesso, desmedida, descomedimento. Pode também ser traduzida como violência, orgulho, arrogância, impetuosidade e insolência, mas nenhuma dessas traduções esgota a abrangência de seu significado. Liddell e Scott⁶ definem *hýbris*, em primeiro lugar, como violência temerária que resulta do orgulho pela força ou pelo poder que se possui.

Orgulho não é algo propício para seres efêmeros, sujeitos à morte, por mais poderosos que momentaneamente sejam. Quando um mortal ultrapassa determinadas fronteiras, rivaliza de certa forma com os deuses, em atos, palavras ou mesmo pensamentos; e assim provoca a necessidade de reparação dos limites transgredidos, que se manifesta como punição divina.

Há uma passagem de Heródoto em que ele nos conta um diálogo entre Sólon, sábio legislador ateniense, e Creso, poderoso e próspero rei da Lídia.

O tema é a felicidade humana. Creso manda mostrar ao hóspede seus imensos tesouros, e depois lhe pergunta quem ele considera a pessoa mais feliz; pois o próprio rei se julgava o mais venturoso dos mortais. Sólon fala de Telos, Clêobis e Bítôn, já mortos. E afirma não ser possível dizer que um homem é feliz antes de sua morte, pois a vida humana é apenas incerteza (*História*, 1. 32).

A idéia de não ser possível avaliar se a vida de alguém é boa ou má antes de seu término também está presente, por exemplo, em *As Traquínias* (vv. 1-3) e no *Édipo Rei* (vv. 1524-1530), ambas tragédias de Sófocles. O fato de se ter boa sorte não significa que assim será durante a vida toda: Édipo, o grande decifrador de enigmas, rei poderoso de Tebas, termina sua vida como paricida e incestuoso. O próprio Creso perderá seu reino e suas posses para os Persas.

Em Heródoto, na passagem acima mencionada, Sólon afirma que a divindade é invejosa (φθονερόν, *phthonerón*)⁷: uma possibilidade de explicação para o infortúnio que cerca aqueles que ultrapassam certos limites e alcançam excessivo poder, prosperidade, glória, força, etc.

Na perspectiva grega, talvez essa suposta “inveja dos deuses” sinalize a recusa por parte da divindade com relação aos excessos humanos e não signifique, literalmente, que os deuses sintam inveja de algo que os homens possam ser ou vir a ter.

Os excessos e as transgressões comprometem a ordem do mundo, fundamentada pelos deuses. Tudo que colocar em risco essa ordem deve ser corrigido. É isso que, em nosso entender, está implícito na idéia de punição divina para a *hýbris*. Ela é uma ofensa aos deuses, pois, segundo o pensamento mítico, vai contra a natureza tal como deve ser: os deuses grandiosos e os mortais de pouca importância. Só se pode ultrapassar a medida humana quando o homem (na verdade, o herói) está acrescido de algo do divino, sempre de acordo com o âmbito da divindade do qual participa.

Para não incorrer em *hýbris*, o herói deveria distinguir em cada situação aquilo que, embora transite nele e o inspire, dando-lhe um aporte extra de capacidade e força, não lhe pertence por completo: é transcendente e não pode ser manipulado. É esse “algo” que de alguma forma o possui.

Trata-se de uma dádiva de algum deus que necessita, portanto, ser honrado. Quando alguém se apropria de modo indevido do sagrado, incorre em *hýbris* e com certeza – é uma questão de tempo – sofrerá a punição necessária ao reequilíbrio. Os limites do humano só podem ser ultrapassados a serviço dos deuses e, mesmo assim, se fosse possível não se embriagar com o poder que deles emana.

O problema reside na identificação indevida com a divindade, e na confusão que a partir daí se estabelece entre as próprias motivações e os desígnios divinos. O herói está investido de um poder que não é genuinamente seu, mas com o qual se identifica e com base no qual comete seus excessos.

Enfim, as questões presentes nos mitos, longe de serem fantasiosas e desprovidas de significado, denotam um sistema coerente e consistente de apreensão da realidade.

O mito remete-nos aos fundamentos de nosso psiquismo, e pode contribuir para a compreensão da alma, porque nos fala, em linguagem simbólica, de antigos caminhos percorridos pela psique em suas tentativas de decifrar o significado do que é ser humano.

De maneira poética, podemos fazer nossas as palavras de Campbell em *O poder do mito*: “Penso na mitologia como a pátria das musas,

as inspiradoras da poesia. Encarar a vida como um poema, e a você mesmo como um participante de um poema, é o que o mito faz por você...". **THOT**

NOTAS:

1. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, pág. 109.
2. CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*, Introdução XI.
3. *Idem*, *ibidem*. págs. 217, 218.
4. DAVIS, J. K. "The moral dimension of Pythian Apollo", em *What is a God?* pág. 43.
5. *Ilíada*, XXI, 462-467. Tradução de Haroldo de Campos.
6. LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*, pág. 1841.
7. HERÓDOTO. *História*, 1.32.6; cf. 3.40.6 e 7.46.18.

LIVRE**INÊS ANTONIA LOHBAUER**

é arquiteta e tradutora, co-fundadora e coordenadora da ONG SOS REPRESA GUARAPIRANGA (ligada à proteção e à preservação de recursos hídricos)
sosguarap@plugnet.com.br

A "REDESCOBERTA" DA ÁGUA

CIÊNCIA E MITO

Tudo nasceu da água, tudo é mantido pela água.

Goethe

Está escrito no Gênesis: "...no mesmo dia, todas as fontes irromperam das grandes profundezas e as janelas do céu foram abertas (...). E as águas prevaleceram sobre a terra; e todas as altas colinas, que estavam abaixo do céu, foram cobertas". O poder elementar da água traz-nos à memória as enchentes e os desastres subjacentes aos diversos mitos da criação. Água é vida, abundância, benção de Deus, tudo junto. "Seja louvado, ó Deus, pela água, tão necessária, versátil, preciosa e frágil", dizia São Francisco de Assis.

Assim, não é surpreendente que há 2.500 anos tenha nascido a idéia de que a água é fonte primordial de toda vida, a substância básica da qual derivam outras formas de matéria, uma idéia que dali em diante nunca cessou de fascinar poetas, filósofos e cientistas. Atualmente, sabemos que essa noção, de maneira nenhuma errônea, está em parte de acordo com o fato de que o hidrogênio, o elemento H com peso atômico de 1,00813, de tanta importância no mundo moderno, é de fato o ingrediente fundamental da matéria.

Essa teoria da água como fonte primordial de todas as coisas foi proposta primeiro por Tales, um grego que não sabia o que era o hidrogênio e muito menos o que era fusão nuclear. Ele viveu cerca de 595 a.C., em Mileto, uma cidade costeira da Ásia Menor, e os historiadores são unânimes em considerá-lo o pai da filosofia.

Se Tales e os outros pensadores pré-socráticos podem ser considerados filósofos no sentido moderno, é uma questão de opinião.

Os gregos os chamavam de fisiologistas, querendo com isso dizer naturalistas. Não fragmentavam o mundo, como fazemos hoje; na sua visão integrada, consideravam a ciência, a filosofia e a religião profundamente entrelaçadas.

A abrangente curiosidade de Tales levou-o a estudar a natureza da água e ver nela a base de tudo. Os gregos pré-socráticos foram, em primeiro lugar – e principalmente –, naturalistas e racionalistas. Ao procurar a substância primordial, eles buscavam não só algum princípio abstrato, mas basicamente uma matéria tangível.

Os filósofos da época podiam escolher dentre os quatro elementos tradicionais: terra, água, fogo e ar. É claro que estes não eram elementos componentes imutáveis da matéria, como entende a química moderna, pois sua forma mudava e podia ser mudada. Será que um deles foi o progenitor dos outros três? Em caso positivo, qual? Sem hesitar, Tales escolheu a água. Para os pesquisadores gregos, pensadores e poetas, a água continuou a despertar um interesse excepcional: nenhuma vida animal é possível sem o sangue, nenhuma vida vegetal sem a seiva; o “disco” da Terra flutuava sobre as águas primordiais de *Oceanus*; foi da água que surgiram os deuses; foi nela que a Terra uma vez submergiu.

Durante a Idade Média, os alquimistas também buscavam a substância primordial e alguns achavam que era mesmo a água. Com a chegada do Renascimento e a separação homem-natureza, esta última se tornou o objeto de estudo, dissecação e manipulação por parte do sujeito humano.

A água não escapou da dessacralização do mundo natural. No século 18, muitos pesquisadores, entre os quais Cavendish, Wilhelm Scheele e finalmente Lavoisier, estudaram a composição do ar e da água. Em Paris existe um tubo selado contendo 45 gramas de água sintetizada por Lavoisier a partir de seus componentes básicos, o oxigênio e o hidrogênio. Louis Joseph Gay-Lussac, físico e químico, e Alexander von Humboldt, viajante e naturalista, provaram que a água contém duas partes de hidrogênio para uma parte de oxigênio.

Podemos entender bem como Tales descreve a então onipotente água como o início de tudo. Os sumérios e os babilônios também inventaram sua definição, que não é menos correta e adequada: “A água é o presente mais valioso que os deuses deram aos homens”. Bem antes dos pré-socráticos, ela já pertencia ao mundo mitológico e sagrado.

“Os rios subterrâneos são o limiar entre o externo e o interno, entre o sagrado e o profano, pois fazem a mediação entre o mundo de cima e o de baixo, entre o celeste e o ctônico. Fazendo a passa-

gem entre o dia e a noite, entre a morte e a vida, constituem-se na boca-porta que permite a entrada e a saída no processo de iniciação e de transformação.”¹

Há mais de 2.500 anos, o filósofo chinês Lao-Tzu afirmou que “a mais elevada forma de bondade é como a água; a virtude da água é que traz ajuda a milhares de pessoas sem exigir nada”.

Todos os povos que dependiam de poços reverenciavam a água, e o poço estava no coração da vida religiosa e social das comunidades. Era lá que os homens ofereciam aos deuses o vinho, o óleo, as flores, os doces, as moedas e as vítimas de sacrifícios. A sobrevivência de fontes “sagradas”, fontes do “desejo” e cerimônias de inauguração de fontes e chafarizes em sociedades modernas sofisticadas atestam sua importância, até mesmo em países com chuvas abundantes. “O diabo raramente está em relação com as fontes e muito poucas trazem o seu nome, ao passo que um grande número delas recebe a denominação de um santo e muitas a de uma fada.”²

“Estige é uma fonte de águas revoltas que rolam nos mundos dos mortos, no reino de Plutão, e dizia-se que possuía virtudes mágicas. Tétis, querendo imortalizar seu filho Aquiles, segurou-o pelo calcanhar e mergulhou-o nas águas do Estige, que possuíam o dom de tornar invulnerável tudo o que com elas entrasse em contato. O herói tornou-se invulnerável, exceto no local por onde a mãe o segurou, o calcanhar.”³

A magia das cavernas e grutas com água ainda persiste em crenças, religiões e superstições de vários povos. Uma caverna profunda, com águas fluindo na escuridão de suas profundezas, ou uma gruta da qual emerge uma nascente, tornam-se o berço ou o abrigo de deuses e demônios, a fonte de oráculos transmitidos por sacerdotisas e adivinhos. As cavernas e grutas são a morada de gnomos, fadas, dragões e heróis. Na Idade Média os alquimistas acreditavam que cada fonte tinha um demônio encarregado de trazer à superfície a “vida interior do mundo”.

Antigamente, a procura do local certo para cavar um poço era associada a poderes mágicos. Talvez a varinha divinatória do rabdomante remonte ao caduceu (bastão alado) do deus grego Hermes, ou ao cajado com o qual Moisés extraiu água da rocha.

A crença nas águas sagradas e curativas se estende ao longo da história da civilização. Mesmo quando elas não surgiam de grutas misteriosas, não eram quentes, não borbulhavam, não continham sais ou minerais, eram tratadas com muito respeito e tinham um papel importante em cerimônias religiosas.

Em épocas pré-históricas e históricas a água era, para todas as nações e tribos, um símbolo de vida, de fecundidade e meio de purificação. Bebemos na "fonte" do conhecimento, tentamos obter revelações sobre o futuro no reflexo de uma fonte ou de um lago.

Narciso se viu pela primeira vez no reflexo de sua face nas águas de um lago. Quase todas as religiões prescrevem a seus adeptos banhos e abluções em fontes ou rios sagrados, onde o homem é purificado de seus pecados e más influências. No batismo cristão e em muitas outras religiões, a água é o elemento purificador, que renova a vida.

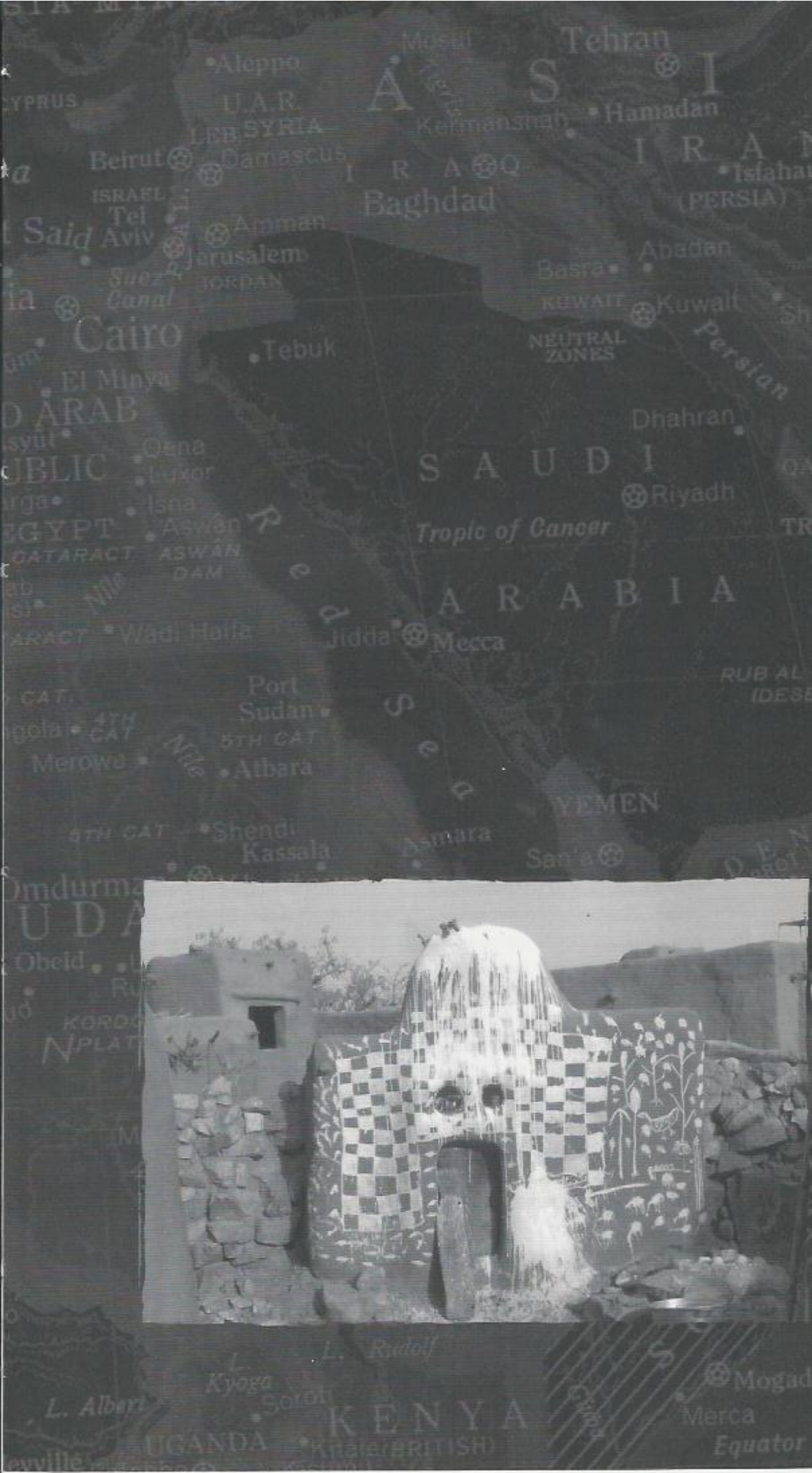
O respeito pela água – o elemento primordial – criou incontáveis ritos, costumes e símbolos. A emoção gerada por sua visão, que proporciona vida ao jorrar do solo, é essencialmente religiosa. Diz Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*: "Não atravessem teus pés as magníficas correntes dos rios eternos; antes, com os olhos cravados em seu curso, faz uma prece e lava tuas mãos nas águas frescas e límpidas. Quem atravessa um rio antes de purificar as mãos e lavar a consciência atrai sobre si a cólera dos deuses, que em seguida o castigarão".

Mas, e hoje? Reduzida à humilhante condição de "recurso", a água tornou-se passível até de comercialização. A dádiva dos deuses é vendida pelo homem, e seu preço aumenta em relação direta com a sua disponibilidade (ou carência). Em muitos países, a cobrança pelo uso da água *in natura* de rios, fontes e aquíferos subterrâneos já é uma realidade. No Brasil, ela agora chega com grande ímpeto, em lei já aprovada pelo Congresso.

Há 1.200 anos, o poeta chinês Li T'ai-po descreveu uma cena aquática que no futuro talvez não tenhamos a alegria de presenciar: "Borboletas com asas lilases mergulham suas cabeças de veludo nas flores. Sem se mover, o barco é como uma ilha numa lagoa. Os pescadores jogam cuidadosamente suas redes, agitando o frágil espelho de prata". **THOT**

NOTAS

1. Citado por Raissa Cavalcanti em *Mitos da água*. São Paulo: Editora Cultrix. 1997.
2. BACHELARD, Gaston. "A água e os sonhos". São Paulo: Martins Fontes Editora. 1989.
3. Citado por Raissa Cavalcanti em *Mitos da água*. São Paulo: Editora Cultrix. 1997.



ANTONIO
CARLOS
OLIVIERI
É jornalista
e escritor.

A PAZ EM AÇÃO: MUITO ALÉM DE UMA SIMPLES FORÇA DE EXPRESSÃO

Programa educacional

Reportagem de Antonio Carlos Olivieri

"Não sou só eu que tenho de estar feliz com o que faço, mas principalmente as pessoas com quem eu estou trabalhando", explica a assistente social Sueli Martins, que atua junto a famílias carentes do município de Aparecida do Norte, no Estado de São Paulo. "Essa foi uma percepção que obtive a partir dos estudos que fiz e dos que estou fazendo na Associação Palas Athena", diz Sueli, que participou de um seminário *Valores que não têm preço* e agora está realizando o curso para Formação de Lideranças em Cultura da Paz nas Escolas, do Programa Educacional *A paz em ação*.

A assistente social relata que – antes do contato com esse programa educacional – as reuniões sócioeducativas que se desenvolviam em Aparecida eram monótonas e que era difícil conseguir uma efetiva participação do público. "Agora, com as coisas novas que aprendi – as atividades de solidariedade e interação, os jogos cooperativos, etc. – as reuniões tornaram-se mais dinâmicas e tanto a frequência como a participação aumentaram", conta Sueli, acrescentando que tem sido convidada para apresentar sua experiência em outros municípios da região.

O trabalho desenvolvido por Sueli a partir dos conhecimentos adquiridos no *Paz em ação* não se dirige só às mães de famílias carentes. Ela também atua com adolescentes infratores que cumprem pena prestando serviços comunitários, em regime de Liberdade Assistida. Também com eles os resultados têm sido muito positivos. "Os adolescentes têm se sentido valorizados como pessoas, vêem sua auto-estima aumentada, aprendem a ouvir e a conversar com o outro", conta a assistente social. "São muitos os que me dizem que afinal aprenderam a conversar com o próprio pai."

O trabalho com jovens baseado no Programa Educacional *A paz em ação* também tem sido desenvolvido pelo educador César Sousa

Reis, coordenador da ONG Plugados na Educação. Sua Organização atua em escolas públicas de Minas Gerais e São Paulo, e César tem colocado em prática nos dois estados os conhecimentos adquiridos nos cursos promovidos pela Associação Palas Athena. “O programa *A paz em ação* operou uma revolução humana dentro de mim”, diz o educador. “Colocando-o em prática, percebo que tenho conseguido tocar o coração das pessoas.”

“Tanto em Minas quanto em São Paulo, tenho apresentado os quatro pilares da educação do futuro (aprender a conhecer, aprendendo a fazer, aprendendo a viver junto, aprendendo a ser), utilizando as dinâmicas solidárias e criativas, os jogos cooperativos, exercícios de relaxamento e automassagem”, conta César, citando um dos locais onde tem atuado, a Escola Estadual Major Cosme de Faria, na zona leste da cidade de São Paulo, com cerca de 2.600 alunos. Em 2003, voluntariamente, ele esteve lá toda sexta-feira, das 7h às 18h, atuando junto aos alunos e aos educadores. Os resultados foram tão positivos que, em 2004, o trabalho com a Cultura da Paz já foi incluído no planejamento escolar da Major Cosme de Faria.

César faz questão de destacar que o Programa *A paz em ação* constituiu para ele “um grande enriquecimento espiritual, bem como um instrumental prático para chegar ao coração de educadores, pais e alunos”. Ele acredita que uma revolução no modo de ser de cada indivíduo é o ponto de partida para a transformação do mundo: “Como diz o ditado, uma andorinha só não faz verão. Se cada um fizer a sua parte, numa união harmoniosa, em sintonia, com convicção no bem e no amor, podemos vencer a maldade e a violência, ultrapassar os limites do sofrimento e experimentar a verdadeira felicidade”.

Jovens aprendizes – Se os depoimentos empolgados de Sueli e César permitem avaliar positivamente o Programa *A paz em ação* junto aos educadores que com ele tiveram contato, é importante complementar essa avaliação, ouvindo o “outro lado” do processo educacional, isto é, coletando a opinião de estudantes que também tiveram acesso às ações e reflexões sobre a Cultura da Paz desenvolvidas pela Associação Palas Athena. É o caso de Keyse Aparecida e Walkiria Zagoto, que participam do Projeto *Adolescente aprendiz*, promovido pelo Banco Real, e tiveram treinamento em valores humanos e ética profissional.

“Mais importante que qualquer problema é o modo de você encarar o problema”, diz Keyse Aparecida, 16 anos, que considera esse um dos pontos mais importantes de seu aprendizado com os professores da Palas Athena. Segundo Keyse, o treinamento a

ajudou a amadurecer, tanto no aspecto pessoal quanto no profissional e ético. E ela tem procurado pôr em prática os valores sobre os quais refletiu. "Tenho uma turma de catequese, de crianças entre 9 e 11 anos, e procuro mostrar para eles a associação entre as questões religiosas e as éticas", conta a jovem, acrescentando: "acho que o mundo, que já é redondo, funciona em círculos concêntricos e assim o conhecimento dos valores vai se expandindo de círculos menores para maiores".

Já Walquíria Zagoto, de 17 anos, conta que o treinamento a ajudou a entender que amizade e solidariedade são objetivos de vida tão importantes quanto o sucesso profissional. Para ela, merece destaque ter-se enriquecido no aspecto emocional: "Acho que aprendi a me conhecer e a me aceitar mais: agora estou sabendo desabafar quando preciso e também separar melhor os problemas, quais são pessoais e quais são os do trabalho. Além disso, melhorou muito o meu relacionamento com as pessoas e eu tenho me sentido muito mais amiga dos meus amigos", conclui a adolescente.

Paz, como se faz? A opinião de indivíduos, de pessoas que tiveram contato com o Programa *A paz em ação* é muito importante, considerando que se trata de um projeto essencialmente centrado no aprimoramento e desenvolvimento da pessoa, do ser humano. Contudo, além desse aspecto pessoal e qualitativo, não se pode deixar de mencionar o lado quantitativo, uma vez que, desde seu início em 1999, já participaram de seus cursos, seminários e palestras cerca de 50 mil pessoas, e já foram distribuídos em escolas e projetos sociais de todo o Brasil 350 mil exemplares do livro *Paz, como se faz?*

Publicada em 2002, em parceria entre a Palas Athena e a UNESCO, a obra fornece referenciais para que sejam desenvolvidos nas escolas programas que tenham como base os seis pontos do Manifesto 2000, da própria UNESCO: Respeitar a vida; Ser generoso; Ouvir para compreender; Rejeitar a violência; Redescobrir a solidariedade e Preservar o planeta. Além de textos breves e acessíveis que refletem sobre esses seis pontos, o livro apresenta atividades, jogos, dinâmicas de grupo e sugere músicas, filmes, livros, etc. que podem servir como ponto de partida para uma discussão sobre a paz.

Orientado pela professora Lia Diskin, co-fundadora da Associação Palas Athena, e coordenado pela professora Laura Gorresio Roizman, doutora em Saúde Pública (USP), o Programa Educacional *A paz em ação – construindo uma cultura de paz e não-violência nas escolas* tem sido uma experiência educativa em grande escala, voltada para os setores mais vulneráveis da sociedade: as crianças e os jovens. Seu objetivo básico é contribuir para que as escolas e

organizações não-governamentais atuantes em escolas sejam núcleos de multiplicação de uma Cultura de Paz e Não-Violência na sociedade, por meio de capacitações, produção de material pedagógico, assessorias, palestras em escolas, participação em eventos e cursos de formação.

Elaborado a partir de diretrizes apontadas em estudos da UNESCO, o Programa *A paz em ação* é gratuito e aberto aos interessados, atingindo atualmente os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Constitui-se de vários projetos entre os quais se destacam os *Seminários mensais de introdução em cultura de paz* e o *curso para formação de liderança em cultura de paz nas escolas*, ambos voltados para educadores e enfatizando em seus conteúdos a resolução pacífica de conflitos, a prática do diálogo, a percepção dos preconceitos, a compreensão crítica da sociedade de consumo e a influência da mídia no comportamento violento do jovem.

Todas as atividades do programa são essencialmente dinâmicas, objetivas e muito mais simples do que se pode pensar num primeiro momento. A simplicidade, aliás, talvez esteja muito relacionada com a paz, como se pode depreender das palavras de Laura Gorresio Roizman, ao responder à pergunta-título do livro publicado pelo *A paz em ação*:

“E a paz, como se faz?”

Jamais podemos ignorar a força construtiva dos pequenos prazeres cotidianos, das coisas mais simples da vida, por vezes esquecidas no fundo de um armário, escondidas por pilhas de saberes e fazeres desnecessários para um mundo melhor.

Talvez o sonho de uma Cultura de Paz esteja muito mais próximo de nós, repousando na natureza essencialmente generosa e criativa do ser humano, que simplesmente anseia por uma pausa, um espaço de acolhimento, de expressão e de partilha”. **THOT**

RELATÓRIO DA CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA

Entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001 aconteceu em Durban, na África do Sul, a Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, promovida pela ONU. O texto abaixo contém trechos selecionados do Relatório do conclave. A íntegra da Declaração de Durban em português está disponível no site do Comitê Paulista Para a Década da Cultura de Paz: <http://www.comitepaz.org.br/>

Tendo se reunido em Durban, África do Sul, de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001;

Expressando nosso profundo agradecimento ao Governo da África do Sul por haver sediado e atuado como anfitrião desta Conferência Mundial;

Inspirando-nos na luta heróica do povo da África do Sul contra o sistema institucionalizado do *Apartheid*, bem como na luta por igualdade e justiça democrática, desenvolvimento, legalidade e respeito aos direitos humanos;

Relembrando nesse contexto a importante contribuição da comunidade internacional para aquela luta e, em particular, o papel chave dos povos e governos da África, e observando o importante papel que diferentes atores da sociedade civil, incluindo as organizações não-governamentais, tiveram nesta luta e nos esforços continuados no combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata;

(...)

Reafirmando nosso compromisso com os propósitos contidos na Carta das Nações Unidas e na Declaração dos Direitos Humanos;

(...)

Observando com apreço a Declaração intitulada "Visão para o Século XXI" lançada pelo Presidente da África do Sul, Sr. Thabo Mbeki, subscrita pelo Honorável Nelson Mandela, primeiro presidente da nova África do Sul, por iniciativa do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos e Secretário-Geral da Conferência Mundial, e assinada por setenta e quatro Chefes de Estado, Chefes de Governo e dignitários;

Reconhecendo que a proibição da discriminação racial, do genocídio, do crime do *Apartheid* e da escravidão, como definidos nas obrigações dos importantes instrumentos de direitos humanos, não admite abrandamento;

(...)

QUESTÕES GERAIS (arts. 1 a 12)

(...)

4. Expressamos nossa solidariedade aos povos da África em sua luta incessante contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata e reconhecemos os seus sacrifícios, assim como seus esforços para despertarem a consciência pública internacional acerca destas tragédias inumanas;

(...)

ORIGENS, CAUSAS, FORMAS E MANIFESTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA (arts. 13 a 30)

(...)

13. Reconhecemos que a escravidão e o tráfico de escravos, incluindo o tráfico transatlântico de escravos, foram tragédias terríveis na história da humanidade, não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua magnitude, natureza da organização e, especialmente, pela negação da essência das vítimas; reconhecemos ainda que a escravidão e o tráfico de escravos são crimes contra a humanidade e assim devem sempre ser considerados, especialmente o tráfico transatlântico de escravos, estando entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e que os africanos e afrodescendentes, asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos indígenas, foram e continuam a ser vítimas desses atos e de suas consequências;
14. Reconhecemos que o colonialismo levou ao racismo... Reconhecemos o sofrimento causado pelo colonialismo e afirmamos que, onde e quando quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida. Ainda lamentamos que os efeitos e a persistência dessas estruturas e práticas estejam entre os fatores que contribuem para a

continuidade das desigualdades sociais e econômicas em muitas partes do mundo ainda hoje;

15. Reconhecemos que o *Apartheid* e o genocídio, nos termos do direito internacional, constituem crimes de lesa-humanidade e estão entres as maiores manifestações e fontes de racismo...; reconhecemos o mal e o sofrimento indescritíveis causados por estes atos e afirmamos que, onde e quando quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida;

(...)

- 1 Reconhecemos as conseqüências negativas de ordem econômica, social e cultural do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, que têm contribuído significativamente para o subdesenvolvimento dos países em desenvolvimento, e em particular da África, e resolvemos libertar todo homem, toda mulher e toda criança das condições abjetas e desumanizantes de extrema pobreza às quais estão submetidos mais de um bilhão de seres humanos, para criar o direito de desenvolver uma nova realidade para todos e libertar toda a raça humana da privação;

(...)

28. Lembramos que a opressão contra qualquer grupo identificável, coletividade ou comunidade, sobre bases raciais, nacionais, éticas ou outras que sejam universalmente reconhecidas como não permitidas pelo direito internacional, assim como o crime do *Apartheid*, constituem sérias violações dos direitos humanos e, em alguns casos, qualificados como crimes contra a humanidade;

(...)

VÍTIMAS DE RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA (arts. 31 a 75)

(...)

32. Reconhecemos o valor e a diversidade da herança cultural dos africanos e afrodescendentes e afirmamos a importância e a necessidade de assegurar sua total integração à vida social, econômica e política, visando facilitar sua plena participação em todos os níveis dos processos de tomada de decisão;

(...)

75. Observamos com profunda preocupação o fato de que, em muitos países, as pessoas afetadas ou infectadas por HIV/AIDS, assim como aquelas que estão presumivelmente infectadas, pertencem a grupos vulneráveis ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, o que tem um impacto negativo impedindo seu acesso aos serviços de saúde e à medicação;

MEDIDAS DE PREVENÇÃO, EDUCAÇÃO E PROTEÇÃO COM VISTAS À ERRADICAÇÃO DO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA EM NÍVEIS NACIONAIS, REGIONAIS E INTERNACIONAIS (arts. 76 a 97)

ESTABELECIMENTO DE RECURSOS E MEDIDAS EFICAZES DE REPARAÇÃO, RESARCIMENTO, INDENIZAÇÃO E OUTRAS MEDIDAS EM NÍVEIS NACIONAL, REGIONAL E INTERNACIONAL (arts. 98 a 106)

(...)

100. Reconhecemos e lamentamos profundamente o sofrimento e os males inomináveis infligidos a milhões de homens, mulheres e crianças como resultado da escravidão, do tráfico de escravos, do tráfico transatlântico de escravos, do *Apartheid*, do colonialismo, do genocídio e das tragédias do passado. Observamos ainda que alguns Estados tiveram a iniciativa de pedir perdão e pagar indenização, quando apropriado, pelas graves e enormes violações perpetradas;

(...)

ESTRATÉGIAS PARA ALCANÇAR A IGUALDADE PLENA E EFETIVA, ABRANGENDO A COOPERAÇÃO INTERNACIONAL E O FORTALECIMENTO DAS NAÇÕES UNIDAS E DE OUTROS MECANISMOS INTERNACIONAIS NO COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA (arts. 107 a 122)

PROGRAMA DE AÇÃO

- I ORIGENS, CAUSAS, FORMAS E MANIFESTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA (arts. 1 e 2)
- II VÍTIMAS DE RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA
VÍTIMAS: GERAL (art. 3)

AFRICANOS E AFRODESCENDENTES (arts. 4 a 14)

4. Insta os Estados a facilitar a participação de pessoas de descendência africana em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais da sociedade, no avanço e no desenvolvimento econômico de seus países e a promover um maior conhecimento e um maior respeito pela sua herança e cultura;
5. Solicita que os Estados, apoiados pela cooperação internacional, considerem positivamente a concentração de investimentos adicionais nos serviços de saúde, educação, saúde pública, energia elétrica, água potável e controle ambiental, bem como outras iniciativas de ações afirmativas ou de ações positivas, principalmente nas comunidades de origem africana;

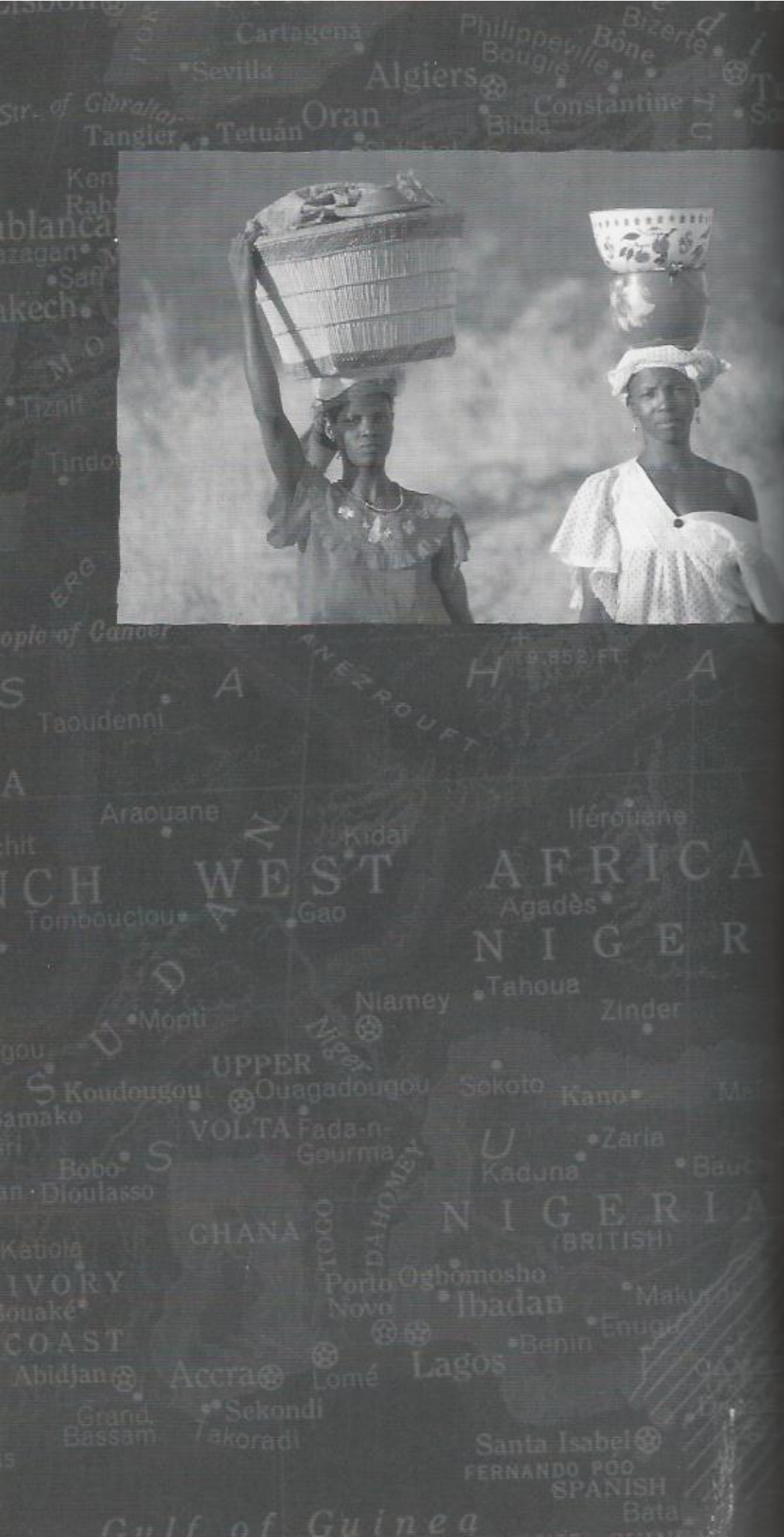
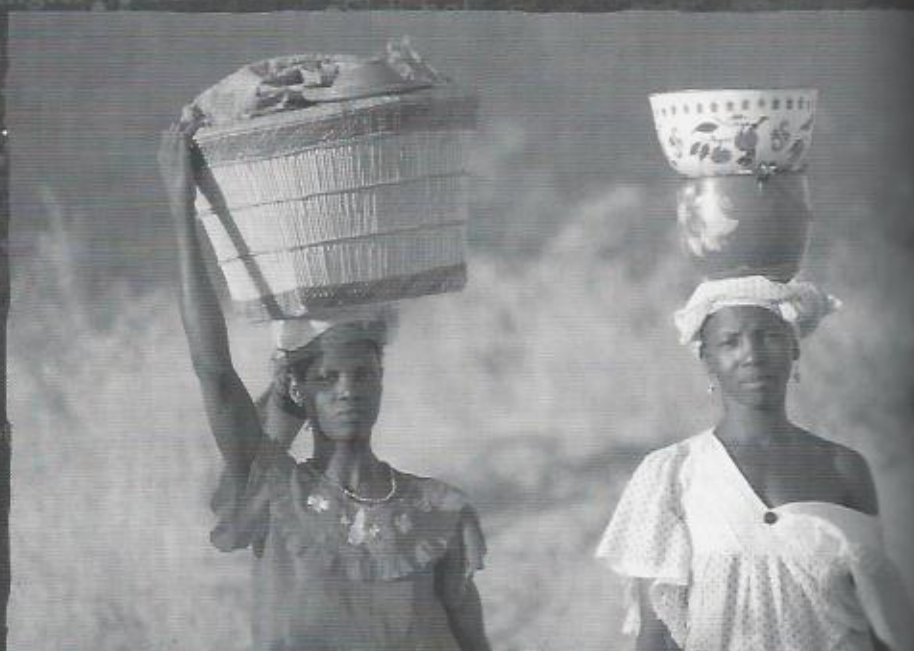
-
6. Solicita às Nações Unidas, às instituições internacionais de financiamento e desenvolvimento e outros mecanismos internacionais competentes, que desenvolvam programas de capacitação destinados a africanos e afrodescendentes nas Américas e ao redor do mundo;
 7. Solicita que a Comissão de Direitos Humanos considere a possibilidade de se estabelecer um grupo de trabalho ou outro mecanismo das Nações Unidas para estudar os problemas de discriminação racial enfrentados pelos afrodescendentes que vivem na Diáspora africana, e façam propostas para a eliminação da discriminação racial contra as pessoas de origem africana;
 8. Exorta as instituições de financiamento e desenvolvimento, os programas operacionais e as agências especializadas das Nações Unidas, de acordo com seus orçamentos ordinários e com os procedimentos de seus órgãos diretores:
 - a) Atribuir especial prioridade e alocar recursos financeiros suficientes, dentro de sua esfera de competência e orçamento, para melhorar a situação de africanos e afrodescendentes e a dar especial atenção às necessidades destas populações em países em desenvolvimento, entre outros, por meio da preparação de programas específicos de ação;
 - b) Realizar projetos especiais por meio de canais apropriados e em colaboração com os africanos e afrodescendentes; apoiar suas iniciativas em nível comunitário, e facilitar a troca de informações e conhecimento técnico entre estas populações e peritos destas áreas;
 - c) Desenvolver programas destinados aos afrodescendentes alocando recursos adicionais para serviços de saúde, educação, moradia, energia elétrica, saneamento e controle ambiental, e promover a igualdade de oportunidades de emprego, bem como em outras iniciativas de ações afirmativas ou positivas;
 9. Solicita que os Estados reforcem as medidas e políticas públicas em favor das mulheres e jovens de origem africana, dado que o racismo os afeta de forma mais profunda, colocando-os em situação de maior marginalização e desvantagem;
 10. Insta os Estados a assegurar o acesso à educação e a promover o acesso a novas tecnologias que ofereçam aos africanos e afrodescendentes, em particular a mulheres e crianças, recursos adequados à educação, ao desenvolvimento tecnológico e ao ensino a distância em comunidades locais; insta, ainda, os Estados a promover a plena e exata inclusão da história e da contribuição dos africanos e afrodescendentes no currículo educacional;
 11. Incentiva os Estados a identificar os fatores que impedem o igual acesso e a presença equitativa de afrodescendentes em todos os níveis do

setor público, incluindo os serviços públicos, em particular a administração da justiça; e a tomar medidas apropriadas à remoção dos obstáculos identificados e, também, a incentivar o setor privado a promover o igual acesso e a presença equitativa de afrodescendentes em todos os níveis dentro de suas organizações;

12. Convoca os Estados a dar passos específicos para assegurar o pleno e efetivo acesso ao sistema judiciário para todos os indivíduos, particularmente os afrodescendentes;
13. Insta os Estados, segundo os padrões internacionais de direitos humanos e seus respectivos ordenamentos jurídicos, a solucionar os problemas de propriedade de terras ancestrais habitadas por gerações de afrodescendentes e a promover a utilização produtiva da terra e o desenvolvimento abrangente destas comunidades, respeitando sua cultura e suas formas específicas de tomada de decisão;
14. Insta os Estados a reconhecer os severos problemas de intolerância e preconceito religioso vivenciados por muitos afrodescendentes, e a implementar políticas e medidas designadas para prevenir e eliminar todo tipo de discriminação baseada em religião e nas crenças religiosas, as quais, combinadas com outras formas de discriminação, constituem uma forma de múltipla discriminação.

(...)

Além de se referir aos africanos e afrodescendentes, o programa de ação também leva em consideração os povos indígenas, os migrantes, os refugiados e outras vítimas. Mais ainda, menciona medidas de prevenção, educação e proteção visando à erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata nos âmbitos nacional, regional e internacional. **TMOT**



Palas Athena e Casa das Áfricas recomendam

Amkoullél,
o menino fula,

de Amadou Hampâté Bâ



Nesta obra, o autor conta suas recordações de infância e juventude com a impressionante riqueza de detalhes registrados pela prodigiosa memória de alguém que se formou sem escrita, e com a deliciosa fluência e simplicidade dos narradores orais.

A publicação da obra de Amadou no Brasil revela uma África desconhecida, o que não deixa de ser paradoxal para um país profundamente vinculado à cultura africana. Complementando uma narrativa saborosa, o livro é ilustrado com cartões postais do início do século 20, que reproduzem belíssimas fotos da África da época.

EDITORA PALAS ATHENA

Rua Serra de Paracaina, 240

01522-020 - São Paulo - SP - Brasil

Fone: (11) 3209.6288 Fax: (11) 3277.8137

www.palasathena.org

editora@palasathena.org

CASA DAS ÁFRICAS

Rua Eng. Francisco Azevedo, 524

05030-010 - São Paulo - SP - Brasil

Fone/Fax: (11) 3801.1718

www.casadasafricas.org.br

casadasafricas@terra.com.br

*Tive por cicerone a tolerância e por estímulo o desejo de conhecer,
espiritualmente e intelectualmente, o mais possível e em todos os lugares.*

Foi portanto sedento de saber que peregrinei através do mundo.

*Este saber eu o bebi em grandes goles por toda parte,
sem desprezar o recipiente que o contivesse. Amadou Hampâté Bâ*

*A escrita é uma coisa e o saber, outra. A escrita é a fotografia do
saber, mas ela não é o próprio saber. O saber é uma luz que está
no homem. É a herança de tudo o que os ancestrais puderam
conhecer e nos transmitiram em germe, assim como o baobá
está potencialmente contido em sua semente. Tierno Bokar*

*A palavra fere e corta. Ela modela, deforma e modula.
Ela irrita, amplifica, apazigua, ressalta e rebaixa.*

*Ela perturba, cura, torna doente e,
dependendo de sua carga, pode matar
instantaneamente. Uma vez emitida não podemos
mais segurá-la. Ela liberta ou termina com tudo.*

Amadou Hampâté Bâ

*A tradição deve ser considerada como uma
árvore. Há o tronco mas há também os galhos. E
uma árvore sem galhos não dá sombra.*

*É por isso que as tradições devem podar elas
mesmas os galhos que morrem.
Sou contra a conservação cega e total das tradições
como sou contra a negação total
das tradições por que isso seria uma negação, uma
abdicação da personalidade africana.*

Amadou Hampâté Bâ

*O sono é o termômetro da boa saúde,
e portanto da paz do corpo.*

O Ocidente não dorme mais, está doente.

A África não apenas dorme, mas ela ri.

O riso é o termômetro da paz do coração.

A África ri, e isto é a prova de que ela está bem.

Amadou Hampâté Bâ

ISSN 1413-893X

