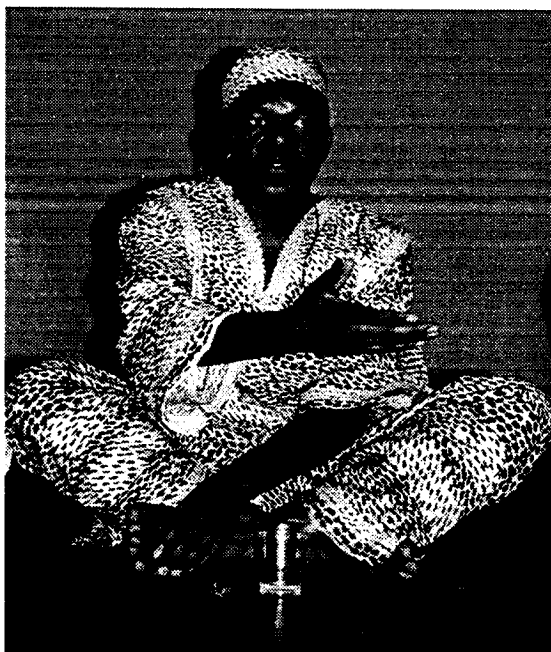


ENTREVISTAS

CONTOS E TRADIÇÕES ORAIS EM CULTURAS AFRICANAS

Abdu Ferraz*

*Transcrição e primeira edição: Luana Manzione Ribeiro,
Edson Holanda Barboza e Leno Jose Souza**
Edição final e apresentação: Maria Antonieta Antonacci****



Entrevista realizada por Alexandre Souza Amaral, Armando de Melo Constante, Carlos Rafael Caxile, Edson Holanda Barboza, Eduardo Moreira Assis, Elaine Rosa Mayer, Herlon Ricardo Nunes, Leno Jose Souza, Luana Manzione Ribeiro, Micheline de Vasconcelos, mestrandos do PEPGH e por Adilson José Francisco, Cristina Helou Gomide, Elias Alfama Moniz, Celeste de Moraes, doutorandos do PEPGH da PUC-SP, na disciplina História e Cultura, desenvolvida por Maria Antonieta Antonacci, no I Semestre de 2003.

Abdu Ferraz, angolano, contador de histórias, tem uma formação diversificada, incorporando matrizes de tradições orais e impressas. Na infância e adolescência, em Angola, vivenciou tradições de oralidade com seus avós, em língua Kicongo, sendo depois alfabetizado em língua portuguesa. Concluindo o ensino médio, ingressou em Seminário da Congregação de Calabrianos e em curso de Filosofia, em Luanda. No Brasil, onde vive há 8 anos, fez curso de Teologia e de Economia, em Bragança, na Universidade São Francisco. Nessa trajetória, seus laços identitários e compromissos com a alteridade de culturas africanas, enfrentando as interferências homogeneizadoras do prepotente antropocentrismo ocidental, fizeram-no contador de histórias. Fundou o Gicopoa, Grupo Internacional de Contos Populares de Angola. Significativamente, em Kicongo e Kimbundo, Gicopoa refere-se àquele que, provavelmente por narrar tradições orais, sempre tem uma kabasa d'água nas mãos. Abdu Ferraz é ainda co-fundador e presidente da Laea, Liga dos Amigos e Estudantes Africanos.

Como, em tradicionais culturas orais, “é nos contos que tudo ocorre”, em termos de crenças, valores, sobrevivências, visões de mundo, sua performática narrativa e imersão na lógica de saberes vivenciados nessas tradições, respondendo questões formuladas renovou e retomou o potencial de culturas alheias aos poderes e intervenções do, até pouco tempo, incontestado iluminismo ocidental.

Sem conseguir fugir ao viés ocidental de procurar compreender o que é para ser sentido, arriscamos chamar a atenção para alguns indícios que nos parecem relevantes em sua entrevista para quem estuda códigos de narratividade em tradições orais. Como, por exemplo, personagens e situações vividas nessas versões de contos angolanos, que nos chegaram pelas memórias de Abdu Ferraz, em que impressiona como perfis de seus protagonistas são delineados a partir de concepções de corpos humanos inerentes a grupos constituídos em matrizes orais, reforçando seus potenciais de emitir e receber sons, como suas possibilidades de memorização corporal. Enquanto conto sobre os Ma-kishi coloca em cena seres que têm de duas a cem cabeças, duzentos ouvidos e cem bocas, sinalizando a força e o alcance de sons emitidos e recebidos por palavras cantadas em tradições orais; o de Mbombo-Diso, como o nome diz aquele “dividido bem ao meio” – tinha uma orelha, um olho, um furo de nariz, metade de boca, metade de peito e um braço, metade de barriga e uma perna –, apresenta seu corpo humano fragilizado em seu potencial de comunicação. O vir a ser monstro, aos olhos de animais – como o cachorro –, que têm acesso ao vazio de sua outra metade, deve advir da ausência de humanidade nesse seu outro lado, materializada na interrupção de seus circuitos boca/ouvido.

Seus nomes também adquirem sentido no barulho de seus movimentos corporais – como o de Kabungungulu Tá-Tá –, em que ainda é possível pressentir significados prove-

nientes de invocados odores, induzindo a pensar como saberes podem exalar cheiros e ruídos desagradáveis ao advertirem ações e/ou práticas em desacordo com práticas costumeiras. Seus parentes e amigos, insistentemente, solicitaram-lhe que se afastasse de seu convívio. Ainda que penalizados por longas caminhadas e mais fortes odores – talvez acentuados pelo isolamento imposto a depositários e guardiões de normas e condutas –, mesmo necessitando de seus conselhos, habitantes de sua aldeia procuravam manter distância de Kabundungulu. Pelo pretenso fodor exalado? Provavelmente, por incômodos e restrições provenientes de sua sabedoria e garantia de condutas adequadas a viveres comunitário, em contínuas transgressões.

Na narrativa de contos de Abdu Ferraz, ganha destaque a idéia de ausência de nota perfeita, secundada pela “impossibilidade de uma música ser tocada igualzinha”, levando-os a prescindirem da afinação de instrumentos. Essas perspectivas de não repetição de sons e improcedência de ajustar ferramentas para previsíveis sonoridades, extrapolando o universo musical sugerem, para nós ocidentais – pois na África a música é onipresente e atravessa a sobrevivência de grupos constituídos em dinâmicas culturas orais –, pensamento e filosofia africanos fundamentados em articuladas injunções sociais e abertos, a partir do âmago de sua formas de conhecimento, para movências de experiências históricas. Fluências vividas no jogo de forças culturais sentidas em seus viveres e devires.

Em muitos sentidos, contos orais suscitam questões que permitem rever concepções e relações tempo e espaço; convivências cultura e natureza; interfaces corpo/crenças/equilíbrios físicos, mentais, espirituais; dinâmicas vida e morte; saberes/artes/ofícios/ética, subjacentes a significados, perspectivas de mundo, responsabilidades, solidariedades de modos de vida lastreados em saberes oralmente vivenciados, produzidos, preservados, transmissíveis.

Suas expressões, formas de ser, viver, relacionar, disseminadas por diferentes diásporas históricas, reaparecem reatualizadas, seletivamente incorporadas em diversas práticas socioculturais. Subvertendo padrões de monopolizadoras e preconceituosas hegemonias, abrem fendas subterrâneas, disseminando tensões e transgressões em relações fixas e rigidamente divididas em polaridades reducionistas e simplificadoras das complexas e subjetivas experiências sociais vivenciadas em imperceptíveis injunções socioculturais.

Enfim, para além da narração de contos africanos – vividos, sentidos, carregados de historicidades arrancadas de nossos passados/presentes –, Abdu Ferraz deixa um testemunho que impressiona pela dolorosa percepção do desconhecimento em que vivemos a respeito de um continente que, sangrado de várias e desiguais formas históricas, constituiu nossas populações, riquezas, costumes, tradições, culturas, línguas, expressões, modos de viver, trabalhar, festejar, lutar. Mesmo com toda sua colorida, vibrante e escaldante pre-

sença em nossos patrimônios artísticos, arquitetônicos, religiosos, mentais, essas heranças esvaíram-se, foram violentamente maquiadas, soterradas, silenciadas, desaparecendo de horizontes acrílicos e coniventes.

Ainda tão contundente quanto a marginalização e o desenraizamento de nossas matrizes orais africanas, o depoimento de Abdu evidencia que territórios africanos, seus povos, falares, saberes e culturas, racializados e desmoralizados por culturas e políticas do Ocidente, desapareceram nas dobras de discursos e intervenções colonialistas e imperialistas de europeus e norte-americanos sobre aquela margem do Atlântico. Em efeitos de contínuos exercícios de poderes que, por mais de 500 anos, desfiguraram e encobriram a África, em operação que deixou submerso todo um continente vital para sustentação da construção e expansão da chamada civilização capitalista ocidental cristã.

Historicamente, a revelação das riquezas, conquistas, descobertas, invenções da humanidade da Europa Ocidental e da América do Norte foram sustentadas pela energia humana extraída da África, que, momentaneamente abatida, desapareceu entre os oceanos Índico e Atlântico, como territórios invisíveis, inaudíveis. Até emergirem, em contínuos reconhecimentos de nações pressentidas e legitimadas em vozes, corpos, culturas materiais e sensíveis, de gerações fundadas em saberes de tradições ameaçadas por profundas cisões e dispersões, silenciosamente refeitas e compartilhadas lá e cá, ontem e hoje.

Movimentos e sonoridades de proclamações de independências em África ecoaram em recrudescimentos de movimentos afros no Brasil, celebrando terreiros, crenças, ritos, costumes esparramados por “rotas e raízes” do Atlântico Negro,¹ ainda latentes e historicamente memoráveis já que, “tatuados” em nossos corpos e mentes, constituem/reconstituem nossos horizontes e perspectivas.

As estratégias de resistência a violências impostas aqui e acolá – pelas constantes negações de nossas culturas, dignidades, condições humanas –, nos criminosos processos de conquista, colonização, desapropriação de riquezas materiais, hábitos, costumes, sensibilidades milenarmente conquistados encontraram, na poética e na sabedoria inerente a tradições orais, o chão de sua sustentação.

Se a idéia de preservação, memorização, reconquista e vitória estão contidas em tradições orais, significa que a sabedoria, o conhecimento vêm dessas matrizes. Tragicamente, a recusa de matarem ou morrerem – trazida na visionária poética e sabedoria oral de Agostinho Neto –, declarando a luta pela independência, enunciou-se em contexto histórico de acirramento de lutas Leste/Oeste, em disputas que, confundindo comunidades tradicionais africanas com coletivismos científicos ocidentais, mais uma vez sangraram africanos culturalmente distanciados de projetos e estratégias capitalistas ou socialistas, comunistas.

Alexandre: *Fale sobre suas experiências e trajetórias em Angola e no Brasil e sua formação como contador de histórias.*

Abdu: Nasci no norte de Angola, no município de Sanza Pombo, na aldeia de Pombo. Meu avô materno foi Soba, uma autoridade tradicional das aldeias; a figura do Soba está centralizada na idéia de Nganga In'Kixi e Nganga Ngongo. Ngongo significa alguém que faz diagnósticos de nossa saúde física e mental, cuidando de nossas relações com o universo visível e invisível; In'Kixi, quem se ocupa de nossas relações com a vida da fauna, da flora e do universo mineral. Cresci em uma comunidade, na época pós-independência, quando estávamos fervendo com a idéia de sermos independentes. Então tínhamos escola pela manhã, estudávamos com o mesmo currículo que estava tendo na Alemanha. Isso porque, depois da independência, quem organizou o currículo de educação do ensino fundamental, nas escolas de Angola, foi a Alemanha Socialista. Em casa, eu convivía com a cultura já livre, pois na era colonial eram proibidas nossas manifestações, quando e como a gente quisesse. Nessa época podíamos fazer nossas práticas culturais, como e quando quiséssemos, diferente da era colonial.

O colonizador requisitava, você vai tocar isso ou aquilo, definindo o que você tinha que fazer, tornando assim nossa cultura exótica, não cultura como tal. Naquela época, meu avô tinha uma imensa satisfação de nos contar histórias. E vivi, então, uma das coisas que muito lembro da minha infância: a vivência com os contos, a vivência com a própria fauna, a prática de auto-sustentação, estando ligado e em contato com a fauna e a flora. Isto é, cultivo e caça marcaram minha infância. Estou observando isso não para dar aquela imagem de uma África selvagem, exótica, mas não posso negar que tenha acontecido na minha infância. Isso não nos torna um povo atrasado, apenas diferente. E, por incrível que pareça, aquela vivência hoje traz lembranças de um passado onde tive uma infância muito feliz, muito rica, devido ao contato com o sol, com a fauna e, precisamente, com a flora.

Edson: *Quando começou a perceber essas tradições como um aprendizado? Você tem lembranças desses encontros entre pais, amigos e anciãos?*

Abdu: Quando eu tinha uns doze anos, tive que sair da aldeia de Pombo e fui viver na província do Uige, onde meu pai era delegado de educação e, então, fui percebendo algumas diferenças entre aqueles meninos que estavam em Uige e os da pequena aldeia do Pombo. A capacidade de criar, a imaginação daqueles meninos, tinha uma grande diferença; eu, que tive uma infância com contos, com a tradição oral, bem assim à flor da pele, e aqueles que não tiveram essa tradição oral. Frequentavam a escola, mas apenas mantendo tanto a escola, a casa e a rua que eles frequentavam, justamente como aquilo elaborado pelo Ocidente. Era uma relação igualzinha a do Ocidente. Nesta relação se aprende a sentir

vergonha de ser africano e essa vergonha de ser africano incluía vergonha de nossos tambores, de nossa alimentação, de nossas brincadeiras. Essas tradições se perderam em Uíge e percebi que os outros meninos não tinham o mesmo que eu tivera. Os anos foram passando e entrei no Seminário para me formar padre. Meus anos no Seminário, fiquei sete anos e nove meses, ocorreram depois que concluí o ensino médio e fui fazer Faculdade de Filosofia. Foi um choque terrível e, na filosofia, nos primeiros dois anos, ainda era encantado pela filosofia. Um pouco depois, o conflito com meus professores era constante na sala de aula.

Na época, passei a ter maior conflito com o professor de música. Era um Frei, o Frei Zé, um senhor de idade. A capacidade de tolerância e diversidade cultural ficou menor. O Frei confrontava demais a minha formação como calabriano e, nessa época, canossiano (Congregação fundada por Madalena de Canossa, condessa de Verona, primeira mulher a fundar congregação masculina, que depois aceitou padres africanos). Um padre calabriano devia saber tocar piano, violão e cantar. Só que o cantar, era cantar como europeu. Frei Zé quis me ensinar a cantar e eu vinha de aldeia onde cantar é parte da vida, já tinha uma forma de cantar e o mais grave foi que me disse: “o dia em que você encontrar uma partitura de tambor, diz para mim, que não sou mais professor de música. Você não tem espaço para esses tambores, esse seu canto só fica bem se alguém tocar tambor do lado de você”. E nós tínhamos, temos ainda em Angola, o cardeal de Angola, que é contra os tambores. É uma alma completamente colonizada, continua escrava, não se libertou, não entende que Cristo também é a favor da diversidade cultural. Deus é pluricultural, por isso nos criou diferentes. Ele era contra os tambores. Graças a Deus, nessa época, no Seminário, começou, já existia em outros países – no Congo, os dois Congos, em Ruanda e Burundi, acredito que na Nigéria, no Senegal –, a chamada *teologia da inculturação*, talvez na mesma época que no Brasil fervia a *teologia da libertação*. A *teologia da inculturação* é aquela que acredita num Cristo africano; não fazia mais sentido, para ser cristão, ter que deixar de ser africano; nessa época se podia ser africano e cristão.

Então, ser africano significa poder tocar tambor – como meio de comunicação e diálogo com Deus, o que vamos chamar de rezar ou orar. Sem abrir mão de suas práticas culturais, ou melhor, servindo-se das mesmas para dialogar com Deus. E nosso diálogo com Deus parte do corpo, das expressões do corpo, da dança, da música. Falar com Deus é justamente, não sei se posso chamar de dança, mas exige a arte. Porque o nosso Deus é bailarino, ele é palhaço, é artista, em suma. Você não pode falar com Deus sem essa expressão de corpo. Até porque a própria teologia, o próprio critério de pregação que o Ocidente tem, o que ele é hoje, deve-se ao contato com a África. De vez em quando, acho engraçado, quando alguns pastores caem em cima das igrejas, dos rituais afro-brasileiros,

por exemplo. Não sabem que, graças àqueles rituais, podem estar hoje na igreja batendo na Bíblia, porque o cristianismo não lhes permitiria jamais ser do jeito que eram antes do contato com a África. Falar com Deus se mexendo? Tinha que falar quieto, porque era um Deus severo, um juiz e não um Deus artista. Um Deus artista permite contracenar com Deus, permite dançar e ter toda uma linguagem de corpo.

No último ano de filosofia, isso estava mais claro. E cada vez que lia, qualquer que fosse o pensador, começava a enxergar que o meu povo tinha cultura e tinha uma lógica própria. Um dia, falando com o professor de Teoria do Conhecimento – hoje é bispo em Angola, o Dom Eugênio, um romano –, disse que estava pensando num ditado que ouvi com meu avô. Repito muito meu avô porque tive uma infância em contato com uma autoridade tradicional, foi um dos últimos modelos dessas autoridades, que também estavam em extinção, não só na era colonial, quando foram perseguidos, mas também na implementação do socialismo em Angola, quando tudo se confunde e passa a ser suicida. Isto é, nos tornamos independentes, trazendo essa idéia de independência que chegava com a idéia de país socialista. O socialismo se confundia com nossas culturas. Em alguns momentos, quando falávamos de socialismo, a idéia de coletividade nos confundia e, quando prestamos atenção como isso foi sendo implementado em Angola, percebemos que essa idéia de coletividade abalou a sociedade tradicional. Destruiu suas autoridades, a exemplo lá da aldeia do Pombo, onde foi nomeado um chamado Comissário do Pombo. Esse comissário tirou a autoridade do meu avô, porque o governo, quando queria conversar com alguém, chamava o comissário e não meu avô. Mas na época colonial os colonizadores dependiam de meu bisavô para terem a confiança daquele povo. Após a independência não precisaram daquela estrutura tradicional, se bem que o colonizador necessitou dela para conter a violência, ou melhor, o poder de resistência daquele povo. Na era pós-colonial, tudo isso foi destruído. Então, a vivência com meu avô, a inquietação e a revolta que ele vivia, o impregnaram. Como criança, talvez não tivesse oportunidade de exteriorizar tais sentimentos; mas em alguns momentos, em algumas de minhas dúvidas, perguntando ao meu avô, encontrei respostas que hoje medito. Encontro explicações que envolvem todo um saber tradicional em um contexto político, isto é, como aquele indivíduo, com sua autoridade tradicional, começou a enxergar a nova sociedade. Qual o espaço que gostaria de ter, que pretendia assumir no meio daquela sociedade?

Voltando ao Seminário – para não me perder, depois retorno ao meu avô, na vivência com ele –, comecei a ter consciência dessa diversidade cultural e da existência de uma filosofia africana. Conversei com meu professor de Teoria do Conhecimento, Padre Eugênio, perguntando: se os gregos diziam “diga-me com quem andas e direi quem és”, como temos em África um ditado, que contém uma lógica, é possível existirem várias lógicas,

ligadas a algumas culturas? Por exemplo: se é lógico dizer com quem anda e direi quem és, também acredito ser lógico dizer: “*Mbanvo iondy cudianga y cucolanga*”, que significa, é quem come um *nbanvo* (semente alucinógena), que fica ébrio, bêbado, não é com quem lhe faz companhia. Isso opõe-se à idéia dos gregos. Não é ao andar com o alcoólatra que você fica alcoólatra, mas bebendo álcool.

Temos, então, uma sociedade que não exclui, não avalia pelo que é visto, porque respeita a diversidade. É possível você estar no meio dos outros, que são diferentes, sem se tornar igual a eles. Nossos valores tradicionais permitem a convivência com o diferente, sem problema. E devo confessar a vocês, essa mesma lógica me permitiu, nos anos que tive mais confronto com a diversidade de pensamento – em 2000 e 2001 –, que não me afetasse, porque em criança tive essa possibilidade. Entre meus pais, a preocupação não era com quem andava, mas como pensava, como enxergava a vida.

Mas, voltando àquilo que é concreto em termos de cultura. O que é concreto? Aqueles anos lá na aldeia, onde via meu avô, à tarde, pegar um instrumento como esse, *kisanje*. Fora da África tem o *quiçange*, que nós chamamos na região central da África de *kalimba* e na África, mais ao sul, é chamado com terminação em “*bah*”, esqueço o nome, que é o mesmo no Zimbábue, na África do Sul e em Moçambique. Esse instrumento, para nós, Bantos, é muito importante. Tem um mito onde o surgimento da vida, de tudo que tem no universo, está ligado a esse instrumento.

Ao falar dele vou fazer uma observação. A música africana não tem a nota perfeita, significando muito se vocês estivessem estudando música; seria um choque ouvir falar na ausência de nota perfeita. Para o Ocidente, sem a nota não tem música, tem que ter, não existe um dó falso, um ré falso, o ré tem que ser ré mesmo, dó, dó; lá, lá; mi, mi. Para a África, a não existência dessa nota suaviza essa preocupação de ter que afinar esse tambor, para tal música tem que estar afinado assim. E não existe a possibilidade de uma música ser tocada igualzinha, nem a pretensão dessa música ter a perfeição de repetir, duas ou mais vezes, do mesmo modo.

Voltando ao mito desse instrumento, que é a *kisanje*, diz uma lenda: um dia desses, Deus estando exausto, sentou-se e pôs a mão assim atrás, nessa época não existia nada, nada, não existia terra, água, planta, nada; era apenas um vazio, preenchido por nada. E Deus perambulava, de um lugar para o outro, quando pôs a mão na consciência, que lhe disse, por que você não faz um instrumento? Deus fez um instrumento musical, logo surgiu a *kisanje*. Quando vocês depararem com uma *kisanje*, na África, vai ter uns anéis, que faz com que tenha sons, sendo que quando você toca, nunca vai repetir o mesmo som.

A ciência ocidental, a física, tem uma lei que não decorei. Mas se vocês forem na Estação Ciência, vão encontrar uma peça que tem dois pêndulos, sendo que, como jamais

farão o mesmo trajeto, jamais estarão no mesmo eixo e nem farão o mesmo movimento. Seus sons nunca serão iguais. A idéia é um segundo, de um dia, de uma semana, de um mês, de um ano, que jamais se repetem. Conseguem entender? É um segundo, nunca se repetirá aquele segundo. Essa mesma idéia, que há movimentos que jamais se repetem, faz pensar que você não tem como soltar os dois pêndulos e ter o mesmo movimento, é impossível. Aquele segundo, daquele ano, daquele mês, está ligado a uma série de forças físicas que produzem aquele movimento e você, como ser humano, não tem como determiná-lo. São “n” fatores fora de nosso poder. Não é misticismo, é ciência, companheiros. Tal percepção permitiu a nosso povo, através da observação, e onde há observação temos a ciência, que é inútil você perceber a mesma nota quando existem aqueles anéis.

Dizia a lenda que Deus fazia música (narrando Abdu toca kisanje). O Ocidente diz que um ano, aliás, mil anos são como um dia para Deus, conforme um dos livros da Bíblia. Nós não temos essa conotação de tempo, porque o tempo é inseparável do espaço, depois falaremos disso. Com Deus tocando kisanje, passaram-se mais de 30 mil anos, até que num momento ele cochilou um pouco e se surpreendeu com o som que saiu. Quando dormimos ainda podemos escutar música e quando Deus cochilou saiu outro som, outra nota. No que Deus pára, abre os olhos, bem na sua frente caiu alguma coisa: era o homem. Quando olhou em volta tinha plantas, águas, tudo. Enquanto ele tocava, todo universo criara-se ao som da kisanje. Vendo o homem, em frente a si, olhou para o instrumento e disse: “bom agora vou ver como ele cai de novo, pelo menos vou tocar. Qual foi a nota que toquei mesmo?”. Ficou em dúvida. “Teria sido essa? Ou essa? Essa ou essa?”. Disse: “vou tocar de novo”. Como Deus não poderia errar, tocou no lugar que julgara ser o mesmo: “é essa com certeza, vou apertar de novo”. Quando apertou, era outro som, não podia ser a mesma nota, não existe a nota perfeita. Nisso surgiu a mulher e Deus viu a mulher cair no chão. Então, pegou o instrumento e não quis tocar mais. Deu-o aos dois, “podem levar esse instrumento” e foi o primeiro instrumento musical que recebemos das mãos de Deus e passamos a tocar a kisanje.

Leno: Como são representadas, nos contos, relações passado/presente?

Abdu: Daqui para frente, quando eu falar “naquele tempo”, vocês vão responder: “bem naquele tempo”, estamos combinados? (tocando kisanje, Abdu narra). Naquele tempo; **bem naquele tempo**; não existia tênis, não existiam óculos, não existiam refrigerantes, não existia cimento, não existia asfalto, vocês ainda não tinham nascido, seus pais também não, nossos avós idem. Naquele tempo; **bem naquele tempo**; quando São Paulo era floresta, o Tietê andava por aí sozinho, serpenteava essas terras, suas margens eram abundantes em frutas. Ali, onde fica a Praça da Sé, morava um Mbombo-Diso, conforme seu nome, aquele

dividido bem ao meio: tinha uma orelha, um olho, um furo de nariz, metade de boca, metade de peito e um braço, metade de barriga e uma perna. Era tudo o que nós, humanos, podíamos ver. O outro lado era invisível, mas os cachorros tinham acesso a esse lado e, sempre que o olhavam, latiam. Não pela diferença. É que o outro lado não tem nada de nós humanos. Era um monstro e os cachorros não resistiam a essa monstruosidade.

Naquele tempo; **bem naquele tempo**, aqui em Perdizes morava um Ma-kishi. Os Ma-kishi tinham de duas a cem cabeças, cada uma de suas cabeças tinha dois olhos, um nariz, duas orelhas, uma boca. Cada uma de suas bocas e suas cabeças era maior que a outra, quando tinham fome cantavam: “*Tambula cuekate/ malu maiela minvide/ bam, bam, bam*” e quando estivessem repletos, coçando suas barrigas, cantavam: “*Iandy yaya, iandy yaya/ wa tumini malenga cuna ximu sala/ alukene ndela malenga/ ximu sala*”. Essa canção surgiu um dia, quando encontraram uma menina abandonada e essa, sem medo, cantou isso para eles. Daí para a frente, os Ma-kishi aderiram a essa canção. Então, imaginem, onde está só um Ma-kishi, aquele que tinha cem cabeças e cem bocas, cantando, suas vozes ecoavam o céu dessa cidade.

Naquele tempo, **bem naquele tempo**, existia ali, onde fica o rio Pinheiros, alguém chamado Kabundungulu Tá-Tá. Quando ele andava, fazia esse barulho. O Kabundungulu, desde seus primeiros dias de vida, fedia. Ainda na primeira semana, sua mãe pediu-lhe que fosse morar mais distante. Meses depois, a aldeia pediu-lhe que deixasse seu território. Anos depois, a aldeia o procurou e pediu que se afastasse um pouco mais. A cada ano pediam que fosse mais longe. E a cada vez que se distanciava, com ele ia o conhecimento, a sabedoria. Para ter acesso ao saber, à solução de qualquer problema, significava caminhar em direção ao Kabundungulo, sendo maior o seu fedor.

Naquele tempo, **bem naquele tempo**, aconteceu a história da kisanje na mão do homem. Viviam aqui, entre nós, um casal que sempre brigava, todos os dias; se não fosse de manhã, era à tarde e lá estava o casal brigando. Até que um dia a mulher voltou para seu marido e disse: “se você tocar em mim, mais uma só vez e falar qualquer que seja o palavrão, vou embora para casa dos meus pais”. Ela já tinha as coisas arrumadas: sua *kinfunda*, sua *biquata* (trouxa de panos), tudo que ela tinha de direito estava dentro de uma única trouxa, colocada no canto da casa. Até que um dia, ao pôr do sol, o marido perdeu o controle e *Pá*, bateu na mulher. Ela pegou suas coisas e começou a caminhada para voltar à casa de seus pais. O marido seguiu e pediu desculpas, implorou, mas era em vão, ela já tinha tomado a decisão. Então, o marido lembrou de lhe dizer qual caminho fazer para não ser comida pelos leões, que circundavam essa aldeia. A mulher fingia que prestava atenção ao marido, mas não lhe deu ouvidos, fazia justamente o caminho proibido, e lá ia a mulher (música ao som da kisanje). O homem, a cada minuto, a cada hora que passava, maus

pressentimentos tomavam conta do seu peito e saiu atrás de sua mulher; foi seguindo as pegadas e percebeu que fazia o caminho errado. Então, pôs-se a correr para tentar evitar sua morte e lá avistou sua mulher. Quando chegou pertinho, bem na frente da mulher estava o leão, salivando, prestes a comê-la; o homem, não sabendo o que fazer, tudo o que tinha na mão era a kisanje. Pegou na sua kisanje e começou a tocar. O rei leão escutou a música, que nunca ouvira e começou a dançar [bá, bá, bá!!!, lá, lá, lá!!!]. Com sua juba fazia o *ekamba*, que é uma das danças mais bonitas.

Tenho que fazer uma observação, se estivesse contando na aldeia, não precisava falar o que é o *ekamba* – uma dança mais do que bonita, rica em significados, porque para dançar o *ekamba* você tem todo o corpo mexendo (Abdu toca kisanje e dança), você sente a música pelo corpo. O *ekampa* ainda tem movimentos frenéticos, envolvendo esta parte da cintura para frente, sacudindo muito, mas muito o corpo, como no ponto alto do samba. Quando se dança assim com companheiros, entre quatro paredes, chama-se *mitiengo*, sendo um dos movimentos que homens e mulheres têm que dançar para que venham a se casar. Quer dizer, nossa sexualidade é trabalhada nos nossos contos e um casal tem que saber fazer *mitiengo*, um dos movimentos mais sagrados.

E enquanto o rei leão fazia *ekamba*, mantendo os olhos fechados, o homem tocava kisanje, a mulher fez sua caminhada e foi salva. Mas o homem ficou, percebendo que quando dava um passo para trás, a quantidade de som, que chegava aos ouvidos do leão, diminuía em volume e o leão dava um passo à frente, mantendo a distância para ouvir o mesmo som. O homem pensou: se continuar dando estes passos para trás, vou levar esse leão para aldeia, vai abrir os olhos bem lá dentro e comer muitos de nós. O homem tocou até aparecer o coelho, que olhou o rei assim: “nossa, o rei dança, nunca tinha visto” e o rei lá (pa, pa, pa!!!!...), ele próprio gritava e batia palmas para si mesmo.

O coelho olhou aquele cenário do rei dançando, ficou encantado e quis ser o centro da história. Foi ao homem: “me dá isso para eu tocar”; o homem recusou: “se eu parar, o rei vai abrir os olhos”. Até que o coelho sentou no tronco de uma árvore, pôs os pés para frente, dizendo: “põe aí nos meus dedos, que começo a tocar”. Como essa parte da kisanje tradicional é saliente, o homem pôs bem nos pés do coelho, que continuou a tocar e o leão a dançar, enquanto o homem corria, corria, voltando para a aldeia. Com a música, muitos outros animais chegaram, fazendo um círculo para assistirem o rei dançar (pá, pá; lá, lá; buá, buá). Quando parou de dançar, abriu os olhos, o leão se viu cercado por todos os animais reunidos; situação constrangedora para um rei, era vergonhoso dançar para seus súditos. Como todos aplaudiram, o rei leão, que nunca antes tinha saboreado um aplauso de arte, de cultura, ficou encantado, sem deixar de perguntar: “mas eu vi um homem tocando”. Ao que todos falaram “não, não foi um homem, era o coelho que estava tocando”. “E cadê o

coelho?” Este, quando parara de tocar, fugiu e jogou-se na sua toca. Pela insistência de toda fauna, o coelho voltou e dividiu os aplausos com o rei leão. Daquele dia até hoje, o leão não come coelho, que deve essa imunidade por ter tocado a kisanje.

Nosso conto, *bacongo*, termina aqui. Ao perceber que também na Zâmbia, em Zimbábue, narra-se o mesmo conto, não podemos chamá-lo somente como um conto *bacongo*.

Cristina: *Os contos articulam-se com modos de contar o tempo? Como relacionam-se com diferentes tempos, espaços, culturas, relações sociais?*

Abdu: Vocês perceberam que comecei a contar trazendo uma realidade que conhecem. Que tem a ver Tietê e São Paulo com os contos africanos? Na minha infância, quando ia visitar meus avós maternos e escutava histórias, obviamente contavam histórias tratando o cenário da aldeia, que eu conhecia. Falavam do rio Sanza, do Pombo; mas quando visitava meu avô paterno, contavam as mesmas histórias, só que mudavam o rio, o espaço físico. Com o tempo, comecei a pensar nisso como a função sociopedagógica dos contos. Você traz o conto ao espaço físico conhecido pelos ouvintes e é nesse sentido que conseguimos, não só o prazer de envolvimento via narrativa, como transmitir valores: em relação à flora, fauna, natureza ou valores sociais comunitários.

Mais do que isso, na verdade, na estrutura de nosso pensamento não dá para separar o espaço do tempo, não se fala naquele tempo, tempo qualquer, sem levar com o tempo, seu espaço. Os contos ocidentais podem ser contados sem referência a um espaço: vão contando, um menino está viajando, mas não existe viagem, só uma fuga do real ligada à construção do conto, que começa destruindo o espaço, porque esse está ligado ao tempo; tudo que é matéria – sapatos, relógios, óculos – estão ligados ao tempo. Percebi, quando meu avô tirava objetos da minha infância, que me faltava o chão para pisar, me faltava o tempo, inclusive o espaço. Isto é, quando meu avô falava que não existia trotonete – aquele patins de andar, empurrar, que eu tinha quando era moleque –, que não existia rolamento, ele acabava comigo. Que tinha então? Aquele tempo já não tinha nada, meu pai não existia, minha mãe não existia, meus avós não existiam, com exceção a ele, que no conto estava lá. Ele testemunhava, estava vendo e vivenciando; não conta que houve em algum lugar. Porque, assim, você fica sem o tempo, sem o espaço e sente a sua aldeia desaparecendo. Ele fala no lugar, no que existia – rios, animais, árvores, casas.

Se não existiam casas, onde estava minha aldeia? Não existia, não existia *quiamba*, que são pilões para moermos, fazermos comida; sem o *quiamba* não consigo imaginar nossa gastronomia, pois os ingredientes passam pelo pilão; não existiam *macunji/ekuku*, pedras que colocamos para fazer as comidas, sustentando as panelas em formato triangu-

lar. Essas pedras sempre ficaram no pátio, na parte comunitária da casa de cada família, sendo muito rica em simbologias regiliosas e medicinais, já que gastas pelo fogo, ainda podem ser usadas no tratamento de doenças. Não tem *quiamba*, não tem *macunji*, bom, dá medo, você fica sem as referências. Quando ele fala que era tudo floresta e depois o leão, os outros bichos podiam conversar, então, é só assim, quando se chega nesse estágio de estaca zero, em que começam a serem nomeados o que faz parte de nosso tempo e espaço, onde a fauna, a flora têm um diálogo, podem conversar, tem uma língua em que se comunicam; aí então é possível tratar valores ligados à natureza, à comunidade.

O rio pode falar como ser humano, pode haver tratados, como a história em que o rio Sanza pediu a Tumb'a Ndala – primeiro humano a chegar nas suas margens –, que não sujasse suas águas, não atacasse a população de seus peixes, pois se assim fizesse, daí para frente jamais falaria com o ser humano e sempre que houvesse oportunidade, inundaria e desalojaria todos aqueles que morassem em suas margens. Importa dizer que, assim como a denominação de Kabundungulu Tá-Tá, a sonoridade inerente ao nome de Tumb'a Ndala já comporta seus qualificativos. Isso foi me contado na aldeia do Pombo, onde ficamos distantes do rio Sanza, onde mesmo que transbordasse, o máximo que poderia fazer era arrancar nossa plantação, nosso legumes, ficando comprometida nossa produção.

Quando estamos aqui na cidade, em São Paulo, faz sentido falar que o Tietê fez um tratado desses e prometeu que se sujasse suas águas, atacassem a população de seus peixes, haveria de despejar todos que morassem em suas margens? Faria sentido a criança entender por que, quando das enchentes, o rio traz para a cidade o lixo de volta. Então, esses contos não seriam falsos. Quer dizer, tivemos a oportunidade de escutar os mesmos contos, nos mesmos dias, ali com meu avô. Hoje não se tem a mesma releitura que tive daqueles contos. A filosofia permite pensar sobre os contos africanos, mas como ocidental, por um critério comparativo. Como posso apresentar essa vivência para o Ocidente? Como africano, não preciso mais nenhuma explicação; está claro o sentido deste conto, não como discurso, como vocabulário de ecologia, de valores, costumes. Podemos encontrar outras experiências e outras palavras em nossas línguas, que, talvez, não comportem a mesma idéia do vocábulo ecologia. Comecei a pensar em construir isso, sem deixar de lembrar que ouvi e li, em muitos livros, que nós não tínhamos cultura e me deparo com uma sociedade que não consegue elaborar um modo de passar, para suas gerações mais novas, formas de assumirem comportamentos, hábitos. Por exemplo, como passar experiências de preservação do meio ambiente? Creio que esse papel poderia caber a contadores de histórias, que podem dispor de elementos mais convincentes e persuasivos para levarem adiante idéias como preservação, não violência, respeito aos idosos. Questões que caracterizam o Ocidente, onde em muitos lugares encontra-se escrito: “reserve isso para o idoso”.

Desnecessário escrever isso, desnecessário até um congresso ter que sentar e gerar uma lei como essa, em desperdício de tempo. São valores, como valores inerentes, quando se vêm de tradições orais, onde é natural que se deixem lugares para os mais velhos.

Antonieta: Sua narrativa de contos está impregnada de sensibilidades e habilidades de convivência com o mundo da flora e da fauna, além de evidenciar como a música, para os africanos, marca suas vidas e culturas. Poderia relacionar intercâmbios com o meio ambiente, vivências ritmadas pela música, perfis de divindades artísticas e reis aclamados ao dançarem, para melhor apreendermos o ethos de culturas africanas?

Abdu: Quando falei em rei leão é preciso observar que não temos isso, quando olhamos para a fauna, não vemos um rei que represente a fauna inteira, olhamos para a fauna e identificamos herbívoros e carnívoros. O rei leão representa o reino dos carnívoros, quando outro rei é o elefante. Temos um conto que narra como o elefante conseguiu congregiar todos os reinos e se tornar o grande rei. Para nós, angolanos, o rei envolve os do conto também. O rei da fauna não é o leão, é o elefante, mas o momento do conto que estava narrando para vocês refere-se à época em que o leão ainda era rei. Se vocês acompanharem os contos de acordo com a idade, que vão ser contados, percebem que eles mudam, até na forma de contar. Por exemplo, percebi com o tempo – depois retorno à pergunta que foi feita –, que os mesmos contos que me foram narrados quando criança, foram mudando e depois, com o tempo, vi que tinha outra seção de contos. Os adultos contam histórias como quem está exercitando sua oratória; quanto maior o número e a qualidade de provérbios, melhor é sua oratória. Ainda posso dizer para vocês que tinha seções de contos eróticos entre os adultos, em outros estágios.

O conto vem carregado de mitos, valores, religiosidade, idéias ligadas à nossa produção, modos de vida, metodologias de ensino, tudo está presente no conto. Nós não tivemos academia, ou melhor, não tivemos um espaço, naquele critério grego, de irmos sentar em um lugar para aprender. Tivemos aquele momento em torno de uma árvore, em torno de uma fogueira ou, na verdade, em torno de um *Njango* – lugar de sabedoria. Este entorno de árvore, de fogueira, são situações muito antigas. No meu tempo, simplesmente estivemos dentro da casa do meu avô, que tinha uma sala grande, ao mesmo tempo cozinha. Os outros meninos da aldeia chamavam meu avô de avô, porque temos essa idéia de pertencimento à comunidade. Diria, como Paulo Freire, “pertencimento à família terra”. Nesse caso, pertencimento à comunidade, permitindo chamar a todos senhores que tinham a idade de nossos avós, de avós. O estrangeiro até ficava chocado, não conseguia descobrir quem era o pai desse menino, porque têm pais, mães, uns tanto de mãe, de pai, uns tanto de avô. Complementando isso com a religião africana, somos sim monoteístas, temos um único

Deus, que é o grande Deus. Agora, tem outras divindades, ligadas à astrologia, à fauna, à flora. São divindades, seriam ciências, saberes relacionados a isso. Não sei se me perdi um pouco quanto à pergunta feita. Quero observar, se me perder, por favor remetam-me à mesma pergunta.

Antonietta: *Poderia relacionar música com narratividade de contos?*

Abdu: Quando falamos em música, na África, importa dizer que o conhecimento africano parte de um conceito unitário. Quer dizer, não temos divisão entre música, poema; a música está ligada ao poema, ou melhor, o poema está ligado à música, que está ligado à dança, à escultura, à pintura, que está ligada à luz, etc, etc. Quer dizer, não podemos dissociar o poema da música, a música da dança, a dança da escultura, a escultura da pintura e da luz. Sem luz, não teríamos cores, sem as cores não teríamos a pintura, sem a pintura não ilustraríamos a dança. Sem a dança, não teríamos a escultura e sem a música, não teríamos tal dança, que influenciou a escultura. A sociedade, ou melhor, tudo está interligado, é uma idéia unitária, não existem domínios autônomos. Vemos a sociedade a partir de um olhar global, quer dizer, de nossas aldeias. Essa vivência me permitiu, com o tempo, entrar na academia, na faculdade, enxergando um mundo a partir daquela estrutura de pensamento vinda da aldeia. Inspirado na aldeia, consegui ver o mundo, ou melhor, ela me levou a olhar, a partir dela, para o todo. De um pedaço para o todo. Tudo está ligado, a idéia do mundo é unitária e vem da experiência e da observação.

Então, a nossa independência não pode ser separada das estruturas globais. O desemprego do João não está desvinculado da comunidade, da aldeia. A febre que tem a Maria, que não foi trabalhar, não pode ser vista só dentro daquela casa. Você tem que ver dentro da aldeia. Com esse olhar, podemos ir mais longe, quando começamos a incorporar elementos ocidentais.

A idéia do Estado, se pudermos um dia governar a África, com o pensamento africano, daremos início à nova etapa da África, de uma nova África. Quando esses rapazes que tiveram a vivência, esses meninos que conviveram com suas tradições, sem aprenderem a sentir vergonha delas, percebendo o quanto são úteis para a humanidade; quando tiverem o privilégio, a oportunidade de governarem, levando consigo essa estrutura de pensamento, aí sim. Poderemos ter uma idéia completa de saúde pública, será possível a esses governantes começarem a pensar em saúde pública, porque suas tradições já continham valores para tratar de saúde pública, onde só a medicina tradicional encontra espaço.

Lembro de noites e madrugadas onde meu avô saía gritando, anunciando que estava chegando uma doença: “Vossos filhos têm que tomar o medicamento ‘Y’”. Essa ação do *soba* anunciando a emergência de uma catástrofe, chamava-se *mitango* e foi uma experiência que vivenciei três vezes na minha vida. Meu avô acordou em plena madrugada e grita-

va. Eu era criança, acordei assustado. Minha mãe disse: “dorme, pode ficar tranquilo”. A primeira vez que ouvi meu avô gritando assim, à noite, disse: “Mas por que a voz do meu avô está gritando? Ele é *soba*, mas porque está gritando?”. Ele avisava que tínhamos um problema na aldeia, estava chegando uma doença; como ele soube, não sei. Só sei que meses depois o sarampo, chama sarampo mesmo, o sarampo estava atingindo as outras aldeias próximas, mas era em massa.

E nós, no dia seguinte que ele tinha anunciado, de madrugada, fomos acordados e fizemos um ritual que se assemelha ao que Moisés fez ao deixar o Egito. Através de leituras de *Ki-Zerbo* – que escreveu a história de África narrando que no Egito houve a predominância negra; nos reinos egípcios os faraós eram negros e suas tradições desceram, chegando até o sul da África, com as emigrações desses povos fugindo do deserto – e das realizadas no Seminário, revivenciei acontecimentos daquela madrugada. No Seminário, lendo o ritual que Moisés fez de madrugada no Egito, lembrei do que meu avô tinha feito e que vivenciara na aldeia; eram muito semelhantes. Nós não cortamos, não derramamos sangue de carneiro em nossas portas, mas comemos o *quibala*, isto é, uma semente que colocamos no meio do *fungi*, com moela de galinha cozida em plena madrugada. Toda essa comida teve que ser feita de madrugada e, antes do sol surgir, tudo tinha que ser apagado, como se nada houvesse acontecido, como se aquela aldeia não tivesse acordado, comido e voltado a dormir.

Como criança, você não está sabendo de nada. Sua mãe te acorda e fala: “come filho”; você não viu a hora que fizeram a comida e começaram a dar aos filhos. Eles próprios comem para encorajarem os filhos a comerem – “engole, engole, engole” –, você come as três bolinhas daquela mistura (*fungi*), que seria como angu sem sal. Mas é diferente, é feita de fubá de mandioca. No Brasil, em alguns lugares, você pode encontrar esse fubá; tem um critério de preparar que, quando cozinha, chega ao ponto que esse fubá vendido no supermercado não consegue chegar. Então, coloca-se a semente de uma árvore no meio e você come. Se acredita nesse ritual e que a doença está por vir, porque o *soba* teve conhecimento através da cidade invisível, você está imune.

É impossível explicar isso para vocês agora, porque é nos contos que tudo ocorre; eu só vou resumir a cidade invisível, o mar, *kalunga* – cidade dos mortos. Embaixo do mar existe uma grande cidade onde ficam todas as pessoas que morrem e não existe morte como na cosmovisão ocidental. O Banto não morre, é imortal. Existe a transferência dessa cidade para a outra, onde essas pessoas têm participação direta. Os *sobas* têm um contato, participam das duas cidades, os *sobas* e os *Ndokuys* podem participar das duas, através do seu outro, *sobas* e *Ndokuys*.

Eu escrevi um artigo chamado “Feitiço, a idéia do feitiço”, onde tento trazer a idéia da cidade invisível para um ocidental ler, usando a linguagem da economia, da informática. Hoje em dia, o surgimento da informática permite encontrar vocabulários que conseguem traduzir esses movimentos. Há quinze anos atrás, não havia nenhum procedimento para tentar explicar o feitiço, mas estudando informática, você entende o que são *links*, *sites*, *softwares*. Encontramos, na linguagem ligada à informática, termos para captar justamente o feitiço, porque a idéia de senha começa a ser incorporada no ocidente. Com o surgimento dessa tecnologia, temos senha para o banco, para acesso a outras informações e mesmo para genética. O corpo tem uma senha, quando você desvendar a senha de seu corpo, ela te possibilitará fazer parte das duas cidades, pois permite ter a matéria, o corpo, deitado, dormindo à noite e você ter consciência de fazer uma viagem longa, para outro lugar. E, no dia seguinte, contar para outro: “olha, ontem à noite viajei, fui visitar fulano, ele está assim, assim”.

A exemplo de algumas coisas que aconteceram em Angola. Um cara recebeu uma notificação de que seu parente morrera em Cuba: um menino, pois tinha muito angolano estudando em Cuba. Os parentes desse menino negaram-se a lhe fazer o óbito, porque falaram “tem um engano, meu neto está vivo”. Como você ousa dizer que seu neto está vivo se o governo de Angola avisou que seu neto morreu e lamenta não ter trazido o corpo, porque morreu carbonizado. Mas o velho diz: “não, imagine, estou vindo de lá, vi lá ontem, eu vi ele nas escadas sentado, como você me fala que ele está morto? Aqui na minha aldeia não haverá óbito nenhum para meu neto, ele está vivo”. Quer dizer, são fenômenos que não sei como explicar para vocês. Daí ter escrito aquele artigo.

Quando meu avô fez aquela chamada na aldeia, uma vez foi sobre o sarampo que estava se aproximando, mas não tinha nome de sarampo; só avisava que estava chegando uma doença e precisava daquele ritual. Então, podemos nos perguntar, onde está Deus nisso? Temos, nós os ocidentais, já que também sou parte da formação ocidental, a necessidade de explicações conceituais, conceituar Deus, como e quem é ele? A Teoria do Conhecimento africano passa pelo sentir, é o sentir, não o ver – que só te permite explicar o que você está vendo. O sentir leva você a vivenciar; por isso a umbanda e outras manifestações, como o candomblé, nunca vão aparecer na sua porta, bater dizendo: “eu vim trazer a salvação”. Nunca, por ser uma teologia que não possibilita alguém falar, você tem que sentir. O conhecimento, o pensamento dessas religiões estão estruturados no sentir, não no ver. Se é no sentir, ninguém vai falar sinta, sinta um dia. Por isso, tais crenças e modos de conhecer estão extremamente ligados à arte.

Eu me formei padre e aconselho muitas pessoas, quando olham para os rituais afro-brasileiros, ou mesmo em Angola, aos nossos rituais africanos, a no mínimo perceberem que não é possível negar a esses rituais a arte presente. Isso não pode ser negado, você vê

uma senhora, de sessenta anos, pulando um metro de altura, fazendo aqueles movimentos, tocando tambor, não dá para negar que aquilo é arte, aquilo é uma arte pura, uma expressão de corpo que poderia ir para o palco. Há muito teatro onde é escassa essa linguagem; há muito cinema que não alcança essa linguagem. No mínimo, no mínimo, é necessário reconhecer, naqueles gestos, arte, arte de lidar com o próprio corpo. A linguagem do corpo, a exploração, a releitura do corpo a partir de sons percussivos, no mínimo isso.

Antonieta: Quando você articulou música, dança, corpo, escultura, pintura, luz, fez pensar nessas injunções via contos, crenças, ritos vividos. Ao expressar tais perspectivas e que as culturas africanas fundamentam-se no sentir, significa que o saber-fazer, o conhecimento vem de vivências, de percepções, para além de visualidades ou releituras em determinados contextos?

Abdu: Bom, uma pergunta completamente ocidental. Você cobra conceitos lá onde não se têm, não se têm conceitos, não é possível esmiuçar isso através de seu próprio princípio, que é o do sentir. Mas vamos tentar. Além de africano, sou também ocidental, vou me esforçar para tentar passar sentidos. Como podemos perceber, essa interligação do poema com a música, a escultura e, como já referi, o conto, estão ligados ao sentir. Devo dizer: em nenhum lugar, inicialmente, tinha visto algo escrito assim. Posso me lembrar disso a partir da própria vivência, quando meu avô contava histórias. Alguns desses contos você ilustra, ele está narrando e você pode ilustrar. Por exemplo, por tais contos depois apareceu um antropólogo, angolano ou moçambicano, que escreveu a matemática com viés ligado à antropologia, com um enfoque antropológico. A matemática étnica, onde ele descobriu que as ilustrações desses contos são pura geometria, pura álgebra, uma vez que o contador vai pontuar no chão, fazendo uns sete pontos: um, dois, três, quatro, cinco, seis e sete, para cada um de vocês, que têm obrigação de pôr o dedo, assim, e não tirar os olhos do contador. Ele conta e vocês se movem. Quer dizer, como se fosse uma impressão nervosa de vocês. Imagine como trabalha a informática, a impressora, que vai pontilhando e escrevendo. Seu dedo está lá, ele está contando a história, seu dedo está seguindo, só que você está orientado que não pode passar em cima de uma daquelas bolinhas. Significa que tem que fazer como uma foto e, naquele espaço, trazer para sua mente. O mesmo critério faz a impressora, que grava em memória, para depois começar a imprimir o movimento em cima do cenário definido. Isso vai resultar em um desenho, associado ao próprio conto.

E quando nos ocidentalizamos, descobrimos quanto esse desenho tem a ver com o mato, que tem a ver com a geometria, com outros elementos do saber ocidental. Comecei a perceber, enquanto outros também foram percebendo. Assim você tem a idéia de arte, até porque muitas vezes na terra, no chão e com a presença do papel, começamos a ilustrar

isso. Os próprios adultos, no passado, pintaram muito dessas suas ilustrações. As chamadas pinturas rupestres são partes de seus contos transcritos nas pedras, são os próprios contos que eles pintaram. Aquilo que foi um conto, ganha corpo quando é pintado e, dessa pintura, que é conto, criaram fantasias para fazerem as máscaras, por exemplo.

Como podemos ilustrar nossos ancestrais, que estão fortemente ligados a nossas tradições, isso implica em representar nossa imortalidade. Quando falo de imortalidade, quero dizer que a vida é contínua, não é algo isolado. Quer dizer, não existe minha vida, é uma extensão, continuidade de outra vida. Não no sentido de reencarnação, é importante observar isso. A vida nunca parou, por que nunca parou? Porque o meu bisavô gerou fulano, que gerou fulano e vem me gerar, sem parar por aqui. Está continuando, nunca parou nem sequer um segundo. Quer dizer, naquele milésimo que houve a cópula, que houve aquela ejaculação, que resultou nessa fecundação, naquele momento que iniciou a minha existência, ocorreu um milésimo na continuidade de uma vida, que já vinha existindo há mais de 30 milhões de anos. Então somos imortais! É a idéia que o Ocidente depois incorporou: morre a pessoa, mas o homem jamais. A humanidade, enquanto existir um homem, haverá humanidade. O homem só vai sumir quando morrer a última pessoa na terra. É essa idéia que o Ocidente tem da imortalidade da humanidade. Mas a pessoa é mortal e justamente dessa inerência, enquanto pessoa, vem a idéia de continuidade da vida. Dessa continuidade, então, vem a pergunta: onde podemos perceber tudo isso?

Vou repetir, talvez não com as mesmas palavras, o que narramos em contos, como, por exemplo, “Noite dos tambores”. Trata-se de um conto que marca e narra o surgimento de aldeias próximas à do Pombo. Conto em que os rapazes daquela aldeia tinham-se apaixonado, numa noite que durou doze dias. Vieram percussionistas de vários lugares, tudo *quimbo* (região); vieram percussionistas do Mbungamuanza, do Quitsueca, do Kimatumbi, do Kftuachi. Se eu fosse contar o mesmo conto aqui no Brasil, tinha que falar que vieram percussionistas de Alagoas, Rio de Janeiro, Pernambuco, chegando de todos os lugares. Ceará, Amapá, de vários estados do Brasil; tinha que citar todos, mulheres que vieram de Santa Catarina, mulheres não sei de onde e, naquelas noites de tambores, os tambores tocaram (Abdu toca tambor). Pouco depois, os corpos flutuaram, a lua desceu, chegou mais perto para acompanhar a dança. Todos os corpos dançaram: as águas, os rios, todos dançaram; o rio Sanza – neste caso o rio Tietê – vieram a suas margens, fizeram o *ekamba* em suas margens. A noite dos tambores marcou-nos profundamente; uns foram dados como desaparecidos, até hoje nunca mais foram vistos e, por isso, quando olhamos a lua vemos uma parte escura – onde estão aqueles que foram levados, porque perderam a gravidade e foram subindo, entraram na lua, a lua absorveu esses milhões de bailarinos e muito dos

percussionistas. Uns ficaram e, nos últimos dias das noites dos tambores, todos apaixonaram-se. Os casamentos que surgiram destas noites permitiram repovoar toda essa região, nós somos frutos das noites dos tambores.

Então, esse conto “Noites dos tambores”, quando os animais vieram, fizeram parte da gastronomia – porque a comida feita nestas noites teve a contribuição do coelho, da onça, do leão, do *kinpity*, do macaco, do *nshima*, que seria o gato bravo –, todos participaram. Quando você escuta um conto desses, ao mesmo tempo fica sabendo como fazer uma comida – chamado *muamba* –, um dos pratos que em Angola tem esta denominação, mas que muda de nome conforme a região, sendo típico da África negra. Prato de carne com legumes e caldo de amendoim; amendoim batido, moído no pilão como pasta de amendoim torrado ou cru, misturado naquele caldo. Comida que em Angola e no Congo chamamos *muamba*, ganhando outros nomes em Moçambique, Senegal, Nigéria, Guiné-Bissau ou desconhecido em regiões como Cabo Verde, onde o processo de ocidentalização foi muito forte. Ocidentalizar também significou negar ao subjugado, ou “escravizado”, que tenha comida própria. Tem que aprender a comer os pratos de seus patrões.

Elias (doutorando da República de Cabo Verde): A questão não passa por aí; remete a nossas raízes. Em relação aos africanos que foram levados para Cabo Verde, onde os portugueses fizeram questão de tentar aniquilar nossas bases culturais.

Abdu: Perfeito. Foi esta a intenção dos portugueses ao levarem africanos para Cabo Verde, cidadela para civilizá-los e depois enviá-los para a Europa. Civilizar é negar a existência de sua cultura. Devo observar um ditado que foi usado por Amílcar Cabral, que fala: “o tronco pode ficar não sei quanto séculos na água, nem por isso vai se transformar em jacaré”. Podem pegar os africanos e levá-los para onde quiserem, por séculos de isolamento da África. Não será o suficiente para perderem sua africanidade.

Tem uma questão que venho percebendo, a memória genética. Venho desenvolvendo um trabalho em Diadema, com crianças carentes, onde trabalho a África na municipalidade, em Eldorado. Narro contos de tradição oral, trabalho as músicas, em línguas étnicas e, muitas dessas músicas, as crianças negras tiram na hora, com um som, uma tonalidade perfeita. E pensem, eu canto música em língua africana, reconhecendo ter um sotaque aporuguesado. Essas crianças de Diadema cantam com sotaque mais adequado ao *Kicongo* do que eu. Acredito na memória genética, talvez de geração em geração, essas músicas foram cantadas aqui, no Brasil. Obviamente, os africanos trazidos da África tiveram que aprender a língua de seu colonizador, o português.

Quando aprendemos uma língua temos que partir de outra, que já sabemos, para aprender a nova língua. Nesses processos foram transferidos muitos vocabulários das línguas que eles sabiam, suas línguas-mães, para a nova língua, além das estruturas de suas línguas

terem interferido na língua portuguesa. Mais do que isso, carregam nas melodias, que muitas vezes são canções de ninar, e nas interjeições – últimas expressões sonoras que se perdem de línguas em processo de extinção. Quando línguas estão acabando, os últimos vestígios que sobram daquelas línguas sempre são as interjeições: *viche*, *nossa*, *haca*, *acuatisa*. Esses termos – interjeições de línguas –, continuam dispersos pelo mundo inteiro. Os substantivos vão embora, os verbos vão embora, mas as interjeições ficam. Por exemplo, se um dia acabar o português, em muitos lugares do mundo você ainda vai encontrar alguém dizendo: *nossa senhora*. Você vai saber: aqui passou brasileiro, já que a interjeição brasileira – *nossa senhora* e o próprio *viche* perduram nas conversações. *Viche* é tipo *haca*, uma interjeição típica do povo umbundo de Angola. Mesmo aqueles que já não falam mais *umbundo*, que acham estarem civilizados, educados, quando encontram algo estranho falam *haca*, pois não encontram uma interjeição portuguesa para usar nesse exato momento. Então, as interjeições vão sobrando.

Mas voltemos a Cabo Verde, vou falar alguma coisa de Cabo Verde, depois retorno a minhas experiências na África. Apesar dessa intenção de Portugal, de reservar Cabo Verde para dar alma ao negro, isto é, batizá-lo, torná-lo cristão e civilizado, é importante ter em mente que civilizar significa negar, ensinar a negar constantemente a cultura, a existência de uma cultura que não seja a do Ocidente. O grau de civilização consiste, justamente, na capacidade de rejeição de sua cultura mãe; o indivíduo é civilizado, ganha nome cristão, tem direito de usar sapatos e calças. Só que vocês não imaginam o que era a colonização na África.

Olha, meu avô! Teve permissão de usar sapatos e calças, mas nem por isso foi-lhe permitido fazer foto sem a calda. Quando meu avô fazia foto, na parede tinha desenhada uma calda; então, já tinha um lugar no estúdio para fazer as fotos. Frente à calda já desenhada, posicionavam o negro quando ia fazer foto. Quando saía a foto, vinha sempre uma calda. Até 1960, os documentos na África tinham calda! Em Angola, nas colônias portuguesas, até 1960 os documentos de nossos avós tinham calda, para justificar a idéia de que nós não temos alma, somos animais, legitimando os maus tratos. O grau de civilização ganha materialização nessa idéia. Mas o grau de civilização, em termos ideológicos, que garantia a indivíduos, como meu avô, a permissão de usar sapatos e calças, impunha negar a existência, por exemplo, dos *In' kixi*, *Nganga Ngombo*, *Nganga Nvula*, que faziam parte de nossa estrutura social, exercendo poderes e atividades como se fossem nossos advogados, nossos psiquiatras – psiquiatra, aliás, que seria o nosso botânico, nosso homeopata. Essas entidades, que o Ocidente tem hoje, nós já tínhamos, mas foram negadas, e o processo de civilização é justamente a negação constante da existência dessa cultura, representa-

da nas fotos por termos calda. Para perdermos essa calda tínhamos que, paulatinamente, provar ao nosso colonizador que, além de falarmos, corretamente, sua língua, desconhecíamos a existência de outra cultura que não a do colonizador.

Tornar-se independente, segundo Amílcar Cabral, não é apenas expulsar indivíduos e essa estrutura que se ilustrava dessa forma. Bem mais do que isso, requer uma revolução individual, para descolonizar mentes. Paulo Freire reforçou esta idéia, quando, em *Cartas à Guiné-Bissau*, acompanhou passagens dessa revolução para tirar estigmas, experimentando processos em que houve reafirmações, ou melhor, quando um povo pode tocar tambor e dançar quando quisesse e não como queria seu colonizador. Vivenciou tambores serem tocados sem o Estado interferir, como na era colonial. Esses momentos, acontecimentos, chamamos de reafirmação das mentes, quando concretizamos a independência. Não precisamos deixar de ser africanos para sermos cristãos, nossas mentes podem voltar a ser africanas e serem convertidas, porque acreditamos na diversidade cultural.

Alexandre: *Sua memória, além de reforçar seus costumes, identidades, também não os inventa? No sentido de passar uma harmonia, costumes plurais e respeitos dentro da diversidade de um continente africano, sem menção a conflitos, mesmo em tempos anteriores, no caso ao processo de colonização, conquista e exploração européia?*

Abdu: Bom, diria ser um compromisso, uma proposta de vida que estão vendo aqui, algo enraizado, conhecimento adquirido, sem intenção, de minha parte, de criar harmonia, no sentido de dizer não existem conflitos, mas confrontos. Estando clara a diferença entre conflito e confronto, é possível, na nossa tradição, confrontar nosso saberes, questioná-los, não é um cultura dogmática. Existe o questionamento e, naquela forma romântica de visitar meu avô, no pós-independência perguntei-lhe: Porque expulsamos os brancos?

Se me refiro a meu avô, quero enfatizar que nossa sociedade tem grandes falhas. Isto é, o Estado é extremamente ocidentalizado, a única oportunidade de ter contato com a África, com a tradição oral, era através dele. Por isso estou citando-o, mas é importante terem em consideração o que disse na minha fala: avós eram todos que tinham a idade do meu avô, nem sempre é ao velho *pomboso* a quem estou me referindo. Estou fazendo isso para me remeter às minhas tradições orais, à minha matriz, à fonte onde tenho bebido disso.

Olha, o que meu avô disse naquela época: É, meu neto, um dia lutávamos aqui para acabar a colonização. Nasceu Bula Matadi, Nginya Nguvo, Nginga Mbandy, nasceu Diolinda – todos foram reis/heróis do país, começando pela rainha Tshoukwe, que lutaram contra a ocupação colonial. Meu avô disse que todos foram morrendo e cada um que morria ia naquela cidade e mandava vir, em seu lugar, alguém que fosse mais forte do que

ele. Até que nasceram aqueles que jamais poderiam morrer sem que estivéssemos independentes. “Então nasceu Agostinho Neto, nasceu seu pai, nasci eu, e nasceram outros, nós nascemos para que assistíssemos a independência.” Nessa narrativa, ele passa as lutas de uma forma alegre, mas tradicional. Trabalhado isso, você encontra, na tradição oral, a idéia de revolução que a vitória de Agostinho Neto usou: a vitória era certa, já em 59. Agostinho Neto foi preso em 70, ficou em Cabo Verde, na cadeia, onde idealizou essa certeza de vitória. Não era apenas um intelectual, um negro intelectual, um médico que já tinha ganho um concurso de literatura portuguesa. A certeza da vitória estava arraigada em uma tradição angolana: na idéia de que se você mata seu inimigo, você o torna mais forte, você não pode matá-lo. Nisso não estou enfatizando harmonia, nem quero mostrar humanismo nessa tradição. Não é humanismo no sentido de doçura, é justamente ser calculista, mais do que aquele que mata. Nada disso é humanismo, se você mata seu adversário e no seu lugar vem, da cidade invisível, alguém mais forte do que ele, até que um dia virá aquele que jamais você conseguirá matar, a idéia de vitória está contida na tradição oral.

A poética de Agostinho Neto ecoou: “*mesmo que me prendam/ mesmo que me matem/ morte terei a morte/ não direi nada/ nunca vi nada/ nunca fiz nada/ morreu alguém do meu lado/ as estrelas brilhantes testemunham/ nunca sei nada/ nunca fiz nada/ nunca vi nada!*” (Música: *mesmo que matem/ morte terei a morte/ não direi nada/ nunca fiz nada*). Essa canção ganhou um concurso de música dos países de língua portuguesa, em Lisboa. Não é um romantismo, faz parte de toda uma estrutura tradicional. O que choca é quando essa tradição vem para a linguagem acadêmica. Pretendo que vocês percebam como, até no mundo acadêmico, existem preconceitos, barreiras que impedem trazer um conhecimento daquela tradição e atribuir-lhe valores científicos. A intransigência vem por falta de bibliografia, é remetida de volta pois estão faltando códigos. É a ditadura escrita.

Mas o que podem ver aqui, e disso tenho plena consciência e convicção, é um compromisso de vida. Não é apenas um romantismo, é um sentido prático, desenvolvo oficinas pedagógicas usando critérios africanos. Nestas oficinas vivenciamos a idéia de África no teatro, na audição, no paladar, na visão. Temos que ter consciência que estas experiências resultam de observações milenares. Se queremos pensar em cultura, temos que conseguir identificar o paladar daquele povo, o tato, a audição, o olfato, porque é assim que culturas são vividas e transmitidas. É que você tocou em assunto que de fato é vida, temos que transformar, que confrontar. Não existe a intenção de moldar uma África em harmonia, mas posso apenas pontuar algumas coisas nestes reinos africanos que vocês, certamente, vão encontrar um dia. Existiam mais de quatro mil idiomas, dentre esses reinos, não existem dialetos, nego admitir que nossos idiomas sejam dialetos. Então, queria comentar e trazer outros ângulos de percepção. Talvez não tenha respondido suficientemente a sua pergunta.

Elias: *Bem, é uma provocação. Se alguém me fizesse essa pergunta ficaria muito chateado, mas vou fazer: não acha que, de uma forma ou de outra, esses sobas, chefes comunitários, colaboraram para essa implementação do colonialismo?*

Abdu: É verdade, os *sobas*, inicialmente, opuseram-se à ocupação do território. Vendo suas forças reduzidas, tiveram que trabalhar com a idéia de boa vizinhança, que caracteriza o pensamento africano. Por exemplo, os franceses inculcaram entre os africanos a idéia *mon ami*. O francês não usa esse conceito *mon ami*; *mon ami* surgiu justamente na África francófona. Essa idéia de boa vizinhança não existia, no sentido de você bajular o seu inimigo, para você chegar perto, tentar ter um diálogo, ver até onde vai a ternura dele, para avaliar seu grau de violência, antes de confrontar ou bater. Não existia isso, inicialmente. Pressuponho, não é nada de exato. No começo esses *sobas* aliaram-se, como fez a rainha Nginga Mbandy, que se aproximou dos portugueses. Era um doce de mulher, não imaginaram que teria tamanha brutalidade. Nginga Mbandy se revoltou e deu baixas muito fortes à ocupação portuguesa, na região do Npungo ya Ndongo, em Angola. Quando tomou posse, após a morte do irmão, que se não me engano era o rei, os portugueses acharam que o melhor tinha acontecido, teriam espaço para agir – a partir de Luanda para o centro de Angola –, e foi um desastre. Nginga Mbandy empurrou os portugueses para o interior e fechou o cerco, perseguindo-os lá dentro. Também a idéia da rainha Tshoukwe, por exemplo, que a história do Brasil não cita, foi de luta naquela região dos lundas. Ela doou dois mil homens, não emprestou, nem cooperou com os portugueses. Eram dois mil homens que viriam para a América, com a intenção, conforme seus planos, de quando chegarem em alto mar matarem os portugueses, atingirem a outra margem do Kalunga – o grande rio, o mar –, tomarem conta dos índios e voltarem, de modo que ela seria rainha na África e na outra margem.

Com a chegada dos portugueses, os africanos trabalharam a idéia que o mar tem margens. Antes não havia esta possibilidade de pensamento. Com esta perspectiva, a estratégia desta rainha era não ficar com seu povo confinado entre o reino do Congo, que crescia de um lado, e o grande reino de Zimbábue. A rainha Tshoukwe, apertada no meio de reinos em expansão, vislumbrou uma oportunidade de oferecer seus homens aos portugueses, encontrando um meio de pensar e se ligar ao oceano. Não existiu colaboração, se houve, não foi intencional, foi por inexperiência. Colaborar por inexperiência é lidar com grupos que têm experiências em exploração. E o grupo, cuja experiência não se remetia àquela realidade, agiu diferente na forma como interferiu. Essa inexperiência fez com que acabassem colaborando.

A inexperiência de nossos reinos, de nossos *sobas*, fez com que facilitassem, em parte, a colonização. Mas, se havia conflitos internos, e nós tínhamos, não se pode negar um confronto. Existia escravo, mas temos que rever qual a idéia de escravo dentro de nossos

reinos. Se era venderem os outros africanos para que viessem produzir no Brasil, também eu abriria aspas. Temos que saber o que quer dizer relação de compra e venda, tem que ser revisto o sentido de comprar e vender.

Elias: Não entendo que os colonizadores, sobretudo portugueses, teriam condições de conquistar a África. Os europeus aproveitaram-se de seus conflitos internos e passaram a idéia de ingenuidade ou inexperiência. Não vejo ingenuidade, pode até ser desconhecimento, mas não quero aceitar, para nós africanos, sobretudo nós que estudamos história, essa dificuldade em lidar com a versão passada pelo Ocidente, de que os africanos praticamente entregaram a África aos europeus.

Abdu: Diria que não é ingenuidade, nem se remete ao africano hoje. Para termos história precisamos ter passado e idéia de povo. Observo isso, querendo dizer: quando duas culturas encontram-se, há um desencontro cultural. Entre seus valores, suas estruturas, suas metas, idéias de vitória, do bem, tudo está ligado a culturas. Não é como hoje, que somos parte de um mundo global. Para nós, africanos, a globalização começou naquela época. Se hoje vemos grupos fazendo manifestos contra Mc Donald's, teríamos que ter feito há 300 anos, contra a culinária que estava chegando para nós, nos impondo aquela forma de comer.

Tivemos choque cultural bem maior antes. No caso da rainha Tshoukwe, diríamos foi pessoa fora de seu tempo. Muito inteligente, suas táticas bélicas eram coerentes, basta pensar no que pretendeu fazer com Portugal: articulou um tratado no sentido que, dois anos depois, aqueles homens teriam de voltar para África, tendo a intenção de que acabassem com os portugueses. No caso de algo errado, havia a possibilidade de ser cumprido o tratado, de voltarem para África. Como nunca tinha mandado homens a um campo de batalha sem seu comando, o erro foi de não terem tal experiência de batalha sem sua presença. O que leva-nos a imaginar o que teria acontecido, em alto mar, quando não tiveram voz de comando. Talvez essas diferenças culturais tenham sido relevantes.

A disponibilidade do africano não foi, em si, um acaso ou uma virtude, resultou de valores culturais, de hábitos de vida. E essa disponibilidade do africano, inicialmente, se apresentou como um alto potencial em mão-obra barata. Sua idéia de coletividade levou o colonizador a olhar para aqueles povos e pensar: isso é uma mão-de-obra fantástica. Eles estavam vindo de uma época de expansão, vivenciando, no renascimento, a idéia de egoísmo, de criação do individualismo, com o homem na centralidade de tudo. E nossa sociedade estava longe dessa idéia.

Eles encontraram povos onde havia a prisão moral. Por exemplo, no reino do Congo, encontraram a prisão moral; não havia cadeias onde ficassem os presos. Estes permaneciam soltos, estando presos. Para os europeus, do século XVI, essa prática não se colocava

e não tiveram capacidade, nem interesse, em pensar estas diferenças. Encontrar povos onde existiam serviços comunitários, para uma Europa distante destas perspectivas, onde eram inimagináveis sentenças de serviços comunitários, levou-os a olharem as pessoas que cumpriam penas de serviços comunitários como escravos. A prisão moral no reino do Congo, para quem cometia uma atrocidade, significava condenação a tantas chuvas de trabalho, quanto sua ação havia prejudicado o comunitário. Isso significava que alguém, por sua consciência moral, acordava de manhã e ia nas casas onde, antes de dormir à noite, passou e perguntou se no dia seguinte precisariam de suas atividades. Caso falassem que não, passaria em outras casas, para saber se haveria necessidade de sua lavra nas lavouras. Quem está prestando esse serviço comunitário durante duas chuvas, que significa dois anos, tem consciência que está cumprindo suas penalidades. Quando acabam as duas chuvas, têm testemunhas, diante do rei, que prestou serviços naqueles períodos: foi na lavra de fulano, na roça de fulano.

Isso o Ocidente não poderia enxergar. Aqueles exploradores que estavam chegando na África, com seus conceitos humanos completamente diferentes, encontraram povos com penalidades baseadas em costumes de serviços comunitários. Era mais barato pedir ao rei para levarem pessoas que faziam tal serviço a outros lugares, entendem? Depois, foram criadas idéias de valores; aquilo representava dinheiro, começando a serem comprados. Mesmo pensando no critério de que houve processo de troca, de compra e venda, são questões a se discutir. No tráfico de escravos não existia processo de compra e venda; por isso não é possível imaginar que o africano vendeu outro africano; o comprador não pode chegar com um preço, para o produto que quer comprar. Vejam a diferença da relação compra e venda; na África não houve consulta sobre quanto custaria esse ser humano. Chegaram com presentes, toma lá, me dá isso. É diferente, não houve processo de troca, nem mesmo como troca podemos identificar tais procedimentos. Se olharmos a partir destes acontecimentos, não quer dizer que o africano foi ingênuo. Não houve questão de ingenuidade, houve exploração, o explorado não é naturalmente ingênuo, é diferente.

Alexandre: Mudando o enfoque: nosso Estado é ocidentalizado, acirra preconceitos, racismos, que pulsam, ecoam no nosso cotidiano. No Amapá, o governo do Estado, há alguns anos, criou a UNA, União dos Negros do Amapá, espaço de dança, religiosidade, folclore e você coloca a questão do exótico. Desde que tal espaço existe por conquista, em processo de luta de base, forçando políticos a criarem tais espaços, por que chamá-lo de exótico?

Abdu: Reforço a idéia de exótico e digo até onde pode não ser o exótico. É inegável que há conquistas por parte do movimento negro no Brasil, nesse caso no Amapá. Só que poderia fazer algumas perguntas para avaliar até onde esse povo está sendo visto como um

produto exótico. Há uma Secretaria de Cultura no Amapá, onde, certamente, deve haver um pianista que é pago pelo Estado: toca piano, vai se aposentar como pianista do Estado. No Brasil tem e na Secretaria de Cultura do Amapá deve ter quem toca saxofone, piano, deve ter Orquestra da Prefeitura, significando que esses indivíduos são empregados, têm carteira de trabalho, estudam, produzem sua arte e a apresentam, certo? Diferente desse movimento negro, que o Estado estipulou datas para cantarem na cidade, existem datas para trazerem os negros para dançarem nas Câmaras de Vereadores, de Deputados, para ouvirem povos negros. E tem toda um pauta, esse mês não pode, porque não fica para novembro? Agora, não é possível, estamos discutindo outras coisas. Talvez isso aconteça e, certamente, lá não tem um senhor que se aposentou tocando tambor, porque se tivesse um aposentado tocando tambor, tambor seria cultura, o tocador do tambor teria um ofício.

Mas não pode ter um índio aposentado por ter um apito, flauta, tocando em uma roda, porque para os governantes isso não é cultura. Se esta Secretaria de Cultura fosse de cultura do Amapá e não de Ocidente em Amapá, faria sentido aposentar um tocador de tambor, de apito indígena assim como são aposentados pianistas neste país. O tambor é um importante símbolo da cultura afro – representa a ancestralidade, representa os negros –, por isto é visto como instrumento de uma subcultura. Essa Secretaria de Cultura representa, justamente, a resistência às nossas culturas.

Trazendo um exemplo do Movimento Negro de São Paulo, onde se vêem conquistas importantes, quando se apresenta qualquer projeto cultural que fale do Afro, sem uma leitura minuciosa, encaminham tal projeto para os denominados Conselhos das Comunidades Negras ou Coordenadorias do Negro. Estes novos órgãos públicos são intencionalmente desprovidos de verbas (talvez o negro seja incapaz de administrar a verba pública) e como poderão encaminhar projetos culturais que tratem de culturas afros? Práticas evidentes de que as secretarias de cultura deste país são exclusivamente para projetos que se voltem às relações culturais do Brasil com a Europa. Estas administrações estão prisioneiras de outras formulações dominantes – histórias de África em escolas, terreiros religiosos, costumes e, sobretudo, de suas tradições e culturas. Acreditamos que existem Secretarias de Culturas no Brasil. Por isto, quando pensamos em retomar nossas culturas, ensinar crianças a tocar tambores, contar histórias, remetemos nossos projetos às secretarias de culturas, as mesmas que apóiam projetos de violino, piano.

As Coordenadorias de Comunidades Negras têm razão de ser, mas não para neutralizar nossas forças, vontades, direitos. Antes pelo contrário, representar e visibilizar nossos apelos, conquistas, culturas. Nossas conquistas também dizem respeito a brancos, índios, amarelos, mestiços, pois a negação de nossas culturas adia importantes e cruciais diálogos dos diferentes, aprofundando conflitos, exclusões, violências.

Quando existir a clareza da pluriculturalidade do Brasil, ser ou não ser branco assumirá outras configurações e projetos de cultura serão recepcionados e tramitarão com desenvolvimento pelas secretarias das culturas. Será possível ser funcionário público enquanto tocador de tambor ou contador de histórias africanas e/ou afro-brasileiras em país reconhecido e legitimado enquanto interétnico e pluricultural. Só então teremos a sensibilidade de reconhecer violências nas imposições de calendários para se falar e tratar de negros ou índios em instituições públicas brasileiras.

Enquanto não tivermos essa compreensão, temos que lutar por nossos direitos, culturas, com consciência e sem conivências. Vejo essa atual Secretaria de Cultura de São Paulo com muito desprezo. Sinceramente, vocês podem sentir no tom de voz, é algo que, para mim, foge ao controle; é revoltante. Algo que precisamos ter postura de negar – nego a existência de Secretarias de Cultura no Brasil. Ainda porque, na medida em que não admitem e absorvem essas diversidades culturais; enquanto não tivermos, em secretarias de cultura, o direito de índios fazerem suas agendas culturais nos municípios, não de verem imposta uma agenda – tal dia vocês vêm tocar, dêem uma voltinha na cidade –, enquanto tivemos índios a desfilar, estão ou não estão sendo exóticos?

Sentimos isso quando nos tornamos independentes. Antes, só fora possível publicar, em Angola, um livro de contos populares, em 1964, como se nosso povo não tivesse contos. *Héli Chatelain*, um suíço que esteve em Angola, publicou este livro em 1894, nos Estados Unidos, em edição bilíngue (kimbundo/inglês). Por que foi proibido publicar contos daqueles povos em português? Aqueles povos são exóticos, seus contos não podem aparecer nas bancas? No entanto, entre os contos reunidos por Chatelain desde meados do século XIX em Angola e publicados, em São Paulo, em terceira edição organizada por Viale Moutinho, encontramos a narração do conto “Ngana Fenda Maria”², versão africana de histórias que lembram Cinderela, Branca de Neve, Romeu e Julieta e outros contos de magia e amor.

Mas também nossos secretários de cultura, antropólogos, sociólogos, formaram-se em estruturas racistas, que ainda não os permitem ser brasileiros. Serão formados nesse confronto, trazendo essa diversidade cultural, mesmo por que o turista que vem ao Brasil, quer sentir esta riqueza cultural. Milhões e bilhões de dólares entram nesse país, justamente para ver e sentir o que o Estado tenta esconder: a diversidade cultural. Então, não posso negar que, no Amapá, existem conquistas desse povo.

Hoje, por exemplo, no currículo nacional, no ensino médio e fundamental, devemos pensar em África. Mas isso não é nossa meta, não nos contenta e não estou falando como negro. Estou falando como humano, não sou brasileiro, sou angolano, mas o fato de convi-

ver neste país não nos faz deixar o senso de justiça, por que em qualquer parte do mundo em que estejamos, precisamos ter sensibilidade para saber o que são e como se fazem injustiças sociais.

Digo e tenho dito, não pensem que o currículo de uma escola seja apenas a geografia, a história, essa área humana. Se quisermos interferir no currículo do ensino médio fundamental, implica, inclusive, revermos formas de tratamento para com funcionários, faxineiras da escola, relações entre pessoas. Tudo isso é currículo escolar. Se pensar que falar de África na escola é só trazer a África na história, nas artes, então a África ainda está fora da escola. A África entra na escola a partir de todos os sentidos: tato, olfato, paladar, audição, visão e sensibilidades, que requerem física, matemática, biologia. Escola não é apenas matéria, constitui o espaço em que devemos compartilhar vivências individuais e coletivas.

Celeste: Trabalho em comunidade quilombola, em Cametá, no Pará. Em 95/96, a prefeitura convidou um grupo de promesseiros, que festeja Nossa Senhora do Rosário – em festa chamada banbaiê do Rosário, que desde o antigo quilombo, durante as 10 noites de festa, em outubro, fazem o processo de coroação e acompanhamento do rei e da rainha do banbaiê –, a se apresentar em festa do padroeiro de Cametá, em junho. O grupo recusou, dizendo: quem quiser ver o banbaiê venha na vila de Juaba, porque lá dançamos e cantamos a música do banbaiê, em homenagem à Nossa Senhora do Rosário; quem quiser ver banbaiê que venha aqui, banbaiê não é folclore, é cultura.

Abdu: Perfeito, tirou a minha fala. Temos que enxergar a chamada cultura do espetáculo e nossas secretarias de cultura confundem cultura e espetáculo, que está estritamente ligado a coisas exóticas – representações e não vivências, que alimentam tradições orais. Esses governantes certamente esqueceram que, se isolam aquele movimento, aquela ação, aquela relação com o meio – pois essas práticas, tambores, danças de um espaço físico são relações com um território –, transferindo-os para a sua cidade, na sua praça, não têm mais o mesmo evento. Sendo outro espaço físico, outro lugar, os festeiros não vêem sentido para suas práticas culturais.

Faz lembrar pesquisadores franceses que foram, não sei se para Senegal ou outro país da região centro-oeste da África, assistir a um ritual de circuncisão. Só que o Ocidente acha que os outros povos também têm que programar um calendário. Como nossas manifestações culturais não atendem a um calendário, confundem a formalidade com os rituais. A questão ritual no Ocidente, que requer um calendário, uma cerimônia e considera que também temos que ser assim, assemelha-se ao esforço realizado para olhar nossas culturas e comparar com a deles, alegando que não existem culturas africanas, porque não foram encontrados elementos do Ocidente em África (comunidades tradicionais).

Muitos ainda continuam a pensar da mesma forma. Para identificarem uma cultura, precisam perguntar ao Ocidente. Se o Ocidente tem e vocês não têm, não é cultura. Vocês têm um dia do ritual de circuncisão? Não, não têm! Então como que acontece? Circuncisão tem que ter um dia do mês, um dia no ano, para os franceses fazerem pesquisa e filmarem essa prática cultural exótica. Pensam que podem pedir para ser feito um ritual; chegam e pedem para ser vivido o ritual tal, como se fosse um mecanismo e não dissesse respeito a inúmeras questões, a acontecimentos em cadeia, que não têm como serem previstos ou determinados. Certamente, quem convidou aquele público para tal ritual, não entende suas circunstâncias, formas de ser e significados culturais. Só quando se tornam perceptíveis que evidências estão indicando em determinadas direções, como quando meu avô percebeu que nossa aldeia estava ameaçada em sua saúde pública, ele partiu para a ação do rito.

O que nos destrói na África, faço questão de repetir, mais que os 500 anos de colonização, são justamente esses anos de alienação. Porque na era colonial, nossas aldeias, que não tinham contato com o colonizado, ainda preservavam suas culturas. Hoje, sistemas extremamente corruptos conseguem entrar nas aldeias e de forma suicida à cultura local. Aqueles que estão pensando em renascimento africano perdem-se quando tentam resgate cultural de práticas e significados subjacentes a outros tempos, espaços, relações.

Agora, essa coisa de independência! Esse período em que tivemos quarenta anos de independência, foi um estrago que aconteceu na África. Essa falta de responsabilidade, de consciência, não permite dizer: vamos em busca da África tradicional, abrindo mão dos progressos da humanidade, até porque a própria consciência africana parte de um domínio único, não da existência de um domínio autônomo. Não podemos pensar em recolher e salvar elementos descontextualizados, abrindo mão de conquistas importantes da humanidade. Podemos trabalhar nossas tradições e ao mesmo tempo participarmos das transformações globais – como produzir nossas memórias para serem compartilhadas nas escolas brasileiras e memórias das lutas pela escravização de africanos no Brasil para as escolas angolanas.

Democracia, até que ponto, como, para quem? Precisamos critérios para diagnosticar nossas sociedades, para sentir se são compatíveis a princípios e pressupostos democráticos, abrindo mão de qualquer exemplo. Se você pedir para uma aldeia votar em alguém, como isso poderá ser feito e recebido? Quais serão os critérios? Quer dizer, há uma série de fatores. Importa voltar a pensar para a nossa sociedade, o que na África já não mais existe. Enquanto aqui, no Brasil, ainda encontram-se agentes e caminhos que pensam nas experiências históricas, sociais, culturais brasileiras.

Luana: *Você fala do processo de colonização, ocidentalização, independência de Angola; sobre o que acontece no Brasil e da imagem que é criada sobre África como um todo e o seu país. Por que aponta o Estado, que impõe verticalmente, sem dar a perceber movimentos de resistência no seu país. Você faria parte desse movimento de resistência aqui no Brasil, por exemplo?*

Abdu: Há muitos angolanos, muitas resistências. O Congresso de Angola está discutindo a questão dos idiomas nas escolas. Se você pensar que agora, na África, em Angola, é possível ensinar a falar línguas locais nas escolas, quando no pós-independência era proibido, porque os russos disseram: esses dialetos vão nos separar. Justamente os idiomas locais, que trazem aquela diversidade cultural do país, suportaram a idéia de que o Estado, para ter uma única cultura, para formar uma nação, deve falar uma língua. Hoje em dia, já se admite que as nações podem falar várias línguas; não é uma língua que vai se tornar nação. Podemos falar várias línguas e existe esse esforço em Angola e bem visível.

Temos, por exemplo, para fazerem uma idéia, o clero da África, precisamente de Angola, que já inovou muito a *teologia da inculturação*. O Sínodo Africano de 95 permitiu cultos católicos serem celebrados de forma africana, isto é, com toda expressividade do corpo africano. Outras mudanças aparecem no próprio cenário político. O que referi agora não deixa de ser um cenário político. Chegam ao poder indivíduos que têm vivências com as tradições. A independência, inicialmente, trouxe indivíduos que tinham sido afastados das tradições, que voltavam para governar o país. Hoje ocorre o inverso, indivíduos que saíram daquele berço de tradições estão chegando ao poder. Isso deve mudar, mas não significa que a gente considere que será fácil. Em toda sociedade, a juventude quer outra coisa, outra sociedade, outro país. Pelo menos no Brasil, a porcentagem de jovens atentos à cultura é maior do que em Angola. A independência é recente, mas também não vou me contentar. Por que é recente vou esperar para chegar a quatrocentos anos, duzentos anos de independência dos outros, quando posso ver, na história daquele país, o que construíram em trezentos anos! Para que vou me sujeitar a ver meu país fazer o mesmo trajeto, se aquela conquista, daquele país, é parte da história da humanidade, faz parte do pensamento que não existe um domínio autônomo. A experiência do Brasil é também experiência já de Angola, gente. Vocês podem contestar isso, mas quando olho para a história do Brasil, penso antecipar a reforma agrária em Angola, não preciso esperar para ter os Sem Terra em Angola, entendem? Quando olho a discussão de quotas em Angola, no Brasil, posso começar a pensar em ter uma pauta de discussões raciais em Angola. É essa idéia do todo que precisamos ter.

De fato, em Angola, existem lutas para isso. Uma delas, que apontei, é a questão dos idiomas nas escolas. A volta de idiomas vai superar um dos graves problemas escolares. A linguagem matemática é ocidental, quando se trazem idiomas chegam estruturas de pensa-

mento composta de seus valores, até em termos matemáticos. Então, poderemos ter a lição de matemática, tanto que é mais fácil encontrar alunos excelentes em matemática nos países colonizados pela França, onde foram liberados seus idiomas bem antes nas escolas, do que nas colônias portuguesas. Por exemplo, em Angola, bom em matemática é difícil. Angolano que pretende ser bom em matemática em Angola, não consegue; são mais angolanos que viveram no Congo, que era uma colônia belga, onde falavam idiomas locais. São, então, conseguidos, por critérios comparativos, entender mecanismos da matemática. Ao fazer economia, na São Francisco, fui um desastre; sofria com matemática financeira. Penso que se, na infância, tivesse matemática em língua local – um dos idiomas que falei simultaneamente ao português, foi o *kicongo* –, talvez fosse mais fácil entender a matemática. Então, é possível e vejo com otimismo, um renascimento cultural em Angola. Acontecerá, até porque a globalização, o engraçado é isso, pode não ser nosso mérito, mas a globalização cobra isso da gente. As multinacionais que chegam em Angola cobram isso da gente. A Shell, que se instalou em Angola, criou um Departamento de Cultura Angolana na firma. Fico imaginando um evento de Angola lá dentro. Logo perceberão não ser de Angola e manifestarão que querem cultura da região. Os agentes culturais terão que buscar nossos tocadores de tambores, nossos velhos contadores de histórias, que acham ser brega e vergonhoso. Nas nossas escolas, o professor faz questão de dizer que nunca ouviu contos, porque os contos de seus avós deixam a criança fora do progresso.

Eduardo: *Gostaria de saber se encontrou resistências em relação ao seu trabalho com tradições orais em círculos acadêmicos do Brasil ?*

Abdu: Sinceramente, quando comecei a trabalhar com tradições orais nunca tive nenhuma preocupação de ser aceito ou ainda em saber se era rejeitado, por que ela, em si, me alimenta. Não é um professor, uma academia que vai reprovar isto. Em 2000, fiz um projeto de cultura angolana – “Angola: seus ritmos e danças” – para o Instituto de Artes da Unicamp. Apresentei o projeto e foi aprovado, trabalhei seis meses dando aula. Tive uma experiência, problemas raciais, isso é óbvio – vem aqui um neguinho, vem aqui contar contos, tendo tantos brasileiros formados querendo dar aula, vem aqui esse cara ocupar espaço dentro da universidade, ganhando, que está acontecendo? Aquelas vagas mereciam outras pessoas. Não sabiam que tinha todo um projeto, uma vivência e por isso estava dando aula. Aquela vaga tinha outros em volta, brigando por ela.

O que mais me decepcionou foi que esperava do governo de Angola um apoio, qual seria? Sem condições de ir para Angola, fotografar, precisava entregar material mais recente para os alunos, mas esse governo não entendeu. É vergonhoso para o governo angolano receber uma carta desse tipo, de tradição, entende o que eu quero dizer, o plano

individual interferindo na nossa administração. A embaixada de Angola não deu nenhum apoio, trabalhei nos últimos três meses com apoio da embaixada Britânica, sabe o que que é isso?

É consciência humana, porque o grupo cultural da embaixada Britânica percebeu que aquele curso era de importância; no mínimo, para a humanidade. Mas o de Angola, onde não temos nenhuma Faculdade de Artes Cênicas, é como se o nosso povo não dançasse. Olha que palhaçada! É o povo que mais dança. Nós não temos danças, nossas danças não são danças, dança é aquilo que é feito pelo branco. Isso também me motiva, por isso não preciso de elogios, já que eles acham que é bonito o que o branco faz. Então, no Brasil, ensino os brancos a tocarem tambor, ensino-os a dançarem. Organizei um grupo de contos populares de Angola, que tem meninas brancas no grupo que dançam muito, vocês têm que assistir como é esse grupo. O espetáculo da gente vem melhorando cada vez mais, chamado “As noites na minha aldeia”. Um retrato dessas vivências da noite, onde têm meninos brancos, negros, orientais, porque acreditamos em uma sociedade onde as minorias têm que ser representadas nas instituições públicas. Se queremos nos chamar Grupo Internacional de Angola, é preciso que as minorias brancas daquele país também sejam representadas.

Adilson: Na sua fala, chama a atenção a densidade da religiosidade. Estou trabalhando com esse tema e, coincidentemente, estive no clero quase o mesmo tempo que você. Em que medida percebe possibilidades de mediações, de perdurarem as diferenças, as proximidades, quando há uma Igreja estruturada, um papado que insiste em valores que retroagem aos avanços conquistados? Como pensar relações entre cristianismo, Igreja e todos esses elementos da cultura e da religiosidade africana?

Abdu: Bom, protestante, ou até outras linhas carismáticas, também da Igreja católica, ofuscam essa nossa luta, esvaziam injustamente quando um grupo da Igreja já avançou a perceber que podemos ser cristãos e não deixar de ser africanos. Os crentes vão até o povo, ensinam a sentir vergonha de ser africano, exortam que a sua salvação, justamente, só existe se abrirem mão de sua africanidade. Isso é uma atrocidade. Diria ainda, isso é uma violação de direitos humanos; não é religioso chegar, para converter um povo, e tirar sua cultura. Isso foi feito há quinhentos anos, há seiscentos anos e essas igrejas estão fazendo o mesmo. Nessas igrejas não permitem tocar tambor, quando o *Sínodo* já liberou o toque do tambor na Igreja católica. Então, tenho essa preocupação e, sinceramente, os papéis se invertem.

Inicialmente, quando pensávamos no século XIX, quando estive na África a Igreja protestante, que se preocupava com a cultura, o catolicismo da época estudava para ridicularizar a cultura. Que fazia a Igreja protestante? Estudavam as culturas para melhor expli-

car seus textos com base na cultura dos colonizados. Hoje, os papéis estão invertidos, aqueles grupos pentecostais, que eram vistos como os que indicavam a África como possibilidade de cultura, são eles agora que voltam-se para África para esvaziar a África, como é o caso dessas igrejas pentecostais. Elas estão cometendo uma atrocidade, isso não é justo, não é justo em circunstância nenhuma e, para agravar essa fragilidade desses governos africanos, você encontra governantes coniventes sobre o progresso dessas instituições, como em Angola. Por exemplo, pegando o cine, o cinema do estado – que é um bem de suma importância para o povo assistir um filme – e repassando para a Igreja evangélica. Um governo que se diz socialista, com que critérios fez esse contrato? Pelo menos desenvolvesse uma licitação pública, para que essa igreja comprasse esse bem público na concorrência. Um dos cinemas de Luanda foi comprado pela Igreja evangélica, eu não esperava isso, que remete àquela falha, vinda desde a colonização, da ausência de instâncias que se preocupem com as matrizes culturais. Como se permitem tais descuidos! Da atuação dessas igrejas, da existência dessas novelas que esvaziavam, que destroem completamente, que se opõem a todo um trabalho de reconstrução nacional?

Ainda na parte da religião, a Igreja católica deu passos, mas não significa, de fato, alguma convenção da Igreja católica. Mesmo porque, no seio da própria igreja isso não é unânime; pelo contrário, não passa de 5% do clero que é a favor dessas transformações religiosas. Até porque tais mudanças religiosas, no caso da África, não se devem a nenhum convencimento. A questão era o risco que representava de um racha, porque se não houvesse esse Sínodo Africano 95, estava sujeito a surgir a Igreja católica da África, significando que toda estrutura do patrimônio do Vaticano, que está na África, seria dessa nova Igreja católica. Que ainda podia encontrar apoio nos próprios governos, porque o processo de independência permitiu mudar o clero na África. Com a independência em Angola, fazia-se necessário, para o Vaticano, dado a pressão do comunismo, que estava desapropriando a Igreja, ordenar padres negros, até porque o grupo, a paróquia, não é mais a mesma paróquia de brancos. É paróquia de negros e é preciso mudar a imagem da igreja, que estava associada à colonização, porque eram os mesmo padres que estavam lá. Não podiam continuar mais, tinham que mudar. Por tudo, vocês podem fazer uma idéia aproximada das tensões que estão em jogo e de quanto as matrizes culturais africanas estão em processos de transformações.

Entrevista realizada em maio/2003 e aprovada em junho/2003

Notas

* Fundador e narrador de contos do Gicopoa (Grupo Internacional de Contos Populares de Angola), co-fundador e Presidente da Laea (Liga dos Amigos e Estudantes Africanos).

** Alunos do mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP.

*** Professora do Departamento de História da PUC-SP.

¹ Cf. GYLROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro, Ed. 34/ Universidade Candido Mendes, 2001.

² MOUTINHO, Viale (org.). “Ngana Fenda Maria”. In: *Contos Populares de Angola*. São Paulo, Landy Editora, 2000, pp. 35-47.