

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE CAMPO MOURÃO
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PÚBLICA
NÍVEL DE MESTRADO**

INÁCIO MÁRCIO DE JESUS FERNANDO JAQUETE

**PARTILHA DE MEMÓRIAS E NARRATIVAS DOS MESTRES(AS)
MOÇAMBICANOS(AS) NA INTERFACE COM AS PINTURAS
RUPESTRES DE CHINHAMAPERÉ**

**CAMPO MOURÃO-PR
2023**

INÁCIO MÁRCIO DE JESUS FERNANDO JAQUETE

**PARTILHA DE MEMÓRIAS E NARRATIVAS DOS MESTRES(AS)
MOÇAMBICANOS(AS) NA INTERFACE COM AS PINTURAS
RUPESTRES DE CHINHAMAPERE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Pública – PPGHP, nível de Mestrado, da Universidade Estadual do Paraná (Unespar) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre

Linha de Pesquisa: Memórias e Espaços de Formação

Área de concentração: História Pública

Orientadora: Profa. Dra. Cyntia Simioni França.

**CAMPO MOURÃO-PR
2023**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNESPAR e Núcleo de Tecnologia de Informação da UNESPAR, com Créditos para o ICMC/USP e dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Márcio de Jesus Fernando Jaquete, Inácio
Partilha de Memórias e narrativas dos mestres(as)
moçambicanos(as) na interface com as pinturas
rupestres de Chinhamapere / Inácio Márcio de Jesus
Fernando Jaquete. -- Campo Mourão-PR, 2023.
195 f.: il.

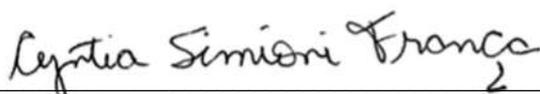
Orientador: Cyntia Simioni França.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
Mestrado em História Pública) -- Universidade
Estadual do Paraná, 2023.

1. Memórias. 2. Patrimônio cultural. 3.
Resistência. 4. Pinturas rupestres. 5. Experiências
vivas. I - Simioni França, Cyntia (orient). II -
Título.

INÁCIO MÁRCIO DE JESUS FERNANDO JAQUETE

**PARTILHA DE MEMÓRIAS E NARRATIVAS DOS MESTRES(AS)
MOÇAMBICANOS(AS) NA INTERFACE COM AS PINTURAS
RUPESTRES DE CHINHAMAPERE**

BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a Cyntia Simioni França, (Orientadora) – UNESPAR- Campo Mourão



Documento assinado digitalmente

Elison Antonio Paim

Data: 31/03/2023 12:44:10-0300

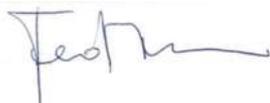
CPF: ***.160.930-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr Elison Antonio Paim – UFSC



Prof.^a Dr.^a Solange Maria Evangelista Mendes Luís - ISCED Lubango, Angola- Huila



Prof. Dr. Federico José Alvez Cavanna (Convidado) - UNESPAR

Data de Aprovação

29/03/2023

Campo Mourão – PR

DEDICATÓRIA

À família Jaquete e a vila de Gondola.
A todos e a todas que acreditaram em mim e incentivaram,
especialmente a comunidade de Chinhamapere
com destaque ao Ancião Niquisse (*in memoriam*).

AGRADECIMENTO

“Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá acompanhado”

(Provérbio popular africano).

À ancestralidade da família Jaquete e Muringue e a Deus, por me ter acompanhado e protegido durante toda trajetória.

À Fundação Araucária que proporcionou condições para a realização da pesquisa por meio de bolsa de estudo que sustentou boa parte das demandas do curso.

Aos meus pais Garai Fernando Jaquete e Manicaja Mucaroque Maringue, aos meus sete irmãos (Cristina A. F Jaquete, Zianai R. F. Jaquete, Martinho A. F. Jaquete, Sérgio F. Jaquete, Francisca A. F. Jaquete, Alzira A. F Jaquete e Amilda C. F Jaquete) e toda família JAQUETE pelo apoio incondicional, pela confiança e por ter acreditado em mim ao ponto de permitir e apoiar a ideia de seguir esse caminho, mesmo sabendo que iria me distanciar e ficaria por muito tempo distante de todos eles.

À minha orientadora professora doutora, Cyntia Simioni França, por ter acreditado em mim e pelo fato de não ter sido apenas uma orientadora, mas, uma verdadeira companheira e inspiradora, que esteve sempre presente e disponível para apoiar, me indicar, orientar e me manter no caminho certo dessa trajetória. Gratidão pela orientação humanizada e libertadora que me permitiu sobrevoar para vários cantos deste universo.

À anciã Filomena, aos anciãos Niquisse, (*in memoriam*), Mucharonga, e a comunidade toda de Chinhamapere por terem acolhido a proposta de desenvolvimento da pesquisa, pela colaboração e por confiar e partilhar memórias e experiências de suas vidas, que foram determinantes para a materialização da pesquisa.

Ao professor João Jorge Muchacona e a professora Mingas Eduardo Kok, professores da Universidade Rovuma (UniRovuma) – Moçambique pela confiança e por terem escrito as cartas de recomendação que foram fundamentais no processo seletivo do programa.

A todos os membros integrantes do grupo de pesquisa Odisseia a Marli Batista Basseto, Sihilusangamo Pedro Kicani, Maíra Wencel F. dos Santos, Driele Fossioli Bortolo, Gabriel Henrique de Souza, Carolina Oliva, Emily Vitória N. Monteiro, Damiano Rocha S. Júnior, Fábio Vedovato, Helena Ragusa Grando, Matias Eduardo Chimbaldongo, Beatriz Carazzai Pereira, e Júlia Quezia N. Biona, que sob a coordenação da professora doutora Cyntia Simioni França contribuíram na realização da dissertação por meio de discussões e trocas de experiências e saberes nas várias temáticas importantes e norteadoras da pesquisa e

de referencial teórico-metodológico que sustentaram a pesquisa. Importante realçar a contribuição da Cyntia, Marli, do Fábio e Maíra que por meio dos seus ricos textos de conclusão de curso (tese e dissertação) me inspiraram bastante para trabalhar várias questões principalmente as discussões de memória, rememoração, experiências e narrativas. Também me inspiraram a pensar várias possibilidades para a realização das atividades no campo de estudo, as rodas de conversa (*tchiwaras*).

À professora doutora Solange Luís e ao professor doutor Elison Antonio Paim, por terem aceitado fazer parte da banca examinadora de qualificação e defesa final. As suas leituras atentas, sensíveis e valiosas contribuições ajudaram bastante na finalização da dissertação. Ao professor Federico José Alvez Cavanna, por ter aceito fazer parte da banca examinadora da defesa final e pela leitura atenta e contribuições que agregaram bastante na produção da última versão desta dissertação.

Aos professores Elison Antonio Paim e professora Helena Maria Marques Araújo, por ter me aceitado, como aluno especial, na disciplina Ensino de História e Pensamento Decolonial, ofertada no curso de ProfHistória na Universidade Federal Santa Catarina, pois os textos indicados e as discussões realizadas durante as aulas potencializaram diálogos e debates sobre o pensamento decolonial e a necessidade do rompimento da colonialidade por meio de ações contra hegemônicas que enfrentam, questionam e contrapõem-se às diferentes frentes de colonialidade prevalentes pós-independências.

Aos meus amigos, Abdala Mussa Inaque, que apresentou e encorajou-me a trilhar esse enriquecedor caminho e ao Celso de Fernandes António Zihero que esteve sempre presente no processo todo, tendo apoiado decisivamente na realização das atividades no campo de estudo.

Aos professores Glaucius França, professor Flávio Soares que foram e continuam sendo verdadeiros amigos, e estiveram sempre dispostos em me dar qualquer tipo de apoio.

Aos meus amigos, Hélio Gonçalves Mariano, Damião Rocha S. Júnior, Bruno Mariano Shimoi da Silva e Juan Manuel Mendez que me receberam e me deram todo tipo de suporte no pensionato e apresentaram a cidade de Campo Mourão.

A todos os funcionários da UNESPAR, *campus* Campo Mourão, sem exceção, e principalmente ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História Pública, (prof. Cyntia Simioni França, Jorge Pagliarini Junior, Ricardo Marques de Mello, Leandro de Araújo Crestani, Michel Kobelinski, Bruno Flávio Lontra Fagundes, Fábio André Hahn, Federico José Alvez Cavanna) e especialmente, ao coordenador do programa Prof. Doutor Fábio André Hann e ao pessoal da secretaria, Pedro e Adriana, que dentro das suas possibilidades, de tudo fizeram para manter ativa a bolsa de estudo, pois sem a mesma, nada

de tudo isso aconteceria. Agradeço de igual forma aos meus colegas, pela recepção, acomodação e por me ajudarem no que puderam ajudar.

A todos e todas que durante o percurso nunca tiveram motivos suficientes para me abandonar e que sem pressa, aos passos adequados e certos, me acompanharam para que juntos chegássemos longe.

Eu e o Outro - O Invasor

Quando chegaste mais velhos contavam estórias.

Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz.

Na nossa harmonia. O texto oral.

*E só era texto não apenas pela fala, mas porque havia árvores,
parrelas sobre o crepitar de braços da floresta.*

*E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto
porque havia ritual. Texto falado ouvido visto.*

*É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais
velhos contavam quando chegaste!*

Mas não! Preferiste disparar os canhões.

*A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me
parece difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de
chegar e bombardear o meu texto.*

*Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa
além do canhão: a escrita.*

*E que também sistematicamente no texto que fazias escrito inventavas
destruir o meu texto ouvido e visto.*

*Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a
destruição do que não me pertence.*

Manuel Rui (2019).

RESUMO

JAQUETE, Inácio Márcio de Jesus Fernando. **Partilha de Memórias e Narrativas dos mestres(as) moçambicanos(as) na interface com as Pinturas Rupestres de Chinhamapere**. 2023. 193f. Dissertação (Mestrado em História Pública) - Programa de Pós-Graduação em História Pública da Universidade Estadual de Paraná, *campus* Campo Mourão, Campo Mourão, 2023.

O objetivo desta pesquisa é acolher as memórias das experiências vividas pelos mestres(as) anciãos e anciãs na interface com as pinturas rupestres de Chinhamapere para compreendermos os sentidos que atribuem a esse patrimônio cultural. A princípio, este estudo, surge por um lado como resultado de constantes indagações sobre os significados que a comunidade local atribui as pinturas rupestres de Chinhamapere, e por outro lado, pela progressiva tendência de desvalorização do patrimônio intangível “memória” relacionada aos patrimônios culturais. Durante a tessitura desta dissertação, foram sendo agregadas algumas abordagens teóricas que buscam refletir sobre os estereótipos impostos ao continente africano e aos seus povos. A pesquisa insere-se no campo da História Pública, pois foi realizado numa relação dialógica com anciãos e a anciã na interface com as pinturas rupestres de Chinhamapere e pela via de autoridade compartilhada (FRISCH, 2016), com a proposta de produção de conhecimentos históricos por meio de saberes locais compartilhados pelos anciãos a (ã) da comunidade. Para colocar em ação a pesquisa, enveredo pelo aporte teórico-metodológico de Walter Benjamin (1985), que por meio de práticas de rememoração acolho memórias, narrativas e experiências que expressam genericamente o tecido social da comunidade de Chinhamapere com destaque nas diversas práticas socioculturais, cerimônias rituais, lutas diárias, modos de resistência frente a políticas públicas de gestão “moderna” do patrimônio cultural que muitas vezes desfalecem ou suprimem as tradições orais ligadas as pinturas rupestres, para produzir conhecimentos e saberes outros de forma coletiva e colaborativa, onde os mestres anciãos e a anciã narram e constroem suas histórias por meio de suas próprias memórias e experiências vividas. Portanto, a construção coletiva e colaborativa, o envolvimento e partilhas de experiências dos anciãos e da anciã de Chinhamapere pode ser lida nessa pesquisa como um ato político e de resistência a subalternização ou apagamento das suas culturas, tradições e identidades.

Palavras-chave: Memória; Patrimônio Cultural; Resistência; Pinturas Rupestres e Experiências vividas.

ABSTRACT

JAQUETE, Inácio Márcio de Jesus Fernando. **Sharing Memory and Narratives of the Masters of Mozambique in the interface with the Cave Paintings of Chinhamapere.** 2023. 181 f. Dissertation (Master in Public History) - Graduate Program in Public History at the State University of Paraná, Campus Mourão, 2023.

The objective of this research is to collect the memories of the experiences lived by the elder masters in the interface with the cave paintings of Chinhamapere to understand the meanings that they attribute to this cultural heritage. At first, this study arises, on the one hand, as a result of constant inquiries about the meanings that the local community attributes to the cave paintings of Chinhamapere, and on the other hand, due to the progressive tendency of devaluation of the intangible heritage “memory” related to cultural heritage. During the writing of this dissertation, some theoretical approaches were added that seek to reflect on the stereotypes imposed on the African continent and its peoples. The research is part of the field of Public History, as it was carried out in a dialogic relationship with elders and the elderly woman in the interface with the cave paintings of Chinhamapere and through shared authority (FRISCH, 2016), with the proposal of producing historical knowledge through local knowledge shared by community elders. To put the research into action, I embarked on the theoretical and methodological contribution of Walter Benjamin (1985), who, through remembrance practices, embrace memories, narratives and experiences that generically express the social fabric of the Chinhamapere community, with emphasis on the various sociocultural practices, ritual ceremonies, daily struggles, modes of resistance in the face of public policies for “modern” management of cultural heritage that often weaken or suppress the oral traditions linked to cave paintings, to produce knowledge and other knowledge in a collective and collaborative way, where the elderly masters and the elderly narrate and build their stories through their own memories and lived experiences. Therefore, the collective and collaborative construction, the involvement and sharing of experience of the elders and the elderly woman from Chinhamapere can be read in this research as a political act of resistance to the subalternization or erasure of their cultures, traditions and identities.

Keywords: Memory; Cultural Heritage; Resistance; Cave Painting and lived experiences.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Partilha da África.....	89
Figura 2 -Arte de Narrar (Oralidade).....	160

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Candeeiro usado para suportar os deveres de casa após o jantar.....	28
Fotografia 2- Imagem da capa do sonhado livro de coautoria.	33
Fotografia 3- Pinturas Rupestres de Chinhamapere	35
Fotografia 4- Partilhas de experiências em Tchiwaras.....	43
Fotografia 5- Uso das Máscaras nas rodas de Conversa	52
Fotografia 6 -Ancião Niquisse (líder).....	67
Fotografia 7- Anciã Filomena (mambo).....	67
Fotografia 8 -Uma das marcantes interrupções do tchiwara com a anciã Filomena.	70
Fotografia 9 - Tchiwara com ancião Mucharonga.....	71
Fotografia 10 - Cobertura rochosa e vegetal sobre pinturas rupestres de Chinhamapere.	112
Fotografia 11 -Bairro de Chinhamapere.....	113
Fotografia 12 -Palhota (Cozinha) da anciã Filomena.....	114
Fotografia 13 -Conversa com os mestres anciãos no interior da casa da anciã Filomena.....	150
Fotografia 14 -Momento de lanche durante as conversas.	151

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Continente africano-Moçambique.....	100
Mapa 2 -Região da África austral.....	100
Mapa 3 - Moçambique, Província de Manica e distrito de Manica.....	101

SUMÁRIO

CAMINHOS QUE COM MUITOS TRILHEI: UM MEMORIAL	16
DA EDUCAÇÃO FAMILIAR À EDUCAÇÃO ESCOLAR.....	20
PRIMEIROS PASSOS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR.....	23
MINHA FORMAÇÃO PROFISSIONAL: DO SONHO À REALIDADE	30
DO MISTÉRIO ÀS VÁRIAS BÊNÇÃOS	32
1ª BÊNÇÃO: PRENÚNCIOS DE UM SENTIMENTO DE ALÍVIO	33
2ª BÊNÇÃO: NÃO TARDOU CONHECI A UNESPAR	34
3ª BÊNÇÃO: SEDUZIDO PELAS MEMÓRIAS, CONHECI A PROFESSORA CYNTIA SIMIONI FRANÇA	35
4ª BÊNÇÃO: AS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO: DA SELEÇÃO AO INÍCIO DAS AULAS.....	37
1º DESAFIO: PARTICIPANDO DA BANCA DE SELEÇÃO DO PPGHP-UNESPAR.....	38
2º DESAFIO: DA IMPOSSIBILIDADE DA VIAGEM À ADAPTAÇÃO AOS MEIOS TECNOLÓGICOS	39
3º DESAFIO: FAMILIARIZANDO-SE COM AS AULAS REMOTAS.....	40
DO INTERCÂMBIO NO BRASIL AO AUTORECONHECIMENTO: QUEM SOU EU?...41	
1 INTRODUÇÃO.....	43
1.1 UM CONVITE A UMA ESCUTA SENSÍVEL ÀS BIBLIOTECAS VIVAS DAS TRADIÇÕES AFRICANAS	43
ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA PÚBLICA.....	54
1.2 BIBLIOTECAS VIVAS: PROTAGONISTAS DA PESQUISA	66
2 CAPÍTULO I: PATRIMÔNIO CULTURAL: DE AFRICANOS COM E PARA AFRICANOS	76
2.1 OUTROS LADOS DO CONTINENTE AFRICANO QUE PRECISAMOS CONSIDERAR.....	79
2.2 A COMUNIDADE E AS PINTURAS RUPESTRES DE CHINHAMAPERE	98
2.3 CONHECENDO A PROVÍNCIA DE MANICA	102
2.4 PATRIMÔNIO CULTURAL EM MOÇAMBIQUE.....	103
2.5 PINTURAS RUPESTRES: UM PATRIMÔNIO MULTIDIMENSIONAL	109
2.6 MAPEANDO AS PINTURAS RUPESTRES E A COMUNIDADE CHINHAMAPERE	112
3 CAPÍTULO II: TRADIÇÃO ORAL, NARRATIVAS E MEMÓRIAS EM SOCIEDADE DE CULTURA ACÚSTICA: EM BUSCA PELAS BRECHAS.....	118

3.1	PENSAR E AGIR PELAS BRECHAS: POSSIBILIDADES E CAMINHOS OUTROS	130
3.2	O QUE A MEDICINA MODERNA NÃO PODE TRATAR, A “TRADICIONAL” CUIDA	131
3.3	SE ABANDONAR MINHAS LÍNGUAS ORIGINÁRIAS, ABANDONO A MIM MESMO	142
3.4	QUEIMAM-SE AS BIBLIOTECAS, MAS SUAS NARRATIVAS FICARÃO: HOMENAGEM AO ANCIÃO NIQUISSÉ	147
3.5	PERCURSOS, ORGANIZAÇÃO E REALIZAÇÃO DOS TCHIWARAS	149
3.6	PARTILHA DAS NARRATIVAS	152
3.7	PRIMEIRO CHIWARA: CONFLUÊNCIA DE GERAÇÕES	154
3.8	SEGUNDO TCHIWARA: NARRATIVAS E MEMÓRIAS SOBRE AS PINTURAS RUPESTRES	159
3.9	TERCEIRO TCHIWARA: VISITA ÀS PINTURAS RUPESTRES	172
3.10	O QUE APRENDI COM AS MÔNADAS	179
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA NÃO FECHAR OS TCHIWARAS	184
	REFERÊNCIAS	189
	APÊNDICE A - Termo Livre de Consentimento e Cessão de Direitos para Utilização de Material Intelectual	194

CAMINHOS QUE COM MUITOS TRILHEI: UM MEMORIAL

Ndzero Mbairi¹

O homem não nasce “eu”, ele nasce “nós”.

Provérbio africano, cit. em Ki-Zerbo.

Um dos vários pensamentos e sabedorias filosóficas africanas expressas em ditados, sentenças e provérbios populares ensinam-nos que “se queres andar depressa, caminhe só, mas se queres ir longe, caminhe com os outros” (apud Françoise Ki-Zerbo). Nesse sentido, queria poder ter sabedoria e inteligência suficiente para encontrar e usar palavras certas, construir raciocínio lógico, muito claro e explícito para escrever com maiores pormenores e muita precisão sobre os caminhos que devagar com várias outras pessoas trilhei neste processo que me fez chegar longe sob ponto de vista espacial e cognitivo.

Um processo marcado por construção, constituição limiar, repleto de múltiplos significados marcados por desconstrução pessoal de visões de perspectivas eurocêntricas e construção de ideais afrocêntricos, que têm norteado a minha mais recente construção identitária baseada nas referências e princípios culturais originais e endógenas do continente africano, o que marca o renascer de mais um historiador que, dada situações diversas e óbvias encontrava-se num estado de adormecimento ou mesmo colonizado.

Os caminhos que neste texto pretendo apresentar ao(a) leitor(a) fundamenta-se pela oportunidade única, que me foi concedida pela Universidade Estadual de Paraná (UNESPAR)-*Campus* Campo Mourão, que carinhosamente acolheu-me e criou através da Bolsa de Estudo financiada pela Fundação Araucária, condições para a realização desta pesquisa, que viria a tornar-se um caminho para me auto reconhecer e encontrar-me, pois o curso e a realização desta pesquisa ampliou enormemente a minha autoestima enquanto africano e moçambicano, aguçou a minha visão sociocultural da comunidade a que faço parte, cujo valores morais, éticos e culturais coletivos são construídos, reconstruídos, vinculado e transmitidos de uma geração para outra por meio da oralidade.

Por meio desse novo olhar, nova leitura e novo pensar e agir, que ainda está em

¹ Um ditado popular e tradicional que enfatiza a necessidade de união, colaboração entre as pessoas. *Ndzero Mbairi*, transmite a ideia de que: “melhor, ideias de duas pessoas do que de uma só”. Sustenta a ideia de que juntos somos mais fortes e podemos transpor barreiras.

Parceria, envolvimento e colaboração é o que facilmente vejo quando faço uma retrospectiva e penso na minha trajetória acadêmica e especialmente no mestrado. Desde o processo seletivo fez-se valer ideias e colaboração de várias pessoas, que eternamente serei grato, pois foram verdadeiros companheiros nesta longa e aventurada caminhada.

constante constituição, em torno da minha própria realidade, nasceu o que a historiadora brasileira Marta Rovai chama de “um olhar, ouvir e pensar sensível”. Hoje felizmente e graças à vários caminhos que trilhei com a ajuda de muita gente após o ingresso no Programa de Pós-graduação em História Pública (PPGHP), vejo e penso a minha própria cultura, as tradições, os hábitos, os costumes que me constituem, enquanto africano e moçambicano, numa outra dimensão e entendo que a dado momento, precisamos sair do nosso meio habitual, “zonas de conforto” para nos questionarmos sobre nós mesmos e procurar entender o que de fato somos.

Já dizia o renomado professor Joseph Ki-Zerbo “*o mais importante para um ser humano é conhecer-se a si próprio*”. E para o meu caso foi necessário um deslocamento, foi preciso ampliar o contato com o “outro” em outros meios sociais, foi preciso buscar e viver experiências outras, entrar em contato e dialogar com pensadores outros que sem dúvida vêm contribuindo e tornando este caminho fértil e gostoso de trilhar e, ao mesmo tempo desafiador, pois é um caminho que me instiga a cada dia, pensar e agir a contrapelo (BENJAMIN, 2007).

Foram e são desafiadores os caminhos percorridos até ao Programa de Pós-graduação de História Pública (PPGHP), da UNESPAR. Desafiador é ainda, tecer este texto, no qual, num primeiro momento, procuro apresentar alguns dos momentos marcantes desta longa caminhada, trazendo à tona o tempo presente entrecruzado com o passado e com algumas expectativas do futuro, nesse contexto, colocando em prática a lembrança benjaminiana.

Foi misteriosa a minha chegada até aqui, é como vejo esta caminhada. Sou da terra de *machamba*² filho de pais camponeses que se dedicam ao trabalho da terra, uma vez que a agricultura constitui a principal atividade e fonte de rendimento da família, assim com a agricultura de subsistência praticada com base em instrumentos rudimentares como a “enxada de cabo curto”, temos o pão do nosso dia-a-dia. São vários produtos alimentares que produzimos, com destaque no milho branco e a mapira que constituem os principais produtos da dieta alimentar.

Produzimos diferentes tubérculos: a mandioca, a batata-doce, inhame, sem deixar de fora, vários tipos de verduras assim como frutas, aliás, a província (estado) Manica e o país em geral, dispõem de condições favoráveis à prática de agricultura, por esta razão, essa atividade é considerada a base da economia moçambicana.

Nos campos de produção agrícola as famosas “*machambas*” que são quase uma

² Campo de produção agrícola, onde as famílias praticam a agricultura de subsistência, geralmente a partir de técnicas de produção tradicional, (as queimadas, a enxada de cabo curto).

obrigação tê-las, são para a minha família em particular, o maior tesouro e fonte de riqueza, o trabalho da terra, a produção agrícola faz de nós pessoas felizes, pois a felicidade vem da barriga e as *machambas* provêm os alimentos e um pouco de tudo que precisamos para viver, desde os combustíveis (lenha e carvão), até valores monetários, porque não só produzimos para o consumo, uma parte da nossa produção é destinada a comercialização.

Meu pai, nascido em 1944, e hoje com 79 anos de idade, natural de Matole, província de Manica, frequentou o Sistema de Ensino Colonial, tendo concluído a 4ª classe em 1971, o que lhe possibilitou o acesso do bilhete de identidade português no mesmo ano. Por conta dos estudos, deixou de ser considerado de um simples nativo ou indígena³, tendo passado para a categoria de assimilado, bem como, devido a humildade que sempre lhe caracterizou, foi solicitado pelo senhor Jacinto Lopes de nacionalidade portuguesa, para que trabalhasse na sua residência como mainato⁴ e ajudar nas atividades da cozinha.

Devido às boas relações que estabeleceu com a família, na época o senhor Lopes era funcionário do Banco Nacional Ultramarino de Portugal sediado na Vila Pery, atualmente Chimoio e cidade capital da província de Manica, em 1971, lhe foi oferecido uma oportunidade de emprego naquela agência bancária, tendo iniciado a sua carreira profissional em julho do mesmo ano. Este, que depois da independência, viria a ser denominado de Banco Comercial de Moçambique, (BCM) e atualmente o Millennium Bim.

Quando completou 25 anos de serviço em 1996, foi aposentado, devido à digitalização dos serviços bancários, que foi marcado pela introdução de uso de computadores. Ele rememora a sua aposentadoria com um sentimento que nos instiga a pensar sobre as relações sociais e econômicas atreladas às novas tecnologias de informação e a substituição do trabalho artesanal ou manual pelo mecânico, que em algumas circunstâncias é permeada por procedimentos violento: *“olha, quando comecei a trabalhar no banco fazíamos tudo manualmente, lembro que éramos muitos funcionários cada um com a sua atividade. Alguns anos depois da independência, nos anos 1980, começaram as reformas, que buscavam atender os clientes bancários com muita rapidez, porque o número dos que usavam serviços bancários crescia cada vez mais. Daí introduziu-se o uso de computadores e muitos de nós, naquela época, não tínhamos noções de como usar aquelas máquinas. Não tivemos nenhuma*

³ Todo moçambicano que no período colonial não teve oportunidade de ingressar no ensino colonial era atribuído as seguintes qualificações: indígena e preto. No entanto, deixava de ser sujeito destes atributos depois de pelo menos ter concluído a 4ª classe do sistema colonial, passando assim para categoria de assimilado, com direito de Identificação, passada pelas autoridades portuguesas, o que lhe fazia cidadão português, enquanto africano.

⁴ Palavra usada no período colonial para denominar indivíduo responsável pela higienização da roupa e residências.

formação e começamos a ter muitas dificuldades e problemas com o patronato, já que muitos de nós já éramos idosos, nos foi proposto duas coisas, a indenização e a aposentadoria, muitos preferiram indenização receberam muito dinheiro, e eu preferi aposentadoria, porque tinha vocês para sustentar e mandar à escola. Portanto, o motivo que me levou à reforma não foi só a idade e tempo de trabalho, foi acima de tudo a dificuldade de uso do computador” (JAQUETE, 2020).

Em diálogo com a narrativa do senhor Jaquete, fica explícita a possibilidade de leitura ambivalente que pode ser feita em relação ao avanço das tecnologias em ambientes de trabalho, para dar conta à demanda dos clientes, como por exemplo, a flexibilidade e automação de prestação dos serviços diversos, que tornam o uso dos meios e recursos tecnológicos indispensáveis, o que gera outro fenômeno que é o desemprego, a mão de obra humana nesse sentido é substituída pelas máquinas, o desfalecimento e desvalorização do ofício artesanal.

Desde então, o meu pai e toda a família dedicou-se no trabalho da terra, agricultura, e na venda em pequenas quantidades de produtos de primeira necessidade, bem ao lado da famosa escola a nível da minha vila (Escola Secundária Geral Macombe), onde frequentei o Ensino Médio (8^a a 12^a classe) e trabalhei junto com meu pai durante quatro anos. Depois da minha graduação no Curso de Ensino de História em 2016 pela Universidade Pedagógica de Moçambique, não tive oportunidade de emprego no estado e a única forma que encontrei de me subtrair no universo de desempregado foi criando meu próprio emprego. Em 2018, construí um estabelecimento que hoje presta serviços básicos de reprografia (Xerox), ajudando os (as) alunos (as) da Escola Secundária Macombe e os (as) formandos (as) do Instituto Médio Técnico Profissional-Gondola⁵, nos serviços de fotocópia, impressão, encadernação e outros relacionados.

Dessa ocupação, consegui o mínimo para o auto sustento, cobrir algumas necessidades do mestrado durante todo o primeiro ano que foi realizado remotamente e ajudei os meus pais nas necessidades básicas de casa.

Minha mãe, nascida em 1954 com 69 anos de idade, não teve o mesmo “privilégio” que o meu pai. Desde a sua infância não teve acesso à escolarização do sistema colonial. Já adulta nos anos 2010, acreditando que seria ainda possível ter algumas noções básicas de

⁵ IMTP-Gondola é uma instituição privada sediada na Vila de Gondola, vocacionada na formação de Técnicos Médio nos diversos cursos de Saúde. Na qual fazia parte do corpo docente a tempo parcial.

leitura, escrita e operações matemáticas avançadas⁶, tentou com o apoio da família e na companhia de várias outras senhoras do bairro, frequentar a Educação de Adultos, promovida pelo Ministério de Educação, mas era tarde demais, pois desde a sua juventude enfrenta problemas sérios de visão.

Ela, dedica-se no cuidado da família, ajuda nas atividades agrícolas, uma vez que ela tem a sua própria *machamba* (campo de produção agrícola), também na venda em pequenas quantidades de produtos de primeiras necessidades no bairro.

Nessas condições, meus pais conseguiram garantir a escolaridade dos seus oito⁷ filhos, todos nós, concluímos no mínimo o nível médio (12^a classe), do Sistema Nacional de Educação moçambicano, cinco com graduação em diferentes áreas de conhecimentos, uma com formação Médio Técnico Profissional, e um mestrando, que a propósito, sou o pioneiro na geração dos meus pais a alcançar este almejado nível. Por esse feito, os meus pais sentem-se orgulhosos, pois, devido ao reduzido número de estabelecimentos de ensino, dificuldades de acesso às escolas, aliadas a várias situações políticas, culturais e socioeconômicas é raro a nível do país, especialmente na minha região, encontrar uma família de uma vila, com um agregado familiar enorme e de classe social baixa igual à dos meus pais, que vive de agricultura e de venda em pequenas quantidade de produto de primeira necessidade, conseguir dar conta à escolarização de todos seus filhos e suportar o nível superior de mais de dois filhos e para fechar com chave de ouro, ter um mestrando com o privilégio de compartilhar experiências outras com o mundo fora e com possibilidades de ter mais um ou dois. Isso é um verdadeiro mistério e difícil de desvendar.

Estão de parabéns os meus pais e toda a família, pois em famílias como a minha, conforme descrito, razões para desistir dos estudos não faltam, é com muito sacrifício que se pode concluir pelo menos o nível médio (12^o ano), os meus conterrâneos sabem das dificuldades que passamos para alcançar esse nível acadêmico.

DA EDUCAÇÃO FAMILIAR À EDUCAÇÃO ESCOLAR

⁶ Matemática não lhe interessava muito, pois ela foi aprendendo algumas operações matemáticas no seu dia-a-dia, nas suas atividades comerciais, afinal de contas não se pode ser comerciante sem noções básicas de adição e subtração, e nisso ela é perita.

⁷ Cristina, Zianai, Martinho, Sérgio, Francisca, Alzira, Inácio e Amilda.

Em termos de composição, as famílias africanas são bastante extensas com um número de agregado familiar numeroso. Uma das várias explicações deste fato tem a ver com a necessidade de mão-de-obra para dar face às necessidades do dia-a-dia. Acredita-se, principalmente em comunidades rurais, que quanto mais extensa for a família, maior é a sua produção, podendo-se assim assumir que, os filhos constituem entre essas comunidades fonte de trabalho, e em algum momento sinônimo de riqueza.

(...) pela concepção e pelo nascimento, os pais humanos, não apenas dão a vida aos seus filhos como, ao mesmo tempo, os introduzem no mundo. Pela educação os pais assumem por isso uma dupla responsabilidade – pela vida e pelo desenvolvimento da criança, mas também pela continuidade do mundo (ARENDR, 1972, p. 8)

A minha, assim como a educação de qualquer um que seja e especialmente das sociedades que vivem em zonas rurais e suburbanas, começa no ambiente familiar baseada nos saberes fazeres e conhecimentos comunitários. Nessa estrutura, fui apresentado ao mundo e foram construídos os principais pilares de educação que viriam a suportar as diversas outras, inclusive, a minha personalidade, para dar continuidade do mundo conforme Arendt (1972).

Por meio da educação familiar e comunitária baseada essencialmente nas experiências transmitidas oralmente de geração a geração, os meus pais e vários outros com destaque nos adultos e mais velhos (anciãos e anciãs) da minha comunidade, participaram coletiva e ativamente na minha educação, compartilhando experiências, memórias coletivas, princípios, referências socioculturais, valores éticos e morais referente a família e da comunidade em geral que caracterizam a vida cotidiana, para garantir e permitir a minha integração e melhor inserção na comunidade, posto que cada comunidade constrói seus próprios princípios de convivência social para vida cotidiana.

Essas experiências foram sendo transmitidas de diversas formas e em diferentes momentos por meio de provérbios ou ditados populares, (que constituem uma das mais importantes formas da educação familiar e comunitária, pois na sua maioria carregam sentidos éticos e morais da comunidade) metáforas, em contos de estórias, conselhos, adivinhas, em jogos e danças. O mais esperado momento desse processo era nas horas pós-jantar, pois sentávamos com os idosos em volta da lareira e contavam-nos de tudo.

Na minha região existe uma máxima sobre o ato de contar estórias, sempre ouvíamos dos adultos que “as estórias não deveriam ser contadas em pleno dia, apenas a noite, e, quem isso fizesse poderia crescer a cabeça fora do normal”. Essa ideia enchia-nos de ansiedade, não víamos a hora do anoitecer, porque era muito interessante e divertido. Os encontros à noite geralmente aconteciam em dois momentos, antes e depois do jantar. Antes do jantar só os meninos e meninas conversávamos e brincávamos como compasso de espera, até que a mamã chamasse os meninos para irem servir a mesa dos homens e as meninas a das mulheres e aí jantávamos em conjunto, os meninos num só prato e assim acontecia também com as meninas. O segundo momento depois do jantar, envolvia os adultos, estes contavam com muita autoridade, tudo que viveram na sua infância e na fase adulta, também narravam o que lhes foram narrados com os seus antecessores.

Numa linguagem de conversação Larrosa (2007), compartilhavam e transmitiam os princípios fundamentais da vida baseada na realidade sociocultural da comunidade, éramos ensinados o respeito pelo outro e principalmente, pelos mais velhos, o respeito pelos nossos hábitos e costumes, pelas tradições, pelos ancestrais da família e da comunidade. O princípio de partilha, humildade, a solidariedade, a cooperação e ajuda mútua, aprendemos a regulação da linguagem, ou seja, atos de fala (o não uso de palavras), valores éticos morais, baseados no princípio de Ubuntu. Trata-se de uma educação humanizada e não corrida, absolutamente descapitalizada, que não “embrutece como fazem os mestres ignorantes” (RANCIÈRE, 2022), que não se preocupa em transformar os indivíduos em capital humano, pelo contrário é uma educação comprometida pela humanização dos indivíduos, por meio dela aprendemos a nos constituir humanamente.

Contudo, a educação familiar ou comunitária a que me refiro é carregada por ricas características fundamentadas na valorização do ser humano e a natureza, que vale a pena fazer um paralelo com a educação escolar, pois essa última forma de educação, tende progressivamente a configurar-se com base nas demandas da modernidade totalmente capitalizada, não é por acaso que fala-se com frequência do “capital humano”, tornando-se deste modo, o principal objetivo e todas as atenções são concentradas em capitalizar o homem, o que reduz cada vez mais o espaço para pensar-se no processo da humanização dos indivíduos por meio dela, e por consequência, muitas vezes, temos indivíduos “dóceis” educados para atender as demandas do sistema capitalista moderno, e ao mesmo tempo, indivíduos humanamente deseducados, será que vale a pena? Essa abordagem cognitiva dá-me argumentos para a formulação de uma simples equação susceptível à discussão:

Educação cotidiana ou família “tradicional” = humanização do indivíduo.

Educação escolar “formal e moderna” = capitalização humana.

Essas simples equações, contemplam duas perspectivas diferentes, cuja dissociação, a supervalorização de uma em detrimento da outra, implica decisivamente no caráter humano dos indivíduos. O que tem caracterizado os tempos modernos é a desvalorização, desprezo dos saberes construídos e transmitidos cotidianamente em detrimentos dos valores construídos sob à égide da modernidade capitalista. No entanto, a aceitação, o reconhecimento, a conciliação, a não dissociação das duas formas de educação, isto é, a contemplação das características da educação cotidiana na educação escolar, é possível e sem dúvida é bastante enriquecedor e pode constituir uma excelente proposta de educação nessa era moderna capitalista, pensando seriamente na humanização dos indivíduos, embora seja um grande desafio tendo em consideração às exigências do tempo presente.

Para tornar isso possível, é importante que se pense nas alternativas epistêmicas, podendo estas, ser um caminho para pensar numa educação escolar que não se distancie e nem se dissocie de algumas características da educação familiar. Humildemente refiro que, os protagonistas da educação escolar baseada nos conhecimentos considerados “científicos e hegemônicos, deveriam ser mais receptivos e reconhecerem a incompletude da educação escolar, abrindo-se para ouvir e aprender a agregar nas suas práticas educativas, saberes outros, dos subalternizados, dos silenciados, que são excluídos pelo fato de serem considerados pela filosofia ocidental irrelevante, mas que podem contribuir e adicionar bastante naquilo que é desvalorizada no seu sistema educação maquinizada e capitalista, “a valorização do ser humano”, o que possibilita com que os indivíduos por elas formadas atendam as demandas dos tempos modernos de forma mais humanizada, e isso é possível, apenas é necessário que haja mais abertura e reconhecimento do “outro” enquanto sujeito produtor de conhecimentos e maneiras diferentes de pensar e fazer. Depois disso, é só dar os primeiros passos.

PRIMEIROS PASSOS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR

A minha educação escolar, que viria a ser uma longa carreira estudantil, começou em 1996, quando tinha seis (6) anos de idade, na Escola Primária do 1º grau 1º de Maio de Gondola. Na época, o ingresso ao ensino primário era rigidamente controlado, só poderiam ingressar crianças com o mínimo de 7 anos de idade. Meu pai com intenção de antecipar o meu ingresso em 1996 tentou me matricular e nos foi impedido porque não tinha na época 7 anos de idade. Lembro hoje, e escrevo este texto com um sorriso no rosto que, para comprovar se de fato tinha 7 anos de idade, que constituía o principal requisito para a minha matrícula no primeiro ano, até pediram-me para que alcançasse a minha orelha do lado esquerdo com a mão direita e que o braço deveria passar por cima da cabeça e não consegui. Era uma prova prática que podia comprovar se de fato tinha ou não 7 anos de idade. Havia na época uma crença de que antes de completar 7 anos esse exercício é impossível de ser realizado com sucesso.

Só no ano seguinte, em 1997, é que me permitiram matricular-me. O primeiro contato com o ambiente escolar foi de certa forma muito violento, para não dizer que quase me emudeceu, visto que, passei muito tempo sem capacidade e condições de comunicar-me com outras crianças e principalmente com os professores, pois na época, no ambiente escolar era

absolutamente proibido comunicar-se através das línguas locais, devendo-se apenas por meio da língua oficial, a portuguesa, a qual, Lopes (2004), entende que, no passado, no âmbito dominação colonial, foi usada como instrumento de dominação e exploração, a mesma que nos anos de 1845 no âmbito de introdução da educação para os nativos foi concebida como a língua materna,

Assim utilizando a língua portuguesa como instrumento de dominação, não é de surpreender que as línguas moçambicanas tivessem sido ignoradas, quando não hostilizadas pela ordem colonial (...) quando em 14 de agosto de 1845, o Ministro da Marinha e províncias Ultramarinas, José Falcão emitiu o decreto relativo à Educação para os nativos, nele constava que a educação seria ministrada na língua materna, ou seja, portuguesa (LOPES, 2004, p. 228).

No passado recente, após a independência, proclamada a 25 de junho de 1975, o poder político identifica a mesma língua (portuguesa) para garantir a unidade nacional, o poder político “procurava fazer dela, não instrumento de dominação, mas, ao contrário, um instrumento de libertação” (LOPES, 2004, p. 234). E hoje penso e me questiono, como é que seria essa libertação sobrepondo a língua *tewe* pela língua portuguesa? Não seria o ano de 1997 e no ambiente escolar que comecei a sentir os efeitos da colonização pós-independência?

O sonho de unidade nacional após a independência deu continuidade da política linguística colonial, na área de educação, que buscava a partir de discursos “civilizatórios” transformar os autóctones, em “moçambicanos de Portugal e portugueses de Moçambique”. No entendimento da pensadora moçambicana Maria Paula Meneses (2013), as medidas adotadas no pós-independência, no âmbito do processo de construção de uma nação, por meio de discurso de igualdade e unidade nacional, criaram condições para apagamento de algumas identidade dos povos moçambicanos, pois algumas políticas adotadas dão continuidade aos projetos coloniais europeus “(...) a empresa nacionalista, apelando a igualdade, provocou de forma dramática o apagamento das diferenças que formavam o tecido social do país, gerando profundas contradições, sinônimo de continuidades com mecanismos de dominação modernos que continua a impor a sua ação” (MENESES, 2013, p. 6), e isso, ficou muito evidente quando o governo moçambicano adotou a língua portuguesa como um símbolo de unidade nacional, pois essa medida, institucionalmente e por meio da lei legaliza a secundarização das línguas nativas, cujo, algumas delas têm vindo a sofrer metamorfoses, sendo adicionados nelas termos da língua portuguesa, perdendo dessa forma a sua originalidade.

Em 1997, com o meu ingresso na escola, senti a vigência da política de educação

colonial, era expressamente proibido falar as línguas nativas no ambiente escolar, e com isso, a escola naquela época tirou-me o poder de fala, de socialização, criou-me a timidez, pois deveria parar de me comunicar com os outros a partir de língua *Ci-tewé*, (o dialeto falado na minha comunidade), que vinha falando frequentemente desde as primeiras palavras que pronunciei na minha vida, devendo substituí-la por aquilo que poderia unir todos moçambicanos de Zumbo ao Índico e do Rovuma ao Maputo (norte a sul e leste ao oeste).

E hoje diante de toda essa situação, pairam alguns questionamentos, sobre as razões da opção pela língua da cultura europeia (portuguesa) como oficial e a única a ser usada no ensino e em instituições públicas e privadas. Em discursos políticos e em livros didáticos a melhor justificativa que se pode encontrar é a diversidade linguística que caracteriza o país.

Mas seria de fato, apenas pela diversidade linguística que caracterizava na época e que continua caracterizando Moçambique? Por que a crença de que linguisticamente os moçambicanos só podiam ser unidos a partir de uma língua não nativa de nenhum grupo social do país, podendo ser possível a unificação só por meio de outra língua, de outro lado do mundo? “A portuguesa”? E, ao considerar que a língua portuguesa poderia proporcionar a almejada unidade nacional dos moçambicanos, será que foram pensadas com atenção as implicações que esta decisão traria sobre as línguas nativas, considerando a importância sociolinguística e identitárias das mesmas? Será que foi pensada e problematizada a possível desvalorização ou mesmo desaparecimento das “heranças” e patrimônios que são veiculadas a partir das mesmas línguas que foram colocadas num segundo plano?

Esses e vários outros questionamentos clamam por atenção e reflexões, que possam nos ajudar a pensar na possibilidade de justiça linguística, pois é notório desde que a língua portuguesa foi tornada oficial, nasceu em Moçambique uma relação hierárquica, marcada por uma dualidade entre, mais importante e menos importante, mais poderosa e menos poderosa, mais prestigiada e menos prestigiada, onde infelizmente a estrangeira (portuguesa) ocupa o espaço de prestígio e as dos povos originários são nesse sentido simplesmente subalternizados.

Mais uma vez, convido a professora e pensadora decolonial Meneses (2021), para juntos pensarmos sobre a subalternização das línguas nativas

(...) quais as línguas que as nossas crianças aprendem? Aprendem inglês, aprendem francês, português, espanhol, mas eu vejo muitos pais a levantar as sobrancelhas quando as escolas propõem mandarim. E são muito menos receptivos às propostas de ensino das línguas locais, que são, nos nossos casos, no contexto africano e asiático línguas nacionais (MENESES, 2021, p. 13).

Se as línguas estrangeiras europeias (Portuguesa, Inglesa, Francesa), fazem parte do currículo escolar e fui obrigado a aprendê-las, por que nos currículos escolares as línguas locais quase são excluídas? E se fazem parte a sua carga horária é relativamente reduzida? Por que, por exemplo, a língua *Emakua* não consta nos currículos escolares? Que por sinal é a que tem mais falantes no país. Por que não fazem parte do currículo, tantas outras faladas no nosso vasto país, que pela constituição da República são reconhecidas como um património cultural do povo moçambicano. No artigo 9º da Constituição da República de Moçambique, lê-se que “o estado valoriza as línguas nacionais como patrimônio cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade” (Constituição da República 2018).

A partir desse artigo, nascem outros questionamentos, que também necessitam de um olhar crítico, como por exemplo, pensar de que forma o estado valoriza as línguas nacionais como patrimônio cultural e educacional? Ou seja, de que línguas nacionais se tratam? As de primeira “portuguesa”, de segunda “inglesa e francês” ou de terceira “as de origem bantu ou nativas” posição na hierarquia? Não seria essa preocupação que o historiador, antropólogo e político africano e senegalês Cheikh Anta Diop (1974), nos apresenta ao apontar a necessidade de inclusão das culturas africanas nos sistemas de educação escolar, quando escreve o seguinte: “as línguas africanas podem expressar pensamentos filosófico e científico (matemática, física e assim por diante) (...) e que as culturas africanas não serão levadas a sério até que a sua utilização na educação se torne uma realidade” (DIOP, 1974, p. 21).

É nesse sentido que penso a questão da justiça epistêmica, e no caso, sociolinguística, por que só podem as línguas europeias e as ditas nacionais de origem bantu não podem? Se no meu próprio país as línguas nacionais não podem, onde poderão? Essa última é possivelmente a mais fácil de responder, em nenhum canto do mundo, pois ninguém fará nada pelas nossas línguas por nós, senão, nós mesmos por elas.

Importante lembrar que, após a independência em 1975, a sociedade moçambicana estava literalmente dividida entre os supostos “civilizados” e não “civilizados”. Estima-se que cerca de 90% da população, não sabia ler, escrever e falar a língua portuguesa, isso quer dizer que apenas 10% da população tinha certo domínio da língua portuguesa e, com certeza maior parte da população moçambicana, sabia falar fluentemente as suas próprias línguas existentes na época até então. E uma das línguas que desde a época colonial e até nos dias atuais tem mais falantes é a *Makua* da região nortenha do país, com cerca de 5 813 083⁸ de falantes de

⁸ Instituto Nacional de Estatística (2019).

acordo com o Recenseamento Geral da População e habitação 2017. A questão que me inquieta é a seguinte: todo o esforço dedicado pelo setor da educação para materializar o projeto unificador dos moçambicanos por meio da língua portuguesa, que depois da independência tinha pouquíssimos falantes, dedicando mais ou menos o mesmo esforço seria absolutamente impossível a tal unificação, a partir de uma língua das ditas nacionais? A língua, *Makua* por exemplo, que na época e até hoje é a língua com mais falantes no país, não seria uma possibilidade?

O sonho da unidade nacional que viria a ser concretizado por meio da política linguística adotada pelo poder político, dificultou bastante a minha familiarização no ambiente escolar, naquela época, como mencionado anteriormente, a escola tirava-me algo, que era o poder de fala, fazendo-me sentir preso e tão deslocado da minha realidade social com enormes dificuldades de brincar, interagir e socializar com outros meninos que se comunicavam na língua oficial (o português). Porém, porque assim deveria ser, com o apoio dos meus irmãos mais velhos que frequentavam classes avançadas, dia-a-dia ajudaram-me na integração no ambiente escolar dando relevância à aprendizagem da língua portuguesa que nos era imposto e obrigado a falar no ambiente escolar.

Para refletir sobre os impactos resultantes da imposição linguística, gosto de pensar essa questão com auxílio de alguns questionamentos do professor moçambicano Lopes (2004), que avança a ideia de que o desaparecimento das línguas locais como resultado da imposição da língua oficial pode resultar no empobrecimento de reserva de saberes, pois as línguas locais, no meu caso, *Ci-tewe*, é mais do que um instrumento para comunicação é uma verdadeira biblioteca onde são guardadas todas as “heranças” milenares socioculturais deixadas pelos ancestrais. Importante lembrar que, *Ci-tewe* é uma língua de origem bantu, pertencente ao grupo *Shona*, e as línguas de origem *bantu* vem sendo faladas segundo Fourshey, Gonzales e Daidi (2019, p.36) “por volta de 3.500 a.C, (...) línguas bantu carregam aspectos culturais, artísticos, políticos e religiosos”, e o desaparecimento das mesmas, impactam nesses aspectos, deteriorando as identidades peculiares dessas comunidades.

Nesse contexto que Lopes (2004), nos convida a pensar sobre alguns questionamentos a partir da seguinte afirmação;

A diversidade linguística é, portanto, um patrimônio precioso da humanidade; o desaparecimento de qualquer idioma implica o empobrecimento da reserva do saber e a perda de instrumento para a comunicação intra e intercultural. O que está ocorrendo, hoje, em Moçambique? Não se estará contribuindo para esse empobrecimento e quiçá mesmo para o desconhecimento de seus idiomas? Estará sendo devidamente

compreendido o perigo que representa o empobrecimento do pensamento moçambicano dessa extinção de idiomas? (LOPES, 2004, p. 235)

Para garantir a integração no ambiente escolar fazíamos de tudo para o efeito, lembro-me que eu e a minha irmã mais nova Amilda, aprendemos a ler e escrever em casa com a ajuda dos meus irmãos mais velhos e era muito duro, os carolos tomavam conta de todos os encontros e eu levava bastante. O cenário a luz de candeeiros caseiros abastecidos pelo petróleo e com uma didática tradicional, baseada na ameaça de pancada, todos os dias tínhamos atividades, cantávamos o abecedário e as vogais, para aprender a escrever de forma legível, fazíamos cópias e para ter domínio dos cálculos cantávamos a música da tabuada “a multiplicação dos números” que já aparecia na capa traseira dos nossos cadernos, deveríamos dominar as 12 casas e a minha preferida era 11.

Já que tudo parecia tão difícil para nós, principalmente para mim, então cansávamos dos carolos, e para escapar dos castigos, usávamos a desculpa da fumaça que os candeeiros produziam, que na verdade, era enorme a fumaça produzida por aqueles iluminadores que hoje pouco são usados, devido a maior cobertura da rede elétrica na minha vila. Mas essa desculpa não era suficiente, pois quando nos queixávamos dos impactos da fumaça, os meus pais dispensavam o seu amado candeeiro, trocando por outro que pouco produzia fumo e era ideal para leitura. A gentileza dos meus pais só criava condições para que continuássemos com as lições acompanhadas com carolos.

Fotografia 1 - Candeeiro usado para suportar os deveres de casa após o jantar.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021).

O envolvimento dos meus irmãos mais velhos na minha vida estudantil, foi decisivo para a minha inserção no ambiente escolar e a minha permanência no ensino primário, pois com eles aprendi a falar a língua portuguesa, a escrever e ler, isso possibilitou a minha inclusão no ensino, sem tirar o mérito de alguns dos meus professores do ensino primário, que apesar da didática que fui alvo junto com vários outros meninos e meninas da escola na época, que envolvia pancadas e torturas, mas que contribuíram decisivamente.

O professor da 1ª classe, prof. Mandiambira, a querida professora Catarina que me acompanhou da 2ª classe até a 3ª classe, o professor Adamo na 4ª classe e o Professor Inácio Tomo, na 5ª classe. Todos esses ajudaram a erguer uma base bem sólida na minha carreira de estudante, pois entendo hoje, que depois da educação familiar ou comunitária, o ensino primário é que suporta outros vários níveis posteriores. Aliás, os professores do nível básico são todos merecedores de nosso maior apreço, admiração e consideração, uma vez que o trabalho com crianças necessita muita paciência, engajamento, comprometimento e dedicação acima de tudo. Pessoalmente, nunca trabalhei com essa faixa etária, mas hoje, rememorando a minha trajetória no nível básico, consigo entender a complexidade do trabalho e o nível de responsabilidade que esses profissionais de educação têm, para ajudar os (as) alunos (as) provenientes de tão diversificadas realidades sociais, para que esses tenham mínimas noções da leitura, escrita e de cálculo das operações matemáticas básicas.

Avançando na linha do tempo, dessa forma transitei para os níveis posteriores, o ensino primário do 2º grau, e o nível médio “pré-universitário”. O nível médio foi profundamente marcado por outros enfrentamentos tais como falta de material didático, “livros didáticos” até a data da minha conclusão do nível médio em 2010, à nível da escola e da vila não tínhamos uma biblioteca onde pudéssemos aprofundar as leituras, uma das únicas bibliotecas ficava a 17 km da vila, na cidade de Chimoio, lembro com muita tristeza, situações que passávamos para ter acesso a um livro para leituras ou mesmo realização de trabalho.

Em caso de trabalho de casa, éramos obrigados a viajar para ter acesso aos livros didáticos na biblioteca provincial que fica na cidade de Chimoio. Para o efeito, fazíamos contribuições entre os elementos do grupo e viajavam um ou dois em representação do grupo.

Se tivéssemos que usar a internet, recorríamos às Telecomunicações de Moçambique (TDM), na época era um dos únicos prestadores de serviços de internet café. Mediante pagamento de algum valor monetário que não posso precisar agora, que era cobrado por minutos, deveríamos fazer buscas de forma corrida, para não esgotar o tempo antes de baixar as informações que procurávamos. Lembro-me que a primeira vez que fiz uma busca a partir

do computador, foi na TDM em 2010, quando estava frequentando a 12ª classe.

Feliz ou infelizmente, nessas condições não muito favoráveis para o Processo de Ensino e Aprendizagem (PEA), eu e tantos outros na minha época sob essas condições estudamos com tantas dificuldades e desafios, que cada um dos mesmos foi sendo ultrapassado graças a entrega e o trabalho coletivo e colaborativo. Criávamos sempre grupos de estudo e ajudávamos uns aos outros a superar as dificuldades que marcavam o nosso dia-a-dia escolar, o problema de um, era de todos, portanto, fazíamos tudo coletivamente, com muito entusiasmo e alegria apesar das dificuldades, mas éramos muito felizes.

Vejo hoje, rememorando o passado, que a minha formação e a de muitos dos meus colegas na época, foi um processo bastante desafiador, pois entendo hoje que um dos grandes desafios na carreira estudantil que se pode enfrentar é estudar sem acesso a biblioteca, livros e sem internet, uma situação que atravessou uma boa parte da minha carreira, desde o ensino primário até a conclusão do nível médio. Essa situação nunca foi motivo suficiente para desistir, pelo contrário tive sempre muita vontade de prosseguir com os estudos no nível superior, aliás, esse interesse, nasce ainda no processo da conclusão da 12ª classe, quando em outubro do ano 2010, concorri sem sucessos à Academia Militar “Marchal Samora Machel” Nampula, em que participei do processo seletivo antecipadamente pelo sonho que tinha de ser Militar, tive essa vontade desde a minha infância, quando vi pela primeira vez, militares e seguranças presidenciais, na campanha eleitoral do ex-presidente da República, Joaquim Alberto Chissano no ano 1999.

MINHA FORMAÇÃO PROFISSIONAL: DO SONHO À REALIDADE

Da visita presidencial, nasce um sonho.

Da impossibilidade da realização do sonho,

Nasce uma profissão.

Do processo de formação,

Nasce o amor e paixão pela profissão.

Assim, tornei-me um profissional apaixonado pelo ensino de História.

Essa é a minha História.

Neste meu poema, trato do sonho à realidade, umas das expressões usadas quando pretende-se relatar a trajetória da vida profissional, compreendendo o processo da ideia (sonho) perpassando pela materialização, até alcançar a realização, o que certamente

aconteceu comigo, justificando, portanto, o título dessa seção.

O (a) leitor (a) perceberá o movimento realizado desde as minhas primeiras intenções de formação profissional, até como me torno um profissional de uma das mais nobres profissões, o ser professor.

Um movimento inédito para alguns e, comum para outros. Do sonho à realidade, foi emocionante, cativante e sedutor a marcha militar que presenciei na visita presidencial do ex-presidente da República Joaquim Alberto Chissano, em 1999, no âmbito da sua campanha eleitoral na minha vila.

Lembro que foi por volta das 3 horas da tarde que começamos a escutar um barulho estranho criado pelos helicópteros presidenciais que tinham como destino o Campo Ferroviário Nicolau Cardoso de Gondola, onde o presidente faria o manifesto da sua campanha eleitoral, como sempre, quando escutávamos som daquele tipo, todo mundo da vila sabia aonde ir, porque são raras vezes que acontece a aterragem de um helicóptero na minha vila, aliás, não existe até hoje uma pista para o efeito, então, os helicópteros só aterram no campo Ferroviário.

Naquele dia, eu junto com os meus amigos da infância, corremos incansavelmente até o campo, e o que vi lá, foi maravilhoso e emocionante, uma marcha militar bem apresentada, e bonita de se ver e aí pensei, “*tenho que ser um daqueles homens*” e, assim acreditei que seria. Essa ideia era energizada pelo fato de ser praticante de desporto (Futebol 11) desde a minha infância, então entendi e acreditei que aquela profissão seria adequada para mim e de fato seria, se tudo dependesse da minha vontade e condição física.

Movido por essas expectativas, em outubro de 2010, antes da conclusão da 12^a classe, participei no processo seletivo da Academia Militar como apontei anteriormente e os resultados não foram como esperava. Não conformado, no ano 2011 participei novamente e da mesma forma os resultados foram negativos. Na última vez, participei também no processo seletivo da Universidade Pedagógica, a princípio com intenção de cursar o Ensino de Educação Física e Desporto, mas me foi interdito por causa da especialidade que teria seguido no nível médio, pois deveria inscrever-se naquela área apenas os candidatos da área de ciências exatas com biologia e eu havia seguido a área de Letras.

Nessa situação, fui identificar um curso que correspondia ao ramo que teria seguido, e dos cursos, julguei melhor o de ensino de história com habilitações em ensino de geografia, o local de formação optei pela delegação de Nampula, província nortenha de Moçambique. A opção por essa delegação foi estratégica, pois um dos meus irmãos mais velhos teria sido formado na mesma Universidade no ensino de Língua Portuguesa e já estava empregado por

lá. Formar-se próximo dele seria para mim, uma mais valia, em todas as vertentes de formação.

Feita a inscrição, segui todo o processo seletivo que culminou com a minha aprovação. Só nesse ano comecei a perceber o processo transitivo que estava acontecendo na minha vida, de militar para professor de história. Em fevereiro de 2012, viajei com muito entusiasmo para a cidade de Nampula, no *campus* Universitário de Napipine, com ajuda dos professores do departamento de Ciências Sociais e Filosóficas, também com ajuda de vários colegas da turma, apaixonadamente fui aprendendo a ser professor e assim fui me tornando professor.

Em 2016 concluí a formação em ensino de história, desde então o foco tornou-se o mercado de emprego, que infelizmente os resultados não foram satisfatórios até a data de escrita desse texto. Em meio a batalha em busca de emprego surge inesperadamente uma das maiores bênçãos da vida, que é de dar continuidade com os estudos no mestrado.

DO MISTÉRIO ÀS VÁRIAS BÊNÇÃOS

No início foi apenas um sonho. Uma pretensão, um desejo, uma ambição, um querer, um apreciar, fazer parte de um programa de mestrado, tudo isso não porque era de fato minha vontade, mas, sempre que pensava realmente em frequentar o mestrado, a minha condição financeira e da minha família falava mais alto e gritava dentro de mim, “*oh! Jovem sonhador está sonhando muito alto, caia no real e pense em fazer o que é do seu nível social e financeiro*”. Logo, quando caía na real, concordava com essa voz que não parava de escutar dentro de mim, porque os meus pais, a minha família não tinha de fato condições financeiras que pudessem motivar-me a pensar em candidatar-me em algum programa de mestrado no meu país, muito menos fora do país, ciente dos elevados custos monetário que o curso demandaria, com destaque no pagamento mensal das propinas, compra de livros, desenvolvimento da pesquisa científica, entre outras despesas que corporizam toda uma caminhada no mestrado.

Foi um fardo psicológico que carreguei desde o meu terceiro ano de graduação, na Universidade Pedagógica de Nampula, *campus* de Napipine. Lembro-me que em conversas com meus colegas e especialmente, com o meu estimado amigo, que hoje considero-o irmão, Abdala Mussa Inaque, conversávamos sempre e de forma incansável sobre essa possibilidade, inclusive conversávamos em tom de brincadeira sobre a possibilidade de um dia, sermos coautores de um livro, até que prematuramente, chegamos a fazer uma fotografia que guardo até hoje com tanto carinho, uma vez que segundo o Abdala serviria futuramente de capa do

nosso livro, um livro que nem chegou a ter pelo menos um título.

Fotografia 2- Imagem da capa do sonhado livro de coautoria.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2014)

1ª BÊNÇÃO: PRENÚNCIOS DE UM SENTIMENTO DE ALÍVIO

Senti um alívio paulatino da carga psicológica que vinha carregando, logo que o meu amigo e ex-colega de carteira Abdala Mussa Inaque, começou a contar sobre a bolsa de estudo que estava concorrendo para prosseguir com os estudos no Brasil. Algum tempo depois, recebi a feliz notícia, sobre a sua admissão no programa de Mestrado em Ciências Políticas pela Universidade Pará, que havia sido beneficiado com uma bolsa de estudo que poderia cursar financiado pelo estado brasileiro. Foi tanta emoção dentro de mim, conseguia ver uma luz verde acendendo no fundo do túnel, não tinha certeza se um dia conseguiria a mesma oportunidade, mas tinha certeza que o meu amigo conseguiria dar conta da formação e que a partir daí surgiriam novas possibilidades porque queria aprofundar e ampliar os seus conhecimentos. Assim, teve que viajar para o Brasil, como escreveu o historiador africano Malinês Amadou Hampâté Bâ (2010), no seu texto “Tradição Viva” de modo geral, uma pessoa não se torna tradicionalista-doma (sujeito conhecedor) permanecendo na sua cidade.

Um curandeiro que deseja aprofundar seus conhecimentos tem de viajar para conhecer as diferentes espécies de plantas e se instruir com outros conhecedores do assunto” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 202).

Foi exatamente isso que ele fez, viajou conheceu muitos e diferentes conhecedores e especialistas do assunto que pretendia estudar, prometeu-me que faria o possível, claro dentro das suas possibilidades, partilhar qualquer informação que me pudesse ser útil para que conseguisse uma oportunidade para dar continuidade com os estudos, pois ele já sabia das minhas intenções e interesses acadêmicos, que era de continuar com os estudos, caso houvesse condições para o efeito.

2ª BÊNÇÃO: NÃO TARDOU CONHECI A UNESPAR

Não tardou, no seu primeiro ano de formação eu já tinha algumas sugestões de Programas de Pós-Graduação, tentei submeter minha candidatura em algumas universidades, uma dessas é a Universidades de Santa Catarina, mas não foi daquela vez, o que não constituiu motivo suficiente para desmotivação.

No seu segundo ano (2019), a bênção caiu e tive motivos suficientes de expressar a minha profunda alegria, com a seguinte frase “*Murungo Wandigwira mushapewu*”⁹ (Deus caiu sobre o meu Chapéu). É dessa forma que na minha região manifestamos a alegria quando acontece algo de bom e inesperado. Gritei com tanta vivacidade quando por e-mail, recebi e me foi apresentado o edital do programa de Pós-Graduação de História Pública da UNESPAR, que dava conta da existência de duas bolsas de estudo para estudantes estrangeiros uma para cada linha de pesquisa, portanto, disse para mim mesmo: “*essa é a minha vez!*”.

Entretanto, o que deveria fazer para que fosse de fato a minha vez? Deveria então, organizar minha documentação em conformidade com os requisitos apresentados pelo PPGHP, com destaque na certidão de habilitações literária (graduação), duas cartas de recomendação, que me foram concedidas pelos meus ex-professores, o Jorge João Muchacona, que na altura exercia a função de diretor do curso de ensino de história com habilitação em geografia, na Universidade Pedagógica-Nampula e professor de História de Moçambique na mesma Universidade, a quem endereço desde já o meu profundo agradecimento, pela sua determinante contribuição no meu processo seletivo, pelo mesmo

⁹ Expressão utilizada na minha região, quando acontece algo que menos esperamos, aquilo que se pode considerar como milagre.

motivo, agradeço também a professora Mingas Eduardo Kok, professora da disciplina de didática de história que também concedeu-me a carta de recomendação, serei eternamente grato, pois a minha candidatura não seria possível se não conseguisse contemplar todos os requisitos e as cartas de recondução faziam parte dos mesmos.

Depois de organizar todos os documentos, precisávamos agora do nosso projeto de pesquisa, que foi tecido de forma dialógica com três intervenientes, o qual caiu dos céus a minha terceira bênção nessa desafiadora caminhada.

3ª BÊNÇÃO: SEDUZIDO PELAS MEMÓRIAS, CONHECI A PROFESSORA CYNTIA SIMIONI FRANÇA

O trabalho com as memórias vinculadas com os vestígios dos antepassados ou ancestrais, foi minha paixão, apesar de durante a minha graduação não ter tido a oportunidade de aprofundar o assunto, no entanto, a paixão sempre existiu e, foi dessa paixão que quando concluí a minha graduação em 2016, elaborei um projeto de pesquisa sobre as Pinturas Rupestres de Chinhamapere, localizadas na província de Manica, distrito de Manica, cuja autoria é atribuída aos Bosquimanos, os Khoisan, as primeiras comunidade da África Austral, incluindo Moçambique, que viveram por volta dos anos 300 d.C.

Fotografia 3- Pinturas Rupestres de Chinhamapere



Fonte: Arquivo do pesquisador (2022).

O propósito principal era desenvolver uma pesquisa sobre as pinturas rupestres de

Chinhamapere enquanto um patrimônio material (pedra/cal). Importante pinçar que, quando elaborei o projeto não tinha certeza que teria uma oportunidade de concretizá-lo, mas graças a bolsa de estudos que fui beneficiado pelo PPGHP da Universidade Estadual de Paraná, *Campus* Campo Mourão, o estudo está sendo materializado com a orientação da professora doutora Cyntia Simioni França, que com tanto prazer abraçou a causa, entendendo que seria um ato nobre e uma oportunidade de troca de experiência de dois pesquisadores, que apesar das diferenças culturais, compartilham de mesmas aflições e inquietações.

Foi desse abraço que, caiu do céu a terceira bênção, a querida, Professora Doutora Cyntia Simioni França¹⁰, que viria a ser minha mentora e ajudar-me-ia pôr em ação a pesquisa. Quando pensamos na orientação, fez-se valer o Google, realizamos uma busca rápida sobre perfil ou currículo lattes de todos professores da linha de pesquisa de Memória e Espaço de Formação, achamos por melhor a professora Cyntia Simioni França, pois as minhas pretensões em pesquisa combinavam muito bem com a área de estudo dela.

No mesmo momento, escrevemos uma carta, cujo corpo concentrou-se na minha apresentação e falei das minhas intenções no mestrado, sem demora, ela respondeu positivamente e colocou-se à disposição para ajudar no que fosse necessário.

Foi um “*aceito*” às cegas, pois ela sabia pouquíssimo sobre mim, até o momento, apenas o meu nome, a minha nacionalidade e as minhas intenções no Programa de Pós-Graduação em História Pública. Desde o momento que ela me aceitou como orientando, vários encontros foram realizados, com objetivo de fazer alguns arranjos pontuais do projeto, foi nesse momento que ficou definido um estudo não apenas voltado às pinturas, mas com as memórias dos anciãos da comunidade na relação com as pinturas de Chinhamapere. Um estudo que pudesse ajudar-nos a pensar sobre as memórias vivas relacionadas com as pinturas rupestres e também entender o significado que as comunidades atribuem a esse patrimônio cultural, e como este, pode contribuir na construção da identidade das comunidades circunscritas das pinturas de Chinhamapere. Nesse processo, contei com a ajuda incondicional do meu amigo Abdala, tendo deste modo a bênção da dupla orientação que foi muito produtiva. Quero, deixar o meu agradecimento a professora e ao meu amigo, pela entrega e

¹⁰ Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina. Mestre em História Social pela UEL (Universidade Estadual de Londrina). Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro do grupo Kairós: Educação das Sensibilidades, História e Memória vinculado ao CMU (Centro de Memória-UNICAMP), membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Continuada-GEPEC - Faculdade de Educação-UNICAMP e coordenadora do Grupo de Estudos Odisseia (Universidade Estadual do Paraná- UNESPAR) dedica-se às seguintes temáticas: produção de conhecimentos históricos e educacionais, ensino de história, estágio curricular; livros didáticos, formação de professores, práticas de memórias e narrativas. <https://ppghp.unespar.edu.br/docentes/cyntia-simioni-franca>

pelo envolvimento nessa causa que não é apenas minha, mas de toda uma comunidade, que, infelizmente vê a crise das suas identidades com um olhar distraído, uma comunidade que tem experimentado intensivamente o esfacelamento das experiências, por conta da modernidade capitalista que age como um rolo compressor em suas tradições, suas culturas e suas próprias identidades.

O contato com a professora Cyntia, foi um convite para um olhar atencioso, sensível, crítico e acima de tudo ambivalente da exacerbação da técnica que marcou e continua marcando a modernidade capitalista e que caracteriza o tempo presente, especialmente no que respeita aos impactos da mesma, sobre as tradições culturais das sociedades moçambicanas. Essa atenção foi energizada quando, por ela, me foi apresentado o filósofo, linguista e ensaísta, alemão Walter Benjamin, um gênio nato que se fizesse parte da minha comunidade lhe seria atribuído o título de “*N’anga*” (homem capaz de prever acontecimentos futuros). Entendo Walter Benjamin, como um gênio em previsões do futuro, soube muito bem a partir dos momentos conturbados que viveu, “antecipar” ou prever o que poderia caracterizar a era moderna e contemporânea a que vivemos, pois chama-nos atenção sobre o impacto da modernidade nas culturas, nas tradições, sobre a crise das narrativas e da experiência, sobre a ignorância, desvalorização e silenciamento daqueles saberes e fazeres populares tidos por outros como menores ou mesmo inválidos em relação aos científicos.

Apesar da inevitável modernidade capitalista, com base nas colocações do Walter Benjamin, entendo que as nossas culturas não podem servir de moeda de troca. No entanto, o outro lado dessa faceta é que a modernidade capitalista abriu espaço para a técnica, o uso da tecnologia que sem dúvida assumem importante papel em diferentes contextos da vida, considerando o avanço da tecnologia que caiu sobre a minha cabeça a 4ª bênção, pois todo o processo seletivo deu-se remotamente por meio da tecnologia.

A 4ª bênção da minha caminhada marca transição de bênçãos a desafios, visto que, foram vários desafios que enfrentei e continuo enfrentando nessa caminhada vinculada por meios digitais e tecnológicos, no qual tudo o quanto fiz e faço, depende quase totalmente do computador e da internet que na minha região é muito instável.

4ª BÊNÇÃO: AS TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO: DA SELEÇÃO AO INÍCIO DAS AULAS

Todos os documentos necessários foram reunidos com sucesso, as cartas de recomendação, carta de motivação, o projeto de pesquisa, entre outros requisitos. Assim, em

seguida, deveria submeter a minha candidatura até o final do mês de novembro de 2019, por meio do e-mail recebi a feliz notícia sobre a primeira etapa do processo seletivo, baseada na avaliação documental e análise do projeto, assim foi marcada a data da entrevista, que deveria participar numa banca via remoto “*on-line*”. Foi compartilhado o link que me daria acesso a banca, resultando no nascimento prematuro o que considero o primeiríssimo desafio.

1º DESAFIO: PARTICIPANDO DA BANCA DE SELEÇÃO DO PPGHP-UNESPAR

Sem mínima noção de como seria participar da banca em tempo real, composta de pessoas tão distantes de mim, por meio de um aparelho “computador” e por via da internet. Na verdade, nem tinha um computador com condições para tornar possível a minha participação na banca no processo seletivo, assim abria-se espaço para meu primeiro desafio marcado por intervenção de outras pessoas na caminhada.

A primeira coisa que veio à mente, era procurar entre os amigos ou mesmo na família, alguém que tivesse um *laptop* que dispunha no mínimo câmera. Nessa busca, encontrei a minha irmã mais velha e a primeira da família, a Cristina Adélia Fernando Jaquete, a quem agradeço por ter dispensado o computador dela, que na altura acabava de comprar (coitada, havia usando pouco menos de dois meses). Eu já vinha compartilhando com ela sobre o processo seletivo para o mestrado que me havia candidatado, contei que deveria participar da entrevista via *on-line* e que precisava do computador dela para o efeito. Ofereceu-se em ajudar-me e colocou à disposição o computador que viria a dar suporte todo o primeiro ano do mestrado (2020).

Tendo o computador, deveria agora instalar o aplicativo “*Starlef*”, indicado para a banca. Esse processo contou com a intervenção de outras pessoas que me deram todo suporte informático desde a banca até o fim do meu primeiro ano, meu amigo Andreque Magona, a quem desde já também agradeço imensamente, o seu contributo tornou possível a minha participação na banca do processo seletivos e posteriormente as aulas online.

Com o aparato tecnológico todo preparado, cabia-me preparar-me para o dia da banca. Fui conversando com a professora Cyntia, que incansavelmente encorajava-me dizendo que “*tudo ia dar certo*”, repetia tantas vezes a frase que acabou criando fé e crença em mim e assim participei da banca com fé e esperança. A banca foi composta pelos professores Michel, Fábio, Bruno e a professora Cyntia, virtualmente conversamos sobre tantas coisas em relação a minha proposta de pesquisa. Com um clima de nervosismo, apresentei-me e falei das minhas intenções no programa e do meu interesse pela temática que me propunha

desenvolver. Depois de aproximadamente uma hora de conversa, deu-se o fechamento da entrevista, logo, então fiquei ansiosamente no aguardo do resultado.

No mês de fevereiro do ano 2020, foi publicada a homologação dos resultados e me foi partilhado pelo e-mail, que dava conta a minha aprovação no Programa e com direito a uma bolsa de estudo, no meu quarto, ajoelhei e orei aos meus Ancestrais e a Deus, pois via na aprovação, uma oportunidade que buscava há bastante tempo. A aprovação foi motivo de uma comemoração na família, pois ninguém imaginava uma conquista dessa magnitude, numa família igual a minha, tratando-se de uma família camponesa sem condições mínimas para sustentar as demandas financeiras de um curso de mestrado e, porque o curso deveria ser realizado presencialmente (no Brasil), começamos a pensar na viagem. Precisávamos de pelo menos 90.000,00 meticais correspondente a 7.530,40 Reais para preparar toda documentação, (passaporte, visto e o bilhete) para a minha viagem, assim nasce o meu segundo desafio.

2º DESAFIO: DA IMPOSSIBILIDADE DA VIAGEM À ADAPTAÇÃO AOS MEIOS TECNOLÓGICOS

Ciente das minhas dificuldades financeiras e dos meus pais, todos os meus irmãos foram comunicados sobre a necessidade de valores monetários, que até certo ponto eram avultados para aguentar todas as despesas da viagem e tivemos algumas contribuições que infelizmente não podiam arcar com todas as despesas previstas. Os meus pais tiveram que recorrer a empréstimo monetário com valores adicionais em juros.

Graças a todos os desdobramentos da família, até o início do mês de março de 2020, já tínhamos todo valor preparado para suprir com as necessidades da viagem, portanto, no dia 15 de março de 2020, organizei as minhas malas para a cidade capital moçambicana Maputo, onde deveria tratar o visto da viagem e comprar a passagem. Estando na cidade de Maputo, a meio das preparativas da viagem e a minha ansiosa viagem, na busca de aprofundamentos dos conhecimentos, chocante informação global que chegou em Moçambique no dia 22 de março, dia em que foi diagnosticado positivo para COVID-19, o primeiro caso na cidade de Maputo. Dois dias depois o país entrou em quarentena, medidas foram anunciadas, onde tudo ficou fechado, impossibilitando a realização da viagem.

A eclosão mundial da pandemia provocada pelo coronavírus (COVID-19), abriu espaço para uma nova forma de convivência social, o qual, distanciamento social foi acionado e passou a constituir uma das principais regras de convivência social. O que afetou severamente diferentes setores e a modalidade de ensino presencial não escapou. A princípio,

o propósito do programa era ofertar todas as disciplinas na modalidade de ensino presencial, dada a situação pandêmica, cujo distanciamento social era prioridade, ficou decidido que as aulas deveriam ser ministradas remotamente, gerando outro desafio.

3º DESAFIO: FAMILIARIZANDO-SE COM AS AULAS REMOTAS

A minha família desesperada com a situação, pelos números de infectados pela COVID-19, que tendiam a aumentar na cidade de Maputo, solicitou o meu regresso imediato a casa e assim foi. No dia 30 de março retornei ao convívio familiar na minha terra natal. Quando cheguei, conversamos sobre tudo e resolvemos fazer a devolução do valor ora emprestado para a viagem. Contei como seriam as minhas aulas e como deveria participar delas, depois disso, tinha que me concentrar na minha familiarização com as tecnologias para dar face às aulas que iniciariam em breve, uma vez que este passou a ser o meu maior desafio, aliás, tenho quase certeza que não foi apenas meu, pois tanto os professores assim como os estudantes estavam experimentando uma nova realidade, “aulas remotas”, visto que, o habitual antes da eclosão da pandemia, eram aulas presenciais.

Nesse desafio, nascia mais um, a internet da minha região, pois vivo num distrito, com aproximadamente 286. 453¹¹ pessoas, com um nível de desenvolvimento ainda muito baixo, os serviços de internet são prestados pela TDM, Telecomunicações de Moçambique e pelas redes de telefonia móvel a Mcel, Vodacom e a Movitel. Esses serviços ainda são prestados com receio, pois a utilização e acesso à internet ainda é muita baixa, a qualidade de internet ofertada deixa a desejar. Com uma velocidade de 3.5G adicionado a problemas de oscilação, ou seja, estabilidade da rede, em algumas regiões onde o sinal da rede é fraco, constituiu o meu grande desafio nesse processo. Ciente desses problemas e porque em muitas famílias não tem internet disponível em casa, tive que recorrer a cidade de Chimoio, cidade capital da província de Manica, a buscar de dispositivo da internet (modem), depois de ter avaliado a eficiência dos servidores da internet, optei pelos serviços oferecidos pela Movitel, tendo assim comprado o modem 4.5G, que passei a usar mediante o pagamento mensal de 1.700.00 mts, (mil e setecentos meticais) o que corresponde à R\$ 143,86 (cento e quarenta e três reais e oitenta e seis centavos) um valor acima das capacidades financeira da minha família, para o efeito.

Nessas condições trilhei o meu caminho durante o primeiro ano, com uma internet

¹¹ INE (2017) Dados do último Recenseamento Populacional de Moçambique (2017).

instável, sem condições mínimas de compra de livros e sem biblioteca. Apesar de todos os enfrentamentos, com a compreensão de todos os professores, minha entrega e dedicação, o acompanhamento da orientadora e a colaboração dos demais colegas da turma, consegui dar conta de todas as disciplinas matriculadas.

Importante realçar que, os desafios não foram caracterizados apenas por dificuldades ou aspectos negativos, também me proporcionaram oportunidades ímpares, as plataformas de videoconferência serviram de cantinhos virtuais de encontros, por esse meio, foi possível conhecer pessoas que presencialmente seria bastante complicado, nessa modalidade tive o prazer de viver experiências únicas, bem como, a oportunidade de participar em grupos de pesquisa (Mosaico e Odisseia), com a dupla coordenação das professoras, doutoras, Cyntia Simioni França e Nara Rúbia de Carvalho Cunha, onde conheci vários colegas da universidade UNESPAR, assim como da Universidade de Uberlândia onde a professora Nara atua, por esse meio também conheci o professor decolonial Elison Antonio Paim, que me estimulou bastante a refletir sobre o pensamento decolonial que tem me instigado a ter leituras históricas a partir diferentes perspectivas além da abordagem eurocêntrica, a prof.^a Marta Gouveia de Oliveira Rovai e professor Ricardo Santhiago, que me ajudaram a entender um pouco mais sobre a História Pública e entre outras personalidades.

Foram realizações muito significativas no meu processo de formação, o que contribuiu de certa forma na tessitura deste texto e que foram possíveis graças ao avanço das tecnologias.

DO INTERCÂMBIO NO BRASIL AO AUTORECONHECIMENTO: QUEM SOU EU?

Com os avanços significativos no controle e proteção contra a COVID-19, nos finais de 2021, as medidas de prevenção foram sendo relaxadas até que no início do ano 2022, foi possível a minha viagem para o Brasil depois de muitos adiamentos, devido à situação pandêmica que o mundo inteiro estava enfrentando.

Em março aconteceu a viagem intercontinental, uma semente inimaginável e riquíssima, intercâmbio que o descrevo como meu segundo nascimento para não usar o termo “renascimento”. Deslocado da minha zona de “conforto”, da minha comunidade e instigado pela nova realidade social absolutamente diferente da minha e pelos vários textos de pensadores afrocêntricos, decoloniais e vários outros, como: Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Amadu Hampaté Bâ, José de Sousa Miguel Lopes, Maria Paula Meneses, Paulina Chiziane, Achille Mbembe, Walter Benjamin, Elison Antonio Paim, Anibal Quijano,

Catharine Walsh, Vera Maria Candau, Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, tive pela primeira vez no território brasileiro a oportunidade de fazer a mim mesmo uma das mais difíceis questões: “Quem sou eu?” Pois, nesse pouco tempo de contato e intercâmbio fui entendendo o quão estava dominado por pensamento voltado ao sistema colonial europeu que me colocou por muito tempo contra a mim mesmo e as minhas próprias identidades culturais. Nesse sentido, busquei me entender numa perspectiva diferente, livre de dominação ideológica e cultural.

Nessa procura, achei um caminho que tenho vindo a trilhar, que é aprender na medida do possível a desaprender para reaprender, isto é, aprender a decolonizar-me e tirar as impostas máscaras brancas sobre a minha pele negra (Fanon), questionando a monocultura, a padronização, a hegemonia da ciência moderna e capitalista que vem sobrepondo-se nas outras diferentes formas de saberes e conhecimentos e culturas não europeias, a questionar a sobreposição cultural, as ideias estereotipadas de hierarquia social, pautada pela raça, que inferioriza todos os povos não europeus e principalmente, os que foram colônias europeias.

Essa tomada de consciência tem me ajudado a enveredar pelas perspectivas reflexivas contra hegemônicas, desestabilizadoras e a contrapelo, o que me dá condições de pensar, valorizar e aprender incansavelmente a constituir-me a partir das identidades culturais africanas e moçambicanas, pois sem elas, a minha existência é duvidosa e sujeitas a questionamentos, se a minha cultura não é de origem africanas nem moçambicanas, então, quem sou eu, enquanto um ser produtor e identificável por traços culturais? De onde sou enquanto membro integrante de uma dada comunidade? São reflexões que a cada dia rejuvenescem a minha autoestima, que ficou comprometida e ameaçada, desde quando criaram a ideia das raças humanas e estabeleceram hierarquias em função da cor da pele e espaços geográficos no planeta terra, tendo criado a dicotomia entre humanos e não ou menos humanos, superiores e inferiores, racionais e irracionais, existente e não existente, norte e sul, entre outras dicotomias criadas para justificar a colonização, territorial, corporal e mental. Essa tomada de consciência, permite e instiga-me a cada noite, dormir pensando no continente africano, e felizmente, em todas as manhãs acordo incorporado nele, e sempre me lembro que sou e vim de lá, comigo carrego tradições, culturas e a minha ancestralidade, a cada manhã acordo acima de tudo regenerado e durante o dia vivifico a minha africanidade e “moçambicanidade” enquanto membro integrante das comunidades *tewe*.

1 INTRODUÇÃO

1.1 UM CONVITE A UMA ESCUTA SENSÍVEL ÀS BIBLIOTECAS VIVAS DAS TRADIÇÕES AFRICANAS

*“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”.*

Tierno Bokar apud. em Hampâté Bâ (2010).

Fotografia 4- Partilhas de experiências em Tchiwaras¹²



Fonte: Arquivo do pesquisador (2022).

Em tempos modernos marcados pela rápida circulação de informação por diferentes e cada dia mais sofisticados meios, as formas artesanais de comunicação como a tradição oral, associado às narrativas, têm vindo a entrar em crise (BENJAMIN, 1985).

Consciente dessa situação arrisco-me¹³ nessa parte introdutória, fazer o desafiador convite ao leitor (a), a um *tchiwara* com as sociedades de cultura acústica, onde a oralidade e as narrativas, não constituem apenas formas de comunicação artesanal, mas sim uma

¹² Palavra da língua *tewe* que significa roda de conversa

¹³ Quem em tempos modernos ousa sentar e escutar as narrativas dos anciãos?

esperança (de esperar, do Paulo Freire).

Começo o nosso *tchiwara* (roda de conversa), com este convite, para sublinhar a importância de encontros e troca de experiências entre as diferentes gerações, (os anciãos, as anciãs com os mais novos “netos e filhos”), importância da oralidade, da escuta e de partilhas de experiências em sociedades onde a pesquisa foi desenvolvida, que se configura em uma sociedade de cultura acústica¹⁴.

O historiador africano Hampâté Bâ (1982), nos ajuda a entender a importância e a necessidade deste convite. Dialogar, compartilhar e acolher as experiências dos (a) mestres (a) anciãos e anciã, que constituem os principais depositários dos saberes, fazeres, das tradições e das culturas é para nós a preocupação pontual, pois com a morte desses, também se vão as culturas africanas e tradições das comunidades.

Quanto mais, a informação sobrepõe-se às narrativas e os jovens distanciam-se dos (a) mestres (a) anciãos e a anciã, mais elas correm risco, e em consequência, o desaparecimento das culturas africanas. É nesse sentido que, o diálogo, a partilha de memórias e experiência pode ser lido como uma esperança de resistência e (re) existência das culturas moçambicanas.

Nesta pesquisa, busco escutar as memórias dos mestres anciãos e da anciã que vivem em uma pequena comunidade rural moçambicana, onde estão circunscritas as pinturas rupestres de Chinhamapere, situada na região centro do país e na província de Manica. Esses (a) mestres (a) são na maioria anciãos e anciãs com saberes e fazeres comunitários e protagonizam as práticas ritualísticas ligadas às pinturas rupestres locais.

Moçambique é um país do continente africano, situado na costa oriental, na África Austral. Ex-colônia portuguesa, conquistou a sua independência nacional por via de luta armada, no dia 25 de junho de 1975. Dois anos depois da independência, os moçambicanos entraram em conflitos internos que envolveram dois partidos a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique, que liderou a luta de libertação contra a opressão portuguesa, e atualmente o partido no poder) e a RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique, o segundo maior partido do país), que ficou conhecido como guerra civil.

Esse conflito durou 16 anos e chegou a ter o fim pela primeira vez, com a assinatura do Acordo Geral de Paz em Roma a 04 de outubro de 1992, o que criou condições para a realização das primeiras eleições em 1994.

Tratando-se de um país multipartidário, democrático e muito jovem nesse contexto, e milenar em outros contextos, com uma enorme diversidade sociocultural que se pode ver sem

¹⁴ Comunidades que têm no ouvido e não na visão seu órgão de recepção e percepção por excelência (Lopes, 2004).

muitas dificuldades nas suas 11 províncias que estão distribuídas em três regiões; norte, centro e sul, basta olhar nos sistemas de organização social que variam de patrilinear e matrilinear, nas diferentes línguas nativas faladas em cada província, nas manifestações e realizações de cerimônias rituais de passagens para a vida adulta, cerimônias matrimoniais, cerimônias fúnebres, a gastronomia, vestimentas, artesanato, entre vários outros aspectos socioculturais que vão se diferenciando em função dos espaços geográficos e das influências dos países vizinhos, compondo assim um tecido social moçambicano bastante diversificado, múltiplo e pluridimensional, por essa razão a famosa denominação “*Moçambique, mosaico cultural*”.

Sua população é estimada em 28 milhões, onde 65,54% da população vive em espaços rurais e 34,46% em urbanas, de acordo com o Instituto Nacional de Estatística (2017). As sociedades moçambicanas são de cultura acústica, o que faz da tradição oral o principal meio pelo qual são transmitidos saberes, fazeres e conhecimentos relacionados à vida cotidiana e comunitária dos moçambicanos, uma vez que a tradição oral está intimamente ligada às culturas e as vidas dos moçambicanos, pois as suas culturas não são abstratas e não podem ser dissociadas a vida.

Em Moçambique a oralidade tem um papel fundamental na (transmissão, preservação e reconstituição dos saberes e fazeres coletivos), na elaboração de experiências coletivas, sendo os (a) mestres (a) anciãos e anciã protagonistas de práticas de intercâmbio do vivido. Segundo Eclea Bosi, o ancião cumpre “a religiosa função de unir o começo ao fim, de tranquilizar as águas revoltas do presente alargando suas margens” (BOSI, 2004, p. 82).

De um modo geral, para os africanos, os anciãos e anciãs são considerados bibliotecas vivas, cujo os diferentes saberes, ensinamentos e fazeres estão interligados entre si, vivem e resistem ao seu apagamento na modernidade (HAMPÂTÉ BÂ, 1982). Quando os mestres (em sua maioria anciãos e anciã) morrem, é praticamente “uma biblioteca que se queima” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982).

As pinturas rupestres de Chinhamapere constituem uma expressão patrimonial cujo valor ultrapassa as fronteiras étnicas, tornando-se, assim, patrimônio da humanidade. As mesmas contêm um conjunto de imagens únicas da arte rupestre das comunidades de caçadores e coletores, animais e manifestações culturais e assenta em um rico e conhecido contexto arqueológico.

As pinturas rupestres de Chinhamapere estão associadas à ancestralidade e o espaço onde estão localizadas é considerado um local sagrado por ter sido o centro de cura da lepra, onde alguns ancestrais perderam suas vidas e por outro lado, por conter informações sobre os

antepassados, caracterizadas pelos desenhos que representam o modo de vida, as atividades econômicas (caça e coleta), manifestações culturais e retrato de conflito tribais. Essas questões associadas a várias outras narrativas sobre o local, fazem com que sejam consideradas sagradas e de muito valor espiritual, a qual visita deve ser antecedida por realização de cerimônia ritual que é procedida pela anciã Filomena, líder tradicional e considerada rainha da comunidade.

As pinturas rupestres são da época dos bosquímanos, primeiras comunidades que habitaram no país. Antes da chegada dos povos bantu no território moçambicano, por volta dos anos 300 d.C., existiam em Moçambique comunidades ou grupos humanos que se destacaram por sua forma de vida, os Khoisan que viviam em grupos menores nômades e/ou seminômades, habitando nas cavernas ou grutas, perto das rochas e em cabanas feitas de capim, e eram chefiados por um ancião.

No entanto, existem poucos registros dos saberes e fazeres vinculados às pinturas rupestres, com isso, surge a necessidade de “salvaguardar” as memórias e experiências que permitem a vivência das tradições, dos conhecimentos, dos ritos, das celebrações, da sonoridade no tempo presente, por meio de narrativas orais dos (a) mestres (a).

Penso que as narrativas dos (a) mestres (a) anciãos e a anciã trazem elementos sobre a ancestralidade, memória coletiva e identidade do lugar, (re) alimentam as tradições orais das comunidades rurais e possibilitam (re) criar com a comunidade local as realidades cotidianas, fortalecendo suas identidades coletivas.

É nesse sentido que busco conhecer: Quem são os (a) mestres (a) anciãos que vivem naquela comunidade rural? Como vivem na comunidade? Como ocupam os espaços arredores das pinturas rupestres? Como é a organização da vida comunitária? Como é a (re) construção, transmissão e preservação dos seus saberes e ensinamentos de tradição oral? Quais são os saberes, fazeres, ensinamentos, crenças e tradições vinculadas às pinturas rupestres? Qual a importância das pinturas rupestres na constituição das identidades das comunidades locais? Quais os sentidos coletivos das práticas ritualísticas realizadas nos espaços das pinturas rupestres? Como as práticas culturais e religiosas ligadas às pinturas rupestres contribuem para a organização social das comunidades locais? Como resistem às tentativas de políticas públicas “modernas” de gestão e apagamento das tradições orais, vinculadas às pinturas rupestres – que são uma manifestação religiosa e cultural?

A partir desses questionamentos, essa dissertação busca acolher as memórias das experiências vividas pelos (a) mestres (a) anciãos e a anciã relacionadas às pinturas rupestres de Chinghamapere para compreendermos os sentidos que atribuem a esse patrimônio cultural.

Para isso, problematizo nesta pesquisa o patrimônio cultural, tendo em vista que as pinturas rupestres são reconhecidas como patrimônio cultural sob à luz da lei nº 10/1988.

Em Moçambique, as políticas públicas patrimoniais entendem o patrimônio cultural enquanto “o conjunto de bens materiais e imateriais criados ou integrados pelo povo moçambicano ao longo da história, com relevância para a definição da identidade cultural moçambicana”.

Moçambique possui testemunhas da História Humana importantes não só para as comunidades locais como também para o resto da humanidade. A Ilha de Moçambique, classificada como patrimônio cultural mundial, as pinturas rupestres, os muralhados (as ruínas Swahili, os Zimbabwes, e as aringas), os locais históricos, as zonas que apresentam uma grande biodiversidade, são exemplos desta riqueza patrimonial e que contribuem para a identificação da personalidade e espaço moçambicanos (Resolução nº12/1997).

Françoise Choay (2001), ao discutir o conceito de patrimônio, sintetiza-o como algo que permite uma leitura do passado no presente e que representa as comunidades que o defendem, por sua vez, o patrimônio faz parte de um processo histórico, localizado historicamente em um dado tempo e espaço e resulta de escolhas e intencionalidades.

Entendo o patrimônio cultural como um bem que tem sentido para a comunidade que o constituiu, ou seja, o seu valor depende dos significados que a comunidade local atribui aos mesmos e não simplesmente das políticas públicas patrimoniais, um bem patrimonial para uma comunidade pode não ser para outra, as escolhas são feitas pelos sentidos que cada indivíduo ou grupo social atribui ao patrimônio (CHOAY, 2001; POULOUT, 2009).

O patrimônio cultural precisa encontrar ressonância junto à comunidade que o constituiu, ou seja, reconhecimento da comunidade dos,

Bens materiais ou intangíveis que elas mesmas produzem como manifestação de sua cultura e de seu entendimento de mundo. Isso significa que as políticas culturais devem considerar que a ideia de patrimônio implica não apenas na concepção de posse dos bens materiais e simbólicos, mas nos sentidos e valores constituídos pelas relações e experiências coletivas (ROVAI, 2016, p. 248).

A apropriação do patrimônio cultural não acontece de forma homogênea, pois envolve sentidos que realçam o sentimento de pertencimento no presente, sendo assim, o bem cultural faz parte de um conjunto de processos dinâmicos e mutáveis que se consubstanciam em construção, (re) criação, interação e relação baseadas na diversidade (CHOAY, 2001; POULOUT, 2009).

Nesse sentido, as práticas culturais ligadas às pinturas rupestres de Chinhamapere,

realizadas pelos (a) mestres (a) anciãos e a anciã, podem ter passado por variações, ou seja, elas podem ter sofrido transformações, a partir de processos criativos e coletivos ou individuais ligadas ao tempo presente.

A problemática que busco compreender em relação ao patrimônio cultural de Moçambique não é em torno da análise das pinturas rupestres em si mesmas (do objeto), mas em compreender as relações sociais constituídas em torno das pinturas rupestres. Em diálogo com a historiadora-professora Júnia Sales Pereira (2012, p. 168), entende-se que, mais do que “preservar um objeto como testemunho de um processo histórico, é necessário valorizar os saberes que o produzem, permitindo a vivência de tradição, saberes, saber-fazer, conhecimentos, celebrações, práticas, sonoridades, etc., no tempo presente”.

Por isso que, durante a realização da pesquisa, priorizei a escuta, das memórias e experiências dos (a) mestres (a) anciãos e anciã expressos em narrativas. A proposta foi de ouvir as narrativas das experiências dos mestres anciãos sobre seus saberes, fazeres, ritos e práticas sociais de tradição oral das pinturas rupestres, realizadas com as comunidades rurais de Chinhamapere. Esses (a) mestres (a) anciãos e a anciã realizam rituais com as comunidades ligadas à tradição das pinturas rupestres, as comunidades locais consideram as pinturas rupestres como um elo construtor de laços identitários culturais coletivos (SAETERSDAL, 2004; NOTICE, 2015).

Essa dissertação é relevante porque é realizada numa perspectiva que instiga a pensar sobre a necessidade de resistência ao apagamento das tradições e culturas originárias africanas, dos moçambicanos e das comunidades de Chinhamapere, no caso mais específico, que vem sendo ameaçadas pelas culturas hegemônicas e dominantes eurocêntricas, vinculadas pelo avanço da modernidade capitalista (BENJAMIN, 1985), que age como um rolo compressor sobre a essência das culturas ancestrais dos povos africanos.

Apesar de as políticas públicas patrimoniais ainda se voltarem predominantemente para os patrimônios de pedra e cal (FONSECA, 2003), é urgente ouvir as experiências dos (a) mestres (a) anciãos e a anciã de Chinhamapere estão em crise, o que cabe aos questionamentos: não seria esse o apelo messiânico benjaminiano, de escutar as vozes emudecidas pela historiografia tradicional? Aliás, não são as pessoas que vivem na comunidade que dão realmente sentido às pinturas rupestres?

Michel Lowy (2004, p. 53), nos ajuda a pensar a tarefa messiânica benjaminiana, a partir das seguintes palavras: “Éramos esperados na terra para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir seu embate emancipador (...). A redenção messiânica revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações

passadas”. A redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente e Benjamin (1985) aposta que o caminho é através de práticas de rememoração.

Ao rememorar reconstruímos nossas impressões mais remotas sobre o vivido por nós ou por aqueles que nos antecederam. Nessa pesquisa, a rememoração assume uma dimensão política, ao escutarmos os (a) mestres (a) anciãos e a anciã, contribuímos para salvaguardar as memórias e suas experiências coletivas que estão sendo comprimidas pelas novas formas de gestão “moderna” das políticas públicas patrimoniais e pelo avanço da modernidade capitalista que tende a diluir as dimensões espaço-temporais das pessoas que vivem naquela comunidade, desenraizando os sujeitos no tempo e no espaço (BENJAMIN, 1985).

Walter Benjamin (1985), nos fala que a memória não é “um instrumento para a exploração do passado, é, antes, o seu meio. A memória é onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas” (BENJAMIN, 1985, p. 239). Portanto, o trabalho com as memórias como meio de produção de conhecimento, assume a dimensão de trazer diferentes vozes de sujeitos que se entrelaçam para construir leituras possíveis da experiência social, no tempo e no espaço. Tais vozes foram estimuladas e flagradas em práticas de rememoração expressas em narrativas.

Benjamin nos propõe articular a acepção de memória e narrativa, para mergulhar o discurso nas experiências vividas, assim conseguimos enxergar os sujeitos na sua inteireza humana, ou seja, pessoas de carne e osso, com suas certezas e incertezas, completudes e incompletudes (GALZERANI, 2010). Nesse sentido para acolher as narrativas, memórias e experiências sobre as tradições da comunidade de Chinhamapere na relação com as pinturas rupestres, diálogo com dois anciãos e uma anciã, que em seguida os apresento. Com os diálogos realizados por meio de *tchiwaras* na comunidade de Chinhamapere, construímos conhecimento histórico sobre a comunidade numa relação dialógica, coletiva e interativa, pelo viés da autoridade compartilhada (FRISCH, 2016).

A realização dos *tchiwaras* aconteceu num período de 8 meses com interrupções, e foi dividida em quatro (4) eixos temáticos. O primeiro *tchiwara* intitulado: *Confluência de geração*, dialogamos em relação ao enraizamento temporal e espacial da comunidade, destacando aspectos socioeconômicos, como a fixação, organização social, atividades econômicas e liderança da comunidade de Chinhamapere; segundo *tchiwara* intitulado: *Narrativas e Memórias sobre as pinturas rupestres*. Nesse, convidei os (a) mestres (a) anciãos (a), a compartilhar seus saberes sobre as pinturas rupestres enquanto um patrimônio cultural, com destaque sobre quando e como foram descobertas, sua importância social e como essas interferem na organização social.

O Terceiro *tchiwara*, intitulado: *Cerimônias ritualísticas e seus enfrentamentos*, os (a) mestres (a) anciãos (a) falaram sobre a realização das várias cerimônias rituais realizadas nas pinturas e também refletimos sobre os desafios que a comunidade enfrenta para “preservar” e “transmitir” as tradições aos seus filhos e netos em tempos modernos que vivemos. E o quarto e último *tchiwara* intitulado: *Visita às pinturas rupestres de Chinghamapere*, compartilho as experiências vividas em todos os percursos às pinturas e a cerimônia ritual realizada para visitá-las.

Para colocar em ação esse estudo, trabalhei com práticas de rememoração e produção de narrativas orais, ancoradas no aporte teórico-metodológico de Walter Benjamin (1985). Sendo assim, foram estimuladas práticas de rememoração através de *fotografias e músicas*, por meio de *tchiwara* (rodas de conversa) com os (a) mestres (a) anciãos (a), narradores de suas próprias experiências de vida e dos saberes, ensinamentos e fazeres coletivos da comunidade rural de Chinghamapere.

Após os diálogos, pensando na materialização desta pesquisa, enquanto pesquisador entrei em outras atividades, uma escuta sensível e atenciosa, dos áudios produzidos em cada *tchiwara* (roda de conversa), e fiz a tradução e transcrição das narrativas para a língua portuguesa, pois os diálogos foram realizados na língua local “*Ci-Manyka*”. Pensando no público local e nos protagonistas envolvidos, produzi um material audiovisual¹⁵ apresentando o contexto das pinturas rupestres e a relação estabelecida com a comunidade.

Os *tchiwaras* aconteceram em momento e circunstâncias críticas e de desespero provocado pela pandemia COVID-19, que eclodiu no final de 2019, que fustigou o mundo inteiro e Moçambique não foi exceção desta crise de saúde pública. Nos finais de março de 2020, em Moçambique foi diagnosticado o primeiro caso positivo, e a data de escrita do texto (2022), de acordo com o Diário Oficial da MISAU, o país contava com “um acumulativo de 225.338 pessoas infectadas pela doença desde a sua eclosão no território nacional, com um acumulativo de 2.201 óbitos e um total de 223.088 recuperados”¹⁶.

Por intermédio do Decreto Presidencial nº 11/2020, de 30 de março, ratificado pela Lei nº 1/2020, de 31 de março, o governo de Moçambique decreta o primeiro estado de emergência, por 30 dias prorrogáveis, a vigorar em todo o território nacional, a partir de 1 de abril de 2020, nos termos da Constituição da República de Moçambique (CRM/2018) artigo 56. O primeiro estado de emergência é sucessivamente prorrogado pelos Decretos

¹⁵ Disponível em: https://youtu.be/RPJFsi5_bDw

¹⁶ Disponível em: <https://covid19.ins.gov.mz/registados-seis-casos-positivos-de-covid-19-em-mocambique/>, acessado em: 19 abril. 2022.

Presidenciais n.º 12/2020, de 29 de Abril; 14/2020, de 28 de Maio e 21/2020, de 26 de Junho, com o objetivo de prevenção e contenção da propagação da doença, de modo a salvaguardar a saúde pública (MABOTA; NHACHENGO, 2021, p. 10).

Pela natureza do vírus, a sua contenção constitui uma missão quase impossível para vários estados, devido a sua rápida propagação, exigiu a todo mundo decisões e medidas difíceis, que incluíram para o caso de Moçambique em particular, o fechamento das escolas públicas e privadas, espaços turísticos e de lazer, as fronteiras e vários outros, tendo assim, criado uma conjuntura de crises, econômico, social e política.

Nesse contexto, na área de educação e formação profissional, o ensino remoto ganhou relevância, tornando-se uma das únicas opções para manter as atividades respeitando as medidas de segurança necessárias, assim, a formação acadêmica do mestrado também seguiu remotamente, portanto, escutar e acolher as memórias das experiências dos mestres anciãos de Chinghamapere e com os mesmos produzir conhecimentos históricos sobre as pinturas rupestres, foi nossa intenção desde a elaboração do projeto de pesquisa no Programa de Pós-Graduação de História Pública, nessas condições de crise de saúde pública, que exige muito cuidado pessoal e coletivo, a pesquisa foi desenvolvida. As rodas de conversas programadas foram realizadas sob verificação de todos os protocolos de prevenção da COVID-19 que foram sendo atualizados pelas autoridades governamentais, com destaque no uso obrigatório de máscaras de proteção facial.

Nesse contexto, usamos máscaras faciais produzidas localmente, contendo o logotipo da Universidade Estadual de Paraná por um lado, e por outro lado, os dizeres da pesquisa “Partilha de memórias e experiências com os mestres de Chinghamapere”. Não foram simples máscaras, constituíram um presente especial aos protagonistas da pesquisa que considerei uma singela lembrança pela entrega deles durante a pesquisa.

Fotografia 5-Uso das Máscaras nas rodas de Conversa



Fonte: Arquivo do Pesquisador (2021).

A princípio, havíamos programado *tchiwaras* coletivos, onde poderiam participar todos os protagonistas, mas fomos obrigados pela pandemia a realizar rodas de conversa com apenas dois protagonistas de cada vez, seguindo rigidamente os protocolos sanitários de prevenção, o distanciamento social, o uso correto e constante das máscaras, a desinfecção de todos os recursos usados na conversa. Nessas condições, e a todo custo, ouvimos e acolhemos as narrativas das experiências com a intenção de produzir conhecimentos históricos com os(a) mestres(a) anciãos e anciã da comunidade de Chinhamapere, sobre como eles relacionam-se com as pinturas rupestres e os significados que atribuem as mesmas, que para a comunidade, não são apenas uma simples “herança cultural” que os seus antepassados deixaram registrados, e muito menos apenas uma obra de arte, são sobretudo, sagradas, local de invocação e adoração aos antepassados, e que estabelece uma ligação espiritual entre a comunidade e os seus ancestrais, enfim, é um local que contém múltiplos significados para a vida da comunidade.

Os primeiros encontros com os (a) mestres(a) de Chinhamapere tiveram início no mês de julho de 2021, tendo terminado em março de 2022, organizado em rodas de conversas que foram todas realizadas presencialmente, o que implicava deslocamento de chapacem (ônibus) do meu distrito (Gondola) para o distrito de Manica que fica a 84 km. Foi um trabalho que não cabia somente a uma pessoa, portanto, em todas as rodas de conversas contei com a ajuda

incondicional do meu amigo Celso de Fernandes António Zihero, a quem desde já, agradeço profundamente pelo apoio prestado durante o trabalho realizado com os(a) mestres(a) anciãos e a anciã, intervindo diretamente na organização e coordenação e realização dos *tchiwara*, na captação de som e de imagens.

A entrega e a participação ativa dos (a) mestres (a) anciãos e a anciã foi muito impressionante e encorajador, pois criou em mim a sensação de que estava no lugar certo fazendo a coisa certa e importante, mas devo admitir que no começo tive muito receio e por que não medo? Temor de ser rejeitado pelos protagonistas da pesquisa, devido ao tempo que vivíamos.

O meu primeiro encontro aconteceu em meio a pandemia da COVID-19, foi um momento de muitas incertezas, a socialização dos indivíduos deveria ser evitada e como estabelecer laços de convivência social, afetiva e presencial durante a pesquisa? Lembro-me, da fala do técnico do Serviço Distrital de Educação e Juventude de Manica, responsável pela área de Patrimônio cultural, que foi meu elo de ligação entre as autoridades governamentais e os mestres anciãos e anciãs, quando da minha apresentação e depois de ter compartilhado as minhas intenções de pesquisa, num tom de brincadeira ele diz “*meu caro Inácio, você decidiu desenvolver esta pesquisa justamente neste momento que as pessoas têm medo das outras? A comunidade vai pensar que você está a trazer coronavírus aqui*”. Logo depois deixou claro que apenas queria comentar sobre a situação crítica que o mundo estava vivendo, o que certamente, foi de fato um dos meus medos, temia a rejeição.

Entretanto, foi bem diferente, fui recebido amigavelmente, enquanto trabalhávamos não faltou água para matar a sede e nem comida para matar a fome, não faltaram conversas engraçadas, a hospitalidade da comunidade Chinhamapere e o envolvimento, confirmou a importância da pesquisa e a necessidade desse outro olhar, de um modo de produção de conhecimento alicerçado pela autoridade compartilhada (FRISCH, 2016) e diálogo horizontal, que constitui um dos cernes da História pública.

A dissertação foi desenvolvida no campo de conhecimento da história pública na linha de pesquisa memória e espaço de formação, busco através da oralidade e por via da autoridade compartilhada, dar visibilidade, tonalidade e ampliar espaço de expressão das vozes dos (as) mestres (as) anciãos e anciãs em torno das suas experiências sociais e culturais na relação com as pinturas rupestres de Chinhamapere.

Dado o contexto, enxergo na história pública uma possibilidade de produção de conhecimentos além dos muros acadêmicos, na dialogicidade e de acolher conhecimentos e saberes outros.

ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA PÚBLICA

Desde as primeiras discussões sobre história pública enquanto um movimento de ação e reflexão, uma das questões que foram e são discutidas, é o fato de não ter uma definição consensual do próprio conceito de história pública. A sua indefinição vem sendo sublinhada por vários autores, como escreve Thomas Cauvin (2019) “Embora a história pública seja cada vez mais internacional, o campo permanece difícil de definir e permanece sujeito a um certo grau de crítica” (CAUVIN, 2019, p. 1).

A história pública é um conceito escorregadio por abrigar múltiplas tendências profissionais e acadêmicas, e por isso exige responsabilidade e compromisso acadêmico e social (ALMEIDA; ROVAI, 2013). A expressão história pública é usada em tantos sentidos – tanto na Grã-Bretanha quanto internacionalmente” (LIDDINGTON 2011). Por sua vez, Santhiago (2016) afirma que a história pública “trata-se de uma expressão vivaz e elástica”.

A dificuldade em defini-la, por um lado resulta das diversas formas como tem vindo a ser concebida nos diferentes países, e por outro lado, está relacionada com a complexidade de atuação nas diversas áreas de conhecimento desde,

(...) gerenciamento de coleções históricas; práticas curatoriais; estudos arquivísticos; preservação histórica (documentos e mídia); estudos de cultura material; estudos museológicos; história pública e ficção; história pública e arte dramática (reencenações e teatro não-ficcional); história pública e cinema; estudos de locais comemorativos e herança; história aural (trabalho documental de áudio); história oral; história digital/museus virtuais; história dos negócios e das corporações; história das políticas públicas; estudos de documentários; estudos de sabedorias e vidas populares; edição histórica (GERALD ZAHAVI, 2011, apud em ALMEIDA; ROVAI, 2013, p. 4).

Não constitui pano de fundo discutir sobre o conceito de História Pública e nem apresentar uma definição, mas pretendo, fazer alguns apontamentos sobre como a entendo e como a pesquisa dialoga com a história pública. Nesse sentido, gosto de pensar a história pública com alguns autores, cuja suas concepções vão ao encontro dos propósitos dessa pesquisa, como é o caso, do historiador brasileiro Ricardo Santhiago, a Marta Rovai, a Cyntia Simioni França, Juniele Rabêlo de Almeida, Bruno Leal, visto que, em suas discussões fica evidente a ideia de que a história pública pode enveredar por vários caminhos, com destaque especial ao processo da produção de conhecimento histórico numa perspectiva dialógica, colaborativa pautada pelo reconhecimento da alteridade e da partilha da autoridade (FRISCH, 2016) e no entrecruzamento de conhecimentos acadêmicos e não acadêmico, sem que haja a hierarquização de saberes no processo de produção de conhecimento, considerando aspectos

éticos da produção histórica e a análise, reflexão e crítica histórica.

Pensando sobre a história pública enquanto um caminho ou possibilidade de produção de história, Rovai (2018) aponta que,

A história pública é um campo da história que compreende posicionamento político – e não se confunde este termo com partidarismo ou doutrinação -, responsabilidade e compromisso em relação à produção, divulgação e circulação sobre os acontecimentos históricos, entendidos não mais na sua dimensão exclusiva da macro-história e nem privilégio de poucos, mais em experiência cotidiana que são valorizadas e significa a vida de “pequenos e grandes”. Trata-se de “trazer a vida para dentro da história” em suas versões, de forma mais múltipla possível, fugindo dos “perigos de uma única história”, como apontou Chimamanda Ngozi Adichie (ROVAI, 2018, p. 186).

A história pública apresenta-se em várias dimensões, a de produção, divulgação e circulação de conhecimentos históricos, porém, muitas vezes, ela é pensada e discutida apenas numa única dimensão: a de divulgação e circulação de conhecimentos históricos, deixando a parte o processo de produção, que no meu entender constitui um dos pontos essenciais da História Pública, que ainda carece de muitas discussões. É importante entender que a publicização é apenas uma dimensão posterior a outra dimensão que é a de produção, isto é, antes de publicação e circulação de qualquer conteúdo histórico, existe um processo bastante complexo que é a produção que envolve um conjunto de ações que devem cuidadosamente ser desenvolvidas com um olhar crítico.

A produção, em história pública é uma dimensão que muitas das vezes, convida os historiadores a saírem dos muros acadêmicos, para fora deles produzirem conhecimentos “com” os mais diversificados públicos, proporcionando ao mesmo tempo ao historiador, a “escuta sensível” e ampliação da noção de democratização do processo de produção de conhecimento histórico, envolvendo saberes, fazeres e experiências outras, comunitárias e cotidianas.

Para entender as dimensões de abordagem que a história pública contempla, Santhiago (2016), propõe-nos quatro principais possibilidades que se entrecruzam, dialogam e que de certa forma complementam-se, nas palavras do autor “a história pública é uma área ou campo de estudo e ação com quatro engajamentos fundamentais possíveis de entrecruzamento” (SANTHIAGO, 2016, p. 28):

- História feita para o público – que prioriza a ampliação da audiência;
- A história feita com público – uma história colaborativa, na qual a ideia de autoridade compartilhada é central;

- A história feita pelo público – que incorpora formas não institucionais de história e memória;
- História e público – que abarcaria a reflexividade e a auto reflexividade do campo.

No diálogo com a perspectiva de Santhiago (2016), essa pesquisa envereda pelos itinerários da história pública com o público que busca ouvir e acolher as narrativas das experiências dos mestres anciãos e anciãs relacionadas com as pinturas rupestres de Chinhamapere e entrecruza com a história para o público ao buscar produzir um material audiovisual sobre as experiências dos(a) mestres(a) anciãos e a anciã na relação com as pinturas rupestres, buscando alcançar diferentes públicos desde a comunidade local, as escolas da região e outros espaços da província de Manica.

Nesse sentido, trabalhei com os (as) mestres (as) anciãos e anciãs enquanto protagonistas e narradores de suas próprias experiências de vida, com autonomia de escolherem o que compartilhar e de decidir o que pode ou não ser publicado. Fizemos isso pensando na autoridade compartilhada e negociada, tal como coloca a historiadora Rovai (2018, p. 190):

O trabalho com essas comunidades coloca o historiador diante de novos narradores e de um público amplo que não simplesmente consome, mas participa da construção e das escolhas sobre o que, como, porque e quando divulgar suas histórias. Como profissional e como cidadão, de forma mais explícita e necessariamente dialógica, coloca-se diante de novas perguntas sobre os efeitos da produção histórica, da divulgação de novos saberes, da autoridade compartilhada e dos benefícios às comunidades às quais escolhe lidar.

Pensando na autoridade compartilhada, os diálogos tecidos com os (as) mestres (as) anciãos e a anciã de Chinhamapere, não foram apenas encontros de pesquisa e para pesquisar, constituíram encontros marcados por troca, compartilhamentos de experiências e uma construção coletiva e bastante dialógica, pois nessa pesquisa não busco produzir conhecimentos histórico sobre os mestres anciãos, mas sim com eles e para um público amplo (GALZERANI, 2008; FRANÇA, 2015).

Por conta da relação muito afetiva que caracterizou os encontros com os (as) mestres (as) anciãos e a anciã, os *tchiwaras* deram origem a novas famílias, adicionaram mais amigos na minha lista de amizades, antes da pesquisa eu não tinha nenhuma família no distrito de Manica, mas hoje, com certeza não posso manter essa afirmação, dado ao fato de os anciãos e anciãs me chamarem carinhosamente de “filho”.

Numa relação afetiva de pais e filho, as atividades foram desenvolvidas e ouvir as doces vozes dos protagonistas da pesquisa narrando as suas experiências de vida, falando

sobre a relação que estabelecem com as pinturas rupestres energizou o meu interesse pela minha própria história, a necessidade de manter as vozes de experiências vivas e vividas para a nossa existência. Constituiu com certeza, uma ação de resistência ao apagamento de identidades culturais, pois entendo que, só somos o que somos na relação com as identidades próprias e é dever de cada um valorizar e dar vida e significado às suas identidades e não deixar que os ventos modernos varram os valores socioculturais, pois, se por algum motivo cansarmos de resistir, com certeza custará a nossa existência.

A anciã Filomena perguntava numa das rodas de conversa “*que mu-manyka tu serás se não sabe no mínimo falar Ci-Manyka?*” (Como serás membro desta comunidade se não falas a língua local?) (Anciã Filomena, 2021).

Um questionamento que é também levantado por Lopes (2004), quando reflete sobre a identidade dos grupos sociais na relação com as línguas nativas: “tendo em atenção os direitos da língua étnica de um indivíduo, pode ele pretender ser um filho de uma nação, se não fala a língua? E ao contrário: se ele fala a língua, pode, então, pretender não fazer parte do grupo étnico cuja língua ele fala?” (RUSHDIE, 1998, Apud LOPES, 2004, p. 238).

É nesse comprometimento pela valorização das identidades e referências culturais que a pesquisa foi tecida numa dimensão da história feita *com* o público, que inevitavelmente envolveu interação dialógica com as comunidades. Nos *tchiwaras* (rodas de conversas), priorizei a escutar, deixei as conversas fluírem sem fazer muitas questões. Os anciãos e a anciã foram narrando as suas experiências a seus critérios. A abertura à escuta atenciosa e sensível, ao diálogo e à negociação do que pode ou não ser narrado, posicionou-me numa relação horizontal e sem hierarquias, isso possibilitou um diálogo e de interesse compartilhado, apoiando-se na visão do Frisch (2016).

Dialogar e compartilhar memórias com os (as) mestres (as) anciãos e a anciã de Chinghamapere, reconhecendo-os como sujeitos produtores de conhecimentos da pesquisa, foi uma oportunidade única de ampliar as tonalidades daquelas vozes subalternizadas e sem espaço na historiografia tradicional. Foi ao mesmo tempo uma contraposição, ou seja, uma ação contra hegemônica, que procurou contrariar a lógica de paradigma da ciência moderna, que muitas vezes entende esses sujeitos como simples fontes orais, cujas narrativas são tomadas como apenas objeto de reflexão dentro dos muros acadêmicos, excluindo quase completamente os sujeitos produtores de conhecimento da sua própria história na relação com a comunidade em que vivem.

Os protagonistas dessa pesquisa não são entendidos como informantes, pois com eles, numa constante relação dialógica colaborativa, produzimos conhecimentos pelo viés da

autoridade compartilhada (FRISCH, 2016), a partir das narrativas sobre suas experiências vividas na interface com as pinturas rupestres de Chinhamapere.

A ideia de autoridade compartilhada “Shared Authority”, é apresentada pelo historiador inglês Michael Frisch (2016). Compartilho dessa acepção que vem sendo trabalhada intensivamente nas discussões da História Pública, como possibilidade de construção e produção histórica colaborativa e sem hierarquização de saber. Logo, releva-se aqui a necessidade de assumir o diálogo colaborativo com diversos públicos ou sujeitos produtores de conhecimentos, vinculados ou não à academia.

Essa perspectiva denúncia, ou mesmo contrapõe-se a visão cartesiana, que apoia e defende ideias como: somente historiadores têm a autoridade sobre a produção de conhecimentos históricos. Frisch (2016), ao refletir sobre a produção de conhecimento histórico com base na história oral, explica que é indispensável a participação ativa de sujeitos, devendo-se estabelecer uma relação dialógica, colaborativa e de autoridade compartilhada, isto é, é imperioso que haja um reconhecimento da alteridade de saber, o que significa aceitar e reconhecer que tanto o pesquisador, assim como os sujeitos envolvidos na pesquisa, são portadores de autoridades e, são por natureza produtores de conhecimentos que devem ser compartilhados sem nenhuma tendência de hierarquização.

A Shared Authority sugere algo que é na natureza da história oral e da história pública: nós não somos a única autoridade, os únicos intérpretes, os únicos autores-historiadores. Em vez disso, o processo de interpretação e de construção de significado é por definição compartilhada (FRISCH, 2016, p. 62).

A autoridade compartilhada é neste contexto, entendida como um caminho de produção de conhecimentos históricos para precaver a participação apática dos sujeitos nas pesquisas, o que a historiadora Marta Rovai (2018), chama de entrada da comunidade nas narrativas pela “porta do fundo”, onde os sujeitos são simples participantes que vão depor sobre a sua realidade para a construção de uma história considerada de antemão maior.

[...] refiro-me aqui aos sujeitos de certas comunidades que costumam entrar para certa narrativa histórica pela “porta dos fundos” e que são destituídos, muitas vezes, de qualquer poder, vitimizados por nossas análises e a quem supostamente acreditamos “dar voz” não enxergando neles a sua capacidade de dizer, de resistir e de lutar contra formas de opressão. Muitas vezes conseguimos enxergá-los como vítimas, reduzindo-os a essa condição histórica quando eles têm muito mais a nos contar sobre si; querem que conheçamos outras experiências pelas quais se constituem como membros de uma coletividade (ROVAI, 2018, p. 188).

Ignorados como protagonistas de sua própria história, tratados como vítimas ou

transformados em seres exóticos ou apenas curiosidade, os agentes da cultura popular aparecem como cenário para a história e para o interesse e ação dos grupos elitizados, seus eternos algozes (ROVAI, 2018).

Ao enveredar pelos vieses da autoridade compartilhada, busco dar ênfase a ideia de coautoria e o entrecruzamento, onde o pesquisador e os sujeitos envolvidos, juntos e de mãos dadas numa relação de constante diálogo, sem hierarquização e respeitando a alteridade, produzem conhecimentos e saberes. Nesse sentido, os sujeitos da pesquisa deixam de ser objetos de pesquisa ou apenas fonte de consulta que vão apenas depor as suas experiências e o pesquisador extrai informações e escreve sobre ele. No entanto, cuido nessa pesquisa, envolver ativamente os protagonistas da pesquisa e os mesmos entram pela “porta de frente” narrando suas próprias histórias em relação à realidade social, vivências e experiências cotidianas, seus enfrentamentos sem a necessidade de outras pessoas falarem por eles.

Trata-se de um processo que exige do pesquisador o reconhecer e assumir a alteridade de saber (SANTOS, 2005), admitir a multiplicidade e validade das diversas formas de conhecimentos. Também exige do pesquisador uma escuta sensível e vontade de aprender cada vez mais com os outros, como nos ensina Hampâté Bâ (2010, p. 212),

A condição mais importante de todos, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo é preciso saber esquecer o seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se [à escuta]”.

Sublinha-se aqui a “escuta”, como uma possibilidade de reconhecimento de autoridade dos sujeitos, pois a escuta sensível e atenciosa suscita a troca de experiência podendo assim ampliar o sentimento de afeto e reconhecimento do outro.

Foi pela escuta sensível e o reconhecimento de que não sou a autoridade que consegui tecer diálogos colaborativos com os mestres anciãos e a anciã de Chinhamapere, no qual os mesmos, com sua autoridade e usando a língua local, narraram suas próprias experiências, saberes e fazeres na interface com as pinturas rupestres.

O contato com os mestres anciãos e anciã de Chinhamapere, criou a oportunidade de ouvir outros saberes e memórias sobre a cultura, hábitos e costumes daqueles que dão sentido à existência das pinturas rupestres de Chinhamapere, que a luz da Lei nº10/1988 são consideradas Patrimônio Cultural de Moçambique e uma das emblemáticas pinturas rupestres a nível do país, que apresentam evidências vivas sobre a existência de algumas práticas das primeiras comunidades de Moçambique e que permanecem na atualidade sem perder o seu

sentido para a comunidade local.

São saberes e memórias que não têm espaço nos currículos e livros didáticos de história que tratam sobre as tradições das pinturas rupestres Chinhamapere. Essas vozes que podem dar sustento a resistência ao apagamento desses saberes locais, por meio da ressignificação das suas narrativas com base na realidade sociocultural da comunidade, dando dessa forma lugar aquelas histórias tidas como “menores”, que não são escritas nem contadas em detrimento das “maiores”, como nos lembra Walter Benjamin (1987) em uma de suas mônadas:

Quando era pequeno aprendia história com o Neugebauer, o mesmo livro de texto que utilizava e, segundo creio, se utiliza em algumas escolas, ainda que hoje em dia tenha um aspecto bastante diferente. No meu tempo, o que mais chamava a atenção neste livro era que a maior parte das palavras estava impressa em dois tipos de letra, uma era grande e a outra pequena. Em letras grandes figuravam os nomes dos reis, as guerras e os acordos de paz, os tratados, os feitos importantes etc. tudo isso se tinha de aprender, o que não achava muita graça. A letra pequena estava consagrada à chamada história da cultura, que tratava dos usos e costumes das pessoas em tempos antigos, de suas convicções, sua arte, sua ciência, suas construções etc. isso não precisava aprender. Bastava ler. E isto sim me divertia. Não me importava que esta parte fosse muito ampla e, por isso, com letra menos ainda. Na escola, não chegávamos a ouvir muito sobre isso. O professor de alemão nos dizia que essas coisas pertenciam à aula de história, e o professor de história afirmava que sobre isso se falaria na hora de alemão. Por fim, quase nunca se falava desse assunto (BENJAMIN, 1987, p. 118).

É da história escrita com “letras menores” que nos ocupamos, a partir das narrativas rememoradas pelos (as) mestres (as) anciãos (as) sobre a sua vida cotidiana, os seus fazeres, saberes e práticas, tecemos essa pesquisa como um ato de resistência ao apagamento das tradições moçambicanas e da comunidade de Chinhamapere que vêm sofrendo influência e muitas vezes, negativas pelo avanço da modernidade capitalista.

Segundo Michael Polak (1989), são rememorações em zonas de sombras, silêncios, “não-ditos”, sempre em perpétuo deslocamento. Ao escutar e acolher as narrativas dos mestres de Chinhamapere, sobre a sua realidade sociocultural na interface com as pinturas rupestres, tive a oportunidade de criar espaço para que a história dessa comunidade ganhe mobilidade de “não-ouvida” para uma história ouvida, narrada e valorizada, da mesma forma, procuro contribuir para que as vozes silenciadas pela história “maior” ganhem o seu espaço, pois entendo que é a partir do diálogo, da partilha e da escuta das narrativas contadas oralmente de boca para ouvido que se pode acolher as memórias marginalizadas e excluídas da história oficial.

Para tanto, convido os mestres anciãos e a anciã a rememorar e narrar as suas

memórias e experiências como uma possibilidade de dar valor e ressignificar as tradições das comunidades locais que vêm sendo comprimidas pelas histórias dominantes, sendo dessa forma, menosprezadas, excluídas e até certo ponto condenada a não ser contada e ouvida.

O ato de rememorar é consubstanciado nesta pesquisa na visão de Walter Benjamin (1985), que entende ser um processo complexo que se baseia no despertar, entendido em duplo sentido: por meio de memórias voluntárias e involuntárias, que implica novos questionamentos que desestabilizam e criam incertezas sobre as práticas prevaletentes na modernidade, abrindo assim a possibilidade de agir pelas brechas para pensar, escutar, acolher e compartilhar as tradições socioculturais da comunidade de Chinhamapere, numa era em que o avanço da modernidade capitalista constitui o maior entrave para o compartilhamento memórias e experiências coletivas.

França em diálogo com Walter Benjamin entende que:

A rememoração não consiste na reconstrução do passado no presente, mas, sim, na construção de um novo elo entre o passado e o presente. Tendo em vista que a história não se repete, mas está em movimento, em construção à espera de desdobramentos múltiplos. A rememoração se dá na construção de uma história aberta, fundada na relação com o outro, em um diálogo com os estilhaços do passado, explicitando as condições, as ressignificações, trazendo a pluralidade de sujeitos articulando não apenas racionalidades mais sensibilidades (FRANÇA, 2015, p. 24).

Ao tecer diálogos com os (as) mestres (as) anciãos e a anciã, não procuro em suas narrativas “*resgatar*” as tradições dessa comunidade, mas sim, provoço-os a pensar sobre as suas tradições socioculturais num movimento dialógico entre presente e passado, para tanto, crio espaço para compartilhem as suas experiências, suas vidas, suas felicidades, suas angústias, seus enfrentamentos face ao avanço da modernidade.

Nesse sentido, a rememoração nesta pesquisa, configura-se num ato político de resistência ao apagamento das práticas socioculturais que estão em ameaças, tal como aponta a professora Maria Carolina Bovério Galzerani em diálogo com Walter Benjamin (1985), destacando que a rememoração é um ato que possibilita a recuperação de dimensões:

Pessoas perdidas, ou no mínimo ameaçadas face ao avanço do sistema capitalista. Dimensões psíquicas e sociais do ser humano que rememora (...) afirmação da sua própria singularidade, sabendo-a constituída na relação, muitas vezes conflituosa, com “outras” pessoas. Ou, ainda, permite o reconhecimento de que a reconstrução temporal de sua vida só adquire sentido na articulação com uma memória coletiva. Rememorar, além disso, para este filósofo, significa sair da gaiola cultural que tende a nos aprisionar no sempre-igual e recuperarmos a dimensão do tempo, através da retomada da relação do presente, passado e futuro, (...) não significa para Benjamin um devaneio ou uma evasão em direção a um passado, do qual o sujeito não

quer mais emergir. (...) não se trata de não esquecer o passado, mas agir sobre o presente (GALZERANI, 2008, p. 7).

Deste modo, entendo que o ato de rememorar, de narrar e compartilhar as experiências em sociedade de cultura acústica, é um compromisso, que os grupos sociais recebem logo que nascem, para garantir que as tradições façam parte da vida cotidiana e que sejam transmitidas às gerações vindouras. O que quer dizer que compartilhar as experiências por meio das narrativas, contos, lendas, música, adivinhas entre outras formas, significa rejuvenescer às tradições, significa dar mais vida as tradições, significa garantir que as tradições sejam transmitidas às futuras gerações, significa agir de forma ética e moralmente.

Importante referir que, a transmissão das tradições e conhecimentos comunitários, não é feita de forma mecânica, os sentidos das tradições são constantemente recriados e ressignificados, um exemplo claro disso, é a dinâmica das tradições relacionadas com as próprias pinturas rupestres, pois elas são constantemente ressignificados, mas sem perder a sua essência, exemplo evidenciado na fala da Anciã Filomena, “na altura de caça, primeiro faziam cerimônia e depois desenhavam o tipo de animais que pretendiam matar e só depois iam à caça, o que contribuía para o sucesso na caçada, por essa razão que as pinturas rupestres ilustram várias espécies de animais, homens caçando e manifestações culturais”, (Anciã Filomena, 2021).

Hoje, as tradições relacionadas às pinturas rupestres de Chinchamapere são ressignificadas, as cerimônias realizadas no local não são mais as mesmas, assim como as finalidades não são mais as mesmas. São destinados aos seus ancestrais “*Mudzimo*”, deuses da natureza, para pedir benção e proteção, pedido de chuva, agradecimento pela boa colheita, e equilíbrio e bem-estar da comunidade.

Essas narrativas, nessa comunidade assim como em outras de cultura acústica, são transmitidas por meio de provérbios, contos, lendas, fábulas, mitos que vivem no imaginário popular. A oralidade vem do interior, do som emanado pela voz e alcança o interior do outro, envolvendo-o por meio de gestos, músicas, danças e ritmos. Os relatos orais são enriquecidos com a sabedoria dos mais velhos, o que lembra muito bem a figura do narrador benjaminiano. O filósofo Walter Benjamin (1985), em seu ensaio intitulado “*O Narrador*”, trata da família dos narradores, a partir da imagem de dois grupos: o camponês sedentário e o marinheiro. O primeiro seria aquele que permanece a vida inteira na sua terra e carrega suas tradições e histórias, o segundo, o marinheiro, aquele que viaja e, quando retorna, tem muito a contar dos lugares que conheceu e dos povos com quem conviveu.

É da primeira família de narrador que essa pesquisa trata, os (as) mestres (as) de

Chinhamapere, pois suas sabedorias estão enraizadas no conhecimento popular e estes narram histórias de tradição oral que alimentam a vida da comunidade. O narrador tem “sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais. Todos os narradores locomovem-se para cima e para baixo nos degraus de suas experiências” (BENJAMIN, 1985, p. 214-215), pois eles narram a sua experiência e “de volta, ele a torna a experiência daqueles que ouvem a história”. Sua sabedoria é mergulhada na experiência (individual no diálogo com o coletivo), recolhida ao “acervo de toda uma vida” (BENJAMIN, 1985).

As histórias narradas “não são simplesmente ouvidas ou lidas, mas seguidas; elas acarretam uma formação (*Bildung*), válida para todos os indivíduos de uma mesma coletividade” (GAGNEBIN, 2006, p. 66). Essas narrativas carregam uma dimensão utilitária não no sentido instrumental, mas como um ensinamento moral, uma sugestão prática, um provérbio ou conselho. O narrador benjaminiano é um conselheiro porque conhece suas tradições, suas histórias são portadoras de sabedoria. (...) Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. “O conselho é tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 1985, p. 200).

O narrador envolve o ouvinte de tal forma que ele vive a estória que conta. Junto ao prazer de contar e lembrar, corresponde o prazer de escutar e aprender com as estórias e foi assim que as rodas de conversa com os (as) mestres (as) anciãos e a anciã fluíram. Em Moçambique a oralidade é “rítmica e corporal, imaginativa e poética, que emerge do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão” (LOPES, 2004, p. 177).

A narrativa que floresceu nas sociedades de trabalho manual é um modo de comunicação artesanal, pois ela não transmite puramente a história como se fosse uma informação, ao contrário, ela “integra à vida do narrador”, para passar aos ouvintes como experiência, nelas ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila (BENJAMIN, 2000).

Para o envolvimento entre o ouvinte e o narrador, nas sociedades moçambicanas acrescenta-se a narrativa à dramatização, alegorias e diferentes artifícios que envolvem a gestualidade, a corporeidade, ritmos, emoção e metáforas. As narrativas orais africanas carregam dizeres sonoros e imagéticos das experiências humanas. É importante saber que no processo de “escuta desenvolve-se um espaço intersubjetivo, em que escuto também quer dizer escuta-me”. Construída a partir da “audição, a escuta, de um ponto de vista antropológico, é o sentido próprio do espaço e do tempo” (LOPES, 2004, p. 178).

A hesitação prejudica o fluxo da narrativa, as pausas são benéficas, uma que é melhor repetir algo, engenhosamente, do que simplesmente parar de falar, enquanto se está à procura da ideia seguinte. As culturas acústicas estimulam a fluência, o excesso e a loquacidade (LOPES, 2004).

Para que as histórias narradas sejam lembradas pelas outras gerações busca-se mergulhar em memórias musicais, sensório-motoras e afetivas (LOPES, 2004). Além disso, “as rimas, os ritmos dos poemas e dos cantos, as danças e os rituais têm, como narrativas, uma função mnemotécnica¹⁷ (LOPES, 2004, p. 168), já que contar história sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas (BENJAMIN, 1985, p. 205).

Benjamin (1985, p. 204), falava que se o narrador contar de modo natural e renunciar às “sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia”. É importante dizer ainda que esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um ouvinte atento, com ouvidos distendidos, quanto mais o ouvinte esquece-se de si, mais a narrativa penetra profundamente nele.

Esse estado de distensão tem sido possível na contemporaneidade em comunidades rurais como as de Chinhamapere, cujos ritmos de trabalho são manuais. O ato de lembrar e contar é a capacidade infinita de sociedades regidas por ritmos de trabalho coletivo e manual, o caráter de comunidade entre vida e palavra encontra seu germe em sociedades cujos ritmos de trabalhos são lentos e opõem-se ao trabalho industrial, assim, o ritmo de trabalho manual inscreve-se em uma temporalidade, a de que o tempo é excedente para contar.

O movimento das mãos dos camponeses, dos mestres e sábios nos remete à imagem respeitosa daquilo que é transformado, ou seja, há uma relação profunda com o ato de narrar: já que a narrativa é uma maneira de dar os contornos necessários à infinita atividade narrável em uma relação imbricada entre a mão e a voz, o gesto e a palavra. No ato de contar são envolvidos a alma, o olho e a mão que, amalgamados, se tornam o meio narrativo de uma experiência partilhada de uma dada comunidade (BENJAMIN, 1985).

Benjamin (1985, p. 205), nos ensinou como se “teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. Porém essa rede tem sido desfeita por todos os lados, depois de ter sido tecida,

¹⁷Na sociedade moçambicana, a memória transmitida para as futuras gerações não é mecânica, é uma memória social baseada numa reconstrução criativa. As criações coletivas são emanadas de uma comunidade, fundadas sobre a tradição, transmitidas pela narrativa oral, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva pelas suas comunidades. A narração de obras verbais constitui um processo de criação contínua, que conta reordenações e deslocamentos, numa intensa atividade da imaginação e criação intelectual (LOPES, 2004).

há milênios, em torno das antigas formas de trabalho manual”.

Com o avanço dos modos de produção capitalista na modernidade que estava em curso desde a primeira Revolução Industrial, na Europa do século XVIII, a aceleração do tempo, ocasionado pelo aperfeiçoamento das técnicas produtivas capitalistas, levou ao desaparecimento do narrador e junto com ele o processo de contar e partilhar experiências.

O deslocamento das populações do campo para a cidade em busca de trabalhos nas fábricas desestabilizou significativamente as bases que sustentavam os povos e comunidades tradicionais rurais, pois muitos deles foram desenraizados dos modos de viver, pensar, sentir e dizer. O ouvinte ao não se reconhecer naquilo que é narrado rompe com o fio da história que liga o passado e o futuro. Os sentidos passam a ser controlados como nos movimentos das máquinas, por meio de uma vida acelerada, assentada num tempo fugaz e efêmero (THOMPSON, 1987).

Aquilo que se aprendia ouvindo o outro, já não tem mais significado na sociedade dominada pela técnica, não havendo mais ligação entre alma, olho e mão, como dizia Benjamin (1985), não há o que dizer, se as experiências coletivas não mais se vinculam a nós, desaparece o narrador e com ele as tradições orais. Em Chinghamapere, mesmo com a compressão da modernidade que tenta destruir as tradições ligadas à ancestralidade, ainda assim, os mestres anciãos têm resistido ao apagamento de seus saberes e fazeres por meio de suas narrativas orais, porém, apesar dessa resistência, os mestres anciãos “encontram cada vez menos ouvidos dóceis a quem possam transmitir seus ensinamentos”, sendo um dos fatores para o retraimento da narrativa, a atração dos grandes centros urbanos (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 176).

Amadou Hampâté Bâ (2010), escritor e etnólogo malinês que se dedicou aos estudos sobre as culturas orais africanas, destaca que as sociedades africanas, no que tange à tradição oral, encontram-se diante de última geração dos grandes depositários do tesouro insubstituível, que precisa ser acolhido e registrado para que não desapareça.

Em Moçambique existe uma variedade de patrimônio cultural vinculado às tradições que se manifesta através das narrativas, principalmente nas comunidades rurais, o que nos leva a imaginar a existência de inúmeros mestres dos saberes populares, mas que suas memórias e experiências estão apenas teoricamente “protegidas” legalmente pelas políticas públicas patrimoniais, mas que demandam de ações práticas, concretas e efetiva que possam justificar tais políticas públicas.

No entanto, apesar do inegável fato do seu desaparecimento por morte, alguns desses sujeitos ainda existem e resistem de tal forma, como existem e resistem os mestres das

comunidades rurais de Chinhamapere ao apagamento de suas experiências coletivas que se inscrevem em uma cadeia temporal comum a várias gerações. São narradores que tecem o passado, o presente e o futuro em suas tramas orais junto com as comunidades locais, eles concretizam a união entre: narrativa e vida, de diferentes gerações e espaços e tempos.

1.2 BIBLIOTECAS VIVAS: PROTAGONISTAS DA PESQUISA

Os maiores depositários das culturas africanas são os anciãos e as anciãs, esses com muita maestria fazem o uso da palavra e da fala, e, muitas vezes, por meio das línguas nativas (locais), compartilham os seus saberes e experiências com seus descendentes, tornando-os, as mais novas bibliotecas vivas, pois as experiências transmitidas de boca para o ouvido são experiências vividas no cotidiano dos seus filhos e netos, não são como os conteúdos de livros, que podem ou não ser lidos. A realidade social dos povos do continente africano e dos moçambicanos, especificamente, é diferente, as experiências transmitidas com tanta maestria e autoridade são vividas em todas as vertentes da vida.

Os protagonistas da pesquisa são considerados bibliotecas vivas do tesouro daquela comunidade que os (as) chamo de mestres e mestras, buscando auxílio em Hampâté Bâ (2010, p. 175), para esclarecer em que contexto faço o uso da palavra (mestre) na ótica deste autor, (...) “os conhecedores” ou *Donikeba*, “fazedores de conhecimentos” (...) aqueles que possuem conhecimentos profundos e vasta experiência em relação às tradições em todos os seus aspectos”. Realça ainda o autor que

Não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias, e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a ciência da terra, (as propriedades agrícolas, ou medicinais dos diferentes solos), “a ciência das águas”, a astronomia, cosmogonia, psicologia, trata-se de uma “ciência de vida”, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 175).

Nessa perspectiva, faço o uso da palavra “mestre”, para referir os anciãos e anciãs da comunidade de Chinhamapere, devido aos seus vastos saberes e experiências de vida e devido ao seu profundo conhecimento das tradições que regem a vida cotidiana da comunidade.

Esses (as) mestres (as) anciãos e a anciã, protagonistas da pesquisa, são conhecedores das tradições culturais e detentores de vários conhecimentos da sua comunidade, são por exemplo: bons agricultores sem ter passado por uma formação acadêmica em agricultura, sabem quando lavar, plantar como e onde, cuidar das plantas, e fazem o devido

acompanhamento das suas plantações até a fase da colheita. Isso é visível em quase todas as famílias, desde as suas residências até nas *machambas* (campos de produção agrícola).

Convido caro (a) leitor (a), a conhecer os (a) mestres (a) anciãos e a anciã da comunidade de Chinhamapere e protagonistas dessa pesquisa.

Fotografia 6 -Ancião Niquisse (líder).



Fonte: Arquivo do pesquisador (primeira roda de conversa com os (a) mestres (a) anciãos e anciã 2021).

Fotografia 7- Anciã Filomena (mambo).



Fonte: Arquivo do pesquisador (primeira roda de conversa com os (a) mestres (a) anciãos e anciã 2021).

São fotografias captadas no âmbito de desenvolvimento dos *tchiwaras* (rodas de conversas) na residência da Anciã Filomena (Mambo) autoridade tradicional máxima daquela comunidade rural e, ela é quem garante a custódia das pinturas rupestres.

No contexto moçambicano e nessa pesquisa, as autoridades tradicionais são entendidas como todos aqueles indivíduos representantes de comunidades e que servem de elo entre comunidade com a ancestralidade. Estes geralmente têm vários poderes, desde religiosos, ritualísticos e resolução de conflitos. “À autoridade tradicional é uma instituição social, política e econômica, constituída por todos indivíduos, influentes na comunidade pelo papel que desempenham e pela posição social que ocupam. Esses indivíduos são chefes de linhagens, curandeiro advinha, ervanários, chefes religiosos, oficiantes de rituais, transmissores de culturas, médiuns e outros” (ALFANE, 1997, p. 10).

Na quinta fotografia, está o mestre ancião Francisco José Anguirai Niquisse, carinhosamente chamado por Senhor líder. Apresento-vos pelas suas próprias palavras.

Tenho 65 anos de idade e sou casado, moro nesta comunidade desde que nasci. Hoje tenho 8 filhos que é uma grande responsabilidade, além dessa responsabilidade tenho outra maior, com a minha comunidade, como sabes sou líder comunitário, represento toda comunidade, trabalho junto com o senhor secretário e a rainha Filomena em coordenação com as autoridades distritais. Venho também desde muito tempo trabalhando com a Mbuia Godua, a falecida mãe da rainha Filomena e agora com a mamã Filomena em prol da preservação das nossas pinturas rupestres e fazemos isso incansavelmente porque é o nosso dever preservar a nossa história e nossas tradições (ANCIÃO NIQUISSE, 2021).

O ancião Niquisse é muito acolhedor e comprometido pelo bem-estar da comunidade, gosta muito da ideia de “não deixar para amanhã o que pode ser feito hoje, porque o amanhã é incerto”. Foi uma frase que ouvi várias vezes durante as nossas conversas. Sempre que falava sobre a possibilidade de realização das nossas rodas de conversa e quando percebia que ele tinha outras ocupações pessoais e com a comunidade, propus com muita gentileza para remarcássemos para outro dia um pouco mais calmo, ele dizia, “*vamos aproveitar esse pouco tempo que temos para trabalhar e fazer alguma coisa, pois não devemos deixar de fazer o que podemos fazer hoje para amanhã*” (ANCIÃO NIQUISSE, 2021).

Com sua agenda muito apertada por conta das suas responsabilidades enquanto líder da comunidade, pois nessa função, todos os dias logo cedo, ele deve atender primeiro todos os expedientes, ou seja, algumas preocupações da comunidade que lhes são apresentadas, visto que, a nível comunitário qualquer situação que aflige a comunidade e até algumas questões meramente pessoais, como declaração de residência, são apresentadas nas autoridades

comunitárias. Para além dessa responsabilidade o ancião Niquisse é motorista de transporte público, viaja todos os dias, mas mesmo assim, encontrou sempre um tempo e espaço para participar ativamente na pesquisa compartilhando seus ricos saberes relacionados com as tradições da comunidade.

Na sexta fotografia, a anciã Filomena Arnaldo, considerada rainha da comunidade, exemplar narradora, aquela que, por Walter Benjamin é considerada camponesa sedentária, nasceu e cresceu na comunidade. Nas palavras da rainha:

Tenho sessenta e três anos de idade, nasci aqui na comunidade de Chinhamapere, passei toda a minha vida ajudando os meus pais no trabalho da machamba "campo de produção agrícola", cresci e casei-me até que nasceu meus quatro filhos, e infelizmente perdi um. Todos os meus filhos nasceram aqui, cresceram e dois já estão nos seus lares e fiquei com apenas o mais novo e minhas netas. Nunca saio daqui, viajei poucas vezes por causa da igreja” (ANCIÃ FILOMENA, 2021).

“Herdeira¹⁸” dos “poderes” tradicionais, é a responsável pelas cerimônias ritualísticas de toda comunidade de Chinhamapere, é a ela que são reportados todos os problemas e as diversas preocupações a nível da comunidade, é responsável pela custódia das pinturas rupestres de Chinhamapere e pela realização da cerimônia ritual para a visita das mesmas e de várias outras cerimônias realizadas na comunidade.

Excepcional à sua disponibilidade, ela está sempre à disposição, talvez pela responsabilidade e comprometimento que ela tem com a comunidade. A anciã Filomena está sempre em casa e pronta para receber e atender qualquer um que necessita da sua ajuda, isso foi evidente durante a realização dos *tchiwaras*, pois em vários momentos tivemos que interromper o diálogo, porque ela deveria atender outras situações da comunidade.

A autoridade tradicional a nível da comunidade detém poderes acima das autoridades que representam o estado moderno, pois essas têm uma ligação direta com a ancestralidade, assim as preocupações e problemas comunitários são num primeiro momento apresentados às autoridades tradicionais e a ela, caso não encontre soluções, são direcionados a autoridade governamental. Enquanto decorria a segunda roda de conversa, chegaram os dois senhores que estão sentados em cadeiras, conforme a imagem, com uma preocupação para apresentar a rainha.

¹⁸ Faço o uso da palavra herança numa visão moçambicana e local, que remete a ideia de todos traços culturais que foram transmitidos de geração para geração, distanciando-se dessa forma dos debates que problematizam a palavra no sentido para se referir ao que é recebido e guardado como lembrança por exemplo. Por esta razão tomo o cuidado de colocar a palavra entre aspas.

Fotografia 8 -Uma das marcantes interrupções do tchiwara com a anciã Filomena.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021).

Esses queriam beneficiar-se e explorar uma árvore gigante que já estava numa fase que podia ser aproveitada para a produção de madeiras. A árvore encontrava-se na *machamba* (campo de produção agrícola) de um membro da comunidade e porque não deviam fazer o pedido ao proprietário da *machamba* antes de passar pelo mambo (rainha da comunidade), tiveram que primeiro pedir a permissão dela para em seguida irem fazer o pedido ao proprietário do campo de produção. Aquele episódio deixou claro o valor da autoridade tradicional naquela comunidade.

Pela fotografia percebe-se o quão a anciã Filomena é merecedora de respeito e quando com ela conversa-se, por questão de respeito a sua autoridade e consideração não é permitido estar muito próximo um do outro, há sempre uma necessidade de estar a uma distância considerável, o que simboliza respeito pela rainha e respeito um pelo outro e principalmente, pela autoridade da anciã.

Outro protagonista da pesquisa, é o ancião Alberto Mucharonga, de 64 anos de idade, secretário do bairro de Chinhamapere, residente da comunidade desde 1987.

Fotografia 9 - Tchiwara com ancião Mucharonga



Fonte: Arquivo do Pesquisador (2021).

Tsika Dzedu dzino yiera, (as nossas tradições/cultura são sagradas) essa é uma das frases mais pronunciada pelo ancião Alberto Mucharonga. Ele se apresenta:

Tenho 64 anos de idade, casado e neste casamento nasceram quatro (4) filhos. Sou mais conhecido pela minha função da administração da comunidade, “senhor secretário”. Vivo nesta comunidade desde 1987 até hoje. Sou uma das autoridades comunitárias deste bairro, trabalho diretamente com senhor líder e mamã Filomena em representação do nosso bairro para garantir o bem-estar e uma vida harmoniosa da nossa comunidade. Para além de ser secretário, sou pedreiro, e sou camponês, cuido dos meus campos de produção aqui em casa e na minha machamba (ANCIÃO MUCHARONGA, 2021).

Muito gentil e acima de tudo otimista em relação às tradições da comunidade, de forma muito descontraída durante as rodas de conversa falou sobre a potencialidade das identidades culturais de toda sua comunidade. Com uma forte crença das suas tradições na interface com as pinturas rupestres afirmou muitas vezes que as tradições às cerimônias ritualísticas são “heranças” dos antepassados, hoje fazem parte da vida da comunidade e continuarão, porque são passadas de geração a geração sem seguir critérios rigorosos, dado que estas são transmitidas nas atividades do dia-a-dia e na convivência cotidiana e mais do que isso, continuam fazendo sentido para a comunidade.

Os protagonistas da pesquisa, mestre ancião Niquisse, Mucharonga e a anciã Filomena são todos detentores de vários conhecimentos e saberes, desde a criação de gado, agricultura, são conhecedores de plantas medicinais, são os principais mentores das cerimônias ritualísticas e das suas próprias famílias, pois é comum em muitas famílias moçambicanas, o culto aos antepassados *ku dhira wadzimo* (invocar os espíritos dos ancestrais) e também são responsáveis pela realização de cerimônias rituais de teor coletivo, que beneficiam a comunidade inteira, como é o caso, pedido de benção para a chuva, proteção social e bem-estar comunitário.

Os saberes e fazeres que os (as) mestres (as) anciãos (as) têm ensinado aos seus filhos e netos abrangem também a medicina, que se fundamenta no conhecimento das plantas e ervas medicamentosas e o poder espiritual, que são transmitidos a nível da família, para atender, tratar e curar algumas doenças, aquelas que chamadas de “tradicionalistas” que a medicina moderna ou científica não pode cuidar.

Nesse sentido, para dialogar com as narrativas dos mestres anciãos e criar novos horizontes sobre o seu relacionamento com as pinturas rupestres de Chinhamapere, enveredamos pelos caminhos do filósofo Walter Benjamin, em que as narrativas orais são construídas e organizadas em mônadas, assim, o aporte teórico-metodológico da pesquisa é monadológico benjaminiano.

Os fragmentos de memórias que contêm em seu conteúdo vozes e dizeres que são narradas numa singularidade e com uma dimensão coletiva, “Nas mônadas encontramos na menor parcela do mundo uma possibilidade de encontrar um todo social. Uma miniatura de sentidos, mas totais. Capazes de nos estimular a elaborar significados coletivos e particulares e mais substanciais” (GALZERANI, 2009, p. 56).

No entender da professora historiadora Cyntia Simioni França (2015, p. 105), a mônada é entendida como “a cristalização das tensões nas quais se inscreve práticas socioculturais, plurais, contraditórias”, apostamos que nas memórias da mestra anciã e dos mestres anciãos de Chinhamapere, podemos flagrar as suas experiências cotidianas, plurais, convergente ou mesmo divergentes, vividas em outros tempos e em tempos atuais e que possam ser compartilhadas e revividas no tempo presente, dando sentido e vida as tradições coletivas.

Acredito ainda que nessas mônadas conheceremos a diversidade e a complexidade dos saberes, fazeres e tradições coletivas que podem servir para a continuidade como base de resistências das suas identidades enquanto uma comunidade rural e com características próprias, pois os (a) mestres(a) anciãos e a anciã com quem dialogo, em comunidades

moçambicanas e nesta comunidade, são tidos(a) como a biblioteca viva, pois as suas memórias, são carregadas das práticas socioculturais locais e a partir da oralidade, transmitem os saberes e fazeres que identificam a sua própria comunidade.

As mônadas trazem o vivido individual e coletivo no passado e no tempo presente, buscando ressignificar as tradições e saberes locais, que de certa forma vêm sendo comprimidas pela inevitável modernidade capitalista (BENJAMIN, 1985), pela ansiedade do progresso, pelo avanço tecnológico que tende a criar um muro ou mesmo fronteira entre os narradores sedentários e seus ouvintes, entre os mestres e seus discípulos, colocando paulatinamente em crise, um dos tesouros dos africanos “a tradição oral”, cuja existência fundamentou-se no constante contato e compartilhamento das experiências, que não é simples compartilhamento, pois por meio desse, ato criam-se possibilidades de preservação, recriação, resistência e (re) existências das culturas moçambicanas. E mais do que isso, trata-se de um ato de revivescência das bibliotecas vivas, pois a partilha dos saberes e fazeres é o que possibilita a “preservação”, a continuidade e a recriação das diferentes culturas.

Para refletir essas questões e várias que atravessam a pesquisa, esta dissertação foi tecida e organizada em dois capítulos, antecedidos pelo memorial e introdução. O memorial marca a abertura da dissertação, onde me apresento enquanto africano, moçambicano e descrevo algumas experiências de vida, enquanto membro da família Jaquete e da comunidade do bairro Mucéssua, vila Gondola. Também me apresento enquanto estudante e pesquisador em constante constituição, com a intenção principal de proporcionar aos leitores mínimas informações que lhe permite conhecer o sujeito produtor do texto e o contexto em que a dissertação foi produzida. Em seguida a introdução, começo fazendo um convite ao leitor a conhecer um pouco mais a preciosidade da tradição oral e o seu papel na produção, transmissão e preservação, e recriação dos conhecimentos e saberes em sociedades de cultura acústica como as sociedades moçambicanas. Também apresento alguns pressupostos teóricos da história pública enquanto um campo ou movimento de ação e reflexão que possibilita a produção de conhecimentos históricos além dos muros acadêmicos na dialogicidade com públicos amplos.

No segundo momento faço uma apresentação genérica da pesquisa referenciando as principais inquietações que despertaram meu interesse pela pesquisa, as motivações, como foi procedido e as possíveis contribuições da pesquisa. O fim da introdução abre espaço para dois capítulos que complementam a introdução e traz à discussão vários outros aspectos que atravessam toda dissertação.

O capítulo I chamado: *Patrimônio Cultural. De africanos, com e para africanos*”, proponho-me neste discutir a ideia do patrimônio cultural partindo de uma visão local, problematizo as pinturas rupestres de Chinghamapere enquanto um patrimônio cultural na sua dupla dimensão, o tangível e intangível. Num primeiro momento dedico-me em falar sobre Moçambique, sob um olhar ampliado, a contrapelo e questionador das ideias estereotipadas, exóticas e distorcidas construídas sobre os povos e, tão vasto e multicultural continente africano. Começo essa discussão tão sensível, urgente e necessária, fazendo um paralelo dialógico por meio de um fragmento da letra da música intitulada “ABC do Preconceito” do respeitado músico moçambicano Azagaia. Por meio dela, mobilizo e trago à discussão vários estudiosos africanos, não africanos e os decoloniais, como o senegalês Cheikh Anta Diop (1978), burquinense Joseph Ki-Zerbo (2010), malinês Amadu Hampâté Bâ (2010), camaronês Achille Mbembe (2019), o martinicano Frantz Fanon (1952), peruano Anibal Quijano (2005), português Boaventura Sousa Santos (2005), martinicano Aimé Césaire (2020), moçambicanos José de Sousa Miguel Lopes (2004) e Mia Couto (2005), entre outros pensadores, que nos encorajam a questionar a hegemonia europeia sobre os povos não europeus e procurar outras possibilidades para pensar e entender o mundo e produzir conhecimentos, pautado no reconhecimento do outro enquanto ser produtor do seu próprio conhecimento, pelos viés da alteridade e ecologia de saberes (SANTOS, 2005).

No entanto, proponho-me neste capítulo, me apropriar dos pensamentos dos autores acima mencionados e por meio dos mesmos contrapor-me aos paradigmas hegemônicos, discriminatórios, excludentes brancas e europeias que se dedicam a criar imagens distorcidas, equivocadas sobre o continente africano e os seus povos que tendem a transmitir a ideia da homogeneidade do continente africano, classificando-o como espaço de miséria, dos incivilizados, selvagens, menos humanos, sem história, incapazes produzir conhecimentos válidos. A contraposição aos paradigmas eurocêntricos o que é chamado por vários autores latino-americanos de pensamento decolonial, perpassa por um pouco de toda dissertação, pois, constitui um dos principais propósitos da pesquisa atravessar os limites, quebrar as linhas e os silenciamentos e produzir conhecimentos e saberes históricos numa relação dialógica, coletiva e colaborativa com os entendidos como subalternos pela historiografia tradicional. Queremos por meio desta pesquisa afirmar que os subalternos podem falar e podem produzir conhecimentos históricos.

O capítulo II intitulado “*Tradição oral, narrativas e Memórias em sociedade de cultura acústica: em busca pelas brechas*”, num primeiro momento, discuto alguns conceitos teóricos de memória, narrativa, rememoração, num embasamento teórico-metodológico do

filósofo alemão Walter Benjamin (1958), e do professor moçambicano Lopes (2004), em um exercício dialógico com o contexto das sociedades moçambicanas e da comunidade de Chinhamapere.

Em seguida, abro um espaço para através das narrativas orais acolhidas por meio da rememoração, apresentar e compartilhar memórias experiências dos anciãos e da anciã da comunidade de Chinhamapere. Essas narrativas serão apresentadas em mônadas com potencial de expressão do todo tecido social. Nesse sentido, os fragmentos das memórias serão ancorados no aporte teórico-metodológico monadológico de Walter Benjamin (1985).

Desta forma, convido estimado (a) leitor (a) a atravessar as linhas e sair por um momento dos muros para pensarmos além das abordagens eurocêntricas que nos aprisionam no sempre-igual.

2 CAPÍTULO I: PATRIMÔNIO CULTURAL: DE AFRICANOS COM E PARA AFRICANOS

*África,
Terra de doenças e guerra,
Muito calor, (...) pobreza e feras,
A ciência diz que é onde surgiu o primeiro homem do mundo
E o homem diz que é onde fica o terceiro mundo.
AZAGAIA (2013)¹⁹*

Começo este capítulo com o fragmento da letra da música de Azagaia intitulada “O ABC de preconceito” para convidá-lo(a) a refletir junto com um dos mais admirados e influentes músico moçambicano que se notabilizou pelo seu estilo musical “*Hip-Hop/Rap*”, com um rigor de intervenção sociopolítico que tem instigado várias camadas sociais e diferentes faixas etárias a refletir sobre vários problemas que os africanos e moçambicanos em especial têm vindo a enfrentar, como reflexo dos 500 anos de exploração. A música ABC do Preconceito, do álbum *Cubaliwa* (nascimento) de 2013, provoca-nos a pensar criticamente sobre alguns estereótipos eurocêntricos criados e impostos aos africanos e ao continente, o que tem vindo a criar em várias pessoas um imaginário parcial ou totalmente distorcido sobre o continente africano. Em pleno século XXI, testemunhamos, vivemos e convivemos com pessoas que associam o continente africano apenas a selvageria, ao deserto, ao caos, as guerras, a fome, a miséria, todo tipo de barbárie que se possa imaginar, tal como os europeus o caracterizaram nos séculos XV movidos pela ganância de dominar e explorar as riquezas no continente existente.

Não é minha intenção esgotar a discussão sobre os estereótipos e ideias eurocêntricas sem fundamentos lógicos construídos e disseminadas pelo mundo inteiro sobre o continente africano, até porque existem textos que discutem com pormenores essa temática, porém pretendo com o pequeno fragmento da música, acicatar e convidar o leitor(a) a uma breve reflexão sobre algumas ideias preconceituosamente construídas e impostas ao continente africano, que por um lado, tendem a homogeneizar, dando a distorcida ideia de que no continente africano tudo é igual, razão pela qual, não é tão raro, ouvir e ver até em textos

¹⁹Rap Moçambicano. Título da Música, ABC do Preconceito, 2013

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I8sTB5ei6Tk>.

In memoriam, por razões de doença, data 9 de março de 2023 o Rap Azagaia (Edson da Luz) perdeu a vida.

oficiais e contemporâneos, expressões como: cultura africana, religião africana, dança africana, povo africano, como se no continente africano tivesse uma única cultura, um único povo, o que está muito longe de ser verdade e constitui hoje, um dos principais equívocos generalizados, basta pensar na diversidade cultural dos vários grupos étnicos de Moçambique, sem querer mencionar a situação bastante diversificada dos restantes 53 países que compõem o continente. Se formos a pensar nessa dimensão, podemos compreender o quanto os termos que acima citei como por exemplo “cultura africana”, entre vários outros, causam danos a diversidade cultural que constitui o continente, pois, ao se usar esses termos tão simplificadores, põem-se em referência ou destaque, apenas alguns aspectos ou algumas manifestações socioculturais, o que invisibilizam as várias outras realidades, distorcendo dessa forma a realidade do continente.

E por outro lado, convido o (a) leitor (a) a refletir em torno das ideias que tendem a reduzir e inferiorizar o continente e os seus povos em todos os âmbitos possíveis.

Para tornar o convite a essas reflexões, um pouco mais interessante, dediquei-me em fazer buscas e leituras de alguns pensadores africanos que estiveram e têm vindo a lutar e enfrentar essas ideias estereotipadas. Proponho-me a agregar essas leituras outras, para apresentar alguns dos outros lados do continente africano que por séculos são silenciados ou mesmo invisibilizados, e faço isso como um ato de resistência, pois entendo e acredito a resistência como sendo um dos únicos caminhos que garante a nossa existência e reexistência.

Os outros lados do continente a que me refiro, poderão tornar-se evidentes quando nos esforçarmos a tomar atitudes e ações combativas, questionadoras e incansavelmente em dedicarmo-nos na desconstrução das ideias homogeneizadas, estereotipadas e distorcidas sobre o continente africano que reduzem e simplificam todo continente a um pequeno espaço geográfico “África”, trazendo a ideia de que tudo no continente africano é totalmente similar e homogêneo. Nesse sentido, produzir e emancipar ideias insurgentes contra hegemônicas pode constituir um caminho a trilhar para combater o desvio existencial (Fanon, 2020), do continente e dos povos africanos, que foi criado pelo imaginário europeu e propagado pelo mundo, ajudando dessa forma aos demais a pensar, compreender e olhar a “África” na sua complexidade, enquanto um “continente vasto”, o terceiro maior, com cerca 30 milhões de quilômetros quadrados, com mais de 1 bilhão de habitantes que corresponde a aproximadamente 14% da população mundial distribuído em 54 países de uma complexa diversidade, geográfica, social, cultural, política e econômica.

Em diálogo, com o fragmento da música do Azagaia, senti a necessidade de apresentar alguns pontos argumentativos que podem nos ajudar a refletir e por meio dos mesmos

identificar ou mesmo criar brechas para desconstruir as concepções preconceituosas e estereotipadas sobre o continente africano, que são por Azagaia denunciadas na sua música. Nos atentemos agora, nas quatro denúncias que o fragmento nos apresenta.

“África, terra de doenças”. Será que o continente africano é de fato só terra de doenças como muitos pensam? É bastante ampla a diversidade do continente em todas as vertentes possíveis, ao ponto de não se resumir apenas em terra de doenças. Existem doenças no continente africano sim, de igual modo existem em qualquer continente. Porém o continente africano vai muito além dessa visão preconceituosa “terra de doenças”, pois é, um continente onde os curandeiros, os conhecedores das plantas e poderes espirituais, os ditos “médicos tradicionais” usando conhecimentos tipicamente africanos e totalmente desconhecidos ou subalternizados por outros povos. E por meio desses conhecimentos reais e válidos, os médicos tratam centenas de doenças contribuindo assim para o bem-estar de milhões de pessoas.

“África, terra de guerras”. Seria o continente africano, terra de guerras como dizem? Mais do que guerra, nessas terras existe paz, harmonia entre os povos, é a terra onde os povos são tão felizes, uma felicidade que ficou ameaçada desde que chegaram os imperialistas nessas terras, tendo oficializado a nossa tristeza quando decidiram em Berlim e em nome do capitalismo e do imperialismo, dividir o continente, povos e comunidades, assim implantaram as guerras aniquilando a nossa paz, felicidade e harmonia, colocando pais contra seus filhos e, hoje continuam financiando conflitos internos, movidos pelos interesses econômicos promovem intrigas entre os povos africanos, desestabilizando o continente, tal como aconteceu em muitos países africanos após a independência e Moçambique não escapou desta barbárie.

Após a independência em 1975, instalaram a intriga e ódio uns pelos outros e ofereceram armas para que os moçambicanos matassem seus próprios irmãos, nos dividiram mais uma vez para melhor nos dominarem e explorarem.

“África, terra de muito calor”. Seria, o continente africano apenas terra de muito calor como falam por aí? Terras com climas bastantes diversificados, que varia de região para região, apropriado para prática de agricultura que também é praticada pelo resto do mundo.

“África, terra de pobreza, feras, onde fica o terceiro mundo”. Então seria terra de pobreza, feras ou onde fica o terceiro mundo? Uma verdadeira potência de recursos naturais, como ouro, diamante, gás, petróleo, que outrora dedicaram-se em pilhar e até hoje o fazem. Terras de povos com o sentido de existência fundamentado na filosofia Ubuntu, nessas terras existem animais como qualquer ponto do mundo, que não são apenas feras, e sim como parte

da tão vasta biodiversidade do planeta, enfim onde fica o terceiro mundo? Diria que é por onde partiram os ancestrais de todas e todos, por onde começou a marcha das migrações a humanidade e onde foram desenvolvidas as primeiras civilizações.

2.1 OUTROS LADOS DO CONTINENTE AFRICANO QUE PRECISAMOS CONSIDERAR

Antes de aprofundar a proposta é importante pinçar que quando nos propomos a pensar e falar sobre o continente africano é preciso sempre lembrar que, foi no mesmo continente que se registrou o desenvolvimento das primeiras civilizações humanas, palco de ricas histórias e feitos da humanidade que foram negadas, varridas, desconfiguradas, camufladas, ridicularizadas até pilhadas por séculos ao longo da história. Lembra-nos o Senegalês Cheikh Anta Diop (1974, p. 21), que “um grande povo não tem a ver com história mesquinha”.

Os discursos eurocentrados que desqualificam e reduzem o continente e os seus povos, são sem dúvidas vazios. Muito pelo contrário, pode-se afirmar que os povos considerados hoje de terceiro mundo, seus ancestrais foram os verdadeiro inventores do que hoje lhes são deslegitimados, pois muitas dessas invenções originalmente africanas foram usurpadas e pilhadas pelo colonizador e transformadas, sendo hoje, legitimadas como invenções e conhecimentos europeus, basta seguirmos atentamente alguns vestígios, rastros e pistas que tentaram distorcer ou mesmo apagar, como é caso da arquitetura e engenharia, por exemplo, basta citarmos alguns fatos irrefutáveis, como as Pirâmides de centenas de metros construídas no continente africano e pelos africanos, por meio da sua engenhosidade e criatividade há milhões de anos a.C.

Podemos também mencionar as construções fortificadas como as do Grande Zimbabwe, na África Austral, que é um complexo de amuralhados de pedras situados na região leste do Zimbabwe, que também demandou conhecimentos da arquitetura e da engenharia dos seus construtores (africanos) bem como, a medicina moderna, cujo Hipócrates é considerado pai. O antigo Egito conheceu um polímata, chamado Imhotep, considerado como o primeiro gênio do mundo, arquiteto que projetou e supervisionou a construção da primeira pirâmide de degraus construída no Egito. Além disso, Imhotep foi um dos principais funcionários do faraó Djoser, foi também o primeiro-ministro, astrólogo, sumo-sacerdote e matemático. Imhotep foi uma figura importante na medicina egípcia antiga, foi o autor de um tratado médico, o papiro “Edwin Smith” (que leva o nome do arqueólogo só porque os descobriu nas suas escavações arqueológicas), que contém observações anatômicas,

diagnósticos de doenças e prescrições de curas²⁰. Hoje esta figura africana é apresentada de forma ridicularizada no filme intitulado a Múmia de 1996, como um homem amaldiçoado por ter traído o seu faraó.

Não seria essa uma tentativa de silenciar os feitos do Imhotep, como tantas outras figuras foram silenciadas? Como é o caso de um dos primeiros e importantes historiadores africanos Ibn Khaldun (1332-1406) que segundo J.D. Fage (2010), afirma que, “Entre os primeiros historiadores da África, porém encontra-se um muito importante, um grande historiador no sentido amplo do termo: referimo-nos a Ibn Khaldun (1332-1406), que se fosse mais conhecido pelos especialistas ocidentais, poderia legitimamente roubar de Heródoto o título de “pai da história” (FAGE, 2010, p. 3)²¹.

Trago à tona essas questões não como uma assinatura de conflitos, mas para provocá-lo ou mesmo de convidá-lo, estimado (a) leitor (a), a pensar o continente numa outra perspectiva, totalmente deslocada das versões eurocêntricas, olhar e pensar o continente africano de dentro e a partir dos africanos e não africanos que se identificam com a causa. Esse olhar que vai além das linhas e paradigmas eurocêntricos, pode ser um bom começo para compreender o outro lado que a historiografia tradicional eurocêntrica distorceu, invisibilizou e continua invisibilizando.

Atento-me para trazer ao presente o que por muito tempo foi repudiado, negado ou mesmo marginalizado, como escreve Ki-Zerbo (2010), quando aponta a necessidade da reescrita da história do continente africano. “Não se trata aqui de construir uma história-revanche, que realçaria a história colonialista como um bumerangue contra seus autores, mas de mudar perspectivas e ressuscitar imagens “esquecida” ou perdidas. Torna-se necessário retornar à ciência, a fim de que seja possível criar em todos uma consciência autêntica” (KI-ZERBO, 2010, p. 32).

Em diálogo com Ki-Zerbo, pode-se entender que a história do continente e dos povos africanos precisa ser estudada, escrita e ensinada por meio de outras lentes enraizadas numa

²⁰ Disponível em: <https://www.ebad.info/imhotep-do-egito>.

²¹ Ibn Khaldun é um norte-africano, nascido em Túnis. Uma parte da sua obra é consagrada à África e às suas relações com outros povos do Mediterrâneo e do Oriente Próximo. Da compreensão dessas relações, ele induziu uma concepção que faz da história um fenômeno cíclico, no qual os nômades das estepes e dos desertos conquistaram as terras arábicas dos povos sedentários e aí estabeleceram vastos reinos, que, depois de cerca de três gerações, perdem sua vitalidade e se tornam vítimas de novas invasões de nômades. Trata-se, sem dúvida, de um bom modelo para grande parte da história do norte de África e um importante historiador, Marc Bloch, utilizou-o para sua brilhante explicação da história da Europa no início da Idade Média. Ora Ibn Khaldun, distingue-se de seus contemporâneos não somente por ter concebido uma filosofia da história, mas também – e talvez principalmente – por não ter, como os demais, atribuído o mesmo peso e o mesmo valor a todo fragmento de informação que pudesse encontrar sobre o passado, acreditava que era preciso aproximar-se da verdade passo a passo, através da crítica e da comparação. (FAGE, 2010, p.3).

visão endógena. A proposta não é enfrentar ou rebater a historiografia colonial, tradicional e eurocêntrica, mais sim, apenas tirar a cortina ou a camuflagem que tende a tornar invisíveis as histórias que de fato interessa aos africanos, para evitar que entrem em esquecimento ou mesmo sejam apagadas. A proposta é acima de tudo, afirmar que é possível pensar e produzir conhecimentos sobre o continente africano, os povos colonizados sem depender dos imaginários e paradigmas eurocêntricos.

Nesse sentido, fica evidente a necessidade urgente de trazer nos debates atuais saberes contra hegemônicos, que questionam e desestabilizam os conhecimentos revestidos pela ciência moderna capitalista e eurocêntrica, que tende a homogeneizar e universalizar um único tipo de conhecimento que aniquila sem piedade as outras formas de conhecimentos, devendo assim, promover o que Boaventura de Sousa Santos (2007), chama de “ecologia dos saberes”.

Trata-se de pensar para além do Ocidente moderno, “aprender com o Sul²², usando epistemologias do Sul”, a partir de suas epistemologias, saberes e fazeres. Boaventura confronta a ideia da monocultura, a hegemonia da ciência moderna, propondo a “alteridade e a ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da multiculturalidade, da pluralidade, de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia” (SANTOS, 2007 p. 87).

Sabendo disso, procuro pensar, embasado com autores, principalmente africanos e outros que se distanciam e questionam a ideia de conhecimento universal, e, por meio de narrativas orais das bibliotecas vivas (anciãos e anciãs), procuro trazer a importância de assumir compromisso da difícil e possível tarefa que consiste em questionar e desconstruir algumas ideias estereotipadas, construídas e impostas ao continente africano e seus povos para justificar diferentes interesses europeus, principalmente, os do imperialismo colonial e dominação territorial, física-mental, cultural, política e econômica.

Para justificar seus interesses, os europeus dedicaram-se profunda e incansavelmente em construir ideias preconceituosas, reducionistas, pejorativas, sobre os africanos e o continente para melhor dominar e explorar, distorceram a existência dos africanos e principalmente dos negros, como nos ensina Frantz Fanon (1952, p. 27) “a civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial”.

Fanon (2020), fundamenta a sua percepção parafraseando o seu conterrâneo Aimé

²² O Sul refere-se a todos os países não europeus que foram colônias europeias.

Césaire (2020), que poeticamente descreve em poucas linhas de forma muito simples e bastante esclarecedora a vida dos africanos nos seus variados contextos, desde a organização sócio econômica, política, religiosa, entre vários outros contextos, antes da chegada dos europeus.

Quem eram, afinal, esses homens a quem, ao longo dos séculos, uma selvageria inigualável, arrancou de seu país, seus deuses, de suas famílias? Homens gentis, educados, corteses, certamente superiores algozes, esse bando de aventureiros que destruíam, violavam, insultavam a África para melhor despojá-la. Eles eram capazes de construir casas, administrar impérios, erguer cidades, cultivar os campos, fundir os minérios, fiar o algodão, forjar o ferro. Sua religião era bela, feita de misteriosos contatos com o fundador da cidade. Seus costumes cativantes, fundada na solidariedade, no altruísmo, no respeito aos mais velhos. Nenhuma coerção, mas sim cooperação, alegria de viver, a disciplina livremente consentida. Do indivíduo livre de angústia ao chefe quase fabuloso, uma cadeia contínua de entendimento e de confiança. Não havia ciência? Com certeza, mas mais para protegê-los do medo eles tinham grandes mitos, nos quais a observação mais apurada e a imaginação mais arrojada se equilibravam e se fundiam. Não havia arte? Tinham uma magnífica estatuária, na qual a emoção humana nunca explode com fúria tal que se furte a ordenar, em função das obsessivas leis do ritmo, os grandes planos de uma matéria intimada a captar, para redistribuí-las, as mais secretas forças do universo. (...) E apesar de não mencionar em lugar nenhum, que ao desembarcar nas margens de Congo em 1498, os portugueses descobriram um estado rico e florescente e que, na capital Ambasse, os dirigentes da corte estavam vestidos com seda e brocado, ele pelo menos sabe que a África se alçou por conta própria a uma concepção jurídica do estado e desconfia, em século do imperialismo, que a civilização europeia, apesar de tudo, é só uma civilização entre outras – e não a mais afável delas (AIMÉ CÉSAIRE, 2020, apud em FANON, 2020, p. 144).

Os europeus, totalmente obcecados pelo poder que seria alcançado, na visão dos mesmos, por meio de dominação e exploração do homem, ignoraram todas essas realidades dos africanos e distorceram parte da personalidade dos africanos por meio dos falsos discursos civilizatórios, que resultou na colonização, um sistema de produção capitalista que nas concepções de Césaire (2020), foi fortemente protagonizado por “aventureiros, piratas, merceeiros em geral, armador, de garimpeiro e de comerciante; do apetite e de força, com a sombra maléfica (...) que se veem obrigados inteiramente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas” (CÉSAIRE, 2020, p. 10), esses protagonizaram as mais extremas e diferenciadas barbaridades sobre povos originários.

Inflados por sua recente superioridade técnica, os Europeus olharam para o mundo preto e condescenderam em não tocar nada, além de suas riquezas. A ignorância da antiga história dos pretos, diferenças de costumes e hábitos, preconceitos étnicos entre duas raças que acreditavam estar frente a frente, pela primeira vez, combinados com a necessidade econômica de explorar -

tantos fatores pré-dispôs a mente do europeu para distorcer a personalidade moral do preto e suas aptidões intelectuais. A partir de então, “Negro” tornou-se sinônimo de ser primitivo, “inferior”, dotado de uma mentalidade pré-lógica. Como o ser humano está sempre ansioso para justificar sua conduta, eles foram ainda mais longe. O desejo de legitimar a colonização e o tráfico de escravos - em outras palavras, a condição social do negro no mundo moderno - engendrou toda uma literatura para descrever os então-chamados traços inferiores do negro. A mente de várias gerações de europeus seria, assim, gradualmente doutrinação, a opinião Ocidental seria cristalizada e, instintivamente, aceita como verdade revelada a equação: Negro = humanidade inferior. Pele preta. Este é o nome dado especialmente para os habitantes de alguns países da África, que formam uma raça de homens pretos inferiores em inteligência ao branco ou raça caucasiana (DIOP, 1974, p. 62).

E assim, esses escreveram uma parte da história do continente africano sobre e para os africanos e para o mundo, de forma muito superficial e distorcida, como se fosse tão fácil e simples falar do continente. Baseados muitas vezes nas informações coletadas por viajantes aventureiros, missionários, que realizavam expedições de reconhecimentos, escreveram histórias sobre o tão vasto e diversificado continente de forma “(...) mascarada, camuflada, desconfigurada e mutilada, isso pela ignorância e pelo interesse” (KI-ZERBO, 2010, p.31), tentando projetar e fixar o continente africano para o mundo com uma imagem no cenário de miséria, barbárie, irresponsabilidades e caos. “Essa imagem foi projetada e extrapolada no infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro” (KI-ZERBO, 2010, p. 31).

Dessa forma o continente africano foi apresentado ao mundo, tendo sido ocultado ou silenciadas algumas boas verdades que caracterizam o continente, fazendo acreditar o mundo inteiro que no continente africano nada tem de bom para além da pobreza, miséria, doenças e que é um continente moribundo, de homens inferiores sujeitos a coisificação e nunca falaram ou escreveram sobre as suas belas e diversificadas paisagens, da sua diversidade cultural, das importantes invenções dos africanos, da sua hospitalidade, da sua filosofia de vida baseada nos princípios de Ubuntu, dos valores éticos, morais e valor humano que os povos deste continente preserva, das reservas naturais, dos recursos minerais que à luz do dia foram e continuam sendo pilhados de diferentes formas.

Os africanos, por diferentes meios de expressões, como a literatura, pesquisas, música, artes plásticas, debates em conferências, entre outras formas, têm vindo a desenvolver vários e brilhantes trabalhos buscando desconstruir essa visão estereotipada sobre o continente africano.

Convido o (a) leitor (a) a acompanhar algumas importantes e intrigantes denúncias que separei de dois africanos que vale compartilhar, começando com um dos considerados mais

brilhantes pensadores africanos da modernidade, o Senegalês Cheikh Anta Diop. Quem é Diop e como tem contribuído?

Cheikh Anta Diop nasceu em 29 de dezembro de 1923, na região de Diourbel (Baal-Cayor), em Caytu, aproximadamente a 150 km a leste de Dacar, no Senegal, e faleceu a 7 de fevereiro de 1986. Com a sua curiosidade intelectual, dedicou os seus estudos nas ciências humanas e exatas, visto que, em 1945 diplomou-se em matemática, em julho e em outubro em filosofia. No ano seguinte embarcou para França, onde realizou os estudos universitários. Matriculado na Sorbonne, em 1948 obteve a sua graduação em Filosofia e dois anos depois outros certificados em Química geral e Química Aplicada e em 1960, defende a sua tese, na Sorbonne com uma temática centrada nos estudos da África Negra antes da colonização e Unidade cultural da África negra. Durante a sua vida acadêmica e de produção científica, teve contatos bastante enriquecedores com inúmeros intelectuais e líderes políticos africanos e do Caribe tais como: Amadou Hampâté Bâ, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, Gabriel d'Arboussier, René Depestre, Amady Aly Deng, Alioune Diop, Mahjemout Diop, Saint-Claire Drake, Boutros-Ghali, Cheikh Fall, Frantz Fanon, Keita Fodéba, Joseph Ki-Zerbo, Édouard Glissant, Lamine Guèye, Jean Price-Mars, Abdou Moumouni, Ahmadou Mahtar M'Bow, Ruben Um Nyobé, Jacques Rabemananjara, Assane Seck, Léopold Sédar Senghor, Ismaël Touré, Sékou Touré, Bakary Traoré, Abdoulaye Wade. (OLIVEIRA, 2018).

Em 1954, publicou seu primeiro livro intitulado Nações negras e cultura da Antiguidade Egípcia aos problemas culturais da África negra, que serve como um verdadeiro fundamento das humanidades africanas, em 1967, publicou o livro intitulado, “Anterioridade das civilizações negras, mito ou verdade histórica”, no qual faz levantamento de alguns apontamentos, para trazer à tona algumas importantes denúncias, relativas às invenções africanas que foram apropriados pelos europeus. No mesmo livro Diop, com base em vários estudos desenvolvidos, propõe-nos a pensar o continente africano historicamente desde a antiguidade, destacando as realizações da civilização Egípcia, até as primeiras civilizações e brilhantes invenções e realizações que tiveram seu palco no continente africano.

Matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo Platônico, o Judaísmo, o Islamismo, e a ciência moderna estão enraizados na cosmologia e ciência egípcia. É preciso apenas meditar sobre Osiris, o deus-redentor, que se sacrifica, morre e é ressuscitado para salvar a humanidade, uma figura essencialmente identificável com Cristo (DIOP, 1974, p. 17).

No mesmo livro, Diop (1974), apresenta-nos uma transcrição literal de um estudioso francês, cujo texto demonstra o seu espanto pela inteligência dos povos africanos e negro

reconhecendo-os como produtores de conhecimentos “científicos”. O francês Volney foi para o Egito, entre 1783 e 1785, enquanto a escravidão do Negro florescia e narrou sobre a raça Egípcia, a própria raça que havia produzido os Faraós Coptas (DIOP, 1974, p. 70).

Mas voltando ao Egito, a lição que ela ensina para a história contém muitas reflexões para a filosofia. Mas que assunto para meditação! ver a atual barbárie e ignorância dos Coptas, descendentes da aliança entre o profundo gênio dos Egípcios e a mente brilhante dos Gregos! Só de pensar que essa raça de homens pretos, hoje nossos escravos e o objeto de nosso desprezo, é a própria raça à qual devemos as nossas artes, ciências e até mesmo o uso da fala! Imaginem, finalmente, que é do meio de povos que se dizem os maiores amigos da liberdade e da humanidade que se aprovou a mais bárbara escravidão e questionou-se se os homens pretos têm o mesmo tipo de inteligência que os brancos! (VOLNEY, apud. DIOP, 1974, p. 70).

A escritora e cineasta africana de Serra Leoa, Marence Bart Williams, também chamou a minha atenção, durante a sua fala em 2018 na Conferência no TEDxBerlin, Universidade de Oxford, onde faz uma dura crítica em relação a ideia estereotipada e preconcebida de uma “África” de apenas miséria e pobreza apontando algumas das várias potencialidades do continente, expondo perante um público europeu, evidenciando argumentos palpáveis que trazem à tona a ideia de que o continente africano, vai muito além dessas ideias construídas sobre o mesmo, ajudando assim a desconstruir essas visões estereotipadas sobre o vasto continente que ela aponta na sua fala como o mais rico do mundo.

Também temos uma diversificada vida selvagem e vastos recursos marinhos, cachoeiras e rios que deságuam nas mais belas praias, que logicamente é habitado pelas mais belas almas, (...) os africanos têm uma herança cultural muito forte. (...) somos abençoados com grandes tesouros desejados pelos reis e rainhas. O maior diamante aluvial já encontrado no mundo que pesa quase mil quilates 969 para ser preciso. (...) temos aproximadamente 20 metais preciosos descobertos até hoje, recentemente começamos a explorar imensas reservas de petróleo que foram descobertos, temos platina, ilmenita para fabricar titânio, rutilo para revestir aeronaves, minérios de ferro. A maior reserva de minério de ferro da África é a terceira maior do mundo, tantalita também conhecida como coltan, usada nos celulares e computadores, bauxita para a produção de alumínio, zinco, minério de cromo, cobre, carvão, fosfato, potássio, sal, chumbo, granito, amianto, níquel, zircônio, além disso, temos madeiras requintadas, como mogno, teca. É claro que o ocidente precisa muito dos recursos africanos. Para fazer funcionar aviões, computadores, celulares e motores, além de ouro e diamante, é claro. Que lhes servem como símbolos de status. Para mostrar o seu poder através da decoração (WILLIAMS, 2018)²³.

Essas denúncias provocam-nos a refletir sobre a necessidade urgente da desconstrução

²³ Convido o (a) leitor (a) que veja o vídeo na íntegra em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZYfcgMO8dn0>.

das ideias eurocêntricas e estereotipadas que tendem a apresentar o continente africano como apenas “África”, dando a ideia de que se trata de um espaço homogeneizado culturalmente e em todos outros aspectos, sociais, geográficos, políticos e econômicos.

Sendo assim, é necessário emancipar uma visão e abordagem afrocentrada²⁴, que permite pensar a “África” enquanto um continente a partir do seu interior. É necessária uma visão plural e que questiona e desestabiliza as concepções eurocêntricas, tidas como universais e impostas obrigatoriamente sobre todas outras experiências e formas de conhecimentos. Neste mesmo âmbito, Nascimento (2008) contribui apontando duas missões que a abordagem afrocentrada propõe para desestabilizar as ideias universalmente concebidas e excludentes;

Durante milênios, as civilizações clássicas africanas estiveram entre os principais elaboradores do conhecimento humano. Uma missão da abordagem afrocentrada recente é a de desvelar e estudar essa produção, negada e escamoteada por um ocidente que se autodenominou o único dono da ciência. Outra missão é levantar, estudar e articular as bases teóricas e epistemológicas das expressões atuais de matriz africana de conhecimento, como filosofia e religião tradicional. A característica principal e o foco central dessas duas missões é a agência dos africanos na própria narrativa (NASCIMENTO, 2008, p. 41).

No entanto, é importante que a “África” seja vista ou tomada como um continente imenso, de sociedades bastante diferentes, multiculturais, livre das imagens estereotipadas, eurocêntricas e homogeneizadas. É necessário que olhemos e pensemos o continente africano com outras lentes, não com a visão com a qual nos acostumamos. Joseph Ki-Zerbo (2010), encoraja-nos a tomar esta necessária e pontual atitude, lembrando-nos que

Já foi o tempo que os mapas-múndi e portulano, sobre grandes espaços, representando este continente então marginal e servil, havia uma frase lapidar que resumia o conhecimento dos sábios a respeito dele, que no fundo soavam também como álibi “*Ibi sunt leones*”. Aí existem leões, foram descobertas as minas, grandes fontes de lucros, e as “tribos indígenas” que eram suas proprietárias, mas que foram incorporadas às minas como propriedades das nações colonizadoras (KI-ZERBO, 2010, p. 30).

Ao longo do tempo desde as décadas de 1950, com as independências dos países africanos, esta visão estereotipada vem sendo combatida, questionada e criticada de diversas formas, por africanos, africanas e pensadores decoloniais que acreditam na ideia de que é possível que os africanos são capazes pensar, escrever e lutar pela dignidade do continente e

²⁴ Afrocentricidade, conceito cunhado pelo Molefi Asante (1980) - é um tipo de pensamento prático e perspectivo que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (ASANTE, 2008, p.93).

dos seus povos.

A consolidação do pan-africanismo enquanto um projeto de libertação e de integração e emancipação que promoveu a ideologia de unidade dos países africanos para a luta de libertação e contra o preconceito racial, social. A criação da União Africana em 1963 tem mobilizado vários grupos de afrodescendentes da diáspora, os pensadores latino-americanos, os decoloniais, os teóricos da afrocentricidade, e outros que não se identificam nesses grupos, mas que dedicam seus estudos contrapondo-se as barbaridades que os povos não europeus foram e continuam sendo vítimas das ideologias hegemônicas, pois acredita-se que as histórias dos africanos e de todo mundo é uma tomada de consciência.

As histórias do continente africano foram por muito tempo mascaradas, camufladas e desfiguradas. Consciente desta situação, vários pensadores têm vindo incansavelmente a empreender esforços de forma a desconstruir os estereótipos, buscando reescrever as histórias deste continente, como aponta Ki-Zerbo, (2010), um dos mais importantes historiadores africanos, destacado pela sua obra História de África Negra, publicada em 1972, e coordenador do livro História de Geral de África I:

Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de pro-cônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. Essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro (KI-ZERBO, 2010, p. 23).

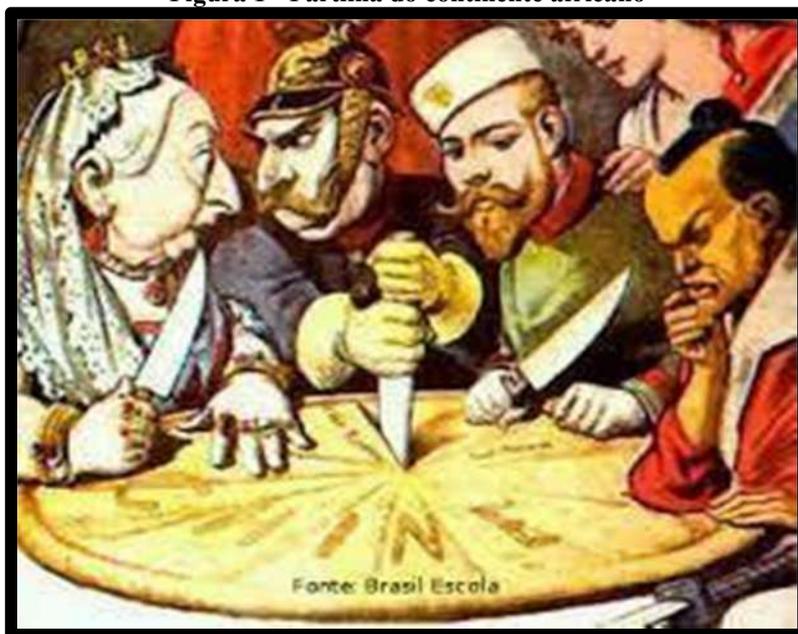
Ki-Zerbo (2010) assim como tantos outros historiadores referem-se à necessidade de restauração da imagem do continente africano que foi forjada pelos europeus, uma restauração não conflituosa, apenas de apresentar ao mundo, o que foi por muitos séculos silenciado e substituído por uma história de caos.

Por conta das diversas imposições que o continente africano e os povos africanos foram sujeitos pela ganância que os europeus tinham em dominar e explorar econômica, política e socialmente, disfarçados com discursos reducionistas, estereotipadas, tais como: o vasto continente onde desenvolveram-se as primeiras civilizações, habita povos sem história, sem cultura, “religião”, os seus saberes e fazeres eram tão inferiores até mesmo sem importância nenhuma e que, as culturas dos povos africanos deveriam ser substituídas pelas referências culturais dos “civilizados”, ou seja, precisavam de uma civilização europeia. Assim implantava-se o imperialismo, o sistema colonial em diferentes níveis, que viria a causar o complexo de inferioridade dos povos africanos, baseada na ideia distorcida de raça, com vista à dominação estrutural física, psicológica do “outro”.

Para coroar este cinismo, a colonização seria retratada como um dever da humanidade. Eles invocam a “missão civilizadora” do Ocidente carregado com a responsabilidade de elevar o africano para o nível de outros homens [conhecida por nós como “o fardo do homem branco”]. A partir de então, o capitalismo teve liberdade para praticar a mais feroz exploração sob o disfarce de pretextos morais. (DIOP, 1974 p.62).

Os africanos viram e sentiram a barbaridade dos tempos modernos e capitalistas, depois que as potências europeias decidiram que o continente africano deveria ser dividido para melhor dominar em todas as vertentes para evitar deste modo, as contradições ou conflitos que os países europeus travavam entre eles, em relação ao controle das ricas terras e dos povos africanos.

E para o efeito, foi suficiente a convocação de uma conferência europeia realizada em Berlim, de 15 de novembro 1884 a 26 de novembro de 1885 (Uzoigue, 2010 p.33), para dirimir os múltiplos conflitos existentes, definir e fixar as zonas de influência de cada potência no continente, assistiu-se a um entendimento entre a França e Alemanha, face a uma atitude conciliatória da Grã-Bretanha, que abandonou totalmente o seu anterior entendimento com Portugal. Tendo resultado na partilha do continente africano entre as potências europeias (CAPELA, 1996). Na ocasião, o mapa do continente africano foi literalmente tomado pelas várias potências europeias ali presentes como uma “pizza”, sujeito a divisão em fatias, tendo assim, cada potência europeia delimitado e definido os espaços que constituiria a sua zona de influência, sem se importar pelas vidas humanas e não humanas, aspectos socioculturais dos povos existentes naqueles espaços. Criaram as atuais fronteiras que nos dividem, não apenas territorialmente, mas em todas as vertentes até nos dias atuais.

Figura 1 - Partilha do continente africano

Fonte: <https://porfalaremhistoria.wordpress.com/2015/02/04/a-partilha-da-afrika/>.

Com esses rostos de pura e ardente ganância pelo poder, iniciou-se a corrida que resultou no domínio efetivo do continente africano, dessa maneira, foi implantado o sistema e administração colonial imperialista que afetou e transformou profunda e absolutamente a vida dos africanos em todas as suas dimensões, uma vez que o que era para os africanos, desde então deveria passar a não ser, portanto, exigiu dos africanos uma consciência de resistência para sua existência, considerando o fato dos africanos terem sido obrigados a ignorar e suprimir suas essências e vivências, para aprender a ser o que não são e nunca seriam, a europeização dos africanos, o que resultou em um processo bastante violento aqueles que se mascaravam de discursos civilizatórios, infelizmente, deixou marcas indelévels que hoje fazem-se sentir, em diferentes frentes no tecido social, cultural, econômico e político.

Em pleno século XXI, continuamos ainda de diversas formas colonizados, pois as independências políticas nunca puseram fim ao colonialismo, isto é, de forma mascarada o colonialismo prevalece disfarçado nos sistemas modernos de governação, por meio dos mesmos, continuamos sendo explorados, mandados, pauperizados, nas nossas próprias terras, por aqueles que outrora nos colonizaram e nos prometeram a independência. Aliás o ativista e músico moçambicano, Azagaia (2013), na sua música intitulada Cães de Raça, flagra denúncia e descreve seu entendimento da prevalente colonialidade nas sociedades moçambicanas, nos provocando a pensar sobre várias questões como a soberanias do estado moçambicano, independência versus liberdade, relações do estado com as agências externas e internacionais, enfim, em poucas palavras nos convida a pensarmos até que ponto estamos ou

não independentes. Lê-se no terceiro estrofe da letra da música:

*“Eu sou preto da senzala a morar numa favela
Sou dono da terra sem nunca ter mandado nela
Com os amigos quero paz, com os irmãos faço guerra
Por isso, sou explorado na minha própria terra
Eu sou o único rico que vive na miséria
Vivo da pena que sentem de mim, vivo da miséria
Enteado do mundo civilizado, filho da miséria
Sonho para ver se acordo livre da miséria
Expulsei colonos, mas nunca o colonialismo”*
AZAGAIA (2013)²⁵

A colonização epistêmica e a colonialidade de poder de forma silenciosa e gritante ao mesmo tempo, dá continuidade do processo começado nos séculos XV. Em diálogo com o professor Antonio Elison Paim (2016), ajuda-nos a entender que o colonialismo europeu não protagonizou apenas a exploração econômica, mas também destruiu saberes e fazeres de milhares de povos não europeus em nome da civilização dos “não civilizados”. Em virtude disso, construíram sistemas jurídicos, políticos, ideológicos, religiosos e culturais que de certa maneira continuam prevalecentes, o professor avança dizendo que:

Esse sistema de dominação já dura mais de cinco séculos. Evidentemente, nem sempre as formas de controle e submissão utilizadas foram as mesmas. Apesar de todas as tentativas de domínio total dos corpos e mentes as resistências sempre foram oferecidas de múltiplas formas, inclusive muitos povos conquistaram a independência política, administrativa e financeira e se constituíram como países autônomos. Mesmo com as independências políticas, a colonização epistêmica se mantém em espaços e povos, quer pelo predomínio das formas de pensar e produzir conhecimento pautado na racionalidade técnica instrumental quer pelo desprezo e desqualificação interna de saberes milenares dos povos autóctones por aqueles descendentes dos colonizadores (PAIM, 2016, p. 142).

Esse novo modo operante de colonização se dá à luz do sol em todos os âmbitos possíveis. Os pensadores decoloniais ajudam-nos a entender o contexto da colonização pós-independência fazendo menção das quatro frentes pelas quais a colonização continua operando, mesmo depois das independências políticas. “Estudiosos da decolonialidade

²⁵ <https://www.lettras.mus.br/azagaia/caes-de-raca-part-guto/>

(WALSH, 2008, 2009, 2013; MALDONADO-TORRES, 2007, 2009; GROSFUGUEL, 2009, QUIJANO 2009; SILVA, 2013) apontam que a colonização aconteceu e continua acontecendo em várias frentes, como a colonialidade de saber, a colonialidade de ser, a colonialidade do poder e a colonialidade da natureza”. (PAIM 2016, p.145).

O peruano Aníbal Quijano (2009), um dos primeiros pensadores decoloniais da América Latina que se propôs em definir a expressão colonialidade, numa perspectiva contra hegemônica, apresenta-nos valiosos contributos para a compreensão desse fenômeno prevalecente na contemporaneidade. Em seus estudos, entende-se que a colonialidade que prevalece na atualidade é resultado de algumas transformações associadas, ocorridas nos séculos XVI, com destaque no contexto de surgimento da modernidade, os modos de produção capitalista, o avanço do capitalismo e o regime colonial. No entanto, ele associa a colonialidade a essas transformações e a questão de poder, nesse raciocínio, em seu conceito de colonialidade, adensa nele a dimensão de poder.

Lemos (2019), em diálogo com Quijano (2009), entende que a colonialidade de poder é um fenômeno atual, por ser intrínseco à modernidade capitalista e por reforçar o peso das práticas coloniais presentes na contemporaneidade.

A colonialidade de poder é definida por um padrão global de poder iniciado com a colonização europeia nas Américas que institui o regime de dominação colonial e o mercado capitalista mundial, subordinando a construção de subjetividade e desenvolvimento econômico às referências dos modelos socioculturais da Europa. Portanto, uma das consequências da colonialidade do poder é que a formação é um aparato classificatório dos conhecimentos, o que implica a eleição de determinados valores como superiores; por isso, eles são tidos como coerentes, adequados e corretos, além de serem impostos em desconsideração dos demais sistemas sociais. Com isso, algumas (poucas) vezes descrevem unilateralmente o que compreendem ser o curso histórico do mundo, e todas as outras são impedidas de argumentar nesse mesmo processo, embora delas fazem parte (QUIJANO, 2009, LEMOS, 2019, p. 100).

Considerando que o regime colonial se fundamentou essencialmente nos modos de produção econômico capitalista e que o mesmo modelo continua prevalecendo e dominante na contemporaneidade, justifica também a prevalência das diversas formas de colonialidades utilizadas no processo da exploração colonial, porém nos tempos presentes, essas revestem-se de algumas máscaras que suavizam e naturalizam as colonialidades, tal como refere Lemos (2009):

Desse modo, o antigo poder colonial continua classificando (valorizando ou subjugando) os grupos sociais. Agora ele não dispõe da posse institucional dos territórios, como no período em que a dominação das colônias era

considerada legal, ainda que moralmente questionável. Contudo, permanece conferindo aos países mundo afora, posições majoritárias/hegemônicas e subalternas/inferiores, calculadas por meio de seus graus de influência na lógica capitalista, na produção de conhecimento científico, na capacidade bélica, na divulgação atrativa de um estilo de vida moderna de vida e supostamente exitoso, ou no potencial de intervenção na política mundial. (LEMOS, 2019 p.103).

Essas diferentes formas de colonialidade prevaletentes na contemporaneidade, substanciadas, principalmente pela colonialidade do poder, têm vindo a afetar e impactar, nos diferentes setores, tanto de cunho político, econômico e sociocultural dos africanos e dos moçambicanos em particular. Interessa-nos nessa abordagem destacar o aspecto sociocultural, que com o avanço da modernidade capitalista e com a exacerbação da tecnologia tem vindo a comprimir as referências socioculturais, identidades originais e crenças dos povos africanos e vários outros não europeus.

O escritor moçambicano Mia Couto²⁶ (2005), no seu curto texto chamado “*À porta da modernidade, há Sete Sapatos Sujos que Necessitamos Descalçar*”, provoca-nos a pensar sobre o cuidado que devemos ter ao adentrar no mundo moderno capitalizado, sublinhando a necessidade de mudança de atitudes e postura dos moçambicanos perante a modernidade, de mesma forma, apela a necessidade de resistir às tentativas de apagamento das referências culturais endógenas que vem desde os séculos passados sendo atacadas por ideias estereotipadas eurocêntrica, que tendem a homogeneizar as diferentes culturas, suprimindo aquelas por eles consideradas “menores e sem valor”, as que não são da civilização europeia, pois o escritor entende que o avanço da técnica, o desenvolvimento dos meios de comunicação, contribui significativamente na crise ou erosão das nossas culturas, Mia Couto (2005) escreve:

Todos os dias recebemos estranhas visitas em nossa casa. Entram por uma caixa mágica chamada televisão. Criam uma relação de virtual familiaridade. Aos poucos passamos a ser nós quem acredita estar vivendo fora, dançando nos braços de Janet Jackson. O que os vídeos e toda a subindústria televisiva nos vem dizer não é apenas “comprem”. Há todo um outro convite que é este: “sejam como nós”. Este apelo à imitação cai como ouro sobre azul: a vergonha em sermos quem somos é um trampolim para vestirmos esta outra máscara. (COUTO, 2005, p.7).

Entende Mia Couto, que “o resultado é que a nossa produção cultural se está convertendo na reprodução macaqueada da cultura dos outros. O futuro da nossa música poderá ser uma espécie de hip-hop tropical, o destino da nossa culinária poderá ser o

²⁶<https://www.pordentrodaafrica.com/cultura/mia-couto-a-porta-da-modernidade-ha-sete-sapatos-sujos-quenecessitamos-descalcar>

McDonald's.”

Pensando na necessidade de promoção de discussões e reflexões sobre o estado das nossas tradições, hábitos e identidades, o autor começa por enfatizar que a preocupação dos moçambicanos pelas suas próprias culturas está em segundo plano,

Falamos da erosão dos solos, da desflorestação, mas a erosão das nossas culturas é ainda mais preocupante. (...) A secundarização das línguas moçambicanas (incluindo da língua portuguesa) e a ideia que só temos identidade naquilo que é folclórico são modos de nos soprarem ao ouvido a seguinte mensagem: só somos modernos se formos americanos” (COUTO, 2005, p. 8).

É sem dúvida, uma chamada de atenção sobre o intenso desejo temos em tentar tornar-se cada vez mais modernos e globalizados, devido à progressiva autodesvalorização cultural, o que pode levar-nos a uma questionável atitude que consiste na substituição dos traços culturais africanos pelos entendidos como “superiores”, de prestígio e modernos, podendo assim, implicar o abandono das próprias culturas, a favor das culturas globais, definidos por uma hegemonia europeia.

As mídias e redes sociais, têm assumido um papel determinante nesse processo de desgaste, crise e imposição cultural. As sociedades contemporâneas são influenciadas e até certo ponto obrigadas a desacreditar nas suas próprias identidades culturais, sendo da mesma forma obrigados redefinir-se culturalmente, neste sentido, apropriam-se com maior naturalidade tudo que é vinculado e oferecido todos os dias pela televisão, pelas redes sociais e vários outros vínculos, sem fazer nenhum tipo de questionamento, apenas consomem com todo prazer, pondo em causa os saberes, fazeres, tradições, e as culturas que tornam-se originalmente africanos e moçambicanos no caso específico, com suas tantas diferenças e singularidades.

O nosso corpo social tem uma história similar à de um indivíduo. Somos marcados por rituais de transição: o nascimento, o casamento, o fim da adolescência, o fim da vida. Eu olho a nossa sociedade urbana e pergunto-me: será que queremos realmente ser diferentes? Porque eu vejo que esses rituais de passagem se reproduzem como fotocópia fiel daquilo que eu sempre conheci na sociedade colonial. Estamos dançando a valsa, com vestidos compridos, num baile de finalistas que é decalcado daquele do meu tempo. Estamos copiando as cerimônias de final do curso a partir de modelos europeus de Inglaterra medieval. Casamo-nos de véus e grinaldas e atiramos para longe da Julius Nyerere tudo aquilo que possa sugerir uma cerimônia mais enraizada na terra e nas tradições moçambicanas. (COUTO, 2005 p.12)

A colonialidade ainda é tão presente e gritante ao ponto de em tempos contemporâneos, continuarmos a olhar e considerar, aqueles que nos fazem lembrar o

colonizador português (que possui a pele de cor branca, em muitas vezes sem distinção se é europeu ou americano), como “DEUS”, o poderoso, pois assim foi considerado no período colonial imperialista. Em Moçambique, muitas vezes, nas filas de atendimento de serviços público, hoje, é muito visível essa herança colonial, esses indivíduos gozam de um tratamento especial, têm prioridade no atendimento, pois, obrigaram-nos desde o período colonial, a pensar e hoje continuamos a crer que a condição biológica da sua pele (a cor branca) os confere a superioridade e por essa razão gozam de privilégios, em detrimento dos outros grupos sociais, o que constitui uma ideia bastante equivocada, que deve ser considerada alvo de desconstrução.

Diop (1974), nos ajuda a entender essa “herança colonial” que ainda vive na memória de muitos negros como eu, que outrora fomos e ainda continuamos sendo considerados inferiores à raça branca, sob à luz de argumentos infundados criados pelos europeus e nos imposto a acreditar, tudo isso para argumentar e justificar os seus bárbaros interesses de exploração e dominação territorial, corporal e mental o que teria os conduzidos a demonstrarem o seu lado mais desumano, que foi a coisificação (Césaire, 2020) do ser humano igual:

A memória da recente escravidão a qual a raça preta foi sujeitada, claramente mantida viva na mente dos homens e, especialmente, nas mentes pretas, muitas vezes, afeta negativamente a consciência preta. Pois daquela recente escravidão foi feita uma tentativa de construir - apesar de toda a verdade histórica - uma lenda de que o preto havia sempre sido reduzido à escravidão pela superior raça branca com a qual ele viveu, onde quer que possa ter sido (DIOP, 1974, p. 66).

O mais preocupante nisso, é que muitos ainda continuam na atualidade, inconscientes ou involuntariamente concebendo como “verdadeira” essa equivocada ideia criada por interesses coloniais, que tende a diminuir e infernizar negros e negras. Em algumas vezes, sem que o suposto superior “homem branco” solicite o privilégio, o “inferior”, vê-se obrigado a concedê-lo e, caso, não conceder, depois de solicitado o funcionário público, trata de fazer cumprir. O que demonstra com clareza a prevalência da colonialidade de poder, uma marca indelével bastante forte da colonização imperialista que se faz sentir nos nossos dias, o que nos faz entender a necessidade de ação decolonial para combater, romper a colonialidade epistêmica, romper os complexos de inferioridade e superioridade que foram construídos com base na raça.

O psiquiatra e filósofo Martinicano Fanon (2008), aponta com bastante clareza esse fenômeno marcado pela mudança de comportamento do homem negro que é definido pela cor

da pele, referindo que: “o negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial” (FANON, 2008 p.33).

Durante o período colonial foi criada uma ideia deturpada sobre o homem branco, que infelizmente ainda prevalece, a qual o homem branco, no caso o colonizador, detém por natureza e em todas as vertentes a superioridade, e essa concepção foi passada de geração a geração. Aliás, o homem branco foi durante o tempo colonial associado a “Deus”, o que pode legitimar a sua superioridade, razão pela qual a sua denominação em algumas línguas nativas em Moçambique coincide com o nome que é atribuído a Deus. Ora vejamos: - Deus, em algumas línguas locais do país tem uma forte relação com a palavra usada para denominar o branco.

Deus = *Mulungu/Murungu* e por sua vez, Branco = *Murungo, Muzungu, Mulungo*.

No entanto, desenvolver essa pesquisa em Moçambique, com moçambicanos e sobre a vida cotidiana dos mesmos, com destaque nas tradições, a cultura, hábitos e costumes, da comunidade de Chinhamapere, constitui um ato de resistência às desqualificações socioculturais que os moçambicanos e assim como vários outros povos africanos foram sujeitos e impostos no passado, tais como: africanos são povos a-histórico, sem cultura própria, sem religião e que não contribuiu de nenhuma forma para outras sociedades. Claramente essa visão é tão equivocada, que não necessita nenhum tipo de esforço para entender, é só pensar no apontamento dos historiadores africanos Ki-Zerbo e Hama (2010), que nos fazem entender que, o homem é por natureza um animal histórico, o que deixa claro que os qualificativos pejorativos construídos pelos europeus sobre os nativos, procurava apenas justificar a barbaridade do sistema colonial:

O homem é um animal histórico. O homem africano não escapa a esta definição. Como em toda parte, ele faz sua história e tem uma concepção dessa história. No plano dos fatos, as obras e as provas da sua capacidade criativa estão aí sob nossos olhos, em forma de práticas agrárias, receitas de cozinha, medicamentos de farmacoterapia, direitos consuetudinários, organizações políticas, produções artísticas, celebrações religiosas e refinados códigos de etiqueta (KI-ZERBO; HAMA, 2010, p. 23).

Conseguimos, portanto, entender que todas as investidas construções reducionistas e pejorativas europeias, sobre os nativos, clarificam o quanto a ganância de dominação e exploração tornou ignorantes e desumanos os próprios europeus. Como pode um ser humano na sua plena e saudável consciência afirmar que existem povos totalmente desprovidos de

culturas e de histórias? E as nossas tantas línguas de origem bantu e outras origens? As nossas formas de rezar? As nossas criações artísticas? As nossas formas de organização social, a nossa conduta ética e moral fundada no Ubuntu? Os riquíssimos e tão significantes provérbios populares. Enfim, todo o nosso acervo cultural, as nossas cosmovisões, que existem desde a antiguidade, antes do século XV e que prevalecem e nos constituem no tempo presente, de que se tratava para os colonizadores? Não seria por isso que um dos considerados maiores poetas da modernidade nascido em Martinica Aimé Césaire (2020), descreve as sociedades colonizadoras (europeus) como uma civilização doente ao escrever que:

Ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente, que uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização – portanto a força já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu Hitler, quero dizer seu castigo (CÉSAIRE, 2020, p. 21).

Avança ainda Césaire (2020), que as pretensões de domínio e exploração dos povos não europeus, tornou os colonizadores desumanos, pois no seu entender a colonização

(...) desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, e conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por este desprezo, inevitavelmente tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador ao acostumar-se ao ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo com um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal (CÉSAIRE, 2020, p. 23).

Nas suas análises, Césaire (2020), entende que, a colonização, descivilizou aqueles que se consideravam mais civilizados que os outros, ou melhor, que se consideravam únicas sociedades civilizadas, brutalizou aqueles que se achavam os seres mais espertos do planeta, degradou o caráter humano das sociedades que se achavam mais humanos que os outros, pois o processo colonial levou os colonizadores a conviverem com atos totalmente desumanos com maior naturalidade, ou seja, a civilização europeia naturalizou nas suas mentes a desumanidade, a barbárie, violência, o ódio pelo homem igual, a cobiça, a imoralidade, a injustiça, a exploração corporal e mental, enfim, essa civilização possuída pela ganância perdeu a “cabeça ou juízo”, perdeu totalmente o caráter Ubuntu que caracteriza a essência do ser humano. O colonizador europeu chega a níveis de desumanidade extremamente altos e totalmente difíceis de compreender, de modo que:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça violência, ódio racial,

relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceite isso, uma menina é estuprada, e na França se aceite isso, há um acréscimo de peso morto da civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, e todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente (CÉSAIRE, 2020, p. 17).

A colonização impulsionada pelo capitalismo moderno que sustentou o regime colonial, que outrora coisificou os povos nativos, ainda continua se fazendo sentir nos nossos dias, e realizar esta pesquisa constituiu até certo ponto uma luta contra a colonialidade prevalecente, como uma possibilidade de nos livrar dessa história e prolongada dominação e exploração que ameaça a nossa existência. E esse combate implica incessantes questionamentos a modernidade e ao capitalismo enquanto principais veículos da colonialidade do poder, tal como afirma Quijano (2009):

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder (...). Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas (QUIJANO, 2009, p.113)

Para tanto, nessa pesquisa, numa relação dialógica e engajada com os mestres (as) anciãos e a anciã da comunidade de Chinhamapere trago à tona conhecimento outros considerados “periféricos”, fundamentados nas experiências vividas e construídas no cotidiano, transmitidos oralmente de geração em geração, como uma forma defender a ideia da inesgotável pluralidade e alteridade do saber, questionando dessa forma a hegemonia do conhecimento eurocêntrico, um combate a colonialidade de saber e do poder. Mais do que isso, trazer à tona esses outros conhecimentos, sobretudo criar e ampliar espaço das vozes que têm vindo a ser emudecidas, inferiorizadas e ameaçadas pelas tendências modernas e pelo tempo do relógio (THOMPSON, 1987), que nos foi imposto.

Entendo que a realização dessa pesquisa foi uma oportunidade de ouvir e acolher narrativas, memórias e experiências outras, daqueles sujeitos que são deixados de lado, que têm suas vozes silenciadas, marginalizadas, porque a sua história é supostamente “menor”, o que levanta alguns questionamentos óbvios. Por que as vozes do (as) mestres e a anciã e os anciãos da comunidade de Chinhamapere são emudecidas? Por que a história dessa comunidade é concebida como menor e para quem essa história é menor? As vozes, as memórias e experiências desses sujeitos produtores de conhecimentos e bibliotecas vivas da

história da comunidade de Chinhamapere apesar de não serem de interesse nacional não merecem ser ouvidas e partilhadas? Especialmente, considerando que em sociedades acústicas como a moçambicana, os anciãos constituem os nossos maiores depositários, bibliotecas vivas que “guardam” e recriam as tradições que nos constituem enquanto sociedades com suas singularidades.

No entanto, dialoguei nessa pesquisa com essas bibliotecas que não precisam de bons leitores, mas sim de bons ouvintes, dou relevo não apenas as pinturas enquanto patrimônio cultural material, mas as memórias e experiências expressas em narrativas, pois entendo que o valor do patrimônio cultural está intimamente relacionado com as experiências e significado atribuído principalmente, pela comunidade que vive em sua volta.

Walter Benjamin (1958), nos seus escritos ao refletir sobre a importância dos patrimônios questiona “Pois qual o valor de todo nosso patrimônio cultural, se as experiências não mais vinculam a nós?” Benjamin (1958) suscitou-me outros questionamentos que podem nos ajudar a pensar sobre a necessidade de valorização das experiências dos grupos sociais na relação com os patrimônios culturais como: as pinturas rupestres de Chinhamapere, como patrimônio cultural, teria algum sentido se as experiências da comunidade relacionadas a elas, não são mais valorizadas? Que sentido teriam as pinturas sem as cerimônias ritualísticas realizadas neste local? O apagamento das experiências dos anciãos da comunidade de Chinhamapere sobre as pinturas rupestres não seria um autêntico atentado de desaparecimento das pinturas enquanto um patrimônio cultural? Essas e outras inquietações serão refletidas no diálogo com as narrativas das memórias daqueles que são mestres, bibliotecas vivas da sua própria história, narradores sedentários, os mestres (a) “anciãos e a anciã de Chinhamapere”.

2.2 A COMUNIDADE E AS PINTURAS RUPESTRES DE CHINHAMAPERE

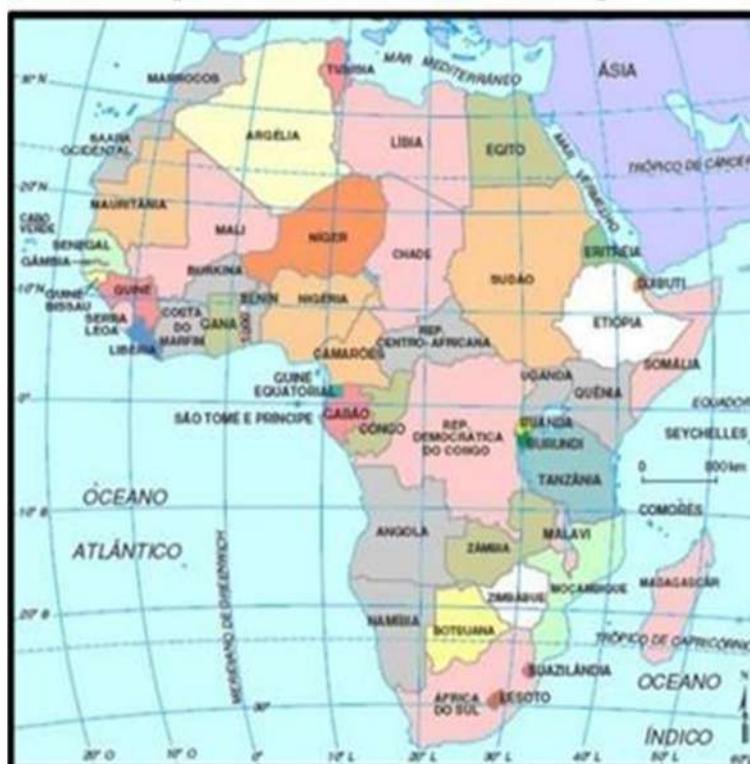
A sul do continente africano, na região denominada por África Austral²⁷, em Moçambique na região centro do país e na província de Manica, distrito do mesmo nome, fica a comunidade rural de Chinhamapere. Moçambique é um país que está situado na Costa Oriental da África Austral, com uma superfície continental de 786.380km². Segundo o último recenseamento de 2017, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística, estima-se uma

²⁷ A região da África Austral fica localizada na zona sul do continente africano e é composta por Estado como que foram colônias europeias, desde o Século XV. O Império Colonial Português teve o controlo de Angola e Moçambique; o britânico da África do Sul, Lesoto, Suazilândia, Botswana, Malawi, Zâmbia e Zimbábue; o francês controlou a zona insular, com destaque para Madagáscar, Seychelles e Maurícias; o alemão a Tanzânia e Namíbia – Sudoeste Africano – e o holandês a Província do Cabo, na África do Sul. (ZECA, s/d, p. 220) Vide no Mapa 2

população de cerca de 28 milhões. Limita-se a norte com a República Democrática da Tanzânia; a noroeste, o Malawi e a Zâmbia; a oeste, o Zimbabwe, a África do Sul e a Suazilândia; a Sul, a África do Sul; a leste, a secção do Oceano Índico designada por Canal de Moçambique²⁸.

²⁸ Geografia de Moçambique, Portal do Governo de Moçambique, consultado em 10 de maio de 2022 <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Geografia-de-Mocambique>.

Mapa 1 - Continente africano-Moçambique.



Fonte: <https://faroacademy.blogspot.com/2020/12/localizacao-geografica-de-mocambique.html>.

Mapa 2 -Região da África Austral.



Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Figura-08-Mapa-da-divisao-politica-atual-de-Africa-Fonte-IBGE-2004_fig5_304498778/download.

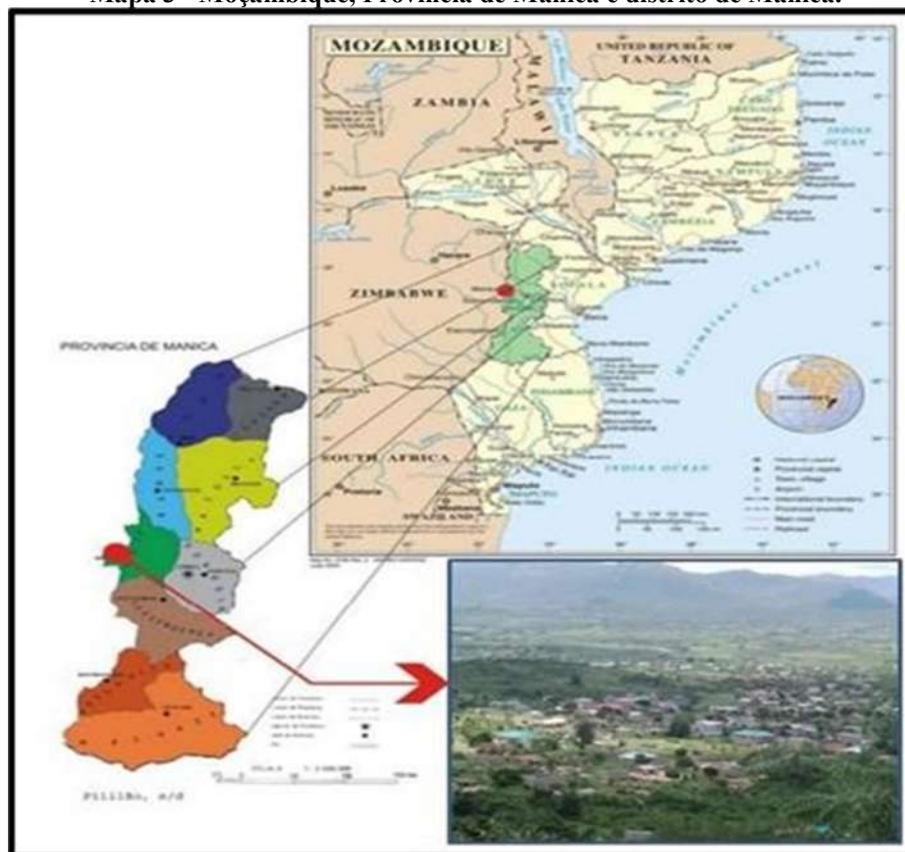
A sociedade moçambicana apresenta-se organizada em grupos, patrilinear e matrilinear. A matrilinear compreende a sociedade localizada a Norte do Rio Zambeze e a

patrilinear, a sul do rio Zambeze, englobando a maior parte das sociedades que ficam na região centro e toda região sul do país.

Um país jovem, ex-colônia portuguesa, que proclamou a sua independência no dia 25 de junho de 1975 por via de luta armada. Por questões políticas foi adotada a língua portuguesa como língua oficial. É um país bantufônico, pois além das línguas estrangeiras, são faladas “acima de 20 línguas locais bantu e com aproximadamente 50 dialetos” (PATEL, MAJUISSE E TEMBE 2018, p.21).

Administrativamente o país está dividido em 11 províncias, distribuídas em três regiões, sendo a região Norte, composta pelas províncias de Cabo Delgado, Niassa e Nampula; região centro, províncias de Zambézia, Manica (província onde foi realizada a pesquisa como se pode ver no mapa abaixo) Sofala e Tete, e por último, a região sul províncias de Inhambane, Gaza e Maputo, esta última é dividida em Maputo província e Maputo cidade, sendo Maputo a cidade capital do país. Na região centro do país e na província de Manica, no distrito de Manica, fica a comunidade de Chinhamapere.

Mapa 3 - Moçambique, Província de Manica e distrito de Manica.



Fonte: INE (2020).

De acordo com Muchangos (1999, p.15), Manica ocupa no centro do país uma superfície de 61.661 km², (...). A sua capital é a cidade de Chimoio, situada no planalto do

mesmo nome. Confina a norte com a província de Tete e a Este com a província de Sofala.

2.3 CONHECENDO A PROVÍNCIA DE MANICA

A capital provincial, à semelhança da parte dos distritos de Sussundenga e Gondola, é habitada maioritariamente pelo povo falante do *Tewe*. Este grupo étnico, possui muitas variantes em relação aos grupos que o circundam. Os *Tewes* pertencem ao grupo *Shona* que por sua vez se subdivide em *Barke* (norte da província), *Manyika* e *Tewe* (centro) e *Ndau* (sul).

O povo *Shona* é da origem bantu (povos da África Subequatorial que têm línguas de origem comum) que primeiro vivia na região entre os rios Ubangui e Chari, na África Ocidental e que mais tarde pela infertilidade dos solos (tratando-se de um povo agricultor), aliado ao aumento populacional, teria migrado para o planalto do Katanga e na região dos grandes lagos, na África Subequatorial. A província de Manica, à semelhança de Sofala e Tete, faz parte da cultura *Shona*.

A cultura *Shona* engloba um conjunto de povos que possuem línguas, costumes semelhantes e uma organização sociopolítica idêntica. Todos são patrilineares, o casamento é precedido por uma compensação matrimonial “*chuma*” mais conhecido por lobolo, ou termos equivalentes e ou prestação de serviços pelo noivo. Estas características estão presentes entre os grupos étnicos *Va-Ndau*, *Va-Tewe*, *Va-Manyika*, nas terras de Manica. Estas características foram adquiridas em resultado da vizinhança entre os dois povos agudizadas pelos íntimos contatos entre os *Shona* do Zimbabwe e o povo moçambicano.

De acordo com Jopela (2006), parte da vida dos falantes de *Shona* em Manica está intimamente relacionada com a paisagem natural e com crenças dos espíritos ancestrais. Na hierarquia dos espíritos ancestrais *Shona*, tem-se em primeiro plano o “*Mwari*”, suprema divindade *Shona*, o criador da terra e dos homens. Esse espírito controla a fertilidade da terra, é o suporte das leis e costumes tradicionais, fornece chuva nos tempos de seca e adverte a nação em tempos de crise. Em seguida, aparece o espírito do chefe já falecido “*Mhondoro*”, que está intimamente relacionado com o território que esse governava em vida. Por último, tem-se o “*Mudzimo*”, espírito de pessoa ancestral que protege os membros da respectiva família dos infortúnios, sendo normalmente invocados durante cerimônias familiares e individuais.

Na crença local, esses espíritos vivem em terra assim como na água, por isso, alguns locais do meio natural como é o caso de riachos, lagoas, nascentes, abrigos rochosos no topo

dos montes (alguns com pinturas rupestres), árvores gigantescas, algumas árvores e florestas são entendidos como locais com grande valor espiritual, tal como acontece na comunidade de Chinghamapere, as montanhas que abrigam as pinturas rupestres são para a comunidade um lugar sagrado e de extrema importância.

Alguns destes elementos naturais são tidos como símbolos da presença dos antepassados na terra, sendo a partir destas que as comunidades interagem com o mundo dos ancestrais. As culturas, nesta parcela do país, são manifestadas através de vários símbolos designadamente, ritos (nascimento, casamento, fúnebres e de preces de chuva), dança tradicional, artesanato entre outras práticas. (ARPAC, s/d).

2.4 PATRIMÔNIO CULTURAL EM MOÇAMBIQUE

O patrimônio cultural é um assunto bastante falado, que nos sentimos naturalizados com o mesmo, isso faz com que muitos pensem que discutir sobre o patrimônio cultural seja muito fácil. À primeira vista, até que parece, por ser uma expressão que podemos considerá-la familiar²⁹, mas, não é, devido a sua complexidade às disputas sobre ela por parte de diferentes grupos interessados.

Nesse sentido, foco-me nesta dissertação em pensar e abordar o patrimônio cultural numa dimensão local com o apoio de alguns instrumentos legais do país que zelam pelos patrimônios culturais e das concepções que a comunidade de Chinghamapere tem em relação com as pinturas rupestres enquanto um patrimônio cultural. Proponho-me da mesma forma, refletir sobre o patrimônio cultural na perspectiva bidimensional (material e imaterial) distanciando-se dessa forma das reflexões que tende a separar o seu caráter material do imaterial, pois ambas vertentes estão intimamente associadas, estabelecem uma relação de interdependência e de coexistência, isto é, uma depende da outra, pois o sentido material do patrimônio cultural esteve e está efetivamente atrelado ao imaterial. Ora vejamos, como poderíamos falar das pinturas rupestres como bem cultural material dissociada das comunidades que hoje dão sentido a este patrimônio?

A abordagem do patrimônio cultural numa perspectiva material dissociada ao imaterial, promove sem dúvidas a invisibilidade dos saberes e fazeres outros construídos cotidianamente, favorecendo dessa forma a racionalidade da “ciência” hegemônica

²⁹ Em cidades moçambicanas assim como em distritos, em várias ruas vê-se nos edifícios de estado e de longa data, na sua maioria herdados do colonialismo, marcados com a seguinte expressão “Patrimônio do Estado” aquilo que na lei 10/88 é classificado de bens culturais imóveis.

eurocentrada. Assim, atento-me fazer um contraponto dessa visão mecânica, para pensar as pinturas rupestres de Chinhamapere nas suas duas dimensões por meio de um olhar atento, de acordo com Santos (2009):

Concebe a produção do conhecimento, não pela postura dominante da epistemologia eurocêntrica, historicamente construída, com o projeto de modernidade e consequentemente com o processo de colonização, mas, sobretudo, pelo reconhecimento da pluralidade epistêmica existente no mundo, considerando os saberes e poderes invisibilizados pela hegemonia do pensamento moderno (SANTOS, 2009, p. 34).

Por esse viés, busco fazer abordagem do patrimônio cultural num olhar localizado e contextualizado no cotidiano da comunidade rural, circunscrita pelas pinturas rupestres de Chinhamapere, ampliando o espaço a favor dos saberes e outros conhecimentos, que são classificados pela ciência eurocêntrica como conhecimentos empíricos sujeitados a subalternização e invisibilização.

Para nortear a reflexão, é pertinente trazer algumas problematizações: como o patrimônio cultural é concebido em Moçambique? Com que patrimônio trabalho nesta pesquisa? Os saberes e fazeres das comunidades rurais em Moçambique são considerados patrimônio cultural?

Importante lembrar que, não me proponho em responder essas questões, porém, preocupa-me problematizar o patrimônio cultural na sua completude, no contexto moçambicano, interessa-me levantar possíveis reflexões sobre o assunto com objetivo de promover a valorização das memórias, experiências, tradições comunitárias, enquanto parte integrante patrimônio cultural.

As pinturas rupestres em Moçambique são consideradas patrimônio cultural pela lei nº10/88 de 22 de dezembro, que determina a proteção legal dos bens materiais e imateriais do patrimônio cultural de Moçambique, entende-se que patrimônio cultural é “o conjunto de bens materiais e imateriais criados ou integrados pelo povo moçambicano ao longo da história, com relevância para a definição de identidade cultural moçambicana”. Este é constituído por bens materiais e imateriais sendo:

Bens culturais imateriais: são os que constituem elementos essenciais da memória coletivas do povo, tais como história e a literatura oral, as tradições populares, os ritos e o folclore, as próprias línguas nacionais e ainda obras de engenho humano e todas as formas de criação artística e literária independentemente do seu suporte ou vínculo por que se manifestam. Por sua vez, bens culturais materiais são os bens imóveis e móveis que pelo seu valor arqueológico, histórico, bibliográfico, artístico e científico fazem parte do patrimônio cultural moçambicano. Os elementos naturais, sítios e paisagens protegidas por lei ou passíveis de tal proteção, em razão do seu valor cultural, beneficiam das disposições da presente lei (Lei nº10/88).

Com base nos pressupostos conceituais apresentados na lei, trabalho com as duas dimensões conjugadas e não dissociada como a lei trata, pois é quase impossível falar das pinturas rupestres de Chinhamapere enquanto um patrimônio dissociado da vida cotidiana da comunidade, isso é, a pedra cal está intimamente relacionado com a sociedade.

O historiador Ulpiano Meneses (2009), contribui na explicitação sobre a relação íntima que se estabelece entre o aspecto material e o imaterial do patrimônio cultural, reforçando a ideia de uma abordagem do patrimônio cultural sem a dissociação destes.

O patrimônio cultural tem como suporte, sempre, *vectores materiais*. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se. As diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais (MENESES, 2009, p. 32).

De uma forma bastante sintetizada, Meneses (2009), dialoga com Daniele Miller para enfatizar a relação da imaterialidade e a materialidade dos bens culturais. “A imaterialidade só pode se expressar por intermédio da materialidade” (MENESES, 2009, p. 32).

É tão íntima e bastante forte a relação que a comunidade circunscrita no monte Chinhamapere estabelece com as pinturas rupestres, ao ponto de não ter um posicionamento firme quando se tenta distinguir a comunidade das pinturas. Para essa comunidade, o que nós acadêmicos, o estado, turistas, entre outros chamamos de patrimônio cultural material, os mestres (a) anciãos e a anciã dessa pesquisa chamam de “vida eterna”. Numa das conversas com os mestres (a) pude flagrar essa concepção na fala o ancião Niquisse.

Vejo as pinturas rupestres como a minha vida e a de todos aqui na comunidade. Nasci aqui, cresci e hoje sou pai e avô. A nossa vida dependeu sempre dos nossos ancestrais que nos deixaram o belo legado (as pinturas). Vivemos da agricultura, as nossas *machambas* dependem das chuvas e quando temos problemas de chuvas, pedimos através de cerimônias rituais aos nossos ancestrais, os mesmos que desenharam as pinturas e eles nos ajudam (NIQUISSE, 2021).

Fica bem claro na narrativa sensível acima apresentada, como o patrimônio cultural é associado à vida por meio da realização das cerimônias ritualísticas. As pinturas rupestres de Chinhamapere fazem parte da vida cotidiana da comunidade em todos os sentidos, pois elas estão intimamente ligadas com a ancestralidade, tendo em conta que a autoria das mesmas é atribuída aos antepassados e a vida dos moçambicanos e especificamente, dessa comunidade têm forte ligação com eles.

Consciente de que o patrimônio é uma categoria eminentemente ocidental e que

acompanha a história das civilizações (Hartog, 2003), pretendo pensar a ideia do patrimônio com Gonçalves (2015), que nos ajuda a entender que apesar do patrimônio ser uma categoria ocidental, é importante que seja discutido com base nas singularidades sociais, culturais, políticas onde estiver inserido o patrimônio, para que não pensemos a sua singularidade como um absoluto, talvez seja necessário reconhecer que, enquanto uma categoria, ela pode ser encontrada, de forma diferenciada, em outras sociedades ou culturas. Portanto, não busco discutir sobre as experiências, memórias sobre as pinturas rupestres de Chinghamapere de forma isolada da realidade social da comunidade, uma vez que faço uma abordagem localizada no tempo e no espaço e exploro também sempre que forem necessárias outras diferentes abordagens para enriquecer as discussões.

Os diálogos são tecidos nesse viés, pois a abordagem do patrimônio ocidental tem uma forte ligação com a identidade, ou seja, os patrimônios são pensados numa perspectiva mais virada para o “resgate” e preservação da “identidade”. E nas realidades moçambicanas, a ideia de patrimônio não nos leva direto a necessidade de “resgate” das identidades, pois elas residem em nós e nos constituem.

(...) O que está em jogo nesses contextos “não ocidentais” ou “não modernos”, quando consideramos as “concepções nativas” de patrimônio não é necessariamente a “identidade dos povos e grupos sociais cujo objetos e modos de vida são alvos de processo de patrimonialização por agências ocidentais. Eles não estão como os homens e mulheres da modernidade ocidental, preocupados em buscar uma identidade, que residiria no fundo de suas experiências individuais e coletivas. Pelo menos não nos termos em que o ocidente moderno formula e busca responder essa questão. Trata-se antes, de forma como esses povos e grupos se situam em suas relações com a ordem cosmológica, natural e social, preocupados em interagir com diversas entidades do universo: os Deuses, os mortos, antepassados, os parentes, os vizinhos, os animais, as plantas, etc. do ponto de vista de sua cosmologia, eles existem individual e coletivamente na medida em que fazem parte dessa extensa rede de relações de troca. Nesse sentido, descobrir e defender a sua identidade não é necessariamente, para eles um problema (GONÇALVES, 2015, p. 214).

Sem ignorar as investidas da modernidade contra aquilo que os africanos têm de mais precioso, as identidades dos africanos: a oralidade, as tradições, as crenças pelos ancestrais, os nossos saberes e fazeres, é verdade que a preocupação dos africanos não é exatamente identificar, descobrir as suas identidades, como algumas sociedades se preocupam. As identidades moçambicanas estão vivas e são vividas no tempo presente e na vida cotidiana, elas são de boca para ouvido, transmitidas principalmente, por meio das línguas locais (bantu) e usadas com maior frequência no dia-a-dia nas mais diversificadas situações no relacionamento social, aliás, com base em uma delas (*Ci-Manyka*), conversei com os anciãos

para ouvir e acolher as suas narrativas, trazer à tona os hábitos e costumes tradicionais, as cerimônias rituais invocando os antepassados quando necessário, entre outros saberes e fazeres baseados no conhecimento popular e cotidiano.

Neste sentido, a preocupação não está em identificar, descobrir ou resgatar as nossas identidades, que entendemos estarem em um processo de erosão ou crise iniciada pelo contato com os europeus há séculos, e que hoje vem se intensificando de várias e diferentes formas. Interessa-me, dialogar com os mestres (a) anciãos e a anciã da comunidade de Chinchamapere na relação com o seu patrimônio cultural pinturas rupestres de Chinchamapere, e juntos pensar sobre possíveis caminhos que nos possam permitir ressignificar as tradições locais atendendo as necessidades do tempo presente.

Ao discutir sobre patrimônio cultural, a professora e historiadora Juliana Resende Bonomo (2020), lembra-nos que é preciso saber que o patrimônio cultural tem algo em comum, mas apesar disso, o mesmo pode ser entendido sob vários ângulos. “De princípio é preciso considerar que um elemento comum entre as variantes do patrimônio cultural, seja ele: material, imaterial, histórico, artístico, natural, arquitetônico, etc., O patrimônio expressa valores coletivos corporificados em manifestações concretas” (BONOMO, 2020, p 32).

Contudo os valores coletivos presentes nas manifestações patrimoniais não são compartilhados de modo homogêneo pela coletividade. “Deste modo é necessário compreender o patrimônio cultural como um campo de lutas, no qual diversos atores constroem discursos próprios que selecionam, apropriam-se da prática e os expropriam.” (VELOSO, 2006, apud. BONOMO, 2020 p.33).

Existem diferentes grupos que se identificam e relacionam-se com os patrimônios culturais, desde agentes governamentais, o setor privado, agências turísticas, a comunidade e que garantem a custódia dos mesmos. Esses têm um entendimento desse patrimônio não convergente. As políticas de gestão de patrimônio cultural moderna definidas pelo estado que pensa muitas das vezes, os patrimônios culturais como atrativo turístico, entram em contradição em algum momento com as autoridades comunitárias, pois ações e investimentos privados ou turísticos têm sido empreendidos sem considerar ou mesmo respeitar os interesses comunitários, o que pode promover a disputa sobre esses patrimônios, pois os grupos sociais que vivem no espaço em que o patrimônio cultural se situa, estabelecem uma relação afetiva com o mesmo e quer vê-lo valorizado e bem cuidado, diferentemente do turista que passa pela comunidade de visita, aprecia a beleza, faz algumas fotografias para lembrança e vai embora. Diferente da comunidade que vivem e convivem com o patrimônio, este tem um olhar de pertencimento, o espaço constitui um local apropriado para a realização de diferentes

cerimônias religiosas e ritualísticas, local onde os seus ancestrais morreram, local que recorrem quando pretendem comunicar com os seus protetores, um local altamente sagrado que preserva e possibilita a resistência e existência de algumas tradições da comunidade.

Ulpiano Meneses (2009), nos ajuda a entender essa dualidade do patrimônio cultural, fazendo retrato de uma visita à catedral gótica na França, onde por um lado descrevendo a relação afetiva e de pertencimento que uma anciã estabelece com a catedral, e por outro lado, descreve a relação que um turista estabelece com o local que é absolutamente diferente. Essa diferença é fundamentada principalmente pelo significado que eles atribuem ao patrimônio cultural, pois para o turista o significado é bastante superficial, muitas vezes, limitado no ponto de vista de beleza e de lazer, já para a anciã, o significado vai além das questões meramente superficiais. “A relação da velhinha é existencial, pressupondo tempos dilatados (...) já para os turistas, a atividade que executam se revela desterritorializada, sancionada de seu cotidiano, opondo-se mesmo a ele, pois desprendida de habitualidade” (MENEZES, 2009, p. 27).

A fruição dos turistas consoma-se na mera contemplação de um lugar de culto, agora transformado em lugar de representação de culto: a catedral tornou-se bem cultural e essa perspectiva esvazia usos antigos e torna anacrônica as práticas anteriores. (...), mas a fruição da velhinha, é profunda, vivenciada, e sua oração na catedral deve envolver não só uma apropriação afetiva, como também, sem dúvida, estética, isso é, perceptiva, já que o ambiente emite estímulos de toda a ordem para aprofundar o tipo de ação que ela está praticando. Por certo, essa fruição é também cognitiva: ela pode não ter conhecimento especializado, mas, ainda que possivelmente sem saber que sua catedral é um extraordinário exemplar da arquitetura gótica do século XII, deve apreender a antiguidade do templo, o que isso representa de trabalho embutido, de experiências acumuladas ao longo do tempo, de enraizamento e referências para o espaço de sua cidade e de interação com seus vizinhos, com os frequentadores e responsáveis dos cultos, como a comunidade de fiéis (MENESES, 2009, p. 27).

No entanto, é principalmente nessa última perspectiva que pensamos as pinturas rupestres de Chinhamapere como um patrimônio cultural, interessa-me entender esse patrimônio cultural na relação com a comunidade rural que compartilha o mesmo espaço que abriga as pinturas rupestres, que são consideradas pelos habitantes e residentes da região como um espaço absolutamente sagrado, posto que este espaço estimula a comunicação espiritual com o transcendente “os ancestrais”, por meio de realização de cerimônias ritualísticas.

2.5 PINTURAS RUPESTRES: UM PATRIMÔNIO MULTIDIMENSIONAL

Várias são as classificações atribuídas as pinturas rupestres, para alguns teóricos trata-se de um “conjunto de manifestações artísticas” (MACAMO 2003), “Um dos primeiros Documentos escrito especialmente para os africanos” (KI-ZERBO, 2010), “ornamentação da África nas regiões dos planaltos” (KI-ZERBO, 2015).

As pinturas rupestres constituem vestígios históricos e arqueológicos muito disseminados pela região da África Austral, de maneira geral e de Moçambique, em particular. Elas são um conjunto de manifestações artístico-simbólicas representadas nas paredes e tetos de cavernas, grutas e abrigos rochosos, representando parte integrante do patrimônio tangível e intangível das comunidades locais (MACAMO, 2003 apud JOPELA, 2006).

Segundo o africano Malhota (2015, p. 6),

As pinturas rupestres eram entendidas pelo homem que a realizava como um “ritual mágico e premonitório, eficaz para o controle de uma realidade”, como por exemplo, a das caçadas. Era uma forma do homem dominar a natureza. A arte era algo possível a um ser dotado de experiência metafísica e religiosa, porquanto na sua essência a manifestação artística é sempre conceptual.

E para aqueles que vivem e convivem dia a dia com as mesmas, como é o caso do ancião Mucharonga, (2021), usando apenas duas palavras define as pinturas Rupestres “são vida”.

Por sua vez, o ancião Niquisse (2021) afirma que, “são a nossa história. Servem como elo de ligação, com os nossos antepassados, permitem-nos comunicar com os nossos ancestrais, nos informam como nós devemos viver aqui. Sem as pinturas não teríamos certeza sobre nada dos nossos antepassados”.

Já nas palavras da anciã, “as pinturas rupestres são a nossa maior e melhor herança que ganhamos dos nossos ancestrais, porque toda a nossa vida comunitária está diretamente relacionada com as pinturas. E isso não é de hoje, desde os nossos antepassados essas pinturas estiveram no centro de todas as atividades cotidianas” (ANCIÃ FILOMENA, 2021).

As pinturas rupestres são marcadas por uma interpretação conceitual bastante diversificada, pois as mesmas podem ser pensadas de diferentes perspectivas, por um lado podem ser entendidas numa perspectiva artísticas, constituindo dessa forma um conjunto de manifestações artísticas, pelas quais estão representadas manifestações as atividades humanas que caracterizam a vida econômica e social dos seus autores em um determinado espaço e

tempo. Os desenhos acabam de fato ornamentando as paredes das cavernas, as gigantes pedras, esse caráter, pode-se ver nas pinturas rupestres de Chinhamapere.

Nessa perspectiva, constituem uma obra de arte, com uma incrível potencialidade de resistência aos fenômenos naturais e do próprio homem. Para além da sua beleza, elas são também consideradas de evidências, testemunhas e claro uma espécie de documentos ou fonte, onde podemos extrair ou obter as mais antigas informações sobre a vida, as manifestações culturais, organização social, atividades econômicas dos primeiros povos que viveram em Moçambique e especialmente na região de Chinhamapere por volta dos 300 d.C.

Os povos Khoisan, eram sociedades nômades, de caçadores e recoletores que se deslocavam de um lugar para outro em busca de mantimento. A eles são atribuídos a autoria das pinturas rupestres, que hoje são um patrimônio cultural bastante valorizado a nível da comunidade, pois a história da comunidade, as tradições, as cerimônias ritualísticas, estão diretamente relacionados com as pinturas rupestre de Chinhamapere. Compreende-se, portanto, que a vida toda daquela comunidade está vinculada às pinturas rupestre, não foi ao acaso que o ancião Mucharonga define-as como “vida”.

Por outro lado, as pinturas rupestres podem ser pensadas numa dimensão espiritual associada à ancestralidade, o que faz delas sagradas. As comunidades circunvizinhas olham o local como um espaço limiar que torna possível a comunicação com o transcendente “os antepassados”. Por conta disso, é frequente no local, a realização de cerimônias ritualísticas evocando os seus antepassados clamando pela proteção da comunidade, a bênção da chuva para prática da agricultura familiar, a proteção das suas culturas de modo que não sejam atacadas pelas pragas e o bem-estar da comunidade.

Por fim, podem ser concebidas como fontes históricas, para a compreensão do passado das primeiras comunidades, visto que, nessas figuras são documentadas informações sobre como os seus atores viviam. Segundo Ki-Zerbo (2015, p.765) (...) “as pinturas rupestres constituem um filme documentário sobre a infraestrutura das primeiras sociedades que viveram em nosso continente, por exemplo, sobre o seu ambiente ecológico.” Mas o autor chama-nos atenção a leitura dessas imagens que podem ser observadas, pois no seu entender “o artista poderia ter reproduzido lembranças antigas ou ter materializado miragens e sonhos”.

A realização dessa pesquisa não tem o propósito de aprofundar o estudo das pinturas como poderia ser tratado pelos arqueólogos, por exemplo. Nossa intenção é dialogar com as memórias e experiências dos mestres (a) anciãos e a anciã na interface com as pinturas rupestres de Chinhamapere para entender os sentidos que atribuem a esse patrimônio cultural. Pois entendemos que a riqueza das pinturas rupestres de Moçambique não está apenas na sua

quantidade que se encontram no seu território bem como na variedade e qualidade das mesmas que se repete nas suas expressões representativas, nem nos temas que serviram à sua inspiração.

Mais do que isso, elas representam a ancestralidade, são consideradas sagradas porque nelas estão patentes os antepassados e os moçambicanos, têm um forte apego com os antepassados, eles são os seus protetores e participam ativamente na vida dos vivos, daí que esses locais são tidos como um espaço limiar, servindo como a porta num portal de entrada a um mundo sobrenatural, onde a comunidade tem o privilégio de comunicar-se com os seus ancestrais. Nesse local, a comunidade realiza diferentes tipos de cerimônias ritualísticas, como aponta a moçambicana:

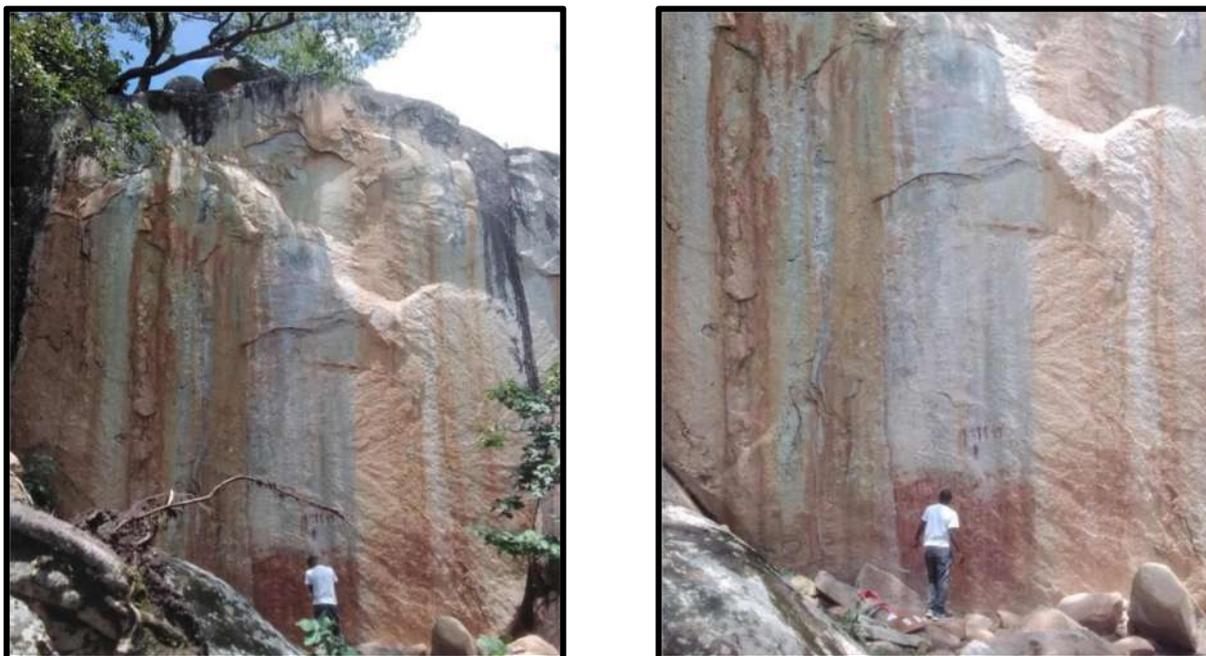
Em todas as sociedades negra-africanas o relacionamento dos vivos com mortos em particular com os antepassados é o aspecto no qual os africanos estão mais apegados. É sem dúvidas o ponto nevrálgico da cultura africana e, por isso mesmo, a herança mais querida. (...) na visão africana tradicional a morte é entendida como sendo uma mudança, uma transformação do estado visível (material) para o estado invisível (espiritual). Na verdade, é com a morte que o indivíduo se transforma em antepassado (ser espiritual). A morte marca uma passagem do mundo visível ou material para um mundo invisível ou espiritual (SUANA apud FOLOWARA, SARAIVA; DZINDAWA, 2012, p. 15).

Em diálogo com os mestres (as) anciãos e a anciã durante a realização dos *tchiwaras* apontaram e explicaram três principais aspectos que fazem das pinturas rupestres um lugar sagrado. Primeiro porque os seus ancestrais sempre usaram aquele espaço para realizar cerimônias rituais para a caça, segundo, porque o mesmo lugar foi por muito tempo usado para acolher doentes de lepra e em terceiro, porque alguns dos seus ancestrais naquele espaço morreram e que seus espíritos continuam residindo naquele espaço.

Em Moçambique algumas pinturas rupestres estão em locais que dispõem “condições favoráveis como nas pedras gigantes, na sua maioria nas montanhas, cavernas e grutas. Na sua maioria encontram-se distribuídas em duas regiões do país, com destaque na região central e nortenha”. (MAHOTA, 2015).

As pinturas rupestres de Chinghamapere estão situadas em uma cadeia montanhosa, coberta por uma densa cobertura vegetal, o que sem dúvida tem contribuído bastante para a sua conservação dos efeitos da natureza e ações humanas, pois hoje elas apresentam-se num bom estado de preservação considerando o tempo que elas têm de existência, que datam dos anos 300 depois de Cristo.

Fotografia 10 - Cobertura rochosa e vegetal sobre pinturas rupestres de Chinhamapere.



Fonte: Arquivo do autor (2022).

2.6 MAPEANDO AS PINTURAS RUPESTRES E A COMUNIDADE CHINHAMAPERE

No distrito de Manica, “a 9 km da cidade do mesmo nome, ao longo da estrada nacional nº6 que liga a vila de Manica a cidade Residencial de Mutare, no Zimbabwe”³⁰, fica uma das mais famosas pinturas rupestres, conhecida por Chinhamapere, reconhecida como património cultural moçambicano. As imagens das pinturas compostas por figuras retratando caçadores, recoletores, imagens de grandes portes e entre outras figuras, são também usadas para embelezar locais de lazer a nível do distrito e porque não da província, são também emblema principal do logotipo da Escola Secundária da comunidade.

Nesse local não apenas ficam as imagens de teor estético, mas um local sagrado de importância espiritual para a comunidade circunvizinha. É também um património com potencial turístico, que pode ser visitada por diferentes públicos (curiosos, pesquisadores, turistas, académicos, alunos, estudantes, entre outros), mediante autorização da liderança tradicional (anciã Filomena) e a realização de cerimônias rituais.

As pinturas rupestres Chinhamapere localizam-se em um gigante abrigo rochoso, numa área de 3 m² da Serra Vumba, na parte noroeste do monte Chinhamapere 1, na província de Manica, distrito e cidade de mesmo nome”. Estão entre as coordenadas 18° 57’

³⁰ ARPAC, 2011, p.12

54" S e 32° 51' 61". (NOTICE, 2005).

Fotografia 11 -Bairro de Chinhamapere.



Fonte: adaptado pelo pesquisador. [Google.com/maps/@11.0310179,17.379345,3z?hl=pt-PT](https://www.google.com/maps/@11.0310179,17.379345,3z?hl=pt-PT).

Nesse mesmo espaço, localiza-se a comunidade rural de Chinhamapere com cerca 350 famílias (ancião Niquisse), descendente do povo bantu, cuja história de existência no local está fortemente ligada com as pinturas rupestres.

A comunidade do distrito de Manica e especialmente, a de Chinhamapere tem uma concepção de famílias bastante ampliada e envolvente:

Nesta sociedade, a família não só envolve os cônjuges e os seus descendentes direto, ela envolve pessoas cujas relações, em princípio de sangue, se situa em diferentes graus de parentesco, grupos etários, grupo de pessoas que partilham o mesmo retiro quando dos ritos de iniciação e os que possuem descendência de um passado em comum (ARTUR, 2008, p. 25).

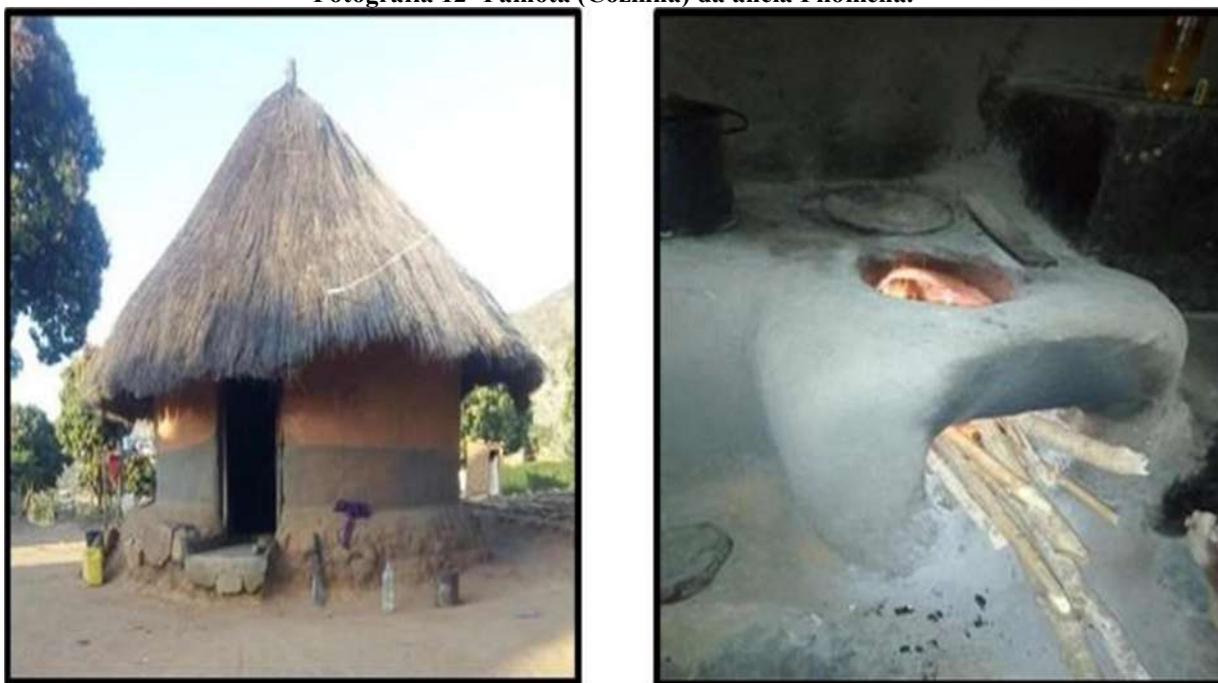
Aquando da realização da pesquisa, percebi que é uma comunidade bastante acolhedora e hospedeira, os seus visitantes são sempre bem-vindos. Assim fui tratado em todos os encontros que realizei com os anciãos e a anciã da comunidade, aliás a hospitalidade tem precedentes históricos e caracteriza a região.

Num ambiente de comemoração, a comunidade de Chinhamapere recebe e acolhe os seus visitantes. Os anciãos acolheram-me como filho, durante a realização da pesquisa senti-me em casa e membro integrante da comunidade durante os meses que estive lá em 2021. Não faltou nada que a comunidade dentro das condições podia-me oferecer como: água, comida, conselhos, encorajamento, até o calor da fogueira em algumas noites de frio na humilde e

linda cozinha da anciã Filomena pode compartilhar várias memórias, aliás, a cozinha dela, a priori, para quem a vê parece uma simples palhota.

O interior da cozinha é com certeza, mais do que se pode ver externamente, contempla dentro dela, vários compartimentos sem uma divisão por meio de barreiras física (paredes), comporta um espaço para confecção de alimentos, um celeiro onde são guardados os cereais produzidos nas *machambas* (o milho, a mapira, etc.), um espaço para tomar as refeições, espaço para guardar a louça. Dentro da palhota (casa feita de material local e com estrutura tipicamente africana), os conselhos, as tradições, os princípios tradicionais de vida são partilhados de boca para os ouvidos. Compartilho a imagem da cozinha da anciã Filomena.

Fotografia 12 -Palhota (Cozinha) da anciã Filomena.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021).

No interior dessa casa, em volta da fogueira sustentada pela lenha, voltei ao tempo, revivi bons momentos que caracterizaram uma boa parte da minha infância. Nesse local, as conversas fluíram, foram narradas várias memórias da anciã Filomena e do ancião Mucharonga e, em dias de mau tempo, essa casa nos acolhia.

Estar naquele lugar foi um toque mágico que me proporcionou uma rememoração de alguns episódios da minha família, tal como a professora Galzerani (2009), pontua na sua fala sobre a rememoração em Walter Benjamin, que pode se dar através de um cheiro, um sabor. Dentro da casa da anciã Filomena, rememorei o *tchiwara*, dos tempos que hoje infelizmente são raros, marcados pelas conversas em volta da fogueira onde eram narradas histórias, adivinhas, provérbios populares pelos mais velhos, lembrou-me principalmente a falecida

anciã Julieta Barroso, que era a melhor contadora de estória da comunidade, revivi a nossa forma de comer, que era coletiva, onde comíamos no mesmo prato e aprendíamos o princípio de partilha, como aponta a pensadora decolonial moçambicana Maria Paula Meneses (2019, p.3), “comer junto no dia-a-dia não representa apenas nutrição; é também um ato pedagógico e cultural, junta da comunidade, aproximando amigos e familiares”.

Por fim, muitos momentos da minha infância vieram à tona. Foram tempos que infelizmente arrastaram alguns hábitos e costumes locais, mas a experiência que tive, parece-me hoje como uma luz verde no fundo do túnel, criando expectativas de que ainda podemos nesses tempos outros que estamos a experimentar, dar vida e sentido a alguns dos nossos hábitos e costumes que estão sendo alvos da erosão cultural, ainda que tenhamos que ressignificá-los à realidade dos tempos contemporâneos.

A comunidade de Chinhamapere e do distrito, em termos étnicos, segundo Artur (2008), “pertence na sua maioria, ao tronco comum Shona e possui uma cultura fortemente bantustanizada e com uma tradição oral muito rica. Ela encerra uma forte tradição patrilinear cujos procedimentos e atitudes se sustentam na base do respeito de pertença a um clã totêmico comum e a prevalência de tabus religiosamente observados em muitos casos temidos”. (ARTUR, 2008, p.24).

Os povos autóctones do atual distrito de Manica, agrupam-se em três grandes Clãs, a saber: *Mhondoro* ou *Shumba*, *Nhati-Shonga* e *Humba*. Na cidade de Manica predominam os *Shumbas* e os *Nhati-Shonga*, que se consideram como prolongamento e território do chefe *Mutassa*. Os *Humbas*, povoam o norte do distrito de Manica (ARTUR, 2008, p. 25).

As línguas nativas mais faladas são: Ci-Manyka, Ci-Shona, Ci-Tewe, CiSena e *Ci-Balke*. Muitos autores defendem que estas línguas são variantes de *Ci-Shona*, língua com a qual todas elas têm muitos elementos comuns. A liderança tradicional é assegurada pelo chefe da família *Sainba* e um ancião da aldeia *Sabuku* que tem apoio do conselho dos anciãos *Vazinda*, sendo que o *Sabuku*, o dever de prestar conta ao chefe mambo (ARPAC, 2011, p. 11).

As religiões dominantes são Sião/Zione e Católica, acreditadas pela maioria da população. Para além dessas religiões, a comunidade de Chinhamapere pratica com muita frequência o culto aos ancestrais: Ascentrolatria, a qual consiste basicamente na adoração aos antepassados que, é antes mais uma adoração coletiva, a título de exemplo, as várias manifestações religiosas e ritualísticas a pedido das chuvas na comunidade (*rucoto* ou *kudhira mvura*), são realizadas coletivamente quando a comunidade começa a se ressentir da falta de chuvas em tempos de sementeira.

Os rituais realizados são também para a benção comunitária, segurança e proteção

social. Esses últimos ritos são realizados quando na comunidade acontecem fenômenos fora do normal que desestabilizam o sossego e bem-estar comunitários. A anciã Filomena narrou sobre a realização desse ritual quando os alunos da Escola Secundária de Chinhamapere possuídos pelos espíritos maus, começaram a vandalizar a escola.³¹

Em 2018, acompanhamos a situação de desmaio e manifestações das nossas crianças na nossa escola, fomos chamados como representante e líderes religiosos da comunidade. Eu, senhor secretário e senhores líderes e outros, fomos até a escola. Era uma situação que para além da liderança, também era preciso a intervenção de médicos tradicionais (curandeiros). Em conjunto trabalhamos, foi pedido muita coisa, cabeça de bois, dinheiro, bebidas tradicionais, e fizemos as cerimônias evocando os espíritos dos ancestrais, para que a comunidade voltasse a viver um bom ambiente na escola e nas suas casas, e conseguimos. Hoje as nossas crianças vão à escola normalmente e nada acontece com ele, graças aos rituais realizados (ANCIÃ FILOMENA, 2021).

Essas cerimônias ritualísticas e “religiosas” são realizadas de forma individual, no seio de cada família em que são identificados os antepassados para quem são dirigidas as orações religiosas e rituais. Na minha família, por exemplo, adoramos os antepassados paternos, o vovô Jaquete. A família é quase toda cristã, mas com fortes crenças nos ancestrais tanto paterno quanto materno, pois eles continuam fazendo parte da família e da vida dos vivos. Assim também acontece com a comunidade de Chinhamapere, cada família tem seus ancestrais, cujo, pedidos de bem-estar familiar, sorte na vida, proteção e prosperidade são dirigidos.

No entanto, as pinturas rupestres de Chinhamapere enquanto um patrimônio cultural, concebidas pela lei moçambicana n^o 10/88, e ao mesmo tempo, entendidas pelas comunidades locais como lugar sagrado que as constituem enquanto um grupo social na relação com os seus ancestrais, tradições e cultura. Essas pinturas rupestres, carregam múltiplos sentidos que perpassam nas memórias individuais e coletivas da comunidade, pois a vida dessa comunidade está estritamente ligada aos seus ancestrais coletivos, cujos espíritos vivem nas pedras onde ficam as pinturas rupestres.

As tradições culturais da comunidade são transmitidas de geração em geração por meio da oralidade, para isso, os anciãos narram e compartilham os seus saberes e fazeres por meio de estórias, lenda, contos, adivinhas, entre outras formas de comunicação artesanal, para garantir a prevalência das tradições. No entanto, essa forma artesanal de transmissão de saberes e fazer tem vindo a ser ameaçada pela modernidade capitalista que tende a

³¹ Disponível em: <https://web.facebook.com/watch/?v=1067995316684001>.
Disponível em: <https://web.facebook.com/watch/?v=1048936371923229>.

universalizar e padronizar tudo com base na realidade ocidental, o que constitui uma grande preocupação para sociedades como as de Moçambique e de Chinhamapere, em particular que são por excelência uma sociedade de cultura acústica, cujo, ouvido é o seu sentido de recepção e percepção por excelência, o que faz da tradição oral, das narrativas fundamentalmente indispensáveis para a transmissão e prevalência das referências culturais.

No próximo capítulo, apresento diálogos com vários autores e com os protagonistas da pesquisa sobre a tradição oral, as narrativas, memórias e sobre a importância dos anciãos em sociedades orais, também abordo sobre os enfrentamentos e resistências das sociedades moçambicanas e dos mestres anciãos de Chinhamapere em particular, face ao apagamento das suas culturas, por conta das transformações das relações sociais, que estão sendo configuradas num formato universal com um padrão europeu, portanto, convido ao (a) leitor (a) que me acompanhe para o próximo capítulo para saber um pouco mais sobre a cultura acústica.

3 CAPÍTULO II: TRADIÇÃO ORAL, NARRATIVAS E MEMÓRIAS EM SOCIEDADE DE CULTURA ACÚSTICA: EM BUSCA PELAS BRECHAS

“Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. [...] constitui uma verdadeira biblioteca, onde os arquivos não estão classificados, mas totalmente inventariados”
HAMPATÊ BÂ (1982).

“O que o velho vê deitado, o jovem, mesmo em pé não consegue avistar.”
(Ditado popular africano, cit. em Françoise Ki-Zerbo, 2007).

Enceto o segundo capítulo, destacando apenas dois dos vários imponentes e respeitáveis pensadores africanos, o escritor Malinês Amadou Hampâté Bâ, considerado mestre da tradição oral africana e o historiador e filósofo Joseph Ki-Zerbo que trabalharam exaustivamente com a tradição oral dos povos africanos e preocuparam-se com a valorização das culturas, tradições e identidades dos povos africanos que repousam nas memórias dos mais velhos (anciãos e anciãs). O malinês Hampâté Bâ, revela-nos a importância dos anciãos (as) e inquietado pela “dupla morte”, nos seus escritos, faz nos entender que a morte do ancião (a) não é uma simples morte, porque com sua morte, junto se vão as suas memórias, os saberes, os fazeres, as experiências, as tradições, enfim, a cultura dos povos africanos.

O entendimento do autor em relação aos anciãos (a) e a questão da sua morte associado à importância que eles têm em sociedades de cultura acústica, vêm suscitando reflexões, que convergem na necessidade de valorização, ressignificação e registro dos tesouros africanos que emanam nas memórias dos mestres anciãos e anciã, por meio da rememoração das narrativas sobre as culturas africanas.

A necessidade de registro, está presente no seu artigo chamado “A Tradição Viva” (2010), quando coloca com muita clareza e precisão e sem poupar as palavras dizendo que:

Estamos hoje, portanto, em tudo o que concerne à tradição oral, diante da última geração dos grandes depositários. Justamente por esse motivo o trabalho de coleta deve ser intensificado durante os próximos 10 ou 15 anos, após os quais os últimos grandes monumentos vivos da cultura africana terão desaparecido e, junto com eles os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada

no sentido de unidade de vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.211).

Legítima e urgente a solicitação e ao mesmo tempo instigante. Legítima porque, de fato, as bibliotecas estão, infelizmente, dia após dia pegando fogo, os depositários dos tesouros africanos estão morrendo com as suas experiências. Entendo essa morte sob dois pontos de vista: a morte existencial e a morte do desaparecimento físico.

Por um lado, os anciãos deixam de existir ainda em vida. Essa perspectiva é fundamentada pelo silenciamento dos anciãos (as), considerando os dias que vivemos, presenciamos relações de convivência cotidiana bastante difíceis para os anciãos (as) principalmente, por conta da desvalorização que tem passado. Quando o ancião tenta transmitir as suas experiências, o que em algumas vezes, ele ouve antes de terminar ou de se expressar é a famosa frase “*cota*³², *os tempos são outros*”. Tempos esses que, infelizmente a voz da experiência e daqueles que não tiveram a privilegiada “oportunidade de frequentar a escola”, daqueles que, quando abrem a boca, soltam um “cheiro desagradável”, daqueles que nasceram e cresceram na sua comunidade, que apesar disso e outros atributos que lhe são atribuídos pela geração moderna, têm muito a dizer, a partilhar experiências, saberes e fazeres que nos identificam como filhos destes solos.

O filósofo Walter Benjamin (1985), com as suas questões provocadoras sobre modernidade, em seu texto *Experiência e Pobreza* (1985), oferece-nos outras possibilidades de pensar sobre a importância da escuta sensível das experiências transmitidas pelos anciãos de geração em geração, dos provérbios populares, contos, adivinhas que foram e continuam sendo a base de educação comunitária e/ou familiar das sociedades moçambicanas, especialmente, aqueles que vivem em comunidades rurais.

O filósofo Benjamin (1985), conta o episódio lendário da morte de um velho que desejava deixar para os seus filhos e netos uma experiência, tendo informando-os que teria enterrado um tesouro no campo de produção de vinho sem indicar onde exatamente, e porque os filhos não sabiam onde teria sido enterrado o tesouro, e por não terem entendido direto a experiência que lhe fora transmitida, depois da morte do velho, puseram-se a cavar todo campo na esperança de encontrar o tesouro em algum canto, e simplesmente não acharam o tal tesouro. Mas por causa do trabalho duro do solo, proporcionou uma produção jamais vista. Nesse sentido, coloca o autor:

³² É um termo usado como calão para identificar os mais velhos ou pessoas idosas. Quando é colocado nesse contexto, muitas vezes expressa um sentimento de desprezo.

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundo dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado hoje por um provérbio oportuno? Quem tentará sequer lidar com a juventude invocando suas experiências? (BENJAMIN, 1985, p. 114).

Leio o fragmento do Benjamin e a epígrafe de Hampâté Bâ como um convite a uma profunda reflexão sobre a arte de narrar em sociedades moçambicanas de cultura acústica (LOPES, 2004), como a minha, as quais as narrativas orais configuram-se como principais pilares, onde se apoiam valores morais e éticos, crenças, saberes e fazeres cotidianas.

Os mestres (a) anciãos e a anciã considerados bibliotecas vivas das tradições africanas, são nos últimos anos silenciados, postos de lado, entendidos como aqueles que não têm mais nada a contribuir nessa era de tempos “modernos”, o qual o “tradicional” tende a ser suprimido automaticamente pelo moderno, o analógico pelo digital, a narrativa pela informação, o útil pelo agradável, o eterno pelo momentâneo.

Pensando na crise da narrativa em detrimento da informação não estaríamos nós a trocar o pão pelo doce? O alemão Walter Benjamin (1987), entende que, a informação é uma nova forma de comunicação que torna a narrativa arcaica e um dos principais motivos da crise da mesma nos tempos modernos, nos ajuda a entender a diferença entre a informação e a narrativa realçando a potencialidade da narrativa em relação à informação, dizendo que:

A informação aspira uma verificação imediata, antes de mais nada, ela precisa ser compreensível “em si e para si”. (...) a informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive neste momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente da narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva as suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver (BENJAMIN, 1985, p. 203).

Acresce ainda Benjamin (1985), falando das potencialidades da narrativa fazendo menção de dois pontos importantes, o seu caráter utilitário, entendendo que as narrativas carregam sempre uma utilidade para o seu ouvinte e destaca também a ideia de que, as narrativas muitas das vezes aconselham e a sua crise, esfalece a transmissão da experiência e o conselho em si.

A narrativa tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir, seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida. De

qualquer forma, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas se dar conselho parece hoje algo antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. E em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros (BENJAMIN, 1987, p. 200).

Assim entendo que, os anciãos estão sendo submetidos a uma nova experiência a “morte existencial”, pois apesar de existirem por um lado, por outro, estão sendo negados a mesma existência, pois a modernidade, a informação, o desenvolvimento da técnica, o avanço da tecnologia, muitas vezes, faz com que esses se sintam deslocados do seu próprio espaço e intrusos em tempos que supostamente são dos outros. O espaço e tempo para narrarem as suas experiências está sendo cada vez mais confinados, estão ficando sem a escuta sensível, pois os ouvintes estão sendo instados ou obrigados a desacreditar na potencialidade e na importância das narrativas experienciais dos anciãos e anciãs, dando mais importância desse modo, a informação, o progresso e avanço tecnológico (BENJAMIN, 2007).

Retomando o contexto dos sentidos da morte do ancião (a), por outro lado, assistimos o desaparecimento físico dessa camada social, muitas vezes pela idade, sem deixar de fora outros motivos, que não escolhe vítimas, tais como: as diferentes doenças naturais e não naturais (tradicionais), as constantes mortes provocadas por diferentes tipos de acidentes, calamidades naturais, adicionado a mais recente pandemia mundial (COVID-19), cuja esta camada social, é considerada o grupo de maior risco, entre vários outros motivos que proporcionam o seu desaparecimento físico que contemplam todos os seus saberes e experiências que por sinal, ainda precisam ser compartilhadas com as novas gerações e que muitas das vezes não estão registrados em algum material que possa ser “conservado” para o benefício das gerações vindouras.

A necessidade de registro das narrativas dos mestres anciãos e anciãs nasce pelo fato que, nas sociedades de cultura acústica (LOPES, 2001), que é o meu caso, vivemos nos tempos contemporâneos, cujo tempo de contato e troca de experiência entre anciãos, a anciãs e gerações novas tendem a se diminuir substancialmente, isto é, estamos experimentando aquilo que Benjamin (1985), chama de pobreza de experiência.

Diante dessa atual situação que infelizmente caracteriza amplamente diversas sociedades e as africanas em especial, é inevitável refletir sobre algumas questões em torno dos nossos saberes e fazeres cotidianos. Será que esses saberes e fazeres, hoje fazem-se sentir no nosso dia-a-dia? Como temos lidado com a modernidade no nosso cotidiano? Os nossos mestres têm espaços para se expressarem? E as novas gerações têm ouvidos para uma escuta sensível das experiências dos seus mestres que geralmente são transmitidos de boca para ouvido?

Apesar da modernidade ser em todos os casos inevitável, as respostas são um sim, os saberes e fazeres construídos e recriados cotidianamente, ainda fazem parte da nossa vida e do nosso dia-a-dia, aliás, constituem os principais suportes da nossa existência e os provérbios, os contos as lendas, os “mitos”, ainda são tidos como base de conduta comunitária especialmente em espaços de comunidades rurais, esses em algum momento são lidas como sentença e são obedecidas por todos e todas.

Apesar de toda situação que a modernidade capitalista vem nos impondo, ainda sim os mestres (a) anciãos e anciãs, continuam sendo educadores, conselheiros, partilham as suas experiências com seus filhos e netos, aliás, é por meio dessas experiências transmitidas oralmente de gerações a gerações, que as identidades e tradições das culturas moçambicanas existem e (re) existem.

Ademais, os moçambicanos são fundamentalmente constituídos por aspectos socioculturais comuns que são sem dúvidas, fruto de intercâmbio e compartilhamento de experiências dos povos. No entanto, apesar da existência e persistência dos nossos saberes e fazeres nesta era marcada por uma forte tendência de homogeneização cultural, através do intercâmbio das culturas, por via do fenômeno da globalização, os quais mais “fortes” tendem a expandir as suas culturas com tendências de domínio e não uma convivência respeitosa entre diferentes culturas, somos instados a indagar os caminhos que devemos trilhar. Dado que, com o avanço da modernidade capitalista (BENJAMIN, 2007), o respeito pelas diferenças são questões preocupantes, o que leva a duas situações distintas, por um lado, as nações mais “poderosas” economicamente dominam, e aquelas com menos poder econômico são tornadas vítimas e sendo sufocadas e esfacelada culturalmente.

Nesse contexto, somos desafiados a pensar possibilidades de reforçar a capacidade de resistência a esses ataques culturais, de modo a garantir a existência e reexistência das tradições, dos saberes, fazeres, hábitos e culturas locais e nativos, sem ignorar alguns dos aspectos positivos que a modernidade capitalista pode oferecer. Em tempos modernos que vivemos, a capacidade de ressignificação das tradições sem perder de vista a essência cultural das sociedades nativas pode criar condições de uma convivência “harmoniosa” entre a modernidade e as identidades culturais locais, como uma possibilidade de mantê-los na vida cotidiana e com sentidos mais coletivos e significativos (GALZERANI, 2013). Isto é, pensar novas formas ou novos caminhos para (re) significar práticas socioculturais das tradições africanas no tempo presente.

Pensemos, por exemplo, por que não cabe mais para alguns grupos sociais em Moçambique, as conversas com os anciãos em volta da lareira, não podemos em outra

circunstância ou espaço ouvir as suas ricas experiências? Por que o mundo está cada vez mais globalizado, as nossas próprias culturas não têm o devido valor? Por que fomos apresentados e de certa forma impostos as religiões outras (europeias), as nossas espiritualidades, os ancestrais não podem mais ser invocados? Por que existe a medicina moderna que muito nos ajuda em alguns dos mais diversificados problemas de saúde, a medicina “tradicional” não nos ajuda mais? Se não mais, de que forma serão tratados os vários problemas de saúde que envolvem espíritos e o poder mágico que fazem parte da vida cotidiana? Por fim, vale pensar qual o projeto sociocultural que estamos desenvolvendo para os nossos filhos e netos, ou seja, às futuras gerações?

Esses instigantes questionamentos, remetem a uma reflexão decolonial, que nos provoca a aprender a desaprender para reaprender, nesse sentido precisamos aprender a questionar os conhecimentos tidos como universais e únicos válidos legitimados pela “ciência” europeia. O que precisamos aprender é pensar na ecologia do saber, reconhecer a multiplicidade de conhecimentos e sem tirar a credibilidade de nenhuma como nos ensina o Português Boaventura de Sousa Santos (2007),

Na ecologia de saberes, a busca da credibilidade para conhecimentos não científicos não implica o descrédito dos conhecimentos científicos. Implica simplesmente a sua utilização contra hegemônica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que tem se tornado visíveis por meio das epistemologias feminista e pós-coloniais, e por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes (SANTOS, 2007, p. 87).

Santos (2007), nos chama atenção a necessidade de considerar que, todo tipo de conhecimento tem seus limites, internos e externos, daí a importância de reconhecer a alteridade, ou seja, aprender a desconstruir a falsa ideia de que existe um tipo de conhecimento completo, mais importante e universal. “Em muitas áreas da vida social a ciência moderna tem demonstrado uma indiscutível superioridade em relação às outras formas de conhecimentos, mas há outros modos de intervenção no real que hoje nos são valiosos e para os quais a ciência moderna em nada pode contribuir” (SANTOS, 2007, p.88).

Em diálogo com Boaventura de Sousa Santos (2007), que nos encoraja a enfrentar e a desmistificar a ideia da superioridade, completude do conhecimento científico eurocêntrico, abrindo espaço para pensarmos nas outras formas de conhecimentos, podemos apresentar alguns exemplos que consubstanciam essa ideia, como o caso de algumas doenças, as chamadas tradicionais que envolvem poderes espirituais que entre os (as) moçambicanos (as) são frequente e que a medicina moderna absolutamente atribuída aos europeus nada pode

fazer, se não a medicina “tradicional”. Entretanto, sublinho a necessidade de ouvir vozes, memórias, narrativas de experiências outras e com ela dialogar sem hierarquizá-los. É importante destacar que, mais do que acolher e registrar as memórias, as experiências dos depositários das culturas africanas, como sugere Hampâté Bâ (2010), precisamos pensar qual o destino dessas memórias partilhadas e experiências vividas, pois seria suficiente apenas colher as memórias e registrá-las? Mais do que isso, é importante refletir sobre como ressignificar essas memórias e narrativas de modo que elas possam fazer parte da vida cotidiana hoje e amanhã.

É importante pensar tais questões, pois é evidente em vários pontos do país e principalmente, na minha província e na minha vila, a crescente pobreza de experiência e a crise das narrativas, como nos lembra Benjamin (1985). Percebo a intensidade do processo de aculturação que voluntária ou involuntariamente induz-nos a incorporar traços culturais globais nas nossas tradições, e consigo ver os impactos da modernidade capitalista sobre as identidades moçambicanas.

O cantor zimbabweano, Oliver Mtukudzi, nos anos de 1990 ressentido dos mesmos impactos, por meio da música fez importantes denúncias, alertando a erosão de alguns hábitos e costumes que compõem o tão diversificado quadro das identidades dos africanos. Ele faz isso em uma das suas mais famosas músicas intituladas *Tsika Dzedu* “Nossas Tradições”, que posteriormente faço uma transcrição literal de uma parte da letra, trazendo apenas quatro estrofes da música escrita na língua Shona e nativa do seu país e traduzida para língua portuguesa.

Desse modo, convido-lhe caro (a) leitor (a), a reflexão de uma das mais instigantes denúncias em relação da erosão das hábitos e costumes feitos por meio da música “*Tsika Dzedu*”, do álbum Tuku publicado em 1999, que de forma muito explícita, chama atenção sobre a crise da experiência, dos hábitos e costumes e ao mesmo tempo insta-nos a mudança de atitudes, destacando a necessidade de elevar a autoestima e orgulhar-se do que os povos africanos são enquanto povos com suas diferenças e singularidades culturais.

Tsika Dzedu- Nossas tradições³³

*Ngano dzedu dziye dzakaendepi?
Tsika dzedu dziye dzakaendepiko?
Kudya kwedu kuye kwakaendepi?
Nyevehe yedu iye yakaendepiko?*

*Aquelas nossas tradições para onde é que foram?
O nosso comer tradicional para onde é que foi?
Repolho de shona para onde é que foi?*

³³ Fonte: <https://azlyrics.biz/o/oliver-mtukudzi-lyrics/oliver-mtukudzi-tsika-dzedu-lyrics/>.

[...]

*Kusvikira rinhi
Tichitiza mimvuri yedu
Kusvikira rinhi*

[...]

*Kusvikira rinhi
Uchinzvenga mumvuri wako
Kusvikira rinhi aiyere
Iyere aiyerende
Kusvikira rinhi
Tichinyara Mimvuri yedu
Kusvikira rinhi aiyere
Iyere aiyerende*

[...]

*Dada nerudzi rwako
Chimiro chako nedzinza rako
Pembedza rurimi
Pwere dzigo yemura*

[...]

*até quando?
Fugiremos a nossa sombra
até quando?*

[...]

*até quando?
A esquivar-se da sua sombra
Até quando?
Iyere aiyerende
até quando?
Sentido vergonha da nossa sombra
Até quando?
Iyere aiyerende*

[...]

*Tenha orgulho da sua raça
Sua personalidade e sua etnia
Dê valor a língua
Os jovens são a mirra/futuro*

Tradução do pesquisador (2021).

Na primeira estrofe, o autor faz incessantes perguntas sobre o lugar das tradições culturais na atualidade, na segunda estrofe, insiste condenando o desprezo das tradições e das identidades africanas e no último verso, chama atenção a necessidade de estimular a autoestima e orgulho pelas identidades africanas. Para justificar a razão do orgulho pelas identidades e tradições faz uma sábia e fantástica analogia. Compara as tradições dos africanos com a sua própria sombra, transmitindo a ideia de que, independentemente do lugar que formos, a nossa sombra sempre irá junto, ou seja, “de igual forma que caminhamos na companhia da nossa sombra, as nossas tradições culturais também o fazem”.

Venho escutando a música desde a minha infância como várias outras e costumava dançar na companhia dos amigos, sem dar importância a mensagem que transmitia ao seu público. O mestrado, a escrita desse texto, a materialização dessa pesquisa, criou novo sentido à minha escuta, uma escuta com muita significação. Entendo agora a razão do interesse dos mais velhos (idosos) por este estilo musical (*tchinguere*), entendo porque essas músicas fazem parte da coleção das músicas dos idosos e o quanto a juventude desperdiça conhecimento, sabedoria, dando menos importância a esse estilo musical, sobretudo, compreendo que são músicas que não devem apenas ser escutadas, dançadas, divertir-se e distrair-se, mais do que isso, instigam uma escuta sensível, reflexiva sobre o nosso dia-a-dia nas diversas vertentes da vida.

“*Tsika Dzedu*”, instiga-nos, a pensar sobre como hoje nos relacionamos com as nossas tradições, hábitos e costumes moçambicanos, também nos ajuda a pensar sobre o futuro das tradições locais e por fim, insta-nos a fazer um movimento entre passado, presente e o futuro, onde o tempo presente é o ponto de partida (BENJAMIN, 1985). Por meio dessa música, Mtukudzi nos convida a uma viagem, a partir do presente, para o espaço das experiências que nos constituem enquanto povos peculiares.

Do mesmo ponto de partida (tempo presente) somos convidados a transitar para o horizonte de expectativa (Koselleck, 2006) “futuro”, isto é, a partir dos questionamentos que hoje faço sobre as tradições, com destaque ao desprezo, abandono e vergonhas das nossas próprias identidades, pensar no destino das gerações vindouras, é só imaginar, se hoje sinto vergonha de apresentar-me perante os outros como *mtewe*³⁴, se me distancio cada vez mais da minha história, das tradições, dos meus fazeres enquanto membro da minha comunidade, então o que eu sou? Quem sou eu? E no futuro, qual será a minha identidade? Como é que me apresento aos outros? Que história contarei? Nessa situação, que lugar ocupam as minhas tradições? Se não consigo responder as minhas próprias inquietações, resta-me pensar: o que será da futura geração? Que tipo de prenda receberá de mim? Uma prenda repleta de questões sem respostas? O que contarei sobre os meus ancestrais? O que narrarei sobre as tradições que constituem a nossa comunidade enquanto um grupo organizado social e culturalmente?

A música e a leitura de Walter Benjamin convidam-nos a olhar a partir do presente as nossas experiências vividas no passado, as nossas tradições, as nossas culturas, identidades, saberes e fazeres, que outrora constituíram a nossa africanidade, moçambicanidade enquanto povos que vivem na sua diversidade e por meio da rememoração, encontrar narrativas na contemporaneidade que possam construir relações sociais mais significativas no presente e na busca de outro porvir.

Interessante são as colocações do músico africano, ao problematizar o desaparecimento ou abandono progressivo dos nossos hábitos e costumes, instigando-nos a refletir: Quanta coisa que tinha muitos significados no passado e que hoje está sofrendo uma grande crise? Lembro-me das histórias que em todas as noites eram contadas sobre as nossas tradições comunitárias, que hoje infelizmente estão sendo substituídas pelas histórias consideradas maiores e universais. Rememoro ainda o hábito que tínhamos de comer em conjunto, num único prato, onde aprendíamos e aperfeiçoávamos a noção do respeito pelos mais velhos, na hora das refeições, onde os mais novos, antes de beber a água, por exemplo,

³⁴ Falante da língua ci-tewe.

deveriam servir os mais velhos e os mais velhos deviam sempre sobrar à comida para os mais novos e agora o que foi feito de tudo isso? As nossas tradições genuinamente africanas para onde estão indo? Que futuro esperamos deste tempo presente, marcado pela modernidade capitalista que infelizmente tem sido motivo suficiente para o abandono, fuga e vergonha das nossas próprias identidades? É possível encontrar pessoas que possam construir relações sociais mais significativas com a comunidade moçambicana?

As reflexões nos tocam e instigam a mudança de comportamento, já que, nos provoca, colocando a imperiosa e urgente necessidade reconquistar o orgulho pelas nossas identidades e em abandonar as tentativas de fuga e vergonha das mesmas, pois elas são nossa sombra, e dela não seremos capazes de fugir, nem podemos abandoná-la, independentemente do local onde possamos estar, as nossas identidades enquanto africanos nos constituem e farão parte do nosso dia-a-dia, basta ter uma luz, criada pelo sol, “a natural” ou qualquer outro tipo de luz criado pelo homem, já que os africanos evita e detesta a escuridão, então a nossa sombra estará aí ao nosso lado, ou seja, as nossas identidades africanas farão sempre parte de nós.

A escuta e visão sensível das tradições que estão dia após dia, desenvolvendo-se dentro de mim, estimulado pela escrita dessa dissertação possibilita-me hoje ver e ouvir, com muita atenção e preocupação essas denúncias. Reflito sobre as nossas identidades, pois vejo na minha vida cotidiana, cada vez mais barreiras tecnológicas que tendem a erguer muros de aço entre os anciãos e seus filhos e netos, vejo anciãos com muita vontade e ansiedade de partilhar suas experiências num momento em que seus discípulos estão em momentos de transição do tradicional ou analógico ao tecnológico ou digital, estão experimentando a arte de ouvir sons produzidos e reproduzidos tecnologicamente, estão com os ouvidos atentos para escutar aquilo que consideram moderno, e não mais a voz do ancião, as experiências vividas enfim, vejo filhos e netos que perdem cada vez o interesse de escutar ouvir e aprender com os mais velhos “anciãos (as)”. Assim, essa crise que as culturas moçambicanas estão sofrendo, pode concorrer para o meu desaparecimento e da minha comunidade nesse mundo, pois só existo na relação com as minhas identidades culturais passadas de geração a geração de boca para o ouvido e ressignificando à luz do presente.

Walter Benjamin envereda pela prática de rememoração como um caminho para dar outros significados a essas práticas que estão de certa forma sendo comprimidas pela modernidade. Portanto, consigo ver a modernidade capitalista de forma ambivalente, por um lado ela é necessária, e por outro, não tanto, aquilo que se pode chamar de um “mal necessário”, pois pode-se ver na minha região o seguinte fato: Quanto mais um determinado grupo social é mergulhada na modernidade capitalista, maior é a sua pobreza em experiência e

os (a) anciãos (a) tem menos ouvintes e discípulos, novos traços culturais globais são com muita facilidade adicionados aos locais, e, quanto menor a imersão na modernidade, o grupo social é mais rico em experiências coletivas e os narradores (anciãos e anciãs) têm mais ouvintes e valorização das tradições. O respeito pelo outro é ainda muito forte, por exemplo, entre outros vários que poderia mencionar, nas comunidades rurais, a saudação ainda é feita ajoelhando-se, o que simboliza o respeito e consideração pelo outro. Nesse ato, a conversa flui com naturalidade, o conceito de tempo é outro, não tão corriqueiro, pois nessas comunidades prevalecem ainda alguns hábitos que em zonas urbanas não existem mais, tais como as conversas em volta da lareira, onde os anciãos (as) compartilham as suas experiências da vida, transmitem o que adquiriram e aprenderam com a sociedade, pois a intenção dos anciãos não é apenas de compartilhar as suas experiências, mas sim garantir que os seus conhecimentos e experiências sejam vividas pelos seus filhos e netos e que sejam transmitidos para as gerações vindouras, mantendo assim vivas suas culturas que têm resistido e continuam resistindo ao apagamento.

Nos centros urbanos, onde a modernidade tem sido experimentada com muita ânsia, onde as “experiências não mais nos tocam, nos passam, nos acontecem, apenas tocam, passam e acontecem”, (LARROSA, 2002) com destaque nas cidades capitais das províncias (estados) e municípios até em algumas vilas, não se pode dizer o mesmo infelizmente. A vida é uma verdadeira corrida, a busca pelo tempo é maior do que qualquer outra coisa. As tradições culturais perdem cada vez mais o espaço e valor, a favor de outras práticas socioculturais oriundas da modernidade capitalista e muitas vezes, concebidas como globais. Por exemplo, como seria possível saudar alguém obedecendo ao hábito de o fazer ajoelhado em ambientes metropolitanos, onde todo mundo está numa incansável e interminável busca pelo tempo? Não seria atropelado? Empurrado ou mesmo pontapeado? Não seria chamado de louco? Com certeza sofreria tudo isso, ou talvez muito mais do que isso.

A partir dessa perspectiva ao olhar a minha realidade nesses tempos, suscitou-me sem dúvidas a vontade de beber de vários autores desde africanos e da diáspora que se identificam com essa causa e que dedicam ou dedicaram o seu tempo no assunto, como é o caso o filósofo malinês Hampâté Bâ com valiosas contribuições no entendimento da oralidade africana, com destaque no seu texto intitulado “tradição viva”, (2010), o congolês Bunseki Fu-Kiau, que nos ajuda a pensar sobre a cosmologia africana dos Bantu-kongo, uma obra produzida em Inglês e traduzida pelo Brasileiro Tiganá Santana em sua tese de doutorado. O professor moçambicano José de Sousa Miguel Lopes (2004), que nos ajuda a pensar sobre a ideia de cultura acústica no seu livro intitulado *Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de*

fundamentos antropológicos para uma educação intercultural. Felizardo Cipiri, que escreveu sobre a educação tradicional em Moçambique, J. VASCINA (2010), intitulado “*A Tradição Oral e suas Metodologias*”, faz-se referência também do músico zimbabweano Oliver Mtukudzi, ora referência, que usa da sua voz e o seu dom de cantar, para nos ajudar a pensar sobre a crise das nossas tradições, entre outras leituras, como do campo da decolonialidade, que já fiz menção no capítulo anterior, que incansavelmente tenho buscado para compreender o assunto e obviamente atentar construir raciocínios contra hegemônicos, que questionam e desestabilizam os preceitos eurocêtricos e dominantes e lutar contra os epistemicídio, a compressão, padronização, universalização e sobreposição dos valores culturais pautado em modelos europeus (PAIM, 2020), com a finalidade ampliar e incentivar a alteridade respeito e valorização das nossas culturas, tradições, e acima de tudo as nossas bibliotecas vivas.

Nesse sentido, enquanto professor-pesquisador, africano, moçambicano e membro dessas comunidades rurais que estão experimentando a modernidade sem muitas vezes, questioná-la, vejo uma privilegiada oportunidade para refletir sobre a indesejada tendência de crise da narrativa e compartilhamento das memórias das experiências vividas, por meio dos seguintes questionamentos: Diante de tudo isso, qual é a minha responsabilidade? O que me compete fazer? Como é que lido com isso? Será que o melhor a fazer é rezar aos nossos deuses (ancestrais) para que a modernidade não atinja as poucas comunidades menos atingidas? E quanto às comunidades que já ressentem a perda das experiências coletivas e narrativas orais, nada posso fazer? Será que é impossível diante da modernidade capitalista criar outros espaços e tempos para escutar e acolher as nossas tradições? Será que não podemos voltar a conversar e compartilhar momentos em volta da lareira, e escutar aqueles que de seu jeito próprio nos ensinavam a arte de viver, ouvir as estórias, adivinhas, provérbios populares? Será que não é possível encontrar outras formas de criar espaço às nossas tradições nesses tempos modernos? Será que a única e melhor forma de viver nesses tempos modernos é enterrar e esquecer as nossas culturas e as nossas identidades? Será que, enquanto professor-pesquisador, apenas cabe-me realizar um trabalho de registro e arquivo destas culturas que aos poucos vão desaparecendo? E aí questiono ainda: no arquivo se arquiva toda a memória?

São questões que todos os dias me apoquentam e ao mesmo tempo são fonte de energia e estimulam-me a pensar em identificar possibilidades de respostas e levantar debates sobre o assunto com os meus pares, com aqueles, cuja vozes vêm sendo silenciadas, e com a sociedade em geral. Sigo com Benjamin (1985) em práticas de rememoração como um caminho para (re) inventar narrativas outras que possam compartilhar experiências no seu

sentido *Erfahrung*³⁵.

Por sua vez, Hampâté Bâ (2010) propõe-nos a intensificação de trabalho de coleta das narrativas e para o efeito, chama atenção para que o pesquisador ou pesquisadora “seja muito paciente, com coração de uma pomba, uma pele de crocodilo e um estômago de avestruz”³⁶ (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.211). Essas narrativas seriam como uma forma de continuar incansavelmente resistir à colonização cultural que desde os séculos XV, tem vindo a ameaçar culturas nativas dos povos não europeus.

E assim continuamos a resistir, pois a resistência cultural no caso específico do continente africano tem precedentes históricos. Desde a época colonial europeia, os africanos foram obrigados abandonar tudo o quanto os constituía (identidades originais), as línguas bantu e não bantu, a crença pela medicina tradicional, a única religião, a Ascentrolatria “o culto aos antepassados”, e passados 500 anos, as sociedades moçambicanas continuam falando às línguas nativas; a medicina “tradicional”, os curandeiros continuam exercendo as suas funções contribuindo decisivamente para o tratamento de algumas doenças e resolução de alguns problemas familiares, sociais e comunitários relacionados com os ancestrais, seus protetores.

3.1 PENSAR E AGIR PELAS BRECHAS: POSSIBILIDADES E CAMINHOS OUTROS

Por acreditar, na potencialidade de produção de conhecimento histórico alicerçada na rememoração numa perspectiva benjaminiana, enxergo possibilidades de conciliar a vida moderna na relação com as identidades e culturas dos povos moçambicanos, isto é, viver na atualidade sem usar as nossas identidades de raízes moçambicanas como moeda de troca, até porque as sociedades moçambicanas já vêm fazendo isso desde muito tempo, por exemplo, conciliam a medicina “tradicional” com a moderna, isso é, saberes conhecimentos científicos e cotidianos populares, pois toda produção de conhecimentos cotidianos protagonizados pelos moçambicanos que os constituem enquanto povos com as suas singularidades têm indiscutivelmente a sua importância e são usados em diversas situações reais por quem os cria, dado que, nenhuma sociedade produz conhecimentos em vão, como assinala Boaventura Sousa Santos (2007):

³⁵ A palavra *Erfahrung* (Experiência) tem o radical *fahr*, “usado ainda no antigo alemão no seu sentido literal de percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem.” (GAGNEBIN, 1994:66).

³⁶ Coração de uma pomba, para que nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. A pele de um crocodilo-para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa sem fazer cerimônia. Estômago de avestruz- para conseguir comer tudo sem adoecer e enjoar-se.

Não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para certos objetivos. Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque aquilo que conhecem sobre o real (sua dimensão ativa) é sempre duplicado por aquilo que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (sua dimensão subjetiva) (SANTOS, 2007, p. 88).

Importante salientar que, Santos (2007, p.88) nos chama atenção a um entendimento da incompletude de todos tipos de conhecimentos, “Dado que nenhuma forma de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas as formas de conhecimento são por natureza, de diferentes maneiras incompletas”. É nesse sentido que a resistência ao domínio e apagamento das identidades, saberes e fazeres dos povos africanos é incansável, pois a cultura europeia, seus conhecimentos científicos tão sofisticados como dizem ser, e que nos são impostos, com certeza não podem intervir de nenhuma forma em muitas situações que vivo dia-a-dia. Como serei *mutewe*, se não falo a língua *ci-tewe*? *E as doenças ditas tradicionais que poderia mencionar dezenas delas, que a medicina moderna não pode tratar e nem curar? E como mantenho a minha relação com os meus ancestrais depositando toda fé nas religiões europeias?*

Por meio desses questionamentos, compartilho por meio de numa relação dialógica com algumas memórias dos mestres (a) anciãos e anciã, os conhecimentos produzidos pelos africanos para os africanos, de moçambicanos para moçambicanos e como é que resistimos ao seu apagamento em tempos modernos capitalistas e globalizado, marcado por tentativas de padronização e universalização de culturas consideradas “superiores”, pautado pelo desprezo e exclusão de saberes outros, não reconhecidos pela hegemônica “ciência europeia que ignora a sua incompletude e limitações, a pluralidade de saberes. (PAIM 2021 cit. em SANTOS 2007).

3.2 O QUE A MEDICINA MODERNA NÃO PODE TRATAR, A “TRADICIONAL” CUIDA

Os nossos bisavôs tratavam dentro de um curto prazo

Existem certas doenças que os nossos bisavôs tratavam dentro de um curto prazo de tempo que agora essas doenças continuam existindo na nossa comunidade, mas quando aproximámos aos filhos e netos, já ninguém sabem tratar dessas doenças, ninguém sabe mais tratar. Então acabamos ficando preocupados em como podemos tratar essas doenças chegando ao fim a cabo, a pessoa acaba perdendo a vida, por uma doença que os avós e bisavós tratavam em pouco tempo, só porque não houve registro sobre como é que se tratava essa doença, quais são as raízes que usavam para o tratamento dessas doenças. (ANCIÃO NIQUISSE, 2021).

Em diálogo com a mônada do ancião Niquisse, podemos flagrar o impacto das novas formas de comunicação e construção social, que vem sendo consolidadas em sociedades modernas capitalistas que tende a subalternizar as narrativas em detrimento da informação, ampliando a distância entre os anciãos e a anciã e os seus filhos e netos impossibilitando assim o ato de narrar e transmitir os saberes comunitários. Pode-se ainda compreender o impacto do avanço da medicina moderna que por meio de discursos científicos universalizados tende a sobrepor-se às outras formas de saberes e conhecimentos em relação a medicina, desencorajando a alteridade do saber, sob a luz de uma e única forma de saber regido por padrões científicos.

E por último, flagra-se duas chamadas de atenção: a necessidade de uma constante transmissão e valorização desses saberes e fazeres locais às gerações atuais e futuras e também a necessidade de acolher e registrar os saberes e fazeres desses depositários de conhecimentos, pois, os mesmos estão desaparecendo na medida em que cada um deles morre, como nos ensina o malinês Hampâté Bâ (2010).

Em Moçambique, existem doenças que só a medicina “tradicional” pode tratar e curar, e a moderna não pode tratar e muito menos curar, isso é um fato e constitui a razão da sua existência até nos nossos dias. Na vida cotidiana existe uma classificação rígida de tipos de doenças, por um lado, existem as chamadas doenças normais/naturais, aquelas que a medicina moderna é capaz de diagnosticar e dar devidos procedimentos de tratamento, e por outro lado, existem doenças outras, relacionadas com a tradição e questões espirituais que muitas vezes são causadas por pessoas para pessoas por intermédio do poder mágico *Huroy* (feitiçaria), como é o caso de *Swifuruha*³⁷. Essas doenças são apenas e exclusivamente diagnosticadas e tratadas por meio da medicina “tradicional”.

Importante pinçar que a medicina “tradicional” também dá conta de várias doenças tratadas pela medicina moderna, como é o caso de tuberculose, asma brônquica, hepatite, dores de cabeça, de estômago, úlcera, entre outras doenças. Pensando assim, a medicina tradicional já sai com uma vantagem em relação à medicina moderna. Entretanto, não é nosso interesse e muito menos a preocupação deste texto comparar as duas modalidades de medicina, o fato é que cada uma é singular, com características específicas, mas que convergem na finalidade e para nós são todas importantes e fazemos bom proveito das mesmas. Nesse contexto, sentimo-nos abençoados, pois nos beneficiamos tanto da medicina

³⁷ São objetos de diferentes tipos e natureza que podem ser retirados no corpo humano e que são introduzidos pelos feitiçeiros através dos seus poderes mágicos, como é o caso de pregos, lâminas, ossos de animais, entre outros objetos que o feitiçeiro por meio dos seus poderes mágicos, introduz no organismo da sua vítima.

moderna e “tradicional” para resolver os diversificados problemas de saúde que enfrentamos.

Relata-se que desde a antiguidade a medicina “tradicional” no continente africano, na minha região e incluído em Chinhamapere em especial, foi sempre concebida como o primeiro recurso a ser recorrido em casos de enfermidades, até porque a medicina moderna surge muito mais tarde por volta de 460 a.C. E antes desses anos, será que não existiam doenças?

É óbvio que existiam e as diferentes sociedades se apropriavam dos saberes e conhecimentos que tinha sobre as plantas, ervas, raízes e dos diferentes recursos que a natureza oferecia para tratar diferentes doenças.

Esses saberes e conhecimentos produzidos comunitariamente, foram sendo transmitidos com muita maestria de geração em geração, até os dias atuais. A medicina tradicional é ainda hoje na minha região um recurso seguro para garantir a estabilidade da saúde dos indivíduos. Acredita-se até certo ponto que, algumas doenças que a medicina moderna pode tratar, mas não cura, a “tradicional” pode tratar e curar, por exemplo, a medicina moderna trata asma, enquanto a “tradicional” trata e cura.

Na educação familiar e comunitária, para além das condutas éticas e morais que por meio dela são transmitidas, também é usada para ensinar a conhecer e cuidar as plantas³⁸, algumas delas consideradas medicinais, pois é das mesmas que são extraídos medicamentos para tratamento de diferentes doenças, desde as doenças consideradas menos graves, como é o caso de dores de cabeça, febres, problemas estomacais, entre outras, até as mais graves, como o caso infertilidade masculina e feminina, doenças ligadas a poderes espirituais, entre outras.

As extensas florestas existentes nas nossas comunidades, não são apenas florestas, ou espaços para explorar e extrair a riqueza de teor capitalista, pelo contrário, são a fonte de vida, onde são extraídos remédios, que por meio de conhecimentos e saberes populares ou comunitários, são transmitidos de gerações em gerações e transformados por meio de fórmulas próprias em medicamentos de diferentes doenças. De lá, os médicos comunitários extraem as raízes, folhas, cascas, caules, de árvores e ervas de diferentes vegetais que são posteriormente preparados por meio do conhecimento popular, de onde saem os medicamentos que sem dúvidas garantem a recuperação do doente, se não cura total. Saberes transmitidos de boca para ouvido de geração para geração, que foram intensamente

³⁸ Em nossos vasos de flores existentes em nossas residências adicionam-se plantas medicinais, ou mesmo as usamos para vedar os pátios, isso vê-se frequentemente. Essa necessidade de conhecer plantas medicinais e telas em pátios, revela em primeira mão a crença que temos por essa medicina, que garantiu a manutenção da saúde e bem-estar dos nossos antepassados por muito tempo, antes do período colonial e antes da existência na nossa realidade da medicina moderna.

ameaçados pelos europeus. E por causa da nossa crença ainda vivem e fazem parte do nosso dia-a-dia.

Com a política imperialista e de dominação, o colono português, dedicou-se incansavelmente durante décadas inventando argumentos para desvalorizar e banalizar saberes e conhecimentos dos nativos e os saberes de diagnóstico, tratamento e cura pela “medicina tradicional” não foram exceção, de tudo fizeram para que acreditássemos e a supervalorizar a medicina moderna e desacreditar, desvalorizar e inclusive ter vergonha da “tradicional”, esse fato pode ser lido na Resolução nº 22/2004 que menciona como os saberes e conhecimentos sobre a o diagnóstico, tratamento e cura dos nativos foram entendido e mal interpretados pelos portugueses “durante o período colonial, a medicina e as farmacoterapias “tradicionais” passaram a ser consideradas como não saberes, ou práticas superficiais e supersticiosas e de índole folclórico. Assim ficou reduzida às práticas ditas obscurantistas, onde os praticantes da medicina tradicional eram muitas vezes confundidos com feiticeiros”. (Resolução nº 22/2004 de 14 de abril).

A intenção dos portugueses de banalizar e desvalorizar saberes e conhecimentos que foram incapazes de entende-los, veio a ser operacionalizada através do Decreto-Lei nº 32 171, de 29 de julho de 1942, Código Penal Português, no parágrafo 2 do artigo 236, artigo 12 e artigo 2 e 5 do Diploma Ministerial nº 78/92, de 10 de Junho”, que proibiam literalmente a prática da medicina tradicional a nível do país (Moçambique) (cf. Resolução nº 22/2004 de 14 de abril).

Apesar dessas investidas, os moçambicanos continuaram e continuam tendo fortes crenças pela “medicina tradicional”. Essa crença é fundamentada pelo fato da incapacidade que a medicina moderna tem demonstrado em atender algumas necessidades de saúde das sociedades moçambicanas, pois existem algumas doenças que o conhecimento científico, dito total e completo, é incapaz pelo menos de fazer o diagnóstico destas doenças. E se não pode diagnosticar, não pode tratar e nem curar. Esta incapacidade demonstra e desmascara o mito da completude do conhecimento científico europeu.

Muito curioso o que acontece quando padecemos de uma doença tradicional e somos levados ao médico da medicina moderna, mesmo com claras evidências físicas de padecimento até mesmo em casos mais graves caracterizados pela incapacidade de locomoção do paciente. Quando feitos diagnósticos e análises clínicas, os resultados são geralmente surpreendentes, pois tudo que se pode ter como resultado é simplesmente negativo para qualquer tipo de doença do menu da medicina moderna, ou seja, são doenças que estão além dos limites da ciência moderna europeia, o que prova a incompletude e limites do

conhecimento científico, de mesmas formas que os vários outros tipos de conhecimentos são incompletas e possuem seus limites.

No caso do indivíduo que padece de uma doença “tradicional” que é submetido a análises médicas em hospitais, para a medicina moderna, “o indivíduo não padece de nenhuma doença, ele está simplesmente bem” uma situação polêmica e contraditória, quando isso acontece, a família do paciente sabe onde ir buscar o diagnóstico e possível tratamento e cura. Recorre desse modo ao tratamento “tradicional”, que outrora fora considerado pelo colono português na época colonial e que hoje, continuam tentando nos convencer que são “não saberes ou práticas obscurantistas”, e que os adeptos do conhecimento hegemônico eurocêntrico continuam acreditando nessa ideia de não saber, subalternizando e inferiorizando essas outras formas de saberes, cujos especialistas por meio da sua profissão, ajudam milhões de pessoas envolvidas nessa realidade.

Quem são os médicos “tradicionalistas”? A sociedade moçambicana, à semelhança de vários outros países africanos, está organizada em comunidades e cada membro tem uma ou várias funções a serviço da sua comunidade. Nesse sentido, os médicos “tradicionalistas” são para nós, aqueles indivíduos a quem reconhecemos a nível da comunidade como prestador de serviços relacionados com o diagnóstico e tratamento de diferentes problemas de saúde e sociais de vários níveis, por meio de procedimentos e técnicas próprias que não obedecem aos critérios científicos modernos, capitalistas e europeus. Os mesmos geralmente têm poderes espirituais, conhecimento sobre as plantas medicinais e postura social aceito por todos da comunidade. Esses detêm conhecimentos profundos das plantas, e outros, para além desse conhecimento possuem poderes espirituais.

Pode-se assumir que existem dois tipos de médicos “tradicionalistas”, por um lado, aqueles que apenas são conhecedores de medicamentos “tradicionalistas”, e por outro lado, aqueles que têm o conhecimento dos medicamentos e também detêm poderes espirituais, ambos usam os seus diferentes poderes para diagnosticar, tratar e curar vários tipos de doenças, contribuindo dessa forma para o bem-estar físico, mental e social. (1) “*Médico Tradicional*” *conhecedor das plantas os “herbanários”*, esses são indivíduos que com base no conhecimento transmitido por gerações, sobre as plantas medicinais, tratam várias e diferentes doenças, fazendo dessa atividade o sustento da sua vida. Ocupam-se da extração, tratamento, seleção e venda de medicamentos “tradicionalistas” obtidos em ervas e diferentes plantas. Para além de conhecerem as plantas com detalhes e as suas funções e como cada medicamento que vendem é administrado, também são dotados de conhecimento das doenças, conseguem identificar doenças por meio dos sintomas que os pacientes apresentam. A

comercialização ocorre em mercados formais, assim como em mercados informais. (2) “*Médico Tradicional*” *conhecedor de plantas e detentor de poderes espirituais e mágicos (N’yangá)*, estes apoiam-se dos seus poderes espirituais para diagnosticar doenças e intermediar a comunicação entre os vivos e os mortos, através da encarnação dos espíritos dos mortos na pessoa do médico. Tudo começa quando o médico “tradicional” diagnostica um problema no paciente que necessite a intervenção do espírito de um antepassado específico para que este seja resolvido, assim, é proposto ao paciente se achar necessário autorizar e com devida informação das condições, o médico começa com os procedimentos de solicitação do espírito, denominado por “*kudvisa wadzimu*”.

Com o auxílio de vários instrumentos de trabalho do médico começa o ritual que envolve cânticos emocionantes acompanhado por fortes orações, representando o pedido da presença do espírito no mundo dos vivos, visto que, o espírito pode aceitar o pedido ou mesmo não. Caso aceite, o médico deixa de ser aquele indivíduo que a alguns segundos era, é tomado por outras características que representam o ancestral, o médico muda a voz, tomando a voz do reencarnado, passa a comunicar-se através da língua do reencarnado, se aquando da sua morte tinha por exemplo, problemas de locomoção, pode-se ver também no médico, até pode necessitar de algumas coisas dos vivos, como beber água ou mesmo qualquer outra coisa que achar conveniente, demonstra sentimentos humanos alegria, tristeza, até chegar ao ponto de chorar mesmo ou manifestar sentimento de alegria, quando for o caso.

Depois de se encarnar na pessoa do médico, deve ser saudado com muito respeito e consideração, uma saudação acompanhada com batidas das mãos e muitas vezes ajoelhado ou sentado na esteira. Depois do momento de saudação, geralmente o espírito manifesta a sua preocupação pelo fato de ser trazido ao mundo dos vivos, perguntando o motivo da sua solicitação, o solicitador devendo explicar com detalhe os motivos da sua solicitação, muitas vezes os ancestrais são solicitados quando se enfrenta no seio de família problemas difíceis de resolver relacionados com os espíritos dos antepassados. Depois da apresentação dos motivos da solicitação floresce a conversa até o momento da despedida e assim, após a despedida, o médico volta ao seu estado normal, toma a sua consciência, e procura saber como é que decorreu a conversa entre a família que solicitara o espírito do seu antepassado com espírito, o paciente devendo contar com detalhes o que teria acontecido.

Esses médicos também se apropriam dos poderes espirituais para identificação de medicamentos para tratar diferentes tipos de doenças consideradas tradicionais. Esses últimos geralmente prestam seus serviços em suas residências, em locais apropriados, muitas vezes trabalham em palhotas, uma espécie de casa tipicamente africana, construídas por meio de

estacas, a terra, palhas e argila para a sua ornamentação com desenhos e pinturas. Essas palhotas são consideradas sagradas e usadas apenas para atividades relacionadas, pois é no interior delas que ficam alguns instrumentos que os curandeiros usam nas suas atividades, também residem os seus poderes espirituais.

Bem como, são nas palhotas que a comunidade busca a solução de vários tipos de problemas de saúde, espirituais e vários outros problemas que nenhuma outra categoria de conhecimento ou saber pode dar conta. No entanto, por causa da exaltação e a sobrevalorização da medicina moderna e pela crença nos diferentes tipos de religiões que se contrapõem as práticas tipicamente africanas, aliado as ideias estereotipadas eurocêntrica que desvalorizam e demonizam os saberes dos povos africanos, é importante não ignorar o fato de na atualidade ser infelizmente visível a sensação de vergonha, a vontade de se distanciar dessas práticas.

Essa negação, consequência da colonização, faz com que muitos indivíduos revestidos de discursos das religiões que nos foram impostas, sintam vergonha em inclinar e entrar na palhota e buscar o tratamento ou mesmo a cura, pois as ideologias e mandamentos que regem as suas religiões, cujo princípios, são desvinculados ou simplesmente contrapõem-se às realidades socioculturais dos seus crentes, impondo-lhe uma série de proibições, nesse caso, fazem com que os seus crentes desacreditem na espiritualidade vinculado aos ancestrais e principalmente nas práticas ritualísticas, devendo desse modo, depositar a sua fé apenas a “Deus” aquele que é evocado pelas religiões modernas e europeias.

E é um fato que esses indivíduos esforçam-se em cumprir tais mandamentos e proibições que lhes são impostas, mas quando a situação sai do controle, eles não têm escolha senão recorrer a tradição, pois é por meio da mesma que todos nós, sem exceção, baseados na condição financeira, nível social, acadêmico, religioso, recorreremos e nos encontramos, porque é o que somos, e, só nós moçambicanos, ou melhor os indivíduos que vivem essa realidade, estão em condições de entender esse fato, os outros dificilmente terão essa profunda compreensão, pois se tivessem o mesmo entendimento, já teriam desistido de tentar nos distanciar das nossas tradições, identidades e práticas que nos constituem. O que eles não sabem é que a nossa espiritualidade “religião tradicional”, a nossa medicina também é verdadeira.

É muito importante lembrar que, muitos moçambicanos estão nessas resistências a mais de 500 anos e continuamos resistindo pela nossa existência, é só pensar: Quantos moçambicanos nasceram, cresceram e envelheceram sem nunca se ter beneficiado da medicina “tradicional” nas suas diversas vertentes? Provavelmente, nenhum.

A medicina “tradicional” em Moçambique não é apenas reconhecida pela sociedade, mas também pelo estado e pelo governo. Nas legislações do estado moçambicano, na área de saúde firma-se a parceria entre a medicina “tradicional” com a medicina moderna, considerando o contributo desta na resolução de diferentes tipos de problemas tanto de saúde, como de cariz sociocultural. Foi nessa perspectiva que em 1990 foi criada e reconhecida a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO), que desde a sua criação passou a colaborar no diagnóstico e tratamento de diferentes tipos de doenças, aquelas que a Medicina moderna ou convencional não pode diagnosticar e nem tratar.

Em Moçambique, foram criadas várias resoluções para regular essa atividade, na resolução 11/2004 de 14 de abril, lê-se “o programa quinzenal do governo 2000-2004, considera como prioridade a expansão da prestação dos cuidados de saúde de qualidade a toda a população moçambicana privilegiando as camadas mais desfavorecidas e preconiza a continuação dos esforços de pesquisa e valorização da medicina tradicional”.

Avança ainda que o Sistema Nacional de Saúde moçambicano compreende o setor privado e o setor público. Este último, constitui o principal prestador de serviços de saúde convencional a nível nacional, uma vez que estes serviços cobrem somente cerca de 40% da população no que diz respeito aos cuidados hospitalares (...). Devido a fraca cobertura do Sistema Nacional de Saúde (SNS), estima-se que os restantes 60% utilizam serviços oferecidos pela medicina tradicional. Há aqui uma clara demonstração da importância da medicina “tradicional” pelo menos em Moçambique, o que contraria os estereótipos criados pela hegemonia europeia sobre esta prática.

No entanto, do mesmo modo que os moçambicanos reconhecem a importância da medicina moderna que tem cada vez mais aperfeiçoado e ampliado os seus serviços, a fim de responder às demandas atuais de saúde, também continuam reconhecendo, acreditando e recorrendo aos tratamentos realizados pelos médicos tradicionais para resolver vários problemas de saúde e sociais, principalmente as questões que envolvem poderes espirituais. Antes das incursões coloniais, os moçambicanos já rezavam e faziam adorações e tinham princípios próprios que tinha como base fundamental o culto aos antepassados. Com a chegada dos portugueses, em Moçambique, as diferentes práticas espirituais, o culto aos ancestrais ficaram ameaçadas pelas atividades missionárias protagonizadas pelos europeus que invocavam regenerar os africanos e torná-los cristãos e “civilizados”, pois construíram a ideia de desprezo e abandono das práticas nativas. Apesar dessas investidas missionárias que tiveram um grande impacto, os moçambicanos, ainda resistem e praticam as suas espiritualidades que foram transmitidas de geração a geração, o culto aos ancestrais, como nos

conta a anciã Filomena.

Ensinaram-me a rezar e adorar os ancestrais

Desde muito tempo, meu avô, minha avó, meus pais, me ensinaram a rezar e adorar os ancestrais, aqueles que morreram. Eles nos protegem e nos dão muitas bênçãos na nossa vida. Por isso até hoje rezamos, cada um de nós ajoelha e reza para os seus ancestrais. Olha quando a chuva demora cair por aqui na comunidade, fazemos rucoto³⁹ e na companhia de outras mães, vamos lá na pedra⁴⁰ e fazemos rituais religiosos pedindo a benção da chuva aos nossos ancestrais (ANCIÃ FILOMENA, 2021).

Em diálogo com a narrativa da anciã Filomena, fica claro a importância e o sentido que adoração aos ancestrais é atribuída. As várias cerimônias rituais realizadas evocando os espíritos dos ancestrais, fundamentam-se na crença de que os ancestrais não abandonam os seus povos e intervêm ativamente em todas as vertentes da vida, devendo desse modo, sempre que possível, serem agradecidos, invocados e cultuados em diferentes circunstâncias e espaços. Por vezes, em circunstâncias e espaços menos óbvios que se possa pensar, os moçambicanos cultuam os seus ancestrais, até em momentos de convivência social e diversão. Não é tão raro e estranho, por exemplo, ver em locais onde as pessoas se concentram para beber nas comunidades até em “bares” um indivíduo despejando intencionalmente algumas gotas da sua bebida no chão antes de tomar, esse ato denomina-se *kudhira wadzimu*, uma forma de adorar, agradecer, servir e compartilhar com os ancestrais as felicidades que o indivíduo vive naquele momento.

Antes da colonização em Moçambique, o que veio a ser chamado de religião tradicional era a adoração e culto aos ancestrais, o que o moçambicano Cipir (1992), chama de ascentrolatria, uma prática que ainda prevalece na vida cotidiana. Na educação comunitária e familiar, fomos e somos ensinados que a morte é uma passagem de uma vida para outra, no entanto, as pessoas que morrem continuam vivas espiritualmente, e alguns deles os nossos ancestrais aqueles que fazem parte da nossa vida, cuidando-nos e protegendo-nos das maldades.

O “Deus” (ancestral) foi membro da comunidade e de uma dada família, ele vivenciou e conhece muito bem a realidade da comunidade, sabe quais são os anseios, dificuldades enfrentamento do seu povo, contrariando de certa forma, a ideia de Deus único que nos foi

³⁹ Contribuição de produtos como o milho, mapira, realizada por cada família que posteriormente é entregue ao chefe da povoação para a realização de cerimônias, rituais religiosos para o benefício da comunidade.

⁴⁰ Refere-se ao local sagrado onde a rainha realiza as cerimônias religiosas e rituais. O local constitui o ponto de ligação com os seus ancestrais.

apresentado pelo colono português muito mais tarde, movido pelo interesse de domínio e exploração, depois de muitos séculos de adoração aos ancestrais, àqueles que vivenciaram as nossas realidades, que sabem como é que a nossa comunidade e família vive, uma ideia que remonta às primeiras civilizações, com destaque na egípcia. Cipir (1992, p.50) “as manifestações da religião “tradicional” moçambicana são frequentes e múltiplas. São algumas características: espiritualista, particularista, social, endomonista, ritualista”⁴¹.

Com a chegada dos portugueses, por volta dos séculos XV essas práticas espiritualistas, o culto aos ancestrais, assim como outros saberes e fazeres tipicamente africanos foram desprezados e alvos de ostracismo, devendo ser substituídos pelos saberes e fazeres europeus. Nesse contexto, os moçambicanos em especial foram apresentados, várias outras religiões, e começam a construir ideias, tais como: o julgamento pós-morte, a existência do inferno e paraíso, o que não estava na agenda religiosa dos moçambicanos, assim foram impostas outras religiões, tais como a cristã, com maior predominância nas regiões Centro e Sul do país e a Islâmica que hoje identifica a maior parte dos moçambicanos da região Norte do país, pois desde os séculos V, já estabeleciam contatos comerciais com os árabes, tendo sido apresentados também nesse processo a religião Islâmica.

Essas religiões prosperaram e deram origem a muitas congregações religiosas que a cada dia estão se multiplicando no nosso país, como as protestantes por exemplo. Apesar disso, os moçambicanos ainda têm, ou seja, temos forte crença no culto dos ancestrais, porque de gerações a gerações, fomos sempre ensinados que os espíritos dos antepassados intercedem na vida dos vivos, como apontam Fourshey, Gonzales e Saidi, (2018):

Os espíritos dos ancestrais interferiam nas vidas, faziam demandas e também esperavam comunicações e oferendas dos vivos. (...) os espíritos ancestrais podiam gerar resultados positivos para os descendentes ou, se insatisfeitos, poderiam provocar estragos na vida dos membros vivos da sua linhagem. As pessoas reconheciam que a negligência com os seus ancestrais era imprudente, porque esquecê-los poderia resultar em infortúnio. (...) antepassados insatisfeitos poderiam interferir causando crises e catástrofes, enquanto ancestrais satisfeitos tinham o poder de causar resultados benevolentes e de proteger os vivos. A memorialização dos espíritos exigia comunicações intencionais que incluíam oferendas tangíveis de comida e bebida, e oferendas efêmeras de música, dança e outras expressões

⁴¹ Espiritualista- porque nela não há nem idolatria, nem feitiçaria: os espíritos e só os espíritos são o objeto de culto. Particularista da família- porque, porque cada família tem os seus deuses particulares. Social- porque as suas prescrições tendem a salvar e reforçar a hierarquia que é traço fundamental da ordem social. Demonstra – porque as cerimônias religiosas têm por fins únicos benefícios materiais relativos à vida terrestre, a saber: a abundância, a saúde, a paz, o crescimento, o emprego, o sono imperturbado, a chuva. Ritualista- porque deixa pouco lugar aos sentimentos religiosos profundos. (Dá menos relevância às práticas que caracterizam as outras religiões, podendo dessa forma envolver sacrifício de animais, oferenda de bens aos ancestrais como dinheiro, farinha de milho, tabaco entre outras espécies de bens).

(FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2018, p. 94).

É nesse contexto que nos momentos de crise, não é apenas ao Deus atrelado a religião cristã que recorremos, mas também aos nossos antepassados ou ancestrais da família (*hadzimo ho dzindza*), deslocamo-nos às montanhas, aos rios, as florestas, aos locais sagrados onde foram sepultados os nossos antepassados e nesses locais realizamos os nossos cultos com muita fé e crença. Nesses locais, pedimos a bênção da chuva nos tempos de seca, pedimos a segurança e o bem-estar social, pedimos a sorte na vida, de tudo pedimos até a sorte de emprego e onde ficam as pinturas rupestres de Chinhamapere é um desses locais sagrados, onde as comunidades circunvizinhas recorrem na busca pela bênção de saúde, bem-estar comunitário, chuva, pois no seio da comunidade, há uma forte crença que no local residem os espíritos dos seus ancestrais, pós-vida como podemos flagrar a seguir.

Já que a morte é por alguns africanos entendida como sendo uma passagem do estado visível para o invisível, onde alguns destes transformando-se em ancestrais passando a exercer funções protetores e benevolentes (*Mudzimo*) a quem devem-se invocar e pedir bênção. Esses espíritos dos ancestrais conseguem ouvir os pedidos dos vivos e participar ativamente na vida cotidiana dos mesmos, por essa razão, as comunidades que creem nos seus ancestrais periodicamente realizam cerimônias ritualísticas para clamar aos mesmos o bem-estar comunitário. “Em todas as sociedades negro-africanas o relacionamento dos vivos com os mortos e em particular com os antepassados é o aspecto a qual o africano está mais apegado. É sem dúvida o ponto nevrálgico da cultura africana e, por isso mesmo, a herança mais querida” (ARPAC, 2011, p.15).⁴²

Assim vamos resistindo a essa e outras imposições vinculadas por discursos eurocêntricos civilizatórios, cuja ideia de civilização só é possível por meio desrespeito, desprezo do outro ou mesmo por meio da sobreposição ou total substituição de hábitos e costumes. Essas impetuosas crenças, que nos identificam enquanto grupos sociais com suas próprias realidades, sustentam e reforçam a ideia de que ainda é possível viver nos tempos modernos sem ter que sacrificar as nossas identidades. Sem intenção de posicionar-me absolutamente contra a modernidade capitalista, como escrevi em um dos parágrafos nas páginas anteriores, vejo a modernidade nas lentes de Walter Benjamin, com ambivalência, modernidade tem seu lado positivo e outro lado que demanda um repensar e devida ressignificação pautada pela realidade social, pois os principais protagonistas da modernidade que nos é submetida pouco sabem e consideram realidades e saberes outros, acham que a

⁴² ARPAC, Instituto de Investigação Sociocultural Manica (2011).

submissão do sul ao norte, gera impactos leves, pois implica a renúncia do que as pessoas são para se tornarem ao que são submetidos, como nos conta a seguir a anciã Filomena.

3.3 SE ABANDONAR MINHAS LÍNGUAS ORIGINÁRIAS, ABANDONO A MIM MESMO

Essa é uma fala muito potente da mestra anciã Filomena que é compartilhada pelos outros mestres anciãos e por mim também. A comunidade de Chinhamapere fala principalmente *Ci-manyika* e várias outras línguas, como é o caso de *Shona*, *Ci-tewe*, entre outras, essa característica não é particular dessa comunidade, muitos moçambicanos são bilíngues e, às vezes, trilingues, no contexto das línguas bantu. Sou exemplo disso, falo e consigo me comunicar normalmente por meio de mais de três línguas, todas de origem bantu, com destaque no *Ci-tewe*, *Ci-sena*, *Ci-Nhungue*, *Ci-ndau*, *C-manyika*. Moçambique é um país típico africano, caracterizado pela diversidade linguística, uma vez que as línguas faladas no país, e na minha região especificamente constituem umas das principais identidades, até porque “o estado valoriza as línguas nacionais como patrimônio cultural e educacional, e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade” (Constituição da República art.9).

Cresci ouvindo a seguinte frase “*muteuwe*⁴⁴ *assinga requete Ci-tewe*⁴⁵ *assy mutewue*”, “o indivíduo do grupo etnolinguístico *tewe* que não saiba falar *Ci-tewe*, não faz parte deste grupo”. Isso significa que as línguas locais até certo ponto servem de um dos principais elementos que legitimam o pertencimento de um indivíduo num dado grupo social. Por essa razão, é quase inconcebível que um membro integrante e nativo de uma região ou comunidade não consiga falar a língua materna.

Nessas situações geralmente o indivíduo é alvo de questionamentos “de onde você é?” Uma ambígua pergunta, pois por um lado querem saber se de fato pertence à comunidade, e por outro lado, se expressa no questionamento o sentido de admiração, do tipo como é possível que não consegue falar a sua própria língua. Isso vale para todo país. As línguas locais são uma das principais bases identitárias e por meio das mesmas, conseguimos localizar o outro no tempo e no espaço. Compartilho uma narrativa da anciã Filomena, a qual ela conta uma conversa a que fez parte que envolveu uma adolescente recém-chegada na comunidade e que não sabia falar a língua local e uma irmã (freira) da igreja católica, que também não sabia falar a língua local.

Se não fala Ci-Manyka, que tipo você é? Quem você é?

(...) Uma vez chegou uma irmã (freira) que vinha da paróquia da cidade de Beira e era estrangeira, encontrou-se com uma menina. Já que ela tinha o hábito de saudar pessoas em ci-manyka (mwarara were?) “Bom dia/como é que descansou?” Para também aprender a falar ci-manyka, todos os dias depois da missa, quando encontrava com as mães sempre saudava dessa maneira, mwarara here wana mai?

“Bom dia/como é que descansou mamã?” Então, nesse dia, encontrou uma menina e saudou-lhe na nossa língua local “mwarara sei?” ela responde em português, “eu não sei falar ci-manhika”.

Heee!!!, você não sabe falar ci-manyka? Como? Não é possível não falares ci-manyka, se você é aqui? Então se você não fala ci-manyka, de que tipo você é?

Ela responde “sou Nkirimane” (alguém que vive na província de Quelimane), então por que não me responde em ci-kirimane? Se é que você nasceu em Quelimane. Quer dizer, você não falava ci-quilimane lá na tua província?

Sim falava.

Então, diz que és mu kirimane e não consegue falar ci-manyka, não é para se fazer de branca. Branca com a pele negra... “risada” e como será branca com essa pele?

(ANCIÃ FILOMENA, 2022).

“Se abandonamos as nossas línguas locais, é o fim das nossas tradições, da nossa cultura, do nosso ser ubuntu⁴³ já comprometemos os nossos filhos porque não saberão de onde vem e muito menos para onde vão” (ANCIÃO MUCHARONGA, 2022).

Portanto, resistimos ao apagamento das nossas línguas locais, desde os primeiros anos de vida, nos apropriamos das línguas locais para estabelecer qualquer tipo de relação no nosso dia-a-dia, os primeiros ensinamentos da infância são vinculados através da língua local e por meio da oralidade, o ABC da vida nos é transmitido com muita maestria por meio das línguas locais, graças e principalmente a pessoas como anciã Filomena, minha mãe e muitas outras (os), que felizmente não foram potenciais alvos do sistema de educação colonial que pretendia criar moçambicanos de Portugal e portugueses de Moçambique, por meio de uma formatação ou limpeza mental e posterior imposição das culturas europeias com base na língua portuguesa, esses resistiram, e, porque não aprenderam a falar língua portuguesa, tornaram-se os principais promotores e protagonistas na transmissão das nossas culturas durante o período colonial e depois da independência.

⁴³ Ubuntu é uma noção existente nas línguas Zulu e Shona - línguas Bantu do grupo ngúni, faladas pelos povos da África Subsaariana. De ubuntu, as pessoas devem saber que o mundo não é uma ilha: “Eu sou porque nós somos”. Eu sou humano, e a natureza humana implica compaixão, partilha, respeito, empatia – detalhou em entrevista exclusiva ao Por dentro da África, Dirk Louw, doutor em Filosofia Africana pela Universidade de Stellenbosch (África do Sul).

<https://www.pordentrodafrica.com/cultura/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-emsua-essencia>.

E hoje, maioritariamente temos as línguas nativas como as principais línguas de comunicação na vida cotidiana e não, a língua “oficial” portuguesa, até porque muitos de nós só começamos a falar com uma certa frequência a língua portuguesa quando atingimos a idade escolar 05-07 anos, como já apontei nas páginas anteriores, isso porque todas as aulas são ministradas por meio da língua “oficial” portuguesa.

Apesar da língua portuguesa ser considerada “oficial” por questões meramente políticas e a necessidade de criação ou construção de um estado linguisticamente unificado após a independência, as diferentes línguas de origem bantu faladas em todas partes do país, são bastante fortes e presentes, ao ponto de influenciar na diversidade dos sotaques que se podem escutar quando falamos a língua portuguesa, que acabam caracterizando ou mesmo identificar ou diferenciar as sociedades da região norte, centro e sul de país.

Atentemo-nos em alguns exemplos que caracterizam a região norte do país. A nível fonético é frequente nota-se a troca de sons vozeadas, (b, d, g) para sons não vozeadas (p, t, k), isto é, o (b) é trocado pelo (p), o (g) pelo (c) e o (d), pelo (t). Por exemplo: [banana= *panana*], [dedo= *tetu*] e [galinha= *calinha*].

Na região sul do país nota-se um fenómeno linguístico denominado pela inserção nasal, o acréscimo de letras em algumas palavras. Exemplo: economia= *enconomia*, exame= *enzame*, exagero= *enzagero* e na região centro do país, nota-se a troca do (l) pelo (r) e (r) pelo (l), vejamos alguns exemplos: Gondola= *Gondora*, Mala= *Mara*, Falso= *Farso*.

Essa situação é predominante em todos indivíduos que nasceram e cresceram falando línguas locais e que só mais tarde tiveram contato com a língua portuguesa. Essa interferência da língua banto na língua oficial, demonstra o quão é forte a presença das línguas locais em todas as regiões do país.

De um modo geral, as comunidades rurais começam a aprender a língua portuguesa é na idade escolar (entre 5-7 anos) de idade, logo que ingressam na escola, e por causa de ser aprendida em segundo plano e tardiamente, como uma das principais condições para frequentar a educação escolar e adquirir outros conhecimentos “científicos” de modo a garantir a inclusão social, econômico e político regido pela modernidade capitalista.

Depois de aprender, ao falar a língua portuguesa, somos submetidos num complicado exercício caracterizado pela tradução direta da língua local para a língua “oficial”, isto é, num primeiro momento expressamos interiormente em nossas línguas locais, em seguida e no mesmo instante, fazemos a tradução e por fim exteriorizamos as falas em língua portuguesa, o que não é tão fácil, daí surge a seguinte questão: Como tem sido lidar com essa situação? A resposta seria aquilo que justifica o que muitas das vezes, acontece com muitos que têm o

português como a segunda língua de comunicação, que durante a infância tiveram uma educação baseada nas línguas locais, pois quando são submetidos a falar a língua portuguesa, neles verifica-se constantes erros na fala, isto é, muitas vezes a língua portuguesa é mal falada, por conta do exercício de tradução⁴⁴, pois as falas são baseadas inteiramente na tradução direta. Ora vejamos alguns exemplos constantes:

Ex:1 “*Ndiri kuenda ikona*”, tradução direta – [*Estou a vir*] Ao querer se referir “*Vou aí*”. Isto é ao querer dizer “*vou aí*”, baseando-se na tradução direta da língua materna para a língua oficial geralmente ouve-se [*estou a vir*].

Ex:2 “*Ndinowhirira Zvinozvino*”, (ato de despedir prometendo que volta) tradução direta- [*estou a vir agora*]. Isto é ao querer dizer “*Volto já*”, baseando-se na tradução direta da língua materna para a língua portuguesa geralmente ouve-se [*estou a vir agora mesmo*].

Essas situações que fazem parte do nosso dia-a-dia, instigam-nos a expressar-se de forma muito lenta e pausada para garantir que a tradução não nos induza a erros. O pior de tudo isso, esses falantes a que faço parte, quando têm fraco domínio da língua portuguesa e do que pretende transmitir, por meio da mesma, somos transformados em falantes tensos e nervosos, o que afeta negativamente na interação entre os diferentes intervenientes.

Para garantir a interação, socialização e inclusão de todos e todas transpondo os limites e barreiras criadas pela língua portuguesa, optamos pelas línguas locais que são mais envolventes, que abrangem todas as faixas etárias, desde os mais novos até aos mais velhos, o que proporciona uma interatividade que muitas vezes fortifica a coletividade permitindo que diferentes gerações e faixas etárias estejam em constante diálogo partilhando e trocando experiências, o que dificilmente pode acontecer por meio da língua portuguesa, a título de exemplo são as atividades de campo realizadas nessa pesquisa.

Só foi possível acolher as memórias e narrativas dos anciãos e da anciã por meio de diálogos realizados por meio da língua local, o que seria quase impossível através da língua portuguesa. No entanto, sem querer desvalorizar a língua portuguesa e sem a intenção de supervalorizar as línguas locais, para não correr o risco de reiterar o dualismo cartesiano, entre corpo e mente, teoria e prática, entre a razão e emoção, existente e não existente, importante e não importante, perpetuando assim os paradigmas que têm vindo a invisibilizar as línguas locais, pautamos pelo reconhecimento e aceitação dos diferentes saberes.

Nesse sentido, a nível nacional assume-se a importância e contributo da língua portuguesa, mas em algumas circunstâncias práticas da vida cotidiana de certas sociedades a

⁴⁴ Os erros de tradução a que me refiro, são quase iguais aos cometidos quando um indivíduo falante da língua portuguesa tenta falar a língua inglesa por meio de uma tradução direta de português para inglês.

língua portuguesa perde a sua utilidade e importância, podendo assim simplesmente atrapalhar e, o mesmo, acontece em algumas circunstâncias com as línguas locais. Assume-se aqui, mais uma vez, a ideia da não completude e limites dos conhecimentos e a ideia de “ecologia de saberes”, Santos (2005), com uma abordagem de que as línguas consideradas não oficiais em Moçambique, não são meras línguas ou objeto de estudo, são saberes, são as culturas, são identidades, são museus, são símbolos de resistência na luta pela existência dos moçambicanos.

É justamente por esse reconhecimento da incompletude dos conhecimentos tanto dos povos africanos e dos europeus que continuamos a resistir à imposição da cultura europeia, parte dos moçambicanos continuam negando que a língua portuguesa seja a única e dominante no país, pois, ela pode fragmentar, quebrar e segmentar as relações sociais, desequilibrando desse modo a vida cotidiana, visto que, o equilíbrio social das comunidades rurais principalmente, depende essencialmente de uma boa e eficaz comunicação entre os mais velhos e o mais novos, e as pessoas mais idosas e velhas (anciãos), na sua maioria só podem comunicar-se por meio das línguas locais.

Não obstante, essas línguas nativas, não são apenas instrumentos de comunicação, mais do que isso, constituem patrimônio cultural que vem sendo preservado nas memórias das gerações a séculos e que vem resistindo à vários e diferentes enfrentamentos, começados com maior intensidade no período colonial e que vem cada vez mais assistindo a sua intensificação na contemporaneidade, mas continuamos resistindo de diferentes formas, e principalmente porque nós vivemos das nossas línguas, elas não existem por acaso, elas são vividas, todos os dias são faladas, transmitidas, aprendidas por novas gerações, cada nascimento ou parto constitui a chegada de mais um falante, e a resistência é óbvia, resistimos para continuarmos nós mesmos na relação com as nossas culturas e identidades.

As línguas locais são vividas no nosso cotidiano, aliás, vivo essa realidade na minha vida cotidiana até nas minhas atividades enquanto pesquisador. Os sujeitos e protagonistas desta pesquisa são todos indivíduos idosos e anciãos (as) comunitários, os (as) mesmos (as) que em Walter Benjamin são classificados como família dos narradores sedentários, na sua maioria falantes apenas de línguas locais e por meio das mesmas dialogamos pelo viés da autoridade compartilhada (FRISCH, 2016).

Nas rodas de conversas com os mestres (a) anciãos e a anciã de Chinhamapere dialogamos por meio da língua local *Ci-Manyika*, uma língua de origem bantu e diferente da que é falada na minha comunidade, mas, por causa da familiaridade das línguas bantu e

especialmente, entre a língua falada na minha comunidade (*Ci-tewé*) e *Ci-Manyika* falado no distrito de Manica, local onde foi desenvolvida a pesquisa, conversamos com muita naturalidade na base da língua *Ci-Manyika*, pois conseguimos entender um ao outro. Nesse viés, os diálogos fluíram, a riqueza dos provérbios fez-se sentir, as narrativas foram partilhadas com tanta naturalidade, o que provavelmente não seria possível se pensássemos em dialogar com eles por meio da língua portuguesa, pois se optássemos por ela, primeiro precisaríamos de um intérprete, e possivelmente as suas falas seriam muito mais limitadas, além de não se sentiriam como sujeitos de fato, talvez como simples informantes, podendo servir apenas como fonte de informação onde o pesquisador apenas exploraria informações.

Assim eles (a) sentiriam deslocados do seu próprio espaço de existência, de experiência e da sua própria realidade, por conseguinte a pesquisa não seria uma causa coletiva e nem seria realizada coletivamente, o que impossibilitaria o diálogo colaborativo embasado na autoridade compartilhada (FRISCH, 2016). Como dialogamos na sua própria língua, os mesmos, identificaram-se com pesquisa e se envolveram intensivamente, o que facilitou bastante a realização dos *tchiwara* (rodas de conversas) que foram cuidadosamente organizadas de modo a escutar e acolher saberes e experiências outras na interface com as pinturas rupestres, como uma possibilidade de evitar que as bibliotecas daquela comunidade queimem com os seus ricos tesouros.

Desse modo, está formulado o convite a escutar algumas das narrativas que os mestres (as) anciãos e a anciã permitiram que fossem registrados e compartilhados com você, caro (a) leitor (a).

3.4 QUEIMAM-SE AS BIBLIOTECAS, MAS SUAS NARRATIVAS FICARÃO: HOMENAGEM AO ANCIÃO NIQUISSE

N'i ma se ka yelen y fa yelen jiri koro kan, i ka son, a ka na sa.

“Se não consegues subir à árvore do teu defunto pai, rega-a para evitar que ela morra.”
(Provérbio popular africano, bambara apud. Ki-Zerbo).

No dia 25 de novembro de 2022, essa dissertação foi apresentada em uma banca de qualificação, recebendo várias contribuições dos professores. Entusiasmado e muito satisfeito

pelo andamento da pesquisa, dois dias depois, fiz uma ligação para Batista, filho do ancião Mucharonga, para informá-los do estágio atual da pesquisa e compartilhar os elogios e considerações propostas pela banca de qualificação. Antes de fazer isso, Batista informou-me sobre a triste notícia do desaparecimento físico (morte) de um dos protagonistas da pesquisa, o ancião Francisco José Anguirani Niquisse, ex-líder da comunidade de Chinhamapere, uma das principais autoridades comunitárias. Foi uma informação que me pegou de surpresa e me deixou profundamente abalado e desestabilizado, pois durante a realização das rodas de conversas, construímos boas relações e muita amizade. Lembro-me de algumas das últimas palavras que me dirigiu na última roda de conversa, agradecendo o fato de lhe ter envolvido na pesquisa e de ter desenvolvido a pesquisa naquela comunidade e não na minha. “*Em nome da comunidade de Chinhamapere, quero agradecer mais uma vez, e te desejar muitos sucessos na sua vida estudantil, e que a sua viagem para Brasil dê certo*” (Ancião Niquisse, 2022). Em curto espaço de tempo foi construída uma relação afetiva de pai e filho, até porque é característico em comunidades rurais que ainda dão relevância à educação comunitária e familiar. Nessas comunidades educar, transmitir os valores éticos e morais compartilhados na comunidade é responsabilidade e dever de todos e todas.

Na educação comunitária aprendemos a considerar e tratar todos pais e mães da comunidade como se tratasse dos nossos pais e mães biológicos, pois a comunidade inteira intervém diretamente na educação das novas gerações, isto é, o ato de educar é responsabilidade de todos (as) que fazem parte da comunidade, o pai do meu amigo pode muito bem me educar, assim como o meu pai pode educar os meus amigos e vários outros integrantes da comunidade, aliás, essa é uma das principais razões da existência dos líderes tradicionais e comunitários que também desempenha um papel fundamental na transmissão de saberes, fazeres, valores éticos, morais aceitáveis e que garante boa convivência social.

Compreende-se, portanto, a educação comunitária como um compromisso coletivo que extrapola os limites familiares e nos mantém mais unidos e menos separados uns dos outros. Foi nesse princípio educativo muito presente na realidade social naquela comunidade, que facilmente e com muita naturalidade foi-se criando uma relação muito afetiva não só com o ancião Niquisse, mas com todos os protagonistas da pesquisa e alguns membros da comunidade com quem manteve contato no decorrer do estudo.

O sucedido, proporcionou-me pela primeira vez um momento de transição de uma visão meramente teórica para prática, senti e entendi profundamente o significado do que o historiador malinês Hampâté Bâ, vem chamando atenção sobre o significado da morte do (a) ancião (a) em sociedades de cultura acústica como a que faço parte bem como a de

Chinhamapere, onde a morte do ancião ou da anciã vai além do desaparecimento físico, pois, junto se vão os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar (as culturas). De fato, quando um ancião ou uma anciã morre pode ser traduzido como um incêndio de uma biblioteca inteira.

Daí a importância de intensificar a escuta sensível, a coleta, o registro das experiências, memórias, saberes e fazeres dos anciãos e das anciãs, não no sentido de “resgatar” o passado, mas para garantir o alargamento desse passado no sentido de não deixar essas memórias, experiências, saberes entrar no esquecimento ou mesmo no apagamento e criar possibilidades outras de ressignificação no presente, com vista no futuro que está aberto às nossas ações do tempo presente. No entanto, a escuta e registro das narrativas desses anciãos e da anciã, pode-se entender como um convite que é formulado a todos e todas independente da faixa etária a uma intervenção ativa para enfrentar, combater e resistir ao silenciamento ou mesmo o apagamento das tradições e culturas das sociedades moçambicanas.

E foi nessa luta, ação interventiva, contra o apagamento das tradições, o silenciamento das vozes que expressam saberes e fazeres da comunidade de Chinhamapere na relação com as pinturas rupestres que me comprometi em dialogar, acolher as narrativas dos anciãos e da anciã da comunidade. Narrativas essas que as organizei, em mônadas.

Importante realçar que este tópico, foi construído em homenagem ao ancião Niquisse, pelo seu protagonismo que efetivamente contribuiu para a materialização do estudo, e que infelizmente não poderá ver os resultados e as possíveis plantas que poderão brotar dessa coautoria.

3.5 PERCURSOS, ORGANIZAÇÃO E REALIZAÇÃO DOS TCHIWARAS

Todas as rodas de conversas foram cuidadosamente organizadas de acordo com a disponibilidade dos mestres anciãos (a), que foi possível a partir de prévios encontros no âmbito de familiarização e preparação das rodas de conversas. Para colocar em ação a pesquisa elaborei um cronograma de atividades que, com o decorrer das atividades, foi sofrendo alterações, pois a realização da pesquisa foi caracterizada por dificuldades, enfrentamentos e imprevistos.

Desde o ano 2019, Moçambique e com destaque nas regiões centro e norte do país foram assoladas por constantes ciclones, como: Idai, Eloise, Gombe, Kenneth, que fizeram milhões de vítimas e muitas mortes. Além desses fenômenos registrou-se chuvas intensas e a

província de Manica não escapou dessas calamidades naturais, o que ditou por muitas vezes, o adiamento da realização dos *tchiwaras*. Lembro-me que num desses encontros, durante a conversa, começou a chover e tivemos que recorrer a casa da anciã Filomena para dar continuidade às atividades.

Fotografia 13 -Conversa com os mestres anciãos no interior da casa da anciã Filomena.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2022).

Conversar naquele espaço foi para mim um toque mágico, como já mencionei anteriormente, trouxe algumas lembranças da minha infância, quando na minha família tinha uma cozinha idêntica à da anciã Filomena, com mesma estrutura e configuração, uma lareira exatamente no centro da cozinha, onde depois das refeições naquele mesmo espaço, nós sentávamos em volta da lareira e conversávamos e éramos educados. Vários saberes e fazeres eram compartilhados em um espaço propício onde ocorria a educação familiar e comunitária.

Tantos outros adiamentos foram motivados por condições financeiras, pois a realização das atividades na comunidade e com os anciãos (a) de Chinhamapere foram por conta própria, e, na situação de desempregado que me encontrava, foi bastante difícil criar condições para suprir todas as despesas que a pesquisa demandava, desde o deslocamento, o aluguel do gravador, a hospedagem, alimentação pessoal, em todos os encontros depois deveria levar lanche e durante as conversas tirávamos um tempo para comer.

Fotografia 14 -Momento de lanche durante as conversas.



Fonte: Arquivo do autor (2021).

Sem esquecer-se de outros enfrentamentos como é o caso de saúde, algumas vezes tive que adiar as rodas de conversa. Lembro-me que por várias vezes fiquei impossibilitado de desenvolver as atividades por conta da Malária, uma doença provocada por picada de mosquito de gênero anopheles infectado, que é muito frequente no meu país, e principalmente em tempos chuvosos e pela natureza de medicação da doença, a recuperação demanda no mínimo duas semanas. Neste sentido, de todas as vezes que fiquei impossibilitado de dar andamento das atividades por conta da malária, adia as atividades por duas ou três semanas, o que muitas vezes quebrava o ritmo dos encontros, mas nenhuma dessas dificuldades que foram surgindo e fazendo parte do processo, constituíram motivo suficiente para desistir.

Mediante dessas e outras dificuldades, as rodas de conversas foram realizadas com êxito, pois a proposta da pesquisa interessava também a comunidade, principalmente aos mestres anciãos e a anciã, pois os mesmos também vêm com muita preocupação a crise das narrativas, a crise da experiência e tradições locais e sentem que os seus filhos e netos distanciam-se cada vez mais dos mesmos e entendem que a rememoração, a partilha e possível registros das suas experiências, saberes e fazeres seriam algumas possibilidades viáveis de manter vivas e fortalecer a potencialidade das tradições que, por meio da oralidade foram e continuam sendo transmitidas entre gerações.

Importante realçar que para realização dos *tchiwaras* foram seguidos alguns

procedimentos para atender a questão ética de pesquisa. Por não existir em Moçambique, uma comissão de ética de pesquisa para desenvolvimento de estudos que envolvem a participação de sujeitos, a princípio, o projeto de pesquisa foi submetido e apresentado à direção provincial de cultura e turismo de Manica, na cidade de Chimoio, tendo sido aprovado e permitido o desenvolvimento.

Após aprovação, no contato inicial com a comunidade, convidei os sujeitos e protagonistas a participar da pesquisa à luz do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), solicitando o uso das fotografias e das suas narrativas exclusivamente para fins da pesquisa.

A cada *tchiwara* (roda de conversa) foram discutidos, analisados e (re) avaliados com todos os mestres anciãos envolvidos no estudo, com a intenção de (re) definir os encaminhamentos, quando houvesse necessidade. Os termos de consentimento foram assinados, depois de apresentar as narrativas transcritas e aprovadas por eles.

3.6 PARTILHA DAS NARRATIVAS

Compartilho os fragmentos de memórias e algumas fotografias captadas durante a realização das rodas de conversas na comunidade de Chinhamapere que podem ser lidas como mônadas iconográficas e escritas, numa perspectiva ambivalente, pois entendendo que expressam diferentes sentidos e significado no tempo e no espaço, podendo transmitir sentimento de pertencimento ou não, aproximação ou afastamento, alegria ou tristeza, potencializar um movimento dialógico de encontro entre presente e passado e várias outras possibilidades de leitura característica da imagem monadológica (BENJAMIN, 2007). As mônadas carregam potencialidades que podem ser lidas polissemicamente, dependendo da sensibilidade do (a) leitor (a) de se relacionar e emergir nelas.

Destaco ainda que as mônadas são elaboradas de seu contexto próprio e apresentadas na íntegra ou fragmentada, propiciando que os anciãos e a anciã falem por eles (a) mesmos (as), com mais vigor, pois apesar do texto ser por mim produzido, a pesquisa foi realizada dando primazia a dialogicidade horizontal, pautada pela escuta sensível, por compartilhamento de experiências, saberes e por um profundo respeito e reconhecimento de saberes e fazeres outros, fundamentados na ideia da “ecologia de saber” (SANTOS, 2005).

Levando em consideração que não me limito em pensar as tradições culturais da comunidade de Chinhamapere na relação com as pinturas rupestres, também insto-me nesta pesquisa a dialogar junto com os pensadores decoloniais e questionar os memoricídios

promovidos pela racionalidade científica moderna e hierarquização de saberes e de conhecimentos que tende a subalternizar ou mesmo apagar os conhecimentos cotidianos, comunitários como as dos anciãos e anciãs de Chinhamapere, só porque não seguem os padrões e paradigmas europeus.

As mônadas foram elaboradas na relação com as minhas sensibilidades e dos protagonistas, angústias e inquietações em relação a crise das identidades, saberes e fazeres comunitários que são constituídos e produzidos na interface com as pinturas rupestres de Chinhamapere. Nas mônadas busco trazer à tona vozes compartilhadas que carregam valiosos conhecimentos, saberes e fazeres experienciais produzidos com e para a comunidade que são recriados, ressignificados e transmitidos oralmente de gerações a gerações.

A apresentação das mônadas é antecedida por um título que estabelece um diálogo com os sujeitos e com a constituição das imagens.

Convido o leitor (a) que faça a sua própria leitura atenta e sensível das mônadas. É importante realçar e explicitar que, convido-lhe a fazer a sua própria leitura, justamente porque ao apresentar as mônadas não as analiso e nem explico-as, pois trata-se de fragmentos de memórias que expressam experiências vividas pelos próprios narradores ou relatados por outros. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou relatada pelos outros” (Benjamin 1985 p.201). Essas experiências são narradas com certa autoridade e são consideradas válidas e úteis pela comunidade que as cria.

Distancio-me de análise e explicações para reforçar a ideia de que a validade dos saberes e conhecimentos não é definida pela análise, explicação e fundamentação com autores reconhecidos, isto é, não preciso fundamentar as narrativas dos anciãos e anciã para que sejam consideradas como válidas, elas em si só já são dentro do contexto social a que são criadas. Ao fazer isso, também crio e preparo espaço e condições para que o (a) leitor (a) tenha a liberdade e prazer de lê-las e dialogar com as mesmas como quiser e como achar conveniente. Ademais, não analiso e nem explico-as porque se trata de narrativas e considerando a possibilidade de que as mesmas podem ser lidas em múltiplas dimensões, dependendo de quem as lê. Aliás, Benjamin (1985, p.203) lembra-nos que “metade da arte de narrar está em evitar explicações”. Essa é uma das potencialidades das narrativas, pois geralmente são secas, sem explicação imediata, suscitam espanto e reflexão, como diz, Benjamin (1985, p.204) ao caracterizar as narrativas, “assemelham-se a sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje as suas forças germinativas (...) ela conserva as suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver”.

No entanto, entendo e estou convencido de que as narrativas dos (as) mestres anciãos e anciãs de Chinhamapere carregam essas potencialidades, por essa razão que trato e apresento-as pelo viés teórico-metodológico monadológico benjaminiano, distanciando-as do campo científico explicativo mecânico, que procura analisar os fatos e trazer fundamentos científicos com base em autores “reconhecidos” preferencialmente eurocêntricos, para que seja reconhecido como conhecimentos e saberes válidos. Até porque não procuramos nessa pesquisa tratar e nem discutir a dicotomia entre o certo ou errado, o culpado ou o inocente, problema ou solução, o superior ou inferior, o válido ou inválido, enfim, pretendemos com as mônadas compartilhar vozes carregadas de saberes e experiências outras, acolhidas por meio de narrativas orais que são fruto de um exercício de rememoração voluntária e involuntária de experiências de vida. Os anciãos e a anciã, ao rememorarem compartilham vários saberes construídos na vida cotidiana e comunitária com destaque ao contexto histórico da comunidade, como é que foi o processo de fixação naquele espaço, a organização social, questões socioeconômicas, o seu relacionamento com as pinturas rupestres, cerimônias rituais realizadas na comunidade e os seus desafios e enfrentamentos face à modernidade capitalista.

O que faço depois de apresentar as mônadas é trazer alguns diálogos do que eu aprendi com elas enquanto pesquisador, o que mais me tocou e me transformou.

Considerando o aporte teórico-metodológico benjaminiano da pesquisa que realça a ideia de que a mônada se configura nas memórias vividas individual entrecruzada com a coletiva, em uma configuração de encontro do passado no tempo presente e que têm o potencial de expressão do todo social (Benjamin 1985), elas podem ser lidas e atribuídas significação ou ressignificação na relação com o outro, nos espaços em que está inserida. É neste sentido, que lhe convido a uma leitura atenta, sensível e dialógica com o outro e na relação com as suas experiências vividas.

3.7 PRIMEIRO CHIWARA: CONFLUÊNCIA DE GERAÇÕES

Conheci a comunidade de Chinhamapere por intermédio do técnico da direção distrital de educação e juventude de Manica, Sr. Jaisson, responsável pela área de cultura e patrimônio, uma repartição que trabalha com a comunidade no âmbito de gestão daquele patrimônio cultural. O primeiro contato com a comunidade foi apenas para uma atividade de familiarização, o Sr. Jaisson, apresentou-me a comunidade e as autoridades comunitárias que são os protagonistas da pesquisa. Na ocasião levei algumas fotografias da minha família e da minha orientadora, professora Cyntia S. França e me apresentei enquanto membro da família

Jaquete e como estudante da Universidade Estadual de Paraná, falei sobre o meu interesse em dialogar com eles sobre as suas tradições na relação com as pinturas rupestres, e dos propósitos do estudo, que era de, numa relação dialógica, coletiva e colaborativa produzirmos conhecimentos históricos da comunidade por meio das suas próprias memórias e experiências cotidianas.

Eles acharam interessante a proposta da pesquisa e mostraram-se disponíveis para participar e compartilhar suas experiências de vida, na ocasião, ancião Niquisse disse “obrigado, em primeiro lugar, quero saudar. Para dizer que, nós estamos prontos para poder compartilhar nossas experiências naquilo que é o seu desejo de fazer a pesquisa aqui no nosso bairro de Chinghamapere, porque isso é muito raro, muitos vêm só para visitar as pinturas” (ANCIÃO NIQUISSE, 2021).

Ainda naquele encontro, combinamos a data da primeira roda de conversa que denominei de confluência de gerações, que marcou o começo de troca de experiência de duas gerações bastante distintas, a minha e a dos anciãos.

Organizei o primeiro encontro para conhecer um pouco mais a comunidade, por meio das narrativas dos mestres (a) anciãos e anciã.

Durante a roda de conversa instiguei-os a narrarem sobre quem eles são⁴⁵, sobre a história da comunidade e como é que ela foi se constituindo ao longo do tempo, no que diz respeito à organização social, a liderança local, atividades econômicas. E por meio de suas experiências e de algumas narrativas que ouviram de outros, apresentaram-nos a comunidade, falando até das mais antigas famílias que residiram naquelas regiões que ainda fazem parte da memória coletiva da comunidade, narraram sobre como era o processo de fixação das pessoas na comunidade, como é que se organizavam social e administrativamente.

Convido uma leitura das mônadas, a seguir para saber mais dos mestres anciãos e anciã de Chinghamapere.

⁴⁵ Nas mônadas a seguir não apresento as narrativas de apresentação dos anciãos e anciã, pois as mesmas já fazem parte do primeiro capítulo.

Vista aérea da Comunidade de Chinhamapere.



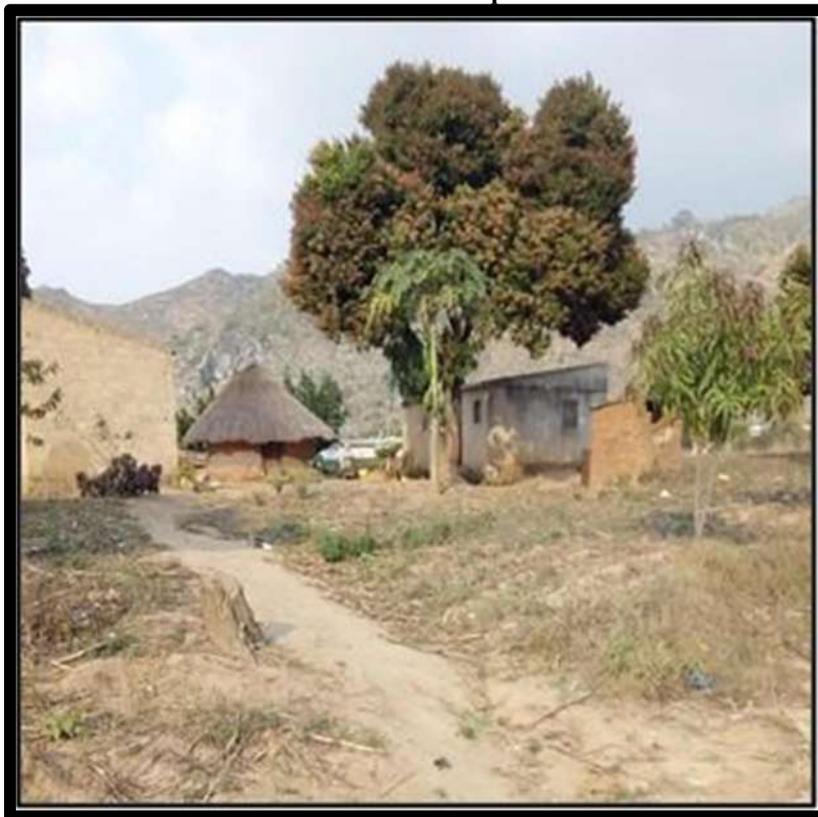
Fonte: Arquivo do Pesquisador (2022).

Caminho que leva a casa da anciã Filomena e às pinturas rupestres.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021)

Residência da anciã Filomena: local em que ocorreram as tchiwaras.



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021).

Éramos poucos

A primeira família que viveu nesta comunidade, foi a de senhor Mutezu, mais tarde a família de Mbindu, sr Mugodo, Vovó Manhica e a família da avó Rosa. Há muito tempo, éramos muito poucos, eram apenas 5 famílias que existiam aqui. Assim, quando alguém pretendesse residir nesta região, deveria ir ter com o Mambo (rei/rainha), para pedir permissão. Por sua vez, a rainha perguntava-lhe a área onde pretendia ocupar. Depois de ser concedido o espaço, logo na primeira colheita agrícola, este deveria preparar dthoro⁴⁶, e matar e preparar uma galinha para o almoço, para apresentar oficialmente a sua residência. Daí a rainha acompanhada com o seu Sabuko⁴⁷, ia no local, e nessa ocasião apresentava todas as regras que deveriam ser seguidas por todos residentes da região, tais como: o local onde a água deve ser buscada, e que não se podia levar uma panela usada na fogueira ao local onde busca-se água, os locais onde deveria ser as feitas as necessidades maiores e onde não se devia. É assim que acontecia. Então, nos nossos dias, quase não existe mais isso.

ANCIÃ FILOMENA, 2022.

⁴⁶ Uma espécie de bebida tradicional, muito usada na região.

⁴⁷ Nome atribuído ao indivíduo que assessorava o Rei.

Pfussa Moto

Ao chegarmos na comunidade de mbuia Gondo fazíamos pfussa moto, (pedido de estadia), a rainha nos recebia, depois de nos receber perguntava-nos, onde a gente queria se fixar, e junto com a rainha íamos mostra-la o espaço, e ela concedia e informava todas as regras de convivência social. Então a minha regra aqui é que depois da primeira colheita agrícola deverá preparar dhoró (bebida alcoólica tradicional) e um almoço, devendo convidar algumas pessoas para a realização de cerimônia ritual dirigido aos ancestrais, para apresentá-los a sua integração na comunidade e a partir daquele momento, passa a pertencer oficialmente à comunidade.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

Existia uma e única forma de liderança

Há muito tempo, existia uma e única forma de liderança, a tradicional liderada por uma mulher chamada Mbuiá⁴⁸ Cici, e o seu subordinado denominava-se Sabuku. Esses dois representavam a direção máxima da comunidade. Nos dias de hoje já não é assim, existem dois tipos de liderança na comunidade a tradicional (Mambo) que sou eu, este poder que tenho é transmitida a nível da família, tendo começado pela minha avó, passou para minha mãe e agora sou eu, mesmo que eu morra um dia, será encontrado alguém na família que possa ocupar este espaço. E a moderna, é composta pelo Líder do bairro, secretários, secretários de células, que é eleito pela comunidade, e esta organização representa o governo.

ANCIÃ FILOMENA, 2021.

Produzimos mais o milho

Aqui na nossa comunidade vivemos principalmente da agricultura, e criação de gado. Nas nossas machambas produzimos muitas coisas, mas a principal cultura é o milho, mas também produzimos a mandioca, feijão, e outros produtos alimentares. Após a produção, se a colheita for satisfatória e bastante, vendemos uma parte da produção para obter o dinheiro.

⁴⁸ Palavra da língua local “Ci-manyika” que significa avô ou rainha.

Se a colheita não foi bem-sucedida, procuramos outros meios de sobrevivência.

ANCIÃ FILOMENA, 2021.

O trabalho com a terra foi uma das primeiras coisas que aprendi

Desde muito tempo, nós sempre trabalhamos com agricultura, o trabalho com a terra foi uma das primeiras coisas que aprendi com os meus pais. Eles sempre diziam que a terra é a fonte da nossa existência, e era muito importante saber tratá-la para que nada faltasse. Cuidar das plantações e dos animais foi sempre prioridade e continua sendo até hoje. Veja só atrás desta casa tem muitas plantações, como podes ver tem um pouco de milho, feijão e batata-doce, é disso que nós vivemos. Para além dessas plantações, tenho uma machamba lá na montanha. Nas nossas machambas produzimos mais, o milho, a mandioca, o feijão manteiga e feijão nhemba. A produção é familiar para nós mesmos consumirmos aqui em casa. E quando a produção for maior, vendemos uma parte, para comprarmos material escolar dos nossos filhos.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

3.8 SEGUNDO TCHIWARA: NARRATIVAS E MEMÓRIAS SOBRE AS PINTURAS RUPESTRES

O segundo *tchiwara* contemplou duas rodas de conversas que aconteceram em dois dias seguidos, que constituíram o âmago do estudo. Nas duas rodas de conversa, problematizei aspectos relacionados com as pinturas rupestres, as cerimônias rituais a elas relacionadas, a sua importância na vida comunitária, a questão da tradição oral, a forma artesanal de comunicação e educação comunitária e familiar, experiências de resistências e, por fim, o apagamento das tradições e identidades locais.

Os diálogos tecidos nesse *tchiwara*, foram organizados pensando em superar algumas dificuldades encaradas na primeira roda de conversa, pois o diálogo não fluiu como esperava por razões que não consigo pontuar e senti que deveria fazer alguma coisa a mais para dar mais vida às nossas conversas. Para ultrapassar essa situação, optei por trabalhar com algumas ferramentas que pudesse estimular as conversas e a lembrança. Então, imprimi e levei algumas fotografias e também trabalhei com músicas para pensar: a) a arte de narrar dos anciãos; b) a realização das cerimônias rituais na relação com as pinturas rupestres; c) a crise

das tradições.

Compartilho a seguir as imagens que potencializaram a rememoração.

Arte de Narrar (Oralidade)



Fonte: Adaptado do manual de Ensino de português (2003).

Cerimônias rituais em lugares sagrados



Fonte: ARPAC (MANICA, 2005).

Visita as pinturas procedida pela falecida mãe da anciã Filomena

Fonte: Notice, (2005).

Essas fotografias foram como um toque mágico, estimularam a rememoração dos anciãos e a anciã, como no caso da terceira fotografia, por exemplo, emocionou bastante a anciã Filomena, pois na imagem está a sua falecida mãe realizando atividade de visitação nas pinturas e ela não sabia da existência dessa foto, ficou tão emocionada e começou a lacrimejar, tomada pelos seus sentimentos íntimos e no final do encontro pediu que ficasse com a fotografia. Foram dois encontros, bastante produtivos por meio das fotografias, os anciãos e a anciã, mergulharam nas profundezas das suas memórias e narraram suas experiências de forma muito descontraída e com muita sensibilidade.

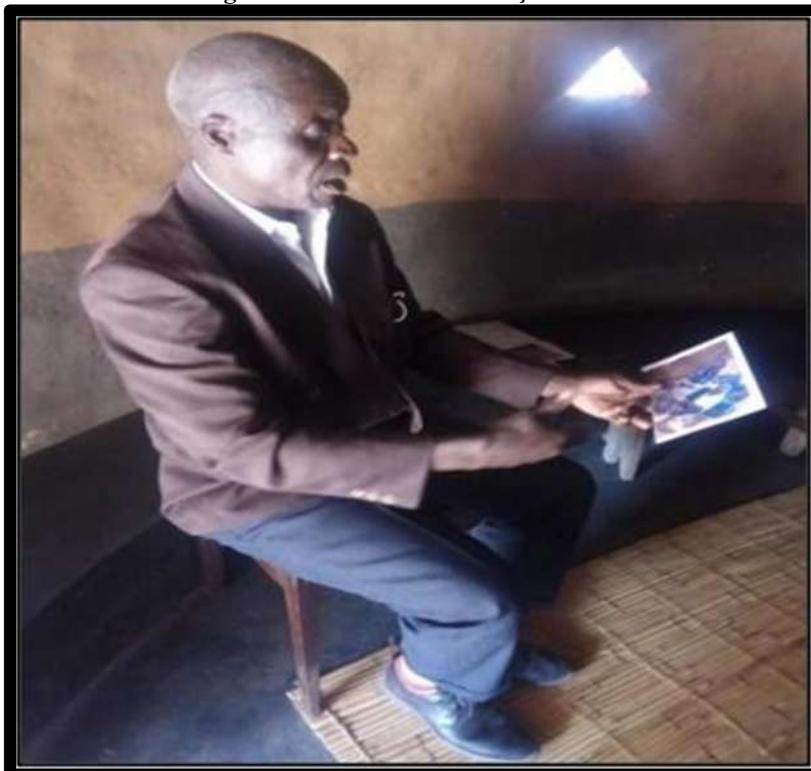
Caro leitor (a) convido-lhes a fazer a leitura das mônadas iconográficas e escritas, produzidas neste *tchiwara*.

Anciã Filomena com a fotografia da falecida mãe.



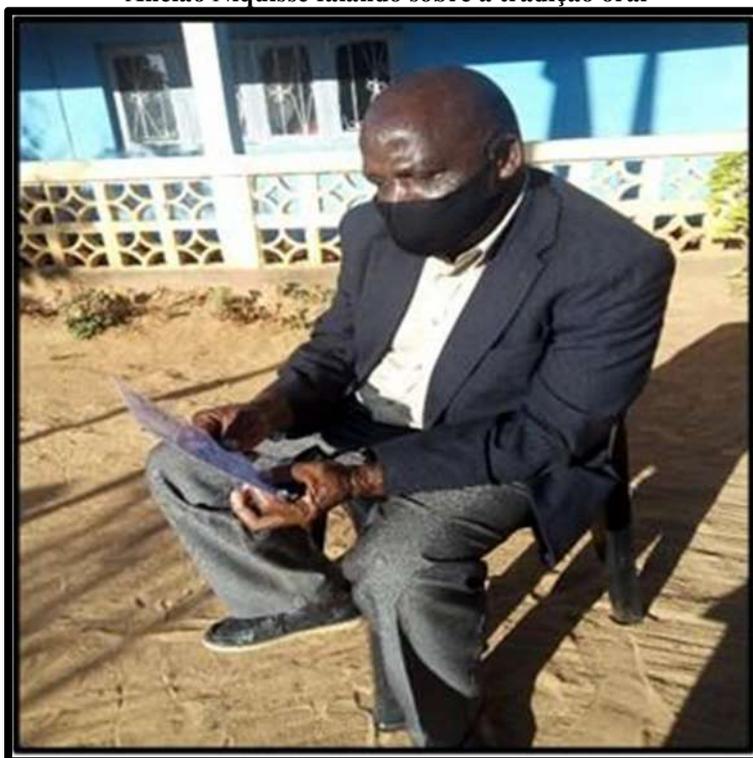
Fonte: Arquivo do pesquisador (2021-2022)

Ancião Mucharonga falando sobre a realização das cerimônias rituais



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021-2022)

Ancião Niquisse falando sobre a tradição oral



Fonte: Arquivo do pesquisador (2021-2022)

Desde muito tempo...

As pinturas rupestres de Chinghamapere não são de hoje, existem desde muito, muito tempo. Os nossos antepassados, diziam o seguinte: as pessoas nesta região eram tão poucas, e aquele que era afetado pela lepra, era isolado e levado para a rocha, pois há muito tempo, não existiam hospitais, o tratamento era tradicional a partir das ervas e diferentes tipos de plantas. Para não contaminar os outros, os doentes desta epidemia, eram isolados e ficavam na rocha onde estão as pinturas, e se curassem eram devolvidos ao convívio familiar, assim ia acontecendo. Com o passar do tempo e com a chegada dos portugueses, com a instalação de hospitais no distrito, ninguém mais recorria ao local. Assim o local ficou temporariamente esquecido, porque ninguém mais ia visitar o local. Neste contexto, e com o passar do tempo, uma criança quando pastava o gado, chegou no local e deparou-se com as imagens nas pedras. Tendo visto as pinturas, voltou e foi informar a minha avó, e a avó respondeu-lhe que são coisas tradicionais e que não deveria mexer e nem voltar no local.

Um senhor de nome Mutepa, que também morava nesta comunidade, teve conhecimento das pinturas e levou a informação à vila e apresentou às autoridades portuguesas. Eles desconheciam a existência das pinturas rupestres na comunidade. Interessados pela

informação, procurou saber o que poderia fazer para chegar no local.

O senhor respondeu, que deveriam primeiro falar com a minha avó, pois ela é que tem conhecimento de tudo relacionado com as pinturas. Juntos foram ao encontro da avó, tendo chegado lá, a avó confirmou a informação, e disse que para poder chegar no local e ver as pinturas era necessário realizar cerimônia ritual invocando os ancestrais, e para tal deveriam procurar uma enxada já usada, um machado também usado, catana, uma capulana, bebida e uma azagaia. Já que na comunidade existia um ferreiro, foi responsabilizado em fazer, os instrumentos (catana, enxada, flecha de azagaia), tendo feito, convocaram os portugueses, onde poderiam levar apenas a bebida e a capulana.

Depois de chegarem, saíram juntos com a minha avó até o local onde fazemos nossos rituais até nos dias de hoje. Depois de fazer o ritual necessário, é quando subiram a montanha para poder apresentar as pinturas aos portugueses. Depois deles observarem os desenhos acharam interessante começaram a fazer fotografias, e colocaram nos livros. Assim como poderá acontecer com este livro.

ANCIÃ FILOMENA, 2021.

Foi um espaço de isolamento de doentes de lepra

O local onde estão as pinturas, servia de um lugar de isolamento de doentes que padeciam de lepra, é daí onde surge o nome desta comunidade, Chinhamapere. A palavra lepra na nossa língua local é “mapere”. Esse local também serviu de um espaço de refúgio de guerra. Os desenhos que conseguimos ver nas rochas demonstram como é que nossos antepassados, ancestrais viviam, como eles sobreviviam aqui na região. Os desenhos e narrativas dos nossos avós, mostram que viviam unidos e esta é uma chamada de atenção que nos dão nos dias de hoje, para que possamos continuar a seguir as tradições que nos foram deixadas, por isso que as nossas tradições locais não foram banidas, ainda existem até hoje, é de lá de onde viemos.

ANCIÃO NIQUISSE, 2021.

Quando a gente vê as pinturas rupestres, acreditamos nos nossos ancestrais

As pinturas rupestres constituem grande lembrança deixada pelos antepassados, para

continuarmos, a saber, o quanto a montanha é sagrada e o valor que o mesmo tem, porque sem essas imagens, não haveria nada que podíamos acreditar, e dito e feito, quando a gente vê as pinturas conseguimos acreditar na existência dos nossos ancestrais. Elas fazem com que a gente obedeça a todas as regras e tradições, porque o que está em volta desse espaço ninguém sabe com muita exatidão, ouvíamos que tinha uma caverna e um buraco muito profundo. E quando chegamos nas pinturas olhando a forma como foram desenhadas ficamos profundamente indignados, quando tentamos entender como é que foram desenhadas e concluímos que são de fato coisas sagradas.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

As cerimônias rituais

As cerimônias rituais são realizadas por vezes de forma individual, ou mesmo em família, dirigidos aos ancestrais da família. Nessa ocasião pedimos principalmente a proteção, e sorte na vida e bem-estar da família. A muito tempo essas cerimônias eram realizadas em conjunto e envolvia muitas famílias da comunidade, e hoje devido às igrejas, apostólicos, cristãos, muitas pessoas estão a desprezar essas cerimônias, mas ainda existem pessoas que continuam respeitando e realizam essas cerimônias que envolvem os antepassados. Outras cerimônias são realizadas todos os anos envolvendo toda comunidade e rainha, onde todo bairro contribui com cereais para fazer a bebida de pedido de chuva, de proteção e boa colheita.

ANCIÃO NIQUISSÉ, 2022.

Quando qualquer coisa na sociedade não vai bem

Quando qualquer coisa na sociedade não está bem, e presume-se que fazendo as cerimônias tudo irá mudar e de fato as coisas mudavam. As pessoas uniam-se, por exemplo no tempo de chuva e ela não cai como deveria, quando há uma doença que esteja a matar pessoas, ou mesmo qualquer ato estranho na sociedade, fazemos as cerimônias a pedir os ancestrais para que nos ajudem a ultrapassar essas dificuldades, como é o caso de doenças, quando as pessoas não alcançam seus objetivos nos campos de produção, às vezes as produções não são adequadas, por causa das secas, fazemos de tudo realizando cerimônias de modo que os

ancestrais ajudam a resolver esses problemas. Realizamos também essas cerimônias quando temos na comunidade atos estranhos. Por exemplo, a alguns anos atrás aconteceram manifestação espiritual nos alunos, isto é, os alunos foram tomados pelos espíritos maus e começaram a vandalizar a escola, e houve a necessidade de fazer-se cerimônias e paulatinamente foi passando. Não só também quando a chuva não cai devidamente, então faz-se a cerimônia da chuva.

ANCIÃO NIQUISSÉ, 2022.

Seja escassez de chuva, pragas que afetam as plantas, doenças ou instabilidade social

Quanto estamos a enfrentar qualquer tipo de problema aqui na comunidade, mesmo que seja escassez de chuva, pragas que afetam as plantas, doenças, instabilidade social, apresentamos a rainha. E a rainha pede para que a comunidade faça contribuições em produtos alimentares principalmente o milho para a confecção de dhoru, que será usado na realização de cerimônias rituais. Com um copo feito de cabaça “mucombo”, serve-se a bebida aos ancestrais fazendo ao mesmo tempo o pedido de resolução dos problemas. Depois disso, dois ou três dias, começamos a ver resultados, aí conseguimos entender que os nossos pedidos foram recebidos. Por exemplo, nesse período de Coronavírus, essa situação foi apresentada à rainha, não para acabar com a doença, mas para nos manter protegidos, aqui na nossa comunidade, E olha só que não temos muito casos de COVID, porque estamos protegidos, até hoje nossos filhos estão a estudar, isso porque somos obedientes, unidos e respeitamos e valorizamos as nossas tradições, dessa forma vivemos sem muitos problemas, a chuva cai como deve ser, os espíritos maus são mantidos distantes da comunidade.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

Na época de sementeira: Kudhira Mvura (cerimônia de pedido de chuva)

Nos meses de agosto e setembro, a rainha por meio do seu representante (phurissa), mobiliza a comunidade toda alertando a época da sementeira, e que devem contribuir com milho para fazer bebida alcoólica (dhoru hre Maphiruwe) para a cerimônia ritual de pedido de chuva. Depois da contribuição e da coleta do milho, a rainha convoca algumas senhoras idosas que estejam na fase de menopausa para mergulhar o milho e tratar todo processo de produção da

bebida e este processo pode levar duas semanas, e enquanto decorrem essas atividades, toda comunidade é proibida de realizar qualquer tipo de atividade nos campos de produção. Tendo sido preparada a bebida, a rainha convoca toda a comunidade, incluindo pessoas que vivem distante, como o bairro 4º Congresso, Vumba, Vista Alegre, esses chegavam cantando canções tradicionais. Todos reunidos a rainha na companhia do grupo de mulheres realiza a cerimônia ritual de pedido de chuva, cantando, dançando, durante todo o dia. E não demorava, e a bebida nem acabava, logo tínhamos sinal de chuva e de fato caía e era um verdadeiro momento de festa, muita felicidade. Após a chuva, a rainha autorizava a comunidade a começar a realizar as atividades agrícolas, e aí começávamos a lançar as sementes e as plantas desenvolviam-se muito bem.

Quando o milho ficasse pronto para o consumo ainda verde, era proibido o seu consumo antes da autorização da rainha, dever-se-ia tirar uma parte representativa para apresentar a rainha, ela por sua vez, rezava pela produção e aquela amostra era oferecido às crianças, não deveria ser comido por adultos e autorizava a família a consumir a sua produção. Todo esse processo é que garante o nosso bem-estar e uma vida harmoniosa. Chegava o momento que éramos convocados para limpeza nas pinturas rupestres, todos nós pegávamos as enxadas e íamos fazer a limpeza, porque é um lugar sagrado, que deve ser preservado e protegido por nós.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

No tempo de chuva e quando não cai como deveria.

Quando a chuva não cai devidamente, então faz-se a cerimônia da chuva. Há um produto chamado Rukweza, onde a pessoa indicada que tem a autoridade faz a cerimônia através desse produto chamado Rukweza, é um produto pelo qual é fabricada a bebida tradicional. Então pegam o produto e vão num lugar próprio e fazem a cerimônia com aquele produto antes mesmo de fabricar a bebida, feita a cerimônia, antigamente chovia um pouco, porque o rukweza deveria ser tratado com água de chuva, se os espíritos aderirem a cerimônia. Depois, levam o rukweza e prepara-se a bebida para realizar a cerimônia da chuva. Logo que a bebida estiver pronta, então as pessoas vão a lugar sagrado que é espaço próprio onde fazem a cerimônia, até porque logo depois da cerimônia a chuva caía naquele mesmo momento, significa que os espíritos aderiram o pedido da chuva. Essa cerimônia de pedido de chuva fazia-se quando a chuva demorava cair na época das sementeiras e quando fazia muito

calor, ao ponto de as pessoas lamentarem. E quando chega à fase das pessoas lamentarem a chuva, então se convoca uma reunião e faz-se cerimônia de chuva. Olha, antigamente, logo que se realizava a cerimônias de pedido de chuva, logo depois da cerimônia caia a chuva, as pessoas saíam no local todos molhados.

ANCIÃO NIQUISSE, 2022.

Depois de perceber a necessidade de chuva

Num primeiro momento, vou fazer o pedido sozinho, depois de perceber que existem necessidades de chuvas, por exemplo, daí existirá necessidade de preparar dhoró. É daí que convido as senhoras da comunidade para ajudarem a preparar a bebida, porque eu não posso preparar esta bebida. Depois de preparar levamos a bebida para o local faço os pedidos. A bebida é feita por meio da contribuição comunitária, onde as famílias vão contribuído com farinha de milho, pelo fato de ser de caráter contributivo a bebida é chamada de dhoró ro rukoto. Esse ritual de pedido de chuva chama-se “Kudhira Mvura”.

ANCIÃ FILOMENA, 2021.

Será o fim da nossa cultura ubuntu

Se nós não fizermos nada pelas nossas tradições, será o fim da nossa cultura ubuntu, teremos comprometido os nossos filhos, não saberão de onde vieram e onde vão. Então, o que fazemos para manter as nossas tradições originais? Tudo parte das regras de convivências no seio da família, nós temos nossas regras coletivas e eu ponho em prática apesar de outros desprezarem, mas é verdade. Quando estamos junto com a família, mesmo na comunidade, não podemos habituar a falar a língua nacional, a oficial (língua portuguesa), porque nos desorienta. Por exemplo, eu estudei, mas quando estou nos encontros, incentivo a falarmos as nossas próprias línguas, porque são essas línguas que dão sentido à nossa existência, podemos comparar com a cidade de Maputo. Os maputecos (nativos de cidade de Maputo) quando se encontram falam apenas changana ou rongá, isso para que eles continuem mantendo a sua cultura de ubuntu, para que não desapareça. Porque se nas nossas casas e comunidade sermos assim “bom, dia, bom dia mamã, como está? Tudo bem”. (Essa frase foi falada na língua portuguesa) Se morrerem as pessoas que falam Cy-manyka, e ficarem apenas esses de “tudo bem, tudo bem” não existiram mais que saibam o nosso ubuntu, as

peessoas ficaram sem saber quem são de verdade. Então é isso que eu entendo, a valorização das nossas tradições começa dentro da família, com seus filhos. E até hoje, temos essas famílias que falam as nossas línguas, falam sim o português, mais lá na escola, não dentro da família com avós e avôs que não entende a língua portuguesa, o que entenderam se falar a língua portuguesa? Costumamos falar muitas vezes sobre isso nas famílias, muitas vezes eu mesmo, costume denunciar isso na assembleia do partido.

Gente, estamos a falar a língua portuguesa, mas temos que considerar a idade, a partir de 50 anos para cima. Podem falar conosco a língua portuguesa e nós concordamos com tudo, sim, sim, as vezes batemos palmas, e quando vamos a comunidade não conseguimos dizer nada porque só estávamos acompanhando os outros. É por isso que digo vamos falar cy-manyka, e muitos concordam com isso, muitas vezes falamos Cy-manyka por lá, para que todos consigam entender e não só para acompanhar os outros. Olha só, se você começar a falar comigo um português profundo, sinceramente não consigo te entender, mas se for na língua local, interagimos sem problemas e conseguimos compreender bem. No entanto, o que está quebrando as nossas tradições é a língua portuguesa, porque aqui não temos livros escritos sobre as nossas tradições, sobre as nossas línguas, olha só o nosso vizinho Zimbabwe porque preservam e prevalecem as suas tradições? Mas estudaram muito, desde as primeiras classes estudam por meio das suas próprias línguas, suas tradições, todos os seus encontros oficiais e não oficiais são realizados por meio das línguas locais. Então nosso maior problema é que priorizamos a língua portuguesa, já estamos perdendo as nossas tradições por causa da língua portuguesa, porque alguns nem entendem. O que nós compartilhamos agora nessa nossa conversa, se tivéssemos que explicar em português estaríamos perdidos, porque muitas coisas não conseguimos transmiti-las em outra língua diferente da nossa.

ANCIÃO NIQUISSE, 2022.

As lareiras eram espaços de educação

Lembra-me muito, meus falecidos avós, nós tínhamos muito tempo para conversar com os mais velhos. As lareiras eram espaços de educação, no fim do dia nos concentrávamos em volta das lareiras, onde tínhamos nossos avós que eram nossos educadores e esses encontros começavam no período da noite e hora do jantar. O jantar era sempre em comum, naquele espaço os mais velhos tinham a oportunidade de saber o dia-a-dia dos seus filhos e netos. Era muito bom, nesses encontros nós ouvíamos contos emocionantes, meu avô era mestre nos

contos, muitos no bairro vinham na minha casa para escutar as estórias que meu avô contava, e olha que não eram apenas contos, eram contos, adivinhas, provérbios que usavam para nos educar e nos guiavam. E nos dias de hoje isso já não se vê mais, infelizmente, nossos filhos hoje, quando chegam de onde saem, optam apenas em assistir à televisão, olham a televisão como algo para se distrair, e aí aproveitam escolher aquilo que é bom ou mau para se guiarem nas suas vidas. Existe uma barreira, porque os filhos já não têm tempo para conversar com os pais, só nos aproximam quando têm uma preocupação, quando precisam de um caderno, propina é quando aproximam os seus pais. Já não há espaço suficiente para educação dos filhos. (...) as crianças passam maior tempo na escola, os pais também vão ao serviço e já não existe aquilo que eu acabei de citar, já não existe lareira, simplesmente quando as crianças chegam vê a televisão. Mas os pais têm feito o seu máximo para poder educar os seus filhos, porque há sempre uma coordenação entre a educação e os pais encarregados para fazer o uso de mesmas estratégias de forma a educar os nossos filhos para que sejam filhos que saibam ser e estar na sociedade. Nós, os pais, devemos programar um tempo, de vezes enquanto, pelo menos uma ou duas vezes por mês, reunir os nossos filhos e educar como uma forma deles habituar ouvir os seus pais, daquilo que os pais pretendem que os seus filhos sejam. Portanto, na minha ideia devemos programar esses encontros, onde nós sentamos com os nossos filhos, falamos da nossa própria vida e tentamos ser mais abertos com os nossos filhos de forma a criar um ambiente de boa moral com os nossos filhos.

ANCIÃO NIQUISSE, 2022.

Para que possam viver bem, sigam as tradições

Os nossos filhos, nos nossos dias, são difíceis, mas nem com isso, nós não desistimos, continuamos a lhe educar, aconselhar, explicando-lhes o seguinte: Para que possam viver bem sigam as tradições locais, alguns ouvem e obedecem, alguns nem por isso, porque o que acontece é que hoje a densidade populacional associada à diversidade cultural, é bastante elevada na nossa comunidade, há muito tempo, as pessoas eram poucas e obedeciam e não existiam tantas coisas que hoje existem. Mais, mesmo assim continuamos e é responsabilidade de cada família, insistir em sentar e educar os seus filhos.

ANCIÃ FILOMENA, 2022.

Temos que conversar com a comunidade e principalmente com os adolescentes

Para que as nossas tradições locais continuem a ser respeitadas e postas em práticas, temos que em primeiro lugar conversar com a comunidade principalmente com adolescentes e jovens de modo a ajudá-los a entender o que é isso de tradição, e quais são as nossas tradições, as nossas regras de convivência social que nos identificam aqui na comunidade. Explicar aos nossos filhos a importância de respeitar e seguir as tradições e regras de convivência deixadas pelos nossos antepassados/ancestrais. O que temos feito como pais é criar espaço para conversar com os nossos filhos. Neste diálogo, aceitamos que os modos de vida nos nossos dias estão se transformando, pois o conhecimento já está à frente de tudo, a questão de tecnologia, mas nunca devemos esquecer-nos de onde a gente vem. Explicando-os como é que vivíamos o que nós respeitávamos para que não enfrentássemos muitos problemas na vida. E não são todos que aceitam criar este espaço para escutar experiências de vida dos seus pais.

ANCIÃO NIQUISSÉ, 2021.

Nós educamos os nossos filhos e netos por meio da boca

Nós educamos os nossos filhos e netos por meio da boca. Um dos principais ensinamentos que nós transmitimos é o respeito, pelos pais, pelas tradições da família e da comunidade, pelos ancestrais. Muitas das vezes dividimos, as meninas para que não se percam são educadas pela sua mãe, porque existem algumas coisas que não devem ser ditas pelo pai. E os meninos são educados principalmente pelo pai. E conversamos constantemente com os nossos filhos para que não se esqueçam dos principais ensinamentos. Por exemplo, você não encontrou umas crianças aqui? Então nós educamos as nossas crianças da seguinte forma: meus filhos, assim que estivermos aqui em casa, logo que recebermos visita, a primeira coisa é servir espaço para acomodar a visita e saudar enquanto estiver sentado, e conversar educadamente com a visita. Isso faz com que este hábito permaneça, e que seja transmitido aos outros até em seus lares, você fica sabendo sempre das suas tradições. Aprecio muito o que as pessoas de Manica fazem, muitas das vezes no seio familiar ou na comunidade encontramos pessoas a falar a nossa língua local (...) e as crianças ficam ouvindo, essa é uma grande e verdadeira escola, porque mesmo que os pais deixarem de existir as crianças nunca esqueceram.

ANCIÃO NIQUISSÉ, 2022.**3.9 TERCEIRO TCHIWARA: VISITA ÀS PINTURAS RUPESTRES**

A visita às pinturas rupestres de Chinghamapere constituiu a última roda de conversa da pesquisa, organizada justamente para participar do rito para chegar às pinturas e a esperada visita às pinturas, foi o encontro que veio a concretizar um desejo que tinha há bastante tempo, pois, o interesse em chegar no local, remonta desde minha infância, quando pela primeira vez tive conhecimento de sua existência, isso no ensino básico.

Para visitar as pinturas rupestres, o processo começa na residência da anciã Filomena, pois ela tem o poder que lhe é conferido e legitimada a nível da comunidade sobre as pinturas rupestre, uma vez que é ela quem orienta todas as cerimônias ritualísticas na comunidade, assim como o rito para a visitação das pinturas. Iniciamos com uma doação ou contribuição de um valor monetário já definido pela comunidade de 200,00mts que corresponde a 16, 00 R\$, e depois, preenchimento do caderno de registro dos visitantes, disponibilizado pela direção distrital de Educação e Juventude de Manica onde ficam registrado quem visitou, quando, proveniência e a finalidade, por fim, a realização de um rito, que é procedido sobre o valor contribuído. O rito de pedido de permissão é praticamente uma reza realizada pela anciã, uma prática ancestral prevalecente. Depois que a anciã recebe o dinheiro, ela dirige-se para dentro de sua casa para proceder o pedido que é realizado apenas com a anciã sem a participação dos visitantes, pois, trata-se de uma reza que tem como objetivo principal comunicar-se com os espíritos dos ancestrais para informá-los sobre visita e pedir para que os acompanhem nas suas atividades. Após o rito de pedido, a anciã acompanha os visitantes até o local.

O nosso encontro e a visita aconteceram numa semana em que a Anciã Filomena não tinha condições físicas para nos acompanhar às pinturas, por razões de saúde. Informou-nos que não iria com a gente, mas entendemos a situação dela e tivemos que escalar a montanha na companhia da sua neta e neto que já vem sendo preparados para seguir a tradição. Uma escalada difícil que durou mais de 1h hora, com algumas paradas. Durante a caminhada voltamos a comentar que de fato ela tinha toda razão e mesmo que estivesse muito bem de saúde, só pela idade, seria muito difícil, pois foi até para nós jovens. Após a chegada, a neta orientou-me para que de joelho deixasse algumas moedas na pedra onde ficam as pinturas rupestres que serviriam de oferenda. Momentos depois tivemos a oportunidade de observar as pinturas.

O primeiro momento de contato com as pinturas proporcionou-me deslocamentos ao tempo, lembrei naquele momento, a primeira vez que ouvi falar das mesmas no ensino primário 5ª classe (fundamental). O meu professor falou tanto delas e do poder dos espíritos ancestrais ali existente, que era capaz de fazer cair chuva e resolver problemas daquela comunidade, lembrei as belas imagens do livro didático e da explicação, o que significavam as imagens e a inteligência dos seus autores “ancestrais da comunidade” desde aquele dia fiquei com uma vontade enorme de chegar naquele lugar e ver de perto tudo aquilo. E isso só veio a acontecer no ano passado (2022). Foi a concretização de uma vontade, um desejo que tardou dezenas de anos. Ao entrar em contato direto e olhar atentamente as pinturas e seus mínimos detalhes, consegui naquele momento contemplar os conteúdos que são lecionados em relação a vida das primeiras comunidades de Moçambique, mas numa dimensão estética o que possibilita ampliar a compreensão do assunto, bem como, consegui enxergar o quanto aquele lugar é sagrado e importante para aquela comunidade, pois durante a visitação foi nos informado que no local nada deveria ser feito a mais, além da observação, dialogar e fazer fotografias.

Após a visitação, na residência da anciã Filomena, abrimos um espaço de diálogo onde ela narrou com detalhes sobre a necessidade de manter essas regras seguidas para a visitação, sobre os desenhos que constituem as pinturas rupestres e os seus significados para a comunidade.

A seguir, vamos conhecer essa ritualística e a trilha no diálogo com as imagens monadológicas.

Ecos da gestão patrimonial moderna das pinturas rupestres de Chinhamapere

Fonte: Arquivo do pesquisador (2022)

Reverência à ancestralidade

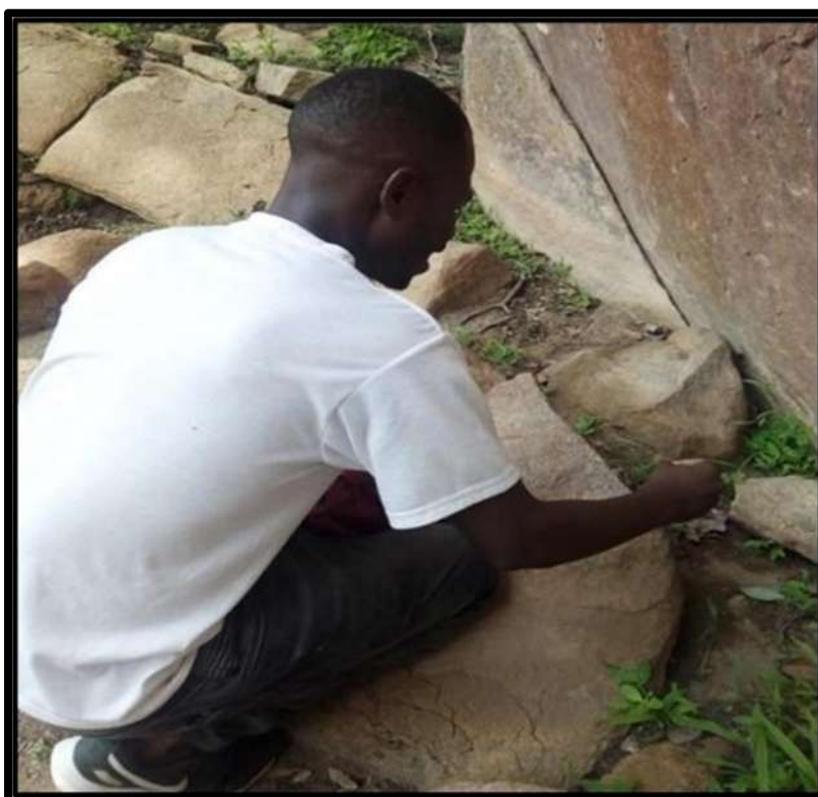
Fonte: Arquivo do pesquisador (2022)

É preciso cultivar para colher



Fonte: Arquivo do pesquisador (2022)

Doar sem esperar retribuição pontual e similar



Fonte: Arquivo do pesquisador (2022)

As regras que encontramos aqui, ainda prevalecem

Para chegar e visitar as pinturas rupestres existem regras, não é só porque tenho vontade de visitar as pinturas rupestres de Chinghamapere e vou, não. As regras que nós encontramos aqui ainda prevalecem. Quer visitar as pinturas, chega aqui (casa da rainha) com algum valor monetário, pode ser 100,00 ou 200,00mts (8 ou 16R\$), e apresenta o seu interesse, e a rainha recebe o valor faz algumas cerimônias de pedido de autorização aos seus antepassados, e te acompanha para as pinturas. Quando chegarem, sentados ou ajoelhados batem as palmas, de uma forma específica, para pedir mais uma vez a permissão para observar, fazer fotografias. E durante a visita, pede-se que se deixe no local algumas moedas para agradecer. O valor monetário que as pessoas contribuem é usado para comprar as vestimentas que a rainha usava e outros instrumentos e materiais envolvidos na cerimônia. Essas são algumas tradições que aqui encontramos, e até hoje existem.

ANCIÃO MUCHARONGA, 2022.

Para visitar as pinturas rupestres todas as pessoas passam por aqui primeiro

As pinturas rupestres são sagradas é um lugar que tem muito a ver com nossa vida aqui na comunidade. E eu, desde muito tempo, assistia e ajudava a minha mãe na realização das cerimônias rituais e também na visitação das pinturas rupestres. A minha mãe era quem orientava tudo aqui na comunidade, quando ela perdeu a vida, toda a responsabilidade foi passada para mim. Como sempre aconteceu, para visitar as pinturas rupestre todas as pessoas passam por aqui primeiro, e quando as pessoas que pretendem visitar as pinturas rupestres de Chinghamapere chegam aqui, muitas vezes acompanhados pelo Sr. técnico da direção distrital de educação, eu os recebo, e fazemos o registro da visita no caderno que as autoridades governamentais disponibilizaram, depois informo o que para fazer a visitação, geralmente contribui-se com um valor de 200, 00 meticais, (16,00 R\$) e esse dinheiro não é entregue na mão, devendo ser colocado num prato de madeira. O passo a seguir é a realização da cerimônia, pedindo aos ancestrais para que os mesmos recebam os visitantes. A cerimônia que é realizada antes de visitar as pinturas é muito simples. Levo o dinheiro para dentro de casa, onde vou fazer sobre a mesma oração informando os ancestrais sobre a

visita, depois os levo para a montanha, depois que a gente chega nas pinturas, ajoelho e novamente faço pedido aos ancestrais primeiro informo que as pessoas a que me referia que estão de visita estão aqui, e peço para que lhe permita realizarem as suas atividades e que regresse nas suas casas com segurança.

ANCIÃ FILOMENA, 2021.

Pós-visita as pinturas rupestres de Chinhamapere

Os desenhos que estão na parte superior das pinturas rupestres de Chinhamapere representam muito mais as atividades que desenvolviam para o seu dia-a-dia. Vocês conseguiram ver imagens de homens e mulheres. As imagens dos homens são muito bem visíveis e todas elas retratam a caça, aparecem sempre com instrumentos que usavam para caçar os animais, como a girafa, pássaros, zebra entre outras espécies. E nas imagens das mulheres conseguiram ver também o que geralmente faziam aparecem coletando e carregadas de lenha que era para preparar os alimentos. A caça era a principal atividade desenvolvida pelos nossos ancestrais. Minha mãe contava que antes deles irem às caças primeiro realizavam cerimônias rituais, pedindo benção aos espíritos de modo que a caça fosse de sucessos, porque às vezes não conseguia apanhar nada e alguns sofriam ferimentos leves e graves durante a caça porque alguns animais eram ferozes.

E mais para baixo, já não dá para ver muito bem, mais, aquela parte os desenhos representam manifestações culturais, a dança principalmente, que era realizada após a uma caça com sucesso, em jeito de comemoração, eles se reuniam, enquanto outros cozinhavam outros dançavam. Então eles registravam nas pedras, porque na época não existiam livros e nem escolas. Então quando encontravam pedras eles registravam as suas manifestações sociais e culturais em forma desses desenhos, para que outras gerações tenham noções sobre a vida dos seus antepassados.

Todas as imagens que estão na pedra dão a saber a toda comunidade daqui como é que viviam os nossos ancestrais, como se organizavam socialmente e quais as atividades que realizavam, está tudo escrito em desenhos.

Essas pinturas na atualidade nos ajudam bastante, porque as mesmas têm uma forte ligação

com os nossos ancestrais, quando estamos em situações de desespero, por exemplo, realizamos cerimônias rituais pedindo ajuda, a benção da chuva, mesmo quando a chuva cai demasiadamente, também fazemos pedidos, no caso de pragas invadirem e destruírem as nossas culturas, fazemos pedidos para proteção social e também fazemos cerimônias de agradecimentos de boas colheitas e estabilidade social.

Em relação aos saberes e fazeres que tenho sobre as cerimônias realizadas, eu tenho ensinado apenas minha família. Foi sempre assim, eu aprendi com a minha falecida mãe e quando ela morreu eu fiquei na responsabilidade. E eu trabalho com a minha neta, ela tem acompanhado todas as atividades relacionadas com as pinturas, quando não tenho disponibilidade ela pode me substituir.

ANCIÃ FILOMENA, 2022.

3.10 O QUE APRENDI COM AS MÔNADAS

“As pegadas de pessoas que andaram juntas nunca se apagaram”.

(Provérbio africano).

A proposta de trabalhar com as memórias e narrativas na interface com as pinturas rupestres e não com as pinturas em si, permitiu-me aproximar-se das bibliotecas vivas e das tradições culturais da comunidade de Chinhamapere e acolher saberes e conhecimentos outros que são produzidos na relação com outro na vida cotidiana.

Por meio de escuta atenta, conheci almas, acolhi e registrei histórias de vida, enfrentamentos e ações de resistências ao apagamento das tradições e identidades da comunidade de Chinhamapere, que foram compartilhadas numa relação dialógica pelas bibliotecas vivas, com as quais, caminhei de mãos dadas durante oito meses. Essa dissertação é literalmente o solo, por onde eu junto com os anciãos e a anciã da comunidade de Chinhamapere trilhamos incansavelmente, com o propósito de aprendermos a ser nós, os principais protagonistas da escrita da nossa própria história, pois nela, ficaram marcados os rastros e as pegadas dos passos que demos nas areias vermelhas, da comunidade de Chinhamapere, que nunca se apagarão.

As pegadas da caminhada foram expressas por meio de narrativas estimuladas pela rememoração voluntária e involuntária e as organizei em mônadas, que me proporcionaram, e acredito para o leitor (a) também, a oportunidade de conhecer a comunidade, as suas tradições culturais, os enfrentamentos que a modernidade capitalista tem vindo a impor aquela comunidade.

Fazendo leitura atenta e sensível das mônadas, enxergo e flagro narrativas bastante potentes que foram expressas no tempo presente, mobilizando quase constantemente diálogos com o passado, presente e o futuro, para exteriorizar e expor dois principais aspectos que fazem todo sentido, não só para a comunidade, mas para mim também, talvez para você caro leitor: (a) aspectos esses que talvez possam servir de ponto de partida para pensar várias questões atreladas ao colonialidade prevalecente nas sociedades que foram sujeitas a dominação colonial e mesmo depois das independências políticas e administrativas continuam potenciais alvos da colonialidade de poder, saber, ser e de natureza como apontam os pensadores decoloniais.

Consigo enxergar nas vozes dos anciãos e da anciã de Chinhamapere apresentadas em

forma de mônadas, duas principais lições. Por um lado: elas denunciam a modernidade capitalista fazendo menção ao poder que ela tem, e como ela tem vindo a colocar em crise as tradições e culturas dos povos originários, autóctones ou nativos e, por outro lado, expressam a sua força de resistência ao apagamento dessas tradições.

As narrativas dos mestres anciãos (ã) permitem-me não apenas conhecer a vida cotidiana e as tradições da comunidade, também possibilitam-me entender como é que a modernidade capitalista tem vindo a interferir na organização social, na cultura, nas tradições e no dia-a-dia daquela comunidade rural, não só, também possibilitaram-me entender como é que os mesmos têm resistido às várias tentativas de apagamentos das suas identidades. No entanto, ao ler as mônadas enxergo nelas, revelações de saberes e conhecimentos outros, que vêm sendo silenciados e sobrepostos aos conhecimentos eurocentrados e científicos.

Olhando de perto, as narrativas dos anciãos podem-se flagrar denúncias à alteridade do conhecimento e saberes, chamando atenção a necessidade de reconhecimento da diversidade e multiplicidade dos conhecimentos e saberes o que (Santos, 2005), chama de “ecologia de saber” propondo promover e valorizar o diálogo entre diferentes saberes que podem ser considerados úteis para o avanço das lutas sociais pelos que nelas intervêm, o que nos ajuda a entender que os saberes e conhecimentos não são apenas produzidos na Europa por meio de metodologias e paradigmas científicas, esses podem e são obviamente produzidos em qualquer parte do mundo, aliás a pesquisadora decolonial moçambicana Maria Paula Meneses (2021), ajuda-nos a entender que, o que é hoje legitimado como conhecimentos de origem europeia “científica” esteve desde a antiguidade em circulação pelo mundo, isto é, houve sempre um intercâmbio e partilha de conhecimentos e saberes entre os seres humanos nas diferentes partes de mundo que é por natureza compartilhado. E, devido a vários eventos ocorridos, a partir dos séculos XVI-XVII, os europeus construíram argumentos para justificar a apropriação desses conhecimentos e saberes como os legítimos. Então, como essa apropriação aconteceu? Meneses (2021) explica:

O que é interessante é que no século XVI-XVII, com a ruptura, com a igreja, etc., começamos a ver uma região da Europa, a Europa de Norte que era uma região que nada tinha sido palco de grande parte desses debates, a procurar construir-se como um espaço de um saber distinto, sem reconhecer muitas vezes que este conhecimento circulava, tinha várias origens. Assistimos uma apropriação de conhecimentos. É importante introduzir essa noção de apropriação porque é um problema. Se reconhecemos que circulamos com conhecimentos há que reconhecer que há um conhecimento-mundo. O problema é quando o conhecimento é apropriado por um determinado setor do mundo, por uma parte do mundo, pelo Atlântico Norte, como tem acontecido nos últimos séculos. E aí começa a violência de apropriação e da

transformação do conhecimento em mercadoria (MENESES, 2021, p. 14).

A ideia de conhecimento-mundo mencionada pela Meneses (2021), pode-se flagrar nas falas dos mestres (a) anciãos e a anciã, quando narram a história do nome das pinturas rupestres de Chinhamapere, todos fazem menção de que serviam de espaço de isolamento dos doentes de lepra. Importante lembrar que as pinturas rupestres de Chinhamapere datam dos anos 300 d.C, isto é, nesses anos os primeiros homens que habitavam naqueles espaços já falavam e praticavam o isolamento de doentes para evitar a contaminação, assim como assistimos e vivemos recentemente devido a COVID-19 assim como vários outros casos recentes, poderíamos também lembrar da importância e o contributo do Egípcio Imhotep que viveu por volta do século VI a.C, para a medicina moderna que hoje é atribuída a Europa, entre vários outros exemplos para sustentar a ideia do conhecimento-mundo.

Aprendi ainda lendo as mônadas que a riqueza das pinturas rupestres de Moçambique não está apenas na sua quantidade que se encontram no seu território bem como na variedade e qualidade das mesmas que se repete nas suas expressões representativas, nem nos temas que serviram à sua inspiração, mais do que isso, elas representam a ancestralidade, são consideradas sagradas porque nelas estão patentes os espíritos dos antepassados, e os moçambicanos têm um forte apego a eles, pois são os seus protetores e participam ativamente na vida dos vivos, daí que esses locais são tidos como um limiar (BENJAMIN, 2007), servindo como a porta ou um portal de entrada a um mundo sobrenatural, onde a comunidade tem o privilégio de comunicar-se com os seus ancestrais. Nesse local, a comunidade realiza diferentes tipos de cerimônias ritualísticas invocando os seus ancestrais aqueles que naqueles espaços morreram e que seus espíritos ainda vivem, pois, “a morte marca uma passagem do mundo visível ou material para um mundo invisível ou espiritual”. (SUANA apud em Folowara, Saraiva e Dzindawa, 2012, p.15).

As pinturas rupestres de Chinhamapere são um patrimônio cultural que está intimamente ligado com os antepassados da comunidade, cujo, alguns dos mesmos teriam perdido a vida no local, pois, o lugar serviu por muito tempo como um espaço que acolhia pessoas que padeciam da lepra. Em diálogo com as mônadas compreendi profundamente o caráter sagrado daquelas pinturas rupestres ao ponto de serem consideradas lugar sagrado, primeiro porque os ancestrais da comunidade sempre usaram aquele espaço para realizar cerimônias rituais para a caça, segundo, porque o mesmo lugar foi por muito tempo usado para acolher doentes de lepra e terceiro, porque alguns dos seus ancestrais naquele espaço morreram e seus espíritos estão naquele espaço.

Acrescentam mais um aspecto, referindo que a montanha Chinhamapere foi de igual forma usada de esconderijo das guerras entre as tribos. A conjugação desses eventos que tiveram palco naquele espaço, revela hoje a importância das pinturas rupestres. E os líderes locais tratam de transmitir esses conhecimentos e narrando sobre a importância daquele espaço para o bem-estar da comunidade.

Nas mônadas podem ser flagradas denúncias sobre a imposição linguística e a supervalorização da língua portuguesa em detrimento das línguas nativas ou nacionais, o que constitui um atentado às identidades e a produção de conhecimento e saberes locais. A sobreposição da educação moderna (escolar), em detrimento da familiar ou comunitária, a sobreposição da medicina moderna, enfim, os anciãos (a) nas suas narrativas nos apresentam a sua vida cotidiana na relação com as pinturas rupestres e ao mesmo tempo, apresentam uma série de denúncias contra a modernidade capitalista que de diversas formas tem vindo a sobrepor-se aos modos de vida daquela comunidade e de vários outros povos. E para entender isso, é só parar e pensar com atenção como é que o mundo tem vindo a se tornar cada vez mais uniforme (única forma) e tão padronizado (único padrão), algumas línguas padrões para todo mundo (Inglês, Português, Francês e Espanhol).

Retomando às mônadas, lendo-as pode-se ainda enxergar vozes de resistência que podem dar mínimas noções da força que os moçambicanos, em especial aquela comunidade, têm em manter vivas as suas tradições com maior destaque naquelas que estão diretamente vinculadas à ancestralidade. Nas mônadas, flagro vários aspectos que marcaram a vida dos seus ancestrais e que atualmente mantêm, embora tenham sofrido algumas transformações e recriações, como é o caso da liderança comunitária, a crença e o culto aos ancestrais, a realização das cerimônias rituais, as línguas nativas, a educação comunitária, entre vários outros aspectos que constituem o tecido social da comunidade.

Ao me relacionar com as mônadas fui fortalecido para continuar resistindo ao apagamento das tradições culturais identitárias. Nesse contexto, as narrativas dos mestres anciãos e anciã são exatamente o que o camaronês Achille Mbembe (2022) ao tratar de tradição, memória e criação em diálogo com seu conterrâneo intelectual filósofo Fabien Eboussi Boulaga, chamou de “memórias de vigilância”, que servem para impedir e se livrar da repetição, “da alienação da escravatura, e da colonização, isto é, a domesticação do homem, sua redução, a condição de objeto, a espoliação do seu mundo, a ponto de ele próprio se renegar ou se destruir, estrangeiro em sua própria terra, em sua língua, em seu corpo, excedente de existência e na história” (MBEMBE, 2022, p.169).

Como as mônadas são carregadas de sentidos de denúncia e resistência, cumprem a função de impedir que as gerações atuais e vindouras se tornem estrangeiros na sua própria terra. São memórias vigilantes que expressam experiências vividas, que dada sua importância sociocultural não devem cair no esquecimento.

Para mim, acolher as memórias dos anciãos e anciã de Chinhamapere constituiu uma ação de intervenção que pode ser lida como um “ato político” (GALZERANI, 2008), de resistência ao apagamento de saberes e identidades que são transmitidos de gerações a gerações para mantê-las vivas. Em diálogo com Gagnebin (2014, p.224), entendo a rememoração como meio de produção de conhecimentos históricos que possibilita “transmitir de geração a geração algo que merece ser narrado, isto é, algo que deve adquirir forma estética e linguística e que graças a isso, é possível de ser apropriado e transmitido, isso é preservado do esquecimento e, nesse sentido, continuar vivo na memória dos homens”. Um lembrar ativo. Essas mônadas trazem denúncias e vozes de resistência às imposições da modernidade capitalista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA NÃO FECHAR OS TCHIWARAS

“Quando o rio esquece onde nasce, ele seca e morre.”

Provérbio popular africano.

Com certa frequência, no continente africano e especialmente em Moçambique, os ditados populares têm sido usados para ensinar e instigar a reflexão das pessoas que os escutam até para quem os expressa. É nesse contexto que direciono meu texto no momento final da escrita, e a partir da sabedoria popular africana, quero convidá-lo (a) a criar uma ruptura do tempo corriqueiro para me acompanhar nessa breve ou demorada reflexão dialógica que tem como mote o provérbio acima que atravessa a pesquisa e as minhas sensibilidades enquanto pesquisador, filho africano, moçambicano e *mutewe* provido de culturas, identidades, fazeres e saberes vinculados à ancestralidade.

Dialogar com o provérbio mencionado acima para tecer as considerações finais deste texto que é sujeito à continuidade, me faz lembrar outro provérbio nigeriano que nos transmite uma grande sabedoria “se quiser saber o final, preste atenção no começo”. Por este provérbio, fiquei provocado e estimulado a trazer de forma muito superficial e resumido o começo do desenvolvimento da pesquisa, até porque uma boa parte do começo, consta no memorial.

No começo desta enriquecedora trajetória, quando ainda estava definindo o tema da pesquisa, tinha uma visão focada e limitada apenas nas pinturas rupestres, elas eram o meu principal alvo (objeto), da pesquisa e tinha certeza que seria uma pesquisa bem-sucedida e que poderia contribuir bastante para a comunidade local. O que não me atentei a pensar naquele momento foi, de que maneira a pesquisa contribuiria? O que ela traria de novo para aquela comunidade? Não conseguia enxergar o outro lado das minhas intenções, até que, durante o aperfeiçoamento do projeto da pesquisa, me foi apresentado pela professora Cyntia, o filósofo Walter Benjamin, com os seus inquietantes questionamentos, que me instigaram a repensar a proposta. Ao fazer leitura do seu texto *Experiência e Pobreza*, deparei-me com a seguinte proposição “pois qual o valor de todo nosso patrimônio cultural, se as experiências não mais vinculam a nós?” (BENJAMIN, 1985).

Foi o primeiro gatilho e fio condutor que me chamou atenção para entender que estava enveredando na contramão, pois entendi que me preocupava mais com as águas do curso do rio, do que me preocupava com a nascente, a que gera toda água, dá sustento a sua existência e evita que o rio seque e desapareça, pois, por meio dessa leitura atenta, estimulada pela professora Cyntia, nasceram vários questionamentos, tais como, o que seriam as pinturas

rupestres enquanto patrimônio pedra-cal sem aquela comunidade? Sem todas cerimônias rituais a elas relacionadas?

Nessa perspectiva, pensamos em enveredar por caminhos outros, que pudessem nos ajudar a pensar o patrimônio cultural numa visão contra hegemônica, que não dissocia o caráter material e imaterial. E para o caso desta pesquisa, decidimos trabalhar com a comunidade na interface com as pinturas rupestres, isso é, dialogar com os mestres anciãos e anciãs (a comunidade) na relação com as pinturas rupestres, como uma possibilidade de garantir que o rio não se esqueça das suas origens ou nascente para que o mesmo não morra.

Durante a pesquisa buscamos de forma dialógica, coletiva e colaborativa mergulhar nas memórias coletivas, individuais, voluntária e involuntárias como um ato de resistência, ao desaparecimento do rio que junto com a sua rica biodiversidade aquática, que são as tradições, identidades, hábitos, costumes, enfim, todo tecido cultural daquela comunidade.

Durante a realização da pesquisa a ideia que nos orientava era pensar em evitar com que o rio esqueça da sua nascente ou origem e essa perspectiva foi sendo consolidada com outras leituras de pensadores africanos e os latinos americanos decoloniais, engajados em enfrentar e contrariar as investidas da hegemonias branca-europeia-patriarcado-eurocentrado, que tende a dominar e subalternizar, subjugar, oprimir os povos não europeus.

A conjugação dessas leituras, das memórias e das narrativas dos mestres anciãos e a anciã que foram configurando e dando sustento o desenvolvimento da pesquisa e a escrita desse texto, que não mais se limita em pensar as águas dos rios, mas sim, pensar a partir da nascente e atravessar todo o rio para evitar que morra, pois a existência das águas dos rios (pinturas rupestres) depende quase totalmente da nascente (comunidade de Chinghamapere), ou seja, as pinturas rupestres existem numa relação de coexistência com as comunidades circundantes que garante a sua custódia.

Nesse contexto, esta pesquisa configura-se como um ato político, engajado na resistência de um processo histórico de dominação e subalternização de saberes e fazeres daquela comunidade, que começou desde as investidas coloniais, conforme nos explica Tolentino (2018):

A força política, econômica e militar do colonialismo e do capitalismo moderno foi o que possibilitou a supremacia de uma epistemologia ocidental, impondo-se sobre os povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos, constituindo-se, assim, um epistemicídio relacionado aos saberes e conhecimentos de grupos sociais subalternos e oprimidos. E a legitimação dessa epistemologia somente foi possível por conta de um vasto aparato institucional – centros universitários, sistemas de peritos, pareceres técnicos – tornando difícil o diálogo com outros saberes (TOLENTINO, 2018, p. 58).

No entanto, para resistir à imposição e ao mesmo tempo desequilibrar, quebrar o ritmo operante da modernidade capitalista europeia, mesmo que seja por ações minúsculas, convidamos os anciãos e a anciã para que numa perspectiva dialógica, participassem da pesquisa e compartilhassem as suas memórias e experiências cotidianas para a produção de conhecimentos histórico da sua própria comunidade, com a finalidade de se reconhecerem como sujeitos produtores de conhecimentos históricos, dando substância a ideia da “ecologia de saber” proposta por Santos (2009):

A ecologia de saberes baseia-se no reconhecimento da pluralidade e da diversidade de conhecimentos heterogêneos, que podem estar sempre em interseção e interações dinâmicas, em um diálogo horizontal e democrático. Sabendo que todos os saberes têm seus limites internos e externos, a essência da ecologia dos saberes consiste em conceber o conhecimento como interconhecimento, levando em conta a diversidade epistemológica do mundo, em vez de considerar unicamente o conhecimento científico. A ciência, desta forma, é apenas uma parte da ecologia de saberes. A ecologia dos saberes concebe que a pluralidade de saberes existentes no mundo é infinita e, portanto, inatingível como tal. Nenhum saber específico dá conta dessa pluralidade, assim os limites e possibilidades de um dado tipo de saber residem na existência de outros saberes: “a assimetria entre os saberes ocorre sobreposta à assimetria dos poderes” (SANTOS, 2009b, p. 468).

Os diálogos organizados e realizados em *tchiwaras* foram todos orientados baseando-se na prática de rememoração na perspectiva de Benjamin (1958), que acolhe tanto a rememoração voluntária como a involuntária num movimento dialógico entre o presente, passado e futuro para sair da gaiola do sempre igual, como afirma Galzerani (2008), em diálogo com Benjamin (1985), que conceituam o termo rememorar, “significa sair da gaiola cultural que tende a nos aprisionar no sempre-igual e recuperarmos a dimensão do tempo, através da retomada da relação do presente, passado e futuro (...) não se trata de não esquecer o passado, mas de agir no presente”.

Partindo desses pressupostos instigui e estimulei os anciãos e a anciã a fazer esses deslocamentos não para resgatar o passado, mas para ampliar o espaço desse passado no presente e ampliar as possibilidades de vida no futuro.

Ao apostar na rememoração como meio de produção de conhecimentos históricos, tive a oportunidade de conhecer almas, escutar várias narrativas que abarcam vários saberes cotidianos desde a questão da oralidade, espiritualidade, medicina, cerimônias rituais, organização social, valores éticos e morais que confluem em dois pontos principais: a denúncia e resistência aos apagamentos desses indivíduos e suas identidades.

A rememoração e as narrativas dos anciãos e da anciã me contemplavam em todos encontros, enquanto eles compartilhavam os seus saberes, eu me pegava no mesmo processo,

me proporcionava constantemente um deslocamento ao passado, uma visita a minha infância e conseguia enxergar o quanto a minha comunidade tem vindo a sofrer transformações socioculturais provocadas pela modernidade capitalista que tende a pôr em crise as tradições e as culturas nativas, e o que me vinha à mente era a necessidade que temos em fazer alguma coisa, “agir no presente”, isto é, lembrar, valorizar viver e reviver, sempre que possível as nossas tradições de modo que não caíamos no esquecimento e morramos, lembrando que, “Quando o rio esquece onde nasce, ele seca e morre.”

Depois desse perseverante e metucioso trabalho, saí fortalecido e com a certeza de que a rememoração, nos vieses que trabalhamos, tem um potencial de desestabilizar certezas, de aprisionar, entrecruzar sujeitos e vozes múltiplos e de produzir conhecimentos “outros”, articulados pela racionalidade e sensibilidades que possam ser ressignificados ao contexto atual.

De mesma forma, saio dessa produção coletiva, transformado, pois enquanto os anciãos e anciã compartilhavam os seus saberes, ao mesmo tempo estava sendo lançada uma semente, que dada as condições boas e favoráveis do solo veio a brotar e vem aos poucos desenvolvendo-se, deixando cada vez mais explícito a necessidade de valorizar as nossas identidades.

Por meio desses movimentos, ancorados por leituras outras, de pensadores africanos e decoloniais, venho me descolonizando, desaprendendo o que me foi obrigado a aprender e a (re) aprender outras formas de pensar e de ser, fora, e, distante das epistemes padronizados e universalizados eurocentricamente, definido por eles para nós, com objetivo de dar continuidade ao projeto colonial, de nos dominarem mental, social e culturalmente.

A realização desta pesquisa que resulta da união de várias forças e engajamento coletivo, permitiu por um lado, tecer um diálogo e partilhas de memórias e experiências dos anciãos e da anciã de Chinghamapere que me ajudaram a entender a vida cotidiana da comunidade, as suas denúncias e ações de resistências que podem ser usadas para refletir sobre a importância das tradições e identidades dessa comunidade que por eles são defendidos, preservados e transmitidos de geração em geração. Bem como, podem também ser usadas como ferramentas para romper as barreiras da alteridade e ecologia de saber (Santos, 2009), superar a ideia de que apenas conhecimentos aceitos como científicos são os únicos válidos, e os outros restantes tipos de conhecimentos são, não saber, e sim crenças, opiniões, idolatria, magia.

Por outro lado, essa pesquisa, permitiu-me realizar movimentos e deslocamentos que mexeram profundamente as minhas sensibilidades, tendo me instigado a buscar coragem

suficiente para me fazer algumas delicadas perguntas: Quem de fato sou na consciência africana? E quem sou eu na consciência europeia e moderna? E quem devo ou tenho que ser hoje e amanhã?

Mergulhado na dominação e escravização mental, demorei muitos anos para ter essa oportunidade e coragem de me autoquestionar e refletir sobre esse crucial assunto. Feitas as questões, tive a liberdade e a ousadia de fazer a difícil escolha para responder as minhas próprias inquietações e optei por lutar e resistir. Lutar contra o “desvio existencial” que a civilização branca e a cultura europeia impuseram-me (Fanon, 2020). Resistir ao apagamento, subalternização ou mesmo ao desaparecimento, ou seja, nunca esquecer ou se distanciar da nascente (origens), para que o rio não seque ou morra. Vi na pesquisa uma série de brechas e sob a ótica de Paulo Freire (2005), de que ainda é possível, pois “Eu sou ser humano e existo” e só preciso me autoafirmar e lutar pela minha humanidade e existência, confortado, motivado e influenciado por pensadores, autores africanos e decoloniais, todos os dias durmo pensando no continente africano e acordo nele incorporado, luto todos os dias.

A meta da minha luta é em cada batalha destruir pelo menos um pedaço, que compõe essa bárbara máscara branca a que me foi imposta a usar. Nesse sentido, aprendi e continuo aprendendo nessa difícil caminhada que a única condição para existir não é tentando ser outra pessoa, não é ser passivo ou aceitar e obedecer a imposição de usar as máscaras eurocêntricas, pelo contrário, trata-se de despi-las, abandoná-las e tornar-se cada dia, mais livre delas, menos propenso a formatação mental que me impunha a pensar dentro do quadradinho do universal e me impedia a pensar na riqueza do múltiplo, da diversidade, das diferenças, das singularidades.

Contudo, essa contínua aprendizagem transforma-me constantemente e constitui sem dúvidas, o meu maior ganho deste riquíssimo intercâmbio, pois a cada dia desafio-me, a me desconstruir e a aprender a me reconstruir culturalmente enquanto africano e moçambicano e *mutewe*, aprendo, sobretudo a ser eu mesmo na relação com as minhas identidades e cultura, o que certamente tem sido um sentimento sensacional, maravilhoso e fabuloso, é uma sensação que vale a pena experimentar, pois a mesma, nos toca, nos transforma e nos leva de volta às nossas casas e nossas origens, pois elas nos chamam, e é para lá, que essa longa e desafiadora caminhada me leva, pois:

*“Tenho em mim um sentimento de aldeia e dos primórdios.
Eu não caminho para o fim, eu caminho para as origens”*

Manoel de Barros (2016).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA Juniele Rabêlo de e ROVAI Marta Gouveia de Oliveira. **História Pública: Entre as Políticas Públicas” e os “Públicos da História”**. São Paulo, 2013.

ARENDRT, Hannah. **A crise na educação. Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 221-247. (Between past and future): 1961.

ARTUR, Domingos do Rosário. **Manyika. Breve História da Cidade de Manica**. 2008.

ASANTE Molefi Kete. **Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar**. In Elisa Larkin Nascimento (org) afrocentridade: Uma abordagem epistemológica inovadora organizada por Nascimento. São Paulo 2009.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Obras escolhidas II. Rua de Mão única**. São Paulo Brasiliense, 1987.

_____. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG/Imprensa Nacional do estado de São Paulo, 2007.

BONOMO, Juliana Resende. **“Com gosto” e “por gosto”: o ofício das quitandeiras de Minas Gerais sob uma perspectiva histórica**. Tese de (doutorado em História Econômica), Faculdade de Filosofia e Letras e Ciências Humanas. São Paulo. 2020.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CANDAU, Vera Maria. **Diferenças, Educação Intercultural e Decolonialidade: temas insurgentes**. Rev. Espaço do currículo, 2020.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Veneta, São Paulo, 2020.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, EDUNESP, 2001.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização. Mito ou realidade**, Paris, 1974.

DUSSEL Enrique. **A colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americano**. Ed. CLACSO, Buenos Aires 2005.

FAGE J. D. **A evolução da historiografia da África**. In: História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982. p. 1-35.

FANON Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas** - Editora Ubu, São Paulo. 2020.

_____. **Racismo e Cultura. In: Revolução Africana. Uma Antologia do Pensamento Marxista**. Organizado por MANOEL Janes e LANDI Gabriel, 3ª Edição, São Paulo. Autonomia Literária, 2019. p.64-104.

FOLOWARA Alberto, SARAIVA Pascoal dos Santos e DZINDUWA Killian. **Espaço Socio Turísticos da Província de Manica. Caso Distrito de Manica e Sussundenga.** Moçambique 2012.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES Rhonda M; SAIDI, Cristine. **África Bantu de 3500 a.C até o presente**, Editora Vozes, Brasil. 2019.

FRANÇA, Cyntia Simioni. **O Canto da Odisseia e as narrativas docentes: dois mundos que dialogam na produção de conhecimento histórico-educacional.** Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas-SP, 2015.

FRISCH, Michael. **A história pública não é uma via de mão única, ou, de a *Shared Authority* à cozinha digital, e vice-versa.** In: MAUAD, Ana Maria. ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. SANTHIAGO, Ricardo (org.). *História Pública no Brasil: Sentidos e itinerários.* São Paulo: Letra e Voz, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo:

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. **A produção de saberes históricos escolares: o lugar das memórias.** In: FERREIRA, Antonio Celso; BEZERRA, Hollen Gonçalves; LUCA, Tania Regina de (Org.). *O Historiador e Seu Tempo.* São Paulo: Ed. UNESP, 2008. p. 223-235.

_____. **A produção de saberes históricos, saberes locais & saberes globais.** Revista Instituto Brasileiro de Edição Pedagógica do CEOM Chapecó, v. 21 n. 28, p. 53-57, jul. 2001.

_____. **Imagens que lampejam: contribuições de Walter Benjamin para a produção de conhecimentos históricos.** Encuentro de Saberes. Luchas populares, resistências y educación, Buenos Aires, v. 1, p.53-64, 2013.

_____. **Limiar, Aura e Rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin.** Editora 34 Ltda, São Paulo, 2014.

_____. **Memória, tempo e história: perspectivas teórico metodológicas para a pesquisa em ensino de história.** In: Cadernos CEOM, n.28. ChapecóSC: Unochapecó, 2008b.

GONÇALVES José Reginaldo Santos, **O mal-estar no Patrimônio: Identidade, Tempo e Destruição.** Rio de Janeiro, 2015.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** In: *História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África.* Editado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982. p. 181-218.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. Disponível em:< <http://jorgejairoce.blogspot.com/2012/09/geografia-do-patrimonio-cultural-de-20.html>>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Anuário Estatístico da Província de Manica 2020.** Chimoio, 2021. Disponível em:< www.ine.gov.mz>. Acessado em 2020.

KI-ZERBO Joseph. *História da África, I: Metodologia e Pré-história da África.* 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. **para onde vai a África?** *CODESRIA Boletim*, n°s 3 & 4, 2007. <https://codesria.org/blog/2007/01/02/codesria-bulletin-no-3-4-2007/>. Acessado em 16 de janeiro de 2023.

KI-ZERBO, Françoise. **O combate de Joseph Ki-Zerbo: teórico e técnico do desenvolvimento endógeno em África.** *CODESRIA Boletim*, n°s 3 & 4, 2007. Disponível em: < <https://codesria.org/blog/2007/01/02/codesria-bulletin-no-3-4-2007/>>. Acessado em 16 de janeiro de 2023.

LARROSA Bondiá, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** *Revista Brasileira da Educação*, n. 19, p. 20-28, 2002.

Lei n° 10/88 de 22 de dezembro. Disponível em: https://arqueologia2014.weebly.com/uploads/3/7/2/3/37232577/1_colectanea_da_legislacao_cultural_de_mocambique.pdf Acessado em Junho de 2021.

LIDDINGTON, Jill. **O que é História Pública? Os Públicos e seus Passados**, São Paulo, Letras e Voz, 2011.

LOPES, José de Sousa Miguel. **Cultura Acústica e Letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural.** São Paulo: EDUC, 2004.

MABOTA Genésio Luís; NHACHENGO, Nelson Ernesto. **Educação hoje em dia – que estratégias?** E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP N.º 9, maio de 2021. Maputo, Moçambique.

MACAMO, S. **Projetos SAREC e a participação das comunidades locais na pesquisa arqueológica. Caso do distrito de Vilankulos, província de Inhambane.** Moçambique, Maputo, 2003.

MAHOTA, Sérgio Fernando. **Artes Rupestres em Moçambique**, Maputo, 2015.

MBMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**, 2ª ed. N-1 edições, São Paulo, 2022.

MENESES, Maria Paula. **Diálogo de saberes e pedagogias decoloniais**, Uberaba, Brasil, 2021.

_____. **Para ampliar as epistemologias do sul: verbalizando sabores e revelando lutas.** *Configurações revista de sociologia*, 2013.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. **O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas.** São Paulo, 2019.

MUCHANGOS, Aniceto dos. **Moçambique Paisagens e Regiões Naturais.** Moçambique 1999.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abordagem Afrocentrada História e Evolução afrocentridade: Uma abordagem epistemológica.** São Paulo 2009.

NASCIMENTO, Maria Donadia. **O monumento Histórico e o Sítio: Preservação da Paisagem e Fisionomia dos Aterrados**, Londrina, 2005.

NOTICE, Joaquim. **Pinturas rupestres de Chinhamapere: uma perspectiva da preservação do patrimônio sociocultural de Moçambique no contexto da gestão ambiental.** Maputo 2015.

OLIVEIRA, Humberto Luiz Lima de. **Panorama histórico da vida, do pensamento e da obra de Cheikh Anta Diop.** Editora UFPE, Brasil Recife, 2018.

PAIM E. A; ARAÚJO, H. M. **Diálogos possíveis entre produzir, ensinar e aprender Histórias decoloniais.** In Juliana Alves de Andrade e Nilton Muller Perreira (Org.) Ensino de História e suas práticas de pesquisa. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2021 v. 1 p. 28-43.

_____. **Para além das Leis: o ensino de cultura e histórias africanas, afrodescendentes e indígenas como descolonização do ensino de história.** CRV Editora, Curitiba, Brasil 2016.

_____; Luís Solange Evangelista. **Descolonizando tempos, espaços e memórias.** Cadernos de CEOM, v.33, p. 36-50. 2020.

_____; ARAÚJO, H. M. **O pensamento decolonial no horizonte de combate à violência epistemológica e/ou ao epistemicídio no ensino de História.** Intellectos (UERJ. ONLINE), v. 1, p. 16-33, 2021.

PLANO ESTRATÉGICO DE DESENVOLVIMENTO DA PROVÍNCIA DE MANICA. 2011-2015. Moçambique, Manica, 2011.

POULOT, Dominique. **História, Memória, Patrimônio.** In: **Uma história do patrimônio no ocidente.** São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina.** Estudos avançados, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre Ignorante, Cinco lições sobre a emancipação intelectual.** 3ª ed. Rejane Dias editora, São Paulo, 2022.

RUI, Manuel. **Eu e o outro - O invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto.** 2019.

SANTHIAGO Ricardo, **Que História Pública Queremos: Pode-se falar de uma História Pública Brasileira?** São Paulo, Letras e Voz, 2018.

_____. **Servir Bem para Servir Sempre? Técnica, Mercado e o Ensino de História Pública,** São Paulo, Brasil. 2019

_____. **Duas Palavras, Muitos Significados: Alguns Comentários sobre a História Pública no Brasil,** São Paulo, Letras e Voz, 2016.

SANTOS, Maira Wence Ferreira dos. **As Crianças na Relação com os Espaços da Cidade: Possibilidades de Produção de Conhecimentos Histórico Educacionais,** Campo Mourão, 2022.

SANTOS, Sousa Boaventura de. **Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de Saberes.** 2007

SUANA, M. **Proposta para organização e funcionamento do setor de patrimônio cultural em Maputo.** 1999.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ZECA, Emílio Jovando. **Limites e fronteiras na África Austral: Moçambique e processo de delimitação e desafios da reafirmação fronteiriça na região.** S/d. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>. Acessado em 18/01/2023.

**APÊNDICE A - Termo Livre de Consentimento e Cessão de Direitos para Utilização de
Material Intelectual**

**TERMO LIVRE DE CONSENTIMENTO E CESSÃO DE DIREITOS PARA
UTILIZAÇÃO DE MATERIAL INTELECTUAL**

Eu, _____, portador(a) da Carteira de Identidade n.º _____, expedida pelo(a) _____, CPF n.º _____, declaro estar ciente dos objetivos e encaminhamentos metodológicos da pesquisa, adotando o incentivo à produção de narrativas verbais, verbo-visuais e iconográficas, como meio de expressão das relações das experiências de vida, realizada durante os meses de dezembro/2020 a janeiro/2021, que na data da assinatura deste documento, apresenta como proposta de título (provisório): **“Partilhas de memórias e narrativas dos mestres (as) moçambicanos (as) na interface com as pinturas rupestres de Chinchamapere”**, do mestrando **Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete**, aluno regular do Programa de Pós-Graduação em História Pública- PPGHP, da Universidade Estadual do Paraná- UNESPAR, na área de concentração: Memórias e espaço de formação, sob a supervisão da professora **Dr^a Cyntia Simioni França**.

Declaro, ainda, que aceito e cedo, gratuitamente, por prazo indeterminado, todo o material por mim produzido, tais como as narrativas orais, escritas, narrativas visuais as quais foram construídas nos encontros, com recursos digitais, podendo ser transcrita de forma parcial ou total e a biografia, desde que seja sempre preservada a minha identidade, como sujeito da pesquisa, e autorizo a utilização de meu nome _____ para fazer referência à autoria das minhas falas. Desta forma, concordo em contribuir com a pesquisa acadêmica e a sua divulgação, cedendo e consentindo que sejam utilizadas todas narrativas já mencionadas para compor o conjunto documental da pesquisa de mestrado, podendo ser citadas em parte ou na íntegra, em artigos científicos, textos, caderno de memória, publicações de livros, vídeos, entre outros.

Tenho conhecimento que as dissertações defendidas e aprovadas na Universidade Estadual do Paraná- UNESPAR/PR, ficam disponíveis no banco de teses da Biblioteca Digital da UNESPAR e podem ser acessadas por qualquer leitor, via internet, no site:

<http://campomourao.unespar.edu.br/menu-principal/biblioteca>.

Campo Mourão, 22 de dezembro de 2020

Assinatura