

Da África ao Brasil

Entrevista com o Prof. Kabengele Munanga

Pedro Jaime
Universidade Presbiteriana Mackenzie

& Ari Lima
Universidade do Estado da Bahia

Ao longo do século XX, vários intelectuais estrangeiros foram fundamentais para que se constituíssem, no Brasil, instituições acadêmicas sólidas e um pensamento científico sobre a realidade social e cultural brasileira. Entre os vários nomes, muitos já falecidos, outros ainda ativos, a maioria absoluta tem sido de europeus e norte-americanos; salvo engano, todos brancos. O professor Kabengele Munanga é uma exceção que foge duas vezes à regra por se tratar de um negro originário da atual República Democrática do Congo, na África. Sua chegada ao Brasil foi fruto de uma série de contingências relacionadas à tragédia da colonização europeia no Congo, de uma ocorrência acadêmica que expressa momentos de cooperação enviesada entre o Brasil e o continente africano ao longo do tempo, e de interesse de conhecimento mútuo, ainda que intermitente. Sua decisão de permanecer em nosso país foi decorrência tanto das limitações políticas e profissionais no Congo, suscitadas no período posterior à colonização europeia, quanto das possibilidades de trabalho que lhe foram abertas no Brasil após a conclusão do doutorado em Antropologia na USP, em 1977. Embora, numa fase posterior ao seu doutoramento, o professor Kabengele tenha se destaca-

do no Brasil por seus estudos, reflexões e publicações relacionados ao negro e à cultura negra brasileiros, não foi essa perspectiva que lhe trouxe aqui nem era exatamente esse campo de pesquisa que inicialmente lhe interessava. O que esta entrevista nos revela é que seus interesses primeiros eram aprofundar sua curiosidade precoce pelas questões e pelo modo de pensar que caracterizam a antropologia, e se debruçar sobre a realidade e os problemas do seu país, devassado pela colonização. Todavia, a contingente permanência no Brasil o levou a encarar o desafio de refletir sobre algo novo: a condição do negro em nosso país. Do mesmo modo, se a expectativa que tinha de voltar ao Congo e, como cientista social pós-graduado, intervir na realidade social do país foi frustrada, obteve a oportunidade de influenciar a dinâmica da sociedade brasileira a partir do viés de sua origem africana e da “geografia” de seu corpo negro, exceção nos corredores e espaços acadêmicos nos quais passou a circular. Desde então, pôde compreender por dentro, ao mesmo tempo em que olhava de fora, o dilema das relações raciais no Brasil. Ele foi se dando conta, também, que as ferramentas teóricas e metodológicas que a antropologia desenvolveu são úteis não apenas para problematizar, descrever, compreender e explicar as realidades sociais, mas também podem ser utilizadas para proporcionar certo conforto existencial ao antropólogo.

Uma vez radicado no Brasil, o professor Kabengele Munanga construiu uma sólida trajetória intelectual. Tornou-se Professor Titular do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo, universidade na qual foi vice-diretor do Museu de Arte Contemporânea (MAC), diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) e do Centro de Estudos Africanos (CEA). Publicou inúmeros artigos e escreveu ou organizou diversos livros, dentre os quais: *Negritude: usos e sentidos* (1986), *A revolta dos colonizados* (1995), *Estratégias e políticas de combate à discrimi-*

nação racial (1996), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (2004) e *Superando o racismo na escola* (2006). Recebeu vários prêmios e homenagens, como a Comenda da Ordem do Mérito Cultural, Contribuição à Cultura Brasileira, da Presidência da República do Brasil (2002); a Comenda Zumbi dos Palmares, Grau Cavaleiro Mérito da Liberdade, do Governo do Estado de Alagoas (2004); a Homenagem como Decano em Estudos Antropológicos e Processos de Produção de Diferenças: etnicidade, raça, sexualidade, gênero e idade, do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP (2008); a Homenagem da Associação dos Docentes da USP pela contribuição à superação das desigualdades raciais no Brasil e pela trajetória acadêmica (2012); a Homenagem pelo conjunto da obra conferido pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012); o Prêmio Benedito Galvão da Ordem dos Advogados do Estado de São Paulo (2012) e a Homenagem da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) pela dedicação e contribuição à promoção da igualdade e valorização das populações afro-brasileiras (2012). Enfim, o professor Kabe, como é carinhosamente chamado pelos seus alunos e colegas, é uma referência não apenas em razão dos trabalhos que produziu e publicou, do estreitamento das fronteiras entre o movimento social negro e a academia que exercitou e incentivou, mas também pelos inúmeros pesquisadores que acolheu e ajudou a formar como graduados, mestres e doutores. Nesse momento em que realiza um ritual de passagem, desligando-se das obrigações formais na USP sem, no entanto, se ausentar das discussões intelectuais e sociopolíticas do país, esta entrevista é simultaneamente uma homenagem que lhe prestamos e uma maneira que encontramos de aprender um pouco mais com esse a quem consideramos um pesquisador negro e um antropólogo que as futuras gerações de cientistas sociais e de profissionais interessados nas questões socioculturais relacionadas às populações afro-brasileiras devem sempre visitar.

RA: Gostaríamos de começar essa conversa solicitando-lhe que nos fale um pouco de suas origens: seus pais, sua família, sua infância.

Nasci numa aldeia com nome de Bakwa-Kalonji (literalmente “descendentes de Kalonji”), no Congo-Belga, em 22 de junho de 1940. Uma colônia que se tornou independente em 30 de junho de 1960, quando eu tinha 20 anos. Com a independência, o país passou a se chamar sucessivamente República do Congo, República do Zaire, República Democrática do Congo. Entretanto, em meu registro de nascimento, que foi feito por meu irmão mais velho, hoje com 95 anos e o primeiro alfabetizado da minha família linear, consta nascido em 1942. Ele fez isso com a intenção de diminuir minha idade para que eu pudesse estudar. Só fiquei sabendo dessa história em 2001! Meu pai se chamava Ilunga Kalama e minha mãe, Mwanza Wa Biaya. Nenhum deles carregou o sobrenome Kabengele, que hoje me liga aos meus filhos, netos e aos futuros bisnetos. O nome fixo da família ou sobrenome é uma prática recente, que a elite colonizada começou a adotar, diria que por mimetismo e por imposição da cultura do colonizador. Entramos todos, infelizmente, nessa tradição que não era de nossos antepassados. Meus pais nasceram estimativamente nos anos da Conferência de Berlim, que partilhou a África (1884-1885). Quer dizer, eles fizeram parte da primeira geração viva dos congolese colonizados pelos belgas. Era uma geração de analfabetos no sentido ocidental da palavra, isto é, pessoas que não sabiam ler nem escrever no alfabeto ocidental, embora dominassem a oralidade pela qual passava a educação, a socialização e a história do grupo. Viviam da agricultura de subsistência na terra da linhagem Bena Tshitale, plantando mandioca, milho, feijão, diversas leguminosas, árvores frutíferas etc. A caça e a pesca eram atividades sazonais especializadas que alguns praticavam. Com a colonização, passaram a cultivar algodão por imposição colonial, como forma de pagar os im-

postos. E criavam galinhas e outros animais, como carneiros e cabras. A terra era um patrimônio social inalienável sobre a qual eles tinham apenas direitos de usufruto e não de proprietários. Como todas as pessoas de sua geração, colocaram seus filhos na escola colonial, o que, segundo pensavam, os ajudaria a ascender socialmente e a se assemelhar aos brancos colonizadores. Por isso frequentei a escola colonial; obrigado pela família. Infelizmente, não conheci meu pai biológico, que faleceu quando eu tinha apenas seis meses de vida. A fotografia ainda não tinha chegado aos colonizados de sua geração e, portanto, não tenho nem sequer um registro dele. Mas felizmente tive outros pais sociais, isso porque cresci numa cultura em que não existe a palavra “tio”, pois todos os tios são chamados de pai e assumem a responsabilidade do pai biológico. Por isso, não existe órfão na minha sociedade original. Minha infância, até os 10 anos de idade, foi passada na aldeia, numa família extensa onde sabíamos em mínimos detalhes nossas relações de parentesco pela contagem geracional independentemente da idade física das pessoas. Desde cedo fomos socializados de acordo com nosso sexo para as tarefas domésticas e a agricultura. Realizávamos essas tarefas quando não estávamos na escola. Nela se ensinava principalmente o catolicismo e a Bíblia. Ou seja, até 1950, vivi na minha aldeia, entre parentes próximos e distantes, numa vida integrada ao ritmo da natureza, sem relógio e sem compromissos. Acordávamos com a luz do dia, brincávamos o quanto podíamos e, nos horários das refeições coletivas, comíamos embaixo da árvore, se não chovia. Tomávamos banho no rio sempre coletivamente. À noite, nos dias de lua cheia, ficávamos a brincar até que ela deixasse de iluminar a aldeia. E quando ela não iluminava, sentávamos em torno da fogueira para escutar as histórias que os mais velhos contavam até adormecermos. Diria que foi o pedaço mais feliz da minha vida; uma felicidade que o processo de tomada de consciência veio estragar. Afirmo isso porque aquela vida de opressão à qual nossos

pais estavam submetidos não era percebida por nós, ainda crianças, em sua violência. Saí da aldeia aos 10 anos, para começar o primeiro primário num pequeno centro urbanizado, Muene Ditu, que ficava a cerca de 50 quilômetros. Nesse centro, havia uma missão católica e uma estação de trem. Nele, um dos meus pais (tios) e meu irmão mais velho mantinham um pequeno comércio de venda de peixe defumado. Então, me chamaram para morar com eles, para que pudesse estudar na Missão Católica. Naquela época, a escola era monopólio das missões católicas e protestantes estabelecidas na colônia.

RA: Uma curiosidade: nos trabalhos que publicou antes de vir morar no Brasil, aparece a notação KABENGELE, Munanga, como no artigo “Rites, pratiques et croyances relatifs à l’enfance chez les Basanga du Shaba”, que consta na bibliografia da sua tese de doutorado. Em todos os trabalhos posteriores, passa a aparecer MUNANGA, Kabengele. A que se deve essa mudança?

Em 1953, fui batizado na igreja católica, recebendo o nome de Crispin. Passei, então, a ser chamado de Kabengele Crispin. Carreguei essa identidade de 1953 até 1971, quando a revolução cultural, deflagrada durante a ditadura militar do general Mobuto Sese Seko, proibiu o uso de todos os nomes estrangeiros. Mudamos, então, as carteiras de identidade, adotando nomes étnicos ditos autênticos. Tornei-me, assim, Kabengele Munanga, retomando o apelido Munanga (que significa, literalmente, “amado”), pelo qual meus pais me chamavam. Kabengele é um nome comum na minha região cultural (Luba) e na minha família extensa ou linhagem, mas não era um nome fixo de família. Nos anos da independência, todos os jovens instruídos começaram, por questões notadamente jurídicas e por mimetismo, a fixar os nomes de família (ou sobrenome, na tradição brasileira). Para os congoleses, meu sobre-

nome é Kabengele e meu nome é Munanga. É por isso que nas referências bibliográficas anteriores a minha vinda para o Brasil aparece: KABENGELE, Munanga. Aqui, pensaram que Munanga era o sobrenome. Vem daí a confusão, que deixei de lado para evitar transtornos burocráticos com mudança de carteira de identidade. Todos os meus filhos que nasceram em Bruxelas ou no Congo têm o mesmo problema, pois seus nomes começam por Kabengele, representando o sobrenome ou nome de família, Kabengele Bukasa, Kabengele Kolela, Kabengele Ilunga e Kabengele Mbiya. Iniciar o nome de alguém pelo sobrenome era comum na Bélgica e no Congo. A única exceção, portanto, ficou sendo meu filho caçula, que nasceu no Brasil. O nome dele é Mulumba Kabengele. Neste caso, a palavra Kabengele já aparece na posição reservada no Brasil aos sobrenomes. Por conta de tudo isso, tive problemas até mesmo com a reitoria da USP, pois em meus diplomas constava o nome Kabengele Crispin e meu passaporte carregava o nome Kabengele Munanga. Era preciso provar que era a mesma pessoa e não duas pessoas diferentes. Isso só foi resolvido através da Embaixada do então Zaire em Brasília, em 1976.

RA: Queríamos retomar as suas memórias da colonização belga. O senhor falou que na infância ela não era sentida com clareza. Como, então, se deu o processo de tomada de consciência? De que forma o colonialismo influenciou seu pensamento e as questões que elaborou ao longo da trajetória acadêmica?

Durante a infância, não tínhamos consciência daquilo que estava acontecendo, até porque nossos pais não conversavam com as crianças sobre seus problemas e dificuldades, tampouco sobre a colonização. Nós os vimos plantando algodão, cultura imposta para as necessidades da indústria têxtil na Europa, executando uma série de trabalhos em forma

de corveia, torturados, aprisionados etc. Mas como vivíamos numa família extensa, onde a solidariedade do grupo prima sobre as questões individuais, era difícil, na fase da infância, sentirmos o peso do sistema colonial da mesma forma que os adultos. Já no colégio secundário, por volta de 1956, a consciência da colonização e de todos os males que causava aos nossos pais começa a aflorar. Isso acontece porque tínhamos acesso a informações sobre as reivindicações de independência em outros países do mundo e também porque íamos percebendo as contradições entre o discurso da missão civilizadora e as condições concretas de vida das pessoas a nossa volta. O contato com uma literatura que falava da opressão colonial, notadamente aquela produzida pelos intelectuais do movimento da negritude, entre outros, muito nos ajudou a superar a naturalização da colonização e da superioridade do homem branco, e a começar a entender o que de fato estava acontecendo. A lenta conscientização não passava pela formação livresca recebida na escola colonial. Esta, pelo contrário, sempre favoreceu nossa alienação, para assegurar a dominação e a exploração. Passava, sim, pelas conversas entre colegas e amigos, que trocavam referências de livros e informações sobre o assunto. Parte dessas leituras pude desenvolver mais tarde, na universidade, junto com os ensinamentos de alguns mestres. Tudo isso é feito de idas e vindas. Já adulto, por exemplo, me dei conta de que meus estudos não foram gratuitos. Por que digo isso? Porque recordo que morava a uns 10 quilômetros da Missão e acordava às 4 horas da manhã para ir andando, com os pés descalços, para a escola. Lá chegando, assistíamos à missa obrigatória, que ocorria por volta das 6 ou 7 horas, tínhamos aula entre 8 e 10 horas e, depois, até o meio-dia, trabalhávamos na plantação e na colheita de algodão, que os missionários exportavam. Ou seja, o que retiro dessa história? Minha conclusão é simples: pagávamos a escola com nosso próprio trabalho. Enfim, a tomada de consciência é um processo sem fim, dado à dinâmica das sociedades e às metamorfoses dos siste-

mas de dominação. Continuamos a ler e reler, interpretar e reinterpretar, lidando mais com a dúvida do que com a certeza.

RA: Poderia nos falar um pouco sobre sua trajetória até a universidade? Quais eram as perspectivas que se abriam aos jovens após a conclusão do curso secundário naquela época?

Como eu lhes contei antes, saí da minha aldeia em 1950, com 10 anos, para iniciar o primeiro ano primário num pequeno centro semiurbano, Mwene Ditu. Depois do segundo ano primário, sempre seguindo os passos do meu irmão mais velho, fui para outro centro, Gandajika, onde terminei a escola primária em 1956. Escolhido pelos missionários entre os “melhores” alunos que podiam ingressar no colégio, fui encaminhado a uma escola interna mantida por uma ordem religiosa chamada “Josefita”. Lá, estudei até o terceiro ano colegial, quando fomos interrompidos pelos conflitos étnicos fomentados pela colonização belga no espírito de dividir para dominar. Depois de ficar todo o ano de 1960 sem frequentar a escola, retomei os estudos em 1961, em Léopoldville, atual Kinshasa, capital do país. Infelizmente, fui para uma escola técnica para fazer a “École Sociale”, o equivalente ao curso de Serviço Social no Brasil, que não dava acesso direto à faculdade. Tinha duas alternativas para entrar no ensino superior: cursar um ano pré-universitário numa universidade para, se fosse aprovado, ingressar na universidade, ou me submeter a um exame especial chamado de “maturidade”. Escolhi a última alternativa, que deu certo, pois fui um dos quatro aprovados entre cerca de cem candidatos que prestaram essa prova. Nessa época, as perspectivas abertas aos jovens que terminavam o curso secundário eram muito boas porque a Bélgica reconheceu a independência do Congo em 30 de junho de 1960 e o novo país contava com apenas nove jovens com diploma universitário (nível de graduação), entre eles oito forma-

dos na Universidade Louvanium (uma filial da Universidade Católica de Louvain, fundada em 1954, quatro anos antes da independência) e um que havia concluído o curso no exterior, na própria metrópole belga. A necessidade de criar uma elite universitária era urgente, daí todas as facilidades oferecidas aos que terminaram os estudos secundários nos dez primeiros anos depois da independência (transporte aéreo gratuito, bolsa de estudos, moradia etc.). As coisas começaram a se deteriorar nos anos de 1980 com a insuficiência da infraestrutura universitária diante de uma demanda cada vez mais crescente e também por causa da incompetência da ditadura militar, mais propensa à corrupção e à manipulação étnica do que a uma boa governança. Quando terminei a “*École Sociale*”, em 1964, havia no país apenas duas universidades: a Universidade Louvanium, localizada na capital, e a Universidade Oficial do Congo, criada em 1956 e localizada em Elisabethville (atual Lubumbashi), segunda maior cidade do país. Escolhi a Universidade Oficial do Congo e lá comecei o curso de Ciências Sociais em 1964.

RA: Mas o senhor estudou antropologia na Universidade Oficial do Congo, não foi? Que razões o levaram a escolher esta disciplina? Como era, então, a formação antropológica nesta universidade? Quem foram os seus professores? Quais eram os temas trabalhados nos cursos?

Dois anos depois do meu ingresso na universidade, foram criadas as formações em Antropologia e Linguística africanas. Como requisito para ingressar na formação de antropologia africana, exigia-se a preparação básica com o currículo de dois anos de Ciências Sociais, o que se chamava de “Candidatura em Ciências Sociais” na terminologia acadêmica belga. O curso de Antropologia africana começou em 1966, com apenas um aluno inscrito. Esse aluno se chamava Kabengele Crispin (atual Kabengele Munanga). Ninguém, fora eu, queria fazer Antropologia,

porque todos os meus colegas da época tinham a informação de que a Antropologia era uma disciplina que se colocou a serviço da colonização para justificar a inferioridade do negro. De que adiantaria uma ciência considerada colonial no contexto das independências? Havia certamente uma confusão entre a antropologia cultural e a antropologia física (cuja participação na construção e disseminação de teorias racia- listas era inegável). Eu, um “louco”, como alguns de meus colegas e amigos consideravam, encarei o desafio, porque através da disciplina de Introdução à Antropologia, ministrada pelo professor Ferdinand Ngoma, doutor em Sociologia pela Sorbonne e, aliás, o único professor negro (congolês) na Universidade Oficial do Congo, já tinha certo discernimento entre a antropologia física e a antropologia cultural. Fechei os ouvidos às bobagens racistas que eram faladas, tais como “Os cursos de ciências sociais, em especial a antropologia, ajudam os negros a entenderem porque são inferiores aos brancos”, e segui em frente. Na verdade, eu decidi que queria ser professor de antropologia a partir dos ensinamentos que escutava na disciplina do professor Ngoma. Não entrei na universidade para fazer Antropologia, até porque este curso ainda não existia, mas meu caminho mudou dois anos depois quando essa formação foi criada e nela me aventurei para me tornar o que sou hoje. Foi uma aventura cujos resultados não foram programados! O *curriculum* de Antropologia que segui era calcado nos currículos das universidades belgas, francesas e anglo-saxônicas. Os pré-clássicos e os clássicos (evolucionismo, difusionismo, culturalismo e funcionalismo) fizeram parte da minha formação teórica, com as devidas críticas ao evolucionismo linear e ao difusionismo extremista. O funcionalismo era o que havia de mais avançado. Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Max Gluckman, Vitor Turner, Mary Douglas, entre outros, faziam parte da lista dos autores cuja leitura era obrigatória. Fui quase mimado por meus professores, que vinham da Bélgica, da França e dos Estados

Unidos para dar aula a um único aluno. No local, havia só dois professores, o professor André Coupé, que me dava aula de Linguística africana, e o professor Theodor Theuws, antropólogo formado na Inglaterra, onde foi aluno, dentre outros, de Evans-Pritchard. Ele fez minha cabeça com suas aulas sobre sistemas de parentesco e sobre religiões. Era um padre franciscano que sempre respeitou minha cultura e a religião de meus antepassados. Não cansava de repetir: “Crispin, em matéria de religião e cultura, vocês africanos não têm nada a aprender com a Europa. O que podem aprender com este continente diz respeito à ciência e à tecnologia”. Passou mais de quarenta anos entre os Baluba de Shaba, ao lado de outro franciscano, Placide Tempels, autor do livro *Filosofia Bantu*, e falava fluentemente a língua chiluba. Infelizmente, o estruturalismo como método e pensamento não fez parte da minha formação básica em antropologia. Todos os meus professores belgas diziam que era muito difícil para mim (preconceito?), além de ser uma ginástica intelectual desnecessária, pois, depois de compreendê-lo, o estruturalismo levistraussiano não me serviria mais para nada. Hoje não concordo com eles. No entanto, quando tive acesso às livrarias da Europa, comprei *Antropologia estrutural*, *Estruturas elementares do parentesco*, *Antropologia estrutural dois*, livros que comecei a ler por conta própria antes de começar a pós-graduação na Universidade de Louvain (Bélgica), onde meu primeiro orientador, o professor Albert Maesen, que orientou a tese de Jan Vansina, também não acreditava no estruturalismo de Lévi-Strauss. Aumentei minha biblioteca levistraussiana na USP, graças às disciplinas obrigatórias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, que muito me ajudaram a melhorar minhas deficiências em relação ao estruturalismo. A hermenêutica ou antropologia interpretativa de Geertz e, agora, o pós-modernismo e coisas mais recentes como estudos culturais, que até certo ponto são reformulações da crítica da antropologia colonial, não fizeram parte da minha formação, justamente por-

que são posteriores, mas as estudei, como todos os colegas da minha época, para me atualizar e transmitir aos meus alunos um pensamento antropológico renovado. Outras disciplinas que frequentei, além das matérias do currículo de Antropologia propriamente dito, foram a História da África, a Arqueologia da África, a Linguística africana e a Antropologia física, ministrada por Jean Hiernaux, ex-reitor da Universidade Oficial do Congo, professor da Sorbonne e, na época, presidente da Associação Internacional de Biologia. Foi o professor Jean Hiernaux o primeiro a me ensinar, em 1967, que a raça não existe biologicamente. Antropólogo físico antirracista, ele foi um dos cientistas que se pronunciaram em favor da retirada do conceito de raça dos dicionários, livros e trabalhos científicos. Mas ele e muitos dos seus colegas se desiludiram, pois o racismo, filhote da raça, continua a existir mesmo após a morte da mãe “raça”. É interessante notar que essa questão apareceu no recente debate sobre políticas de ação afirmativa para a inclusão de negros no ensino superior no Brasil como se fosse algo novo, uma descoberta científica que desacreditaria as cotas rotuladas como raciais e até mesmo como racistas. “Por que cotas raciais se a raça não existe?”, perguntaram alguns. Que tolice!

RA: Nesse período da sua formação, quais os antropólogos ou intelectuais de outros campos do saber que o influenciaram?

Em minha primeira formação, tanto nos primeiros anos de “*candidature en Sciences Sociales*” como no curso de Antropologia africana, recebi forte influência do funcionalismo através do meu tutor, o antropólogo Theodor Theuws, que, como já disse, foi aluno de Evans-Pritchard. Mas, por meio de esforços individuais, tentei buscar autores que não faziam parte das referências indicadas nos cursos. Assim, entrei em contato com uma bibliografia crítica da antropologia colonial, como Gérard Leclerc

(*Anthropologie et colonialisme*, 1972), Jean Copans (*Anthropologie et impérialisme*, 1974), Kathleen Gough (*Anthropology: Child of Imperialism*, 1968), Alf Schwarz (*Colonialistes, africanistes et africains*, 1979), entre outros, cuja leitura muito me ajudou a reformular meus passos e construir uma antropologia mais engajada, que tentei fazer depois do meu doutorado na USP. Outro autor que me influenciou fortemente foi o saudoso professor senegalês Cheikh Anta Diop. Ele me ajudou muito a rever minha visão da cultura africana, conciliando sua unidade e sua diversidade, e também a reavaliar alguns conceitos que carregam ideologia e visões do mundo. O que li da sua obra (*Nations nègres et culture*, 1955; *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, 1960; *L'Afrique noire précoloniale*, 1960; *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, 1967; *Civilisation ou barbarie*, 1981; *Les fondements économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique noire*, 1974; *The African Origin of Civilization: Myth Or Reality*, 1974) oferece em filigrana uma crítica contundente às teorias sociológicas e antropológicas ocidentais sobre a África. Sua obra redirecionou a minha maneira de ver a antropologia que aprendi com meus mestres ocidentais.

RA: O senhor foi para a Bélgica fazer pós-graduação em Antropologia no final dos anos 1960, mas parece que o contexto político o impediu de concluir o doutorado neste país. Poderia nos falar um pouco sobre esse momento da sua formação?

Quando terminei o curso de Antropologia na Universidade Oficial do Congo, em 1969, fui convidado por meus mestres, todos ainda belgas, a aceitar o posto de assistente (correspondente de auxiliar de ensino no sistema brasileiro) no Departamento de Antropologia e Linguística Africanas da mesma universidade. Era tudo o que queria ser: pesquisador e professor. Seis meses depois, no mesmo ano, ganhei uma bolsa de estu-

dos do organismo belga *Office de Coopération au Développement* (OCD) para começar meus estudos de pós-graduação na Bélgica. Como meu diploma era equivalente ao diploma belga, fui admitido no programa de doutorado na Universidade de Louvain sob a orientação do professor Albert Maesen, grande especialista em arte africana, que foi também orientador da tese de Jan Vansina, respeitado africanista especializado em história oral. Comecei como em todos os cursos de pós-graduação da época: com alguns seminários de pesquisa orientada sobre os processos de mudanças socioculturais na África, porque queria estudar as transformações sociais e culturais entre os Basanga de Shaba, um grupo étnico cujo território estava situado justamente na cintura das minas de cobre e, conseqüentemente, exposto a esse tipo de mudança por causa das atividades de mineração em seu território. Paralelamente aos seminários, estava fazendo um levantamento bibliográfico na imensa biblioteca do Museu Real da África Central em Tervuren (Bruxelas). Então, aproveitei para fazer um curso de especialização sobre as artes africanas tradicionais, ministrado pelo professor Maesen. Procurei me aprofundar em antropologia da arte, já que estava ao lado do grande mestre e tinha o privilégio de circular cotidianamente nas imensas salas de exposição e de reserva técnica do Tervuren. Por isso, um dos meus primeiros artigos publicados se intitula “A-propos de la fonction de l’art plastique en Afrique noire. L’exemple des Luba et Aruund du Shaba au Zaïre” (1974). Como naquela época éramos mandados por nossos mestres, o professor Maesen achou que o que já havia feito (pesquisa bibliográfica e seminários de pesquisa) era suficiente para voltar ao campo. Assim, nos meados de 1971, começo a preparar minha viagem de volta para iniciar o trabalho de campo entre os Basanga, pois, naquela época, era impensável obter um diploma de doutor em Antropologia sem fazer pesquisa de campo. As lições de Malinowski e seus discípulos eram ainda muito fortes. Em minhas bagagens de volta, não tinha apenas meus apontamen-

tos de leitura, cópias xerox e livros, havia também dois filhos de 2 e 1 anos, nascidos em Bruxelas durante meus três anos de estadia. Que irresponsabilidade! Meu retorno coincide com mudanças brutais: o país muda de nome, passando de República do Congo à República do Zaire; as três universidades existentes são extintas e fundidas numa única: Universidade Nacional do Zaire (UNAZA), para reforçar o controle da ditadura sobre elas. Os reitores passam a ser nomeados pelo Presidente da República a partir de critérios políticos e não mais acadêmicos. As pesquisas sociais são inviabilizadas, pois não se pode fazer mais análise crítica dos problemas da sociedade. Não havia mais financiamento para produzir conhecimento. As bibliotecas ficavam cada vez mais desatualizadas. Os slogans políticos da ditadura estavam presentes até nas salas de aula, onde alguns estudantes da Juventude do Movimento Popular da Revolução vigiavam o conteúdo de nossos cursos e nossos discursos. Um horror! Mesmo assim, consegui do meu reitor, o mesmo que me deu aula de Introdução à Antropologia, em 1964, um dinheirinho para fazer minha pesquisa de campo entre os Basanga. A duras penas, terminei o trabalho de campo em 1973. Era previsto que voltasse para a Bélgica para redigir a tese sob a orientação do professor Maesen, na Universidade de Louvain. Aqui começa uma dificuldade imprevista, pois tinha uma promessa escrita do OCD de que receberia o bilhete aéreo de volta para a Bélgica e que a bolsa de estudos, que estava apenas suspensa durante a estadia no campo, voltaria a funcionar. Os colegas que tinham o mesmo documento receberam a passagem e o benefício da bolsa e eu, nada. Cartas, telegramas e telefonemas ao diretor do OCD, e até mesmo a intervenção do meu orientador belga, não resultaram em nada. Houve um silêncio total! Nem sim, nem não, nem por que motivo! Passei anos tentando entender o que se passou e até agora minha explicação é hipoteticamente política. Alguns membros politizados da minha

família entraram em oposição aberta ao regime militar de Mobutu Sese Seko. Meu primo, Makanda Mpinga, deputado eleito, teve o mandato cassado e foi preso. Ele morreu na prisão. Outro primo, ex-presidente da Associação Nacional dos Estudantes Congolezes na Bélgica, igualmente eleito deputado, também teve seu mandato cassado. Este teve mais “sorte” e, para ser controlado, foi transferido como embaixador na Índia, em Nova Délhi, onde ficou mais de dez anos. Um terceiro, formado na Universidade de Colonha (Alemanha), com doutorado em Geologia e Geografia Espacial, foi demitido da direção da Faculdade das Ciências da Terra, acusado de maoísta. Eu mesmo fugi com ele clandestinamente pela fronteira da Zâmbia, de onde embarcou para os Estados Unidos. Terminou que se integrou nas universidades americanas, que não consideraram a acusação de comunista que o fez fugir de seu país. Como eu andava no meio desses meus parentes e já era bem conhecido por isso, deduzo que o *Office de Coopération au Développement*, por ordem do governo zairense, não quis renovar minha bolsa. Em 1974, recebi outra bolsa, desta vez da Fundação Rockefeller, para retomar meu doutorado na Universidade de Louvain, sob a orientação do professor Jan Vansina, que, embora pertencesse à Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos, dava também aula na universidade belga. Tudo parecia resolvido quando encontro o professor Coleman, representante da Fundação Rockefeller, que me disse que a bolsa tinha sido concedida e que os papéis já se encontravam nas mãos do professor Crawford Young da Universidade de Wisconsin, então “Doyen” (diretor) da Faculdade de Ciências Sociais à qual eu pertencia. Infelizmente, o professor Young não me deu a bolsa. Ele a confiscou e repassou para um colega que era seu assistente em Ciência Política. Que azar o meu!

RA: O senhor terminou, então, vindo para o Brasil? Quem o levou a considerar a possibilidade de vir para cá? Como foi a sua chegada no país? Quais as suas primeiras impressões da sociedade brasileira?

No mesmo ano de 1974, veio visitar minha universidade o professor Fernando Mourão, do antigo Departamento de Ciências Sociais da FFLCH-USP e vice-diretor do Centro de Estudos Africanos (CEA-USP). Ele deu uma conferência intitulada “As sobrevivências culturais africanas no Brasil”, além de estabelecer relações de cooperação entre a USP e minha universidade. Na verdade, vinha realizando essa articulação em todas as universidades africanas por onde passava. Como ficou hospedado na casa do professor Luis Beltrán, um grande amigo meu, passei para aprofundar um pouco o tema de sua conferência, que muito me interessou. Foi, então, que ele me informou que soube das minhas dificuldades para fazer o doutorado na Bélgica e sinalizou para a possibilidade de eu fazê-lo na USP dentro do convênio que estava sendo estabelecido. De volta ao Brasil, mandou o primeiro formulário de bolsa, que beneficiou o candidato Kazadi wa Mukuna, o primeiro africano a colocar os pés na USP para fazer doutorado. No ano seguinte, foi a minha vez. Assim, em 18 de julho de 1975, desembarquei no aeroporto de Congonhas. Um funcionário da USP, o senhor Cairbar de Macedo, veio me receber. Ele havia decorado algumas curtas frases em inglês, que permitiram a difícil comunicação. Então, me levou para o CRUSP, onde um quarto no 4º andar do Bloco A estava preparado para mim. Ninguém conhece essa história, mas fui o primeiro morador do CRUSP depois que ficou fechado desde 1968, em razão da ditadura militar. Não posso me esquecer de mencionar que os comentários dos meus amigos e colegas quanto à decisão de aceitar esse convite foram semelhantes aos que fizeram por ocasião da minha escolha pela formação em antropologia. Se naquela oportunidade eles me disseram: “Você é louco! A antro-

pologia é uma ciência colonial!”, dessa vez me alertaram: “Você é louco! Em vez de esperar outra oportunidade para ir para a Europa ou para os Estados Unidos, vai para o Brasil, um país de carnaval, samba e futebol! Que antropologia você vai estudar naquele país?”. Alguns até mesmo mencionaram a famosa frase do general De Gaulle: “Le Brésil, ce pays-là n’est pas sérieux”. De fato, o que eu conhecia mesmo do Brasil eram essas três coisas: carnaval, samba e futebol. A melhor imagem que tinha do país vinha do filme *Orfeu negro*, de Cacá Diegues. Não esperava me deparar com uma universidade do tamanho da USP. Ademais, como o mito da democracia racial havia atravessado as fronteiras brasileiras, cheguei com a convicção de que ia encontrar um país sem preconceito e sem discriminação racial. Mas essa convicção foi logo frustrada. Primeiros africanos a chegarem à USP, éramos os únicos e raros negros que circulavam pelos corredores de algumas faculdades. Nossos colegas eram todos brancos! Estranhamos bastante essa situação porque nas universidades europeias, por causa da colonização, encontrávamos muitos negros africanos. Consequentemente, acreditávamos que aqui teríamos vários colegas negros brasileiros. Nenhum! Outra experiência desagradável está relacionada com a ignorância que meus colegas estudantes brasileiros revelavam sobre a África. Uma ignorância que ia da geografia aos povos e culturas daquele continente, que muitos confundiam com um país. Quantas vezes me perguntaram se eu já havia caçado um leão e que instrumento de música tocava... Quando respondia que não era caçador e que não tocava nenhum instrumento musical, era quase um escândalo. Aquela história de Arthur de Gobineau de que a arte brota dos instintos primitivos do negro, daí a convicção de que “o negro tem musicalidade no sangue”, havia pegado mesmo para valer. Outra coisa também foi marcante para mim: o grande desenvolvimento das ciências sociais e da antropologia na USP me deixa sem complexo de inferioridade comparativamente aos colegas que estudaram nas universidades

ocidentais. Apresento-me em qualquer lugar do mundo por onde passo, com a cabeça erguida, como Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo!

RA: Aqui no Brasil, quem são os antropólogos e/ou profissionais de outras áreas do conhecimento que o senhor reconhece como importantes no desenvolvimento da sua postura intelectual?

Cheguei à USP com grande parte da pesquisa bibliográfica e toda a pesquisa de campo em minhas bagagens. Como fui admitido no regime de doutorado direto, tive de fazer todos os créditos de acordo com o regimento do Programa de Pós-Graduação da FFLCH. Todas as disciplinas ministradas pela pequena equipe de professores, que na época lecionavam no doutorado em Antropologia da USP, foram muito importantes para completar minha formação antropológica. Começando pela disciplina do meu orientador, João Baptista Borges Pereira (Diferentes posições metodológicas sobre o estudo do negro no Brasil), que me introduziu aos clássicos brasileiros sobre relações raciais, tais como Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Oracy Nogueira, entre outros. Também as aulas dos outros professores, como as do professor Amadeu Lanna (Antropologia econômica), que me apresentou aos clássicos da antropologia econômica como Pierre Bourdieu, Karl Polany, Maurice Godelier, entre outros; as das professoras Lux B. Vidal e Renate B. Viertler, através das quais comecei a penetrar de maneira sistemática no pensamento estruturalista de Lévi-Strauss, que, como disse antes, não fez parte da bibliografia dos cursos de Antropologia que fiz nas universidades congoleza e belga. A disciplina Sociologia da África Negra, ministrada pelo professor Fernando Mourão, trouxe uma visão não ocidental sobre a África, que contribuiu para uma mudança de postura epistemológica e uma nova leitura da bibliografia africanista existente. O contato com o

antropólogo/sociólogo Georges Balandier, convidado pelo CEA-USP para um ciclo de conferências, foi determinante para a conclusão da tese em dois anos. Eu o conheci numa tarde em 1976, quando submeti à sua apreciação meu projeto de pesquisa sobre os Basanga de Shaba. Depois de me escutar atentamente, ele me disse: “Mas o que você está esperando para começar a escrever sua tese? Sua pesquisa bibliográfica está bastante avançada, o trabalho de campo foi feito e seus créditos concluídos. As dúvidas teóricas e metodológicas vão se resolvendo na medida em que começar a escrever, pois encontrará lacunas que lhe obrigarão a completar a bibliografia e a rediscutir seu material empírico. Sem tomar essa decisão, você vai continuar a ler eternamente sem poder resolver todas as dúvidas e sem poder escrever a tese”. Foi assim, graças a esse contato inédito com um grande estudioso da África, que comecei a acreditar em minha capacidade e que concluí o doutorado na USP num prazo muito curto.

RA: A sua tese de doutorado foi publicada em 1986 com o título de Os Basanga de Shaba: um grupo étnico do Zaire. Ensaio de Antropologia geral. O que o levou a estudar os Basanga?

Fui formado, como já disse, numa tradição funcionalista da antropologia, que exigia uma pesquisa de campo sobre uma cultura alheia à do pesquisador. Sendo membro de um grupo étnico diferente, o grupo Luba, o professor Theuws sugeriu que estudasse outro grupo e não o meu, que eu já havia estudado através de uma monografia intitulada *Fonction de la parenté chez les Baluba du Kasai*. Poderia ser qualquer grupo étnico do então Zaire que oferecesse condições de acesso. Optei por estudar os Basanga porque, com a ida do professor Theodor Theuws para uma universidade canadense, fiquei sob a co-orientação informal do professor André Coupé, da Université Libre de Bruxelles, que era

especialista na língua dos Basanga (Kisanga) e do qual eu era colaborador na elaboração do primeiro dicionário da língua kisanga. Como ele já havia tido longos contatos com os Basanga, sugeriu que fizesse minha pesquisa sobre os mesmos, facilitando os primeiros contatos e permitindo que utilizasse os mesmos informantes. É essa tese que teria sido defendida na Universidade de Louvain (Bélgica) sob a orientação do antropólogo Jan Vansina, da Universidade de Wisconsin (EUA) e também da Universidade de Louvain, que acabei defendendo na USP, pelas razões políticas que lhes contei antes.

RA: A tese foi fruto de uma monografia no estilo clássico, isto é, que cobria os aspectos geográficos, a organização social e o sistema de parentesco, a vida econômica, a religião e o sistema simbólico, a estrutura política. Pode-se dizer que este tipo de trabalho reflete bem o paradigma funcionalista. Mas, ao contrário do cânone funcionalista, o senhor integra a história em sua análise e situa a sociedade estudada no contexto do sistema colonial. O que o levou a proceder dessa forma?

A proposta original era estudar os processos de mudanças socioculturais entre os Basanga, cujo território havia se tornado uma das cidades importantes da sua região por causa da indústria de mineração de cobre. Acabei por não realizá-la porque encontrei um grande obstáculo. Quando iniciei o trabalho, não havia um estudo antropológico sobre os Basanga que pudesse fornecer dados e informações sobre o contexto cultural tradicional anterior às transformações. O impasse que surgiu, então, foi o seguinte: como empreender uma pesquisa sobre mudanças sem saber como era antes a sociedade, a fim de comparar com o seu estado atual? Daí a necessidade, em primeiro lugar, de fazer um estudo monográfico que cobrisse o complexo cultural dos Basanga (organização social, sistema de parentesco, sistema econômico, político e religioso) nos moldes,

sem dúvida, de uma antropologia funcionalista. Pensava que poderia, num segundo momento, retomar a investigação sobre os processos de mudanças socioculturais. Mas as circunstâncias históricas não o permitiram. De toda forma, não havia como não integrar a história porque tanto o primeiro orientador, professor Albert Maesen, como o segundo, professor Jan Vansina, trabalharam muito com a história oral ou a etno-história. Na linha de Max Gluckman, esses funcionalistas eram críticos da visão a-histórica do estruturalismo levistraussiano. Sendo orientada por eles, minha monografia não poderia deixar de integrar a história do grupo antes e depois da presença colonial belga.

RA: O senhor manteve algum contato com os Basanga após esse trabalho? Acaso saberia nos falar das transformações que se processaram na cultura sanga desde então?

Após a defesa da tese, recebi ofertas de trabalho da Escola de Sociologia e Política de São Paulo e do Conjunto Universitário Cândido Mendes, do Rio de Janeiro, onde já lecionara em 1976-1977. No entanto, a consciência de que eu era o primeiro antropólogo diplomado na Universidade Oficial do Congo, e cuja formação custou caro para um jovem país em construção, não me deixou aceitar esses convites. Recusei-os para retomar meu posto de trabalho na Universidade Nacional do Zaire (UNAZA), dar minha contribuição à construção da antropologia como disciplina científica e reencontrar a família. A ideia era voltar a contatar os Basanga para entregar-lhes o exemplar da tese sobre sua cultura e para, enfim, desenvolver o projeto de pesquisa que tinha em mente originalmente sobre os processos de mudanças socioculturais. Infelizmente, em razão da ditadura militar encontrei a situação política e as condições de trabalho intelectual bem pioradas no meu país. Não foi possível rever os Basanga; na verdade, não os vi mais desde que concluí meu trabalho de

campo em 1973-1974. Terminei me exilando no Brasil com a cumplicidade de amigos. Iniciei, então, um novo ciclo de vida acadêmica como professor convidado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), para colaborar, em 1979-1980, no recém-inaugurado curso de mestrado em Ciências Sociais, em que formei os dois primeiros mestres daquele programa, o professor Sergio Figueiredo Ferretti e a professora Mundicarmo Ferretti, ambos professores aposentados da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Num país onde as condições materiais de vida se deterioraram até no campo, abandonado pelos jovens atraídos pela cidade, não creio que a situação dos Basanga esteja melhor.

RA: É comum que afro-brasileiros construam relações com a África e os africanos buscando continuidade sociocultural, conforto existencial e uma humanidade complementar. O senhor, que sabe sobre e vive esse trânsito África-Brasil-África-Brasil, teria algo a nos dizer sobre isso?

As relações entre o Brasil e os países africanos são fundamentais por vários motivos. O Brasil é historicamente um país de encontro de culturas e civilizações. Nesse sentido, todos os povos que aqui se encontraram por motivos históricos conhecidos (colonização, escravidão, imigrações ocidentais e asiáticas) trouxeram suas contribuições na formação do povo brasileiro, de sua cultura e sua história. A leitura do Brasil passa necessariamente por suas raízes culturais formadoras, incluindo a raiz africana. O processo de construção da identidade dos brasileiros e das brasileiras de ascendência africana exige um conhecimento da história e da civilização africana. Daí a razão da promulgação da Lei n. 10.639/03, que, de fato, foi uma reivindicação do movimento negro brasileiro. As relações entre o Brasil e os países africanos independentes têm um conteúdo diplomático e econômico no contexto das relações sul-sul. A mim

me parece que o Brasil constrói com a África relações diplomáticas diferenciadas das relações com as antigas metrópoles que colonizaram aquele continente. Relações em que transparecem respeito e solidariedade que a gente não observa nos acordos bilaterais ou multilaterais com o Ocidente. Num mundo globalizado, o Brasil se aproxima da África também com segundas intenções: descobrir novos mercados para vender seus produtos manufaturados e comprar matérias-primas que lhe faltam. Negócios são negócios e ninguém entra neles para perder. Quanto ao que vocês consideram como algo comum entre afro-brasileiros, a busca na África de “continuidade sociocultural e conforto existencial”, teria duas coisas a dizer. Em primeiro lugar, diria que, infelizmente, não considero essa busca tão comum assim. Trata-se de algo que acontece aos negros brasileiros que se aproximam do movimento negro e, conseqüentemente, tomam consciência de que o processo de construção de sua identidade coletiva passa pelo resgate de suas origens africanas. Ainda assim é preciso fazer uma ressalva e este é o meu segundo ponto, lembrando que muitas vezes esse resgate se faz a partir de uma imagem idealizada da África, que pouco tem a ver com este continente em sua dinâmica atual.

RA: Passando a viver e a trabalhar no Brasil, a sua produção acadêmica, ainda que não tenha deixado de lado questões relativas à África, passou a focar cada vez mais a realidade das populações afro-brasileiras, não é verdade? Como se deu essa transição? Quais foram as questões relativas às populações afro-brasileiras que foram despertando sua atenção ao longo do tempo?

Ao fixar-me no Brasil, me dei conta de que não voltaria mais para o então Zaire para continuar a fazer trabalho de campo, nem tampouco para outros países africanos. Não queria continuar a pesquisa sobre África unicamente através da produção ocidental, sem interferir direta-

te no processo de conhecimento por meio de pesquisas empíricas e tendo em vista uma realidade tão diversa e dinâmica. Eu já havia descoberto, na minha formação na USP, que existia outra África no Brasil. Uma África que eu poderia estudar sem ser simplesmente livro. Considerei também que, apesar de tudo o que já tinha sido pesquisado e publicado sobre as realidades dos descendentes de africanos no Brasil, existia um espaço no qual eu poderia me encaixar e contribuir, acrescentando um olhar do negro e do pesquisador que veio de outro país, de outra cultura. Nos dois anos que passei na UFRN, em Natal, comecei um estudo exploratório de levantamento sobre as comunidades negras localizadas no interior do Rio Grande do Norte, visando me debruçar sobre cada uma delas em termos de sua história, cultura, condições de vida e consciência identitária. Ao mesmo tempo, orientei o primeiro mestrado sobre a Casa das Minas, em São Luiz do Maranhão, o que me obrigou a buscar o que estudiosos como Roger Bastide e outros já haviam escrito sobre as religiões africanas no Brasil. Depois, quando me transferi para a USP, em 1980, comecei a me aprofundar no estudo das relações raciais, mas sem abrir mão das questões afins, como o processo de construção da identidade de resistência e o projeto de mudança da vida do negro no Brasil. Mas mesmo sem fazer pesquisa sobre a África, o tamanho da demanda num país com poucos africanistas me obrigou a manter um discurso atualizado numa visão relativamente generalizada sobre o continente. A partir de 1980, passei nove anos no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP como responsável pelo acervo da arte africana e afro-brasileira, mantendo pesquisa e discurso sobre aquelas obras de arte e cultura material africanas. Meu curso de especialização sobre artes africanas no Museu de Tervuren (Bruxelas), feito em 1970-1971 sob a responsabilidade do professor Albert Maesen, diretor-geral do museu e meu orientador, auxiliou-me muito quando assumi essa responsabilidade no MAE, do qual me tornei, depois, diretor (1983-1989).

Ademais, a demanda pelos cursos de difusão e extensão sobre história e cultura africanas, organizados pelo Centro de Estudos Africanos da USP, não permitiu que me desligasse totalmente da África. E, por fim, lembro que, no elenco de disciplinas do curso de Ciências Sociais da FFLCH, criei uma optativa denominada Introdução à Etnografia da África Subsaariana, que ofereci durante alguns anos em parceria com o colega professor Carlos Serrano. Hoje me considero um estudioso das realidades e questões do negro no Brasil, com enfoque nas relações raciais. Porém, não abri mão da África, pois há uma procura da sociedade e da própria academia em razão de certa escassez no Brasil de estudiosos do continente.

RA: Em 1988, o senhor publicou o livro Negritude: usos e sentidos, no qual faz um balanço crítico do movimento da negritude, situando as condições históricas de sua produção no contexto da colonização/descolonização dos países africanos. Poderia nos falar um pouco desse livro? Em sua opinião, quais foram as principais contribuições desse movimento para as populações da África e para os descendentes de africanos na diáspora?

Na verdade, o *Negritude: usos e sentidos* teve sua primeira edição em 1986, pela Ática, na coleção “Séries e Princípios”. Dois anos depois, em 1988, foi publicada a segunda edição. Não sei quantas reimpressões desconhecidas houve, mas sei que este foi um livro lido por diferentes gerações de afrodescendentes. Por que o escrevi? Porque observei que existia um grande vazio em termos de conhecimentos sobre a negritude. Muitos jovens falavam da negritude sem saber ao justo o que significava histórica e conceitualmente. Havia a necessidade de uma síntese inteligível de tudo o que tinha sido publicado sobre a negritude, para que os jovens afrodescendentes e estudantes em geral pudessem se inteirar antes de aplicar esse conceito ao processo de construção da identidade negra no

Brasil. No contexto africano, a Negritude, enquanto movimento intelectual nascido no Quartier Latin em Paris, na década de 1930, foi fundamental para a desalienação cultural de jovens africanos e antilhanos que estavam em busca da assimilação cultural ocidental muito bem ilustrada no livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon. Apesar das críticas sintetizadas no livro, considero que este movimento foi também fundamental para a conscientização e mobilização de todos os jovens africanos formados na universidade e na escola colonial em suas lutas pela independência de seus países. Quanto aos descendentes de africanos na diáspora, penso que a proposta do livro era mostrar para eles que não poderiam construir uma identidade que não passasse pela geografia do corpo, que é a sede de todas as identidades: intelectual, espiritual, estética e moral. Esse corpo negro, com seus atributos morfológicos como o cabelo crespo, os lábios grossos e o nariz achatado, tem de ser aceito e assumido com orgulho. É necessário conhecer o que foi feito dele na história da humanidade, para que se possa entender a persistência do racismo nas instituições, na cultura, na educação e nas relações cotidianas.

RA: O senhor poderia nos falar um pouco a respeito das primeiras impressões que teve, quando da sua chegada ao país, sobre a situação dos negros e mestiços no Brasil? Que paralelo traçaria com o momento atual?

Não é no primeiro dia que a gente constrói uma opinião clara sobre as realidades sociais de um país. As coisas aparecem pouco a pouco, com as contradições do cotidiano entre o dito e o não dito. Quem fazia parte do nosso cotidiano, começando pelo desembarque no aeroporto e passando pelo CRUSP, pelos professores, pelas salas de aula e bibliotecas não eram negros e mestiços. Daí a primeira dificuldade para observar o tipo de relação que se estabelecia entre colegas brancos e negros brasilei-

ros, porque estes últimos não circulavam na universidade. Nós, enquanto estrangeiros vindos da África e vivendo num meio universitário quase exclusivamente branco, éramos tratados com uma afabilidade curiosa. Era normal sermos estranhados, daí as perguntas também estranhas em sua formulação, como aquelas às quais já me referi antes. Essas perguntas revelavam uma ignorância sobre a África misturada com preconceito. Nelas o continente africano era confundido com um país e os países nele contidos com cidades. Nos países africanos, não havia línguas, apenas dialetos. Às vezes nos indagavam se havia carro e televisão na África, ou se existiam estradas. Com o tempo, começamos a descobrir os raros negros e as raras negras que trabalhavam ou estudavam na USP. O conhecimento que eles tinham da África não era muito diferente daquele revelado pelos colegas brancos. Nenhum deles abria a boca para falar sobre o preconceito e a discriminação racial em seu país. Parecia um tabu! Minha primeira informação sobre o racismo no Brasil veio através da bibliografia de uma disciplina que cursei. Com o tempo, as coisas começaram a se desvelar. Os olhos começaram a se abrir e os ouvidos começaram a escutar. Foi realmente um processo crescente de abertura frente a um mundo cultural que tem códigos que o recém-chegado não desvenda facilmente. Com a polícia não tem tanta sutileza, sobretudo no tratamento que esta dá aos jovens negros e às jovens negras. É preciso ser negro(a) e ter filho(a) negro(a) para entender o que acontece com eles no cotidiano na abordagem policial. Talvez se não fosse negro e pai de jovens negros não teria captado o tratamento não sutil dos jovens negros pelos policiais. Depois de trinta e sete anos de vida no Brasil, percebo uma grande mudança. Houve uma tomada de consciência sobre a existência do preconceito, da discriminação e do racismo no Brasil, conceitos geralmente manipulados indiscriminadamente. Os tabus desapareceram, embora muitos ainda acreditem no mito da democracia racial e na existência unicamente do preconceito de classe socioeconômica.

RA: No filme Ori, cabeça e consciência negra, de Raquel Gerber, a historiadora Beatriz Nascimento afirma que a liberdade da condição negra gerada através do exílio e da escravidão africana no Brasil depende do apagamento de um “gesto escravo”. O sociólogo Florestan Fernandes, no livro A integração do negro na sociedade de classes, argumenta sobre a necessidade de uma segunda abolição, conduzida desta vez pelo negro, ainda determinado por uma psicologia do escravo. O que o senhor diria sobre tais argumentos?

Frases como estas, pronunciadas por pessoas de inteligência e nível de consciência tão elevados como nossa saudosa Beatriz Nascimento e o grande mestre Florestan Fernandes, devem ser interpretadas com muita cautela para evitar a banalização. O certo seria perguntar para ela e para ele o que respectivamente queriam nos dizer com suas afirmações. Infelizmente, não podemos mais fazer isso! Interpretando as duas frases, penso que a Lei Áurea de 13 de maio de 1888 conferiu aos negros uma liberdade formal ou jurídica, mas que não foi acompanhada por uma liberdade material e substancial. Escravos de ontem, eles se transformaram nos negros de hoje, em sua maioria ocupando as mesmas posições subalternas outrora reservadas aos escravizados. Foram impedidos, por preconceitos e práticas discriminatórias, de se integrar na sociedade de classe nascente, cujas melhores oportunidades de trabalho foram aproveitadas pelos trabalhadores imigrantes. Daí a necessidade de uma nova e verdadeira abolição que os tire de uma nova escravidão. Uma escravidão mais sofisticada porque encoberta por uma falsa liberdade e uma falsa democracia racial. Creio que os negros estão lutando até hoje, no Brasil, para conquistar uma abolição verdadeira, que os liberte psicologicamente das amarras do escravismo e dos efeitos do racismo institucional ou estrutural e cultural, que permeiam as relações cotidianas e que fazem deles as grandes vítimas da sociedade brasileira.

RA: Em 1996, o senhor organizou a coletânea Estratégias e políticas de combate à discriminação. Na sua própria contribuição para a coletânea (o capítulo “O anti-racismo no Brasil”), de maneira pioneira argumentou que as ações afirmativas representavam uma via privilegiada para o enfrentamento das desigualdades raciais no Brasil. Poderia nos falar sobre o contexto político e acadêmico em que escreveu esse texto? Em sua opinião, por que razões as ações afirmativas em benefício da população afro-brasileira demoraram para ser implementadas em nosso país?

Em 20 de novembro de 1995, houve, em vários lugares do Brasil, manifestações de comemoração, ou melhor, de rememoração da morte de Zumbi dos Palmares. Como a consciência obriga, nossos meios acadêmicos não podiam ficar indiferentes diante de um acontecimento que mobilizou vários setores da sociedade. Afinal, tratava-se do tricentenário da morte de um líder já consagrado oficialmente, pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, como herói negro dos brasileiros. Foi nesse contexto que o professor Flávio Fava de Moraes, então reitor da USP, criou, através de uma Portaria, uma comissão para tratar dessa “comemoração” na universidade, da qual fui um dos integrantes junto com o professor Milton Santos. A comissão foi integrada também por alguns membros do Núcleo de Consciência Negra da USP, opostos à ideia de comemoração, pois não viam o que comemorar diante do gritante quadro de desigualdades raciais e de exclusão em que os negros coletivamente se encontravam. Eles sugeriram que fosse organizado um seminário internacional para discutir as possibilidades de implementação, no Brasil, de políticas de ação afirmativa no modelo estadunidense. A sugestão foi acatada e fiquei encarregado de elaborar um projeto, que foi enviado à Fapesp para financiar o custo da organização desse seminário, cuja execução ficou também sob a minha coordenação. A proposta era reunir pesquisadores nacionais e estrangeiros,

ativistas e militantes intelectuais negros para discutir as possibilidades de políticas afirmativas para negros no Brasil. Era a primeira vez, no meu conhecimento, que um encontro de caráter intelectual com esse objetivo seria organizado no Brasil. A coletânea *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial* resultou desse seminário, que teve o mesmo nome. Além dos textos apresentados no evento, integrou a coletânea o documento *Uma jornada pela justiça*. Trata-se do relatório técnico do estudo realizado em 1995 pelo grupo de Políticas Públicas nomeado pelo reitor, também no âmbito da comemoração dos trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares. Este documento foi redigido pelo professor Jacques Marcovitch, então vice-reitor de Cultura e Extensão Universitária, que presidiu os trabalhos do Grupo de Políticas Públicas para Negros na USP e que, pela sensibilidade que tinha com a questão, aceitou prefaciar o livro. Os Estados Unidos sempre serviram de espelho comparativo das relações raciais na sociedade brasileira, mas surpreende que o debate sobre cotas ou políticas de ação afirmativa em benefício da população negra naquele país só veio bater às portas do Brasil quase meio século depois. Talvez isso seja consequência do mito da democracia racial, que impediu que se discutisse uma exclusão racial negada oficialmente e até mesmo pelas próprias vítimas. Talvez se deva à crença na transformação da sociedade pela via socialista, que, segundo muitos pensavam, resolveria todos os problemas sociais num país onde a única forma de discriminação e exclusão reconhecida era a socioeconômica. Das vinte e quatro comunicações apresentadas no seminário, entre as quais quinze comunicações de estudiosos negros, são pouquíssimas as que falam em ação afirmativa e cotas. Isso prova que, no Brasil, até 1995, tais expressões não faziam parte do vocabulário nem dos intelectuais que estudavam as relações raciais, nem dos ativistas negros. É somente depois da 3ª Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, organizada pela ONU em Durban,

África do Sul, em agosto/setembro de 2001, que essas palavras invadem os meios acadêmicos, militantes, midiáticos e políticos brasileiros.

RA: As ações afirmativas para a inclusão de negros no ensino superior se iniciaram no Brasil em duas universidades estaduais (UERJ e UNEB) e se expandiram desde o momento em que a UnB, uma universidade federal, aprovou o seu programa de cotas. A USP, uma estadual e talvez a mais importante universidade brasileira, demonstrou grande resistência à reserva de vagas para negros e índios. O senhor atribui isso a quê?

Na esteira da Conferência Mundial de Durban, a Assembleia do Estado do Rio de Janeiro impôs por lei a adoção do sistema de cotas que beneficiaria negros e brancos oriundos das escolas públicas nas universidades estaduais do Rio de Janeiro (UERJ) e do Norte Fluminense. No mesmo ano, a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), sob o comando da professora Ivete Sacramento, reitora negra, usando o princípio da autonomia universitária, adotou as cotas para negro(a)(s) naquela universidade. Veio em seguida a UnB, como a primeira universidade federal a ingressar no sistema, exemplo que influenciou dezenas de outras universidades federais e estaduais de várias regiões do país que também adotaram o sistema de cotas, com várias modalidades. As três universidades paulistas (USP, Unicamp e Unesp) resistiram, alegando, entre outros motivos, os princípios de mérito e excelência, e evitando amplos debates com a comunidade universitária, como o fizeram diversas federais e estaduais. Acuada por uma tácita pressão social, a Unicamp adotou o sistema de bônus no vestibular, acrescentando alguns pontos para os alunos negros e brancos oriundos da escola pública que passassem para a segunda fase do vestibular. A USP adotou também seu sistema de inclusão social (INCLUSP), quase idêntico ao modelo da Unicamp, mas sem distinção étnico-racial. As duas universidades consideraram que seus sis-

temas ofereciam a melhor proposta de inclusão sem sacrificar o mérito, a qualidade e a excelência. Outras universidades, ainda presas ao mito de democracia racial, adotaram o sistema de cotas sociais, partindo de uma visão equivocada que define o social somente do ponto de vista classista e não considera a discriminação racial e suas consequências como uma das modalidades do social.

RA: Após cerca de uma década de debates no campo acadêmico e na esfera pública mais ampla, em 2012, o Supremo Tribunal Federal decidiu, por unanimidade, pela constitucionalidade do sistema de cotas para a inclusão de negros nas universidades públicas. No mesmo ano, a presidenta Dilma Rousseff sancionou uma lei que determina que as instituições federais de ensino superior reservem 50% das vagas oferecidas anualmente em seus processos seletivos a alunos oriundos de escolas públicas de ensino médio, contemplando, neste percentual, a proporção de pretos, pardos e indígenas existentes no estado em que se situa a instituição. Que balanço o senhor faz dos avanços no campo das ideias e no campo político referentes às ações afirmativas no Brasil?

O voto unânime dos ministros do STF, em abril de 2012, em favor da constitucionalidade das cotas nas universidades brasileiras, foi um divisor de água determinante. Graças a esse voto, o projeto-lei das cotas pôde ser votado pelo Congresso Nacional e promulgado em agosto de 2012 pela Presidenta da República na forma da Lei n. 12.711. Este fato abriu o caminho da discussão sobre as políticas de ações afirmativas em universidades estaduais, como as paulistas, que, além de outros motivos, hesitaram por acreditar que as cotas poderiam mesmo ser consideradas anticonstitucionais. Nesse sentido, a afirmação da constitucionalidade das cotas e das políticas de ação afirmativa no Brasil representa um avanço político-jurídico importante. Se a constitucionalidade das cotas não ti-

vesse sido aprovada pelo STF, teria sido um grande retrocesso para as universidades que não esperaram a avaliação do Supremo e uma grande conquista para as que não quiseram debater a questão. Do meu ponto de vista, o país inteiro saiu ganhando, pois se não fosse o debate sobre as cotas, as universidades que adotaram cotas ditas sociais não o teriam feito.

RA: No último mês de dezembro, talvez em resposta ao que vinha acontecendo no âmbito federal, o governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, colocou em discussão um programa para elevar a 50% o percentual de alunos provenientes de escolas da rede pública nas universidades estaduais paulistas, com um mínimo de 35% das vagas devendo ser preenchidas por pretos, pardos ou indígenas. Como o senhor avalia a proposta apresentada pelo governo paulista?

Em 2001 e 2002, os primeiros anos de debate sobre o sistema de cotas nas universidades brasileiras, alimentado a partir dos exemplos da UERJ, da UNEB e da UnB, os argumentos alegados pelos detratores das políticas de ação afirmativa para se posicionarem contra eram, entre outros, a dificuldade de definir quem é negro no Brasil por causa da mestiçagem; a possibilidade de tais políticas provocarem conflitos raciais no Brasil, até então desconhecidos graças ao ideal da democracia racial; a inconstitucionalidade das cotas; a defesa do princípio de mérito e a excelência universitária. Em sua maioria, esses motivos não resistiram a uma reflexão serena e outros se desfizeram na noite de dez anos de experiência de cotas nas universidades que as adotaram. No entanto, sobram ainda o mérito e a excelência, dois princípios defendidos com unhas e dentes pelos dirigentes das universidades estaduais paulistas. O debate está sendo retomado agora pela USP, pela Unicamp e pela Unesp, por pressão do governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, em razão de motivos obviamente políticos. Mas em vez de aproveitar a rica experiên-

cia das universidades federais e estaduais que experimentam as cotas antes da lei sancionada pela presidenta Dilma, o governador e os dirigentes das três universidades paulistas lançaram o PIMESP – Programa de Inclusão com Mérito no Ensino Superior Paulista. Foi em nome do mérito e da excelência que a Unicamp e a USP adotaram seus sistemas de bônus e de pontuação acrescentados no INCLUSP da USP. Disse-ram que esses dois sistemas estavam incluindo negros e brancos da escola pública, e mostraram estatísticas em apoio. Agora, estão propondo e defendendo o PIMESP sem crítica e nem defesa a seus sistemas que há pouco defendiam como exemplos bem-sucedidos de inclusão com mérito. Estranho, não é? O PIMESP se concretizaria através da implantação do Instituto Comunitário de Ensino Superior – ICES (nome que cheira a segregação) nos moldes dos *Colleges*, que existem em alguns países da Europa, no Canadá e nos Estados Unidos. De acordo com a proposta, esses alunos ingressariam na universidade se terminassem seus dois anos do ICES com média 7,0. Os que não obtivessem essa nota teriam um diploma que facilitaria o ingresso no mercado de trabalho. Formidável, não é? Mal se começou a falar das cotas nas três universidades e a ideia do *College* caiu de repente das nuvens para impedir que o sistema adotado nas universidades federais fosse implementado nas estaduais paulistas. O que esta proposta de *College* teria de melhor? Suponho que sejam a excelência e o bendito mérito. Isso quer dizer que nessa experiência de dez anos, as universidades federais e estaduais que entraram no sistema de cotas não produziram resultados bons o suficiente e, conseqüentemente, as estaduais paulistas deveriam evitar seus exemplos? Veja a injustiça que esses *Colleges* podem produzir comparativamente ao sistema de cotas já em vigor em muitas universidades estaduais e federais brasileiras, e, a partir deste ano, em todas as federais. Enquanto o aluno que ingressou pelas cotas nas federais ou estaduais, onde esse sistema já funciona, estiver terminando o segundo ano para entrar no ter-

ceiro ano de um curso superior, seu colega que entrou no *College* paulista estaria obtendo, se aprovado, seu diploma colegial universitário. Ele pode ser aprovado ou reprovado. Se for reprovado, terá perdido esses dois anos. Para ser aprovado, precisa ter no mínimo média 7,0 para entrar numa faculdade, nota esta que não é exigida para os alunos que competem pelo vestibular sem cotas. Que tremenda injustiça! Argumenta-se que, ainda que tenha nota inferior a 7,0, estará preparado para o mercado de trabalho. Ora, existem cursos técnicos que preparam para o mercado de trabalho e exigem menos tempo! Ademais, cabe perguntar: quais as finalidades dos *Colleges* em alguns países da Europa, nos Estados Unidos e no Canadá? Será que eles existem nesses países para incluir negros, índios e brancos pobres? Com certeza, nossas finalidades são diferentes. Tudo isso me parece uma manobra inteligente para mais uma vez evitar cotas nas universidades paulistas!

RA: A sua tese de livre-docência defendida na USP foi publicada com o título Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Nela, dialogando, dentre outros, com Darcy Ribeiro, o senhor faz uma desconstrução da mestiçagem como símbolo da identidade nacional brasileira e propõe que a nação seja pensada a partir do pluralismo que a caracteriza. Trata-se, portanto, de uma crítica ao mito da democracia racial. O senhor considera que a imagem do Brasil como uma democracia racial já está totalmente desacreditada? Em caso negativo, o que restaria dela ou em que espaços sociais ainda é forte? Em caso afirmativo, quais são as novas formas de representação da nação brasileira que preencheram a lacuna deixada pelo mito da democracia racial?

No livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil...*, que resultou da minha tese para o concurso de livre-docência na USP, critico a busca da unidade, seja ela da razão, raça, religião, cultura ou ideologia no processo de

construção da identidade nacional ou da nacionalidade. A diversidade não é um empecilho para se construir uma identidade nacional e esta pode coexistir com identidades particulares (religiosas, étnico-raciais etc.). Nesse sentido, a construção da identidade negra não deveria ser interpretada como uma ameaça à unidade nacional ou como um racismo ao avesso, pois o que se busca nesse processo são a inclusão e a cidadania plena na vida nacional, e não uma separação a exemplo do que se passa em países como Espanha, Canadá ou Bélgica, onde a defesa das identidades é acompanhada de reivindicações de autonomia política e até de separação. Quando o discurso de certa elite brasileira insiste em repetir que a identidade brasileira é somente mestiça, ela revela que pretende construir a unidade nacional em torno da ideia de miscigenação para fugir da diversidade “racial”, que, segundo pensa, seria prejudicial à nacionalidade. A defesa da identidade mestiça brasileira se encontra não apenas na obra de Gilberto Freyre, mas também no livro *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, embora ele não negue a existência do racismo no Brasil. Estamos de acordo que a pureza racial é um mito e que a mestiçagem é uma realidade fundante da genética dos brasileiros. Mas nem por isso devemos negar a fenotipia, observável na geografia dos corpos de brasileiros e brasileiras. Esta fenotipia que se observa nos corpos de brasileiro e brasileiras descendentes de africanos, de europeus, de asiáticos e de indígenas está na base dos preconceitos existentes nesta sociedade. Negar essas diferenças fenotípicas em nome da mestiçagem seria uma cegueira que não ajudaria na construção da identidade nacional brasileira, que, no meu entender, é plural. A diversidade é nossa riqueza coletiva e não um problema. É claro que em alguns contextos a diversidade pode ser politicamente manipulada no sentido de dividir para dominar e pode, também, desembocar em tendências separatistas. Mas este não é o caso da identidade negra no Brasil, que combate a dis-

criminação e busca a inclusão. Penso que a ideia do Brasil como um modelo de democracia racial já foi desconstruída tanto pelo discurso do movimento negro como pelas pesquisas desenvolvidas no meio acadêmico. Mas desmistificar um mito pelo discurso não significa que ele deixou de existir no imaginário coletivo com consequência nas relações sociais concretas. O que está por detrás do livro *Não somos racistas*, do jornalista Ali Kamel, da TV Globo, ou dos argumentos dos que defendem cotas sociais e não cotas para negros e índios se não a inércia do mito de democracia racial? Construir a democracia racial, ou melhor, plurirracial, é, sem dúvida, um ideal nobre, mas não se constrói esse ideal negando a existência do preconceito e da discriminação racial. Pelo contrário, deve-se partir do reconhecimento da existência desses males para aperfeiçoar a sociedade, tornando-a respeitosa das diferenças. Negar a existência do preconceito e da discriminação racial com base numa suposta democracia racial, fechando os olhos ao cotidiano ou praticando a política de avestruz é algo aberrante! A chamada democracia racial brasileira não deixou nenhuma lacuna, pois ela nunca existiu de fato (por isso que é mito), apesar de ter induzido comportamentos e influenciado nas relações entre brasileiros e brasileiras, e nas suas instituições. Ela deve ser construída, mas a partir da aceitação de que “somos uma sociedade racista” e somos diversos, isto é, brancos, negros, índios, asiáticos e mestiços, e não somente mestiços.

RA: No contexto da implementação de políticas de reconhecimento relativas às populações afro-brasileiras em nosso país, especialmente da Lei n. 10.639/03, que versa sobre o estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira no ensino fundamental e médio, o senhor tem feito publicações que tratam de temas relativos à questão racial numa linguagem voltada para um público mais amplo. São os casos dos livros O negro no Brasil de hoje e

Origens africanas do Brasil contemporâneo. *Como vê a responsabilidade do antropólogo diante dessa questão? Qual a importância de se levar os debates antropológicos sobre racismo, antirracismo, identidade negra etc., para além do mundo acadêmico?*

Pesquisadores, estudiosos, antropólogos, sociólogos ou outros somos constantemente interpelados pela sociedade da qual fazemos parte para estudar, analisar e explicar seus problemas, e, às vezes, apontar algumas saídas. Não somos militantes ou ativistas políticos, mas militamos de outra maneira se queremos influenciar a transformação social através de escritos engajados. Nesse sentido, alguns de nossos textos podem ser produzidos intencionalmente para atender demandas da sociedade. Tais textos devem ter uma linguagem menos polêmica e prolixa, e mais acessível à leitura das pessoas com formação intelectual diferente. Os livros *O negro no Brasil de hoje*, em coautoria com a professora Nilma Lino Gomes, e *Origens africanas do Brasil contemporâneo* foram escritos para atender demandas da sociedade, resultantes da sanção da Lei n. 10.639/03. São livros paradidáticos, cujos conteúdos são diferentes das publicações que pretendem entrar nos debates intelectuais. Escrever é também uma arte. Embora não tenha esta arte, faço um esforço em todos os meus textos, imprimindo certa linearidade que possa facilitar a leitura. Mas isso não significa que a complexidade dos fatos culturais e sociais descritos seja linear. Penso que é muito importante socializar os resultados de nossas pesquisas fora do mundo universitário quando somos interpelados pela própria sociedade. Nesse caso, sem minimizar a inteligência do público, devemos ter consciência de que nem todos são familiarizados com o jargão acadêmico que manipulamos para operacionalizar o pensamento. Daí a necessidade de tornar nossa linguagem acessível a todos, sem banalizar a discussão ou afogá-la em exemplos excessivos.

RA: O senhor construiu seu itinerário intelectual na universidade, mas em um diálogo constante com o movimento negro. Em sua opinião, quais são os desafios que se colocam a esse diálogo? De que maneira o mundo acadêmico e o movimento negro podem se fertilizar mutuamente?

O diálogo entre o movimento negro e o mundo acadêmico deve ser considerado como algo saudável, apesar dos conflitos latentes e reais existentes entre militantes e pesquisadores. Sinto-me bastante à vontade para afirmar que os grandes utilizadores dos estudos antropológicos sobre a questão racial não foram os poderes públicos institucionalizados, que sempre se esconderam atrás do mito de democracia racial brasileira, nem as massas populares geralmente excluídas do acesso à pesquisa acadêmica, mas sim a comunidade de pesquisadores e militantes negros instruídos e politicamente mobilizados, alguns dos quais vieram mais recentemente a ocupar posições na estrutura estatal e, então, recorreram a esses estudos e também aos conhecimentos adquiridos em suas próprias experiências, para a formulação e implementação de políticas de ação afirmativa. Ademais, creio que a entrada dos militantes negros na academia vem anular a oposição sujeito/objeto e representa um salto significativo no desbloqueio do conhecimento antropológico sobre os negros, imobilizado entre duas posições adversas: uma defensiva, do pesquisador branco ainda prisioneiro do neopositivismo, outra ofensiva, do militante negro que pensa que foi ludibriado e/ou mal interpretado pelo pesquisador branco. Penso também que os antropólogos membros da academia, talvez por causa da divisão social do trabalho entre o pesquisador e o político, não se sentem à vontade o bastante para sair da zona de conforto representada pelos seus gabinetes, a fim de passar da análise e da explicação dos fenômenos socioculturais para as propostas de intervenção. A passagem da análise antropológica às proposições de

mudança exige, do meu ponto de vista, uma estreita colaboração entre os pesquisadores e os militantes, e nesse domínio os primeiros podem muito aprender com os últimos. Feitas as ponderações, constato que a antropologia acadêmica e os militantes negros funcionam como vasos comunicantes. Suas relações, apesar do conflito e da ambiguidade que nelas habitam, escondem certa saúde indispensável para o conhecimento crítico das realidades do mundo negro. A entrada dos militantes negros nos debates antropológicos, embora não seja numericamente acompanhada pela ocupação de cargos de pesquisadores nos departamentos de Antropologia, tem alargado significativamente os horizontes dos estudos sobre os negros ao introduzir novos temas de pesquisa, preenchendo lacunas deixadas tradicionalmente pelos pesquisadores brancos. Isso se observa não apenas na antropologia, mas também na história e em outras disciplinas das ciências humanas. Na história, o negro aparecia antes apenas como um objeto historiográfico. Agora, ele aparece tanto como sujeito histórico quanto como sujeito do discurso histórico. A história, por exemplo, que antes trabalhava mais com os temas relativos ao tráfico negreiro, à escravidão e à abolição, se vê hoje obrigada a trabalhar sobre novos temas trazidos pela entrada dos estudantes negros nos programas de pós-graduação, tais como a história política de seus movimentos após a abolição, a história cultural de sua música, dança, arte, literatura etc. A mesma situação acontece nos estudos literários e linguísticos, em ciências da educação, psicologia, filosofia, que recebem, embora poucos, estudantes negros que trazem temas habitualmente não trabalhados. A abundância dos assuntos sobre a identidade negra, os estudos biográficos dos personagens negros, a discussão sobre as relações raciais e de gênero não foram vividos com tanta intensidade antes da entrada dos estudantes negros nos programas de pós-graduação. Os orientadores de dissertações e de teses, em sua grande maioria brancos, se sentem pressionados por essa nova demanda que vem ampliar os

horizontes de suas disciplinas, embora nem todos respondam favoravelmente. Penso, assim, que as visões do militante e do acadêmico podem, em vez de dividir falsamente o sujeito da pesquisa, explorá-lo globalmente numa relação dialógica, como sendo o único e o mesmo. É nesse sentido que acredito que o conhecimento antropológico e o saber do militante negro funcionam como vasos comunicantes numa relação de complementaridade mutuamente enriquecedora, pois em nossas pesquisas podemos ser compreensivelmente limitados por nossas localizações sociais de “raça”, sexo, idade, classe, religião etc. Foi nesta perspectiva que construí meu itinerário intelectual, mantendo sempre um pé na academia, me considerando como um deles, e outro pé no movimento negro, me considerando também como um deles. Diria que se trata de uma espécie de valsa: um pé na frente, outro pé atrás. Creio ter assumido essa dupla identidade que muito me ensina e me enriquece.

RA: No ano de 2012, o senhor fez um importante ritual de passagem ao se aposentar. Nessa ocasião, recebeu diversas homenagens e foi convidado a ministrar a aula inaugural do curso de Ciências Sociais da USP, e a proferir a conferência de abertura do VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as). Como se sente nesse momento de transição? Quais os caminhos que descortina para esta nova fase da sua vida e da sua produção intelectual?

Os dois momentos marcaram minha passagem para a vida de aposentado e são muito significativos para mim. Ser convidado no início do ano de 2012 pelos(as) colegas do Departamento de Antropologia para ministrar a aula inaugural do curso de Ciências Sociais da minha faculdade é prova de reconhecimento de alguém que tem uma mensagem a deixar para os presentes e futuros estudiosos e pesquisadores. Ser convidado para proferir, em 23 de novembro de 2012, a conferência que

marcou o início do debate sobre as cotas no Departamento e na FFLCH é igualmente prova de reconhecimento de alguém que passou um pedaço de sua vida de pesquisador na área das relações raciais e que tem algo a dizer para iluminar o debate. Coincidentemente, a Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN) me convidou, no mesmo ano, para fazer a “Conferência de Abertura” do seu *VII Congresso*, que se realizou em Florianópolis no mês de julho. Nesta ocasião, também fui homenageado, junto com o saudoso professor Abdias do Nascimento, ícone da luta do negro brasileiro. Tais reconhecimentos e homenagens ilustram bem minha dupla identidade, a do antropólogo pesquisador das relações raciais e a do negro militante e engajado no processo de luta para reduzir as desigualdades raciais no Brasil. Carrego com ternura esses momentos, que ritualizaram a transição para a nova vida durante a qual pretendo amadurecer minhas reflexões anteriores e acrescentar novas ideias ao acompanhar a dinâmica da sociedade, sempre com um pé na academia e outro na militância.

RA: Gostaríamos de finalizar nossa conversa com uma provocação. O antropólogo, escritor e líder religioso africano Amadou Hampâté Bâ disse certa vez que já chegou adulto à Europa. Era, portanto, como uma garrafa cheia e os europeus não poderiam despejar nela mais líquido. Porém, acrescentou, poderiam colori-la. Quando o senhor veio para o Brasil estava na faixa dos 30 anos. Agora, ao completar 70, o que considera que traz de África e o que carrega de Brasil consigo, se podemos dizer assim?

Cheguei ao Brasil em 1975, com 35 anos de idade, mas ainda muito jovem em termos de crescimento intelectual. Em outras palavras, eu era adulto fisicamente, mas intelectualmente estava ainda me construindo e sendo construído. Evidentemente, não era um terreno virgem quando

cheguei, pois já havia recebido uma forte socialização nos valores tradicionais africanos. Carregava, ainda, certa alienação colonial, da qual lutei aqui para me desfazer. A formação na antropologia brasileira muito me ajudou na maturação intelectual, embora saibamos que este é um processo infundável. Carrego a África e o Brasil em minha bagagem humana e intelectual. Dependendo do contexto, um pode falar mais forte do que o outro.

Bibliografia do professor Kabengele Munanga citada na entrevista:

- 1973 "Rites, pratiques et croyances relatifs à l'enfance chez les Basanga du Shaba". In *Zaire-Afrique*, n. 79.
- 1974 "A-propos de la fonction de l'art plastique en Afrique noire. L'exemple des Luba et Aruund du Shaba au Zaire". In *Zaire-Afrique*, n. 84.
- 1986 *Os Basanga de Shaba: um grupo étnico do Zaire. Ensaio de Antropologia geral*. São Paulo, tese, USP.
- 1986 *Negritude. Usos e sentidos*. São Paulo, Ática.
- MUNANGA, Kabengele; SERRANO, Carlos
- 1995 *A revolta dos colonizados. O processo de descolonização e as independências da África e da Ásia*. São Paulo: Atual.
- 1996 "O anti-racismo no Brasil". In MUNANGA, Kabengele (org.), *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, São Paulo, Edusp.
- 2004 *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, Autêntica.
- 2006 *Superando o racismo na escola*. Brasília, Ministério da Educação. [Organizador]
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino
- 2006 *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo, Global.
- 2009 *Origens africanas do Brasil contemporâneo. Histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo, Global.