

**“QUELLE EST VOTRE TRIBU?” IDENTIDADE, DIFERENÇA E
MODERNIZAÇÃO NA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DO CONGO**

**"QUELLE EST VOTRE TRIBU?" IDENTITY, DIFFERENCE AND
MODERNIZATION IN THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF CONGO**

Ari Lima Lima¹

<https://orcid.org/0000-0001-5557-6160>

RESUMO

Neste artigo, pretendo, inicialmente, em um primeiro tópico, chamar atenção para questões ou inquietações sobre o continente africano. Depois disso, em um segundo tópico, pretendo enfatizar os impactos da colonização e da luta pela independência da Bélgica sobre a República Democrática do Congo (RDC). Feito isso, em um terceiro tópico, pretendo descrever situações particulares vivenciadas na realidade atual desta “república democrática”, a partir das cidades de Lubumbashi, capital da Província de Haut Katanga, e Kamina, capital da Província de Haut Lomami. Por fim, apresento o argumento provisório de que os desafios impostos à RDC e ao povo congolês conduzem a um processo de modernização cristã. Esse esforço de modernização é refém da memória do passado e de um “capitalismo europeizado colonial”, de uma ação política predatória e da guerra destrutiva e interminável que atinge o leste da RDC. Este artigo é resultado de uma viagem feita à RDC no ano de 2017. Naquela ocasião, sem dominar qualquer uma das línguas nativas da RDC, interagi com as pessoas, anotei e registrei dados através do francês, herdado da colonização belga, e da observação cotidiana do que via, ouvia e sentia.

Palavras-chave: África. Congo. Diferença. Identidade. Modernização.

ABSTRACT

In this article, I intend, initially, in a first topic, to call attention to questions or concerns about the African continent. After that, in a second topic, I intend to emphasize the impacts of Belgium's colonization and struggle for independence on the Democratic Republic of

¹ Possui graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal da Bahia (1990), mestrado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2003). Atualmente é Professor Titular e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Coordenador do Núcleo das Tradições Orais e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/ Campus II/UNEB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando nos seguintes temas: relações raciais, patrimônio imaterial, música, culturas populares e negras. Tem atuado como pesquisador ou consultor em vários projetos de extensão sobre culturas populares e negras, tal como, o inventário sobre o samba de roda do Recôncavo baiano encomendado pelo IPHAN (2005) e mais recentemente o Projeto Cantador de Chula que registrou a história e o canto de mestres cantadores do samba chula na Bahia. É membro do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL desde o ano de 2012 .

Congo (DRC). That done, in a third topic, I intend to describe particular situations experienced in the current reality of this "democratic republic" from the cities of Lubumbashi, capital of Haut Katanga Province, and Kamina, capital of Haut Lomami Province. Finally, I present the provisional argument that the challenges imposed on the DRC and the Congolese people lead to a process of Christian modernization. This modernization effort is hostage to the memory of the past and to a "colonial Europeanized capitalism", to a predatory political action and to the destructive and endless war that strikes east of the DRC. At that time, without mastering any of the DRC's native languages, I interacted with people, wrote down and recorded data through French, inherited from Belgian colonization, and the daily observation of what I saw, heard and felt.

Keywords: Africa. Congo. Difference. Identity. Modernization.

Entre 8 e 22 de março de 2017, autofinanciei a realização de uma viagem sonhada por muitos negros e negras brasileiros que tenho encontrado em espaços de convergência de uma memória afro-brasileira, tal qual o terreiro de candomblé, a roda de capoeira, a roda de samba e, mais recentemente, os grupos de estudo e discussão sobre perspectivas de pensamento afro-centradas e decoloniais que circulam nas redes virtuais nas quais estou inscrito ou nos espaços acadêmicos em que circulo. Inicialmente, tratava-se de um primeiro contato despretenso com o continente africano. Entretanto, ao chegar e vivenciar o cotidiano das cidades de Lubumbashi e Kamina, no sul da República Democrática do Congo (RDC), me deparei com uma realidade dramática, inspiradora e inquietante. Comecei, então, a fazer anotações diárias em um caderno de campo e de viagem, desdobradas neste artigo que ora apresento. Em um primeiro tópico, vou chamar atenção para questões ou inquietações sobre África² muito anteriores ao momento de realização desta viagem, suscitadas em território geopolítico brasileiro. Em seguida, em um segundo tópico, pretendo enfatizar os impactos da colonização e da luta pela independência da Bélgica sobre a RDC. Feito isso, em um terceiro tópico, pretendo descrever situações particulares vivenciadas na realidade atual desta "república democrática", a partir das cidades de Lubumbashi, capital da Província de Haut Katanga, e Kamina, capital da Província de Haut Lomami. Por fim, apresento o argumento provisório de que os desafios impostos à RDC e ao povo congolês conduzem a um processo de modernização cristã. Esse

²No senso comum, entre os sujeitos animadores dos espaços de convergência de memória afro-brasileira citados acima, nas produções artísticas e culturais, particularmente na música, "África" é sempre um substantivo feminino como também é Europa, Ásia ou América. No caso de "África", a feminilização se justifica, sobretudo, porque a este continente se atribui o papel de "mãe". Ao menos aqui quero evitar esta conotação sobrecarregada de sentido, ideológica e mítica (CUNHA, 1986), uma vez que a mesma suscita uma posição social problemática, atribuída às mulheres negras desde o início da colonização portuguesa, aliás, emblematicamente descrita e reforçada, por exemplo, em Gilberto Freyre (1989). Logo, aqui, não vou justapor artigo feminino ou masculino ao substantivo "África".

esforço de modernização é refém da memória do passado e de um “capitalismo europeizado colonial”, de uma ação política predatória e da guerra destrutiva e interminável que atinge o leste da RDC.

EM BUSCA DE UM CONTINENTE PERDIDO

De um modo geral, a memória de África e da ancestralidade africana chega até negros, negras e toda a sociedade brasileira de um modo enviesado. A saber, lembro que há alguns anos, num Dia 2 de Julho, quando se comemora a Independência da Bahia do reino de Portugal, ouvi na rua, no bairro dos Barris, curiosamente, em um bar vizinho à maior biblioteca pública da cidade de Salvador, um jovem negro falar, em tom alto e provocativo, que não celebrava o Quilombo dos Palmares nem aceitava Zumbi como herói negro. Ele dizia não fazer sentido ter como referência um líder derrotado e uma sociedade que não pôde permanecer e se afirmar como tal. Essa lembrança alimenta a pergunta que continuo a me colocar sobre a persistência da força inercial de um ódio recíproco entre os negros, fomentado durante a escravidão, por exemplo, pelo Conde dos Arcos, governador da Bahia em 1814. Como governador da Bahia, o Conde dos Arcos propunha aos senhores brancos conceder o dia de domingo para que os escravos negros de origens distintas celebrassem e, dessa forma, cultivassem o ódio recíproco anterior à chegada no Brasil (RODRIGUES, 1988). Do mesmo modo, me pergunto por que todas as experiências africanas e afro-brasileiras de resistência e antietnocídio, especialmente aquela da religião do candomblé, têm sido tão refutadas no Brasil.

Ou seja, no que diz respeito à herança e presença de África e da ancestralidade africana, prevalece a simplificação da história, em vez do conhecimento adequado de fatos históricos controversos, tal qual o Quilombo dos Palmares. Prevalece uma paixão voluntariosa tanto quanto ingênua dos vultos negros africanos ou afro-brasileiros, em vez de uma generosa crítica em relação a suas estratégias de enfrentamento e de sobrevivência ao persistente e hegemônico poder branco. Prevalece o esvaziamento mítico e diabolização de valores existenciais africanos e afro-brasileiros contra-hegemônicos, em vez do seu estudo e disseminação sistemática. Do mesmo modo, prevalece a estereotipação, a celebração exotizante e mercadológica do candomblé, por exemplo, em vez da potencialização das estratégias de agregação, empoderamento individual e coletivo do sujeito negro empreendidas por esta religião ao longo do tempo.

A meu ver, contribuiu para isso o fato de o negro ter sido representado, por tempo excessivamente longo, apenas como escravo, no estudo histórico e no senso comum. Alerta, aliás, já realizado por Beatriz Nascimento no filme Ori. Cabeça e consciência negra (1989). Assim como contribuiu para isso o ouvido sujo e a vista grossa do Estado brasileiro e das elites à reivindicação de integração plena e políticas públicas formulada por escravos e ativistas negros desde o final da abolição no século XIX e, em seguida, nos anos iniciais do século XX (SANTOS, 2007). Do mesmo modo, nos meios de comunicação, nas artes e, sobretudo, na educação formal, do ensino básico ao ensino universitário, o tratamento da história e da cultura africana e afro-brasileira ainda é marcado pela precária informação e discussão de trajetórias individuais e coletivas negras, de dimensões históricas, filosóficas e teológicas de práticas culturais, artísticas e religiosas de africanos e descendentes (SANTOS, 2005; CARVALHO, 2005; SOUZA, 2018).

Desse modo, embora o Estado brasileiro se defina como laico e assegure o direito à livre expressão religiosa, as religiões afro-brasileiras continuam sendo, sistematicamente, desqualificadas e perseguidas, em particular por segmentos cristãos neopentecostais, no espaço público, na mídia e até mesmo no parlamento. Há, ainda, que apontar o descaso e quase completa ignorância do aparato institucional e jurídico brasileiro, no que diz respeito às demandas formuladas em comunidades de referência, especialmente o candomblé. Isso favorece a que os operadores da lei atenuem crimes previstos na Constituição ou absolvam os réus. A propósito, o início, em agosto de 2018, do inusitado julgamento do sacrifício de animais no candomblé pelo Supremo Tribunal Federal (STF), e o silêncio, em relação a essa pauta, de todas as instâncias religiosas que praticam e não praticam o sacrifício de animais, de políticos, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), de intelectuais e artistas que se apropriam do candomblé como referência estética e crítica são uma evidência emblemática do descaso e ignorância a que me referi acima. Ou seja, todo esse processo é resultado e reproduz o que defino como “vazio cognitivo”.

Além disso, é preciso mencionar a fragilidade do povo negro brasileiro, ao renunciar, por contingência cultural, socioeconômica ou por escolha, à memória de África, dos seus ancestrais e às suas proposições de vida e humanidade. A propósito, Carvalho (1987) chama atenção para o fato de que os grandes sábios dos cultos afro-brasileiros nunca transmitiram integralmente seus conhecimentos para novos discípulos. Do mesmo modo, não teriam explicado devidamente a vulnerabilidade do culto e de seus deuses diante do

poder do senhor branco sobre a “cabeça”³ e o corpo dos negros escravos e libertos. Logo, cada vez que morreu ou morre um grande sábio candomblecista, desapareceu ou desaparece uma gama enorme de conhecimentos que poderia reter as crises periódicas de perda de memória e os esforços, muitas vezes esdrúxulos, de compensação do que foi perdido. Uma evidência disso é a veiculação, cada vez mais frequente, de depoimentos virtuais de lideranças candomblecistas incomodadas com a perspectiva atual do candomblé brasileiro. Nesse caso, essas lideranças protestam contra o afrouxamento da ortodoxia do candomblé, no que diz respeito à educação espiritual dos novos adeptos, contra a interferência excessiva do mercado e do dinheiro nas relações entre líderes religiosos, iniciados e consulentes ocasionais e, mais grave, protestam contra o desrespeito aos mais velhos, à experiência e sabedoria que teriam adquirido ao longo do tempo. A respeitada líder Makota Valdina Pinto (1943-2019) é uma referência importante nesse sentido.

Mobilizado por todas essas inquietações, cheguei no “continente amaldiçoado”, na “terra de Cam”, também orientado pela possibilidade de levantar equivalências sociais, históricas e ancestrais suscitadas e disseminadas no dia a dia, há quase 500 anos, através de práticas culturais, rituais, mitos e modos de vida. Ou seja, chegar em África favorece o encontro de referências que nos respondam: onde estávamos antes da chegada dos primeiros africanos escravizados ao Brasil? Como se deu o agenciamento da escravidão e da tortura? Quem éramos antes da disseminação do discurso judaico-cristão que levou tantos negros e tantas negras a acreditarem que são originários da Galileia, assim como herdeiros não redimidos do pecado, da descendência e da maldição de Cam? Chegar em África é a busca também por narrativas, experiências e ideias que aplaquem o impacto da lembrança, que descendemos de homens e mulheres submetidos à condição de escravos e coisas. Ir e voltar de África pode ser, também, viver e problematizar como experiência e questão sócio-histórica a saga negra tão bem elaborada como literatura no romance *Um defeito de cor*4 (GONÇALVES, 2009).

³ A teologia e o pensamento da tradição do candomblé no Brasil consideram a “cabeça” o principal órgão do ser humano. De tal modo, o processo de iniciação de um novo adepto deve ocorrer através de um ritual para a “cabeça” em um sentido abstrato, metafórico e sobre a “cabeça” em sentido concreto, físico. É sobre a “cabeça” que se depositam objetos que simbolizam os segredos ancestrais e é a cabeça dos novos e antigos adeptos que deve guiar o contato com o sagrado e a condução responsável no tempo e no espaço das práticas, do pensamento e da instituição religiosa. Uma “cabeça” enfraquecida, desprotegida está sempre vulnerável a todo tipo de ameaça espiritual ou a ações e pensamentos que não deveriam lhe corresponder.

⁴ Neste romance citado, Ana Maria Gonçalves, baseada em fatos históricos, construiu a saga de uma criança negra africana, sequestrada em África e escravizada na Bahia. Mulher liberta acumula dinheiro, patrimônio material, gera filhos, estabelece relações sociais, econômicas e afetivas com outros negros e negras escravizados ou libertos e com brancos. Incorpora valores do mundo branco assim como busca, se reapropria e

TÃO PERTO E TÃO LONGE DO CONGO E DOS CONGOLESES

Embora já tivesse algumas referências sobre África, as quais, diferente daquelas que obtemos sobre a Europa, não foram transmitidas na escola, aterrei na RDC insuficientemente informado. Voltei com dados novos, porém com um emaranhado de questões e inquietações sobre a chamada “Mãe África”. As cidades de Lubumbashi, capital da Província de Haut Katanga, e Kamina, capital da Província de Haut Lomami, foram meus microterritórios de referência. Em ambas, foi muito curioso perceber, desde o momento de chegada até o momento de partida, que a visita imaginada como uma mera estadia turística ganhou um caráter cerimonioso e oficial determinados pelo agenciamento dos colegas e amigos congolezes, Muleka Ditoka e Mwewa Lumbwe. A interferência de ambos foi fundamental, inclusive no que diz respeito à obtenção do visto de entrada e permanência na RDC. Ou seja, a intervenção deste casal junto à embaixada da RDC em Brasília garantiu que meu passaporte carimbado chegasse às minhas mãos, ao menos, algumas horas antes de embarcar no aeroporto de Guarulhos, em São Paulo, num segundo voo para Johannesburgo, África do Sul, e, em seguida, num terceiro voo para Lubumbashi.

Muleka Ditoka e Mwewa Lumbwe são africanos políglotas que peregrinam pelo mundo e escolheram o Brasil como país de referência afro-diaspórica há mais de 30 anos. No Brasil, educaram cinco filhos, dos quais dois são nascidos em território nacional. Além de ter atuado como músico no Brasil, Ditoka concluiu um doutorado em Ciências na Universidade de São Paulo (USP), em 1989. Lumbwe também atuou na música, em parceria com Muleka Ditoka, concluiu mestrado em Crítica Cultural na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em 2014 e é doutoranda em Estudos da Tradução na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A referência aos mesmos se faz necessária, uma vez que suas trajetórias pessoais e atuações fora do continente africano como africanos e em nome de África correspondem à trajetória de africanos radicados em outros contextos afro-diaspóricos e pós-coloniais. Nesse caso, ambos se aproximam do perfil de intelectuais africanos descritos e discutidos em contexto francês (GUEYE, 2001). Nesse caso, trata-se de intelectuais africanos expatriados ou repatriados que, desde a primeira metade do século XX, estiveram devotados à crítica ao colonialismo europeu, à apresentação de uma versão africana de África, à busca de integração socioeconômica que favorecesse o enfrentamento

reinterpreta valores e memória ancestral na Bahia e em África para onde retorna no final da vida. É uma obra fundamental da literatura brasileira que tematiza perdas, dores e agência negra.

dos dramas socioeconômicos de seus países de origem, dos traumas políticos e a afirmação de uma identidade na diáspora que se pretendeu africana, mas se tornou oblíqua, ou seja, não mais exclusivamente africana nem definitivamente francesa ou brasileira, eu diria. Dessa forma, ao longo dos anos, no Brasil, Muleka Ditoka e Mwewa Lumbwe pretenderam construir, reconstruir ou estender alianças sócio-históricas e solidariedade, apresentar África para os brasileiros e o Brasil para os africanos. O retorno de ambos à África, ainda que ocasional, se impõe como esforço pessoal para resgatar o continente, mais propriamente a RDC, da pobreza material, do isolamento cultural e acadêmico-científico assim como do seu destino pós-colonial, errático e trágico. Curioso e solidário, aceitei o convite de ambos para me deslocar do Brasil e conhecer a RDC.

Devidamente instalado em território congolês, certa noite, na cidade de Kamina, eu e meus anfitriões congolezes Muleka e Mwewa, nos demoramos um pouco mais na rua, tomando alguns copos da Simba, a cerveja de fabricação local normalmente bebida em temperatura ambiente. Conversávamos sobre o Congo, sobre a vida de Jolie, mãe solteira, sobrinha de Mwewa, sobre minhas primeiras impressões de viagem. Anoteceu, e aquela foi também uma noite sem iluminação elétrica. Voltamos para casa já tarde, de modo que, para evitar tropeços ou o caminho errado numa cidade sem placas que indicassem o nome das ruas ou número dos imóveis, nos guiamos pelo rastro das luzes de algumas barulhentas motocicletas e pela luz do celular de Muleka. De repente, numa via completamente escura, parei deslumbrado e chamei atenção para um céu estrelado onde era possível enxergar, nitidamente, diversas constelações. Pensei que há muito, muito tempo enxergara um céu noturno tão extraordinariamente iluminado. Lembrei que na ocasião em que vi um céu tal aquele congolês, eu era uma criança e vivia com meus pais já falecidos, irmãos, irmãs, tios, tias, primos, primas, parentes agregados ou “de consideração” num pequeno povoado baiano, chamado Monte Recôncavo. Aquele céu deslumbrante reforçou a impressão dos primeiros dias desde a chegada quando tive, muitas vezes, a sensação de estar no Monte Recôncavo, tamanha era a semelhança física, de atitudes e gestos entre o povo negro do Recôncavo e os habitantes de Kamina. Os dias seguintes, entretanto, me trouxeram evidências de que sob um céu cósmico aparentemente conhecido, diante de uma paisagem e numa realidade aparentemente próxima à da minha infância no Recôncavo baiano, estavam postas distâncias e deslocamentos quiçá incomensuráveis e intransponíveis.

Trago essa nota do meu diário congolês porque a mesma suscita, de imediato, uma atitude e, em seguida, uma questão que diz respeito aos brasileiros negros e negras que

se deparam com África pela primeira vez. Costumamos chegar muito abertos à perspectiva do que seja familiar, em certo sentido *déjà vu*. Logo, tendemos a identificar semelhanças ou similitudes em situações onde estas não existem ou se constituem como pistas falsas. As práticas religiosas afro-orientadas em um lado e outro do Atlântico suscitam essa atitude, costumeiramente. Do mesmo modo, o vazio provocado pela descontínua, vergonhosa e indigna representação do negro na realidade social brasileira se projeta, como diante de um espelho, em realidades sociais nas quais os negros aparecem em inusitadas situações públicas e privadas de prestígio, obediência e dominação (LIMA, 2006; SANTOS, 2005).

Ou seja, embora haja mais pobreza material em África do que no Brasil, há situações de riqueza, honraria e autoridade determinadas pelo protagonismo de homens e mulheres negros. África contextualizada se torna, num instante, o apagamento do fantasma secular da ideia colonial do negro necessário como coisa, como escravo despossuído materialmente ou como homem liberto sem consciência histórica de sua própria condição. Ao contrário disso, o negro africano parece se apresentar como humano propriamente dito e, curiosamente, a perspectiva de fraternidade parece vir muito menos da ideia e/ou da experiência supostamente comum da raça ou da cor; viria muito mais através de uma experiência demasiadamente humana, transitiva e plena de contradições. Do mesmo modo, diria, ainda, que brasileiros negros e negras de primeira viagem em África costumam projetar, antecipadamente, para o continente a perspectiva do inferno, do paraíso perdido, da fuga ou da redenção. Ora, os africanos sempre foram grandes viajantes dentro, sobretudo, e fora do continente (BAZENGUISSA-GANGA e MBEMBE, 2012). Embora as viagens tenham sido trágicas no passado dos navios negreiros e no presente dos barcos à deriva que se dirigem à Europa, deliberadamente, os africanos fizeram seus corpos “negros”, “estranhos”, viajarem em busca de aventuras, de conhecimento, de autoconhecimento, de uma vida melhor ou foram conduzidos a viagens que submeteram seus corpos à dor da escravidão, da tortura e do exílio. Nesse sentido, África, para os africanos, nem sempre foi ou é “o melhor lugar do mundo [...], aqui [...], agora”, tal como cantou Gilberto Gil (1977). Ou seja, para os africanos

[...]. As modalidades de pertencimento à ordem do mundo que rege as mobilidades transcontinentais podem ser questionadas seja qual for o quadro espaço-temporal: a longa duração, com a escravidão, ou a duração média, com a colonização. Três status estão postos nesse caso: o cidadão, o escravo e/ou o nativo. A colonização e a escravidão alinham, de maneira diferente, estas atribuições estatutárias na dinâmica de desterritorialização do Estado-nação europeu, instituindo assim, à termo e para todos, a experiência particular de ser um cidadão e de ser ao mesmo tempo um estrangeiro em qualquer lugar e até em casa. Pode-se apreender essa experiência específica comparando-se a colonização e a

escravidão. O dispositivo de enquadramento colonial distinguia o *cidadão*, que tinha direitos políticos, do *nativo*, que nasceu no país, mas não se beneficiava dele. [...]. Em resumo, desde a origem do Estado-nação desterritorializado, o africano já havia deixado seu país antes mesmo de migrar, permanecendo no "seu território". Por comparação, pode-se dizer que o escravo foi aquele que, extraditado de seu continente, perdeu "seu país" sem ter encontrado "terra" nem direito ao "solo". (BAZENGUISSA-GANGA in BAZENGUISSA-GANGA e MBEMBE, 2006: 47.)⁵.

De fato, aos poucos, fui me dando conta de que a extraordinária beleza do céu de Kamina dizia respeito também à memória do terror, da destruição material, da desestruturação social, territorial, moral, política, de suspensões ou vazios cognitivos e da morte provocadas pela colonização belga na RDC. Tratou-se de uma constatação de grande impacto até mesmo para um afro-descendente proveniente de um país ainda esgarçado pelo passado e herança dos arcaísmos da colonização, da escravidão portuguesa, assim como pelas armadilhas do “capitalismo eurocêntrico moderno/colonial” (FERNANDES, 1978; CARVALHO, 2005; QUIJANO, 1991; 2014).

A TRAGÉDIA COLONIAL E PÓS-COLONIAL DA RDC

Antes de se tornar a RDC, esse mesmo território geopolítico foi, entre 1885 e 1908, o “Estado Independente do Congo”, ou seja, uma extensão nominal do poder do rei Leopoldo II da Bélgica, em África. Na segunda metade do século XIX, Leopoldo II convenceu estados-nações e lideranças europeias a partilhar a África e se apoderou do imenso território e das riquezas naturais do antigo Congo. Dessa forma, destituiu o poder político, social e econômico de diversas comunidades nativas. Todas as terras, todas as riquezas – o marfim, a borracha, por exemplo – e todos os corpos ali existentes desde séculos anteriores se tornaram sua propriedade. Os colonos, desde então, foram obrigados a pagar impostos pela ocupação do seu próprio território, assim como passaram a ser mão de obra barata, escrava, submetida ao terror, à mutilação e à tortura física e psicológica.

⁵[...] Les modalités d'appartenance à l'ordre du monde qui régit les mobilités transcontinentales peuvent être questionnées quel que soit le cadre spatio-temporel : la longue durée, avec l'esclavage, ou la moyenne durée, avec la colonisation. Trois status sont ici concernés : le citoyen, l'esclave et/ou l'indigène. La colonisation et l'esclavage alignent, de manière différente, ces assignations statutaires dans la dynamique de déterritorialisation de l'État-Nation euro péen, instituant ainsi, à terme et pour tous, l'expérience particulière d'être citoyen en même temps qu'étranger partout et même chez soi. On peut appréhender cette expérience spécifique en comparant la colonisation et l'esclavage. Le dispositif d'encadrement colonial distinguait le *citoyen*, celui qui avait des droits politiques, de l'*indigène*, celui qui était né dans le pays mais n'en jouissait pas. [...]. En résumé, dès l'origine de l'État-Nation déterritorialisé, l'Africain était déjà sorti de son pays avant même de migrer, tout en restant sur « son territoire ». Par comparaison, on peut dire que l'esclave était celui que, extradé de son continent, avait perdu « son pays » sans avoir trouvé de « terre », ni de droit du « sol ». (BAZENGUISSA-GANGA in BAZENGUISSA-GANGA e MBEMBE, 2006: 47.) Tradução minha.

Segundo Traumann (2015), os nativos eram completamente subjugados pela administração do rei Leopoldo II. As mulheres e crianças eram mantidas como reféns para obrigar os homens a fazerem a colheita penosa do látex, as aldeias eram incendiadas, os massacres eram realizados em massa, a tortura com mutilações era recorrente. Um soldado do rei que perdesse uma bala por falta de disciplina nativa ou não enchesse cestos com marfim e borracha era obrigado a completá-los com a mão direita de cadáveres ou de mutilados. Estima-se que 10 milhões de vidas, metade da população local, tenham sido dizimadas pelo rei Leopoldo II. Em 1908, depois de denúncias na Europa contra tais atrocidades, o rei perdeu seu direito de propriedade e administração do Congo. Em seguida, no período de 1908 a 1960, o antigo “Estado Independente do Congo” passou a se chamar “Congo Belga”, e esteve sob domínio e administração do Estado Belga até 1960. A colonização belga é considerada a mais cruel e a mais brutal de África Negra.

A partir de 1971, a RDC foi rebatizada como Zaïre pelo presidente Joseph Désiré Mobutu, que rebatizou também a si próprio como Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Za Banga ou rei Leopardo de Gbadolite. Dessa forma, o presidente Mobutu convocou todos os congolese a readotarem suas identidades e seus nomes africanos originais. Ele governou por 35 anos até ser derrotado, em 1997, por um exército comandado por Laurent Désiré Kabila, aliado às forças armadas dos vizinhos Rwanda e Uganda. Mobutu Sese Seko alimentou o mito do Congo poderoso, pleno de riquezas naturais, habitado por um grande povo que seria espelho de seu chefe majestoso. Protegido por um exército pessoal e pela força armada nacional, Mobutu reprimia, com rigor, seus cidadãos e manifestações organizadas contrárias ao seu governo. Durante 35 anos, toda a riqueza do Congo ou antigo Zaïre foi apropriada pelo rei Leopardo, por seus aliados internos e externos. A promessa do Estado eficaz e democrático não foi cumprida. Ao contrário disso, esse presidente instalou o “mal do Zaïre”, caracterizado pela exploração econômica predatória, pela corrupção em grande escala e generalizada, pela extrema violência do Estado constituído e dos cidadãos ávidos em salvar a própria pele. Em resumo, Mobutu foi responsável pela instalação da pilhagem, da anarquia, do caos político, econômico e administrativo em parceria com agentes do “capitalismo europeizado moderno/colonial” (POURTIER, 2002; QUIRANO, 1991).

O novo governo, instaurado em 1997 por Laurent Désiré Kabila, não restituiu a paz, nem restabeleceu um governo democrático e justo para o povo congolês. Embora tenha sido rebatizado como RDC, a nova democracia instaurada, ao invés de anular os efeitos

nefastos do sistema político e econômico anterior, se adaptou a esse mesmo sistema (JACQUEMOT, 2010). Do mesmo modo, dispostos a manter e se beneficiar da exploração predatória das riquezas do Congo, os aliados de ontem, Rwanda e Uganda, se tornaram novos agressores aliados de fragmentados opositores do governo de Laurent Désiré Kabila. De tal modo, tiveram continuidade a chantagem, o abandono e o massacre de milhares de vidas congolezas fronteiriças. Ngonga (2001) observa, a propósito, que desde a invasão e ocupação promovidas por Rwanda e Uganda, o sentimento do povo congolês tem sido de humilhação. Humilhação pela submissão a governos estranhos com povo menos numeroso, vindo de países minúsculos. Humilhação por assistir impassível à pilhagem dos recursos nacionais, ao massacre, ao roubo e à cruel violência sexual contra mulheres idosas, adultas, jovens e crianças. Derrotado, esse povo tem se sentido punido e maldito por Deus. Carente, pouco a pouco vem sendo capturado pelo discurso de igrejas evangélicas independentes que prometem a salvação, milagres e absolvição dos pecados (DEMART, 2008; 2013; MELICE, 2009; MADUKU, 2015).

Traído por aliados próximos, Laurent Désiré Kabila foi assassinado em 2001. No momento da sua derrocada, enfrentava enorme crise financeira, generalizada precariedade infraestrutural, relação política tensa com países vizinhos, milhões de mortos devido às disputas internas pelo poder e outros tantos milhões que não dispunham de mais que um dólar por dia para sobreviver (BRAECKMAN, 2001/2). Morto, Kabila foi transformado e cultuado como herói popular apesar da sua gestão fracassada. Seu filho, Joseph Kabila, assumiu o legado do pai e foi conduzido ao poder com grande aceitação popular. O governo de Joseph Kabila promulgou uma nova Constituição em 2006 e se propôs a enfrentar os desafios econômicos, sociais e políticos do país herdados da colonização e de governos anteriores. Em todo caso, Jacquemot (2010) afirma que

Na República Democrática do Congo, como em outras partes da África, a corrupção atua por capilaridade e irriga a teia social e política através de circuitos pouco mensuráveis. Seja no mercado público, seja através da recuperação fiscal abusiva, seja na exigência ilegal de comissão, seja em uma empresa pública, o percentual de redistribuição de recursos aumentará, do agente da base, para o chefe de escritório, depois para o diretor, e assim por diante até o agente central do processo. A corrupção tece uma malha de poder em torno de uma rede de cumplicidades, reforça a coesão interna dos grupos em torno da predação e redistribuição de seus produtos. A corrupção permite controlar os aliados e os cortesãos, para reforçar sua lealdade. [...]. A necessidade permanente de recurso, a "necessidade de dinheiro" tão característica do cotidiano dos congolezes, obriga todos a buscar meios e fins de contornar as fronteiras entre o legalmente admissível e o legalmente condenável. Em um contexto de escassez dramática de recursos e disfunção dos serviços do Estado, a manutenção necessária da rede de relações sociais tem suas exigências; elas superam qualquer outra consideração, mesmo que seja moral. E novas obrigações nascem na cidade, como aquelas impostas por igrejas sectárias que jogam com a credulidade de seus fiéis, atraindo-

os para seus templos para extrair dinheiro sob o pretexto de lhes trazer uma rápida absolvição ou cura instantânea. A corrupção não pode ser reduzida, portanto, a uma microeconomia do custo (risco de sanção) / benefício (ganho do suborno) na relação mandante-preposto. A redistribuição que a acompanha é essencial para o seu entendimento (Cartier Bresson, 2000). Na vida cotidiana, a administração é revelada como um todo, onde tudo é personalizado, relacional, onde tudo se desenrola em afinidades, compreensão mútua. O espaço da legalidade não difere claramente do espaço do delito. (JACQUEMOT, 2010: 137-138)⁶.

Aliás, em 2014, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) classificou a RDC na 176ª posição, entre 188 países. Atualmente, a RDC aglutina cerca de 300 etnias e tem uma população total estimada de 80 milhões de habitantes, dispersa em cerca de 2 345 410 km². Tem, ao menos, quatro línguas nacionais – Lingala, Kikongo, Tshiluba e Swahili –, o Francês como língua oficial e cerca de 450 partidos políticos instituídos. Possui uma das maiores riquezas naturais do mundo por conta dos seus recursos minerais, aquíferos, da sua fauna e flora. Está situada no coração de África. Ao norte, faz fronteira com a República Centro-Africana e com o Sudão do Sul. A leste, com Uganda, Ruanda, Burundi e a Tanzânia. A leste e sul, com a Zâmbia. A sul, com Angola, e a oeste, com o Oceano Atlântico, com o enclave de Cabinda e com a República do Congo. Recentemente, em 30 de dezembro de 2018, após 18 anos de um governo considerado autoritário e antidemocrático, o povo da RDC elegeu um novo presidente, Félix Tshisekedi. Apesar da acusação de fraude eleitoral por um dos candidatos derrotados, Martin Fayulu, há esperança de mudança, democratização, avanços sociais e transição política pacífica.

ENTRE POTENCIAIS ALIADOS E INTERLOCUTORES CONGOLESES

⁶ En R. D. Congo, comme ailleurs en Afrique, la corruption agit par capillarité, elle irrigue par des circuits peu mesurables la toile d'araignée sociale et politique. Sur un marché public, sur un redressement fiscal abusif, sur une ponction illégale, sur une entreprise publique, les pourcentages de la redistribution iront croissants, de l'agent de base, au chef de bureau, puis au directeur, et ainsi de suite, jusqu'au centre de la toile. La corruption tisse ainsi le maillage du pouvoir autour d'un réseau de complicités, renforce la cohésion interne des groupes autour de la prédation et de la redistribution de ses produits. Elle permet de gérer les alliés et les courtisans, de conforter leur loyauté. [...]. La quête monétaire permanente, le « besoin d'argent » si caractéristique du quotidien des Congolais, obligent chacun à une recherche de moyens et finit par brouiller les frontières entre le juridiquement admissible et le juridiquement condamnable. Dans un contexte de rareté dramatique des ressources et de dysfonctionnement des services de l'État, la maintenance nécessaire du réseau des relations sociales a ses exigences ; elles l'emportent sur toute autre considération, fut-elle morale. Et de nouvelles obligations naissent en ville, comme celles imposées par les églises sectaires qui jouent sur la crédulité de leurs ouailles en les attirant dans leurs temples pour leur soutirer de l'argent sous le prétexte de leur apporter une absolution rapide ou une guérison instantanée. La corruption ne se résume donc pas à une microéconomie du coût (risque de sanction) / avantage (gain du pot-de-vin) dans la relation mandant-mandataire. La redistribution qui l'accompagne est essentielle à sa compréhension (Cartier Bresson, 2000). Au quotidien, l'administration se révèle être un ensemble où tout est personnalisé, relationnel, où tout se joue sur les affinités, la compréhension mutuelle. L'espace de la légalité ne se différencie pas nettement de l'espace du délit. (JACQUEMOT, 2010: 137-138) *Tradução minha.*

Em março de 2017, o Congo se encontrava sob o comando do presidente Joseph Kabyla. Ao desembarcar em Lubumbashi, antes mesmo de ser interpelado pela alfândega, fui abordado por uma senhora, funcionária da imigração, que me perguntou, amistosa e discretamente, em francês, se era o professor brasileiro que estava sendo esperado pelo padre Simon. Respondi afirmativamente e ela tentou antecipar minha passagem pelo serviço de imigração, porém, outro funcionário a advertiu para que me conduzisse à fila onde já estavam diversos estrangeiros de provável origem chinesa. O acolhimento dessa senhora me trouxe algum conforto, porém, acostumado com a automatização e impessoalidade do serviço de imigração do Brasil e de alguns países visitados anteriormente, estranhei o tratamento inicial que tive e, em seguida, o procedimento artesanal dos funcionários da imigração que, em pé, ou sentados em cadeiras de madeira, atrapalhados, registravam dados à mão, com caneta azul, em um grande caderno e variavam o humor e a expressão ao se dirigirem aos recém-chegados. Também estranhei as instalações antigas e improvisadas do aeroporto de Lubumbashi. Na portaria da alfândega, o padre Simon já me aguardava ao lado de uma sobrinha de Mwewa, Patricia. A recepção de ambos foi extremamente gentil e acolhedora. Ao caminharmos em direção ao estacionamento do aeroporto, percebi que alguns funcionários e passageiros cumprimentavam o padre Simon de modo respeitoso e solícito.

De fato, a companhia e a intervenção do padre Simon evitaram que minha bagagem fosse inspecionada desnecessária e demoradamente na chegada. Duas semanas depois, ao retornar para o Brasil, experimentei outros constrangimentos. No embarque de Kamina para Lubumbashi, vários funcionários anotaram os mesmos dados. Não havia troco para o valor cobrado para o serviço prestado. Um funcionário destacou um papel azul de um bilhete de viagem, outro destacou um papel amarelo, um terceiro carimbou. Do início até o final do atendimento, o serviço foi interrompido para atender algum conhecido ou autoridade que se aproximou. A companhia e a intervenção de Mwewa, Muleka e de alguns outros professores da Universidade de Kamina facilitaram meu embarque e me dispensaram do constrangimento de atender ou negar o apelo por gorjeta de uma funcionária da imigração. Alguns dias depois, embarquei de Lubumbashi para Johannesburgo, e a sensação de improviso e tratamento personalizado se agravou. No aeroporto de Lubumbashi, novamente, a intervenção do padre Simon impediu que minha bagagem fosse aberta desnecessariamente por um funcionário da imigração e facilitou o lento processo de verificação de bilhete, documentação e despacho de bagagem.

Os dias que se seguiram em Lubumbashi e Kamina me permitiram compreender melhor o que se passou no aeroporto, na chegada e saída da RDC. Os contatos pessoais na RDC obedecem a uma hierarquia definida por ocupação profissional, prestígio social, gênero e faixa etária. Do mesmo modo, numa sociedade cuja estrutura burocrática está contaminada pela corrupção e por relações estamentais, os sujeitos que estão na base da estrutura social abusam e burlam os princípios hierárquicos ao mesmo tempo em que são submissos diante daqueles que evidenciam importante ocupação profissional, prestígio e posição social destacada. Desconhecido, na condição de estrangeiro, vulnerável, era sempre aconselhável que estivesse acompanhado por um nativo, de modo a evitar abusos e, da minha parte, comportamento em desacordo com os códigos culturais locais ou em desacordo com a atitude autovigilante que os congolese me pareceram ter. Por exemplo, Patricia, minha guia em Lubumbashi, me desaconselhou fazer fotos de prédios oficiais, sobretudo os prédios que acomodavam órgãos e autoridades do sistema de polícia do país. A mesma observação me foi feita por Mwewa e Muleka em Kamina. Segundo eles, correria o risco de ser interpelado e ter minha câmara ou celular apreendido por algum agente do sistema de vigilância e segurança nacional.

Hierarquia e prestígio social se evidenciam, claramente, diante de um padre, um pastor evangélico, um professor, um homem maduro – “papa” ou “tata” – ou uma mulher madura, casada e com filhos – “maman”. Estas pessoas, a princípio, são tratadas com distinção e costumam ter atenção privilegiada em situações do dia a dia. No caso das mulheres, por um lado, é um fato a subordinação do gênero feminino na RDC, evidenciada no fato de não ter encontrado uma única professora regular na Universidade de Kamina, na submissão que a esposa consagra ao marido, na estigmatização da mãe solteira, no constrangimento causado pela atitude pró-ativa de minha anfitriã Mwewa Lumbwe e pelo protagonismo que lhe atribuía seu esposo, Muleka Ditoka, no ambiente universitário e no cotidiano comunitário. Por outro lado, o senso comum costuma supor que uma “maman” está sob a proteção e a autoridade de um “papa” que talvez não tenha o prestígio e o poder de um padre, de um professor ou de um funcionário da administração do Estado, mas tem poder e prestígio como patriarca de um núcleo familiar. Em cada núcleo familiar, a mulher mãe, esposa e dona de casa exerce um papel importante como mantenedora do status do marido e transmissora de valores patriarcais para a prole numerosa, que costuma estar privilegiadamente sob sua atenção e cuidado. Uma “maman”, portanto, costuma representar

e replicar publicamente o patriarca familiar. Proteger e respeitar a “maman” sugere uma proteção e respeito ao patriarcado.

No caso de um padre, pastor evangélico ou professor, poder e prestígio são agregados por conta dos seus vínculos profissionais que lhes destacam de uma massa de congoleses que não têm acesso à escola, que não têm facilidade em circular dentro e fora do país, que não dispõem de um salário fixo e relativamente alto que permita a esses sujeitos transferir recursos e favorecer a pequena economia de cidades empobrecidas, como Lubumbashi ou Kamina. Além disso, a escola e a igreja são um forte símbolo do poder, da memória e da riqueza do homem branco colonial. Não é por acaso que os professores visitantes ou belgas costumam ser hospedados no mais confortável e custoso hotel da cidade de Kamina, embora esse hotel não disponha de serviços básicos, como água encanada para banho, para cozinhar ou para serviços domésticos. Aliás, segundo meu anfitrião Muleka, inicialmente, teria havido resistência de segmentos da Universidade de Kamina, para que tivesse custeada minha hospedagem no referido hotel. Contra mim, operou o fato de não ter sido convidado como professor visitante para ministrar curso semestral e, muito importante, o fato de não ser um professor branco e belga.

Tanto em Lubumbashi quanto em Kamina, encontrei extrema pobreza e precariedade infraestrutural. Em Kamina, o sistema de energia é irregular. Ocorreu, às vezes, passarmos até um dia inteiro sem energia elétrica. Transporte público de massa não existe. A Universidade de Kamina funciona com recursos públicos muito poucos que pagam apenas o salário de professores e funcionários. Nesse caso, tem como grande trunfo a motivação e empenho de alunos que, anualmente, pagam cerca de 100 dólares, enorme quantia, por uma vaga, e de professores que formam enfermeiros, agrônomos, profissionais da informática ou da comunicação sem laboratórios ou com laboratórios precariamente equipados, assim como formam cientistas sociais com bibliografia ultrapassada sem contato com pesquisadores e instituições estrangeiras. O acesso à internet é muito ruim, intermitente e caro, mesmo para um não africano. Na ocasião, a saúde pública sofria com surtos de malária, febre amarela e febre tifoide.

Na Universidade de Kamina, proferi duas conferências. A primeira sobre a religião afro-brasileira do candomblé. A segunda sobre relações raciais e música negra no Brasil. Tanto o primeiro tema abordado, religião afro-brasileira, quanto o segundo, relações e desigualdades raciais, causaram estranheza entre meus ouvintes, fossem eles estudantes e professores universitários ou religiosos católicos, muçulmanos e protestantes. Os congoleses

mantêm a memória do branco nefasto e colonizador, reconhecem seu poder no passado sobre suas terras, sobre suas riquezas, sobre seus antepassados. Reconhecem a intervenção colonial sobre as perspectivas da RDC e de suas vidas pessoais, porém, localmente, não experimentam a desigualdade racial, as perturbações psíquicas, a violência física e simbólica do racismo cotidiano nos termos, por exemplo, do racismo em contexto brasileiro. Ou seja, por um lado, o racismo parece não se apresentar na realidade próxima onde todos se equivalem racialmente, embora não sejam equivalentes do ponto de vista étnico. Por exemplo, em 15 dias consecutivos entre Kamina e Lubumbashi, encontrei apenas uma única pessoa branca, um curioso e dedicado padre, Père Philippe, eslavo formado na Bélgica e na Alemanha, fluente em francês, swahili e kiluba, idealizador e mantenedor de um museu dos Baluba e tradutor das escrituras sagradas católicas para o kiluba. Por outro lado, o racismo costuma se apresentar nas relações bilaterais entre RDC e países ocidentais, na negação, pelos próprios congolese, das tradições culturais, das línguas nativas e de marcas fenotípicas negras. De tal modo, a desigualdade social, as perturbações psíquicas, a violência física e simbólica, cotidianas, são suscitadas muito menos por um racismo local e mais pela pobreza extrema, pela fome, por conflitos étnicos perenizados pela guerra entre o Estado ineficaz e os diversos grupos políticos armados internos e de países inimigos vizinhos, que disputam o poder político e as riquezas do Congo.

Nesse contexto, o candomblé afro-brasileiro, mesmo aquele de versão congo-angola, que cultua divindades nomeadas como nkisis, encontradas no Congo (SOUZA, 2002), que tem a referência de línguas faladas no Congo, como o kikongo e kimbundo, também parece não fazer qualquer sentido para os congolese, embora façam sentido a memória e o culto aos ancestrais, difusos, muitas vezes, no seio do núcleo familiar ou em zonas rurais mais afastadas de cidades como Lubumbashi e Kamina. A propósito, quatro questões levantadas após minha conferência sobre o candomblé afro-brasileiro me pareceram muito curiosas e merecem ser relatadas aqui. Na primeira, um estudante me perguntou de que modo o candomblé determina o casamento e constituição da família. Na segunda, um professor me perguntou em que medida o candomblé contribui para o desenvolvimento da humanidade. Na terceira, outro estudante me perguntou se o candomblé despreza a palavra do deus cristão e se aceita Jesus; na quarta, a mais intrigante a meu ver, um líder religioso muçulmano me perguntou se o candomblé não tinha um livro sagrado como referência. Caso contrário, disse-me estupefato, o sagrado viria da cabeça de cada pessoa.

As questões que me foram postas e mencionei acima, a meu ver, sugerem a importância e o impacto que a religião parece ter no dia a dia, na constituição social das pessoas ou em suas perspectivas de autossuperação e futuro. Logo após minha conferência sobre o candomblé e até este momento, setembro de 2019, meus anfitriões, Mwewa Lumbwe e Muleka Ditoka, reafirmam o grande impacto dessa conferência sobre meus ouvintes congolezes. Uma suposta razão para isso é o fato de que se os congolezes não conhecem o candomblé, conhecem cultos e práticas religiosas tradicionais e rurais semelhantes, em alguns aspectos. Essas práticas e cultos têm sido reprimidos antes e depois da colonização belga. Têm sido mesmo diabolizados pelo discurso religioso cristão, particularmente aquele de versão neopentecostal, têm sido acusados de promover o atraso social, econômico e uma mentalidade que aprisiona o congolês em sua própria desgraça antimodernização capitalista (DEMART, 2008; 2013; MELICE, 2009; MADUKU, 2015).

A propósito, Demart (2008) argumenta que o neopentecostalismo congolês prega e convence seus fiéis de que todo tipo de “bloqueio” ao bem-estar físico, moral, emocional, espiritual e material será superado em um “tempo” concebido e acionado por um “plano maravilhoso” de Deus. Dessa forma, afirma a autora, os “bloqueios” postos no tempo e espaço histórico e estrutural do Congo são recuperados, reinterpretados, transpostos e regulados por um registro teológico cristão. Em um contexto sócio-histórico e cultural trágico, tal qual o da RDC, o neopentecostalismo, portanto, opera uma batalha pela integração a uma perspectiva de mundo ocidental, moderna e capitalista fora e dentro do Congo. Essa batalha não pretende redimir a tragédia sócio-histórica de uma nação. Ao contrário disso, pretende a redenção, a promoção e construção de um self made man congolês de inspiração ocidental, moderna e capitalista. Desse modo, o cristianismo congolês restituiria um continuum híbrido, evolutivo e flexível entre colonialismo e pós-colonialismo. Restituiria a história e contornaria a trágica estrutura social do presente, sem ter que convocar o passado, convocando, ao contrário disso, para cada indivíduo, um futuro previsto, vitorioso e regulado pelas escrituras sagradas cristãs.

Demart (2008) observa, entretanto, que o discurso neopentecostal e cristão não é capaz de superar todas as tensões e descontinuidades entre passado e presente. Ou seja, há uma margem de ineficácia do discurso cristão, uma vez que o indivíduo existe no tempo histórico, na estrutura social, na comunidade e no estado-nação, logo, não possui plena autonomia na sua reinvenção com sujeito social. Acredito que também possa atribuir a isso, ou seja, a essa margem de ineficácia do discurso cristão, o impacto que o discurso da minha

conferência provocou entre os meus potenciais aliados e interlocutores congolese. Segundo me informaram meus anfitriões congolese, Mwewa Lumbwe e Muleka Ditoka, foi a primeira vez que a Universidade de Kamina recebeu e ouviu um pesquisador brasileiro e teve notícias do Brasil. A fala sobre uma tradição afro-religiosa, proferida por um pesquisador e professor universitário brasileiro, doutor, afro-descendente, homossexual, originário de um país mais integrado à modernidade perversa que a RDC almeja alcançar, pode ter mobilizado uma reflexão sobre a dignidade das experiências ancestrais dos congolese, assim como pode ter promovido uma desconfiança em relação às promessas alardeadas pelo processo em curso de ocidentalização e modernização cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vou concluir contextualizando a frase em francês que intitula este artigo. Alguns dias antes de embarcar para o Brasil, novamente hospedado na Paróquia Saint Raphael, em Lubumbashi, administrada pelos padres Simon, Christophe e Marc, enquanto observava o movimento dos fiéis que participavam de uma missa celebrada pelo padre Christophe, um grupo de crianças muito curiosas se aproximou de mim e conversamos um pouco. Fiz várias perguntas ao grupo, quase sempre respondidas por uma garota falante, com cerca de 10 anos, que liderava o grupo. Entre elas, várias vezes, encontrei o olhar de outra garota que, calada e séria, me observava todo o tempo de modo incisivo e escrutinador. De repente, ela me lançou a seguinte pergunta: “Quelle est votre tribu?” Estupefato com a questão lançada, por alguns minutos, não soube o que responder.

O termo tribu, ou “tribo” em português, me incomodou já que, ao menos no Brasil, se considera que esse termo é uma referência pejorativa a grupos étnicos e às distintas sociedades indígenas constituídas no passado e a outras ainda contemporâneas. Além disso, não soube imediatamente explicar àquela garota de que modo a diferença constituída por meu corpo e pela minha presença, constatada por ela, estava marcada no contexto brasileiro. Muito menos oportuno me pareceu usar o mesmo termo “tribo” para descrever a presença indígena no Brasil e de que forma me aproximava ou me distinguia da mesma. Num segundo momento, depois de ter improvisado uma resposta me afirmando como brasileiro, passei a supor que aquela curiosa garota acreditou, apesar da incerteza, que pudesse pertencer a algum grupo étnico congolês desconhecido ou ser originário de algum país africano vizinho. Essa suposição se fundamentou no fato de ter sido confundido, dias antes, em um mercado de Lubumbashi com africanos da Tanzânia, que costumam ter a cor

da pele mais clara do que a dos congolese, assim como no fato de que em Kamina alguém me disse que na RDC havia um grupo étnico com fenotípia equivalente à minha. Aliás, fui apresentado a um professor que pertencia a esse grupo e, de fato, parecíamos um com o outro.

Na noite do mesmo dia, contei essa experiência aos padres Marc e Christophe. Eles fizeram avaliações distintas e chegaram a conclusões também distintas. Na opinião do padre Marc, uma criança não deveria formular esse tipo de questão. O que se viu, disse ele, foi um problema de má educação doméstica. A ênfase na diferença étnica de um indivíduo fragilizaria o sentimento de pertença à nação congolese ainda frágil. Na opinião do padre Christophe, não se tratava disso. A nação ainda frágil em um país com cerca de 300 grupos étnicos, uma língua oficial colonial, quatro línguas nacionais e outras tantas locais e mais de 400 partidos políticos, não deveria chegar a uma formulação de equivalência através do sufocamento ou do desprezo às diferenças que de fato existem. Disse, por fim, o padre Christophe que o grande desafio da RDC será fazer valer o que sugere seu próprio nome, construindo a equivalência da nação no contexto das diferenças sociais postas.

Apesar de não ter tido a oportunidade de uma inserção etnográfica mais densa (GEERTZ, 1989) na RDC, tendo a concordar com o padre Christophe, embora acredite que o estado-nação congolês não tem seguido sua sábia orientação. Pelo contrário, a RDC, até então, seja no que diz respeito a uma ordem social, política ou econômica, tem sido concebida e existe como expressão do terror e destruição da diferença e dos contrários. Até mesmo o processo de modernização cristã proposto pelo catolicismo ou pelo pentecostalismo, a meu ver, é uma expressão da intolerância à diferença e aos contrários assim como uma obediência ao processo sócio-histórico que Anibal Quijano definiu como “colonialidade do poder⁷”. Embora os cristãos transfiram riqueza para o Congo, amenizem a pobreza e cumpram, muitas vezes, o papel do Estado, por exemplo, oferecendo acesso à escola e qualificação para o mercado de trabalho, barganham almas pagãs que são induzidas ao desprezo por suas tradições culturais, línguas ou concepções de realidade ou são

⁷ “A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial / étnica da população do mundo como pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivos, da existência e escala cotidianas. Origina-se e se globaliza a partir da América. [...]. No curso da implantação dessas características do poder atual, foram se configurando as novas identidades sociais da colonialidade (índios, negros, amarelos, brancos, mestiços) e as geoculturais do colonialismo (América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente, Ocidente e Europa). As relações intersubjetivas correspondentes, nas quais as experiências do colonialismo e da colonialidade se fundiram com as necessidades do capitalismo, se configuraram como um novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob a hegemonia eurocentrada. Esse universo específico é o que mais tarde será chamado de modernidade”. (QUIJANO, 2014, p. 285-286, tradução nossa).

induzidas à dissimulação uma vez que acontece muitos convertidos proclamarem e defenderem atitudes e valores que não praticam. Há quem vista pele de cordeiro, pele negra e máscara branca no Congo (FANON, 2008).

Por fim, como afro-brasileiro antirracista, antiessencialista, esperançoso por justiça social e pluralismo sociocultural no Brasil e na RDC, em eterno retorno de África, chego a pensar que a negritude que se expressaria através da raça, do racismo e de um essencialismo racial ou cultural não se confunde com uma negritude a se expressar através da luta e questionamento da história colonial, das guerras, das disputas interétnicas, da desigualdade racial, da pobreza, da fome e das armadilhas do “capitalismo eurocêntrico moderno/colonial” na RDC e no Brasil. Novamente, me dou conta de que os caminhos afro-brasileiros e africano-congoleses não se cruzam espontaneamente, que os tangenciamentos sociais e históricos não são, necessariamente, óbvios e imediatos, uma vez que nem sempre teremos experiências, crenças e valores a compartilhar. Do mesmo modo, diria que o esforço de modernização da RDC terá que ser capaz de vencer os entraves determinados pelas perspectivas de identidades étnicas variadas, pelas tensões entre as regras tradicionais de sociabilidade e a reivindicação de identidades sociais características do mundo moderno, também falacioso, destrutivo e colonial.

REFERÊNCIAS

BRAECKMAN, Colette. La mort de Kabila : nouvelle donne dans la guerre en RDC. **Politique africaine**. Paris, n. 82, p. 151-159, 2001/2. DOI : 10.3917/polaf.082.0151. Disponível em: <https://www-cairn-info-s.sargasses.biblio.msh-paris.fr/revue-politique-africaine-2001-2-page-151.htm>

BAZENGUISSA-GANGA, Rémy e MBEMBE, Achille. Mobilité africaines, racisme français. In : AGIER, Michel e BAZENGUISSA-GANGA, Rémy. **L’Afrique des banlieues françaises**. Paris, Makitec/Éditions Paari, p. 43-50, 2006.

CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. **Série Antropologia**. Brasília, Departamento de Antropologia da UnB, n. 59, p. 1-36, 1987.

CARVALHO, José Jorge. **Inclusão étnica e racial no Brasil**. A questão das cotas no ensino superior. São Paulo, Attar Editorial, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, p. 97-108, 1986.

DEMART, Sarah. Le « combat pour l'intégration » des églises issues du Réveil congolais (RDC). **Revue européenne des migrations internationales**. Paris, vol. 24 - n°3, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/remi/4840>

DEMART, Sarah. Genre Et Transgression Des Normes Morales Et Sexuelles Dans Les Églises De Réveil à Kinshasa Et En Diaspora. **Cahiers d'études africaines**. Paris, vol. 53, n. 212, p. 783–811, 2013. Disponível em: *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24475047

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. Por uma teoria interpretativa da cultura. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, p. 13-41, 1989.

JACQUEMOT, Pierre. La résistance à la « bonne gouvernance » dans un état africain: Réflexions autour du cas congolais (RDC). **Revue tiers monde**. Paris, n. 204, Réfugiés climatiques, migrants environnementaux ou déplacés? p. 129-146, (octobre-décembre 2010). Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23593822>

FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes**, vol. 1 e 2. São Paulo, Editora Ática, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro, Record, 1989.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5ª edição. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 2009.

GUEYE, Abdoulaye. **Les intellectuels africains em France**. Paris, L'Harmattan, 2001.

LIMA, Ari. Blacks as Study Objects and Intellectuals in Brazilian Academia. **Latin American Perspectives**, v.33, p.82 - 105, 2006.

MADUKU, Ignace Ndongala. La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC) : Présentation et perspectives d'une recherche en cours. **Laval théologique et philosophique**. Québec, v. 71, n. 3, p. 431–455, octobre 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/1036270ar>

MELICE, Anne. Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC. **Civilisations**. Bruxelas, v.58, n. 2, p.59-79, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/civilisations/2035>

NGONGA, Alphonse Maindo Monga. Survivre à la guerre des autres. Un défi populaire en RDC. **Politique africaine**. Paris, n. 84, p. 33-58, 2001/4. Disponível em: <https://www-cairn-info-s.sargasses.biblio.msh-paris.fr/revue-politique-africaine-2001-4-page-33.htm>

POURTIER, Roland. Reconstruire le territoire pour reconstruire l'État : la RDC à la croisée des chemins. **Afrique contemporaine**. Paris, n. 227, p. 23-52, 2008/3. Disponível em: <https://www-cairn-info-s.sargasses.biblio.msh-paris.fr/revue-afrique-contemporaine-2008-3-page-23.htm>

POURTIER, Roland. Le Congo (RDC) entre guerre et pillage (The Congo (DRC) amid war and plunder). **Bulletin de l'association de géographes français**. Paris, p. 251-263, junho 2002-2. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/bagf_0004-5322_2002_num_79_2_2274

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad / racionalidad. In: **Perú Indígena**. Lima, vol. 13, nº 29, p. 11-29, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires, CLACSO, p. 285-327, 2014. Colección Antologías.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo/Brasília, Ed. Nacional/Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Sales Augusto dos et ali. (org.). **Educação anti-racista : caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. (Coleção Educação para todos).

SANTOS, Sales Augusto dos. **Movimentos negos, educação e ações afirmativas**. 2007. 555p. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil. Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/FFCH/UFBA, n. 28, p. 125-146, 2002.

SOUZA, Kelly Cristina Cândida de. **Mestres/as Negros/as: Trajetórias na formação dos/as egressos/as do curso de formação pré-acadêmica Afirmção na Pós**. 2018. 208p. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

TRAUMANN, Andrew Patrick. A partilha da África e o holocausto que o mundo não reconheceu. **Revista relações internacionais no mundo atual**. n. 20, v. 1, p. 253-274, 2015.

DISCOGRAFIA

GIL, Gilberto. Aqui e agora. **LP Refavela**. Produtor SANT'ANA, Roberto. Rio de Janeiro, Warner Music Brasil, studio Phonogram, 1977. 4m13s.

FILMOGRAFIA

ORI. Cabeça e consciência negra. GERBER, Raquel (Direção). NASCIMENTO, Beatriz (Roteiro). Elenco Beatriz Nascimento. Rio de Janeiro, 1989.

[Recebido: 04 abr 2020 – Aceito: 07 jul 2020]