

## Quando o colono é negro: educação e práticas sociais de reprodução do racismo em Angola

*When the colonizer is negro: education and social practices of racism reproduction in Angola*

*Cuando el colono es negro: educación y prácticas sociales de reproducción del racismo en Angola*

ALBERTO KAPITANGO NGULUVE<sup>1</sup>

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO, ISCED, LUANDA, ANGOLA

### RESUMO

O racismo é, ainda hoje, um fenômeno complexo que remete às questões da humilhação ou discriminação da pessoa a partir dos diferentes conceitos (raça, cor da pele e cultura) e *status* sociais hierarquicamente construídos. A partir dele se constrói e reproduz o discurso que contribui para consolidar formas e processos que dão voz à exclusão ou à inclusão social. A proposta deste artigo é analisar as práticas sociais que contribuem para a produção e reprodução do racismo em Angola; olhar para o racismo como um instrumento a serviço de fins políticos, econômicos e de poder; e destacar os seus efeitos na educação angolana. O texto traz alguns exemplos que permitem entender como a partir da concepção do sistema educacional angolano, em 1975, se incorporaram elementos que apontam para o racismo, tipicamente da educação colonial, e que ao longo dos 40 anos de independência foram “minando” a concepção de uma educação cultural própria.

**Palavras-chave:** Educação. Escola. Racismo. Angola.

### ABSTRACT

Racism is, nowadays, a complex phenomenon which poses questions of humiliation or discrimination of people from different concepts (race, skin of color and culture) and social status hierarchically constructed. From racism, it has been constructed and reproduced a discourse which consolidates forms and processes which give voices to exclusion or social inclusion. This article intends to examine social practices which favors for production of racism in Angola; it looks at racism as an instrument of politics, economy and power. The paper emphasizes the effects of racism in the angolan education. Also, it gives some examples which allow to understand how the conception of the Angolan education system, in 1975, incorporated elements that illustrates practices of racism, typically of the colonial education, and that throughout 40 years of independence constituted a proper concept of cultural education.

**Keywords:** Education. School. Racism. Angola.

### RESUMEN

El racismo es, aún hoy, un fenómeno complejo que remite a las cuestiones de la humillación o discriminación de la persona a partir de los diferentes conceptos (raza, color de la piel y cultura) y status social jerárquicamente construidos. A partir de él se construye y reproduce el discurso que contribuye a consolidar formas y procesos que dan voz a la exclusión o la inclusión social. La propuesta de este artículo es analizar las prácticas sociales que contribuyen a la producción y reproducción del racismo en Angola; mirar al racismo como un instrumento al servicio de fines políticos, económicos y de poder; y destacar sus efectos en la educación angoleña. El texto trae algunos ejemplos que permiten entender cómo a partir de la concepción del sistema educativo angoleño, en 1975, se incorporaron elementos que apuntan al racismo, típicamente de la educación colonial, y que a lo largo de los 40 años de independencia fueron “minando” la concepción de una educación cultural propia.

**Palabras clave:** Educación. Escuela. Racismo. Angola.

---

<sup>1</sup> Professor do ISCED de Luanda. E-mail: [alberluve@gmail.com](mailto:alberluve@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

A educação para as relações étnico-raciais tem sido uma preocupação, não apenas de países onde são visíveis a oposição entre brancos e negros (Brasil, EUA e África do Sul), mas também em contextos como o de Angola se confronta, pela experiência colonial, a problemática do racismo ainda mais complexo. É complexo, pois: a) o fato de ser um país fundamentalmente negro, a ideia geral que passa é de que não há racismo, pois, tal se dá na lógica branco x negro. Todavia, quando se trata de “preferências culturais” vêm à tona os elementos classificatórios tipicamente do sistema colonial. Preferência que resulta de um processo de educação que hierarquiza e *racializa* as culturas. O racismo cultural é produto desta hierarquização; b) apesar de ser conhecida a ideia segundo a qual, “[...] raças e/ou cores não tem uma existência própria, não tem um significado que independa do mundo dos valores e dos ideais culturais” (HOFBAUER, 2003, p. 68) as práticas sociais estão entrelaçadas com o discurso que dá corpo a existência do racismo. Com isso a ideologia da raça pode ser um instrumento de poder, de dominação e de exploração econômica.

Foi a partir do Século XVIII que a preocupação de tratar cientificamente a questão da raça surge (GEISS, 1988). Tal foi a tentativa de Buffon (1839), em levar para Dinamarca um pequeno grupo de negros africanos do Senegal, com o propósito de estudar e compreender quanto tempo seria necessário para que de fato ocorresse uma transformação da cor da pele, isto é, uma passagem de negro para branco. Foi a partir dos autores como Louis Agassiz e Samuel George Morton (EUA), Lapouge e Gobineau (França), Robert Knox (Grã-Bretanha) que as “[...] interpretações naturalizadas das diferenças humanas foram desenvolvidas na Europa e nos EUA no contexto de processos [...] de burocratização das relações sociais, racionalização da economia, secularização do pensamento, formação dos Estados-Nações” (HOFBAUER, 2003, p. 52) se fundamentaram e se tornaram instrumento da política. O discurso de luta contra o racismo e de afirmação da negritude surge na perspectiva de encontrar caminhos de superação da ideologia da superioridade do branco que até então predominava. Os estudos de Fanon (1952), Margarido (1964), Adotevi (1972), Souza (1983) e Bernd (1984) contribuíram para aprofundar as análises sobre a negritude.

O surgimento da noção de raça, na fase inicial da modernidade, significou fundamentalmente ruptura com a lógica do “razoável”, no dizer de Hernandez (2008), pois ultrapassa os limites do aceitável e do desdobramento dos valores da própria noção de humanidade. Ao classificar os povos em selvagens, bárbaros e civilizados a Europa colonial não só estava a construir uma ideologia com grande repercussão em processos de ensino escolar como também estava a criar uma lógica de ordem política que contribuiria, mais tarde, para a consolidação da exploração capitalista. A noção de raça parte de um pressuposto que coloca os ocidentais brancos como os mais capazes e aptos para, de acordo com uma nova consciência imaginária e global, não só conceber as ideias sobre os povos como também subordinar os demais.

A academia angolana ao reproduzir a literatura ocidental que definiu o *Negro* como *estéril negatividade*<sup>2</sup>, “[...] visão negativa que não é um monopólio de alguns mestres de conhecimento acadêmico [...], mas é toda a cultura que encerra a tese da supremacia dos brancos” (RUI, 2007, p. 36) se transforma em polo de reprodução da ideologia ocidental e apregoa indiretamente uma auto-negação cultural. Negam-se como sujeitos pensantes e sujeitos racionais. Sendo o racismo um fenômeno social, ainda

---

<sup>2</sup> Refiro-me às diversas formas de destruição cuja base do argumento consiste na negação em si do outro.

atual, é fundamental repensar as formas como se reproduz. Percebe-se, por exemplo, que a lusofonia ou luso-tropicalismo, visto na perspectiva ideológica de divulgação e propagação da cultura portuguesa, não só é um veículo de continuidade da “supremacia cultural” (resquício da ideologia colonialista) como também é, ainda hoje, um instrumento político que pode ter fins económico.

## **RACISMO COMO NEGAÇÃO DO OUTRO E A AFIRMAÇÃO DE SI**

Muito já foi escrito sobre o racismo (FANON, 1967; SANTOS, 2003; HOFBAUER, 2003; HERNANDEZ, 2008; MUNANGA, 2009; MBEMBE, 2014), todavia continua a existir com novas roupagens discursivas e práticas que permitem a sua reprodução em diferentes meios: educação, comunicação social, cultura, arte e religião, entre outros. O racismo expressa uma ruptura do valor do humano, no caso o negro, que uma vez subtraído das suas qualidades substanciais perde a possibilidade de ser tratado como semelhante pelo branco. Relegado ao submundo, o negro viu-se obrigado a mergulhar numa condição da *negativização*: o imperialismo colonial, a burocracia colonial junto com o racismo foram a grande estrutura política que possibilitou a negação ao homem negro o direito à humanidade. A “teoria” do racismo está atrelada a crença da superioridade de certas “raças humanas”, em condições e direito para dominar as consideradas inferiores.

Para os brancos foi mais fácil negar que os pretos fossem seres humanos. No entanto, a despeito de todas as explicações ideológicas, o homem negro teimosamente insistia em conservar suas características humanas, só restando ao homem branco reexaminar a sua própria humanidade e concluir que, neste caso, eles eram humanos, isto é, escolhido por Deus para ser deus do homem negro. Era uma conclusão lógica e inevitável no caminho da radical negação de qualquer laço comum com os selvagens (ARENDT, 1989, p. 225).

Na prática social, o racismo denota o afastamento do *outro* (indivíduo) que não *eu*, se trata de “escorraçar” aquele que não se enquadra numa concepção de ser do “tipo ideal” e, em último caso, de abolir este outro “estranho”. A negação parte da atitude do estranhamento em relação ao outro, cujas características físico-culturais diferem dos nossos. O estranho é aquele que é de fora, aquele que está para além das concepções do normal, é o “anormal”, o singular, o esquisito, mas também pode ser o estrangeiro, o extraordinário aquele cujos hábitos e cultura não estamos acostumados. A negação do outro passa em primeiro lugar pela invenção do outro, dentro de um imaginário em que se constrói a ideia do certo e errado tendo a nós como referência do possível e do admissível. É inventando o outro que se criam condições da negação do outro inventado. É ao final uma ideologia que sustenta o discurso do imaginário, pois uma vez que sua sustentação parte do imaginário o real deixa de ser visto como tal e se sobrepõe o imaginário.

Toda a ação que se empreende contra o estranho depende da concepção que se tem dele e da ação política cujo fim é salvaguardar certa ordem, uma “harmonia social”. O estranho pode ser afastado quando sua presença é incômoda, pode ser eliminado como forma de manter a limpeza do espaço físico que se quer ver livre da sujeira. O estranho pode ser, enfim, uma mancha por limpar ou eliminar, pois, sua presença deixa-nos desconfortáveis.

A doutrina colonial se alimentou de práticas da escravatura e da ideia de que um determinado homem era superior a outro e que tal era normal. Em Angola, depois do período da escravatura, uma tentativa de inversão do discurso colonial foi posta pela

política portuguesa para mostrar que, diferente dos demais colonizadores (França e Inglaterra, fundamentalmente) Portugal teria sido menos brutal. Santos (2003) diz que, apesar de Portugal ter assumido uma condição “semiperiférica”, o que é específico do colonialismo português é o fato de este ter-se focado na razão da economia política. Porém se manifestou também nas práticas sociais, políticas, jurídicas, culturais, no plano da “[...] convivência e sobrevivência, de opressão e resistência, de proximidade e distância, no plano dos discursos e narrativas, do senso comum e dos outros saberes, das emoções e afetos dos sentimentos e ideologias” (SANTOS, 2003, p. 25). Portugal viveu uma situação de colonialismo retroativo cujo discurso se articulou e se manipulou na medida em que as exigências do momento e as conjunturas políticas da época o faziam necessário.

Os “pressupostos do luso-tropicalismo”<sup>3</sup> (NETO, 1997), por exemplo, expressam uma das ideologias coloniais portuguesas que procura passar a ideia de que este povo teria uma relação com os povos africanos menos agressiva e mais “pacífica”. Neto (1997, p. 328) tem sustentado que as teses do luso-tropicalismo “[...] são inadequadas para explicar as realidades sociais decorrentes da colonização portuguesa em Angola” e, por esta razão a autora aponta que tal deve-se a três razões:

a) A “política colonial portuguesa” foi diversa tanto nas circunstâncias como nas orientações e fundamentos ideológicos. Não se tratou, ao início, de um projeto essencialmente coeso que previa um ponto de chegada do processo de evasão territorial e violência cultural. Uma evasão que se alimentava da “necessidade” de busca de riquezas que pudessem permitir um crescimento econômico de Portugal. A procura pelas condições econômicas deu asas ao processo de apropriação territorial e subjugação da população nativa convertendo esta a uma condição de força laboral a serviço do império colonial;

b) Portugal, ao longo do Século XX, “[...] não buscou predominantemente a «assimilação» dos colonizados” (NETO, 1997, p. 328), tal como diversos autores tentam demonstrar a partir do “[...] discurso teórico colonial português” (NETO, 1997). Houve um discurso que indicava para uma educação voltada à assimilação, todavia, de discurso não passou devido às dificuldades na organização do processo educacional até para os próprios portugueses;

c) Finalmente, o fato de que “[...] os colonizados não são nunca elementos passivos do processo de colonização. Embora agredidos em diferentes graus e subalternizados, são também agentes, conscientes e inconscientes, das mudanças sociais” (NETO, 1997, p. 328). O processo colonizador teve pouca consideração da experiência dos colonizados e menos preocupação em compreender o contexto específico para permitir a integração social. As possíveis tentativas de compreensão dos nativos visavam à obtenção do conhecimento para uma melhor dominação colonial.

Uma ideia fundamental que mostra a tentativa da mistificação e construção de uma ideologia de um Portugal não racista é apontada por Ferronha (1969) quando diz que apesar de Portugal ter alguns dos seus filhos que cometeram alguns erros, o povo português veio à “África para formar uma comunidade luso-tropical, onde negros e brancos vivessem mais felizes. A ideia da multirracialidade estava já no seu corpo, que era um mosaico de raças” (p. 163). Este pensamento foi reforçado pelo trabalho de Gilberto Freyre<sup>4</sup>, a serviço de Salazar nas décadas de 1950 e 1960 e a posição de

<sup>3</sup> O *luso-tropicalismo* foi uma tentativa e um esforço português, fundamentalmente de Salazar (décadas de 1940 e 1950), de manter seus domínios num mundo onde outras colônias já se encontravam emancipadas ou em processos de emancipação.

<sup>4</sup> Freyre foi um indivíduo interessado em manter os privilégios de sua classe aristocrática e rural. Ao apoiar Salazar, procurou adaptar seu pensamento de miscigenação aos interesses de Portugal.

Portugal nas colônias africanas foi propagada nos espaços escolares, em conteúdos de ensino e espaços políticos para reforçar a ideia de um Portugal menos racista. Duas obras são de referência nas contribuições de Freyre a Portugal de Salazar: “Integração Portuguesa nos trópicos” (FREYRE, 1958) e “O luso e o trópico – sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos e de culturas diferentes da Europa num complexo novo de civilização: o luso-tropical” (FREYRE, 1961).

Munanga (2009) diz que a elite africana negra “[...] alimentava um sonho: assemelhar-se tanto quanto possível ao branco para na sequência, reclamar dele o reconhecimento de fato e de direito” (MUNANGA, 2009, p. 37). Dois aspectos básicos estiveram patentes no processo de busca de reconhecimento: a) por via da assimilação da língua – articular um discurso que se assemelhe ao do colonizador na mesma medida em que se esforça a não falar a língua própria por estar associada ao atraso (é exemplo disso, a prática de enviar, ainda muito cedo, os filhos às escolas de brancos onde estariam longe da contaminação dos hábitos nativos ou ainda, em Luanda, inserir crianças nos colégios onde possam aprender ballet clássico, desprestigiando o tradicional); b) por via do embranquecimento – processo que se realiza nutrindo um amor pelos hábitos e costumes culturais do colonizador ao mesmo tempo que desencadeia um “[...] complexo de sentimentos que vão da vergonha ao ódio de si mesmo” (MUNANGA, 2009, p. 38). Mudanças no cardápio alimentar, no vestuário, nas opções de pares para casamentos e nas músicas<sup>5</sup> por “nutrir”, constituem todo um conjunto de requisitos que, postos em prática colocariam o negro numa condição de alienado.

Imbamba (2003) diz que é importante considerar que o colono que se tinha a vista não foi tão exemplar quanto se fazia crer.

A colonização de Angola foi incerta, difícil, recente e feita duma maneira indigna e empobrecedora. Com efeito, este país foi reduzido a uma grande penitenciária, em que todas as espécies de bandidos (principalmente gatunos e assassinos), pessoas de péssimos costumes (prostitutas, corruptos, etc.) e certos opositores políticos recebiam como pena dos seus crimes, viver em Angola! Porém, uma vez postos em Angola, viviam como senhores livres, retomando, como é lógico, as atividades pelas quais haviam sido condenados e afastados da Metrópole ou dedicando-se ao comércio do dia-a-dia: caça e venda de escravos (IMBAMBA, 2003, p. 72).

A retirada de Portugal em Angola em 1975 mostrou a dualidade de pensamentos, entre aqueles que defendiam a integração da colônia e aqueles que defendiam a sua dependência da metrópole. Dos que defendiam a independência das colônias há aqueles saudosistas que insistiam em mostrar que não há futuro para Angola sem que esta caminhe ao lado de Portugal. A ideia de que Angola é uma nação forjada por Portugal devido ao seu trabalho de evangelização, exploração de riquezas e a imposição da língua portuguesa são exemplos que reforçam o pensamento de dominação assim como a ousadia de defender que a mestiçagem teria sido um ponto qualitativo português para a integração social.

A mestiçagem de que tanto se falou como uma prova de não racismo por parte de Portugal gerou o que nas palavras do romancista e poeta Pepetela (2013) se expressa na forma complexa do existir daquele que desta relação, entre um português e uma angolana, resultou:

<sup>5</sup> “Não condenamos o fato de ouvir a música universal, mas recusar a própria música internaliza o preconceito racial criado pelo colonizador, ou seja, alienação pura e simples” (MUNANGA, 2009, p. 38).



Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num universo de sim ou não branco ou negro eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me em sim ou em não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros, o Mundo é geralmente maniqueísta (PEPETELA, 2013, p. 14).

A colonização portuguesa durante muito tempo mostrou que o branco europeu tinha dificuldade de aprender com o mundo novo, “mundo africano”, devido ao preconceito e ao complexo de superioridade. Cabia não ao branco europeu, mas sim ao africano a aprendizagem da língua do colonizador, dos hábitos alimentares e da cultura.

Atualmente, vivemos certamente um racismo diferente, mas que tem suas raízes no pensamento colonial europeu. Se não é o discurso da hereditariedade que vem à tona é o dos genes ou o do apego às características culturais e fisiológicas.

Não é já a superioridade ou inferioridade relativa dos grupos humanos que é enfatizada nos discursos e nas práticas, mas a rejeição de categorias de indivíduos considerados indesejáveis de um ponto de vista económico, poluentes do ponto de vista religioso ou ameaçadores do ponto de vista identitário (MARQUES, 2000, p. 36).

A pergunta que se levanta é por que tal é possível se depois da independência, Angola passou a ser governado pelos próprios negros? A explicação a esta questão parece apontar para o seguinte raciocínio: com o fim do colonialismo europeu e expansão do capitalismo, ascendeu ao poder, em países africanos fundamentalmente abaixo do equador, uma elite “réplica” da elite europeia colonizadora capitalista. Uma elite africana a serviço da elite europeia. É neste sentido que hoje quando se fala em “norte global” se pensa também em toda elite do sul global a serviço do primeiro. O norte global não se situa necessariamente ao norte do globo, mas nas formas de pensar de uma elite que assimilou os valores de exploração e concentração do poder económico e político dominante. De um colonialismo que se apresentou como processo civilizatório ao neocolonialismo que ao manter a mesma lógica de dominação se concentra no monopólio económico político.

O processo de segregação, de discriminação ou mesmo de violência cultural herdado do colonialismo europeu ganhou também novas formas de argumentação ao se associar os grupos étnicos aos partidos políticos tradicionais de Angola (FNLA, MPLA, UNITA). Trata-se de um racismo que ocorre no interior do mesmo espaço político que é Angola. Uma Angola que de fato é feita de muitas angolas: a) as angolas que resultam da junção de territórios cultural e linguisticamente distintos, fruto do processo colonial e evasão geográfica portuguesa que ao juntar territórios (reinos) fez das diferentes partes, um território a que se denomina hoje Angola; b) a existência de uma Angola que mantém firme os propósitos “saudosistas” de Portugal civilizatória do angolano, que faz da língua e hábitos portugueses uma referência para uma Angola já independente. A miscigenação que ocorre “[...] não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropilista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente” (SANTOS, 2003, p. 27); c) a existência de uma Angola de angolanos negros cujos hábitos e comportamentos apontam para uma continuidade do processo de assimilação que se dá pela negação de si mesmo, da sua cultura, e que faz revigorar o “apetite” pela cultura portuguesa (ocidental), e pela busca do clareamento

mediante casamentos mistos e com isso, aos poucos, esquecer não só a língua materna como a cultura e a história própria; uma Angola enfim, dos que se mantêm “atados” à cultura própria, à língua materna, e que olham para os hábitos portugueses ou europeus brancos como algo estranho, uma forma de evasão ao eu portador de uma cultura própria. Esta última é a Angola dos não assimilados, dos negados nas estruturas de poder político e, fundamentalmente, de poder económico; d) enfim, existe ainda hoje uma Angola daqueles que se juntam pelos interesses económicos, pela busca do lucro fácil. É uma Angola que mistura brancos e negros capitalistas cujos hábitos culturais se estruturam e se solidificam de acordo com as mudanças do processo de produção e exploração económica. É, enfim, uma Angola dos angolanos pelo capital e a serviço do capital e que, pelo fato de serem e estarem a serviço do capital são “voláteis” e com dupla nacionalidade, afinal a pertença a Angola só vigora enquanto economicamente for favorável!

### **RACISMO NAS ENTRELINHAS DA EDUCAÇÃO E DAS PRÁTICAS SOCIAIS**

Do ponto de vista sociológico, falar em educação étnico-racial em Angola implica pensar num projeto educacional que, tendo a consciência das heranças ideológicas da política colonial, reconheça e aceite a diversidade cultural e identitária existente em Angola. Tal requer a superação do pensamento que, de antemão, “*positiviza*” uma prática quando esta tem por referência um mulato ou um branco e “*negativiza*”, quando esta tem o negro como ponto de partida num país negro como Angola<sup>6</sup>. Um exemplo “caricato” foi a publicação da Lei nº 17/96 (ANGOLA, 1996) que, no seu artigo 4, aponta como “elementos de identificação do titular” do *Bilhete de Identidade* os seguintes aspectos: “nome completo, filiação, residência, naturalidade, profissão, altura, sexo, raça, estado civil, impressão digital, data de nascimento e fotografia”. O fato de aparecer o item “raça” chamou a atenção de muitos angolanos por verem escrito, em seus documentos de identidade, “raça mista” ou “raça preta” ou ainda “raça branca”, classificação que se baseava fundamentalmente na tonalidade da pele.

Na escola, os exemplos de boas práticas e comportamentos sociais tendem a remeter ao branco e quando menos ao mulato e os negativos ao negro. É uma forma inconsciente que remete à auto-negação. Num ensaio intitulado “*os sete sapatos sujos*” um aspeto chama a atenção na reflexão de Couto (2011), justamente a ideia expressa no *sétimo sapato sujo*: a “ideia de que para sermos modernos temos que imitar os outros”, a “ideia de que só temos identidade naquilo que é folclórico” assim como a ideia de um contínuo processo de secularização das línguas locais. “O certo é que a produção cultural nossa se está convertendo na reprodução macaqueada da cultura dos outros” (COUTO, 2011).

Um racismo institucionalizado, segundo Macpherson, (1999) “[...] consiste na falha coletiva de uma organização – a qual pode ser observada ou detectada nos processos – no provimento de serviços profissionais adequados a determinados indivíduos, devido à sua cor, cultura ou origem étnica” (p. 49) e pode ser constatado em “[...] atitudes e comportamentos que resultam da discriminação de pessoas pertencentes a minorias étnicas através do preconceito inconsciente, da ignorância, da ausência de reflexão e do uso de estereótipos racistas” (p. 49). Tal é o caso, por exemplo, de pensar que certas etnias de Angola estão em melhores condições para exercerem cargos de chefias, porque assimilaram mais os hábitos coloniais (negros de sangue branco ou branco de pele negra) e as outras relegadas à condição de subservientes. Trata-se de um

<sup>6</sup> Consultar Henriques (2015) e Jamba (2004).

racismo que faz das ideias um instrumento, tanto para incluir como para excluir determinados grupos a partir das características culturais que exibem. Por exemplo, um número considerável de angolanos, atualmente dizem-se não falantes da língua materna (Umbundu, Kimbundu, Kikongo, Kwanhama, Tchokwe, entre outras), têm o português como primeira língua. Todavia, durante muito tempo, fruto do processo colonial e da política de assimilação, foi difundida a ideia de que falar a língua própria era sinônimo de atraso. Este tipo de racismo tem uma dimensão política e de dominação cultural, que Bourdieu e Passeron (1982) chamam de “violência simbólica”. Em Angola o português não só se coloca como língua oficial como também é apresentado como a “língua de unidade nacional”, passando a entender-se que as demais línguas são de “desunião”. O censo de 2014 realizado em Angola aponta que em cada 100 habitantes 71 falam a língua portuguesa, o que permite entender que quase 30% da população angolana não fala português (INE, 2016).

Durante o período colonial português, era objetivo, para a educação indígena, a conversão aos hábitos dos brancos – cultura, visão de mundo e convivência social. Neste sentido a ideia de que era necessário “aprender a ser”, este “*ser*” consistia em levar o negro a aprender a *ser* como branco, o que denota no fundo, uma forma de levar o negro a negar-se a si mesmo, culturalmente, para ser “civilizado”. Dois aspectos estão subjacentes nesta concepção de educação:

*Primeiro* a ideia de que somente o negro deve aprender a ser como o branco, passando a entender também o negro como sinônimo de negativo e o branco de positivo. Para legitimar o discurso, a língua (sentido e significado atribuído às palavras) foi estruturada de modo a reforçar a dominação cultural: a) associar a cor branca à ideia de pureza, perfeição, ausência de “mancha”; b) do ponto de vista religioso associar as figuras-chaves como Deus, Jesus, e Maria ao homem e mulher branco europeu. Na tentativa de provar a superioridade branca os “[...] Boers, à força de procurar, descobriram na Bíblia a prova de que apenas o branco foi criado à imagem e semelhança de Deus” (MARGARIDO, 1964, p. 14) e que o negro como ser inferior é fruto da vontade do próprio Deus; c) difundiu-se, durante muito tempo, a ideia de santos e beatos, que por norma são ocidentais, contribuindo assim para legitimar a ideia de que estes e somente estes eram capazes de chegar à “santidade”;

*Segundo*, o termo negro que se associou ao negativo, à ausência de ordem, à impureza e em último caso à ausência de razão. No dia-a-dia o termo negro foi ganhando sentidos que reforçam a negativização das pessoas de pele negra: buraco negro (camada de ozônio); fio preto (ausência de energia); dia negro; ovelha negra etc.

Há que procurar entender inicialmente o discurso atual de “ordem” política e de poder que se quer firmar: controlo económico, político e poder, para se compreender como se expressa o racismo nas entrelinhas da educação e das relações sociais.

A estrutura escolar sustenta sua ação de forma a ver as coisas numa lógica de ordem e suprimir o imprevisível (o que está fora da ordem). Ordem e desordem caminham juntas numa luta de negação de um pelo outro; da estruturação de um e desestruturação de outro, e vice-versa. A pretensão de uma ordem nacional não é nada mais que pretender ter certeza do cálculo dos fatos, de certas situações imprevisíveis ou então, ao menos, diminuir a probabilidade dos imprevistos. O discurso educacional institucionalizado tornou-se, não um meio pelo qual se aprende a decifrar Angola, através do conhecimento, mas uma forma fundamental de sujeição. As escolas tornaram-se “[...] grandes edifícios que asseguram a distribuição de sujeitos falantes pelos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos a certas categorias de sujeito” (FOUCAULT, 1996, p. 44).



A escola classifica e se impõe como cultura dominante, reforça o racismo econômico ao não preparar devidamente aqueles que frequentam a escola; consolida um racismo de classe – ao dispor a sociedade em classes cria condições diferenciadas de privilégios. A operação de inclusão x exclusão torna-se assim: “[...] um ato de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção. Ela pode continuar na medida em que o volume de coerção aplicada continuar adequado à tarefa de superar a extensão da discrepância criada” (BAUMAN, 1999, p. 11).

O modo como se dá a comunicação entre uma classe e outra no interior das instituições representa uma técnica de exercer o poder. Na escola o professor tem a vigilância, o exame e a avaliação como instrumentos de exercício do poder. Educar é sujeitar, pois desta forma se extrai a verdade dos alunos ou se provoca a ação que se pretende, neste sentido, “[...] compreender a educação como sujeição torna possível descartar esses mitos e explicar o persistente lamento de que a educação deixou de cumprir os seus objetivos e deve ser, outra vez, reformada” (DEACON; PARKER, 2002, p. 105).

### PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DO RACISMO

Na década de 1930, quando começou o movimento da *Negritude*, a luta partiu da reação dos negros contra os maus tratos e opressão ocidental que insistia em não aceitar o negro como tal, rejeitar e ignorar a cultura negra. Nesta luta, figuras como Leopoldo Sedar Senghor, Cesaire, assim como Kwame Nkrumah, destacaram-se pelo seu pensamento em defesa do ideal africano e da negritude. O interesse pelo que é africano veio na linha da construção de um discurso que apelava ao amor-próprio, a um aceitar-se como tal e a lutar pela liberdade e dignidade do homem e da mulher negra.

Senghor (2000) mostrou ter a consciência dos efeitos que a política ocidental de assimilação provocou em África e defendeu que o processo de assimilação é muito mais que um simples domínio com fins de exploração econômica ou política. A assimilação tem um caráter psicológico, leva o indivíduo a agir com base a um conjunto de valores culturais e a conceber-se como tal a partir dos valores assimilados. A reafirmação da negritude foi assim uma forma de tornar vivos os valores políticos e sociais da civilização africana. Importa distinguir a luta da negritude com base nas emoções, por um lado, do movimento de luta com base a um pensamento estratégico mais elaborado e científico, por outro lado.

Diferente de Senghor, Adotevi (1972) vê a *Negritude* como uma ideologia que, apesar do discurso de resgate de valores africanos, está a serviço de uma nova forma de colonização. Defende que a emotividade não pode suplantiar a pessoa do africano levando-o a tornar-se subalterno em relação ao homem branco. *Negritude* associada à emotividade equivale à continuidade do processo colonial ocidental sem que tal se traduza numa mudança essencial da condição do negro. Também está nesta linha de pensamento Fanon (1967), que mostra que *Negritude* pode traduzir-se em nada se não tiver uma ação social que leve à mudança. Reduzir a *Negritude* a canções, poemas, poesias e festas equivale à continuidade do processo de redução do negro. “É com base nas lutas das pessoas que a cultura afro-negra ganha substância, e não com base em canções e poemas” (RUI, 2007, p. 28). Concentrar-se nas evocações românticas do passado de África sem que estas tenham uma ação concreta é uma forma de legitimar o discurso de dominação ocidental sobre a África negra, pois associa o negro à diversão, ao passatempo, à ausência de rigor e fundamentalmente à ausência de projeto de ciência.

A reprodução dos comportamentos racistas dá-se mediante a reprodução do “*discurso de raça*”. E para tal algumas razões ou formas pelas quais se reproduz podem ser elencadas: uma *primeira razão* está relacionada com o jogo das “preferências” que se estabelecem nas práticas sociais, – nos espaços académicos, nos meios de comunicação social, nas relações sociais e políticas e relações laborais. Se a “[...] crença na superioridade da ‘raça branca’ continua a ser um elemento fulcral do racismo branco – apesar de esta não possuir qualquer valor factual” (GIDDENS, 2013, p. 719), é porque a política de educação angolana estruturou-se tendo por referência a cultura ocidental. Legítima a crença de superioridade e mantém vivo o discurso que procurou combater no momento de luta pela independência: se “*portugaliza*” Angola ao mesmo tempo em que esta quer firmar-se como país autónomo e soberano.

Uma *segunda razão* que contribui para a reprodução do racismo está relacionada à questão económica. O processo de escravatura levou o ocidente a considerar-se superior e legitimou o comércio humano. As relações de trabalho que se estabeleceram associam o trabalho pesado ao escravo e este trabalho carrega valor salarial menor e proporcional a quem se destina (o negro). A grande ilusão que a independência política gerou a muitos angolanos, foi acreditar que bastava os portugueses deixarem Angola para vivermos dignamente. Longe de compreender como se articulam as relações de interesses económicos e as relações de trabalho fincadas numa lógica de exploração capitalista, Angola ficou no discurso político e na exaltação de figuras políticas – uma ideologia que orienta todos a obedecer “escrupulosamente” aquelas figuras. Hoje, diante das crises económicas, vêm à tona as questões ligadas à capacidade do saber fazer técnico e à capacidade de formação qualificada. É nesta hora que novamente Angola recorre àquele a quem ontem combateu e ao dar crédito do saber a este legitima a ideia da superioridade do mesmo, se auto-negando como sujeito capaz de um saber científico.

Uma *terceira razão* que contribui para a reprodução do racismo está relacionada com a negação à população de participação político-económica. Negar a uma parte da sociedade o direito à participação política ou à participação económica é realmente reproduzir a ideologia ocidental aplicada aos negros. Se as independências tinham, entre outros objetivos, a liberdade, o direito à participação política, por que razão depois de ter sido alcançada se combate o que constituiu a razão da luta contra o colonialismo? A resposta a esta questão é: firmou-se ao poder uma elite política, réplica da elite política ocidental colonial, uma elite nacional negra a serviço do sistema capitalista do norte global. É o que Fanon (1967), chamou de “*Pele negra máscara branca*”, ou ainda o que em Angola se conhece pela famosa frase “*pele negra com sangue branco*”.

Mbembe (2014) diz que a chave do “[...] capitalismo é o duplo instinto, por um lado, da violência ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins” (MBEMBE, 2014, p. 299). Para o capitalismo poder firmar seu poder predador, autoritário e polarizador, procurou a questão da “raça” como forma de exploração e estabeleceu assim a ideia não só da superioridade entre branco e negro, como também consolidou a ideia do homem objeto. Contudo, nesta luta de humanos e não humanos há uma forma indireta de auto-negação, pois, “[...] opondo-se ao mundo dos não humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, afinal é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta, em última instância, a verdade daquilo que somos” (MBEMBE, 2014, p. 301)

Uma *quarta razão* da continuidade do racismo em Angola está relacionada à reprodução do discurso ocidental da emigração, o conceito que se tem daquele que está fora do seu espaço geográfico. A Angola que conhecemos é produto da ambição portuguesa pela usurpação territorial e evasão geográfica. Por que, então, haveríamos de reproduzir o *discurso classificista e negativista* para se referir àquele que vive fora da

província onde nasceu ou do seu espaço linguístico? As famosas frases, “*sulano ou bailundo*” (para se referir a quem tenha vindo do sul ou ao falante da língua umbundu); “*mukwakwisa*” (indivíduo que vem de outras partes de Angola, mas que vive no espaço linguístico *tchokwe* – *Lunda Norte, Lunda Sul e Moxico*); “*regressado*” (para se referir aos indivíduos que durante a guerra haviam se refugiado na República Democrática do Congo); “*tchimbali*” (termo Ibinda utilizado para se referir ao indivíduo que vem de Luanda, Malange ou Kwanza Norte falante do kimbundu que esteja a residir em Cabinda) ou “*tchimbulungo*” (também termo Ibinda utilizado para se referir ao indivíduo que vem do sul de Angola, fundamentalmente aquele que fala umbundu – proveniente de Benguela ou Huambo, ou Bié – que esteja a residir em Cabinda), entre outras, representam uma forma negativista de ver o outro, pois há nas entrelinhas do discurso o sentido de negação, de segregação, que ao final, se transforma num mecanismo que alimenta práticas racistas.

Finalmente, uma *quinta razão* da continuidade do racismo em Angola é o fato de o racismo ter-se tornado num instrumento a serviço da política e do capital. Antes da independência, falar a língua materna era, diante do português colonizador, sinônimo de falta de “cultura”, era atraso, por isso, a política de ensino estava orientada para que o “indígena” se enquadrasse na “civilização portuguesa” mediante a aprendizagem do português e hábitos europeus. Mas também se pode apontar outro momento, mais recente, décadas de 1980 e 1990, em que falar a língua materna era sinônimo de ser “gente do mato”, “gente do campo”, gente desprovida da cultura urbana.

#### UMA PALAVRA FINAL

Independentemente de qualquer teoria social que se possa formular acerca das diferenças étnico-raciais ou culturais é importante considerar que o sonho de uma cultura ideal, de um povo ideal, ou de uma “raça” ideal facilmente carrega uma ideologia que reforça a negação dos aspectos tidos como negativos, que podem ser direcionados a este ou aquele sujeito. A política e a economia representam dois lados chaves que podem contribuir para submeter determinados indivíduos a uma condição negativa (excluídos socialmente) ou a uma condição de explorados mediante as relações de trabalho estabelecidas (explorados economicamente). Reforça estes dois aspectos o sistema de ensino estruturado de acordo com os diferentes graus de interesses político e economicamente firmados. Neste sentido o racismo como tal forma um discurso que em última instância visa à negação do outro, ou seja, negar como tal aquilo que o outro é. Negar o outro como ele é partindo das suas características físicas (cor da pele, expressão corporal, tipo de cabelo etc.). Não é uma atitude que se restringe ao simples ato de dizer eu não te quero ou não aceito o que tu és, (desejar a “inexistência do outro”), é uma prática que vemos entranhada na vida da sociedade, manifesta-se de diferentes formas e alimenta-se de variados mecanismos produzidos a partir das relações sociais, culturais e laborais.

A presença do discurso *lusotropicalista*, na sociedade angolana, foi uma forma de tentar legitimar a existência de um grupo crioulo a partir do qual dar-se-ia a continuidade da cultura portuguesa. Além disso, este grupo revestiu-se também do discurso de superioridade em relação à outra parte da sociedade angolana que não vê na cultura portuguesa, nada mais, além da dominação e subjugação cultural. Kajibanga (2001) chega mesmo a falar em “Crise da racionalidade lusotropicalista e do paradigma da criouldade” (p. 141) e defende que a criação da figura do mestiço é uma tentativa de perenidade cultural portuguesa, um discurso que mascara o racismo colonial na medida em que exalta o crioulo como fruto da “boa relação” entre brancos e negros e não a

condição de “abuso sexual e violência”, processo do qual resultariam os crioulos. Explicar o luso-tropicalismo, pelo uso do bacalhau em momentos festivos como o natal, representa o reducionismo epistemológico e do processo histórico de violência simbólica e física de que se revestiu a relação entre o branco e o negro angolano.

O racismo foi exposto, neste artigo, do ponto de vista político, econômico, educacional e cultural, tendo como referência o contexto de Angola, todavia, o tema é muito mais abrangente e até sinuoso. Estamos acostumados a olhar o racismo apresentando dois lados opostos: branco x negro e vice-versa, mas depois da independência angolana o racismo continuou, apesar de ser diferente a roupagem de que se revestem as práticas sociais, os propósitos políticos, econômicos e culturais. A construção do discurso *lusotropicalista* cujo fim foi negar as práticas racistas coloniais consolidou a ideia de que as relações sociais em Angola foram passivas, indicando uma ausência da vontade de saber. Ao proceder desta forma:

[...] aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição (FOUCAULT, 1996, p. 20).

A forma camuflada do discurso repressivo, da ideologia da língua portuguesa como língua de unidade nacional, também emite a mensagem subliminar da negação do diferente, daquele que não fala o português e a da subvalorização das demais línguas pois, diferente do português, estas passaram a significar falta de unidade (desunião) falta de civismo, atraso. Tal forma de ver as coisas se estende às vestimentas, à cultura alimentar, à música e às artes. Ou seja, ao associar a língua portuguesa à ideia de unidade anulou-se o saber local, fez-se uma subcategorização cultural local. Todavia, é falsa a ideia de língua de unidade, pois ela nega em concreto o que ela difunde em discurso. É falsa a ideia de que todos nós pensamos em português, assim como foi a ideologia de “*um só povo, uma só nação*”.

Levantar as questões sobre o racismo é para a elite representativa e defensora do sistema político repressivo uma desordem, pois provoca um mal-estar à sua condição de dominante. É necessário “[...] questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51).

O redimensionamento do discurso é necessário para fazer compreender as trajetórias internas e externas do poder que tanto emana para “nossas mentes” e que, às vezes, nos impossibilita pensar fora do sistema institucionalizado e de verdades feitas de interesses de poucos sobre muitos. Entendo que a continuidade de Angola como um país depende muito da capacidade dos indivíduos em reanimar as relações sociais, retirar o homem reduzido ao pó da economia seca, da pobreza do racismo. “Partilhar o mundo com outros seres vivos, eis a dívida por excelência [...] principal chave para a durabilidade, tanto dos humanos como dos não-humanos” (MEMBE, 2014, p. 301). Se a colonização e escravidão foram uma tentativa de roubar a dignidade ao homem negro numa determinada fase da história, hoje o grande desafio para Angola consiste em recuperar este lado humano de dignidade.

## REFERÊNCIAS

ADOTEVI, S. *Negritude et negrologues*. Paris: Union Generale d'Editions, 1972.

ANGOLA. **Lei nº 17, de 8 de novembro de 1996**: Cria o novo Bilhete de Identificação Nacional. Diário da República, I Série, n. 47, 1996.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BERND, Z. **A questão da negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1982.

BUFFON, G. L. **Oeuvres complètes de Buffon**: tome troisième, De l'Homme. Paris: Bazouge-Pigoreau Éditeur, 1839.

COUTO, M. Os sete sapatos sujos: intervenção no ISCTEM, Maputo. In: COUTO, M. **E se Obama fosse africano?**: e outras intervenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 25-48.

DEACON, R.; PARKER, B. Educação como sujeição e como recusa. In: SILVA, T. T. (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 97-110.

FANON, F. **Black skin white masks**. New York: Grove Press, 1967.

FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Editions Seuil, 1952.

FERRONHA, A. L. **Consciência da Luso-Tropicalidade**: seus princípios humanistas. Sua visão da África pré-portuguesa, sua constituição, seu futuro e responsabilidade. Porto: Tipografia Marca/Angola: António Ferronha, 1969.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREYRE, G. **O luso e o trópico**: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante Dom Henrique, 1961.

FREYRE, G. **Integração portuguesa nos trópicos**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

GEISS, I. **Geschichte des rassismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

GIDDENS, A. **Sociologia**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

HENRIQUES, J. G. Angola: houve independência mas não descolonização das mentes. **Público**, 11 nov. 2015. Disponível em: < <https://www.publico.pt/mundo/noticia/houve-independencia-mas-nao-descolonizacao-das-mentes-1712736> >. Acesso em: 03 jul. 2018.

HERNANDEZ, L. L. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. 2. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

HOFBAUER, A. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L. M. A.; SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. (Org.). **De preto a afro-descendente**: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2003. p. 51-68.

IMBAMBA, J. M. **Uma nova cultura para mulheres e homens novos**: um projecto filosófico para Angola do 3º milénio à luz da filosofia de Battista Mondin. Luanda: UCAN & Paulinas, 2003.

INE. Instituto Nacional de Estatística. **Censo 2014**: resultados definitivos do recenseamento geral da população e da habitação de Angola. Governo de Angola: INE, mar. 2016.



JAMBA, S. O racismo em Angola. **AngoNotícias**, 12 abr. 2004. Disponível em: < <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/553/o-racismo-em-angola> >. Acesso em: 03 jul. 2018.

KAJIBANGA, V. Crise da racionalidade lusotropicalista e do paradigma da ‘crioulidade’: o caso da antropossociologia de Angola. **África: Revista do Centro de estudos Africanos**, v. 22/23, n. 1, p. 141-156, 1999/2000/2001.

MACPHERSON, W. **The Stephen Lawrence inquiry**. London: Stationery Office, 1999.

MARGARIDO, A. **Negritude e humanismo**. Lisboa: Edições da Casa dos Estudantes do Império, 1964.

MARQUES, J. F. O neo-racismo europeu e as responsabilidades da antropologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 56, p. 35-60, fev. 2000.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NETO, M. C. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no Século XX. **Lusotopie**, n. 4, p. 327-359, 1997.

PEPETELA. **Mayombe**. São Paulo: LeYa, 2013.

RUI, F. **Repensar o ideal da negritude: sua relevância na identidade africana**. 2007. Dissertação (Mestrado) – The Catholic University of Eastern Africa, Nairobi, 2007.

SANTOS, B. S. Entre o Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos**, n. 66, p. 23-52, jul. 2003.

SENGHOR, L. S. Negritude: a humanism of the twentieth century. In: GRINKER, R. R.; LUBKEMANN, S. C.; STEINER, C. (Ed.). **Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representation**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. p. 629-636.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

---

**Recebido em:** 03 jul. 2018.

**Aprovado em:** 27 jul. 2018.