

23

Cadernos de História:
história e cultura africana
e afro-brasileira

José Bento Rosa da Silva

(Organizador)

UFPE | PROEXT

Publicação Étnico Racial

Série comemorativa de 10 anos da lei 10.639



Cadernos de História:
História e Cultura Africana e
Afro-Brasileira

Cadernos de História | Oficina da História - Ano 9 N° IX, 2012

ISSN 1807-9229

Editor | Patrícia Pinheiro de Melo

Organizador | José Bento Rosa da Silva

Editoração Técnica

Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva

Mateus Samico Simon

Conselho Editorial

Antônio Paulo de Moraes Rezendo

Antônio Torres Montenegro

Carlos Alberto Miranda

Christine Rufino Dabat

Edvânia Torres Aguiar Gomes

José Bento Rosa da Silva

Isabel Cristina Martins Guillen

Marc Jay Hoffnagel

Marcus J. M. de Carvalho

Maria do Socorro de Abreu e Lima

Maria do Socorro Ferraz Barbosa

Patrícia Pinheiro de Melo

Regina Beatriz Guimarães Neto

Severino Vicente da Silva

Suzana Cavani Rosas

Tanya Maria Pires Brandão

Virgínia Almoêdo de Assis

Correspondência

Departamento de História

Universidade Federal de Pernambuco

Centro de Filosofia e Ciências Humanas – 11° andar

Cidade Universitária – Recife - PE. CEP: 50 670-901

Fax: 81 - 21268290

UFPE | PROEXT

Publicação Étnico-racial

Série comemorativa de 10 anos da Lei 10.639

**Cadernos de História:
História e Cultura Africana e
Afro-Brasileira**

José Bento Rosa da Silva (Organizador)



PROEXT
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO

Reitor: Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

Vice-Reitor: Prof. Sílvio Romero de Barros Marques

Pró-Reitor de Extensão: Prof. Edilson Fernandes de Souza

Diretora de Extensão Acadêmica: Maria Christina de Medeiros Nunes

Diretor de Extensão Cultural: Prof. Marcos Galindo

Coordenador de Gestão da Extensão: Demócrito José Rodrigues da Silva

Coordenadora de Gestão da Produção Multimídia e Audiovisual: Jowania Rosas de Melo

Coordenador de Gestão da Informação: Prof. Wellington Pinheiro dos Santos

Coordenadora de Gestão Organizacional: Eliane Aguiar

Coordenação Geral:

Prof. Edilson Fernandes de Souza e Maria Christina de Medeiros Nunes

Comissão Organizadora:

Prof. Edilson Fernandes de Souza, Maria Christina de Medeiros Nunes, Djanyse Barros de Arruda Mendonça, Professor Wellington Pinheiro dos Santos

Revisão:

Os textos são de responsabilidade dos autores.

Projeto Gráfico:

Margarida Correia Lima

Diagramação:

Isabela Freire e Filipe Neri

Ilustrações da Capa:

Ayodê França

Impresso nas oficinas gráficas da Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco
Av. Acadêmico Hélio Ramos, 20, Cidade Universitária, em outubro de 2012.

Diretora da Editora: Profa. Maria José de Matos Luna

Catálogo na fonte: Bibliotecária Kalina Lígia França da Silva, CRB4-1408

C122 Cadernos de História [recurso eletrônico] / [Departamento de História da UFPE].
– Dados eletrônicos. – Ano. I, n. I (set. 2002). – Recife : Ed. Universitária da UFPE,
2002-

Anual.

Subtítulo varia: História e cultura africana e afro-brasileira.

Editado por: Patrícia Pinheiro de Melo.

Organizado por: José Bento Rosa da Silva.

Continuação da publicação impressa, suspensa.

Segunda edição online: ano 9, n.9, 2012.

ISSN 1807-9229.

I. África – História. 2. África – Civilização. 3. Cultura afro-brasileira – História. I. UFPE.
Departamento de história. II. Melo, Patrícia Pinheiro de (Ed.). III. Silva, José Bento Rosa
da (Org.).

960

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2013-209)

Apresentação da Coleção

A caminho da África!

Até o fechamento desta coleção, somos a única Universidade brasileira que concentra o maior número de títulos publicados, em um só tempo, num só lugar, sobre as relações étnico-raciais e grupos sub-representados. Assim, consolidamos uma discussão pautada por ocasião dos dez anos da Lei 10.639/2003 e inovamos com a abertura para pesquisadores de todo o País, para que pudessem publicar seus escritos, dissertações e teses, na nossa Editora Universitária, com o investimento da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Pernambuco.

Apoiar publicações acerca dos saberes étnico-raciais – seja no campo da cultura, história, religião ou da dinâmica organizativa dos segmentos que apostam na versão afro, indígena, migrantes e imigrantes do desenvolvimento brasileiro – é um desafio acadêmico, mas, sobretudo, um desafio político e administrativo que transpõe a burocracia, que muitas vezes tem impedido o avanço e a elevação institucional aos patamares dignos de um patrimônio público, para fazer valer os direitos de todos ao conhecimento, como um princípio fundamental da alteridade.

A Coleção Étnico-racial, seja na versão das comunidades indígenas ou afro, na perspectiva dos migrantes ou imigrantes, penetra fundo suas raízes na exposição das subjetividades humanas e recoloca uma instituição como a UFPE num patamar bastante elevado do conhecimento científico e de outros saberes, feitos e refeitos por homens e mulheres que conhecem bem as causas inevitáveis das barreiras sociais e o preconceito

institucional; ao tempo em que as estruturas governamentais esquecem ou não querem de fato financiar as obras incontestas que falam de maneira afirmativa ou denunciante, que afetam os segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira.

Já imaginava a importância de termos um edital com esse escopo para abarcarmos escritos densos e tão comprometidos com uma causa histórica e sociológica, mas não imaginava a dimensão pan-africana de mostrar ao mundo o que nós somos capazes de realizar quando tratamos dos nossos princípios identitários afro, indígenas, japonesas, regionais e outras subjetividades. Do mesmo modo, a importância do reposicionamento de uma produção do conhecimento a partir da história e da cultura, para atendermos a uma legislação federal no alargamento da formação de muitos professores do ensino básico e também superior.

A ideia da coleção veio de um “relance” ao abrirmos uma das sessões do Cineab, promovidas pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, e, prontamente, no mesmo dia, foi formatada por um edital público de alcance nacional. O resultado desta série, agradecemos a todos que compõem o corpo técnico da Pró-reitoria de Extensão, especialmente a diretora de Extensão Acadêmica, Maria Christina de Medeiros Nunes e ao coordenador Demócrito José Rodrigues da Silva, que rapidamente compreenderam a dimensão inovadora das publicações, compraram a ideia política e traduziram institucionalmente no mesmo momento.

Invenções à parte, agora mais do que nunca, a UFPE entra para o rol das instituições que não têm preconceitos na produção e circulação de ideias étnico-raciais, que demarcam outros paradigmas mais enraizados com a formação social brasileira, seja no desenho teórico-metodológico, seja no conteúdo produzido por pesquisadores e militantes dos movimentos sociais.

Guiné-Bissau, setembro de 2013.

Edilson Fernandes de Souza

Pró-reitor de Extensão da UFPE

Apresentação

José Bento Rosa da Silva¹

No início do ano de 2011, quando fomos convidados a organizar o Cadernos de História Ano IX – n.09, referente ao ano de 2012, pensamos logo na temática História da África, disciplina para a qual fiz concurso no ano de 2008, de certa forma, em virtude da exigência da lei 10639/03 que estabelecia a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino do país. Aliás, uma reivindicação de segmentos da sociedade brasileira que remonta aos Congressos Afro-Brasileiros da década de trinta do século XX e, posteriormente, dos movimentos organizados das décadas posteriores.

No mesmo ano de 2011, tivemos na Universidade de São Paulo (USP), a edição do XXVI Simpósio Nacional de História, era também a comemoração dos 50 anos da Associação Nacional dos Professores de História. Pois bem, naquele Simpósio foi discutida a criação de um grupo de trabalho (GT) História da África. No bojo da discussão surgiram duas propostas: uma que advogava a necessidade de contemplar os pesquisadores que se dedicavam exclusivamente à História da África, e outro que defendiam a necessidade do grupo de trabalho (GT) abranger os pesquisadores que se dedicam ao tema História da África e da diáspora africana. Fomos convencidos pela segunda proposta, pois entendemos como Alberto da Costa e Silva, que o Atlântico apenas separa duas margens que não se isolam, muito pelo contrário, se complementam formando um complexo atlântico.

¹ Professor de História da África do departamento de História da UFPE e do Programa de Pós-graduação em História da UFPE.

Este número do Cadernos de História, intitulado: História e Cultura Africana e Afro-Brasileira tem esta dimensão. Artigos de professores e estudantes africanos e brasileiros de diversas áreas do conhecimento, construindo uma reflexão numa perspectiva multidisciplinar, como sugeriu os organizadores da Coleção História Geral da África, organizada com o apoio da Unesco na década de setenta, e que finalmente foi traduzida e disponibilizada ao público brasileiro, ainda que, com um grande intervalo de tempo entre a publicação e a divulgação no Brasil². Mas como diz o provérbio popular: “antes tarde do que nunca!” Esta demora pode dizer-nos muito da relação do Brasil com o continente africano, entre elas, do descaso histórico com a História e Cultura Africana e Afro-brasileira pelas autoridades brasileiras até então. Aliás, o artigo assinado por Ismael Tcham, acerca dos convênios estudantis entre o governo brasileiros e governos de países africanos é revelador; questões apontadas no âmbito da cooperação que nos remete mais a uma forma sutil de ‘sentimento de imperialismo diplomático’; ainda que esta expressão possa nos parecer esdrúxula.

Bruno Véras recua no tempo para mostrar uma África setentrional e ocidental entre o século VII-XIV. Quem quiser saber o que se passava nestas regiões quando o ocidente vivia os padrões ditados pela tradição católica apostólica romana, é só mergulhar nas páginas escritas por Véras. Saberá por exemplo a forma como o Islã foi sendo apropriado pelos africanos, - ou dizendo de outra forma-, como o Islã foi africanizando-se; embora seja corriqueiro falar em islamização da África.

Outra África é apresentada por Armando, uma África que resistiu aos ‘Dragões’ do império português em fins do século XIX. Aliás, este foi uma das muitas derrotas sofridas pelos colonizadores lusos no continente; de caçadores, os portugueses foram metamorfoseados em caça; e se esta história não havia sido contada ainda, era porque os leões não tinham quem falasse por eles, lembrando um provérbio bakongo: “enquanto os leões não tiverem seus historiadores a história das caçadas continuará glorificando os caçadores”. Foi esta perspectiva historiográfica que a romancista nigeriana Chimamanda

2 Sobre a perspectiva multidisciplinar da publicação. Ver: M'BOW, M. Amadou Mahtar. Prefácio (Diretor Geral da UNESCO/1974-1987); OGOT, Bethwell Allan. Apresentação do Projeto (Presidente do Comitê Científico Internacional para a redação de uma História Geral da África) . In: KI-ZERBO, Joseph (Editor) *História Geral Da África*. Vol. I – Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Cortez/Brasília: UNESCO, 2011.

Ngozi Adichie quis dizer quando alertou-nos para que não nos contentássemos com uma história única, da África (ou de quem quer que seja)³. Outro africano, o poeta/romancista nigeriano Chinua Achebe, corrobora a escritora, sua conterrânea, e o provérbio bakongo: “também o leão deverá ter quem conte a sua história”.

Eganam-se os que pensam que as resistências ao colonialismo foram atos isolados. Historiadores africanos e africanistas dedicaram páginas e páginas às lutas de resistências ao domínio colonial europeu⁴. É certo que tais produções, sobretudo elaboradas a partir do processo de independência, - leia-se a partir dos anos sessenta -, tenha influenciado os jovens estudantes Roberto Souza Cordeiro, Altieri Dias e Luciano Laet, a pesquisarem sobre o processo em Guiné Bissau, de onde são originários.

Guiné-Bissau é um dos países da África Ocidental que, desde o processo de independência, vive um clima de instabilidade política por razões múltiplas. Muitas vezes acompanhamos as apreensões de estudantes guineenses que do Brasil buscavam saber dos golpes e contragolpes de estado ocorridos, malgrado a luta pela criação do estado nação na perspectiva democrática. Este foi o tema escolhido por Arnaldo Sucuma para falar-nos de seu país, e mais, ele acredita que o conhecimento da realidade de Guiné Bissau seja um instrumento para possíveis mudanças na estrutura política daquela nação.

Luiz Henrique Assis escreveu sobre a trajetória do discurso colonialista português acerca das colônias de ultramar: da Mística Imperial ao Lusotropicalismo. Estes discursos foram os norteadores da ideologia colonial lusa, e estão historicamente datados. O autor mostra a necessidade da adequação de um outro discurso no contexto da década de vinte do século passado, momento em que a Europa passava por crises, sobretudo econômica, e novas ideologias grassavam pelo continente. Estas espraiaram para além-mar, pois que os discursos circulavam e resignificavam-se, na ânsia de perpetuarem situações favoráveis a dominação portuguesa, sobretudo no continente africano.

3 Sobre esta questão. Ver. <http://leibrasil.org.br/blog/index.php/2010/02/05/chima-manda-adichie-o-perigo-da-historia-unica/>. Acessado em 10.08.2012. A escritora é autora da obra: *Meio Sol Amarelo*.

4 Sobre esta questão. Ver. BOAHEN, Albert Adu (Editor). *História Geral Da África. Vol.VII*. Brasília: Unesco, 2010,2^a. Ed., Revisada.

A relação de dominação colonial constitui-se uma complexa rede de interesses e intrigas, imbricadas de relações de poder. É o que revela o artigo de Juliana Cordeiro de Farias, ao investigar a relação entre Portugal e sua província de ultramar, Angola, no período conturbado do processo de independência, ou seja, final dos anos sessenta até meados da década de setenta. Pierre Bordieu e Antônio Gramsci foram dois teóricos que respaldaram as análises de Juliana Cordeiro.

Enquanto o primeiro conjunto de artigos investigou a cultura e história africana em tempos diversos, o segundo ocupou-se da cultura e história afro-brasileira; ou da cultura e história africana numa dimensão diaspórica. A despeito desta divisão arbitrária estabelecida pelo organizador, há uma complementaridade entre um conjunto e outro, como o leitor pode observar, por exemplo, nos artigos elaborados por Dimas Catai e José Bento Rosa da Silva. O primeiro apresenta como as práticas de religiosidades advindas do continente africano foram alvo de inquéritos na colônia, as táticas e estratégias que africanos e afro-brasileiros tiveram que construir visando passarem impunes frente às perseguições. O ‘palco’ privilegiado de investigação de Dimas foram as capitanias de Pernambuco e Bahia, onde havia verdadeiras ‘ilhas de Áfricas’, dado ao tráfico intenso de escravizados.

Já José Bento, procurou mostrar, através de registros de nascimentos e casamentos a presença dos bantos no litoral norte do estado de Santa Catarina. Na época na região havia armações de pesca da baleia (séculos XVIII e XIX). Hoje é um balneário turístico, nele está localizado o parque temático de diversões Beto Carrero World, que tem entre seus espetáculos, um denominado ‘África Misteriosa’, destilando estereótipos sobre o continente africano.

As formas de organizações coletivas criadas e recriadas pelos africanos e seus descendentes no Recife oitocentista foi o tema escolhido por Itacir Marques. Dentre as inquietações inerentes à pesquisa, destacou a configuração da identidade do grupo, segundo ele, uma resignificação das experiências africanas na diáspora.

Outro artigo que dá visibilidade aos africanos e seus descendentes no Brasil Meridional é o de Antônio Emílio Morga, professor na Universidade Federal de Manaus, natural de Florianópolis, local privilegiado de suas investigações. Morga mostra que para além do sofrimento, os escravizados criaram seu mundo. Aliás, outros historiadores já abordaram este tema, mas não acerca da Desterro oitocentista⁵. Nem o desejo de uma cidade disciplina foi obstáculo definitivo para que os escravizados criassem e recriassem seu *'modus vivendi'*; para desespero da elite local, como fica evidente no texto de Morga.

Ronnei Prado Lima lembra-nos que além da força de trabalho, os navios negreiros trouxeram para a diáspora muitas outras contribuições, entre elas as práticas religiosas, que resignificaram-se, mas também mantiveram práticas que são mantidas até os nossos dias. O artigo de Ronnei nos aponta para lugares de 'africanidades brasileiras'⁶ espalhadas por este país continental, os terreiros são alguns deles.

Lugares de sociabilidade, religiosidade e resistência foram também as ruas, praças e igrejas; como nos mostra Mônica Maria Lopes Lage, ao investigar as Minas Gerais setecentista. Utilizando de uma bibliografia consagrada ela nos conduz pelas ruas, praças e igrejas, onde a presença de africanos, pardos, crioulos era presença garantida.

A busca de uma estética africana pelo movimento negro brasileiro foi o tema abraçado por Vanessa Marinho. Inquietação pertinente, numa sociedade onde o ideal de beleza está calcado nos modelos advindos da Europa. A este padrão, o movimento negro, sobretudo a partir da década de setenta, idealizou um modelo que estaria calcado numa tradição africana. Para lembrar a obra de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, uma espécie de 'invenção de tradição'⁷, - acrescentamos -, africana na diáspora.

Prezados leitores, desejamos que a leitura desta obra, proporcione uma viagem pela Cultura e História Africana e Afro-Brasileira. É óbvio que se trata de uma 'viagem

5 Atual cidade de Florianópolis.

6 Concordamos com Petronilha: "Ao dizer africanidades brasileiras estamos nos referindo às raízes da cultura brasileira que tem origem africana. Dizendo de outra forma, estamos, de um lado, nos referindo aos modos de ser, viver, de organizar suas próprias lutas, próprias dos negros brasileiros, e de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia a dia". SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. "Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras". In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o Racismo na Escola*. Brasília: Ministério da Educação/ SECAD, 2008, p. 151-167.

7 Estamos nos referindo à obra: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

incompleta', mas que proporciona possibilidades de construções de outras viagens por outras partes do continente africano e pelo território brasileiro preñado de 'africanidades'.

Boa viagem! Digo: boa leitura!

Parte I
História e Cultura Africana

O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (Séc. VII-XIV)

Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva

Resumo: Este artigo dedica-se à análise do processo histórico da expansão do islã pela África e aos impactos de sua recepção e resignificação. Em seguida, uma das formas de experiência e experimentação mística do islamismo será analisada no contexto da África Ocidental e Norte. Apontarei para o caso dos *Marabouts* como um elemento social que deve ser entendido dentro da lógica do misticismo islâmico sufi e das religiões tradicionais africanas precedentes.

Palavras-chave: África. Islamismo. Marabout. Sufismo. Viajantes.

Abstract: This article is dedicated to the analysis of the historical process of the expansion of Islam in Africa and the impact of its receipt and reframing. Then, one of the forms of mystical experience and experimentation of Islam will be analyzed in the context of North and West Africa. Will point to the case of *Marabouts* as a social element that must be understood within the logic of Islamic Sufi mysticism and the precedents traditional African religions.

Key-words: Africa. Islam. Marabout. Sufism. Travelers.

“Os que creem são os mais ardentes no amor de Deus”
(Corão II, 160).

1 Neste presente artigo não tratarei dos aspectos históricos referentes ao islamismo na África Oriental.

2 O Mar Vermelho.

3 Referência do Corão.

4 Já no século X d. C. boa parte da Ásia Central, Oriente médio, parte da Europa, leste e norte da África e até oeste China e uma parcela do sudeste asiático faziam parte de redes culturais, comerciais e religiosas que ligavam muçulmanos de todas estas partes do mundo. Na primeira metade do século XIV, quando Ibn Battuta realizou suas viagens isso fica evidente quando em algumas ocasiões o mesmo foi indicado e dirigido por dentro de redes familiares que circulavam desde o Maghreb até a China. Cf. BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006.

Outro dado relevante é que o islamismo, mesmo antes das grandes emigrações europeias e asiáticas do século XIX e início do XX para as Américas já havia chegado nas regiões onde hoje são os EUA, o Brasil e as Antilhas séculos antes a partir do tráfico de africanos escravizados. Cf. RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. “Negros islâmicos no Brasil escravocrata”. In: *Cadernos CERU*, São Paulo, série 2, v.22, n.1, junho de 2011, p.287-303..

É inegável o impacto que a presença europeia, a colonização e o posterior imperialismo dos séculos XIX e início do XX trouxeram à África. Contudo, um fenômeno muito mais antigos, surgido externamente, mas rapidamente introjetado e transculturado em boa parte do continente africano, colocase desde meados do século VII: o islamismo. Esta religião para mais que sua conformação metafísica ou espiritual, carregava consigo novas práticas e propostas culturais e políticas. No continente africano estas propostas espirituais e materiais do islamismo chegaram de diferentes formas, foram absolvidas e reinterpretadas de diversas maneiras. Cronologicamente e geograficamente o islã espalhou-se pela África e reestruturou-se de formas distintas.

De maneira sucinta apresentarei primeiramente as formas como o islã chegou a África e porque sua recepção teve tanto impacto na África do norte, e boa parte da África Ocidental¹. Em seguida, uma das formas de experiência e experimentação mística do islamismo será analisada neste espaço. Apontarei para o caso dos *Marabouts* como um elemento social que deve ser entendido dentro da lógica do misticismo islâmico sufi e das religiões tradicionais africanas precedentes.

O Islamismo na África

Em uma península semidesértica separada da África apenas por um estreito braço de mar² a leste nasceu uma nova religião. Um mercador árabe dono de cáfilas chamado Muhammad, a partir de uma revelação mística narrada no Alcorão³, cria uma religião e inicia um movimento religioso que iria alcançar, alguns poucos séculos depois, dimensões globais⁴.

Os desdobramentos políticos e religiosos desta nova religião chegaram rapidamente à África. As ágeis tropas de ginetes beduínos montados a cavalo e em dromedários chegaram

às portas do Egito, então sob domínio bizantino, ainda no século VII. Em 641 d.C. os árabes beduínos tomam a cidade de Alexandria e o Egito passa a ser a porta de entrada para a conquista das outras partes do norte africano. A partir de então o norte da África foi gradualmente conquistado pelas tropas árabes e berberes convertidas à religião islâmica⁵. Como apontam Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek:

“As estruturas políticas, religiosas e socioculturais do poder estabelecido pelos árabes muçulmanos encorajaram as conversões a religião do grupo político dominante, sem que fosse necessário para isso recorrer a força”.⁶

O Maghreb⁷ no momento do avanço muçulmano tinha uma situação religiosa muito mais complexa do que o Egito, província bizantina antes da conquista muçulmana. Os habitantes romanizados das planícies e cidades do litoral mediterrânico eram há muito tempo cristãos, ao passo que a população berbere do interior praticava suas religiões tradicionais autóctones, ainda, alguns habitantes berberes das montanhas haviam se convertido ao judaísmo.

Mesmo após a conversão quase que total do Maghreb no século IX ao islamismo, algumas minorias cristãs apontavam nas áreas do interior do noroeste africano. Estas minorias são apontadas ainda no século XV por Leão o Africano como tendo papel de destaque na composição das tropas da guarda imperial hafside⁸. Esta permanência de grupos cristãos em meio a uma maioria muçulmana nega, como apontam El Fasi e Hrbek⁹ a tese de que a conversão do norte da África ao islamismo foi preponderantemente obtida pela espada. As conversões foram favorecidas pelas atividades missionárias de clérigos militantes, principalmente baseadas na cidade de *Kayrawan* que era ao mesmo tempo polo da organização e militar e centro religioso.

Outro elemento importante para o sucesso das conversões foi a prática adotada pelo governador Masa ibn Nusayr. Ao constatar que a sujeição dos berberes seria impossível através da força, adotou a seguinte prática: resolveu libertar

5 Uma discussão sobre quais grupos étnicos compunham as tropas durante as conquistas dos impérios muçulmanos é feita em BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Fernand Braudel aponta para o fato de que o grosso das tropas muçulmanas nas conquistas territoriais estavam apoiadas sobre os povos nômades de grande mobilidade recém convertidos. No caso, no início da expansão islâmica este papel coube aos beduínos das áreas de fora das cidades árabes. Em seguida, na conquista do norte da África e da Península Ibérica tiveram papel central os povos berberes convertidos ao islã.

6 EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África” in EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 72.

7 Maghreb (*Al-Maghrîb*) significa “O Poente”. Compreende as terras mais à oeste do mundo muçulmano, isto é, o noroeste da África da Argélia ao Marrocos.

8 AFRICANUS, Leo. *Description de l’Afrique*. (Trad. A. Epaulard). Vol. 2. Paris: Ed. Maisonneuve, 1956, p. 67.

9 EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit.

jovens prisioneiros de origem nobre mediante a condição de tornam-se muçulmanos e estes iriam ocupar posições de responsabilidade no exército. Esta política não tardou a dar frutos e rapidamente numerosos guerreiros berberes, seguindo seus chefes incorporam-se ao exército muçulmano. As expedições vitoriosas na Espanha ajudaram nas conversões e numerosos berberes ansiosos por participar das conquistas e dos butins para além do recém batizado Estreito de Gibraltar¹⁰. Além disso, nas fronteiras os soldados islâmicos admitiam a troca de mercadorias e como elas trocas de ideias árabes e berberes, dando início a conversão de alguns mercadores berberes ou líderes políticos.

Todavia, apesar de dois séculos depois da morte do profeta Muhammad o norte da África ter sido conquistado pelos muçulmanos, o trabalho de conversão seria lento e constante no interior. “*Como em outras regiões, a islamização das cidades foi mais rápida que a sua homóloga nos campos*”¹¹. As conversões seguiam as rotas das caravanas onde mercadores pios faziam o proselitismo religioso e os envolvidos no comércio com o norte convertiam-se. Inicialmente no intuito integrar-se as novas redes comerciais¹² que se montavam integrando a África à *umma*¹³. Ainda assim, na realidade, ainda demoraria muito para que o islã chegasse às montanhas.

No Sahara as conversões acompanharam as rotas comerciais que desciam o deserto para trocar os tecidos e itens de luxo por ouro, escravos e âmbar. Estes contatos entre alguns mercadores árabes, berberes neófitos muçulmanos do norte maghrebino e os berberes *lamtuna*, *massufa* e *djuddala* da porção oeste do deserto do Sahara certamente provocaram conversões. Berberes que serviam de guia e participavam das escoltas nas caravanas eram ouvidos atentos às pregações dos comerciantes islâmicos. Estas conversões, vale a pena destacar, também eram acompanhadas dos interesses materiais de verem-se cada vez mais integrados nas rotas que aceleradamente cresciam a partir da islamização da África do norte e da dinamização do comércio na região. Esta influência da cultura muçulmana junto às populações locais na região

10 O nome Gibraltar provem de *jabal al-Tariq*, que em árabe significa “A montanha de Tariq”. Tal nome foi dado em referência ao comandante berbere *Tariq Ibn Ziyad* que em 711 d.C. atravessou o estreito para iniciar a conquista muçulmana da Península Ibérica.

11 *Idem*, p. 77.

12 Cf. BRETT, Michael. “Islam and Trade in the Bilad Al-Sidan, Teenth-Eleventh Century A.D.” In: *The Journal of African History*, Cambridge, v. 24, n. 4, 1983, 431-440. E M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – História e Civilizações* (até o século XVIII), Vol. I. Casa das Áfricas / EDUFBA, 2009.

13 *Umma* (*ummah*): a comunidade muçulmana.

do grande deserto provavelmente foi mais forte e profunda nos armazéns comerciais e nos centros políticos localizados geralmente em oásis onde os negociadores e seus prepostos estabeleciam-se de forma permanente.

Este lado comercial das conversões ao islamismo no Sahara e na África ocidental é explicado por El Fasi e Hrbek tendo em vista que a própria religião islâmica nasce no seio da sociedade comercial de Meca e pregada por um profeta que foi por um longo período também um comerciante. Esta, portanto apresentaria um conjunto de preceitos morais e práticos estreitamente ligados às atividades comerciais. Este código moral por sua vez ajudava a controlar as relações comerciais e oferecia de forma supra-étnica uma ideologia unificadora em favor da segurança do crédito e das transações comerciais entre parceiros comerciais distantes de si. G. Hopkins explicita:

“O islã contribuía para manter a identidade dos membros de uma rede ou de uma empresa disseminados em longas distâncias e localizados muito amiúde em país estrangeiro; ele permitia aos comerciantes de se reconhecerem e acelerarem as suas transações e previa sanções morais e rituais, obrigando o respeito de um código de conduta que tornava possíveis a confiança e o crédito”.¹⁴

O islã se propagara através do deserto até o Sudão Ocidental¹⁵ antes mesmo que o Maghreb ou o Sahara fossem totalmente convertidos. Os primeiros grupos muçulmanos a adentrarem nesta região para fazer comércio e proselitismo não eram nem sunitas, nem xiitas. Eram na verdade de uma ideologia dissidente denominada kharidjismo que pregava uma igualdade entre os fiéis perante Deus (*Allah*), um ascetismo contra o luxo e exageros materiais e a possibilidade de qualquer muçulmano, dependendo apenas de seu conhecimento e caráter moral, ascender ao posto de Califa. Essa ideologia religiosa ganhou bastante força entre os berberes do interior e chegou à África ocidental através de comerciantes da seita kharidjita dos ibaditas.

Após o oitavo século d.C. muitas cidades do Sudão ocidental,

14 HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. Londres: Ed. Longman. 1973, p. 64.

15 Ao citar “Sudão Ocidental” não me refiro ao atual país Sudão, dividido recentemente entre norte e sul, mas sim ao conceito em árabe que se referia a estas regiões ao sul do deserto do Sahara desta maneira.

no Sahel¹⁶ ou na beira do Níger, tais como Kumbi Saleh (a capital do reino de Ghana), Gao, Awdaghust, Tadmekka, Ghiyaru e Zafunu testemunharam a presença de estabelecimentos de mercadores ibaditas vindos do sul tunisiano e do Marrocos. Esta influência kharidjita só iria desaparecer no Sudão Ocidental dando lugar ao sunismo de corrente malikita da interpretação corânica após o movimento dos Almorávidas liderado por Ibn Yasin a partir de 1040 e das incursões dos grupos nômades árabe da *banu Hilaa* vindas do Marrocos até os confins do sul do Sahara.

Cabe ressaltar que este primeiro islamismo (kharidjida) ao chegar no Sudão Ocidental continha numerosos elementos de diversas crenças pré-islâmicas conhecidas no Maghreb como o judaísmo e cristianismo assim como elementos de religiões autóctones berberes e africanas¹⁷. Não é de se estranhar a aversão que Ibn Yasin e seus seguidores almorávidas de intenção “purificadora” sentiam em relação a estes primeiros muçulmanos convertidos pelo kharidjitismo. Contudo, é importante salientar:

“Aos ibaditas coube, incontestavelmente, o mérito de terem sido os primeiros a iniciarem os povos sudaneses ao islã; conquanto seja impossível apreciar o seu sucesso no plano numérico – aparentemente assaz fraco – foram eles que lançaram as bases sobre as quais os propagadores da fé islâmica construiriam posteriormente estruturas mais sólidas”.¹⁸

Em meados do século X várias pequenas comunidades muçulmanas estavam já estabelecidas de forma dispersa na África ocidental. Distribuía-se ao longo das rotas comerciais transaharianas. Incrustavam-se principalmente nas cidades sudanesas em bairros separados, com suas mesquitas e gozando de relativa autonomia política e jurídica. Viviam sob as leis islâmicas geridas por um cádi.

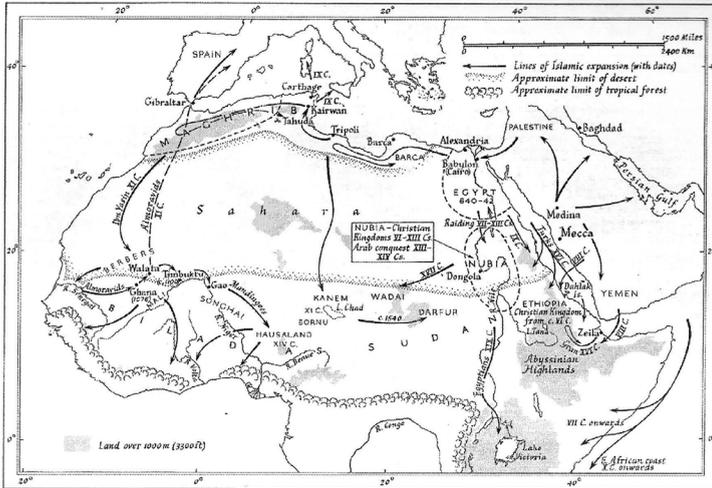
Um erudito andaluz chamado Al-Bakri descreveu em 970 d.C. a situação destes muçulmanos, no caso, na capital do reino de Gana a cidade de Kumbi Saleh (Ver no Mapa 01 cidade de Ghana):

16 *Sahel*: (“Borda”). Refere-se a região fronteiriça entre o sul do deserto do Saara e a zona verde de savanas e floretas.

17 EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit.

18 Idem, p. 88.

O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (Séc. VII-XIV)



Mapa 01. Mapa representando a expansão do islamismo na África.

Fonte: ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge

“A capital de Gana é chamada Kumbi Saleh. A cidade consiste na reunião de duas cidades que se unem em uma planície, a maior delas habitada por muçulmanos e com doze mesquitas. Kumbi Saleh possui também um grande número de juizes e de homens instruídos. Ao redor de ambas as cidades há poços de água doce e potável, e próximos a eles, terras cultivadas com vegetais.

A cidade habitada pelo rei está a seis milhas da outra cidade (muçulmana) e é chamada de Al-Ghana. A área entre as duas cidades é coberta com casas feitas de pedra e de madeira. O rei tem um palácio e choças de formato cônico, cercadas por paredes. Na cidade do rei, não muito longe da corte de justiça real, há uma mesquita. Os muçulmanos que veem em missões ao rei podem rezar ali. Há ainda uma grande avenida, que cruza a cidade de leste a oeste”.¹⁹

Como aponta David Robinson²⁰, a historiografia que trata do tema do islamismo na África ao sul do Sahara postulava a expansão da religião muçulmana em três processos. O primeiro destes processos, já descrito, foi aquele levado a cabo por mercadores envolvidos no comércio transaariano e suas famílias vivendo nas áreas urbanas dos “bairros” muçulmanos entre uma maioria composta por indivíduos das religiões tradicionais africanas²¹. Esta fase é denominada de “Islã de

19 AL-BAKRI, Abu 'Ubayd, *Description de l'Afrique septentrionale* (ed. e transcr. de Slane), A. Maisonneuve, 1965. Apud COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)*. Vitória: Ricardo da Costa, 2007. (Disponível em: <www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htm> Acesso: 01 Jul 2012).

20 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

21 Entendo o conceito de Religiões tradicionais africanas como as religiões autóctones africanas, não tendo a ideia de tradição um caráter de imutabilidade, mas sim de possibilidade criativa e mutacional. Cf. BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit.

minoría” ou de “quarentena” (“‘minority’ or ‘quarantine’ Islam”²²). Esta fase representa a organização espacial e política descrita por Al-Bakri da cidade de Kumbi Saleh.

Nesta fase de “islã de quarentena” ou de “minoría” os soberanos africanos separam os comerciantes islâmicos em locais específicos com a intenção de garantir a participação da realeza nos lucros do comércio de longa distância. Entre os primeiros convertidos no Sudão ocidental estava aquela população urbana que tomava contanto direto na participação na estrutura do comércio transaariano. “*Comerciantes africanos, wangara e posteriormente diúlas, bem como ‘missionários’ muçulmanos de todo tipo, levaram aos campos e as cidades, até as bordas da floresta, a mensagem do Profeta*”²³. As zonas rurais pouco eram influenciadas pelo islamismo neste contexto.

“O islã seguiu as antiquíssimas rotas de comunicação entre os países magrebinos e trans-saarianos, sobretudo aquela pista que sai do Marrocos, passa por Sijilmassa e acaba no vale do Níger, perto da atual cidade de Gao. Com a progressiva islamização dos berberes, o número de muçulmanos nas caravanas que se encaminhavam para o sul foi cada vez maior, e as mensagens do islã difundia-se gradualmente entre os negros sudaneses”.²⁴

Com o crescimento das comunidades muçulmanas, no encaço dos mercadores vinham do Maghreb clérigos (*ulama*) interessados em fazer proselitismo entre às populações locais. Eles começaram exercendo dentro das comunidades estabelecidas diversas funções clericais as quais se acrescentaram posteriormente práticas de cura, adivinhação, produção e venda de amuletos e talismãs. Boa parte destes pregadores, mais interessantes em passar a mensagem da religião do que fazer comércio, provinham de linhagens místicas do islamismo denominadas sufismo²⁵. Foi assim que estes pregadores muçulmanos “místicos” ganharam respeito e prestígio também perante os não-muçulmanos, vale ressaltar

22 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

23 DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. “O Islã como sistema social na África desde o século VII” in EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III. África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 134.

24 REICHERT, Rolf. “Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil”. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.1, n.10/11, p.109-120, 1970, p. 111.

25 Este aspecto místico do islamismo será analisado com destaque na África ocidental mais adiante.

“cujas crenças religiosas não eram exclusivas e os quais buscavam frequentemente a ajuda destes clérigos em suas atividades de manipulação do sobrenatural. Este aspecto das suas atividades,

orientado para a magia e a superstição, constituía aos olhos dos não-muçulmanos dos países do Sudão o atrativo maior do islã. A interpretação dos sonhos, a cura pela fé, a adivinhação do porvir, a crença no poder da oração – notadamente no tocante a chuva – era para eles de um interesse muito grande²⁶.

O segundo grupo social, após os mercadores, a se converterem ao islã foi aquele dos chefes e linhagens reais. As elites políticas no intento de consolidar laços comerciais aderiam ao islamismo pregado por comerciantes vindos do norte. Estas conversões dos soberanos africanos, ao contrário dos anônimos mercadores, não passaram despercebidas dos cronistas e escritores do Maghreb e Al-Andaluz indicando tais conversões como vitórias do islã.

Um dos primeiros soberanos do *Bilad Al-Sudan*²⁷ a se converter ao islã, segundo os registros de Al-Bakri foi o chefe Dya Kosoy, da cidade de Gao (por muitos viajantes muçulmanos designada Kaw-Kaw) entre 1009-1010. Al-Bakri não relatas as circunstâncias da conversão mais indica que quando um novo chefe era instalado em Gao, (ver Mapa 01) era lhe dada uma espada, um escudo e um exemplar do Corão oferecidos por um califa com insígnias de poder. Conferem estas informações também dados arqueológicos de tumbas reais com escrita islâmica entre os séculos X e XI²⁸.

A oeste, na região do baixo Senegal, War Dyabi o soberano do reino do Takrur teria sido convertido por mercadores muçulmanos, antes da ascensão dos Almorávidas, ainda nos anos de 1030. Este mesmo período remonta a conversão do rei do Mallal, antiga chefia malinqué que dará origem ao Império do Mali a partir de 1235. Segundo Al-Bakri este rei teria se convertido ao islã após uma grande seca e a promessa de conversão feita a um místico muçulmano que havia de trazer a chuva. Este rei e a família real proclamaram publicamente a fidelidade a sua nova religião.

Importante ressaltar neste período, e como percebido pelos próprios eruditos que registraram estas conversões, o grosso da população continuavam a professar as religiões politeístas de seus ancestrais não se convertendo ao islamismo. Este ficara

26 EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África". Op. cit. p. 89.

27 Do árabe "Terra (país) dos negros".

28 NIANE, Djibril Tamsir. "O Mali e a segunda expansão manden" in NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

restrito a família real, a corte e a elite política e econômica. Esta nova condição do islamismo na África compreende o segundo estágio denominado pela historiografia do tema como “Islã de corte” (“court’ Islam”²⁹). Vale ressaltar que nenhum esforço significativo foi tomado pelos soberanos convertidos para mudar as práticas religiosas locais, principalmente fora das cidades. Inclusive, como pode ser observado, nas várias descrições disponíveis de viajantes islâmicos³⁰ do período, as próprias cerimônias da corte e audiências reais eram revestidas de símbolos e práticas das religiões ancestrais africanas mescladas à simbologia islâmica.

Estes “Islã de corte” foi o que Ibn Battuta encontrou ao visitar o Mali entre 1352-1353. Ele admirara nas pessoas do Mali com quem teve contato “*sua exatidão nas orações e assiduidade com que praticam as reuniões da comunidade*”³¹ e “*sua grande atenção ao ensino do venerável Alcorão*”³². Ao mesmo tempo que reconhece práticas não-islâmicas na maioria da população, como “*o fato de que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do sultão*”, “*chefes costumam romper o jejum no palácio*”, “*o hábito de jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência*” e “*as bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias*”³³. Ele narra a audiência real presenciada por ele fora do palácio:

“Saem, então, pela porta do palácio cerca de 300, alguns segurando arcos, outros segurando dardos e adagas. Os lanceiros colocam-se à direita e à esquerda do pavilhão e os arqueiros sentam-se na mesma posição. Dois cavalos arreados e dois carneiros são introduzidos no local, pois acreditam que isso é bom contra mau olhar”.³⁴

Vê-se que parte da população – em boa parte dos casos, apenas as elites ligadas ao comércio e a política – é muçulmana. Mas a necessidade de símbolos das religiões tradicionais é premente como pode-se perceber nas cerimônias das audiências reais, como no caso do bode para afastar o mau olhar.

A terceira etapa da expansão do Islamismo na África é a chamada de “Islã Majoritário” (“Majority’ Islam”³⁵). Esta fase inicia-se entre o final do século XVIII e início do XIX

29 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

30 Uma boa antologia destes viajantes está disponível em LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay. *Medieval West Africa – Views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

31 BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006, p. 853.

32 Ibidem.

33 Aqui Ibn Battuta está a referir-se aos Griots (Diélis). Sobre estes personagens ver HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição viva” in KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África, I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

34 BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006, p. 853.

35 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

quando a fé islâmica se espalha para além dos mercadores e elites políticas e econômicas chegando às áreas rurais onde vivia a maior parte da população. Esta fase está diretamente associada ao estabelecimento de ordens Sufi e – de certa forma diferente das fases anteriores – das *Jihad* guerreiras a exemplo da organizada por Uthman Dan Fodio (1754-1817)³⁶.

Assinaladas as três fases da islamização e suas características, em tom conclusivo podemos apontar alguns elementos que explicam o sucesso da expansão do islamismo na África. Primeiramente a simplicidade do credo muçulmano “nada de mistérios, nada de sacramentos, nenhum intermediário entre o Criador e a criatura”³⁷. Esta simplicidade facilitava a pregação religiosa por parte de pessoas não necessariamente ligadas aos estudos da religião, como foi o caso dos mercadores.

Em segundo lugar, o fato de que a propagação do islã em boa parte da África desde períodos bem recentes da história da expansão de religião ter sido feita pelos próprios africanos, substituindo-a de um caráter de “religião estrangeira”.

Outro elemento foi a capacidade de adaptação que esta nova religião teve ao difundir-se na África. O islã africanizou-se³⁸ ou, como conceitualizado por Vincent Monteil transconfigurou-se em um “Islã Negro”³⁹ (“Islam Noir”⁴⁰). Como este mesmo autor assinala, a conversão não acarreta nenhuma ruptura com os costumes e, em particular, a vida familiar não sofre nenhuma perturbação. Inclusive, a tolerância da poligamia pode ser apontada como um fator favorável a penetração do islã em povos africanos que já adotavam esta forma de relacionamento. Como apontam Blakely e Van Beek sobre a relação de combinações inter-religiosas na África

“os mecanismos africanos para esta adaptação instantânea são múltiplos, enraizados tanto no contexto social como nas religiões autóctones. As religiões na África em geral são – ou tornam-se – pluralistas, não dogmáticas, orientadas para a ação, combinando a ambiguidade ideológica com a bricolagem de velhos elementos em novos padrões, o que forma uma base fácil para permutas e combinações”.⁴¹

Mais um elemento a ser apontado a um nível subjetivo e

36 KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra. vol. 2. Lisboa: Europa América, 1999.

37 MONTEIL, Vincent. “O Islã na África Negra”. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.4-5, p.05-23, 1967. p.10.

38 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit.

39 Este conceito será debatido mais adiante.

40 MONTEIL, Vincent. *L'Islam Noir*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

41 BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit., p.22.

material é a condição e sentimento de fraternidade muçulmana expressa tanto pelo ideal de aceitação e hospitalidade entre correligionários muçulmanos e a ajuda e recebimento dos viajantes islâmicos, seja nas residências ou zawiya⁴². A ética comercial comum, como já explicitado, fazia do islã uma religião favorável ao mercado e ao crédito.

Um ponto que não pode ser negado nas conversões ao islamismo era o medo da escravidão em algumas partes da África. Principalmente nas áreas da borda sul do Sahara e da borda norte da floresta tropical (ver Mapa 01) foi frequente, próximo aos grandes Estados sudaneses a captura de escravizados para venda no comércio transahariano. Pelo menos em princípio, um muçulmano não pode escravizar outro muçulmano, daí esta modalidade de conversão também ter existido.

Também foi muito frequente, como aponta Vincent Monteil, o papel das mulheres em sua atitude favorável ao islamismo. Tal religião, seguida dos costumes sociais (adaptáveis) que o procede, promoveu uma *“relativa promoção social que opera em seu benefício. De fato, o Corão outorga à mulher, parcialmente, o direito de herdar, ao passo que os costumes tradicionais lhe negam qualquer participação na herança”*⁴³.

À medida que se expandiam, os impérios e reinos do Sudão ocidental necessitavam de um corpo burocrático eficaz e capacitado para gerir seus territórios e sua complicada administração. A ajuda de muçulmanos instruídos e letrados eram-lhes indispensável nestas situações, principalmente para o funcionamento do correio e assuntos do Estado. Os religiosos muçulmanos ocupados nestas funções exerciam também grande influência para a posterior conversão dos soberanos e suas famílias.

No plano interno, podemos assinalar como um dos elementos favoráveis à conversão das elites políticas ao islamismo o caráter universalista desta religião fomentando um caráter supra-étnico de relações políticas e de fidelidade ao soberano. *“Um dos grandes problemas dos soberanos era assegurar a fidelidade das etnias e clãs politeístas que eles*

42 A zawiya (zaguía) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto também um cemitério. Muitas destas Zawiyas funcionavam como escolas Sufi.

43 MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit., p.10.

*havia dominado e cujos cultos ancestrais e agrários diferiam radicalmente daqueles das dinastias reinante*⁴⁴. Portanto, a adoção da religião islâmica por parte destas elites surge como uma possibilidade de construir laços comuns de relação política e religiosa baseados em uma mesma referência. Vale frisar que muitos destes soberanos compartilhavam uma dupla, ou melhor, uma múltipla identidade religiosa o que pode ser percebido nas crônicas de viajantes muçulmanos⁴⁵.

O Sufismo na África do Norte e Ocidental: a questão dos *Marabouts*

Desde seus primeiros séculos, o islamismo, ao expandir-se, adquiriu diferentes tonalidades e sabores dependendo dos povos que serviram de substrato para absorção da nova fé. Jacques Jomier, em forma de metáfora define o islã como “*uma água límpida, com propriedades bem determinadas e, que é a mesma em toda parte*”⁴⁶. Acrescenta ainda que o solo em que essa água fluiu era bastante diverso (do Maghreb à China) e, em cada diferente tipo de solo, a água adquiriu cores e densidades variadas.

O islã do Marrocos por mais que movimentos de caráter purista tenham atuado na região – até mesmo de maneira violenta⁴⁷ – é o islã dos *marabouts*⁴⁸. Como explicita Robinson, o “*Marrocos tem sido um dos principais centros do sufismo desde o século XII*”⁴⁹. Neste formato místico e popular do islamismo, a figura do *Marabout* assume destacado papel.

O sufismo é uma corrente heterodoxa da vivência religiosa no islamismo. Existe uma considerável Historiografia disponível sobre o tema⁵⁰, boa parte sobre grandes pensadores da doutrina como Al-Ghazali (1058-1111) e Ibn Arabi (1165-1240). Nesta sessão, analisarei brevemente o papel dos *Marabouts* dentro do Sufismo apenas no Maghreb e na África Ocidental até o século XIV, pois haverá considerável mudança na organização das ordens e expansão das mesmas no decorrer dos séculos XV e XVI⁵¹.

Sufismo é o misticismo muçulmano. O termo deriva de *sûfi*

44 EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit., p. 94.

45 LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay. *Medieval West Africa – Views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

46 JOMIER, Jacques. *Islã: história e doutrina*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993, p. 57.

47 O caso dos Almorávidas e Almôadas.

48 GEERTZ, Clifford. *Observando o islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

49 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 100.

50 Ver indicações de leitura sobre o tema em ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit.

51 Ibidem; MONTEIL, Vincent. “O Islã na África Negra”. Op. cit., p. 10.

que designa “*uma pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens e das honras*”⁵². Em árabe, essa orientação religiosa chama-se *tasawwuf*, palavra da mesma raiz da anterior e que parece derivar do termo *sûf*, que significa “lã”, tecido simples usados por esses homens, em vê da seda prezada nos altos círculos. O sufismo é a orientação da busca pessoal para o significado místico da ligação entre a criatura e Deus (*Allah*), podendo esta ligação ser realizada de diversas formas, desde as mais ascetas até as mais performáticas, tendo a maioria das ordens místicas sufi a união destas duas variáveis.

“Os sufis levavam um modo de vida que buscava a união com Deus por meio do amor, do conhecimento baseado na experiência e ascese que levaria a uma união estática com o Criador bem-amado. Essa invocação tinha o objetivo de desviar a alma das distrações mundanas para libertá-la até o voo da união com Deus. Uma das formas do dhikr era um ritual coletivo chamado justamente de hadra: os participantes repetiam constantemente o nome de Alá, cada vez mais rapidamente até se chegar a um transe e perda da consciência do mundo sensível”.⁵³

Como referido, o sufismo surgiu desde as primeiras expansões do império islâmico e partir de então viveu uma história mista de aceitação e perseguição⁵⁴. Frequentemente estava associado às áreas nas fronteiras do *Dar al-Islam*⁵⁵ como regiões da Índia, Turquia e várias partes da África.

Na África berbere o místico Sufi adquiriu o nome de *marabout*. Trata-se de uma corruptela do árabe dialetal do norte da África *mrabot* que significa “religioso”. Personagens religiosos, mais ou menos curandeiros e mágicos, por vezes autenticamente místicos, eles são quase sempre filiados a uma confraria. No Oriente Próximo chamam-nos de *shaykh*, os irano-índianos e turcos de *mollá*, *faqir* ou *akhund*, são eles os *guru* indonésios e os *ahong* chineses⁵⁶.

Vincent Monteil aponta para o fato de que “*existe uma tendência a acreditar que a presença de marabouts na África negra é uma das características dessa parte do mundo*”⁵⁷. Contudo, como explicitado, desde épocas iniciais do

52 Farinha, António Dias. “O Sufismo e a Islamização da África Subariana”. In: GONÇALVES (Org.), António Custódio. *O Islão na África Subariana*. Porto: FLUP, 2004, p. 29.

53 COSTA, Ricardo da. *Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano*. Vitória: Ricardo da Costa, 2002. (Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogo-luliano>> Acessado: 01 Jul 2012).

54 Cf. HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

55 Uma das divisões do mundo para os muçulmanos. Compreende “as terras (o país) do islã”, ou seja, as terras onde se aplica as leis muçulmanas (*sharia*).

56 MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit.

57 Idem, p. 12.

islamismo eles estão presentes e geograficamente espalhados por todo o mundo muçulmano.

O *marabout* ao mesmo tempo em que prega e professa o islamismo é com frequência também um mago, um vidente ou adivinho. Boa parte de suas atividades consiste em confeccionar amuletos. David Robinson aponta a confecção de amuletos pelos *marabouts* como uma “Africanização do Islã” (“Africanization of Islam”⁵⁸). Como o citado historiador explicita, a produção de um amuleto na África ocidental dependia de dois profissionais: o *marabout* e um artesão do couro. Ao *marabout* cabia escrever em papéis ou tiras de couro orações em árabe que, através de sua benção tornarse-iam, protetoras de quem as usasse. Ao artesão do couro cabia confeccionar pequenas bolsas com cordões onde eram guardadas as orações corânicas prenhes de “poder” para serem amarradas ao corpo do protegido⁵⁹.

Repare que o *marabout* ao mesmo tempo em que nesta prática utiliza-se de orações contidas no corão, a funcionalidade deste objeto é adquirida a partir de “força mística” da benção do *marabout*. O argumento que quero expor é que na prática sufi do *marabout* há um diálogo permanente entre a nova religião – o islamismo – e as religiões tradicionais que a precederam, que continuam como substrato da crença metafísica. O *marabout* em seu contexto e prática não se via como um “religioso sincrético” como claramente pareceria a um historiador consciente das práticas tradicionais islâmicas e das práticas tradicionais das religiões autóctones da África ocidental, mas sim como um muçulmano legítimo e piedoso. E assim também o viam⁶⁰. Como alertam Walter van Beek e Thomas D. Blakey na obra “Religion in Africa”, “os processos de formação da identidade e de resolução de problemas parecem ser suficientemente separados, a ponto de haver múltiplos sistemas religiosos usados ao mesmo tempo pela mesma pessoa”⁶¹.

Outro formato de amuleto e de adivinhação era dirigido através da geomancia e numerologia. Por milênios praticantes das religiões Abraâmicas têm assinalado atributos e valores

58 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 42.

59 Esta modalidade de amuletos chegou ao Brasil durante o tráfico de escravos muçulmanos, principalmente para a Bahia. Cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 ; REIS, J. J.; GOMES, F. S.; CARVALHO, M. J. M. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

60 Esta questão foi-me alertada pelo professor Paulo Fernando de Moraes Farias no debate de uma comunicação intitulada “Religião e Alteridade no Mali do século XIV: Ibn Battuta e o Olhar do viajante” por mim apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Africanos da UFF – 2012, na cidade do Rio de Janeiro.

61 BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit., p. 06.

numéricos para letras particulares e construído formulas de proteção e divinização. Alguns grupos sufi, inclusive na África, tornaram-se especialistas em manipular estes “atributos mágicos” de números e letras. Eles transmitiram seus conhecimentos oralmente dentro das irmandades sufi ou através de pequenos livros de formulas “*cruzando fronteiras religiosas para usar a sabedoria contida no judaísmo, cristianismo ou tradições africanas*”⁶².

O motor de ação do Marabout é a *baraka*, que em árabe significa literalmente “benção”, mas que no contexto africano, segundo Vincent Monteil adquire um significado maior. Ele aponta que *baraka* foi um “*palavra árabe adotada pelos africanos que exprime o poder carismático, a virtus, verdadeiro fluxo magnético que se transmite principalmente pela saliva*”⁶³ e pela imposição das mãos”⁶⁴. Em suas manifestações extremas, essa faculdade se faz acompanhar da crença em milagres. O *marabout* é, em consequência, mais o menos considerado como um santo (*wali*)⁶⁵.

“aos olhos da pessoa comum, sempre prontas a crerem em milagres, os santos e os marabutos aparentam ser mais acessíveis que o deus majestoso e longínquo do islã. Ainda mais importante, o culto dos santos locais por vezes elimina a obrigação de peregrinação a Meca e recobre frequentemente um culto precedente. Deste modo desenvolveu-se, primeiramente no Magreb, em seguida (...) na África Ocidental, o personagem do marabuto, figura social dominante do islã ocidental”.⁶⁶

O islamismo na África do norte e África ocidental assumiu um particular caráter em relação a um pretense islã ortodoxo. A presença dos “homens santos” *marabouts*, o sincretismo e a vivência religiosa dupla em relação às religiões tradicionais africanas, a crença no poder da “*baraka*” de certos religiosos, a produção de talismãs por muçulmanos e a forte presença de irmandades Sufi conferem traços distintivos a este islamismo em relação à vivência religiosa muçulmana entre outras localidades. Daí advém o conceito de “Islã Negro” (“Islam noir”⁶⁷) de Vincent Monteil. Ao mesmo tempo em que é um conceito

62 ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 45.

63 Ou pelo ato de falar, de proferir palavras carregadas de atributos mágicos.

64 MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit., p. 12.

65 Do árabe *Wali*, significando “protetor”, “ajudador”.

66 DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. “O Islã como sistema social na África desde o século VII”. Op. cit.

67 MONTEIL, Vincent. *L'islam Noir*. Op. cit.

funcional ao descrever um tipo característico de islamismo na África é também problemático pois tende a conferir-lhe um caráter de particularidade em relação à uma base islâmica purista quando esta inexistiu desde as primeiras expansões e trocas culturais. Rosander e Westerlund nos advertem que

“Na percepção ocidental que se tem do Islã há tendência de vê-lo como absoluto, fixado na forma e conteúdo e culturalmente muito mais homogêneo do que o cristianismo. Essa ideia sobre o islã como um coincide com os discursos políticos, apresentado a ambos, islâmicos ou não islâmicos”⁶⁸.

Contudo, com nos apresentam evidências presentes nas fontes de viajantes e cronistas islâmicos, que visitaram paragens pela África, a alteridade religiosa entre muçulmanos, religiosos das religiões tradicionais e outros muçulmanos é tão mais complexa e múltipla quanto permite a criatividade e inventividade da relação do homem com o metafísico.

68 WESTERLUND, David; ROSANDER, Eva Evers. *African Islam and Islam in Africa - Encounters between Sufis and islamists*. Ohio: Ohio University Press, 1997.

Angola e a Resistência Colonial: O Caso do Massacre dos Dragões do Conde de Almoester, 1897

Armando Augusto Siqueira

Resumo: Este trabalho tem como pretensão analisar uma revolta ocorrida em Angola em 1897 na região de Moçamedes. O estudo é feito a partir do relato de um ex-combatente que foi publicado em forma de livro na coleção portuguesa dos Cadernos Coloniais na década de 30, coleção esta que tinha como objetivo exaltar os personagens e seus respectivos feitos durante a ocupação portuguesa em África. Através da análise do relato, procuramos investigar como foi a resistência ao domínio português em Angola no século XIX, analisando o processo de ocupação portuguesa nesta colônia como também as múltiplas formas de resistência a esta ocupação durante as últimas décadas do século XIX.

Palavras-chave: Angola. Classe. Imperialismo. Resistência.

Abstract: This work has the intention to analyze a revolt took place in Angola in 1897 in the region of Moçamedes. The study is done from the account of an ex-combatant who was published as book in the collection of portuguese Colonial Books in the 30s, this collection which aimed to exalt the characters and their feats during the Portuguese occupation in Africa. Through the analysis of the report, we investigate how the resistance was Portuguese rule in Angola in the nineteenth century, analyzing the process of Portuguese occupation in this colony as well as multiple forms of resistance to this occupation during the last decades of the nineteenth century.

Keywords: Angola. Class. Imperialism. Resistance.

A resistência ao imperialismo português em Angola no fim do século XIX

Nas últimas décadas do século XIX, a situação de instabilidade aumentou consideravelmente em Angola. Os focos de tensão eclodiram principalmente devido a intensificação da ocupação portuguesa através de suas campanhas de submissão e pacificação das regiões estratégicas para o estabelecimento do domínio português, tendo por consequência o aumento das diversas manifestações de resistência neste período.

Entre 1872-1873 houve a guerra dos Dembos¹, conflito ocorrido na região entre o rio Zenza e o rio Dande, região de intensa colonização portuguesa na época². Já durante as duas últimas décadas do século XIX foi a vez dos Ovibumbo e dos Chokwe resistirem bravamente às investidas estrangeiras. Os chefes destes povos tinham consciência de sua inferioridade bélica diante dos portugueses, uma vez que a sobrevivência destes povos dependia disso. Tendo plena consciência desta inferioridade, estes povos negociaram com sociedades inseridas no comércio internacional de armas, trocando cativos por armas para conseguir compor um vasto arsenal para fazer frente ao inimigo. Dessa forma, os Chokwe, os Ovimbundo (...) obtiveram tanto êxito em sua empreitada que “*não raro suas forças apresentavam-se mais bem armadas do que as tropas do Estado Livre do Congo e os exércitos portugueses, que procuravam submetê-las*”³.

Outros grupos utilizaram a tática da guerrilha como forma de conter os avanços do colonizador, como foi o caso dos diversos grupos da região do Gambo no sul de Angola. Já outros grupos utilizaram-se da emboscada e de ataques surpresa esporádicos para surpreender o inimigo, tendo como exemplo os Bié e os Humbe que em 1896:

“organizaram uma emboscada contra um destacamento colonial encarregado de estabelecer postos no interior, justamente em seus territórios, e os Humbe, mais ao sul, atacaram uma coluna portuguesa porque Lisboa se recusara a pagar-lhes pelo direito de ocupar um fortim situado em suas terras”⁴.

1 A expressão *Dembo* significa capitão (SILVA REGO, A. da. *O ultramar português no século XIX*. (1834-1910). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1969), eram chefes tradicionais (HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula*. São Paulo: Selo Negro, 2005). Os habitantes dessa região se consideravam superiores aos outros indígenas da região.

2 SILVA REGO, A. da. *O ultramar português no século XIX*. (1834-1910). Op. Cit.

3 ISAACMAN, Allen e VAN SINA, Jan. Iniciativas e resistência africanas na África central, 1880-1914. In *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 194.

4 PELISSIER apud ISAACMAN, Allen e VAN SINA, Jan. Iniciativas e resistência africanas na África central, 1880-1914. Op. Cit., p. 196.

Outra forma muito comum de resistência foi a fuga, que poderia ser de uma fronteira para outra para fugir de impostos a serem pagos (o rio Cuango, que separa Angola do Congo, era atravessado pelos Yaka com o objetivo de fugir dos cobradores de imposto) aos colonizadores. A identidade ou o parentesco étnico de grupos que viviam de um lado e de outro de uma fronteira também motivaram as fugas dos Ovambo e dos Bacongo a deixarem Angola. Há também vários registros de fuga no *Boletim Oficial de Angola*, gazeta semanal que começou a ser publicada em 13 de setembro de 1845. Apesar de ser um órgão destinado a imprensa oficial de Angola, a informação encontrada no Boletim não se restringia a matéria governamental, havendo várias notícias de escravos fugitivos que foram capturados e se encontravam nas cadeias públicas a espera de seus senhores para serem resgatados, pois nesse contexto era comum entre as autoridades administrativas e os particulares a utilização de anúncios públicos e promessas de recompensa pela captura dos fugitivos⁵. Desde a data de sua fundação até o ano de 1876 foram publicados quase que semanalmente um total de 3.195 anúncios de escravos fugitivos.⁶

Em algumas situações a fuga servia como tentativa de pressionar o senhor a fim de negociar novas condições de trabalho e subsistência, quando o fugitivo procurava um protetor que pudesse intermediar esta negociação junto ao senhor. Mas com o passar do tempo

“a fuga se tornara, afinal, não só um elemento de pressão para obter do senhor algumas concessões de outro modo inatingíveis, como um instrumento mais eficaz de recusa (ainda que temporária) da disciplina implacável a que eram sujeitos os escravos. Quando nada porque mais forte do que os riscos era a esperança de que a fuga antecipasse a emancipação sucessivamente adiada”.⁷

Entre os anos de 1850 e 1880 as fugas coletivas ocorreram com mais frequência nas grandes fazendas que tinham elevado número de escravos, principalmente nos momentos mais propícios como a morte dos proprietários das fazendas. Estes fugitivos também se instalavam em locais protegidos

5 FREUDENTHAL, Aida. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. In *Estudos Afro-Asiáticos* n.32. CEEA – Universidade Candido Mendes. 1997.

6 CURTO, José C. “Resistência à escravidão na África: o caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola 1846-1876”. In: *Revista Afro-Ásia* 33 (2005), 67-86.

7 FREUDENTHAL, Aida. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. Op. Cit., p. 115.

por acidentes naturais ou distantes das concentrações populacionais para evitar a perseguição, formando os quilombos ou *mutolos*. Embora haja pouco conhecimento acerca da estrutura interna dessas comunidades, percebe-se que a vontade de preservar a liberdade e o êxodo para áreas inóspitas e remotas são as principais semelhanças com as comunidades quilombolas americanas⁸. No interior destas comunidades os quilombolas tiveram que construir novas relações sociais, pois eram indivíduos que não possuíam laços de parentesco entre si e também foram destituídos de suas linhagens originais, passando a elaborar:

“instituições transversais e transculturais nas quais predominavam as relações não linhageiras, pelo que a identidade e a solidariedade entre seus membros tinham necessariamente de ser inventadas a partir de compromissos, juramentos, regras e proibições”⁹.

Dentre os principais quilombos podemos destacar o Mutolo do Icolo (1831 – 1872?) situado na confluência do riacho Futto com o rio Zenza, (talvez o maior quilombo de Angola) e o Couto da Sanga (1860 – 1894) localizado na confluência do rio Uchilo com o rio Cuvo.

Como podemos ver, houve uma série de iniciativas de resistência durante o período mais agudo da ocupação portuguesa em Angola que se manifestaram de formas diversas. Aparentemente estes movimentos podem ser tomados como desconexos entre si e mal articulados, sem sentido e sem um objetivo claro e definido (concepção esta que foi construída e elaborada a partir de um imaginário impregnado de etnocentrismo e eurocentrismo, o que contribui ainda mais para desqualificar a organização da resistência dos povos africanos). Entretanto, apesar da aparente desconexão entre estes movimentos, essa gama de manifestações podem ajudar o historiador no sentido de compreender e analisar as relações de classe em Angola durante o conturbado período acima citado. Se deixarmos de lado a concepção de classe como uma rígida “estrutura” ou uma “categoria” e concebê-la sob a ótica do historiador da escola social inglesa E. P. Thompson, como um “fenômeno

8 ISAACMAN, Allen e VAN SINA, Jan. Iniciativas e resistência africanas na África central, 1880-1914. Op. Cit.

9 FREUDENTHAL, Aida. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. Op. Cit., p. 127.

*histórico, que unifica uma série de acontecimentos dispares e aparentemente desconectados, tanto na matéria prima da experiência como na consciência*¹⁰, poderemos perceber uma íntima conexão entre os vários movimentos de resistência ao longo das últimas décadas do século XIX em Angola, evidenciando um “*fazer-se*”¹¹ deste movimento de resistência à dominação portuguesa.

Ainda de acordo com Thompson, temos que conceber a classe como uma formação social e cultural, que surge de processos que podem apenas ser estudados quando eles mesmos operam durante um considerável período histórico. Apesar da falta de articulação e comunicação – sem falar no isolamento – entre as diversas regiões, nas últimas décadas do século XIX as diversas etnias de Angola sentiram uma necessidade de uma construção de identidade unificada em prol dos seus interesses em comum, ou seja, o colonizador português, como foi o caso da aliança feita entre os Cuanhama Cuamato no sul de Angola, deixando as antigas rivalidades para se unir frente ao colonizador português e lutar pela sobrevivência. Ainda no Sul de Angola – mais especificamente no distrito de Moçamedes – como veremos a seguir, a resistência se deu por várias formas, como os conflitos diretos, ocasionando alguns massacres aos lusos perante os movimentos dos quilombolas.

Iniciativas de resistência na região de Moçamedes

Além da pesca, a outra atividade econômica importante da região de Moçamedes era a agricultura, que requeria uma quantidade significativa de braços para o trabalho nas lavouras dos colonos. Devido a essa demanda, foi preciso estabelecer uma escravatura interna para o fornecimento de mão de obra barata e numerosa, que era fornecida por comerciantes portugueses através de acordos com autoridades africanas,¹² principalmente da região de Lunda e nas terras dos Gingas. Devido ao fato de os escravos oferecerem resistência através da fuga, os portugueses se utilizaram de crianças e mulheres provenientes do interior da África Central (a fonte mais importante dessa mão de obra escrava

10 THOMPSON, E. P. *A formação da Classe Operária Inglesa, I: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p. 9.

11 No título original de sua obra *The Making of the English Working Class (A Formação da Classe Operária Inglesa)*, Thompson utiliza o verbo *to make* enfatizando o movimento de “autofazer-se” das classes sociais ao longo da história.

12 HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula*. Op. Cit.

eram as guerras entre os povos da região) para constituir uma força de trabalho mais dócil. Todavia, estas medidas também contribuíram expressivamente para a formação de um contingente de escravos que iriam participar ativamente da resistência ao longo das três últimas décadas do século XIX, atuando diretamente contra o domínio português ou para obter melhores condições de subsistência, pois apesar da Coroa portuguesa ter expedido o decreto que oficializou a abolição da escravidão no ano de 1878, esta medida não alterou profundamente as condições de vida da população de Angola. Não houve uma melhora efetiva nas condições de vida das diversas etnias porque as formas compulsórias de trabalho ainda persistiam. Ao mesmo tempo:

“eram postos em prática dois outros mecanismos fundamentais, próprios do sistema colonial de fins do século XIX, quais sejam, o confisco de terras e a cobrança de impostos como consequência de influxo de colonos e comerciantes brancos desde 1860”.¹³

A busca e o confisco das terras foi intensa no distrito de Moçamedes, onde os europeus faziam uso da violência física para confiscar terras de exploração coletiva. Estes mecanismos de exploração contribuíram de forma decisiva para alterar profundamente as estruturas sociais e políticas dos povos da região, contribuindo significativamente para a eclosão dos movimentos de resistência que se estenderiam até o século XX. Uma destas formas de resistência foram as revoltas promovidas pelos nativos contra a presença portuguesa.

Em 1865, o então Governador do distrito de Moçamedes, Costa Leal, enviou o tenente João Teixeira Pinto a região dos Gambos para punir os gentios que assassinaram soldados portugueses. Mesmo “*sem que para tal estivesse superiormente autorizado – procedimento que lhe acarretou uma censura*” – o Governador negligenciou a hierarquia e disciplina, encarregando o tenente de “*capturar os assassinos e castigar com severidade o respectivo soba*.”¹⁴ As tropas portuguesas só conseguiram capturar os gentios e obter a obediência dos sobas da região após dois meses de combate, empregando mais de duzentas praças para pacificar a região.

13 *ibid.*, p. 566.

14 CASTELBRANCO, Francisco. *História de Angola: desde o descobrimento até a implantação da República. (1482-1910)*. Luanda: autoria própria, 1932, p. 236.

Ainda no governo de Costa Leal merece destaque a formação quilombola do Couto do Caholo (1860-1901) formado por escravos fugidos das fazendas de colonos do distrito de Moçamedes e pelos mundombes que se juntaram aos quilombolas depois de perderem suas cabeças de gado e suas terras; a situação agravou-se ainda mais quando os soldados negros desertores que fugiam devido aos maus tratos a que eram submetidos pelos seus superiores portugueses também fugiram para o quilombo. Como afirma Freudenthal:

“a aliança entre esses elementos produziu bandos de salteadores que erguiam as suas cipaka (ou quipacas) em locais rochosos, reforçados com paliçadas, estacas e espinheiros, fáceis de defender. Produziam alimentos em vales recônditos, colhiam mel e cera, registrando-se a presença de algumas mulheres nesses campos. A principal fonte de recursos eram, no entanto, as manadas de bois, roubados e vendidos a funantes, que pagavam com armas e munições ao mesmo tempo que forneciam informações”.¹⁵

Os integrantes do quilombo assaltavam propriedades dos colonos da região e os viajantes, carregadores e comerciantes que passavam pela região, fazendo com que a Coroa Portuguesa enviasse varias expedições a região para tentar reprimir a agitação social. Somente no inicio do século XX as campanhas de pacificação tiveram êxito.

Depois das infrutíferas tentativas de ocupar e ampliar a presença portuguesa na região, os portugueses conseguem se apossar do Humbe na ultima década do século XIX. Contudo, a reação não demoraria a aparecer. Os primeiros a reagirem foram os hotentotes, matando o capitão Andrade e mais de cinquenta praças que estavam sob seu comando na região¹⁶. Em 1891 o Major Padrel foi encarregado de organizar uma expedição para conter uma revolta dos gentios do Humbe contra o soba da região e depois contra o domínio português. Mas em 1897, ano em que se deu o massacre do pelotão de dragões do Conde de Almoester, além de sofrer um duro golpe, a Coroa Portuguesa percebeu que não seria fácil garantir a ocupação e o domínio na região de Moçamedes.

15 FREUDENTHAL, Aida. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. Op. Cit., p. 122.

16 ALMEAL, João de. *História de Portugal: das origens até 1940*. Porto: Tavares Martins, 1962.

O massacre do pelotão de dragões

A manifestação de resistência da qual nos ocuparemos de agora em diante ocorreu no ano de 1897 em terras da região de Moçamedes (atual Namibe) no Sul de Angola. Teremos como referência os escritos do Capitão A. A. da Silva Guardado que foram publicados nos Cadernos Coloniais pela editora Cosmos em 1939, que foi elaborado a partir de pesquisas feitas nos relatórios oficiais do então Governador Geral da Província de Angola Dr. Antonio Duarte Ramada Curto e do comandante da coluna de operações no Humbe, o coronel Artur de Paiva, que em 1898 foi encarregado de castigar o massacre.

Tudo começou com uma grande epidemia que veio da África do Sul e se alastrou rapidamente em direção a Angola, atingindo as regiões da Damaralândia e Ovampo. Como a atividade bovina era a principal fonte de renda na região, o então governador do distrito de Moçamedes, primeiro-tenente da Armada Diogo de Sá tratou imediatamente de organizar uma expedição a fim de conter o avanço do flagelo, incubindo o:

“Intendente da Colonização Branca e Indígena dos planaltos de Moçamedes e Benguela de organizar com a máxima urgência os meios de defesa e ataque contra a invasão e propagação do terrível morbo, pois era o gado bovino a principal riqueza de brancos e pretos no sul de Angola”¹⁷

Sendo assim, o governo português decidiu estabelecer um cordão sanitário, utilizando homens de seu exército ao longo do rio Cunene para que se evitasse a passagem do gado da margem esquerda para a direita do rio.

A outra tarefa a seria a de vacinar o gado da região contra a epidemia, tarefa esta que seria desempenhada pela brigada de vacinação, constituída pelo delegado de saúde do Lubango, o capitão médico Dr. Antonio Bernardino Roque, do capitão A. A. da Silva Guardado e do preparador contratado Ribeiro. Juntamente com a brigada partiu também a Companhia de Dragões do Planalto de Moçamedes, que tinha no comando o

17 GUARDADO, A. A. da Silva. *O massacre dos dragões do conde de Almostrer*. In: Cadernos Coloniais. n. 34. Lisboa: Cosmos, 1939, p. 4.

capitão José Eugenio da Silva, tendo como subalternos o alferes Carlos Augusto de Oliveira, o alferes Fernando Augusto da Silva Guardado e o tenente conde de Almoester. Também se juntou ao grupo José Antônio Lopes, um rico proprietário e colono da região que *“veio expressamente da Damaralândia para ensinar aos seus amigos do Humbe a técnica da vacinação ali empregada, e que consistia em injetar nos animais ainda sãos a bílis dos bois ligeiramente atacados de peste”*, contudo, esta técnica era rudimentar, pois ela resultava numa média de apenas 50 a 60% de animais salvos, enquanto que a técnica que utilizava a *“vacinação com o soro obtido do sangue de bois imunes da peste, processo de maior vantagem – pois a média de animais salvos chegava a 90%, permitindo que se vacinassem animais atingidos pela doença, dos quais se salvavam alguns”*¹⁸ era bem mais eficiente.

Depois de terem chegado e se alojado na sede do conselho do Humbe, os integrantes da Brigada fizeram os preparativos para a vacinação do gado, entrando em contato com um soba de uma aldeia na região. A princípio o soba permitiu a intervenção da brigada de vacinação, mas no dia seguinte mudou de ideia, pois:

“já não podia cumprir o que na véspera combinara com o chefe e os oficiais, porque o seu povo, representado pelos séculos que eu tinha visto ali reunidos, se opunha a que o gado de embala fosse vacinado...que esse gado era pertença ou bens do sobado e não dele, que apenas podia usufruir o seu rendimento, etc... que o seu povo, ao ter conhecimento de que os brancos tinham vindo ao Humbe para por remédio nos bois, se opunha a isso...que sabiam que do outro lado do rio também punham remédio no gado e este morria todo (...) e não houve meio de convencer, por mais explicações que lhe desse”.¹⁹

Posteriormente o capitão encontrou o soba, só que desta vez estava mais agitado e inseguro com a presença dos portugueses na região porque seu povo temia os soldados que estavam na fortaleza, pois no seu entendimento, para vacinar os bois não se fazia necessário a presença de tropas munidas com peças de artilharia, carros de combate e munições. O

18 *Ibid*, p. 09.

19 *ibid*, p. 11

capitão logo percebeu o mal estar causado pela presença das tropas portuguesas na região e tratou de convencer o soba de que as tropas não estavam ali para atacá-los, “*mas apenas para os defenderem no caso de os cuanhamas ou os hotentotes aparecerem a fazer guerra*”, pois poderiam aproveitar a ocasião para lhes roubar o gado. Mas o soba não se deixou levar pelo discurso do capitão, afirmando que “*se vierem cá nos encontrarão. Defender-nos-emos como das outras vezes...*”. Os conselheiros do soba também o tinham advertido que os brancos tinham intenção de tomar suas habitações na aldeia.

Mas a brigada de vacinação continuou a insistir em sua campanha, enviando mais uma vez o capitão A. A. da Silva Guardado para realizar a campanha de vacinação do gado. Mas esta atitude provocou ainda mais repulsa por parte dos nativos – e até dos colonos – que fugiam com seus rebanhos, pois a cada quinze animais vacinados o capitão recebia um em pagamento. Após reunirem-se em assembleias junto com os sobas e os anciões, povo da região se opôs de forma geral a campanha de vacinação, provocando no capitão um sentimento de irritação e decepção diante dos insucessos de sua campanha; após o fracasso da ultima etapa da vacinação o capitão atribui a culpa do flagelo aos nativos devido a:

“Má vontade e relutância do gentio em deixar vacinar o gado. Na sua ingênua ignorância não compreendia o que era a vacina e causava-lhe singular confusão o fato de se tirar dos bois doentes a bÍlis que se injetava nos sãos. Convenciam-se de que ela os ia matar. Se logo de principio fosse conhecido e se usasse o soro obtido do sangue dos bois já imunes da peste, que permitia vacinar também o gado ligeiramente infectado, salvando em grande percentagem, tinha-se evitado esta verdadeira hecatombe que vitimou milhões de bovídeos e destruiu uma riqueza incalculável. Assim foram improficuos todos os nossos esforços e sacrificios”.²⁰

Para agravar mais ainda a situação, os nativos passaram a ver os integrantes da brigada como os únicos responsáveis pela epidemia, o que fez com que o grupo tivesse que desviar o caminho para alcançarem a fortaleza, marchando a noite por outro caminho e guiando-se pelo rio.

Ao chegarem fatigados na fortaleza, o grupo ainda iria enfrentar varias dificuldades. Após o insucesso da campanha de vacinação, os integrantes da brigada entraram em consenso em relação a retirada da tropa da região, porém, houve desacordo sobre como deveria ser feita a retirada. *“Havia serias divergências entre o Dr Roque, chefe da missão, o comandante dos dragões e o chefe do conselho do Humbe acerca da forma de se efetuar a retirada da brigada para o planalto”*, sem falar nas ordens instruções que havia chegado da Intendência. O grupo se encontrava em situação difícil por causa das dificuldades de comunicação com a intendência – não havia telégrafo na região para que o grupo fizesse uma consulta aos seus superiores da intendência acerca do assunto – tendo que tomar uma decisão com o máximo de urgência em relação a maneira de se retirar da região.

Após as discussões sobre a maneira de se fazer a retirada, ficou acordado que o comandante partiria primeiro junto com os alferes Guardado e Oliveira. O tenente Almoester e o Doutor Roque ficariam na fortaleza junto com os soldados que estavam doentes e sem condições de partir naquele momento; só posteriormente eles iriam retirar-se.

No dia seis de dezembro daquele ano houve a retirada, que se deu de forma desorganizada, pois os animais de tração haviam morrido, ficando difícil para realizar o transporte de materiais (munições, medicamentos, armamentos, etc.) e tendo que buscar carregadores de ultima hora para efetuar o transporte dos equipamentos. Já não havia motivos para que a brigada e o pelotão de dragões permanecessem na região, pois:

“já não havia mais nada a fazer no Humbe, pois tinham fracassado todos os esforços para convencer o gentio a vacinar o seu gado; este morrera na quase totalidade, as dificuldades de abastecimento eram cada vez maiores por se ter declarado a peste nos conselhos dos Gambos e da Huila e, já se fazer sentir a falta de viveres, notava-se cada vez mais o depauperamento físico da expedição, causado pelo péssimo clima, e, entre outros fatos que vinham agravar ainda a situação, aproximava-se a época das chuvas”.²¹

No regresso o grupo liderado por Silva Guardado enfrentou dificuldades no regresso. Quando os pelotões que marcharam sob seu comando chegaram ao Chipelongo na manhã do dia nove, três soldados foram para uma libata para procurar mantimentos e foram surpreendidos quando foram recebidos a tiros pelos indígenas. Mas o grupamento do Capitão Silva Guardado não sofreu danos, seguindo em frente e acampando a noite na Mutucua, a beira do rio onde pernoitaram.

Porém, para a outra parte do grupamento o desfecho foi trágico. O pelotão do tenente Almoester deixou a fortaleza e, durante a marcha, foram brutalmente assassinados. O capitão Silva Guardado soube do acontecido por duas versões: a primeira – a dos que escaparam ao massacre – dizia que os soldados brancos foram a uma libata procurar mantimentos e foram perseguidos pelos gentios com azagaias em punho. Contudo, havia uma outra versão (mais verossímil) sobre o acontecido:

“um dos soldados teria matado uma mulher que encontrara numa lavra, pelo que foram agredidos a tiro por gentios que em grande número saíram da libata. Feriram um deles – o 100 – num dedo e perseguiram-nos até próximo do acampamento, onde as tropas, surpreendidas, se preparavam para os receber. Travou-se o tiroteio e o gentio refugiou-se no mato, continuando a disparar para o acampamento”.²²

Para o capitão Silva Guardado também havia dois motivos para a grande concentração de gentios na região do Chulo, junto à libata do Muene Decango, onde aconteceu o massacre. Uma delas atribui a grande quantidade de negros reunidos devido a um funeral que estava ocorrendo na região. A outra – na qual o capitão acreditou por ser mais racional – foi a de que os nativos prepararam uma cilada com o objetivo de “tirar vingança dos desmandos e violências cometidas pelos soldados, tanto a ida para o Humbe, como no seu regresso ao Planalto.”

No terceiro capítulo de sua obra o capitão descreve detalhadamente como ocorreu o massacre, baseando-se nas notícias do Sargento Rocha que na ocasião chegou exausto a

casa do comerciante José Lopes para contar-lhe a tragédia, ficando impossibilitado de seguir viagem. Lopes comunicou imediatamente a catástrofe ao Capitão Silva Guardado, que por seu turno, dirigiu-se a T'chicussi, encontrando um soldado preto de Moçambique chamado Ambrósio. Este soldado era auxiliar do pelotão de dragões e estava sendo tratado devido aos ferimentos no confronto. Ao mesmo tempo que recebia os cuidados, o soldado contou o que ocorreu após a retirada do sargento Rocha:

“o gentio, que não deixava um momento de descanso à força, ia tornando cada vez menor o número de praças. Escondidos nos espinheiros, disparava quase a queima-roupa. E chegou o momento de o comandante ser também atingido. O ferimento, um pouco abaixo do joelho direito, começou a dificultar-lhe a marcha, obrigando-o a amparar-se ao impedido, chamado Antonio, e, pouco depois, também ao Ambrósio, que o sargento Pio mandara ajudar o camarada com a recomendação de não deixarem o comandante ficar para trás. Não havia montados”.²³

O flagelo parecia interminável. A marcha continuou sem que o inimigo – cada vez em maior número – abrandasse a fúria de seu ataque. Os soldados chegaram a um lugar em que os espinheiros diminuiriam, mas já não poderiam se defender tão bem porque a munição da tropa havia acabado. Neste momento Ambrósio também foi ferido, caindo ao lado do conde. Este por sua vez teve um fim trágico, pois:

“sofrendo dores horríveis, enfraquecido pela perda de sangue, exposto a um sol escaldante (...) devorado pela sede, cheio de apreensões pela sorte que o esperava, tendo por perspectiva uma morte inevitável, a recordação dos que amava e estavam longe, desconhecedores do transe doloroso porque ele passava, tudo isto, junto ao desespero cruciante que devia experimentar vendo ali, a dois passos, irremediavelmente perdidos, os soldados que, uns mortos e outros feridos, ficaram abandonados nos meandros da selva adusta e inclemente, devia ter tornado horríveis aquelas horas da sua vida”.²⁴

Como vimos através do relato do capitão A. A. da Silva Guardado, o fim do tenente Almoester e do seu pelotão de

²³ *ibid.*, p. 30.

²⁴ *ibid.*, p. 30 -31.

dragões foi trágico, não havendo chance de sobrevivência para a tropa que, diante da fúria e indignação do gentio (provocadas pela presença portuguesa em seus domínios), sequer pode resistir ao seu ataque. Mas o relato por si só não nos basta para compreendermos o que se passou. Faz-se necessário uma leitura a contrapelo²⁵ acerca do ocorrido a fim de atingirmos um grau mais profundo de compreensão não só do fato em si, mas também de toda uma ampla e complexa conjuntura na qual as iniciativas de resistência em Angola estão inseridas.

Algumas considerações sobre o massacre

Antes de aprofundarmos nossa análise a respeito do massacre, é preciso ressaltar alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, vale lembrar que o capitão Silva Guardado participou direta e ativamente do combate, sendo talvez a única testemunha sobrevivente no momento em que escreveu acerca do massacre. O capitão manifestava desejo de escrever sobre o acontecido e também sobre tudo que vivenciou durante o episódio, porém não se sentia capaz de tal feito, pois reconhecia *“a falta de competência para levar a efeito tão grande empreendimento, pois não me fadou Deus para as letras, apesar de muito apreciar o talento e o engenho dos bons autores”*. O capitão ainda recorreu a outros historiadores como o Sr. Rocha Martins, mas este por sua vez estava ocupado com a produção de uma obra sobre o Rei D. Carlos. Diante de tal impasse o capitão viu-se *“forçado a tomar o encargo que tanto quis dar a outros, aproveitando-me dos Cadernos Coloniais, que tão útil e completamente preenchem o fim para que foram criados, e suprindo com a boa vontade a competência que me falta”*.²⁶

Quando o capitão decidiu-se a escrever sobre o massacre já havia se passado mais de 40 anos do episódio, o que o fez provavelmente reelaborar o fato diante da relembrança da sua experiência. Vale ainda lembrar a respeito do contexto em que o autor e a sua obra estavam inseridos, os conturbados

25 Nesse sentido, vale ressaltar a contribuição do Professor adjunto do Departamento de História da UFPE, José Bento Rosa da Silva com seu artigo *Revolta da Vacina Made in Africa*. in Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano IV, nº 8, Dezembro/ 2011.

anos 30, com a eclosão dos regimes totalitários pela Europa e o clima de guerra entre as nações que pairava sob a Europa naquele momento. Portugal estava vivenciando o duro e longo período do salazarismo. Neste contexto o capitão teria escrito a obra:

“com a finalidade de exaltar o feito dos ilustres soldados lusos em um passado ainda obscuro, mas que, bem narrado, poderia servir de exemplo para a juventude daquele momento em que o espirito de beligerância rondava a Europa e o mundo, os tensos anos da década de 30 e 40”.²⁷

Antes de contar o desfecho do massacre, o capitão relata que os soldados, apesar de estarem em numero reduzido, lutavam bravamente sob sol forte numa luta que chegou a durar sete horas, pois:

“Defendiam-se ainda, intrepidamente, tenazmente, os que ainda restavam do pelotão. Acabadas as munições, atiraram-se como doidos à luta corpo-acorpo, servindo-se das carabinas e dos sabres-baionetas como clavas. Era já um combate entre meia dúzia de soldados e centenas de selvagens enfurecidos”.²⁸

Muito mais do que uma simples narrativa de um fato, o relato do capitão Silva Guardado deve ser tomado como uma tentativa de construir um discurso competente diante das outras falas – nesse caso, a fala dos colonizados – não deixando brechas para que estas mesmas se manifestem, mesmo que estejam implícitas. Mas mesmo no discurso oficial é possível perceber um contradiscurso que, através de uma leitura a contrapelo, nos possibilita visualizar a presença do outro através de suas ações e atitudes de repudio ao colonizador, seja através da recusa da vacinação do gado, da atribuição do flagelo ao colonizador ou pelo massacre promovido contra os militares portugueses. Desse modo, “*onde se lê covardia, traição, ingratidão, barbarismo e selvageria, pode ser lida a resistência ao colonialismo e imperialismo – insurgências.*”²⁹

Mais que um simples embate entre colonizadores europeus e nativos africanos, civilização e barbárie, poderemos afirmar que o caso do massacre dos dragões do conde de Almoester

27 SILVA, José Bento R. Revolta da vacina *made in africa*: Moçamedes, 1897. In Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano IV, Nº 8, Dezembro/2011, p. 136.

28 GUARDADO, A. A. da Silva. *O massacre dos dragões do conde de Almoester*. Op. Cit., p. 31

29 SILVA, José Bento R. Revolta da vacina *made in africa*: Moçamedes, 1897. Op. Cit., p. 141.

está intimamente ligado ao contexto mais amplo da relação de classes dentro do imperialismo, com toda a exploração e opressão das nações europeias no fim do século XIX sobre suas colônias. Contudo, não basta que haja apenas a exploração e a opressão por si só, mas também opressores e oprimidos, pois “*não podemos ter amor sem amantes, nem submissão sem senhores rurais e camponeses*”, uma vez que a relação deve estar encarnada em pessoas e em situações reais.

De acordo com Thompson,

“a classe acontece quando alguns homens, como resultado das experiências comuns (herdadas ou partilhadas) sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus”.³⁰

No caso específico de Angola, os vários grupos etnoculturais não só compunham o cenário complexo da região como também foram agentes ativos nas lutas e disputas travadas contra o colonizador português, no auge do imperialismo e da intensificação da ocupação portuguesa em seus domínios. Estas etnias organizaram-se – a seu modo e constituíram uma identidade de interesses entre elas e contra o colonizador português a partir da experiência do regime de escravidão e semi-escravidão que vivenciaram, pois de acordo com Thompson, a experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou que foram inseridos involuntariamente.

Porém, “*se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. (...) A consciência de classe surge da mesma forma em tempos e lugares diferentes, mas nunca exatamente da mesma forma*”.³¹ Sendo assim, poderíamos até admitir que haja uma lógica nas diversas reações de grupos semelhantes de trabalhadores que vivenciaram experiências parecidas, porém jamais poderemos ter a pretensão de predicar uma lei acerca das mesmas. Ao invés disso temos que levar em consideração as peculiaridades do imperialismo português junto com seu regime de exploração

30 THOMPSON, E. P. *A formação da Classe Operária Inglesa*. Op. Cit., p. 10.

31 *ibid.* p. 10

e desmandos sobre as etnias de Angola no fim do século XIX, tendo de um lado o colonizador português e do outro o gentio importunado em seus domínios. Muito mais que um massacre, a manifestação de resistência ocorrida no Humbe em 1897 foi um exemplo vivo e marcante do poder de reação dos povos africanos frente ao colonizador, evidenciando-se a recusa da opressão e da subserviência a que foram submetidos durante o imperialismo no século XIX.

Considerações Finais

Na medida em que o imperialismo praticado pelas potências europeias em África ia se intensificando, a resistência ao domínio do colonizador também cresceu significativamente. Esta resistência se deu das mais diversas formas, assumindo varias facetas ao longo da trajetória marcada por tensões e conflitos entre os europeus e os africanos. Estas iniciativas de resistência evidenciam o caráter de recusa a submissão imposta pelos colonizadores europeus, contribuindo para a desconstrução do imaginário de passividade e subserviência dos povos africanos frente aos desmandos cometidos pelo opressor europeu.

Após a conferencia de Berlim, Portugal teve que empreender uma ocupação efetiva de seus domínios em África, uma vez que os direitos históricos por si só já não eram suficientes para garantir suas possessões diante da cobiça das outras potencias imperialistas. Mas a coroa portuguesa teria inúmeras dificuldades para alcançar seus objetivos, pois diante das outras potencias, Portugal estava defasado politica e economicamente, passando por varias dificuldades internas e externas. Neste contexto, Angola tornou-se uma das mais conturbadas e turbulentas possessões do império português em África, exigindo um esforço continuo e intensivo da coroa portuguesa no sentido de conter os focos de tensão e de pacificar as regiões mais criticas e turbulentas de sua colônia, principalmente a província de Moçamedes.

Contudo, simultaneamente houve um movimento intenso

de resistência dos diversos grupos etnoculturais de Angola que se manifestaram de múltiplas formas – desde as fugas, migrações e os quilombos até as emboscadas e os massacres – e de maneira intensa, gerando dificuldades para que Portugal concretizasse seu domínio sobre Angola.

Mais do que uma ação isolada, o massacre dos dragões do conde de Almoester representou não só a fúria, o repúdio e a insatisfação dos povos que se encontravam sob o julgo do conquistador europeu como também o poder de resistência dos africanos na esfera das relações de classe que ocorreram na conjuntura do imperialismo do século XIX, servindo como referencia no sentido de desconstruirmos o discurso de submissão e passividade da população africana diante do domínio imposto pelo colonizador europeu.

Entre Domínio e Consenso: Uma Análise da Relação de Dominação no Sistema Colonial Português em Angola

Juliana Cordeiro de Farias

Resumo: O presente artigo tem como objetivo abordar as relações de poder e de dominação existentes na sociedade colonial em Angola. Dialoga-se no campo teórico com Antonio Gramsci e com Pierre Bourdieu, relacionando-os com uma bibliografia específica referente ao caso angolano.

Palavras-chave: Angola. Colonialismo. Hegemonia. Violência simbólica. Relações de poder.

Abstract: This article aims to analyse the relations of power and domination in the colonial Angolan society. It is discussed based on theories of Antonio Gramsci and Pierre Bourdieu, which are associated with a specific bibliography concerning the history of Angola.

Keywords: Angola. Colonialism. Hegemony. Symbolic violence. Power relations.

Introdução

O tema do presente artigo dialoga com a proposta de pesquisa apresentada para a elaboração de uma dissertação de mestrado, orientada pelo professor Marcelo Bittencourt, qual seja: um estudo da sociedade de Luanda durante a guerra de libertação (1961-1974). Para a elaboração desta reflexão, no

entanto, torna-se necessário cuidar para não descolá-la do contexto colonial no qual se insere. Em outras palavras, não se pode, ou não se deve, produzir uma história social da capital de Angola sem pensar nas relações de poder e de domínio específicas do contexto do colonialismo. Proponho, por isso, elaborar aqui um primeiro exercício deste tipo, de modo a buscar as especificidades que marcaram a relação colonial em Angola.

Para tanto, dialogar-se-á, no campo da teoria e da metodologia, com Antonio Gramsci e com Pierre Bourdieu, na medida em que ambos, conforme defende Michael Burawoy, apesar das marcantes diferenças em suas abordagens, “*se interessaram principalmente por questões ligadas à dominação e à reprodução da dominação*”¹.

Por último, é preciso destacar que os pontos apresentados ao longo do texto são mais hipóteses do que conclusões, já que a análise de fontes está ainda em um momento bastante inicial. É, portanto, ainda um trabalho introdutório, o qual pretendo aprofundar ao longo da elaboração da dissertação.

Angola na perspectiva da relação colonial

“[...] a situação colonial é relação de povo com povo. [...]. As relações coloniais não dependem da boa vontade ou do gosto individual; existiam antes de sua chegada ou de seu nascimento, quer as aceite ou as recuse não as modificará profundamente; são elas, ao contrário, que, como toda instituição, determinam a priori seu lugar [do colonizador] e o do colonizado e, em definitivo, suas verdadeiras relações”².

1 BORAWOY, Michael. *O Marxismo Encontra Bourdieu*. São Paulo/Campinas: Boitempo/Unicamp, 2010, p. 50.

2 MEMMI. *O Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 47.

A relação colonial é uma relação de dominação específica. Sua particularidade, se a compararmos com a dominação de classe presente nas sociedades capitalistas em geral, reside no fato de que se trata aqui do domínio de um povo sobre outro(s), o que, por sua vez, traz consigo uma série de implicações, como a imposição de uma língua distinta da língua do povo dominado, de uma bandeira e festas nacionais que não as suas,

e até de um passado que não o seu. As regras dessa dominação são coletivas e preestabelecidas, mas isso não é específico da relação colonial. A imposição de uma hegemonia, no entanto, para usar o conceito de Gramsci, tornar-se, neste caso, mais perceptível.

Por hora, cumpre mergulhar no caso angolano do colonialismo português para perceber como se estruturava, na vida colonial, essa relação de dominação.

Um breve histórico da presença portuguesa em Angola.

A presença portuguesa na região da atual Angola remonta ao século XV, período de expansão ultramarina. No entanto, essa presença esteve, por muitos séculos, limitada a certas regiões comerciais, não se traduzindo em uma efetiva ocupação do território. O comércio de escravos propiciou imensos lucros aos comerciantes portugueses e africanos até meados do século XIX, quando, por conta da crise do tráfico, começou-se a explorar o comércio de produtos provenientes dos sertões angolanos³, como, por exemplo, o café e o algodão.

É no século XIX, com a disputa entre potências europeias pelo controle do território africano, que a presença portuguesa em Angola é dotada de outros contornos. A política portuguesa perante seus territórios na África sofre transformação, uma vez que se percebe que já não é mais possível conservar o território apenas pela reivindicação de tê-lo descoberto. É preciso controlá-lo efetivamente. Não foi, porém, sem resistência que essa mudança de orientação foi colocada em prática. Até as primeiras décadas do século XX, as forças portuguesas se defrontaram com contestações e resistências africanas. Segundo Marcelo Bittencourt, a vitória sobre a resistência africana marca o início de um curto período no qual as forças portuguesas exerceram um controle relativamente estável sobre Angola.⁴

Esse período de relativa estabilidade, porém, dura somente

3 BITTENCOURT, Marcelo. "Estamos juntos!": O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974). Luanda: Editorial Kilombelombe, vol. 01, 2008, p. 39.

4 Idem, pp. 41 – 42.

até a segunda metade da década de 1950, quando, por conta da divulgação de panfletos anticoloniais, instala-se, em território angolano, a PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado), que, ao lado do Exército, torna-se o principal órgão da repressão portuguesa. As inúmeras organizações clandestinas, principalmente luandenses, que se formaram ao longo dos anos 50, por efeito da dura repressão imposta pela PIDE, acabam por se aproximar, o que acabou se constituindo em fator fundamental para o fortalecimento do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).

5 Segundo dados fornecidos por Marcelo Bittencourt, a população branca em Angola salta de 9.198 em 1900, para 20.700 em 1920, para 44.083 em 1940, 172.529 em 1960, chegando a mais de 300.000 em 1974. Ou seja, o número de indivíduos brancos continua a crescer mesmo após o início do conflito armado, o que é um dado bastante significativo. Idem, p. 42.

6 Vale dizer que, no caso de Luanda, a imigração não foi apenas referente à população branca. O crescimento da cidade gerou, no fim dos anos 1950, um êxodo rural, de modo que angolanos de outras partes da Província se dirigiram para a colônia em busca de melhores condições de vida.

MOORMAN, Marissa. *Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times*. Ohio: Ohio University Press, 2008, pp. 04 e 09.

7 HENRIQUES, Isabel Castro. "A sociedade colonial em África: Ideologias, hierarquias, quotidianos" IN BETHENCOUT, Francisco; CHAUDHUR, Kirti (direção). *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 05. Navarra: Círculo de Leitores, 1999, p. 253.

A sociedade colonial em Angola.

O aumento da ocupação portuguesa em Angola não se dá apenas na esfera militar. A imigração da população metropolitana também ganha impulso⁵, principalmente a partir dos anos 1920, e tal imigração não se dá uniformemente por todo território angolano. Ao contrário, algumas regiões, como Luanda, recebem um maior contingente de população branca. O próprio regime salazarista em Portugal, conhecido como Estado Novo e estabelecido no início dos anos 1930, promoveu, ao longo da década de 1940, a imigração de portugueses para Angola⁶.

Segundo Isabel Henriques, essa “branquização” gradual da sociedade luandense, teve como consequência uma separação racial ainda mais áspera, que se refletiu, inclusive, na arquitetura da cidade. Os africanos foram expulsos do centro da cidade e tiveram que se organizar na periferia. Na região central, optou-se pela construção em cimento, pelos prédios de andares, em contraposição aos musseques que marcavam a paisagem periférica⁷.

Ideologicamente, os portugueses recusaram a ideia de *apartheid*. Mas o fato é que, apesar do discurso, impôs-se uma separação física. No entanto, seria excessivo defender que essa separação foi absoluta. Os muitos séculos de contato entre africanos e europeus na região de Angola originou o que se conhece por “sociedade crioula”, que acabou por

constituir o que Marcelo Bittencourt chamou de uma camada intermediária.

“O crioulo, aqui em discussão, diz respeito, portanto, a uma mestiçagem cultural, a um cruzamento de traços culturais diferenciados e com os quais ele adquire a capacidade de se relacionar, assumindo uma postura mediadora que lhe convém e que o diferencia, mas não o impede de se aproximar dos extremos que lhe dão forma, de acordo com as necessidades que surgem”.⁸

Esse grupo, até meados do século XIX, participou ativamente do tráfico de escravos. Com a crise do mesmo, porém, dirigiram-se para outras áreas, fazendo carreiras administrativas, no judiciário e na esfera militar da colônia. Os *filhos da terra*, como também são conhecidos, acabaram por compor uma aristocracia africana, que se apropriou, desde cedo, de padrões culturais europeus.

No entanto, a própria disputa entre crioulos por cargos políticos e, principalmente, o crescimento do número de portugueses em Angola diminuíram as opções de manutenção dos privilégios por parte dos crioulos. Outra consequência, portanto, desse aumento do número de indivíduos portugueses em Angola foi a ocupação quase hegemônica dessa população branca dos cargos administrativos e políticos da colônia⁹.

Os portugueses recorreram a uma legislação específica para regulamentar essa nova fase de ocupação colonial. Foram criadas leis que englobaram uma classificação mais geral da sociedade angolana, dividindo seus habitantes entre indígenas¹⁰ e civilizados, duas categorias juridicamente definidas. Essas leis foram implantadas na década de 1920 e reforçadas ao longo dos anos, até 1961. A partir daí, os crioulos, para manter uma condição diferenciada dos demais angolanos, precisavam alcançar a condição de *assimilado*, isto é, tinham que atingir o estatuto jurídico de africano *civilizado*. Os mestiços e negros que quisessem atingir tal condição tinham de se submeter a um exame realizado por funcionários coloniais, que analisavam o grau de *civilidade* dos candidatos. Nesse exame, avaliava-se o domínio da língua portuguesa, a condição econômica, a moradia e os hábitos cotidianos.

8 BITTENCOURT, Marcelo. “Estamos Juntos!”: O MPLA e a luta anticolonial. Op. cit., p. 44.

9 Em 1929, foi proibida a ascensão de funcionários negros e mestiços a 1º oficial e a escalões superiores. Maria da Conceição NETO. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX*. Lusotopie, 1977, p. 345.

10 Indígena, de acordo com o Estatuto político, civil e criminal instituído pelo Estado português, era o africano não-branco que não dominava os códigos culturais europeus. Ver: BITTENCOURT, Marcelo. “Jogando no campo do inimigo: futebol e luta política em Angola” IN BITTENCOURT, M.; MELO, V. A. de; NASCIMENTO, A. (orgs.) *Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, p. 102.

Vale dizer que a legislação colonial impunha duros deveres ao indígena. Destaca-se aqui a regulamentação trabalhista na qual constava a cobrança do imposto indígena. Esse sistema, cujo objetivo era forçar o indígena a ingressar no trabalho formal ao invés de dedicar-se ao processo doméstico de produção, ficou conhecido como “trabalho por contrato”, através do qual era possível adquirir moeda para pagar os impostos.

“A fuga a esse esquema facultava às forças da ordem colonial o direito de deter os indivíduos não-vinculados a um posto de trabalho e consequentemente incapazes de pagar o imposto, enviando-os de acordo com as prioridades das autoridades coloniais – o que abria um largo espaço à corrupção, dados os interesses privados –, para o serviço obrigatório. Assim, pagariam com trabalho o referido imposto”.¹¹

Não é de se admirar, portanto, que, nessas condições, o africano buscasse adquirir a condição de assimilado.

Como pontua Memmi, porém, “*para assimilar-se, não é suficiente despedir-se de seu grupo, é preciso penetrar em outro*: ora, ele [o colonizado] encontra a recusa do colonizador”¹². Em outras palavras, na prática, as autoridades coloniais se incumbiram da função de fornecer mão de obra para os colonos. Daí a busca, nos mais das vezes, por dificultar os procedimentos de assimilação. Segundo Marcelo Bittencourt, o número de assimilados não chegou a ultrapassar 2% da população não-branca de Angola em 1960¹³, apesar de um número muito maior de indivíduos que, na prática, viviam em conformidade com a cultura e os padrões portugueses, mas não conseguiram obter tal condição legalmente. Ou seja, mesmo dentro da categoria dos indígenas, havia indivíduos que viviam de acordo com os padrões culturais europeus, adotando sua língua, hábitos e costumes, mas que não conseguiam adquirir o *bilhete de identidade*, comprovante legal de “civilidade”, devido às dificuldades impostas pelas autoridades coloniais. Afinal, ao apropriar elementos europeus ao seu cotidiano, o africano se munia do que Bourdieu chama de *elementos de distinção*¹⁴ perante seus pares que não o tinham.

11 BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos Juntos!*”: O MPLA e a luta anticolonial. Op. cit., pp. 47 – 48.

12 MEMMI, Albert. *O Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Op. cit., p. 109.

13 BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos Juntos!*”: O MPLA e a luta anticolonial. Op. cit., pp. 49 – 50.

14 Bourdieu menciona as marcas de distinção, definindo-as com o modo através do qual os sujeitos sociais exprimem sua posição na estrutura social. BOURDIEU, Pierre. “Condição de Classe e Posição de Classe” IN *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975. p. 14.

“Vale dizer, as diferenças propriamente econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas na maneira de usufruir estes bens, ou melhor, através do consumo, e mais, através do consumo simbólico (ou ostentatório) que transmuta os bens em signos, as diferenças de fato em distinções significantes, ou, para falar como os linguistas, em ‘valores’, privilegiando a maneira, a forma da ação ou do objeto em detrimento de sua função. Em consequência, os traços distintivos mais prestigiosos são aqueles que simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes na estrutura social – por exemplo, a roupa, a linguagem ou a pronúncia, e sobretudo ‘as maneiras’ ou o bom gosto e a cultura [...]”¹⁵

Não se pode negar, portanto, que a assimilação, mesmo que não na esfera da lei mas da prática, transformava-se em *capital simbólico* para o assimilado, como uma forma deste de se distinguir perante os demais angolanos. Chamo a atenção, porém, para o fato de que a obrigatoriedade da aquisição do bilhete de identidade, por sua vez, era vista como humilhante por parte dos *filhos da terra*, como se pode perceber nos depoimentos. José Gonçalves, angolano que esteve envolvido em organizações clandestinas em Luanda, rejeita inclusive o termo “assimilado”, devido à conexão deste à legislação discriminatória portuguesa, e diz que o mesmo chegava a ser considerado ofensivo para aqueles que eram designados como tal¹⁶.

Em 1961, aboliu-se o estatuto do indigenato. A partir de então, o indígena poderia, entre outros benefícios, ingressar em empregos do Estado, votar (caso comprovasse habilitação escolar e suficientes condições econômicas) e possuir legalmente terras que poderiam ser transmitidas aos seus descendentes. Todavia, o fim do indigenato não foi capaz de separar o vão que, por anos, separou “civilizados” de indígenas na colônia. A intenção, porém, era clara. Com a intensificação da luta anticolonial em Angola e com as diversas independências e guerras de libertação acontecendo em outras partes do continente, fez-se necessário para os portugueses ampliar sua base de apoio entre os próprios africanos, se quisessem manter a Província¹⁷ sob seu controle.

15 Idem, p. 16.

16 Entrevista com José Gonçalves, realizada por Marcelo Bittencourt. Rio de Janeiro, 2 e 3 de julho de 1996.

17 Essa não era a primeira tentativa portuguesa no sentido de angariar apoio dentro mesmo das colônias e no próprio âmbito da política internacional. Desde 1953, através da Lei Orgânica do Ultramar Português, as colônias portuguesas na África tornaram-se, oficialmente, Províncias Ultramarinas. NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX*. Op. cit., p. 346.

Essa ampliação, contudo, deveria ser levada a cabo sem que se extinguisse a exploração de um grupo por outro. Afinal, isso seria o mesmo que acabar com a própria colonização. Para utilizar a terminologia de Bourdieu¹⁸, os africanos, mesmo que não mais enquadrados na categoria jurídica dos indígenas, exerciam um *peso funcional* significativo na *estrutura social* colonial. Sem o colonizado, não haveria sociedade colonial. Em outras palavras, as mudanças efetuadas pelo governo português não tinham como objetivo acabar com a relação de domínio de um grupo sobre o outro, mas conservá-la, e, para isso, percebeu-se a necessidade de fazer concessões. Gramsci chama a atenção para o fato de que o grupo dominante, para manter a sua dominação, não pode deixar de levar em conta os interesses dos dominados.

“O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica”.¹⁹

Gramsci defende, ainda, que todo Estado tem para si a função de manter certo tipo de civilização e de cidadão. No caso do Estado colonial, essa civilização seria sempre marcada pela distinção entre tipos de cidadãos, pois era essa distinção que legitimava a exploração. Mesmo com uma nova normatização, mesmo com as mudanças estabelecidas nas leis, o *habitus*, para utilizar o conceito de Bourdieu, entendido como o “*resultado da incorporação das estruturas da sociedade pelos corpos dos agentes, na forma de conjunto de disposições*”²⁰, se não acompanhasse tais transformações, não permitiria que as mudanças no âmbito das práticas sociais fossem significativas.

18 BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Op. cit., p. 12.

19 GRAMSCI, Antonio. “Breves Notas sobre a Política de Maquiavel” IN *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 48.

20 BURAWOY, Michael. *O Marxismo encontra Bourdieu*. Op. cit., p. 57.

A dominação simbólica

“Se a ‘migração das ideias’, como diz Marx, raramente se faz sem dano, é porque ela separa as produções culturais do sistema de referências teóricas em relação às quais as ideias se definiram, consciente ou inconscientemente [...]”.²¹

Vê-se que a violência física à qual os colonizadores submeteram os africanos foi acompanhada por uma imposição de hegemonia, cuja aceitação era obtida através não só das armas como das ideologias. As ideias, e não só as pessoas, foram trazidas de fora para serem impostas como hegemônicas na colônia.

Se os símbolos, para Bourdieu, são “instrumentos de integração social”, ao tratar da visão própria da tradição marxista acerca das ideologias, o mesmo reconhece que as ações simbólicas exprimem a posição social dos grupos segundo a lógica da distinção²². Tratando mais especificamente da cultura dominante numa sociedade, Bourdieu diz que:

“a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante”.²³

A ideia de uma cultura dominante que *separa* é aqui interessante para analisar a dominação simbólica à qual os africanos (e mesmo os não-assimilados) em Angola se submeteram (ou foram submetidos). É significativo que o africano, ao adotar as maneiras portuguesas, tornava-se motivo para piadas por parte dos colonizadores. Eles jamais eram aceitos como iguais perante aos portugueses²⁴.

Através da ideologia racial, segundo a qual a “inferioridade” estaria na essência dos negros, seria própria à sua biologia, enquanto a “superioridade” dos brancos era tida como algo natural, tornou-se biológico o que era histórico-social. Desta forma, por estar baseada em características biológicas, o domínio colonial se colocava como definitivo, ao mesmo

21 BOURDIEU, Pierre . “Sobre o poder simbólico” IN *O poder simbólico*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 07.

22 BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Op. cit., p. 17.

23 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Op. cit., p. 11.

24 Homi Bhabha tratou do tema da “estranheza das línguas”. Seu foco não estava no mundo colonial, mas no pós-colonial, e, mais especificamente, nas noções modernas de nação, por conta do advento das migrações e das reivindicações das minorias em prol do direito de produzir suas próprias narrativas da nação. Mas a imagem do imigrante que jamais consegue “imitar” os gestos, a língua, os hábitos do povo no qual busca se inserir é interessante para pensar na situação vivida pelos colonizados. Com a diferença de que, neste caso, os imigrantes eram exatamente os que lhes impunham uma hegemonia cultural que os excluía. “Se o desejo de ‘imitar’ a língua produz um vazio na articulação do espaço social – tornando presente a opacidade da linguagem, seu resíduo intraduzível – então a fantasia racista, que recusa a ambivalência de seu desejo, abre um outro vazio no presente”. BHABHA, Homi. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna” IN *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 223.

tempo em que abria espaço para a produção de um discurso missionário: o europeu, com toda sua superioridade, tem que levar ao africano o que ele não possui por conta própria; deve governá-lo, já que ele não é capaz de governar-se a si mesmo.

Além disso, como aponta Memmi, o racismo é uma ideologia que coletiviza. Não trata de um indivíduo em particular, mas de um povo. São os africanos os portadores de características inatas que os fazem inferiores. O racismo, portanto, torna a assimilação uma contradição, uma vez que, geneticamente, o africano não pode jamais chegar ao nível do europeu. A cultura dominante, importada da Europa, adaptada às condições vigentes, mais separa do que une. Até porque a união não é vantajosa para o sistema colonial, baseado na exploração do africano.

Apesar disso, é importante que a dominação simbólica seja aceita. Para Bourdieu, essa aceitação se daria na forma do desconhecimento, da ignorância do poder simbólico exercido sobre o dominado. Para ele, “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”²⁵.

Neste trecho, Bourdieu usa termos significativos para a interpretação do que ele entende por poder simbólico: um *poder invisível*, exercido com a *cumplicidade* dos que *não sabem*. Este desconhecimento com relação à *violência simbólica* é um dos pontos relevantes da concepção de Bourdieu acerca do “mascaramento” da dominação. Burawoy diz que para Bourdieu, “a submissão à dominação não é uma questão de consciência; seria antes uma questão de crença, uma questão de habitus – aquelas disposições e apreciações profundamente inculcadas e inacessíveis à consciência”²⁶.

Em outras palavras, a submissão à dominação é ignorada pelos dominados. Por isso, o poder simbólico é *invisível*, e a submissão, a *cumplicidade*, a ele não estaria na esfera do conhecido, do consciente.

No entanto, no caso da relação colonial, é difícil sustentar que

25 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Op. cit., pp. 07 – 08.

26 BURAWOY, Michael. *O Marxismo encontra Bourdieu*, Op. cit., p. 66.

essa dominação simbólica fosse desconhecida. Mesmo com a apropriação do discurso e da ideologia metropolitanos, a imposição desses valores foi brutal de forma que não se pode ignorar que ela veio de fora, que tais produções culturais já não mais estavam ligadas aos sistemas de referenciais teóricos nos quais tais ideias foram definidas.

Na edição do *Jornal de Angola*²⁷ publicada no dia 15 de fevereiro de 1961, há uma matéria intitulada *Poesia Negra*, escrita por António Simões Junior, da qual destaco um trecho:

“É certo, pois que ao não contar com um abecedário que lhes permitisse produzir os pensamentos, as sensações, as imagens poéticas assim como qualquer outra imagem intelectual, transmitiram-se de geração em geração, por transmissão oral. Isto até os tempos modernos, quando foram forçados a adoptar o idioma do branco conquistador ou a aperfeiçoar os seus rudimentares dialetos [...]”.²⁸

Ora, no trecho acima enfatiza-se a ausência do conhecimento da escrita, fala-se em dialetos *rudimentares* a serem *aperfeiçoados* pelo idioma do *branco conquistador*. Se, por um lado, o reconhecimento de uma “superioridade” é visível a partir da forma como se relata as transformações que ocorreram nos *tempos modernos*, por outro, usa-se termos como *forçados* e *branco conquistador*, o que chama a atenção para a consciência de que essas transformações foram impostas, ou seja, de que houve violência. Destarte, se há um reconhecimento, no trecho acima, do domínio cultural do branco, há também um consenso em relação a ele, o que aparece na hierarquia traçada entre a cultura nativa e a metropolitana. Por isso, neste caso, cabe melhor o conceito gramsciano de *hegemonia*, que “*não teria um fundamento inconsciente. [...] Aqui, a força é objeto de consentimento, de concordância. A hegemonia é o consentimento protegido pela armadura da coerção, da força*”²⁹.

De fato, houve certo consenso por parte dos colonizados com relação à colonização. E este pode ser percebido, por exemplo, nas tentativas de assimilação por parte dos africanos. Mas esse processo não parece ter sido de todo inconsciente. O caráter da força, da imposição da relação colonial, não foi mascarado.

27 O *Jornal de Angola* era uma publicação da Associação dos Naturais de Angola (Anangola), e foi publicado de 1953 até aparentemente 1965.

28 SIMÕES JUNIOR, António. *Poesia Negra*. *Jornal de Angola*. Anangola. Luanda, 15 de fevereiro de 1961, n. 95, ano 8.

29 BURAWOY, Michael. *O Marxismo encontra Bourdieu*. Op. cit., p. 66.

Sociedade civil e sociedade política

“Apesar dessas diferenças decisivas, o paralelo entre hegemonia e poder simbólico é enorme, já que operam com a expansão do Estado: para Gramsci, por englobar os aparatos ideológicos estatais e a própria sociedade civil; para Bourdieu, por ser esta o detentor do ‘monopólio legítimo’ da violência simbólica”.³⁰

Gramsci propõe uma noção ampliada de Estado, através da qual insiste numa integração entre sociedade civil e sociedade política. Para compreender essa noção de Estado ampliado por ele desenvolvida, faz-se necessário recorrer aos aparelhos privados de hegemonia, que, em Gramsci, podem também ser chamados de *partidos*.

“o Estado ampliado resulta, exatamente, das distintas formas de organização e conflito da vida social. [...] O Estado ampliado guarda também uma dimensão de consenso, obtido a partir da ação das vontades coletivas organizadas nos aparelhos de hegemonia da sociedade civil, bem como da atuação do Estado restrito, que tende a promover/generalizar a visão-projeto da fração de classe hegemônica em um dado bloco histórico. É a disputa pela afirmação da hegemonia – que institui não só a política, como o Estado ampliado, ambos indissociáveis da cultura”.³¹

Para tratar da concepção de sociedade política, ou de Estado restrito, na sociedade angolana no período colonial, deve-se ter em mente que havia a ausência de um espaço formal para a disputa política, uma vez que não existiam partidos propriamente políticos na colônia. Por isso, algumas associações culturais buscaram tomar para si a função de estabelecer esse contato entre sociedade civil e sociedade política, tornando-se aparelhos privados de hegemonia.

Uma dessas associações é precisamente a Associação dos Naturais de Angola, a Anangola, entidade que publicava o *Jornal de Angola*, utilizado aqui como fonte. Tratava-se de uma instituição composta basicamente por mestiços, mas que, com o tempo, alcançou também negros e brancos.

Importa aqui destacar o fato de que a Anangola buscava

30 MENDONÇA, Sonia Regina de; FONTES, Virgínia. “História e teoria política” IN CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2011, p. 66.

31 Idem, p. 63.

se legitimar enquanto representativa dos interesses dos angolanos. Desta forma, percebe-se através do Jornal de Angola a intenção da associação de se colocar como um veículo intermediário entre os naturais de Angola e a sociedade política colonial.

Na já citada edição de 15 de fevereiro de 1961, há uma matéria cujo título é “A Direção da A. N. Angola visitou o Sr. Secretário-Geral e a Câmara Municipal de Luanda”, na qual se anuncia aos leitores o sucesso da visita da direção da Associação ao Secretário-Geral. Segundo a matéria, o presidente da Angola, Óscar Vieira da Costa:

“Depois de expor o programa da Anangola, para a actual gerência da sua direção, falou de alguns sectores da actividade da Anangola, em que não se tem podido fazer mais por falta de meios, mas que muito boa colaboração tem prestado aos serviços do Estado. Solicitou maior auxílio para a colectividade, dentro da esfera de acção do senhor Secretário-Geral e terminou por afirmar que a Associação dos Naturais de Angola, prestará sempre leal e construtiva colaboração à Administração da Província”.³²

Ou seja, através do jornal, a Anangola retratava a si mesma como mediadora no diálogo entre sociedade civil e sociedade política, levando ao Estado restrito as necessidades da coletividade e garantindo a essa coletividade o reconhecimento por parte do Estado restrito de sua autoridade de falar pelo coletivo.

É preciso, porém, reconhecer as ambiguidades presentes dentro mesmo desta associação. Dentro dela havia também uma relação de forças e disputas por poder. E essa disputa ficou ainda mais clara com a eclosão da luta de libertação. Se, por um lado, membros da associação, como, por exemplo, Luandino Vieira, acabaram por compor as fileiras do MPLA, por outro, um apoio aberto ao governo e um silêncio a respeito da guerra marcaram as páginas do jornal, como na matéria a seguir:

“A direção da Associação dos Naturais de Angola, apercebendo-se do momento e seriamente preocupada, deliberou em sessão

32 “A Direção da A. N. Angola visitou o Sr. Secretário-Geral e a Câmara Municipal de Luanda” IN Jornal de Angola. Anangola. Luanda, 15 de fevereiro de 1961, n. 95, ano 8, p. 4. Matéria não assinada.

extraordinária do dia 7 do corrente mês, solicitar de sua Ex^a. o Governador-Geral autorização necessária para que a Associação dos Naturais de Angola, por intermédio do seu jornal, possa garantir à população o maior apoio do Governo da Província para repressão e condenação rigorosa de todos os actos tendentes a provocar o terror e a desarmonia entre a população de Angola”.³³

É claro que se deve levar em consideração à censura prévia, imposta aos jornais angolanos a partir de 1957, e agravada com início da guerra em 1961. Mas o próprio silêncio a respeito dos eventos é de se fazer notar. A única matéria a respeito dos ataques de 4 de fevereiro à esquadra da Polícia de Segurança Pública (PSP), à prisão de São Paulo e à Casa de Reclusão é esta manifestação de apoio às forças metropolitanas. Em momento nenhum se relata ao menos o que ocorreu, mesmo que em tom de noticiários. E mais: silêncio absoluto sobre a revolta ocorrida no norte de Angola em 15 de março de 1961. Nenhuma nota sobre o incidente.

A posição da Anangola, portanto, é ambígua. Afinal, como também ocorria nos âmbitos das outras associações, recrutava-se angolanos com diferentes pensamentos e ambições. Mesmo porque, apesar de muitas vezes fazerem parte de uma mesma classe social, a posição desses indivíduos em suas classes e na própria estrutura social da Província variava³⁴. De fato, com a independência do Congo Belga, a instalação da polícia-política e o início da guerra em Angola, as forças coloniais passaram a suspeitar de toda e qualquer associação que congregasse angolanos negros e mestiços³⁵. É errôneo, porém, acreditar que a Anangola como um todo era contra o domínio português, e que os posicionamentos pró-Portugal e os silêncios eram resultantes apenas da repressão metropolitana.

No entanto, como assinalou Bittencourt³⁶, associações como a Anangola foram de extrema importância para a luta anticolonial uma vez que, sendo estruturas de sociabilidade, possibilitaram o contato e um maior entendimento entre os diferentes segmentos que as compunham. Desta forma, facilitaram a união desses indivíduos sob a bandeira do MPLA.

33 “O Sr. Governador-Geral garantiu à ANANGOLA a repressão e condenação rigorosa de actos tendentes a provocar desarmonia entre a população” IN *Jornal de Angola*. Anangola. Luanda, 15 de fevereiro de 1961, ano 8, n. 95, pp. 1 – 2. Matéria não assinada.

34 A noção de *posição de classe*, proposta por Bourdieu, será importante para um momento posterior da pesquisa: o do mapeamento dos nomes influentes dentro dessas associações e da própria sociedade angolana que permaneceram em Luanda ao longo dos anos marcados pela luta de libertação. A posição de um agente num campo, segundo Bourdieu, é determinada pelo capital específico adquirido e acumulado ao longo das lutas ocorridas dentro deste campo. Ver: BURAWOY, Michael. *O Marxismo encontra Bourdieu*. Op. cit., p. 37.

35 BITTENCOURT, Marcelo. *Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano*. Op. cit., p. 123.

36 BITTENCOURT, Marcelo. *“Estamos juntos!”: O MPLA e a luta anticolonial*. Op. cit., p. 64.

Nessa perspectiva, pode-se, sim, considerar a Anangola como um aparelho privado de hegemonia, ou, em outras palavras, um partido político da sociedade civil, que, de certa forma, pelo menos em um primeiro momento, contribuiu para a organização da vontade coletiva.

Conclusão

A relação colonial era marcada por uma profunda diferenciação entre colonizadores e colonizados. A dominação e a hegemonia exercidas pelos portugueses não eram disfarçadas, e tinham como base ideologias raciais que legitimavam como biológicas as diferenças histórico-sociais. A diferenciação, porém, era uma das regras do jogo. Sem ela, a própria relação colonial deixaria de existir. No entanto, pensar os aspectos sociais e culturais de Angola durante o período colonial complexifica a reflexão, uma vez que permite perceber que categorias como dominador e dominado, colonizador e colonizado não são fixas³⁷. Ao contrário, as relações sociais que se constroem no contato entre o europeu e o africano demonstram a fluidez das posições ocupadas na estrutura social da colônia, o que não significa negar o aspecto da força e da dominação que marcou a colonização do continente africano. Este, porém, é um tema a ser trabalhado em um próximo artigo.

37 COOPER, Frederick. "Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África". Revista Colonial da África, v. 15, n.27, jul. 2008, p. 23.

Resistências Africanas ao Domínio Colonial Português: Um Olhar Sobre Colonialismo e Nacionalismo na Guiné Portuguesa¹

Roberto Sousa Cordeiro
Altiere Dias
Luciano Laet

Resumo: Este artigo consiste no esforço teórico de estudar o processo de luta pela independência de Guiné-Bissau que se deu nas décadas de 1960 e 1970. Dessa forma, tentaremos entender como o Amílcar Cabral², dentro desse contexto das lutas pela libertação das colônias portuguesas no território africano e em meio a uma diversidade cultural indígena, conseguiu constituir um movimento aparentemente coeso e lutar por objetivos principais: conquista da independência e construção do Estado-Nação. Desde seus estudos universitários até as lutas dentro do referido partido, podemos ver a constituição e ação daquilo que Gramsci denominou de “intelectual orgânico”³, o qual articula em torno de si forças sociais revolucionárias capazes de gerarem um movimento de transformação social, que busca derrubar o sistema opressivo, antidemocrático e antinacional.

Palavras-chave: Amílcar Cabral. Colonialismo português. Nacionalismo africano. Resistências africanas.

Abstract: This article is the theoretical effort to study the process of struggle for independence of Guinea-Bissau which occurred in the 1960s and 1970s. Thus, we will try to understand how the Amilcar Cabral, within this context of struggles for liberation from the Portuguese colonies in african territory and among a diversity of indigenous cultures, procured to constitute a movement apparently united and fight for a greater goal: achievement of independence and

1 “Guiné Portuguesa” é nome do território da atual Guiné-Bissau durante o período colonial português.

2 Fundador e líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC.

3 Para maior compreensão sobre papel do “intelectual orgânico”, ver GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

construction of the nation state. Since his university studies until the struggles within the party, we can see the formation and action that Gramsci called “organic intellectual”, who articulates around himself social revolutionary forces capable of generating a movement of social transformation, which overthrow the oppressive system, anti-national and anti-democratic.

Keywords: Amílcar Cabral. Portuguese colonialism. African nationalism. African resistance.

Introdução

O presente artigo joga luz sobre as fases do desenvolvimento da luta de libertação na Guiné-Bissau, trazendo discussões que se concentrarão basicamente em seguintes frentes, a saber, em primeiro lugar, um relato histórico que remonta a era dos primeiros contatos dos portugueses com os grupos étnicos guineenses, isto é, a chegada dos portugueses no território denominado “Guiné Portuguesa” (hoje Guiné-Bissau), tendo em conta as resistências dos nativos de diferentes etnias, até o culminar da guerra de libertação liderado pelo movimento nacionalista⁴. Referiremos também as questões coloniais em Angola, Moçambique, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, países que, como a Guiné-Bissau, faziam parte do vasto império marítimo português.

Em um segundo momento, procuraremos articular o papel do Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) como força catalisadora de transformação social, e a importância de Amílcar Cabral como figura central na constituição e desenvolvimento dessa organização, que articulou a mobilização das massas em torno da luta contra o colonialismo⁵ português.

Amílcar Cabral foi um personagem emblemático nas lutas pela libertação das colônias portuguesas em África. Além de ser o principal organizador do processo de independência em Guiné-Bissau e Cabo Verde, teve uma atuação fundamental

4 O termo “nacionalismo” é geralmente usado para descrever dois fenômenos: 1) a atitude que membros de uma nação têm quando eles se importam com sua identidade nacional e, 2) as ações que os membros de uma nação tomam quando buscam alcançar (ou sustentar) autodeterminação.

5 O conceito do colonialismo é aplicado a territórios ocupados e administrados por um governo da metrópole, em consequência de conquista – ou da colonização – de seus habitantes, aos quais se impõe uma autoridade estrangeira.

nos movimentos nacionalistas de Angola, Moçambique, etc. Oleg Ignatiev, um dos biógrafos de Amílcar Cabral, ressalta a atitude anti-hegemônica desse revolucionário que, mesmo inserido dentro da lógica de dominação colonial e vinculado a suas diversas instituições, conseguiu transcendê-las, num movimento de aliança com as classes subalternas da sua nação⁶. O que facilitou a formação daquilo que Gramsci definiu como uma força “*nacional popular*”⁷, base para a independência política.

A trajetória política de Amílcar Cabral nos permite compreender o processo da luta de libertação em Guiné-Bissau. Desde a sua vinculação ao grupo no qual gestou os seus ideais iniciais, reunidos em torno da Casa dos Estudantes do Império, da Casa da África e do Centro de Estudos Africanos, até constituição do PAIGC, um instrumento de mobilização e mudança social, Amílcar Cabral se constituiu como uma figura pública que articulou em torno de si forças sociais revolucionárias que derrubaram as opressões política, econômica, cultural e armada do sistema colonial português.

É importante ressaltar que, a **Casa da África** havia sido criada por um grupo de intelectuais africanos em Portugal na década de 1920. Era um espaço de cunho cultural e político onde encontravam alguns africanos que residiam em Portugal: estudantes, operários, empregados, etc., essa casa era liderada por Raul de Castro (um jornalista profissional), sob controle do Ministério das colônias portuguesas. Enquanto a **Casa dos Estudantes do Império** era um espaço frequentado apenas pelos estudantes da colônia portuguesa, incluindo os estudantes africanos que faziam parte do MUD-Juvenil (Movimento da União Democrática Juvenil), entre os quais, Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Vasco Cabral e Marcelino dos Santos. Nela, fazia-se festas, conseguia-se comida barata, e, sobretudo, pouso para as idéias e ideais. Por ultimo, **Centro de Estudos Africanos** foi fundado por estudantes africanos em Portugal, em 1951, nesse centro eles se encontravam para proferir palestras sobre problemas de África, lendo literaturas, livros sobre a geografia e história

6 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Lisboa: Prelo, 1975.

7 BEIRED, J. L. B. *A função social dos intelectuais*. In: AGGIO, Alberto. Gramsci: A vitalidade de um pensamento. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p.125.

de África. Essa casa foi criada pelos referidos estudantes após uma tentativa fracassada que visava assumir a liderança da Casa da África⁸

Com base nos objetivos acima traçados, faz-se necessário guindar algumas indagações que nortearão as nossas discussões: Como se deu o processo da luta armada pela independência da Guiné-Bissau? Por que não houve um acordo pacífico pela independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde? Até que ponto era preciso o uso da violência pela conquista da independência? A que se deve o êxito da luta armada pela independência da Guiné e Cabo Verde? Quais foram os fatores da descolonização da “Guiné portuguesa”?

Portanto, para situar a luta pela independência na Guiné-Bissau, retomaremos na secção seguinte, aspectos fundamentais da história colonial para compreender a formação do Movimento de Libertação e o processo que possibilitou o nascimento do Estado guineense.

Chegada dos portugueses na Guiné-Bissau e a resistência dos nativos antes da luta de libertação

8 IGNATIEV, Oleg. *Amilcar Cabral. Op. cit.*, p.13.

9 AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do Escombro: Nação, identidade, e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 51.

10 Grupo étnico convertido ao islamismo (*malinkes* ou *mandingas*), que com a queda do império de Mali, estabeleceu o seu poderio que se estendeu a partir desse território até a Guiné-Bissau, formando o poderoso império de Kaabu.

11 AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do Escombro. Op. cit.*, p. 53.

De acordo com os registros históricos sobre a Guiné-Bissau, o primeiro contato dos portugueses com o trecho do litoral da costa ocidental africana que veio a se constituir mais tarde a província portuguesa da Guiné, se deu a partir do século XV, mais precisamente em 1446, quando o navegador português Nuno Tristão lá aportou vindo da costa senegalesa⁹.

Na época das navegações portuguesas, o império dos mandingas¹⁰ localizado nesse trecho começava a se desintegrar e, no século XVI, deu origem a diversos Estados mais ou menos autônomos, quando a autoridade máxima de imperador foi repartida com alguns vassallos que se proclamaram “mansas”, isto é, reis ou chefes locais. Dentre esses reinados, um dos mais importantes era *Kaabú*, extensa região que ocupava áreas muito além dos limites da atual Guiné-Bissau¹¹.

Com a degradação do reino de Mali, reino de *Kaabú* se estendia no litoral da África Ocidental, eixo da atração econômica e comercial, de onde partiam os portugueses, que cedo notaram ser vantajoso negociar diretamente com a família real de *Kaabú*, como forma de consolidar a ocupação territorial lusitana. Os portugueses tentavam dominar a sucessão dos reinados tornando o seu poderio colonial cada vez mais forte e fragilizando o império local com a implantação de sua política escravagista¹².

Segundo Augel:

“Dos fins do século XVI em diante, o crescente florescimento do comércio escravagista contribuiu decisivamente para a desintegração dos reinos do Oeste africano, com isso facilitando a ação colonialista dos portugueses. Esses introduziram novos produtos, tornando o comércio mais lucrativo, e conseguiram, com isso, incrementar desavenças e rivalidades étnicas. Entretanto, quando se observa o desenvolvimento histórico da região, constata-se que o impacto da administração colonial na Guiné-Bissau, com seus efeitos desagregadores, só se deu de fato a partir do século XIX e início de XX e necessitou de uma acentuada presença militar como apoio ao colonialismo sistemático para poder impor-se pela força e por violenta repressão”¹³.

Por estar localizada ao sul do rio Gâmbia, o nome dado ao território pelos portugueses após a descoberta foi o Rio Grande¹⁴ ou Rios de Cabo Verde. Após a descoberta pelos navegadores portugueses no século acima referido, os séculos sombrios que se seguiram poucas mudanças trouxeram. Os europeus de várias nacionalidades ali estabeleceram pequenos entrepostos e feitorias onde compravam e vendiam o que podiam, enquanto os povos da costa do rio Grande iam recolhendo alguns ganhos e iam tentando resistir à escravização. Mas foi sempre um pequeno comércio, que nunca atingiu a grande escala alcançada em muitos outros pontos dessa longa Costa da Guiné¹⁵.

E assim continuaria até a alvorada das ambições imperialistas europeias em meados do século XIX, quando o ritmo de

12 *Ibidem*.

13 AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do Escambo*. Op. cit., p. 54.

14 Após a chegada no litoral da Guiné-Bissau, os portugueses denominavam o território de Rio Grande, isto porque fazia parte de uma longa litoral do sul de Rio Gâmbia.

15 DAVIDSON, Basil. *Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1975, p. 18.

expansão começou a acelerar. Este vago território, a que os portugueses tinham dado o nome de “Os Rios de Cabo Verde”, foi “concedido” a Portugal (em grande parte devido ao apoio do Governo Britânico, ansioso por conter o avanço francês), e o território passou a ser chamado “Guiné Portuguesa” ou simplesmente Guiné. As suas fronteiras, tal ainda hoje existem, foram desenhadas num mapa, por uma convenção luso-francesa, em 1866, e a partir daí os portugueses passaram a ter uma nova colônia¹⁶.

Mas durante muito tempo tiveram-na apenas em nome. As suas fronteiras “limitavam” um território acerca do qual os portugueses pouco ou nada sabiam, exceto que as suas populações lhes eram hostis, e não possuíam um único posto donde se não ouvisse o ruído do mar. Tornou-se então necessário “provar ocupação efetiva” e “pacificar o país”, na fraseologia colonial da época. O que não foi assim tão fácil; os africanos resistiam, seguiram-se as guerras¹⁷.

Os estudos de Davidson enumeram várias resistências dos grupos étnicos guineenses contra os portugueses:

“Em 1878-1880 os portugueses organizaram uma expedição contra dois povos, os *Felupes* e *Manjacos*, que habitavam a jusante do Rio Grande. Os resultados da campanha foram indecisos, isto é, os portugueses não se apossaram de todo o território, mas bastaram para permitir que os portugueses obtivessem um ponto de fixação. Em 1880-1882, novas campanhas, desta vez contra os *Fulas* e os *Biafadas*. Em 1883-1885 os portugueses atacaram pela primeira vez os *Balantas*. Seguiram-se outras campanhas: contra os *Papéis* (1886-1890), os *Fulas* do *Gabu* (1893), os *Oinkas* (1897), os *Bijagós* (1902), os *Manjacos* de *Churo* (1904-1906), os *Mandingas* de *Geba* (1907-1908), outras vez contra os *Oinkas* (1910-1913), e ainda contra os *Mandingas* de *Churo* (1914) e contra os *Papéis* (1915). Esta ofensiva está relacionada à disputa capitalista entre os países europeus, que levaram a repartição da África ocorrida na Conferência de Berlim, em 1884”¹⁸.

16 *Idem*, p. 19.

17 *Ibidem*.

18 DAVIDSON, Basil. Liberação da Guiné: aspectos de uma revolução africana. *Op. cit.*, p.19.

Em 1915, segundo um relato da época, os portugueses viviam na pequena capital de Bissau, “acolhidos à defesa dos muros da

cidade, donde ninguém podia sair em segurança para o interior. Bissau (capital) era realmente um campo entrincheirado. As muralhas portuguesas formavam um triângulo, com a base ao longo do mar, e a população vivia dentro dessas muralhas”, fora das quais temiam a vingança dos “aterradores Papéis”¹⁹.

E, estas campanhas de “pacificação”, “continuaram com intervalos de poucos anos até uma data tão tardia como 1936. E mesmo depois desta data continuaram a existir pequenas áreas do país onde os portugueses exerciam um domínio muito frouxo ou apenas espasmódico”. Só após cerca de 50 anos de campanhas podiam os portugueses começar a proclamar que tinham estabelecido a “ocupação efetiva” de que tanto se falara durante essa “corrida à África” que foi o Congresso de Berlim de 1884-1885²⁰.

Sistemáticas campanhas de “pacificação” ou “domesticação” pelo uso da atividade militar, segundo Hernandez, “*visavam calar os povos africanos e torná-los submissos à burocracia colonial portuguesa*”²¹. Esse foi um processo que se definiu pelo exercício da violência física, variando em grau e duração, dependendo de cada um dos territórios.

Durante essas campanhas de pacificação, o tratamento dado aos africanos foi o mesmo em todos os regimes coloniais, norteados pela falta de respeito, brutalidade e a completa desatenção aos direitos humanos básicos. O regulamento de trabalho dos “indígenas” era severo e cruel, estando-se disposto a todo custo a “castigar o gentio rebelde”; também a cobrança de tributos e impostos era exorbitante e arbitrária, os africanos sendo, sistematicamente, cada vez mais excluídos de suas prerrogativas políticas, sociais e econômicas, e tudo isso em nome da “missão civilizadora”²².

Por isso, desde o início da expansão colonial que tinha como objetivo propagar a civilização e desenvolver os mercados portugueses através da política de exploração das matérias primas e tráfego de escravos, os portugueses sempre enfrentaram resistências africanas em várias frentes. Os nativos dos diferentes grupos étnicos denominados,

19 *Ibidem*.

20 *Idem*, p. 20

21 HERNANDES, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 510.

22 AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do Escambo*. Op. cit., p. 57.

principalmente, os *Papéis* e os *Bijagós* nunca se conformaram com a imposição da política opressiva e autoritária portuguesa, baseada na exploração do homem, violência, tortura, terrorismo e discriminação social.

Sendo assim, ao falar da situação e evolução da luta armada pela independência da Guiné e Cabo Verde, Cabral afirma que, “*a luta do PAIGC é uma continuidade da que foi desenvolvida pelos povos destes países contra os colonialistas portugueses*”²³. Porque, segundo ele,

“A resistência do povo da Guiné, vencida pela força das armas, nunca cessou de se manifestar: revoltas, resistências passivas, emigrações maciças para os territórios vizinhos e, como no caso nosso irmão *Bijagós de Canhabaque*, total recusa de pagar o imposto de soberania portuguesa. O nosso povo alcançou grandes vitórias contra a superioridade técnica das armas portuguesas. O nosso povo bateu-se corajosamente, até ao limite das suas forças, contra as tropas portuguesas”²⁴.

No caso das Ilhas de Cabo Verde, inúmeras revoltas assinalaram, desde o período da escravatura, o ódio do povo pelo domínio português. Principalmente em Santiago, Santo Antão e São Vicente, o povo ergueu-se várias vezes contra os senhores da terra e contra o domínio estrangeiro, por meio das manifestações, greves e revoltas²⁵.

Até 1930, os povos da Guiné rebelaram-se em vários movimentos de resistência. Na concepção de Cabral, “*a resistência significa destruir alguma coisa, para construir outra coisa*”²⁶. No caso da colonização dos países africanos por Portugal, implica destruir o sistema colonial dos portugueses e construir o novo modelo de Estado africano, que respeita a nossa própria identidade, na base da promoção da justiça, do trabalho e igualdade de oportunidade para todos os filhos da Guiné e Cabo Verde.

Segundo Cabral, “*existem quatro tipos das resistências: política, econômica, cultural e armada, que, são respostas à opressão colonial portuguesa, sendo que cada forma de resistência serve como resposta a um tipo de opressão*

23 CABRAL, Amílcar. *Arma da Teoria: unidade e luta*. In ANDRADE, Mário (org). Portugal: Seara Nova, 1978, p. 75.

24 *Idem*, p. 73.

25 *Idem*, p. 74.

26 CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. Bolama: Imprensa Nacional, 1979, p. 9.

*portuguesa*²⁷. Isso implica que, a resposta da opressão política é resistência política; opressão econômica, resposta: resistência econômica; opressão cultural, resposta: resistência cultural; opressão armada, resposta: resistência armada. Foi assim que o PAIGC resistiu desde 1963 até 1973.

A luta pela libertação: evolução e sucesso

Segundo a literatura, as décadas de 1950 e 1960 foram importantes para o continente africano, pois a maioria dos países conquistou a independência. Em 1960, por exemplo, 17 países das colônias francesas e inglesas obtiveram a independência pelos acordos pacíficos. Pelas “ondas de libertação africana”, este ano ficou conhecido como “ano de libertação da África”²⁸. Enquanto as duas grandes potências coloniais (França e Inglaterra) abriam mão das suas colônias em África, Portugal se posicionava firme em permanecer com a sua política colonial em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé.

Em setembro de 1956, encontrando-se discretamente em Bissau, um grupo de africanos decidiu encarnar a história em si mesmo, e criou o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Eram exatamente seis, incluindo Amilcar, que era o espírito condutor; mas todos sabiam para onde iam. Começaram por lançar apelos pacíficos em que pediam modificações sociais e políticas, e apenas obtiveram como resposta o silêncio e uma repressão cada vez maior. Sete anos mais tarde, em Janeiro de 1963, o partido resolveu tomar outro rumo da luta: revolta armada.

Vale a pena discorrer sobre alguns antecedentes sangrentos que culminaram com as guerras de libertação nos territórios da colônia portuguesa em África. Nos finais da década de 1950 do século passado, nos referidos territórios, como apontam Mario Andrade²⁹, Oleg Ignatiev³⁰, Hermenegildo Carvalho³¹, aumentavam-se insurreições e sangrentos massacres aconteciam contra os africanos que revoltavam:

27 *Idem*, p. 111.

28 *Ibidem*.

29 ANDRADE, Mario de. *A geração de Amilcar*. Bissau: Instituto Amizade, 1973.

30 IGNATIEV, Oleg. *Amilcar Cabral*. Op. cit., p.30.

31 CARVALHO, Hermenegildo (2010) *Revisitar Amilcar Cabral, Fundamentos da sua liderança*. Disponível em <http://pro-africa.org/revisitar-amilcar-cabral-fundamentos-da-sua-lideranca/>. Consultado em 13/04/2011.

- » Em 1953, o povo de São Tomé revoltou-se, uma revolta que teve como resultado o massacre de mais de 1.000 santomenses, numa população de 60.000 pessoas;
- » A 3 de Agosto de 1959 em Bissau (Capital da Guiné-Bissau) deu-se a insurreição do Cais de Pindjiguiti, onde os colonialistas portugueses massacraram 50 trabalhadores guineenses em greve. Esta repressão denominada “massacre de *Pindjiguiti*”, aconteceu numa altura em que os trabalhadores do porto reivindicavam melhores condições do trabalho e aumento salarial;
- » Em Janeiro de 1961, o massacre da Baixa de Cassange em Angola (um dos mais violentos massacres perpetrados pelo sistema colonial); no dia 4 de Fevereiro de 1961, a invasão do presídio militar de Luanda liderada pelo nacionalista cônego Manuel Mendes das Neves (na tentativa de libertar os presos políticos) provocou, pela reação portuguesa, um clima de grande tensão (com repercussões internacionais); e, por último, a 15 de Março de 1961, o massacre dos colonos no norte de Angola, vítimas do ataque da UPA (União das populações de Angola, liderado por A. Holden Roberto).

Esses massacres resultam na antecipação do rebentar da guerra colonial portuguesa em 4 fevereiro de 1961 em Angola. A Historiografia aponta 23 de Janeiro de 1963 para a Guiné-Bissau e 19 de setembro de 1964 para Moçambique, como sendo as datas do início da luta de libertação nacional³².

As reivindicações dos africanos e o trabalho das suas organizações de resistência, obrigada à clandestinidade, originaram severas repressões acima referidas. Tudo isso se praticava, segundo Cabral, em nome da “*Civilização e Cristandade*”, pelo mais retrógrado dos sistemas coloniais³³. Com relação à lei de civilização, Cabral ironizava afirmando que, “*se Portugal conseguisse ter uma ‘influência civilizadora’*”

32 CARVALHO, Hermenegildo. *Revisitar Amílcar Cabral, Fundamentos da sua liderança*. Op. cit., p.01.

33 CABRAL, Amílcar. *Arma da Teoria: unidade e luta*. In ANDRADE, Mário (org), Op. cit., p. 58.

*sobre qualquer povo seria uma espécie de milagre, isto porque era um país subdesenvolvido com 40% de analfabetos e o seu nível de vida era o mais baixo da Europa*³⁴.

Com a instalação da polícia política (PIDE) nos finais da década de 1950, começou a caça aos nacionalistas africanos. A PIDE desencadeou uma onda de repressão que conduziu às mortes, às prisões políticas. Milhares de nacionalistas estavam encarcerados nas prisões da PIDE pelo crime de quererem a liberdade do seu país³⁵.

Caça aos nacionalistas, de certa forma, deu certo, pois Eduardo Mondlane, Amílcar Cabral, entre outros tombaram nas ciladas e foram executados, mas isso não impediu o avanço da luta pela libertação, tanto na Guiné assim como em Moçambique.

Perante esse cenário da postura severa do governo português, o PAIGC tinha apenas duas opções: ou conformar com o sistema colonial ou lutar pela independência. Mesmo conscientes de que o regime colonial português, pela sua característica, jamais aceitaria um acordo pacífico pela independência da Guiné e Cabo Verde, os dirigentes do PAIGC não precipitaram em recorrer ao uso da violência para a solução colonial. Por isso, através de memorandos, notas abertas e mensagens enviadas ao governo Salazar, o PAIGC fazia apelos para que o governo português resolvesse o conflito pela via pacífica.

Segundo Cabral:

“Quando em 15 dezembro de 1960, na XV sessão da Assembléia Geral da ONU, foi aprovada a Carta que reconhecia o direito de todos os países à autodeterminação, declarando que o governo português, de acordo com os estatutos da ONU, era obrigado a apresentar relatórios sobre a situação nos seus territórios coloniais, Portugal apressou-se a modificar a sua Constituição; substituiu o termo ‘colônia’ por ‘província ultramarina’, o que permitia afirmar que não havia colônias nem, por conseguinte, relatórios a apresentar sobre os territórios africanos”³⁶.

34 *Idem*, p. 59.

35 *Ibidem*.

36 CABRAL, Amílcar. *Arma da Teoria: unidade e luta*. In ANDRADE, Mário (org). *Op. cit.*, p. 57.

O PAIGC, por sua vez, enviou às autoridades portuguesas um

memorandum, propondo o início imediato de conversações sobre a concessão da independência. O governo de Salazar nem pensou em responder a este apelo. E agora, enviando o *memorandum* à ONU, o PAIGC publicava também uma nota aberta ao governo de Portugal, propondo mais uma vez a negociação da entrega pacífica do poder ao povo da Guiné “portuguesa” e das ilhas de Cabo Verde, de acordo com as propostas anteriores, cumprindo desta maneira os princípios da autodeterminação dos povos, proclamados pela ONU³⁷.

Outrossim, o PAIGC propôs a realização de uma conferência entre os representantes do governo português e representantes dos nacionalistas da Guiné e Cabo Verde, com a seguinte ordem de trabalho:

- a) Autodeterminação e independência nacional dos povos da Guiné e Cabo Verde.
- b) Colaboração entre o povo português e os povos da Guiné e Cabo Verde.

O PAIGC advertia que, publicando essa nota aberta, o Partido fazia a última tentativa junto do governo português para a liquidação pacífica da dominação colonial nas suas pátrias africanas e que, se o governo português insistisse em não reconsiderar a sua posição, o PAIGC cumpriria a sua missão histórica, desenvolvendo a luta de libertação nacional, respondendo com a violência às forças colonialistas portuguesas e liquidando completamente, por todos os meios, a dominação colonial na Guiné e em Cabo Verde³⁸.

A tática que visava a obtenção da independência por vias pacíficas não trouxera os frutos desejados. Entre 1956 e 1963, o partido tentou várias vezes uma saída negociada do colonialismo. Cabral sublinhou que o PAIGC foi obrigado a optar pela violência, pois, se tivesse o governo de Salazar optado por uma negociação pacífica, a guerra dificilmente teria sido uma realidade³⁹.

37 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral. Op. cit.*, p. 149.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

Na perspectiva de Cabral, Conforme Carvalho:

“A violência deveria ser usada de forma racionalizada, controlada e direcionada. Este concebia o uso da violência como forma de

resistência, uma vez que reconhecia no sistema colonial uma forma permanente de violência institucionalizada. O PAIGC selecionava as ações violentas em função de objetivos estratégicos, através de técnicas subversivas próprias, mas também através de apropriações de experiências alheias de outros contextos (tendo sempre em vista a realidade concreta da luta armada). Essas experiências, por sua vez eram muito tributárias (numa fase inicial da luta) das influências doutrinárias da revolução cubana (na implantação da guerrilha) e também do *Maoísmo*, especialmente no que toca à teoria do cerco da cidade a partir do Campo”.⁴⁰

Não é por acaso, que nos primeiros anos da guerra da Guiné, especialmente (1961 a 1963), Forças Armadas colonialista ressentiram-se muito dos resultados dessas formas subversivas de violência bem como da destruição de canais de transportes terrestres e marítimos, e de vias de comunicações, do cerco dos centros urbanos através de eletrificação com arames farpados, sabotagem econômica, etc⁴¹.

O ano de 1963 ficará na história do povo da Guiné como o do começo da luta armada contra as forças colonialistas. Com efeito, foi no dia 23 de janeiro desse ano que, estando preenchidas as condições essenciais a uma mudança radical da nossa luta, os nossos combatentes, apoiados pelo nosso povo, desencadearam a ação armada contra o quartel do *Titi* (zona sul do país)⁴².

Segundo consideração de Ignatiev:

“Seis meses após o início da luta armada já se podia fazer o balanço de alguns resultados. Todas as regiões do país, situadas a sul do rio Geba e rio Corubal estavam libertadas dos colonialistas. Em julho as operações militares abrangeram o território situado a norte do rio Geba. O PAIGC abriu a Frente Norte. O Ministro da Defesa Nacional de Portugal, general Gomes de Araújo, foi obrigado a reconhecer que os combatentes do PAIGC ocupavam e controlavam uma parte considerável do território, que, de acordo com as suas estimativas, constituía cerca de 15% de toda a área da Guiné ‘portuguesa’. Em Lisboa decidiram aumentar o efetivo das tropas naquela colônia”.⁴³

40 CARVALHO, Hermenegildo. *Revisitar Amílcar Cabral, Fundamentos da sua liderança*. Op. cit., p.01.

41 CABRAL, Amílcar. *Arma da Teoria: unidade e luta*. In ANDRADE, Mário (org), Op. cit., p.37.

42 *Ibidem*.

43 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Lisboa: Op. cit., p. 164.

Apesar dos grandes reforços das forças colonialistas vindos de Lisboa, que totalizavam cerca de 25.000 homens no início de 1961 (tropas de terra, mar e ar, polícia e corpos armados especiais), e reforços materiais em toda espécie, nomeadamente, bombardeiros americanos B26 e caças alemães a reação (Fiat 91), para fazer face à intensificação da ação dos nacionalistas do PAIGC e suprir as pesadas baixas sofridas no decorrer da década de 1960, as autoridades colonialistas portuguesas não tinham conseguido parar a marcha vitoriosa da luta armada guineense, encontrando-se cada vez mais numa situação de impasse⁴⁴.

Se considerarmos que, no início de 1961, as tropas portuguesas totalizavam cerca de mil homens e que o seu aumento (vinte e cinco vezes), além de não ter feito parar o avanço triunfante da nossa luta, também não evitou situação difícil a que os levamos, verificamos a amplitude do impasse em que se encontram as autoridades colonialistas⁴⁵.

Ainda com o aumento gigantesco dos soldados portugueses no decorrer do desenvolvimento da luta armada, a asseveração de Woollacott, demonstra que isso não surtiu efeitos esperados pelo regime fascista de Salazar:

“A eclosão da luta armada na Guiné-Bissau se deu a partir de 1963, tendo rapidamente alcançado algumas vitórias notáveis. ‘A batalha pelas Ilhas de Como’, nos inícios de 1964 – provavelmente o acontecimento militar mais importante das guerras africanas, representou um momento decisivo de grande alcance. Durante mais de três meses, o exército português lançou ataques sucessivos sobre as ‘Ilhas Como’, na tentativa de se assegurar uma base estratégica, a partir da qual pudesse atacar a frente sul do PAIGC. Esta operação foi, todavia, um insucesso, constituindo um sério revés militar e psicológico para o colonialismo português e um enorme esforço para o moral e a determinação do PAIGC. Os efetivos do exército colonial na Guiné foram, subseqüentemente, aumentados para um total de 30.000 homens armados – para controlar uma população ‘nativa’ que não ultrapassava o meio milhão. Mesmo assim, o PAIGC encontrou-se em posição de anunciar em 1966 que controlava dois terços do território nacional

44 CABRAL, Amílcar. *A ação armada e os métodos militares*. Portugal: Avante, 1988, p. 5.

45 *Ibidem*.

e de declarar que a Guiné era um Estado em desenvolvimento, estando um terço do seu território a ser objeto de uma agressão imperialista, semelhante à que se verifica no Sul do Vietnam”.⁴⁶

No fim de 1966, diz Ignatiev,

“O exército do PAIGC realizou com êxito uma série de operações contra guarnições inimigas. Durante um dos ataques ao forte português de Madina *de Boé* foi morto o membro do Comité Político do PAIGC, Domingos Ramos. Foi uma perda muito importante para o partido e para as forças armadas. Ao fim deste ano, tinha-se libertado 60 % do território, com quase 50% da população. Uma prova da gravidade da situação para os colonialistas portugueses era que entre 1961 e 1966 as forças coloniais portuguesas tinham aumentado os efetivos em 25 vezes (1966: 25.000 homens) e mudado 6 vezes de Chefe de Estado Maior. Cada vez mais isolado, cercado por todos os lados, atacado sem descanso, o inimigo era obrigado a abastecer alguns dos seus campos entrincheirados pela via fluvial e aérea. A sua única manifestação de força eram os criminosos ataques aéreos que fazia contra as aldeias pacíficas das regiões libertadas, em alguns assaltos com helicópteros às populações, pilhando as aldeias, destruindo as casas e as culturas e matando a população”.⁴⁷

O início de 1968 foi marcado por novos êxitos militares do PAIGC. No dia 19 de fevereiro, o destacamento sob a direção de André Gomes bombardeou o aeroporto de *Bissalanca* da cidade de Bissau, destruindo alguns aviões militares do inimigo. Esta operação exerceu uma grande influência desmoralizante sobre as unidades portuguesas que se convenceram de que já não se podiam sentir também em segurança na região da capital do país⁴⁸.

O regime Salazarista estava extremamente preocupado com os fracassos que o exército colonial português sofria no território da Guiné “portuguesa”. Em Lisboa decidiram substituir o governador geral. Em maio de 1968 foi designado para o cargo de governador geral e comandante chefe das forças armadas na Guiné o general António de Spínola. Um ano meio mais tarde, Amílcar Cabral, falando num seminário dos quadros do partido em Conacry, referiu-se ao general

46 WOOLLACOTT, John (1983). *A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal*. Disponível em: <http://didinho>.

47 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p.180. org/1223466050T4kAK2od2Ar67WH4.pdf. Consultado em 21/01/2012.

48 *Idem*, p. 182.

Spínola nos seguintes termos: [...] “o governador de Bissau faz declarações em que afirmou que já não podem ganhar esta guerra pela força das armas, que têm de ganhá-la pela força da razão”⁴⁹.

Na interpretação de Cabral, a “força da razão” queria dizer malandrice, manha, bombardeamento das nossas *tabancas* (aldeias), destruição pelo fogo das nossas colheitas de arroz, sem dizer a ninguém que queimam, assassínio da nossa gente nas *tabancas* com ataques de helicópteros, fingindo que defendem essa. Outra “guerra da razão” era preparar o agente da PIDE, colaborar com os dissidentes do PAIGC, tanto dentro como fora da Guiné, para matar os dirigentes deste partido, como veio acontecer com o assassinato de Amilcar em Conacry, porque Spínola estava convencido de que se os dirigentes do partido morressem, a luta acabaria⁵⁰.

Nesta ocasião de seminário dos quadros do partido, Cabral denunciou os crimes cometidos pelo general Spínola em Portugal, na época em que era chefe da Guarda Nacional Republicana, matando os portugueses a tiro, quando se revoltavam contra Salazar e outros crimes cometidos em Angola, quando era comandante de Cavalaria, massacrando as populações angolanas. Cabral chamava atenção aos povos da Guiné, que Spínola era um homem criminoso, com as mãos cheias de sangue, fingindo que era um homem de paz. Assim, os povos da Guiné precisavam estar vigilantes em todo o lado⁵¹.

“Depois de o general Spínola ter chegado à Guiné, elaborou dois planos. O primeiro deles estava relacionado com a realização de um programa a que ele chamou da ‘Guiné Melhor’. A essência deste programa consistia em atrair a população das regiões ocupadas para o lado das autoridades portuguesas através de uma tentativa corajosa de liberalização política, de reforma social e de desenvolvimento econômico. Desta forma, elaborou-se um projeto de construção de escolas, hospitais e estradas que nunca antes existiam, iniciou-se uma campanha de alfabetização, organizaram-se cooperativas agrícolas e colocou-se dinheiro à disposição de alguns camponeses agricultores. Ironicamente,

49 *Ibidem*.

50 *Idem*, p. 183.

51 IGNATIEV, Oleg. *Amilcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p. 183.

Amílcar definia este projeto de Spínola como a ‘política de sorriso e de sangue’. Além disso, deu-se início à formação de unidades militares especiais, de habitantes locais. Ainda em outubro de 1967 o PAIGC tinha começado a distribuir armas entre os habitantes das regiões libertadas do país. Chegado à Guiné, o general decidiu tomar contra-medidas, criando unidades armadas de africanos e obrigando-as a combater contra os seus irmãos . Isso era uma espécie de variante portuguesa da tática americana de *vietnamização*”.⁵²

Tendo em conta as afirmações de Ignatiev, em relação ao primeiro plano, podemos interpretar as políticas públicas desenvolvidas e/ou materializadas durante a era de Salazar, como uma forma de “guerra da razão”, na medida em que visava submeter os jovens guineenses da cidade através de ações sociais particulares, colocando-os na frente da luta contra os seus próprios conterrâneos. Portanto, a “guerra da razão” de António de Spínola são conjuntos de ações sociais materializadas e estratégias políticas desenvolvidas para conter os sucessos dos guerrilheiros do PAIGC, evitando o vexame do poderoso governo de Salazar.

O segundo plano referia-se aos aspectos puramente militares. Reforçar o moral e a eficácia do exército colonial, na tentativa de estabelecer um “equilíbrio militar” com as guerrilhas. Então, Spínola ordenou a criação na fronteira da Guiné “Portuguesa” com a República da Guiné Conacri de uma série de fortes para tentar bloquear a fronteira e não permitir o transporte de materiais para o sul das regiões libertadas⁵³.

“Com os êxitos dos guerrilheiros nos finais da década de 1960, o objetivo final da política de Spínola era o de forçar o PAIGC a negociar, para conseguir um honroso acordo político que evitasse a humilhação de uma derrota militar total. Acalentava o “sonho louco” de chegar a um acordo com o PAIGC, o qual conduziria à incorporação do pessoal político e militar do movimento no existente aparelho estatal colonial – sob a sua benigna chefia, evidentemente, como um dos dois secretários gerais”⁵⁴.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

54 WOOLLACOTT, John. *A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal*. Op. cit., p. 1142.

E mais, projeto de Spínola preconizava a criação de uma comunidade lusíada, uma Federação de Estados semi-

autónomos unidos por uma língua comum e por interesses econômicos “complementares”. Era um projeto apoiado pelos principais grupos monopolistas portugueses (Melo, Champalimaud, etc.), por multinacionais que operavam em Angola e Moçambique, pelos Estados Unidos e ainda pela maioria dos governos ocidentais⁵⁵.

Portanto, era impossível que esse objetivo fosse uma realidade, porque o PAIGC queria uma independência total do território da Guiné, não uma forma de neocolonialismo a ser dirigido por Spínola.

Perante esse cenário da supremacia do PAIGC, no dia 1 de janeiro de 1973, segundo Ignatiev, Amilcar dirigiu a sua já tradicional mensagem de Novo Ano ao povo da Guiné-Bissau, em que esboçou um amplo quadro da situação no país e das perspectivas da luta pela independência:

“Vamos, no decurso deste ano e tão cedo quanto for possível e conveniente, reunir a Assembléia Nacional Popular da Guiné, para que ela cumpra a primeira missão histórica que lhe compete: a proclamação do nosso Estado, a criação dum executivo para esse Estado e a promulgação duma Lei Fundamental – a primeira Constituição da nossa história – a qual constituirá a base da existência ativa da nossa nação africana”. Esta foi a ultima mensagem de Amilcar ao seu povo. Pois, vinte dias depois, em Conacri, um grupo de conspiradores que se encontravam ao serviço da PIDE assassinou barbaramente o secretário-geral do PAIGC, Amilcar Cabral⁵⁶.

Os colonialistas portugueses calculavam que, matando Amilcar Cabral, semeariam o pânico no PAIGC, minariam a capacidade do povo da Guiné-Bissau de continuar a luta armada. Mas, enganaram-se redondamente. Naquele momento o partido já estava tão estreitamente ligado à população, tinha lançado raízes tão profundas entre o povo, que a morte do seu fundador, embora tivesse constituído um rude golpe, não fez fracassar a causa a que Amilcar dedicou toda a sua vida. Com a morte de Amilcar as forças armadas do PAIGC intensificaram os ataques ao inimigo. De março

55 *Ibidem*.

56 IGNATIEV, Oleg. *Amilcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p. 196.

a setembro de 1973, a defesa anti-aérea do PAIGC abateu mais de 40 aviões inimigos. As guarnições portuguesas eram destruídas uma após outra, libertavam-se novas áreas⁵⁷.

“Desenvolvendo a ofensiva na Guiné-Bissau, o PAIGC ampliava também a arena da luta nas ilhas de Cabo Verde. Em consequência do trabalho realizado pelo PAIGC, tanto nos centros urbanos como no campo, a situação política mudava-se radicalmente em Cabo Verde. O conhecimento das vitórias do Partido na Guiné-Bissau exercia também uma certa influência neste sentido. A revolta dos camponeses de Santo Antão, as greves de estudantes de liceus em São Vicente, a greve dos operários das docas de Porto Grande em São Vicente, que exigiam e conseguiram um aumento de salários, os choques constantes entre a população e as autoridades, a adesão crescente dos cabo-verdianos aos ideais do PAIGC”.⁵⁸

Os fatores históricos e geográficos que possibilitaram os sucessos da luta armada na Guiné-Bissau, segundo Woollacott:

“Foram certamente mais favoráveis ao desenvolvimento da luta de libertação na Guiné do que o foram em Angola ou em Moçambique: a maior parte do interior do país era inacessível aos portugueses, fornecendo um excelente terreno para o combate de guerrilha, e a independência da Guiné-Conacry em 1958 e a do Senegal em 1960 proporcionaram ao PAIGC um refúgio seguro ao norte, ao leste e ao sul, bem como valiosas bases tanto para treinamento militar como para fornecimento de material bélico, emissões de propaganda, etc. Graças à hostilidade do ambiente físico e do clima, à falta de recursos naturais e às prolongadas resistências das populações indígenas à colonização, os portugueses nunca conseguiram estabelecer um verdadeiro e extensivo domínio colonizador na Guiné, onde as contradições tribais e de classe eram, porventura, menos pronunciadas do que, por exemplo, em Angola. Todavia, a principal razão do sucesso do PAIGC deve imputar-se à qualidade da sua organização política e da sua liderança e, em particular, às extraordinárias capacidades do seu secretário-geral, Amílcar Cabral”.⁵⁹

57 *Idem*, p. 195.

58 *Idem*, p. 187.

59 WOOLLACOTT, John. *A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal*. Op. cit., p. 1133.

A Independência da Guiné-Bissau e a “Revolução dos Cravos” em Portugal

O ano de 1970 pode ser considerado como um ano de mudança do contexto político de Portugal. Nesse ano, o fascismo português colocou-se num isolamento profundo. Até mesmo uma série de países ocidentais começou a pedir contas ao regime de Lisboa. De 27 a 29 de junho, do mesmo ano, realizou-se em Roma uma conferência internacional de solidariedade com os povos das colônias portuguesas. Esse acontecimento teve uma grande importância para os movimentos de libertação nacional, pois a Itália era um membro da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO). E, como se sabe, precisamente os países membros da NATO – acima de todos estava os Estados Unidos –, prestavam apoio a Portugal fascista, graças à qual Lisboa podia manter as guerras coloniais em África⁶⁰.

Ignatiev enfatiza a forma como ocorreu o processo da proclamação da independência pelos membros da direção do PAIGC:

“No dia 24 de setembro de 1973, na região de *Madina do Boé* reuniu-se pela primeira vez a Assembleia Nacional Popular (ANP). E, tudo correu como tinha previsto Amílcar Cabral. A ANP proclamou a formação do Estado, isto é, proclamou solenemente a independência da nova República da Guiné-Bissau. Em seguida, aprovou a primeira constituição histórica do país e criou os órgãos do poder executivo. No final do mês de outubro (um mês depois da proclamação), a independência da Guiné-Bissau já era reconhecida por mais de 70 Estados soberanos. A União Soviética e o Brasil se posicionam entre os primeiros países a reconhecer a Guiné-Bissau. Em novembro, as Nações Unidas, que tinha já reconhecido o PAIGC como ‘o único e autêntico representante do povo da Guiné’, convidaram Portugal a pôr termo à sua ‘ocupação ilegal’ na recém-República da Guiné e a retirar imediatamente as suas tropas”.⁶¹

60 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p. 189.

61 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p. 189.

Recordemos que, no final de 1973, a difícil situação de guerra na Guiné “portuguesa” resultou em ruptura do poder militar

português face às orientações políticas de Marcelo Caetano, sendo que a primeira reunião de preparação da operação que veio a culminar na “revolução dos cravos” ocorreu em Bissau, a 21 de Agosto de 1973, e que quase todos os destacados líderes da insurreição do 25 de Abril passaram pela Guiné durante a Guerra Colonial – a saber: Otelo Saraiva de Carvalho; Vasco Lourenço; António de Spínola, entre outros. Por esses motivos são historicamente conhecidos como “Rapazes da Guiné”⁶².

A 25 de abril de 1974, o exército e o povo derrubaram o odioso regime fascista em Portugal. Isso significou o fim irrevogável da infame guerra colonial em África. Esse acontecimento importante ficou conhecido como Revolução dos Cravos⁶³. Podemos dizer que Amílcar Cabral, com toda a sua atividade, não só conduziu o seu povo à independência, mas também contribuiu muito para a liquidação do regime fascista em Portugal⁶⁴.

Portanto, foi por meio destas vias que o colonialismo português na Guiné foi derrotado em todas as frentes: militar, política e diplomática. Nos planos político e diplomático, regime lisboeta foi completamente derrotado através das denúncias e intervenções feitas por Amílcar nas Conferências Internacionais, nas Comissões dos Direitos Humanos das Nações Unidas, no Congresso Americano e na IV Comissão da Assembleia Geral das Nações Unidas. Assim, o fascismo português sofreu uma derrota não só militar, mas também moral. Em muitos países realizaram-se manifestações populares e comícios. Aos representantes das embaixadas portuguesas foram entregues notas em que se condenavam severamente os novos crimes dos colonialistas⁶⁵.

Na concepção de Cabral, a luta não era contra o povo português, muito menos contra o fascismo português, embora soubesse que o fim do colonialismo em África resultaria no fim do regime fascista em Portugal, o que exatamente acabou por acontecer quando General Spínola e Movimento das Forças Armadas Portuguesa (MFA) organizaram a “revolução do abril” e derrubaram o governo fascista de Caetano Marcelo. É relevante frisar que, o golpe se concretizou depois da morte de Salazar.

62 CARVALHO, Hermenegildo. *Revisitar Amílcar Cabral, Fundamentos da sua liderança*. Op. cit., p. 01.

63 A Revolução dos Cravos em Portugal, no dia 25 de abril de 1974, foi movimento que derrubou o regime salazarista e estabeleceu as liberdades democráticas, permitindo as necessárias transformações políticas e sociais nesse país, consequentemente, a libertação total das colónias portuguesas em África, nomeadamente, Angola, Guiné-Bissau, Cabo-Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe.

64 IGNATIEV, Oleg. *Amílcar Cabral: o filho de África*. Op. cit., p. 196.

65 CABRAL, Amílcar. *Arma da Teoria: unidade e luta*. In ANDRADE, Mário (org). Op. cit., p. 72.

Cabral reafirmava que era necessário perceber a distinção entre o governo colonial fascista e o povo de Portugal, e apelava para que os povos da Guiné e Cabo Verde não lutassem contra o povo português, mas que lutassem até a vitória final contra os colonialistas portugueses. Segundo ele, a destruição do fascismo em Portugal deve ser a obra do povo português; a destruição do colonialismo português deve ser a obra dos nossos próprios povos⁶⁶.

O Golpe de Estado de 25 de abril em Portugal esclarece que Cabral estava consciente das íntimas relações entre o colonialismo e o fascismo português. Isto porque, os colonialistas e a exploração colonial estavam seguramente na base de apoio e motivação do fascismo português.

De acordo com Cabral:

“Se a queda do fascismo em Portugal pode não levar o fim do colonialismo português – hipótese que é, aliás, apresentada por alguns dirigentes da oposição portuguesa – temos certeza de que a liquidação do colonialismo arrastará a destruição do fascismo em Portugal. Com a nossa luta de libertação contribuimos eficazmente para a queda do fascismo português e damos ao povo de Portugal a melhor prova da nossa solidariedade”⁶⁷.

Os extraordinários sucessos políticos, militares e diplomáticos da luta de libertação nacional empreendida pelo PAIGC haviam colocado, em 1973, o intransigente regime de Lisboa num beco sem saída. Esse partido, embora não fosse o seu objetivo principal, prestou um contributo inestimável à luta pela deposição da burocrática ditadura de Portugal e à criação de uma sociedade democrática nesse país. No geral, as guerras coloniais em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau constituíram a causa principal do colapso final da ditadura salazarista em Portugal.

Considerações finais

Tanto a descolonização asiática quanto a africana não foi um processo homogêneo, ocorrendo de duas maneiras: a pacífica

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

e a violenta. A Guiné-Bissau recorreu a esta última via após várias tentativas de negociação pacífica entre o movimento independentista liderado por Amílcar Cabral e o regime fascista de Oliveira Salazar.

No caso da via pacífica, a independência da colônia era realizada progressivamente pela metrópole, com a concessão da autonomia político-administrativa, mantendo-se o controle econômico do novo país, criando, dessa forma, um novo tipo de dependência.

As independências que ocorreram pela via da violência resultaram da intransigência das metrópoles em conceder a autonomia às colônias. Surgiam lutas de emancipação, geralmente vinculadas ao socialismo, que levaram a cabo as independências, como é o caso da Guiné-Bissau.

Portanto, após 10 anos do uso da violência pela libertação da Guiné-Bissau, o golpe de 25 de abril em Portugal não só foi significativo para o término de uma longa jornada do regime fascista em Portugal, mas também, formalmente, contribuiu para o fim do colonialismo na Guiné-Bissau e nos restantes dos países africanos da colônia portuguesa. Pois, este acontecimento resultou na fraqueza do sistema colonial, na retirada dos soldados portugueses nos territórios africanos e no reconhecimento da independência desses territórios, no período de 1974 a 1975.

Uma Análise do Percurso da Ideologia Colonial Portuguesa em Relação à África (1928-1961)

Luiz Henrique Assis de Barros

Resumo: Este artigo investiga a formação do discurso colonial do Estado português durante o período do Estado Novo, uma retórica que ao longo dos anos foi sendo modificada e adaptada pelo regime. Dentro da análise proposta por este trabalho, destaque para a transição entre a “*Mística Imperial*” e o “*Lusotropicalismo*”, como conceitos norteadores do discurso oficial do Estado em relação à suas práticas e políticas coloniais na África.

Palavras-chave: Colonialismo. Mística Imperial. Lusotropicalismo.

Abstract: This paper investigates the formation of the colonial discourse of the Portuguese State during the Estado Novo, a rhetoric which over the years has been modified and adapted by the regime. Within the analysis proposed by this work, highlighting the transition from the “Imperial Mystique” and “Lusotropicalismo” guiding concepts of the official discourse of the state in relation to their colonial policies and practices in Africa.

Keywords: Colonialism. Mystic Imperial. Lusotropicalism.

Durante o Estado Novo (1933-1974), Portugal esteve sob a regência de um modelo nacionalista e autoritário, que buscava no colonialismo forças para legitimar politicamente o regime e reerguer a frágil economia do país¹ à base da exploração das colônias.

A Questão Colonial foi elemento importante na agenda política portuguesa, sendo a manutenção de posses ultramarinas preocupação de Portugal desde o período Monárquico. De acordo com a historiografia portuguesa², a política colonial da 1ª República foi um dos fatores que levaram ao golpe civil-militar de 1926, e que deu início à ditadura que implantaria o Estado Novo em Portugal.

Em qualquer exame que acerca do Estado Novo português se faz evidente a importância da Questão Colonial ao regime, sendo um fator relevante na sua ascensão, bem como na sua derrocada, devido à dependência econômica da metrópole na exploração de suas colônias, sobretudo as de Angola e Moçambique.

Sob o comando de Antônio de Oliveira Salazar - Chefe de Governo durante boa parte do Estado Novo, entre 1933-1968 -, Portugal apostou alto no Colonialismo, executando uma *“política clara de aproveitamento dos territórios africanos”*³.

Para além dos aspectos políticos e econômicos, foi marcante o peso da ideologia colonial no período de consolidação do regime, sendo este, um dos pilares na qual o Estado Novo edificou-se.

Para compreender como se deu o processo de incorporação ideológica na política e no discurso do Estado português, se faz necessária à observação de como se deu a ascensão de Antônio Salazar ao controle de Portugal.

Ascensão de Salazar e a incorporação da ideologia na administração colonial

Em 1928, dois anos após a Revolução Nacional (golpe que derrubou a Primeira República Portuguesa⁴), Portugal vivia

1 Acerca do Estado Novo Português (1933-1974), consultar MARQUES, A.H. de Oliveira. *Portugal e o Estado Novo*. 1ª Edição. Lisboa: Presença, 1972; do mesmo autor, o livro *Portugal e o Estado Novo*. 1ª Edição. Lisboa: Presença, 1972; e a obra MATTOSO, José. *O Estado Novo*. Porto: Estampa: 1º ed. 1997.

2 Consultar MATTOSO, José. *História de Portugal*, vol. VII, Porto: Estampa. 1997

3 ALEXANDRE (1979), p.21.

4 Consultar MATTOSO, José. *História de Portugal*, vol. VI. Porto: Estampa. 1997

em clima de indefinição e combate entre diferentes projetos para o Estado. As perspectivas políticas dentro do bloco golpista estavam em combate, mas congregavam na rejeição ao Liberalismo e na profissão de um nacionalismo, muitas vezes extremado.

O Estado estava sendo governado por uma junta militar, que adotou postura autoritária, nacionalista e centralizadora na gestão do país. Os poderes legislativos foram suspensos e foi decretado estado de exceção. Portugal passou por um período de incerteza e instabilidade crescente. Não existia uma agenda política, cronograma de transição ao estado de direito e nem haviam sido contemplados os anseios dos variados grupos que formavam a base do golpe.

Se no campo político havia clima de agitação e efervescência, a economia portuguesa estava em crise, apresentando aumento desenfreado na inflação e da dívida pública, o que debilitava ainda mais a frágil e atrasada economia lusa. O quadro econômico português estava delineado da seguinte maneira:

“Uma agricultura de semi-subsistência, uma indústria insignificante na produção de manufaturados, um setor consumidor extremamente limitado, exportações predominantemente confiadas a produtos primariamente processados: eis Portugal, uma potência imperial, com a economia de um país subdesenvolvido”⁵

Neste contexto, emerge a figura de Antônio Salazar na cena política portuguesa. O então professor de economia na Universidade de Coimbra assume o Ministério das Finanças. Salazar exige e é acatado no pedido de poder gerir nas finanças de todos os ministérios portugueses, e dá início a uma gestão econômica marcada pela austeridade e o antiliberalismo.

Rapidamente a política econômica do ministro começa a mostrar resultados, dado que no ano fiscal 1928-1929, a inflação havia abaixado, e as contas do Estado estavam sob o controle⁶. O sucesso nas rédeas da economia do Estado conferiu a Antônio Salazar muita popularidade e força política, na qual o ministro se via com cada vez mais poderes,

5 ANDERSON (1966), p.7.

6 ALEXANDRE (1979), p.28

gerindo e influenciando decisões de outros ministérios e esferas do poder em Portugal.

O Ministro emerge como uma liderança do grupo nacionalista radical, que observava na ação colonial a finalidade histórica de Portugal, como vocação própria da nação, e tinham na conservação do império a condição para a manutenção da soberania nacional portuguesa. Representavam uma corrente política que desde o fim da Primeira República pregava a adoção de uma postura nacionalista e de tom centralizador em Portugal, e o Império está no centro de sua argumentação nacionalista.

Com a popularidade e o prestígio angariado no cargo de Ministro das Finanças, Salazar termina por se inserir no centro das decisões da Ditadura Nacional, acumulando cargos e assumindo a responsabilidade de articular a formação de um novo regime, o Estado Novo.

Como base política para a remodelação do Estado, Salazar, com fundos provenientes do Orçamento de Estado, funda em 1930 a União Nacional, partido com a proposta de oferecer a Portugal um regime centralizador e nacionalista. Formavam a base da União Nacional correntes da direita republicana, de alguns sectores monárquicos e dos católicos.

Através de fortes investimentos em propaganda, a União Nacional buscou através do discurso legitimar as mudanças que se pretendia fazer no regime e provocar uma coesão na sociedade por meio da argumentação nacionalista adotada pelo partido.

O discurso estava articulado através da defesa da construção de um Estado Antiliberal, centralizador e nacionalista, que concebia no colonialismo a expressão da vocação histórica lusa de civilizar e catequizar povos gentís, construindo um arcabouço ideológico e retórico conhecido como “Mística Imperial”⁷.

A “Mística Imperial” deixou sua marca, sobretudo, em aspectos da administração colonial entre as décadas de 1930 e 1940. Desenvolvida em um contexto de incerteza em

7 Consultar AZEVEDO, Fernando Alves de. *Mística Imperial*. Lisboa: Cosmos. N.º 17. 1939.

torno do rumo do Estado, e ameaça de perda das províncias coloniais, surge, sobretudo, como um discurso de afirmação do nacionalismo e do orgulho do povo português. Através da propaganda e do discurso, Salazar buscava aproveitar a situação, e a partir dela angariar a aprovação popular necessária para arrefecer a efervescência política e operar as reformas que levariam ao Estado Novo, institucionalizado em 1933.

A influência da Mística Imperial na política africana de Portugal

A Mística Imperial, principal ferramenta ideológica do arcabouço retórico do Salazarismo, tinha como principal argumentação à apologia ao colonialismo. Nos discursos e em ferramentas de propaganda, estavam bem claros a preocupação em enfatizar uma pretensa peculiaridade no colonialismo luso, defendida através da defesa que a “*obra colonial é, acima de tudo, uma obrigação do Estado português, que tem como vocação tocar a missão de cristianizar e civilizar as raças atrasadas*”⁸

Através de Salazar, a gestão colonial entre 1930 até o fim da II Guerra Mundial (em 1945) passou a ser delineada, em seus aspectos administrativos e legais, a partir da Mística Imperial.

No ano de 1930, quando Salazar assumiu de forma interina o Ministério das Colônias, ele opera uma grandiosa ruptura com o modelo administrativo colonial até então praticado por Portugal. A luz da Mística Imperial, Salazar delineou uma gestão do ultramar português através de uma perspectiva imperial, sistematizada através do Acto Colonial⁹.

A influência liberal na gestão colonial foi abandonada, passando a uma configuração exploratória em que o Estado português seria o principal agente. Salazar aplicou sua perspectiva de que o caminho para a estruturação econômica de Portugal passava por uma melhor e mais sistematizada exploração das posses ultramarinas.

8 AZEVEDO (1939), p 15.

9 Decreto-Lei nº 18.570, de 8 de Julho de 1930.

Foi o início de um processo de integração econômica entre Portugal e suas posses coloniais, em uma lógica na qual a metrópole buscava nas colônias a solução para sua economia.

O ministro substituiu respectivamente a autonomia administrativa, o capital estrangeiro e o desenvolvimento autônomo das colônias, por um modelo de gestão centralizada, financiado com capital nacional (sobretudo estatal) e de integração na gestão econômica do Império.

A nomenclatura do Ultramar Português foi alterada e passou a ser denominado Império Ultramarino Português, com as “Províncias Ultramarinas” redefinidas como Colônias. Esta modificação representa muito mais do que uma medida retórica ou administrativa, sendo uma marca legal da Mística Imperial, relacionada com o teor ideológico que o Estado Novo estava disposto a fazer permear na sociedade portuguesa, com o objetivo de legitimar o regime e suas determinações.

Em 1932, através da *Reforma Administrativa Ultramarina*¹⁰, Salazar concluiu o processo de remodelamento da gestão e legislação colonial. O Ultramar português foi restaurado como Império, com um modelo de exploração reconfigurado, a fim de atender ao novo contexto político metropolitano.

A gestão colonial passou a ser centralizada, na qual o Estado português buscou nacionalizar as empresas e o capital investidos nas colônias, adotando uma gestão integrada da economia do império. Este modelo de gestão buscava explorar melhor os potenciais das colônias, e, sobretudo favorecer o fortalecimento econômico da metrópole, que enfrentava dificuldades decorrentes do seu atraso econômico e do isolamento internacional¹¹ adotado por Portugal após a Revolução Nacional.

¹⁰ Decreto-Lei nº 23.229, de 15 de Dezembro de 1933.

¹¹ ANDERSON (1966), p.25.

¹² Consultar ANDERSON, Perry. *Portugal e o Fim do ultracolonialismo*. RJ: Civilização Brasileira. 1966.

É neste período que são lançadas as bases do modelo de exploração colonial que Perry Anderson chamaria de “*Ultracolonialismo Português*”¹². Ainda segundo o historiador inglês, o colonialismo português era ao mesmo tempo “o mais perverso, como também o mais atrasado” dos colonialismos europeus do século XX. A metrópole era subdesenvolvida, e

sua economia imperial era atípica, na qual Portugal produzia apenas bens primários e era dependente de bens de indústria pesada.

Desta maneira, não podia fazer de suas colônias mercados consumidores, e dependia da comercialização das riquezas produzidas no ultramar (como diamantes, minérios e extratos vegetais) para sobreviver. Na prática, Portugal agia como uma espécie de “parasita” de suas colônias, apenas sugando as riquezas, realizando uma super exploração das Colônias.

Perry Anderson concebe que a economia colonial portuguesa era invertida, segundo a explicação abaixo:

“Com a única exceção do algodão para a indústria têxtil, a clássica absorção colonialista de matérias prima para a reexportação como produtos manufaturados não ocorre. A balança é exatamente inversa: exportação quase total de matérias primas (cortiça, vinho, etc; envolvendo um mínimo de intervenção tecnológica) e importação de manufaturados. O padrão é, assim, o verdadeiro reverso de uma economia imperialista”.¹³

Outro aspecto que aumentava o grau de exploração do imperialismo português sob as colônias após a publicação do Acto Colonial e da Reforma Administrativa Ultramarina, era o fato de os colonizadores brancos imporem em larga escala o trabalho forçado aos povos africanos do Império, sobretudo nas províncias de Angola e Moçambique. Além de ser uma exploração deplorável no caráter humano, era contraditória no sentido do propagado caráter missionário religioso da obra colonial lusa, e dificultava fortemente a formação de mercados consumidores fortes nas colônias.

O modelo de administração e exploração colonial influenciado pela Mística Imperial e sistematizado na legislação colonial lançava Portugal em círculo vicioso de exploração das colônias e estagnação econômica.

Para além dos aspectos econômicos e administrativos, o Estado Novo se preocupava constantemente em justificar e buscar legitimar a ação colonial portuguesa através do discurso e da propaganda.

O Estado investiu forte nas mais variadas plataformas de propagação do regime e dos feitos imperiais. Antigas teorias acerca do caráter do homem português são revistas, como também outras novas são desenvolvidas, e propagadas com o apoio do estado, através de meios culturais e científicos¹⁴, por meio de revistas, concursos literários, cartazes, filmes e exposições públicas.

O desenvolvimento da propaganda de Estado no contexto colonial apresenta algumas peculiaridades, em relação ao discurso do império e principalmente na representação das colônias e dos colonizados.

“O que há de marcante nestes discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre o “o espírito africano”, as idéias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados”.¹⁵

Foi através do discurso e da narrativa que autores, filósofos colonialistas e o Estado buscava justificar e legitimar sua ação imperialista. Retratar o colonizado como exótico e bárbaro estava incluído dentro de uma lógica de apresentar ao povo metropolitano, tão distante da África, simultaneamente a necessidade de levar àquele mundo estranho africanos missões humanitárias civilizadoras e jornadas exploratórias das riquezas naturais, que embora distintos fossem justificativas à empreitada colonial.

14 Acerca deste assunto consultar os artigos: RODRIGUES, Flávia Arruda. *Prêmio de Literatura da Agência Geral do Ultramar: Uma Ferramenta de Dominação do Estado Novo Português*.

_____. *A Legitimação da Colonialidade Portuguesa: Narrativas da Dominação nos Concursos de Literatura Colonial da Agência Geral das Colônias*.

SANTOS, Jeanne de Cássia Nascimento. *Literatura Colonial Portuguesa: Espaço, Poder e Imperialismo*.

“Sendo minha tese básica a de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo; elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles. O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, que tinha o direito de nela se

estabelecer e trabalhar, quem a explorava, que a reconquistou e quem agora planeja seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa.

As próprias nações são narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”.¹⁶

O africano não tinha voz neste contexto colonial, e suas representações satisfaziam os interesses no narrador, no caso o colonizador. Temos como ricas fontes para analisar o contexto da narrativa e representação de África na propaganda portuguesa os Cadernos Coloniais. Editado entre 1928 e 1962, os Cadernos Coloniais era uma revista que tinha como linha editorial, buscar retratar através da narrativa de agentes da colonização lusa (estes, à luz da retórica colonial em voga), a realidade e os avanços da obra colonial portuguesa na África.

Um dos primeiros números dos Cadernos Coloniais foi dedicado à uma definição e explicação do que seria a *Mística Imperial*, que o autor delimita como sendo:

“É um apetite heroico de ação, uma consciência de energia que só aceita o que é honesto e puro e que acima de tudo exige a manutenção integral de tudo quanto se fez ou se conseguiu”.¹⁷

É muito evidente o apelo romântico, o caráter missionário e o desapego material que o autor busca descrever ao definir o conceito da *“Mística Imperial”*. Analisando o discurso, é possível traçar que se este conceito pudesse ser posto em prática na sua íntegra, apenas sujeitos diferenciados, heroicos, poderiam fazê-lo. No caso, o povo português.

Continuando neste princípio de distinção do povo português perante aos outros, o autor traça uma comparação entre o imperialismo praticado pelo povo português, carregando a sua *Mística Imperial*, e a política imperialista desenvolvida por outros povos europeus.

“O imperialismo português é muito diferente dos outros imperialismos europeus, e isto por se absorver na preocupação

16 SAID. (2011) ps. 10 e 11.

17 AZEVEDO (1939) p.5

altruísta da cristianização das raças atrasadas, que o mesmo é dizer na sua civilização: não aceita o critério rático de Gobineau ou de Nietzsche, nem a expansão como direito do mais forte.

Por isto Portugal possui desde sempre uma mística imperial sui-generis. Pode dizer-se sem paradoxos que embora a mística o faça detentor hoje dum admirável patrimônio ultramarino jamais nos utilizamos para manter dos meios chamados imperiais.

Assim suponho que à luz do imperialismo português se pode ter uma melhor compreensão da mística imperial portuguesa”.¹⁸

É argumentado que o patriotismo português é sincero, sendo a vocação colonial a ação afirmativa da raça portuguesa. O autor ao tratar de raça, busca mostrar que Portugal prefere “poupar e estimular as raças nativas” dos domínios coloniais, ao invés de alimentar “*segregação e dominação sem motivo*”¹⁹.

É interessante esta perspectiva, pois, ao ler estas palavras o leitor é levado a crer que os portugueses em suas colônias empregavam um convívio harmônico e pacífico com os africanos. Uma presença imperial sem nenhum tipo de domínio ou coerção. Tal discurso é refutável sem muita dificuldade, a partir, por exemplo, das divisões raciais empregadas pelos portugueses, trabalhos forçados, ou se interpretarmos as revoltas dos povos colonizados como um indicativo de insatisfação.

O autor se preocupa em distinguir o Imperialismo português dos demais imperialismos, caracterizando a colonização portuguesa como vocacional, movida pelo apreço pelo trabalho e pelo “engrandecimento moral dos bárbaros”, chegando a alegar um suposto desinteresse econômico português na exploração imperial, diferente das outras potências, que agiam por gana:

“A ação colonial portuguesa distingue-se das dos outros povos colonizadores pela circunstância de sempre termos pretendido fazer das colônias outros tantos países idênticos à metrópole.(...) A política que adotamos em relação as colônias foi procura por integrar, progressivamente as populações nativas na civilização da metrópole, de forma a elevar-lhes o seu estatuto vital.

18 AZEVEDO (1939) p.7

19 AZEVEDO (1939) p.8.

Não é colonização por dinheiro, como no império vizinho, mas a colonização pelo trabalho”.²⁰

O autor defende uma ideia de que diferentemente de outras potências coloniais, o português migra ao Ultramar não buscando fins financeiros, mas com o pensamento de edificar Portugal em terras distantes, em uma motivação patriótica de engrandecimento nacional.

Fica bem claro, que ao confrontarmos a construção retórica com os dados e a investigação histórica, chegamos a uma contradição. A Mística Imperial não era traduzida na prática, uma vez que o colonialismo português não possuía toda a pureza missionária construída pelo discurso, sendo uma exploração feroz e brutal, como também não obteve sucesso em nenhum dos vieses que o discurso buscava legitimar a ação colonial.

Em meados da década de 1940, a Mística Imperial se encontrava fora de tom no contexto internacional, devido o fim da II Guerra Mundial e a emergência de uma nova ordem no cenário mundial, na qual os colonialismos deveriam ser abolidos e promovidos movimentos de independência na África e Ásia.

A Mística Imperial já não servia para ao Salazarismo, que na busca pela perpetuação do colonialismo, precisava modificar o discurso legitimador da presença portuguesa na África. É neste contexto que surge a contribuição do brasileiro Gilberto Freyre ao colonialismo português.

A pressão da ONU pelo fim do Império Ultramarino e a busca da solução retórica em Gilberto Freyre

Com o fim da II Guerra Mundial, em 1945, a conjuntura internacional mudou, e as políticas coloniais das grandes potências apontavam para um processo de descolonização de suas posses na África e Ásia. Com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), foi consagrado o direito à

autodeterminação dos “territórios não autônomos”, devendo os países signatários da organização trabalharem para garantir a preparação de suas colônias para a independência.

Na mudança no contexto internacional, Portugal buscou manter suas colônias, e para isto teve que tomar medidas que alterassem, mesmo que apenas de forma retórica e cosmética, a relação de poder entre a metrópole e as posses ultramarinas, com adaptações na legislação colonial para fazer frente à nova ordem internacional.

No período que vai de 1945 a 1951, o Estado português passou a discutir soluções em prol da manutenção das Colônias, enquanto a ONU e as principais forças internacionais começaram a pressionar Portugal para a emancipação de seus “territórios não autônomos”. É neste corte cronológico, que se inicia o abandono da “Mística Imperial” como ideologia colonial, e é ensaiada uma aproximação do discurso de Estado com as ideias do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre.

O pensamento de Freyre até o momento havia tido uma recepção controversa no Portugal estadonovista. Sua obra mestra, *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933, recebeu uma avaliação positiva no cenário cultural português, porém, no campo político, o Estado Novo transitou entre a rejeição implícita e a crítica aberta às ideias do pernambucano.

Gilberto Freyre entre a década de 1930 e os últimos anos da década de 1940 não conheceu nenhuma aceitação oficial junto ao regime português. Estava em voga a Mística Imperial, com a afirmação do império e a defesa dos valores de uma raça portuguesa, que deveria impor aos selvagens a civilização e a moral cristã, não havendo espaço para a miscigenação e a democracia racial expressada por Freyre em suas obras, na sua tentativa de explicação da formação do Brasil.

O Estado Novo buscou em Freyre a elaboração de um novo discurso colonial, mais adequado à conjuntura do Pós II Guerra, que pregasse uma maior interação e harmonia entre Portugal e seus territórios ultramarinos. Era preciso desconstruir o discurso de império, baseado no processo

impositivo e unilateral dos portugueses na obra civilizadora no ultramar.

Para celebrar a aproximação entre o Estado Novo e Gilberto Freyre, em 1951, Salazar convidou o escritor pernambucano para uma longa excursão de caráter sociológico e cultural ao longo de Portugal e domínios ultramarinos, selando uma aliança entre o Estado Novo e Freyre, para a apropriação das ideias do pernambucano na legitimação do colonialismo de luso.

No mesmo período, Salazar decide por sistematizar a retirada da Mística Imperial como princípio norteador da política colonial lusa, ao outorgar o decreto-lei 2.048/51, que revoga o *Acto Colonial*. É o marco final da vigência da “Mística Imperial” como princípio norteador do colonialismo português, e a emergência do pensamento de Gilberto Freyre como princípio orientador do discurso e política de Portugal em relação ao ultramar.

O decreto-lei 2.048/51 teve como principal medida a mudança do estatuto do Império Colonial Português, que passou a se chamar Estado Português, sendo as antigas Colônias reclassificadas como Províncias Ultramarinas. A demais, foi acenada a previsão da concessão de autonomia aos governos locais nas províncias.

Esta legislação aponta pela primeira vez uma construção retórica Freyriana, a ser muito utilizada pelo Estado português, que foi a ideia de Portugal como uma nação Pluricontinental, compostas por unidades de mesmo valor e unidas pela mesma língua e cultura. Esta construção seria a base da argumentação que estava por surgir, o Lusotropicalismo.

A partir de conceitos lançados em suas obras anteriores – sobretudo *Casa Grande & Senzala* -, e de observações tidas nas excursão feita à Portugal e Províncias Ultramarinas, Gilberto Freyre desenvolve o Lusotropicalismo. Primeiramente lançada em conferências realizadas em Universidades europeias, e propagadas através de duas pequenas obras, intituladas *Aventura e Rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*, publicadas em 1954, em que constavam as observações de

Freyre sobre a sociedade de Portugal e Ultramar Português.

O Lusotropicalismo, na visão de Freyre é resultante de três pontos característicos específicos ao português e que conferem a Portugal um desempenho colonial destacado: a Mobilidade, a Miscibilidade e a Aclimatabilidade. Estes três pontos inerentes ao português estão inclusos na principal obra do sociólogo pernambucano, *Casa Grande & Senzala*. Neste sentido, pode-se dizer que o Colonialismo português passou a ser defendido com base em uma teoria que originalmente advém de uma explicação da formação da sociedade brasileira, sobretudo do Nordeste do Brasil.

Através do Lusotropicalismo, o Salazarismo construiu um discurso que tratava Portugal como uma “nação multirracial e pluricontinental”, e da preocupação do Estado em promover uma política integracionista no Estado Português. As ideias e o prestígio internacional do sociólogo Gilberto Freyre, buscavam legitimar a manutenção das posses portuguesas.

A teoria lusotropicalista lisonjeou o sentimento português e reforçou a sua convicção na originalidade da colonização lusa, apresentada como isenta de preconceitos raciais, oferecendo oportunamente à ditadura salazarista um alibi científico para a sua defesa da vocação colonial e da presença portuguesa no ultramar.

Lusotropicalismo: influência na legislação colonial.

Como Doutrina Imperial, o Lusotropicalismo e as ideias de Gilberto Freyre influenciaram mudanças no discurso de Estado português. No plano da diplomacia internacional, endossam o discurso de que Portugal “*constitui uma comunidade multirracial, composta por parcelas territoriais geograficamente distantes, habitadas por populações de origens étnicas diversas, unidas pelo mesmo sentimento e pela mesma cultura*”²¹.

Também levaram à modificações na legislação colonial que não se restringiram ao Decreto-Lei 2.048/51. Durante os 31

anos que perdurou o Estado Novo (1933-1974), Portugal nunca presenciou tantas mudanças na legislação colonial quanto entre 1951 e 1961, período que vai da extinção do *Acto Colonial* ao início das primeiras guerras de independência no ultramar português.

Foram pelo menos cinco alterações legais²² relevantes, todas de influência, ao menos retórica, das concepções de Gilberto Freyre. Buscava-se assim, a partir de manobras retóricas e alterações constitucionais para recharacterizar o estatuto do império, conseguir perante a ONU a aceitação de um Portugal detentor de colônias, mas sem se perceber colonialista.

Portugal, alinhado com o discurso do Lusotropicalismo, realizou mudanças na legislação legal a fim de incluir ideias como a assimilação e concessão de cidadania portuguesa aos povos do ultramar e a autonomia administrativa dos poderes locais nas províncias.

A inclusão destes pontos seria de extrema importância para o futuro ultramarino português, uma vez que seriam argumentos postos perante a ONU que buscariam mostrar que a relação de Portugal com suas províncias não era mais de metrópole para colônia, mas, de um Estado único.

A Lei Orgânica do Ultramar²³ buscou reorganizar a administração colonial, conferindo autonomia administrativa aos governos provinciais e criando Conselhos Legislativos em cada província, a fim de elaborarem Estatutos Provinciais. Esta autonomia estava vinculada apenas ao plano administrativo, tendo o poder de Lisboa guardado para si o direito de escolher os Governadores provinciais, o veto e modificação nas peças legais votadas nos Conselhos Legislativos, e sobretudo, o controle econômico, que continuava sob gestão de Salazar e sua staff.

Segundo Perry Anderson, foram alterações que não afetaram a exploração de Portugal sob as províncias, que continuavam a serem exploradas segundo o modelo do “Ultracolonialista”²⁴.

Dentre os dispositivos legais feitos à luz das ideias de Gilberto Freyre, destaque para o *Estatuto dos Indígenas Portugueses*

22 Revogação do *Acto Colonial*, Decreto-Lei nº2048/51 de 1951; Lei Orgânica do Ultramar, Decreto-Lei nº2066/53 de 1953; Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, Decreto-Lei nº39666/54 de 1954; Criação dos Estatutos Orgânicos Provinciais, em 1955; Abolição do Indigeto, Decreto-Lei nº43863 de 1961.

23 Lei nº 2.066/53

24 ANDERSON (1966) p.156

*das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*²⁵, que legislava acerca das leis relativas aos indígenas, apregoando desde o trabalho e o direito privado, às bases e exigências para um “indígena” alcançar o estatuto de “assimilado”. Representava, segundo o discurso de Estado, a oportunidade para todos os habitantes do Estado Português, de alcançar a cidadania portuguesa.

Gilberto Freyre aproveitou o momento da publicação do *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, para defender a manutenção das posses ultramarinas Portuguesas, afirmando que a legislação do Estado Português estava “avançando a passos largos na garantia da promoção de um Portugal “nação multirracial e pluricontinental”, com um só povo e uma só nação espalhado na África, Ásia e Europa”²⁶.

Este processo de apropriação do pensamento de Gilberto Freyre pelo Estado Novo não ocorreu sem que houvesse claras demonstrações de contradições entre discurso e a práticas portuguesas no Ultramar.

A província de Angola foi o grande exemplo de como estas contradições eram evidentes. Era considerada a província colonial mais importante de Portugal²⁷, e acabou sendo o território que Gilberto Freyre mais citou para exemplificar as práticas Lusotropicals no Estado português, com destaque para a interação entre as raças e a crescente concessão aos “indígenas” da cidadania portuguesa - obtida ,segundo ele, através da interação entre as culturas, e dedicação portuguesa em levar os valores de sua civilização aos povos autóctones²⁸.

Porém o que se verificava na prática era um território racialmente dividido, divisão esta estabelecida pelo mesmo Estatuto dos Indígenas que Freyre tanto louvara. Uma minoria branca administrava a província, e ocupava os principais postos de trabalho, enquanto a maioria da população, de origem negra, não tinha acesso à cidadania e ascensão social.

O que se verificava em Angola é que *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*,

25 Decreto-Lei nº 33.666/54

26 CASTELO (2011), p.126.

27 ANDERSON (1966), p. 53.

28 CASTELO (2011), p.63.

estabeleceu um racismo institucionalizado, se configurando como uma barreira jurídica e cultural à ascensão social e afirmação racial da maioria da população negra angolana, contradizendo a construção assimilacionista do Estado Novo²⁹.

Conclusão

As construções ideológicas construídas durante o Estado Novo, conseguiram sustentar a integridade dos domínios portugueses na África até a década de 60, quando começa a guerra colonial, e Portugal vai paulatinamente perdendo terreno até o fim do colonialismo português e da Guerra Colonial, em 1974.

Por meio das alterações legais e no discurso de Estado, o Estado Novo buscou legitimar o seu colonialismo por meio do discurso e ideologia, de modo que a construção da estrutura retórica, administrativa e legal que conferiu uma sobrevida ao colonialismo português na África, em um período em que os colonialismos estavam saindo de cena.

Mas o que mais impressiona, é o fato de Portugal conseguir protelar o fim de seu império, tendo como principal arma a ideologia e a retórica, que cativaram a opinião pública portuguesa para a manutenção da obra colonial, por meio de construções tão contraditórias como a Mística Imperial e o Lusotropicalismo.

É através da observação destes episódios, que se faz atentar a importância do estudo da História para as sociedades, pois a investigação do passado faz lembrar aos sujeitos os perigos e consequências que a mobilização de massas através da propaganda e da manipulação dos fatos podem trazer, sobretudo na conjuntura atual, em que a informação circula, dissemina e reverbera de modo tão veloz que muitos não param para refleti-la e examina-la, apenas reproduzem.

Breve Histórico Sobre a Construção do Estado da Guiné-Bissau

Arnaldo Sucuma

Resumo: Este artigo consiste num trabalho de pesquisa onde se propõe a estudar o processo de construção do Estado da Guiné-Bissau, situado na costa ocidental da África. O trabalho tem como objetivo analisar os avanços, retrocessos e desafios do país, identificando as causas que fizeram com que a Guiné-Bissau não conseguisse encontrar um caminho ideal para construir o seu desenvolvimento sociopolítico e económico pós a sua independência política. Nas últimas décadas a Guiné-Bissau tem enfrentado uma série de instabilidade política e institucional que impede o país de construir um estado de direito democrático. Partimos de princípio de que realizando estudos sobre a real situação do país ajuda identificar os caminhos mais viáveis tecnicamente para tirar o país na situação de instabilidade política e institucional em que se encontra atualmente.

Palavras-chave: Estado. Democracia. Reforma do Estado.

Abstract: This article consists in a research work which proposes to study the process of state building in Guinea-Bissau, on the west coast of Africa. The study aims to analyze progress, setbacks and challenges of the country, identifying the causes that made the Guinea-Bissau could not find a way to build its ideal sociopolitical and economic development after its political independence. In recent decades, Guinea-Bissau has faced a series of political and institutional instability that blocks the country to build a democratic state of law. We

start from the principle that developing studies about the real situation of the country helps to identify the most viable ways technically to remove the country in a situation of political and institutional instability that stands today.

KeyWords: State. Democracy. State Reform.

Introdução

Neste artigo apresenta-se uma breve reflexão sobre o processo do nascimento e construção do Estado guineense, desde a sua experiência de partido único até a sua fase da democratização. No desdobramento desta abordagem são incorporadas as questões políticas, sociais, econômicas e educacionais do país após a sua independência política.

O processo de construção do estado da Guiné-Bissau a partir de 1974 – 1994

A Guiné-Bissau é uma República com 36.125km², situada no continente africano, concretamente na costa ocidental da África, banhada pelo oceano atlântico. Faz fronteira ao norte com República do Senegal e ao sul com a República da Guiné Konakry, com uma população de 1.548.159 mil habitantes segundo o ultimo recenseamento realizado pelo INEC (Instituto Nacional de Estatística e Censo) em 2009.

A discussão sobre Estado da Guiné-Bissau nos leva primeiramente a trazer para debate o conceito de estado que possui várias concepções, como também iremos incorporar no debate o conceito de instituição. A modernidade entrou trazendo o Estado de direito baseado na regulação de poderes por meio de normas que regulam a sociedade. O Estado moderno evoluiu bastante ao ponto de conseguir levar direitos difusos nos termos da lei para a sociedade, como também a liberdade individual e de expressão. O grande desafio agora é

trazer estes direitos para sua efetivação prática, que beneficie as pessoas.

Segundo Bobbio:

“O Estado de direito entende-se geralmente um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam, salvo o direito do cidadão de recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou excesso de poder”.¹

Entende-se por *Estado* o conjunto de instituições democráticas e permanentes que possuem suas autonomias. Enquanto que o *Governo* constitui um órgão de Estado encarregado de administrar o conjunto das instituições estatais, em caráter temporário.

Historicamente, o Homem criou a primeira instituição quando percebeu a necessidade de divisão das tarefas desenvolvidas pelo homem e pela mulher. Acontece que a institucionalização não se limitou somente à família, tomou também uma dimensão na política, educação e economia, entre outros setores. Ela é um espaço que agrega diferentes grupos sociais dentro da sociedade civil organizada. Segundo Oliveira:

“Entendemos por instituição um espaço de prática, sob forma pública ou privada, para atender às demandas da sociedade civil, funcionando como mecanismo regulador das crises do desenvolvimento capitalista em todos os níveis, transversais a toda sociedade ao servirem de veículos de bens e serviços, transformando as relações sociais em relação de compra e venda”.²

O conceito de instituição tornou-se complexo ao longo do tempo, porque aumentaram os tipos de necessidades humanas, sobretudo com a chegada da modernidade. A sua estrutura é formada por pessoas que compartilham ideias e valores comuns, como criar uma instância política que atenda a seus anseios.

Assim, entende-se por instituição um órgão social e político

1 BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Tradução – Marco Aurélio Nogueira. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 18.

2 OLIVEIRA, Ana Cláudia Falcão. *Análise Institucional do Hospital Universitário Lauro Wanderley*; com parâmetros nos anos 80, S/D, p. 24.

com delimitação de funções e regras de funcionamento utilizadas pela sociedade como um método regulador para satisfazer suas necessidades. Considera-se a prática institucional como o conjunto de diversas ações técnicas ou não que permitem o funcionamento da instituição.

Com essa conceituação de instituição, permite-se falar nas relações institucionais. A convivência de diferentes grupos sociais ou classes dentro de uma instituição demonstra a complexidade dessas relações, que envolve uma permanente disputa pelo controle do poder e a manipulação de uma classe sobre a outra, o que Gramsci caracteriza como “guerra de posição”. Esse cenário implica uma dada correlação de forças dentro do sistema hegemônico³. Portanto, a prática institucional é atravessada por essas relações conflituosas dentro da instituição.

Na segunda metade do século XX, Amílcar Cabral e outros companheiros fundaram o Partido Africano para independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC. A partir do ano de 1963, verificou-se uma luta de guerrilhas entre os guerrilheiros do PAIGC e as tropas coloniais portuguesas, culminando com a vitória do PAIGC, numa proclamação da independência política no dia 24 de setembro de 1973, nas matas de Madina de Boé situada no leste da Guiné-Bissau. Após a revolução de 25 de abril de 1974, Portugal reconheceu oficialmente a independência da Guiné-Bissau.

Em termos políticos, o Estado da Guiné-Bissau adotou o sistema político Semipresidencialismo. Neste sistema vigente, o Presidente da República e o Primeiro Ministro são eleitos pelo sufrágio universal e possuem poderes efetivos, ou seja, poder próprio, apesar de ambos serem eleitos, o Presidente tem mais poderes e pode demitir o Primeiro Ministro e dissolver o parlamento em caso de grave crise política. Os poderes estão divididos em três partes: poder judiciário; Legislativo e Executivo que está investido no Presidente da República e Governo que depende da confiança do parlamento – chefiado por um primeiro Ministro, o poder legislativo está investido na Assembleia Nacional Popular e o judiciário está a cargo

3 GRAMSCI, Hugues Portelli. *Gramsci E o bloco histórico*. 6ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 77.

dos Tribunais, em suas diferentes instâncias, e Ministério Público. Vale salientar que é um sistema mais recente em relação aos sistemas Parlamentarista e Presidencialista. Segundo Duverger M.:

“O semipresidencialismo trata-se de um regime em que há um presidente da República eleito por sufrágio directo e universal a quem são atribuídos poderes consideráveis. Este presidente coexiste com um primeiro-ministro com poderes executivos substanciais e responsável perante o parlamento”.⁴

O sistema semipresidencialista guineense, como todo sistema, apresenta grandes marcas de fragilidade representada pelos sucessivos golpes e tentativas de golpes de estado que fragilizam as instituições do Estado.

Durante a época colonial tinham acesso à escola os indivíduos que aderiram ao estatuto do assimilados, ou seja, pessoas que abriram mão de suas tradições para seguir e obedecer às orientações e a cultura do colonizador. Estes e outros fatos ajudaram a incentivar o sentimento de luta pela independência acelerando o processo da descolonização, construindo uma nova história dos guineenses. Segundo Frantz Fanon:

“A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da história. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos”.⁵

Portanto, pode-se perceber que apesar da opressão e imposição dos colonizadores, os colonizados demonstraram a resistência contra a política do colonizador.

Na história da República da Guiné-Bissau, o Estado guineense vivenciou três projetos políticos:

- 1º Projeto de independência, reconstrução do país e unidade nacional;
- 2º Projeto político reajustador;

4 DUVERGER, M. Apud AMORIM, Octavio Neto; Lobo, Marina Costa. *O semipresidencialismo e a democratização da lusofonia*. In Amorim, Octavio Neto; Lobo, Marina Costa (Orgs). *O Semipresidencialismo nos Países de Língua Portuguesa*. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 19.

6 FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães – Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 52-53.

3º Projeto político democrático;

O primeiro projeto começou a ser executado quando em 1963, Amílcar Cabral começou o processo de mobilização e organização das lideranças de base, tantos os guineenses como cabo verdianos. Esta luta provocou uma guerra entre Portugal com os dois países supracitados, que durou quase onze anos. O projeto se consolidou em 1974, ano em que a Portugal reconhece oficialmente o Estado independente da Guiné-Bissau, cujo Presidente foi Luís Cabral, que recebeu a missão de intensificar o trabalho da unidade nacional, planejar o desenvolvimento e industrializar o país. Não obstante, este projeto incorporou as características autoritárias de políticos e de chefias militares.

A indústria participava com uma média de apenas 0,5% no produto interno bruto (PIB) da Guiné-Bissau. Justamente na perspectiva de propiciar a melhoria no âmbito

econômico do país, o governo de Luís Lopes Cabral iniciou em 1974, o processo de industrialização, onde conseguiu trazer para o país pequenas indústrias de base tais como Estrela do mar; Montagem de Automóveis; Complexo Agroindustrial de Cumeré (CAIC); Unidade de Montagem de Veículos (NHAI); Leite Blufo (Unidade de produção de leite pasteurizado, proveniente da reconstituição do leite em pó com o óleo da buteroil); Volvo – Garagem (Não é uma indústria, mas sim uma unidade de manutenção de veículos da marca Volvo); Plástico (Uma unidade de produção de produtos de plástico); Titina Silá (Uma unidade de produção de sumos e polpa ou compotas de fruta de caju); Espuma (Uma unidade de produção de colchões de espuma); Socotram (unidade de corte e processamento de madeira); Cerâmica de Bafatá (Unidade industrial para a produção de telhas, blocos de cerâmica e outros); Guimetal (Uma unidade de metalúrgica ou metalomecânica); Folbi (Uma unidade de produção de contraplacados de madeira) e outras. Este período de industrialização datado entre 1974 a 1987, infelizmente durou pouco.

Nas formulações de Amílcar Cabral⁶ o pior, ou melhor, mal

6 CABRAL, Amílcar; COMITINI, Carlos. *A Arma da Teoria*. Editora Codecri. Rio de Janeiro, 1980, p. 23.

que se pode dizer do imperialismo, qualquer que seja a sua forma, é pegar em armas e lutar. É o que estamos a fazer e faremos até a liquidação total da dominação estrangeira nas nossas pátrias africanas.

Percebe-se que após a morte de Cabral, o partido entrou em série de erros e contradições políticas, que gerou hostilidade e um comportamento político autoritário entre as lideranças do partido, que provocou a morte de vários combatentes. Muitos quadros guineenses que trabalhavam no aparelho de administração portuguesa colonial e conseguiram adquirir vasta experiência profissional em diferentes áreas, tais como docência, administração pública e outros foram exonerados de suas funções, colocando os combatentes que vieram da luta, que não tinham experiência de trabalhar e gerir administração pública, quando que a maioria dos combatentes poderiam ser úteis em outras funções.

Segundo Barros, “*sem o líder, os herdeiros não foram capazes de prosseguir com a vertente crítica e inovadora do modelo cabalista. Seguiram mecanicamente os escritos do líder. É aqui que reside o dilema pós-independência*”⁷.

Entre vários problemas do partido havia questão de pena de morte que existia na Guiné e não tinha em Cabo Verde sendo que os dois países eram governados por um único partido; repressão em torno de debate público sobre a unidade entre a Guiné e Cabo Verde; os quadros guineenses que trabalhavam na administração pública colonial foram para Portugal a procura de seus direitos de reforma na qualidade de ex-funcionários da administração colonial na Guiné. Daí o governo de PAIGC resolveu exonerar esses quadros de suas funções⁸.

A insuficiência dos quadros técnicos experientes na administração pública e nas empresas estatais criava série de dificuldades no âmbito do planejamento das políticas públicas e na gestão eficiente nas empresas estatais.

As empresas estatais foram criadas mediante financiamento internacionais. A maioria das empresas supracitadas era

7 BARROS, Filinto. *Testemunho*. Bissau: INACEP, 2011, p. 09.

8 CANDE MONTEIRO, Artemisa Odila. *Guiné-Bissau: Da Luta Armada à Formação da Identidade Nacional – Conexões entre o discurso de Unidade Nacional e Diversidade étnica (1959-1994)*. Salvador, 2012

viável e administrável. Porém, todas elas foram a falência por má gestão e uma administração ineficiente.

Portanto, pode se dizer o modelo de desenvolvimento adotado após independência na Guiné-Bissau era um modelo de desenvolvimento baseado no socialismo. Constitui um modelo que vigorou até final dos anos oitenta. Sendo que na primeira metade dos anos 80 este modelo do desenvolvimento começou a perder o espaço para um modelo do desenvolvimento mais liberal.

Segundo Cardoso:

“Após a conquista da independência política em 1974, a Guiné-Bissau optou por um modelo de desenvolvimento profundamente inspirado no modelo socialista, embora o PAIGC, partido que conduziu vitoriosamente a luta de libertação nacional contra o colonialismo português, nunca tivesse inscrito no seu programa, como fizeram os seus “companheiros” de luta de Angola e Moçambique, a construção do socialismo científico como uma meta a atingir. Esta opção tinha sido motivada essencialmente por duas razões: Por um lado, a ajuda recebida dos países socialistas e particularmente da então União Soviética tinha que ser de alguma forma reconhecida. (...) Por outro lado, os países que tinham ensaiado um modelo de desenvolvimento de tipo liberal viram as suas estratégias fracassadas (...)”⁹

A partir de 1980 iniciou a segunda etapa intitulada projeto político reajustador, que começou com o golpe de 14 de novembro de 1980, liderado pelo João Bernardo Vieira. Era um projeto da linha autoritária, cuja liberdade de expressão e de imprensa era também restrita nesse período. Diante da crise de países socialistas, o país foi obrigado a firmar novos acordos com algumas agências multilaterais tais como Banco Mundial (BM) e Fundo Monetário Internacional (FMI) a fim de poder viabilizar seus projetos do desenvolvimento.

Os finais da década de oitenta foram marcados por acontecimentos que mexeram profundamente as estruturas políticas de quase todos os países, particularmente com as dos leste europeu. De acordo com Cardoso:

9 AUGEL, Johannes;
CARDOSO, Carlos.
*Transição Democrática na
Guiné-Bissau e outros Ensaios*.
Bissau: Instituto Nacional de
Estudos e Pesquisa - INEP,
(Colecção kaku Martel), Vol.
10, 1996, p. 15.

“Na mesma altura a África encontrava-se mergulhada numa profunda crise econômica. Alguns países como a Guiné-Bissau, o Ghana, a Costa do Marfim, O Senegal vinham tentando ultrapassar esta crise apelando às ajudas de organismos financeiros internacionais como FMI (Fundo Monetário Internacional) e o Banco Mundial”.¹⁰

A ausência de uma democracia multipartidária dentro do continente africano, e especificamente em Guiné-Bissau comprometia a credibilidade do país no plano internacional, e esta situação estava cada vez mais insustentável, era necessário procurar caminhos viáveis para contornar o problema.

Conforme afirma Cardoso:

“A nível interno de África tinha-se chegado à conclusão que o sistema de partido único bem como a ausência da democracia tinha sido uma das causas principais do desastre econômico verificado ao longo de três décadas de independência.(...) Estavam assim criadas as condições internas e externas para que a África pudesse embarcar no comboio da mudança que, entre outras, brandava a bandeira do liberalismo econômico, da democracia multipartidária e da defesa dos direitos do homem. A Guiné-Bissau, sendo um dos países mais pobres do mundo, tendo praticado ao longo dos primeiros quinze anos da sua independência uma política econômica desastrosa, tendo tido um regime autoritário de partido único e tendo diversas vezes violado os direitos elementares da pessoa humana, não podia escapar à regra”.¹¹

Portanto, o cenário político supracitado fez com que país adotasse um plano do desenvolvimento que resultou no Programa de Estabilização Econômica nos anos 1983-1984 a fim de incentivar a produção agrícola e o crescimento econômico. Estratégia de desenvolvimento foi organizada em três fases que são: estabilização econômico-financeira; reequilíbrio da economia e por fim o desenvolvimento econômico autônomo¹².

Em 1986-1987, o governo da Guiné apresentou um novo programa intitulado Programa de Ajustamento Estrutural

10 CARDOSO, Carlos. *Transitions Libérales em Afrique Lusophone*. Lusotopie, editions Karthala, Maison des pays ibériques, Centre d'études d'Afrique noire, 1995.

11 Idem, p. 259-260.

12 AUGEL, Johannes; CARDOSO, Carlos. *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros Ensaios*. Op. cit. p. 17.

com intuito de continuar com a política do desenvolvimento liberal apoiada pelo Banco Mundial.

Segundo Cardoso:

“Como o Programa de Estabilização Econômica e Financeira não tinha produzido os efeitos esperados, a adoção do Programa de Ajustamento Estrutural apresentou-se ao governo como a tábua de salvação. Numa primeira fase, os objetivos principais deste programa consistiam em corrigir os desequilíbrios financeiros e em superar os obstáculos estruturais ao crescimento(...). Em maio de 1987 foi concluído um primeiro crédito de ajustamento estrutural com o Banco Mundial, e em outubro do mesmo ano, uma facilidade de ajustamento estrutural com o Fundo Monetário Internacional. A partir desta data, o programa de ajustamento prossegue a um ritmo às vezes um pouco caótico”.¹³

Portanto, percebe-se que apesar de várias tentativas de implementar programas de desenvolvimento para o país faltou a racionalização de estratégias próprias para viabilizar os referidos programas financiados pelo BM e FMI, que posteriormente as duas agências acabaram por suspender o financiamento.

A globalização econômica no âmbito da concorrência de mercado é muito importante para o desenvolvimento de qualquer país inserido no capitalismo ou na concorrência de mercado. Não obstante, existem países no continente africano que não estão preparados para enfrentar este processo, pelo menos na fase inicial de construção desses estados nacionais, que por sinal iniciou a partir dos anos 60 a 80, como é o caso da Guiné-Bissau que construiu um estado em 1974, que se encontra ainda numa fase embrionária, onde as instituições de estado não estão ainda consolidadas. Por isso, é necessário que os países membros de FMI e BM, assim como os emergentes, reavaliam as regras de financiamento destas duas instituições a fim de gerir melhor este processo de globalização financeira e atender melhor as demandas dos países que ainda estão em fase de construção e consolidação de suas instituições de Estado, sofrendo com o aumento da

desigualdade social, pobreza e desemprego. Neste sentido, Joseph Stiglitz foi feliz quando afirma:

“A globalização hoje não está dando certo para muitos dos pobres do mundo. Não está dando certo para grande parte do meio ambiente. Não está dando certo para estabilidade da economia global. A transição do comunismo para uma economia de mercado foi tão mal administrado que, com exceção da China, do Vietnã e de alguns países da Europa Oriental, a pobreza aumentou enquanto a renda diminuiu”.¹⁴

Portanto, para fazer face ao desafio da concorrência de mercado, a Guiné-Bissau precisa optar pela reforma tributária. A reforma tributária exige que o governo adote medidas protecionistas de mercado a favor dos operadores econômicos nacionais (pequenos, médios e grandes empresas). As medidas irão permitir que vários operadores econômicos deixassem o comércio informal, migrando por um comércio formal, permitindo que os mesmos possam estar fortalecidos para enfrentar uma concorrência de mercado, seja a nível interna como externa.

O processo de democratização e multipartidarismo na Guiné tem sido difícil e conturbado. A modernidade trouxe muitas visões, hoje já clássicas, sobre democracia, principalmente a concepção burguesa baseada na manutenção da propriedade privada e das liberdades individuais, e a concepção proletária, divulgada nos textos marxistas, que clama pela democracia direta e pela propriedade coletiva. De fato, obviamente, não há possibilidade de coexistência simultânea de dois sistemas políticos diferentes com ideologias opostas¹⁵.

Essa complexidade pode ser percebida também no embate de ideias entre o sistema democrático burguês e o proletário. O primeiro defende a separação de poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário), e o segundo nega a divisão dos mesmos (Executivo e Legislativo) e faz opção pela sua junção, negando a separação entre o Estado e a sociedade.

Os defensores da democracia burguesa acreditam que a democracia representativa é a única que consegue garantir

14 STIGLITZ, Joseph E. *A Globalização e seus malefícios – a promessa não-cumprida de benefícios globais*. Tradução Bazán Tecnologia e Linguística. 3ª edição. São Paulo: Editora Futura, 2002, p. 263.

15 GRAMSCI *apud* MARTINS, Carlos Estêvão. *Circuito do Poder*. São Paulo: Entrelinhas, 1994, p. 23-24.

a participação do cidadão, de forma efetiva, em grandes sociedades populosas¹⁶.

Apesar de a democracia representativa ser considerada um grande avanço da humanidade, ela inclui também, paradoxalmente, o mecanismo que restringe a participação direta da população no processo democrático. Segundo Dahl:

“Quanto menor for uma unidade democrática maior será o potencial para a participação cidadã e menor será a necessidade para os cidadãos de delegar as decisões de governo para os seus representantes. Quanto maior for a unidade, maior será a capacidade para lidar com problemas relevantes para os cidadãos e maior será a necessidade dos cidadãos de delegar decisões para os seus representantes”.¹⁷

Durante o período de consolidação da teoria hegemônica liberal intensificou-se também a formação da corrente contra-hegemônica¹⁸. As duas correntes têm uma convergência em torno do conceito de democracia. Na teoria hegemônica, a população pode escolher seus representantes, mas não consegue exercer um controle sobre suas ações políticas. Entretanto a concepção contra-hegemônica propõe uma nova linha da concepção democrática que permite o reconhecimento da diversidade humana, social e cultural.

Dessa forma, entende-se por democracia o sistema sociopolítico institucional que permite uma escolha e tomada de decisões políticas nos âmbitos social, estatal, governamental e administrativo, com base na igualdade de direitos.

O processo da democratização e multipartidarismo na Guiné-Bissau que iniciou em 1994, permitindo a realização de eleições presidenciais e legislativas por sufrágio universal e abrindo possibilidades para fazer reformas no aparelho do Estado.

A realização das eleições era um sonho de Amílcar Cabral que, ao falar na Assembleia Nacional Popular, deixou isso muito claro no seu testamento político em

que afirma: “*Far-se-ão públicos os resultados das eleições gerais e nosso objetivo será informar a opinião pública mundial e*

16 SUCUMA, Arnaldo. *O Processo de Democratização na Defensoria Pública da Paraíba: um estudo desenvolvido na unidade de atendimento psicossocial*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

17 SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. *Introdução: para ampliar o cânone democrático*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. 3 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 48.

18 Idem, p. 50.

*todas as instâncias nacionais e internacionais a respeito desse importante acontecimento histórico da luta do nosso povo*¹⁹.

No caso da reforma política, um dos caminhos que o governo poderia adotar para a sua credibilidade e a confiança dos investidores nacionais e internacionais seria de criar as agências reguladoras com seus devidos estatutos e atribuições, que devem ter um respaldo constitucional através de uma emenda, para os diferentes setores do que promovem o desenvolvimento, tais como: telecomunicações; saúde; educação; transportes aéreo, terrestre e marítimo. Estas agências devem ser dirigidas por técnicos reconhecidos profissionalmente pelos seus trabalhos, cuja indicação deve ser do chefe do governo, que deve passar pela aprovação da Assembleia Nacional Popular e do Presidente da República. Dando assim garantia constitucional para futuros governos.

Em 1998, o país se envolveu num conflito político-militar de 07 de junho, foi um duelo entre presidente, João Bernardo Vieira, com o então Chefe de Estado Maior de forças armadas, Ansumane Mané.

Estas e outras questões tornam a democracia guineense muito precária.

De acordo com Robert A. Dahal:

“Certas condições subjacentes (ou históricas) em um país são favoráveis à estabilidade democrática e que onde essas condições estão fracamente presentes ou totalmente ausentes é improvável existir a democracia – ou, se existir, provavelmente é precária. (...) Condições essenciais para a democracia: 1- Controle dos militares e da política por funcionários eleitos; 2- Cultura política e convicções democráticas; 3- Nenhum controle estrangeiro hostil à democracia”²⁰.

Neste terceiro projeto em vigora até aos dias atuais, o populismo e clientelismo continuaram, e sendo usados pelos sucessivos governos. Portanto, os três projetos foram implementados nos momentos diferentes e, em diferentes conjunturas que a sociedade guineense vivenciou.

19 CABRAL, Amílcar; COMITINI, Carlos. *A Arma da Teoria*. Editora Codecri. Rio de Janeiro, 1980, p. 15.

20 DAHL, Robert A. *Sobre a Democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 163.

Considerações Finais

Após independência política, o Estado guineense nos seus primeiros anos de existência experimentou uma fase de expansão de pequenas indústrias de base, como também experimentou um momento de execução de programa de estabilização econômica, apesar de escassez de quadros técnicos capazes de gerir os destinos do Estado. As empresas estatais entraram em falência e o programa de estabilização fracassou por problemas de boa gestão. As constantes instabilidades políticas que o país conhece constitui um dos obstáculos na construção de políticas educacionais duradouras, bem como no aperfeiçoamento da democracia e estado de direito.

Caminhos de Formação Acadêmica dos Estudantes Africanos no Mundo e no Brasil: chegadas, estratégias de permanência, sociabilidades, dilemas e retornos possíveis

Ismael Tcham

Resumo: O presente trabalho tenta propor algumas reflexões, sobre a dimensão humana, política e econômica da circulação dos estudantes africanos no mundo. Em primeiro momento procuramos demonstrar como o interesse pela afirmação ideológica a nível mundial favoreceu abertura de vagas para os estudantes africanos em várias universidades europeias depois da Segunda Guerra Mundial, e como os mesmos interesses travestidos operam hoje, no estreitamento de acordos educacionais entre os países africanos e as novas potências econômicas emergentes/periféricas: Brasil, Índia e China. Em segundo, refletimos além de arranjos das instâncias oficiais, apanhar o discurso vivo dos estudantes do Programa Convênio de Graduação/PEC/G, sobre uma variedade de questões transversais às suas relações sociais, institucionais no Brasil.

Palavras-chaves: Africanos. Mobilidade. Instituição. Sociabilidade. Interação.

Abstract: This work tries to propose some reflections on the human, political and economic dimension of the African students circulation in the world. Firstly we try demonstrate how the interest in ideological assertion globally favored openness for African students in several universities in Europe after the World War II, and how the same disguised interests operate today, the narrowing of educational agreements between African countries and new emerging economic

powers/peripheral: Brazil, India and China. Secondly, we reflect beyond the official authorities arrangements, to catch the live speech of the Undergraduate Program Agreement/PEC/G students about a variety of cross-cutting issues to their social relations, institutional in Brazil.

Keywords: African. Mobility. Institution. Sociability. Interaction.

Introdução

A investigação sobre a presença dos africanos no Brasil está em fase incipiente e é uma população que ainda pouco seduz os pesquisador/as brasileiro/as. Contudo, Já existem alguns estudos sobre parte desta população, especialmente a que está vinculada às Instituições de Ensino Superior. Tais estudos se concentram na perspectiva de sublinhar o processo de exteriorização das universidades brasileiras, salvo o trabalho do Alan Kaly, intitulado *O Ser Preto africano no “paraíso terrestre” brasileiro*. Este autor apresenta argumentos, com base na própria experiência sobre o racismo e, traz ao lume evidências que corroboram para o entendimento de que “negro vítima de racismo no Brasil, não é apenas o negro pobre”. Outro trabalho distinto sobre esta população no Brasil foi o de Carlos Subuhana. Ele delineou a trajetória dos estudantes moçambicanos nas Instituições de Ensino Superior no Estado de Rio de Janeiro.

O pioneirismo que caracteriza esses trabalhos faz deles uma referência essencial na medida em que fornecem vários elementos empíricos e múltiplas pistas etnográficas sobre as vivências desses atores sociais no Brasil. Contudo, optamos em percorrer um caminho diferente o qual consiste em trazer à superfície um conjunto de questões que envolvem a chegada e permanência dos estudantes no Nordeste do Brasil, mas não para dar um cobro à falta de um quadro empírico e teórico sobre assunto, apenas refletir sobre as lógicas de interações de estudantes africanos entre si e as suas vivências nas universidades e nas cidades que os acolhem.

Educação Superior Itinerante: estudantes africanos no mundo

A primeira mobilidade de jovens estudantes africanos, em especial os guineenses para fora do continente africano, selecionados pelos movimentos da libertação ocorre em direção aos países comunistas, em particular aos países integrantes da Antiga União Soviética, Cuba e República Democrática de Alemanha, na época sob o domínio do extinto regime soviético. Estes eram selecionados com base nos critérios do partido. Sabe-se hoje, que tais convênios educacionais com o regime soviético e cubano na década de 1960, que se prolongou até os primeiros anos da década de 90 de século XX, deve-se em parte pelo fato da formação de dois blocos (capitalista e comunista) opostos e, em equilíbrio de força que se constituiu na Europa e nos Estados Unidos da América, em consequência dessa polarização do poder sócio-político e econômico, outros países como os da África e Ásia, passaram a ser cobiçados pelas potências (EUA e URSS), posto que tinha em vista atingir objetivos decisivos para a dominação mundial, contando com o voto destes países independentes ou em vias da independência no Conselho de Segurança das Nações Unidas, criada logo após a Segunda Guerra Mundial, em 1945.

O que se observa, entretanto, é que os soviéticos se propuseram em apoiar os movimentos independentistas na África, desde a aquisição de armamentos até a instrução de lideranças de movimentos ou partidos e prosseguiram também na formação da segunda geração de cidadãos africanos. Enquanto os Estados Unidos da América¹ atuava no campo político e científico simultaneamente promovia as independências das coloniais europeias na Ásia, assim como operava para impedir os países pobres fossem controlados pelos comunistas. É importante observar que, no caso do PALOP depois das independências políticas na década de 1970, um dos principais fatores que vão corroborar para redefinir as rotas de imigração para os estudos é o fim da União Soviética, no final da década de 1980. Esse evento desencadeou um

1 KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*, Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002, p. III.

processo de realinhamento político e ideológico para compor uma nova e “única” ordem mundial. Tal processo decretava a obrigatoriedade de requalificação de recursos humanos. Nos países africanos, em particular no PALOP. Na Guiné-Bissau, não havia instituições de ensino superior nem por herança colonial e nem implantado por governos subsequentes, sobre os quais incidiam a responsabilidade de atender as exigências do mundo capitalista. Em Angola e Moçambique, os estabelecimentos de ensino secundário e superior também tinham sido debilitados durante décadas de guerra civil. Assim, a demanda à formação e requalificação profissional, isto apenas seriam possíveis de serem cumpridas através de acordos educacionais por meio de parcerias internacionais.

Paradoxalmente, muitos estudantes que tinham realizado suas formações superiores em Cuba e na Antiga União Soviética, começaram a serem negligenciados em vários setores do funcionalismo público, estes eram apontados de privilegiarem demais as concepções teóricas e técnicas de Marxismo-Leninismo, tidos como superados. Assim, instalou-se em diferentes níveis de administração pública uma espécie de “guerra fria” entre os intelectuais orgânicos no contexto palopiano (o termo adotado para se referir coletivamente os cidadãos do PALOP). Mas, a conjuntura econômica que se projetava com vigor na época era largamente desfavorável à elite bolchevista dominante. Em decorrência deste fato, muitos daqueles cidadãos que haviam realizados seus cursos nos países comunistas haveriam de procurar outros pólos universitários no intuito de requalificação profissional.

Um outro aspecto importante que vai corroborar na redefinição da imigração dos estudantes africanos é a formação de uma *elite crioula* depois das independências políticas na década de 1970. O período após a independência, houve grande retorno dos cidadãos “lusopalopianos ou mestiços” e seus descendentes, em particular para a Guiné-Bissau, estes formariam junto com os “assimilados” distintos “guetos urbanos crioulistizados”, rapidamente conseguiram espaços nos setores importantes da estrutura governamental. Com

feito, gozavam de privilégios, tais privilégios se estendiam a seus parentes, podendo inclusive escolher as universidades estrangeiras para estudar, geralmente se dirigiam para a Europa Ocidental e a América do Norte, enquanto outros destinos como a Rússia, Cuba e países da África do Norte se tornariam quase a única opção possível de estudo para os estudantes oriundos de famílias nativas e camponesas.

Ademais, um fato curioso é que os estudantes guineenses, que se dirigem para o Brasil, e outros destinos que não sejam Portugal, em muitos casos são subestimados e vivem com certa desvantagem em termos de reputação acadêmica, pois, estudar nas universidades de países colonizadores, por si só é algo representativo e é carregado de simbolismo. Embora o tempo tenha atenuado a preferência por certos destinos como o próprio Portugal, muitos estudantes, ainda têm esses países como a primeira opção para cursar o ensino superior. É verdade que, a dinâmica contemporânea de globalização exige-nos o domínio de um segundo idioma como requisito imprescindível para a atuação profissional. Mas, para uma parcela importante da população nas Áfricas Pós-Coloniais, o que ainda permanece de fato é a necessidade de aprender escrever e falar a língua do colonizador.

Assim, pensa-se que o refinamento de certos valores só se viabiliza nas universidades portuguesas, devido não apenas pela precariedade a que foi submetida à educação escolar no contexto palopiano, mas também pelo imaginário de que a pessoa pode com isso elevar-se ao patamar “civilizacional” em relação aos nativos que se quer falam “crioulo” ao menos ainda o português adotado como idioma oficial. Essa questão parece ser um dos fatores que seduzem os palopianos a estudar, por exemplo, em Portugal, já que em outras universidades o domínio da língua portuguesa tornar-se-á eminentemente débil apresentando características e marcas linguísticas alheias ao português “original”, além de haver obstáculos em erradicar por completo os sinais linguísticos já existentes derivados das línguas nativas. Ao apropriar-se de símbolos ocidentais como a língua, isto, basta para um crioulo puder se

impor e subjugar a maioria da população nativa que “prefere manter intactas” suas tradições e costumes próprios. Esta lógica de colonialismo interno², também é demonstrada por alguns estudiosos:

“entre os “guineenses a pertença crioula” atribui aos indivíduos à oportunidade de uma rápida ascensão social, ao contrário de camponeses e seus descendentes menos crioulistizados, tornar-se-ão muito mais difícil de ter acesso às instituições estatais e menos ainda à possibilidade de sucesso”.³

Os teóricos pós-coloniais⁴ preocupados essencialmente, em discutir as relações geradas no encontro colonial, haviam assinalado que as premissas lógicas da ordem social colonial continuam a agir, mesmo com a mudança de personagens e de nomenclaturas coloniais⁵. Apesar de conflitos que essas questões alimentam pouco se têm suscitado interesse a um debate amplo.

Outros tempos, outros parceiros, outros lugares para estudar.

Um exame mais pormenorizado do cenário político, no continente africano contemporâneo revela mudanças rápidas no campo Diplomático. Em termos da influência política e econômica, os espaços e privilégios políticos que antes eram exclusivamente exercidos por antigas potências econômicas em África, agora estão sendo cada vez mais deslocados e dominados por países como Brasil, China e Índia, encontrando pelo caminho apenas a resistência heroica dos EUA e União Europeia.

Curiosamente, evidenciamos que as estratégias atuais de conquista de parcerias para o comércio e a necessidade de uma ascensão política no âmbito internacional das novas potências mundiais pouco ou nada mudou em relação aos embates ideológicos ocorridos em África, nas décadas de 50 e 60 do século XX, entre os blocos rivais no intuito de dominar o mundo. Nas últimas décadas do século XX e, no início

2 SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

3 AUGEL, Moema Parente. *O Desafio de Escombro: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 40.

4 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem, 1975.

5 APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 121.

deste milênio, as novas “potências econômicas periféricas”, têm ampliado sua presença no continente africano com uma multiplicidade de ações possibilitando abertura de novas perspectivas de cooperação em vários domínios. Por exemplo, o Brasil tem avançado e estabelecido em África, apostando nos vínculos históricos e culturais que se derivou do tráfico transatlântico de homens e mulheres africanos escravizados/as, processo que teve a duração de mais de três (3) séculos e teria tornado o Brasil, o maior representante da diáspora negra escravocrata do mundo.

O retorno do Brasil, para a África apresenta uma particularidade que o distingue de outras potências econômicas (Índia e China) na medida em que se dedica, não só no desenvolvimento de parcerias no campo cultural, econômico e industrial, mas se empenha também em instituir quase em toda a África, novas instituições e missões religiosas no continente, servindo de novos mandatários de cristandade para disseminar o Evangelho, junto aos povos africanos o que aproxima o Brasil, por exemplo, da perspectiva adotada por colonizadores europeus durante os séculos XIV e XV, de tentar obstruir a dimensão metafísica dos africanos o que mais tarde, traduziu-se em dominação do corpo e da alma. Todavia, os laços históricos tem sido a principal âncora discursiva amplamente disseminada pela “Diplomacia Cultural Brasileira”, na inserção de suas atividades comerciais e políticas em África, e conta com a cooperação de algumas nações africanas quanto ao seu pleito de vagas em várias instâncias decisórias das Nações Unidas. Enquanto a China, um país cuja realidade cultural é menos aparentada com a África, também tem conseguido se instalar, diga-se de passagem, até de forma mais visível em todos os países africanos, com destaque para a maciça presença dos seus cidadãos em todos os países daquele continente. Os chineses têm a seu favor o poderio econômico e gozam da prerrogativa de possuir assento permanente no Conselho de Segurança da ONU, com direito a veto, e rapidamente tem conseguido interferir em todos os setores de desenvolvimento econômico e industrial no continente africano, negociando e até mesmo “ditando” as suas regras.

Por fim, a Índia, país que apesar de seu avanço no campo tecnológico e de ter se juntado ao Brasil e à China, na reconfiguração moral e econômica dos países centrais, sustenta uma presença relativamente tímida no continente africano, principalmente nos países da África Ocidental. A sua presença e ação fazem-se sentir com certo relevo nos países da África Austral: Namíbia, Madagáscar, Moçambique e África do Sul. Convém frisar que, apesar das relações entre os países africanos e a Índia terem alcançado maior visibilidade e de resultar na assinatura de uma variedade de acordos de cooperação nas últimas décadas, a Índia dirigiu-se para a África com um certo privilégio em relação à China e em certa medida ao Brasil, na medida em que possui um contingente significativo de seus descendentes “indo-africanos” naquele continente, decorrente de encontros que remontam séculos, resultando na formação da diáspora indiana em vários países no continente africano, onde hoje muitos dentre eles estão ligados aos setores importantes da administração estatal e empresarial compondo parte das burguesias nacionais constituídas.

Entretanto, qualquer que seja a prerrogativa que esteja favorável ou contra a campanha destas “novas potências” econômicas mundiais periféricas, todas desenvolvem ações em África, tendo aquele continente como estratégico econômica, política, demográfica e geograficamente importante para uma variedade de questões que criam atmosfera favorável às “trocas” essenciais para sustentação de crescimentos em curso destas potências, o que de alguma forma revela que nenhuma parceria inclusive educacionais é totalmente neutra. Deste modo, a presença dos estudantes africanos nas universidades brasileiras não pode ser restringida a um discurso político paternalista e gratuita que, tende dar visibilidade apenas aos aspectos históricos e culturais que vincule a África, e seus parceiros internacionais contemporâneos: *eles são coitadinhos, o Brasil esta ajudando*. Lamenta-se a persistência do modo penoso em que os sistemas econômicos desenvolvidos e em vias do desenvolvimento exigem dos parceiros sociais,

naquele continente um grau de ajuste e de discurso difícil de suportar, revelando ao mesmo tempo uma estranha afinidade cultural ou ação recíproca.

6 CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. *História das universidades*. São Paulo: Unesp, 1996..

Acordos Educacionais: quando eles chegam ao Brasil

A circulação internacional com fins de estudos, que se deriva de vários Acordos Educacionais entre os países e as instituições, embora parece um fenômeno tão atual, que nasce em muitos casos para atender determinados interesses do Estado através de permutas diretas ou indiretas, ou mesmo como forma de expansão de “Estado-nacional”, não é uma prática recente e nem se atrela à configuração contemporânea dos sistemas de desenvolvimento econômico, embora o estágio atual de globalização tenha de alguma forma imprimido um certo dinamismo para resolver determinadas demandas sociais, econômicas e políticas de sociedades e grupos em todos os lugares.

A base clássica da temática, por exemplo, assinala que a dimensão universal do conhecimento constitui o fator “primordial” para garantir a internacionalização das instituições de educação. Na Europa, a mobilidade para fins de estudos é verificada desde a *Idade Média* com a criação das primeiras universidades na Bolonha, Paris, Salamanca, Oxford entre outras, assim como os cento e cinquenta (150) estabelecimentos de ensino que compunham a universidade de Tumbuctu no Antigo Império do Mali em África. Essas universidades acolhiam professores e estudantes oriundos de diferentes regiões do planeta, conseqüentemente alteravam a configuração cultural da região e em especial da comunidade acadêmica.

Em finais de século XIX, alguns estudiosos⁶ demonstram que com o avanço dos Estados nacionais modernos, as universidades sofreram um processo de nacionalização. Contudo, esse processo não eliminou as necessidades de alcance global da produção do conhecimento científico,

especialmente no século XX, apesar de as universidades e a própria produção do conhecimento ficarem “submissas às necessidades e influências dos Estados e do mercado” em graus diferentes e no contexto do desenvolvimento de cada país⁷. No Brasil, as atividades universitárias propriamente ditas se iniciaram na década de 1900⁸. Lembramos, desde já que, antes do período novecentista, a escola Naval e Militar, a escola de Medicina, a de Direito e as escolas de Engenharias e outras já operavam na sua plenitude em algumas cidades brasileiras. Com efeito, constata-se nelas desde o final da década de 1920, a presença de estudantes estrangeiros⁹.

No início de anos 40 do século XX, registrou-se um aumento do número de estudantes (Argentina, Chile, Uruguai, Bolívia e Paraguai) nas universidades brasileiras, intensificando-se a partir daí à necessidade de celebração formal de Convênios educacionais. Até a década de 1960 o Convênio Educacional, se restringia apenas aos países latino-americanos. E, em 1964 o Programa foi ampliado para atender às “exigências internas”, como o único caminho para a criação de um espaço de *intersubjetivação*, através do diálogo com os países africanos, mas também para responder as demandas destes. Os atores que nele participam são avaliados como:

7 TRUMBI, Stamenka Uvali. *The Lisbon Recognition Convention: Unesco's contribution to European Integration in the 1990*, p. 39.

8 FÁVERO, Maria de L. Albuquerque. *A universidade no Brasil: das origens à reforma universitária de 1968*. Educar em Revista, n 28. Curitiba, julho-dezembro, 2006, p. 57.

9 COWEN, Maria de Figueiredo. *Latin American Universities, Academic Freedom and Autonomy: a long term myth? Comparative Education*, 2002, p. 11.

10 Cf. MANUAL - PEC-G, 2000, p. 30.

“aluno especial, selecionado diplomaticamente em seu país pelos mecanismos previstos no Protocolo do PEC-G e dentro dos princípios norteadores da filosofia do Programa. Este visa à cooperação bilateral na área educacional, graduando profissionais de nível superior, dos países signatários dos Acordos de Cooperação”¹⁰.

O início deste milênio foi crucial para a emergência de uma nova era na vinda dos estudantes africanos para o Brasil. Tal fato deve-se, pela iniciativa política do governo de Luiz Inácio Lula da Silva. De maneira geral, quase em todos os círculos acadêmicos, por exemplo, o processo de internacionalização das Instituições de Ensino Superior, encontra-se em pauta como parte da estratégia de cada uma delas, na busca por excelência acadêmica e, tem merecido um lugar de destaque na agenda da UNESCO. No Brasil, o processo de exteriorização

do Ensino Superior organiza-se em forma de convênios e de programas de mobilidades como o *Erasmus Mundus*, sendo que o mais “propalado” é o Programa Estudante Convênio de Graduação e de Pós-Graduação, que propicia a vinda dos estudantes africanos para o Brasil.

Quando um estudante é selecionado no seu país de origem para vir estudar no Brasil, gera-se uma ampla expectativa na pessoa, que em muitos casos, leva ao ponto inclusive de renovar a esperança de todos os membros da família, na medida em que cada parente, a sua maneira, já começa a vislumbrar a possibilidade de ter alguém da família com o curso superior, o que transforma a maioria dos casos de vinda dos estudantes africanos para o Brasil, mais um projeto familiar do que propriamente um projeto de Estado. Os desafios dos estudantes do convênio iniciam ainda, no próprio país de origem com falta de informação relativa à cidade e a universidade do destino e, entretanto, como o próprio PEC-G através de suas normas não recomenda aos governos, tanto brasileiro como o de países signatários ou de origem de estudante, de qualquer tipo de custo adicional para o estudante selecionado, caso, por exemplo: dos estudantes de Guiné-Bissau, Benin e Congo, estes chegam ao Brasil, absolutamente desamparados tendo apenas a família como fonte de recurso de sustento, portanto, há casos de estudantes que se deparam com as dificuldades de arcar inclusive com as despesas de passagem ainda no país de origem.

Perante esse fato, às vezes a família mobiliza-se para conseguir os recursos ou dinheiro da passagem aérea, recorrendo em muitas ocasiões à alternativa da contração de empréstimo e, para aqueles estudantes que têm parentes na diáspora, há casos que estes costumam assumir todas as despesas de vinda do aluno ao Brasil. Há casos que de fato entristece, por exemplo, assistir o embarque de um estudante em Bissau, com toda a família presente enfraquecida pelas lágrimas, abatida pelo sentimento de saber que não tem condição financeira suficiente para a manutenção do filho/a, mas que o deixa partir em busca de “ser alguém” amanhã.

Os estudantes africanos que se dirigem para regiões Norte e Nordeste, geralmente desembarcam em Fortaleza-Ceará e depois seguem para as universidades. Quando chegam à cidade e à universidade de destino, os estudantes deparam-se com a falta de aparato inicial de acolhimento. Muitos se dirigem às reitorias das universidades dali e, são orientados a procurar hotéis e pousadas na cidade, já que a maioria das Universidades Federais do Nordeste, pelas suas normas internas e do próprio Programa, proíbem para todos os efeitos o acesso e permanência dos estudantes de convênio nas residências universitárias. Esta situação mantém-se inalterada até hoje.

Tendo em conta a realidade social encontrada nas cidades e nas Instituições acolhedoras, os estudantes de convênio, desenvolveram diversas estratégias de acolhimento. Quem chega é recebido por aqueles que já estavam na cidade, independentemente da sua origem nacional. Este fato é confirmado por Mauricio Osvaldo, angolano, estudante de Administração da Universidade Federal de Pernambuco. Para ele a maior dificuldade encontrada foi quando, tentou negociar aluguel da casa para morar: “não conhecia ninguém, os proprietários dos apartamentos não confiam na gente, eles exigem documentos demais. Então, se não fossem meus colegas da África seria bem mais difícil, por exemplo, eu sou angolano, mas quando cheguei a Recife foram os meninos de Guiné-Bissau que me receberam, me deram toda a orientação necessária. Fiquei na casa deles até achar um apartamento para morar e agora hoje eu, também já recebi outras pessoas”.

Essa atitude mostra implicitamente uma solidariedade que tem reflexos mútuos, pois, estes cidadãos palopianos possuem entre si, memórias, histórias individuais e familiares quase idênticas, talvez devido aos fatos inerentes da história colonial comum; sob alguma medida tais, acontecimentos históricos influenciam em diferentes graus a interação entre jovens estudantes africanos no Brasil. Apesar de estarem em trânsito constante, porém, os amigos

de uma e de outra comunidade nacional, aqui são referências mútuas fundamentais à sociabilidade destes atores sociais. Quando o estudante supera os primeiros obstáculos, outros percursos se configuram no horizonte, a começar pela regularização da matrícula na universidade.

Por ser um ambiente completamente novo para muitos, este é um momento de grande relevância, pois corresponde ao primeiro momento concreto de realização de um sonho de formação superior, cercado pela expectativa de um encontro agradável com a coordenação, com os professores e servidores do curso e com os novos colegas. Mas, há casos em que o estudante-convênio nem sempre é recebido com votos de boas vindas por parte de alguns funcionários, conforme explica o congolês, Charles Liek, 22 anos, estudante de Odontologia da Universidade Federal de Pernambuco, explica:

“quando fui realizar a minha matrícula no curso, o pessoal não quis me matricular. Insisti um pouco, já que estava com toda a documentação completa do convênio em mãos. No meio daquela situação pediram para esperar a coordenadora chegar. Ela, não demorou muito a chegar, daí analisou toda a documentação e ela me perguntou ‘você tem certeza que vai conseguir estudar aqui?’, respondi que sim. Ela conversou com outras pessoas que estavam perto e, depois pediu que voltasse no dia seguinte. Entre idas e voltas, a minha matrícula só foi realmente possível uma semana depois com a intervenção da Pró-reitoria para Assuntos Acadêmicos da universidade”.

Esse episódio parece suscitar uma situação que, a nosso ver, pode ser resumida da maneira seguinte: de um lado, o estudante não tinha “perfil de tipo de gente” que se espera no curso de Odontologia e, por outro, apesar de estar munido de documentação que comprove a sua aceitação diplomática, este não se mostra ser um fato relevante, isto é, estes dois fatores somados levam à busca, por parte da coordenação do curso, de maneira consciente ou não, da manutenção da concepção histórica que se tem do “lugar do preto” na sociedade brasileira. Apesar de avanços da

ciência e da tecnologia, note-se que certas crenças criadas e disseminadas ainda no auge do imperialismo do século XIX ainda justificam a negação de alguns grupos. Peter Fry lembra que tais crenças, ainda hoje, possibilitam o preconceito e a discriminação.

A partir dessa ocorrência, podemos imaginar como será a interação e sociabilidade desse estudante ao longo do curso. Pela análise que Alan Kaly fez de situações semelhantes, Charles, durante o curso dedicar-se-á aos colegas, servidores e professores em comprovar constantemente para eles e para si mesmo, de que “não é aquilo que pensam que é”. Florestan Fernandes explicava o preconceito racial contra os negros no Brasil, pelo viés do legado da escravidão. De modo geral, para quem analisa o trânsito dos estudantes africanos no Brasil, é importante levar em consideração a forma pela qual se deu a inserção do negro na sociedade brasileira, depois da “abolição” e o lugar que hoje, ele frequentemente é encontrado na pirâmide social deste país.

A influência das culturas africanas, ainda se faz sentir de forma profunda nos hábitos e costumes locais e, a África tornou-se uma referência simbólica de afirmação e legitimação da cultura brasileira, paradoxalmente, os sujeitos sociais que descenderam de homens e mulheres africanos escravizados/as enfrentam no Brasil, diferentes níveis de rejeições sociais. Quase todos os estudantes africanos lembram-se da vez que se sentiram discriminados na universidade, salas de aulas, nos ônibus, nas lojas e não raras vezes da violência policial. Entretanto, na cidade e na universidade, esses atores deparam-se ainda com outras situações reais que se somam e os colocam numa prova evidente de desafios para uma rápida integração à cultura local: aprimorar a língua, adequar-se ao estilo de vida e à forma educacional. Em face deste intenso processo a estudante cabo-verdiana de Odontologia da Universidade Federal de Pernambuco, Nadine Delgado, de 21 anos, apela:

“Algumas coisas precisam ser trabalhadas. Você chega, fica perdido, não tem ninguém, assim de conversar, não é para dar dinheiro ou dar outra coisa. Não tem ninguém que pergunta “o

que está acontecendo”? Você reprova numa disciplina, não tem ninguém que procura saber o que houve com você. Não é para diferenciar porque é africano/a, mas tem coisas que a gente tem mais dificuldade. Acho que falta um pouco de conversa”.

Todos os estudantes com os quais conversamos, queixam-se da falta de diálogo com os gestores do Programa sobre os seus cotidianos na universidade. Apesar de próprios estudantes assumirem formalmente a responsabilidade de permanência no Brasil, o que se observa de fato é que vinda para o Brasil, causa em graus diferentes o desenraizamento precoce com o vínculo familiar destes atores sociais. Tendo na sua maioria entre 18 e 21 anos de idade, o que de alguma forma gera insegurança, a demanda para os encontros regulares com os gestores do Programa, surge da necessidade de suprir a ausência de aparato familiar nesta diáspora.

Niraldo Almeida, 21 anos, estudante cabo-verdiano de Ciências Políticas da Universidade Federal de Pernambuco, vislumbra as dificuldades no próprio sistema curricular brasileiro: “Número elevado de disciplinas, pesado demais”. Ainda mais o mesmo comenta, numa espécie de desabafo: “Para os brasileiros parece fácil estudar, mas para a gente... Acho que existe uma cobrança excessiva de passar em todas as disciplinas. Pela norma vigente o estudante-convênio não pode reprovar duas vezes em uma disciplina”, caso isto, venha acorrer poderá ser expulso da universidade. Os estudantes do PEC-G apresentam dificuldades que vão, desde a falta de recursos financeiros, passando pelo problema de acesso à residência, até a legalização de estadia no país. Importa lembrar, desde já, que a falta de assistência é um mal que não só atinge os estudantes africanos na universidade, mas também os brasileiros. Contudo, no caso dos estrangeiros conveniados vindos das Áfricas, eles possuem especificidades que só tendem a aumentar o problema se for lido com os “clichês homogeneizantes” o que dificulta e fragiliza o próprio processo de aprendizado.

Quando se trata dos estudantes oriundos do continente europeu e os norte-americanos, por exemplo, mesmo

sem assumir uma postura acadêmica participativa, aqui encontram uma condição social e cultural favorável, isto é, são “aceitos quase em todos os lugares de convívio social” dada a “procedência e da pertença cromática”. Lembra-se que a grande maioria destes vêm ao Brasil, no âmbito de diversos Programas de mobilidade dentre eles *Erasmus Mundus*, tendo uma estadia média no país de apenas seis (6) meses, enquanto os da África vinculados ao PEC-G permanecem no Brasil, durante um período de quatro (4) ou cinco (5) anos dependendo da duração do tempo de curso, tendo em muitos deles o apoio quase que unicamente da família.

No que diz respeito à moradia, dada a não admissão dos africanos de convênio nas casas de estudantes universitárias, estes acabam se agrupando em apartamentos alugados, cujas despesas são divididas por cada membro da nova “família”. Ocorre que nem sempre todos têm as mesmas condições de arcar despesas por razões de atraso de mesadas familiares ou de bolsas de governos, o que causa a insatisfação dos proprietários, resultando em muitos casos de despejos.

Observa-se que, mesmo os estudantes que chegam ao Brasil, com as bolsas de seus governos (caso de angolanos, cabo-verdianos e moçambicanos) passam por situações idênticas. Além da observância dos atrasos de pagamentos, na medida em que se trata de um período de permanência longo “fora de casa”, o custo de vida disparando a cada ano, ao mesmo tempo em que os valores das bolsas não são reajustados, constata-se que há uma perda no valor real da bolsa, isto é, ela vai ficando defasada e, por conseguinte o poder de manutenção diminuindo, acarretando assim na dificuldade de pagamento do aluguel e outras despesas. Além dos fatores citados, lamentavelmente há casos em que falece o mentor da família do estudante. Perde então todo o amparo financeiro, o que certamente cria sérios problemas emocionais e psicológicos, acarretando, por sua vez, dificuldades de aprendizagem. Para muitos estudantes a solução podia ser estudar e trabalhar ao mesmo tempo, o que também não colaboraria muito para o seu desempenho acadêmico, mas já lhe daria seu sustento, e,

por conseguinte, a garantia da continuidade no país, e por fim a expectativa de concluir o seu curso. Acontece que o estudante-convênio, pelas normas do Programa, é proibido de exercer qualquer tipo de atividade remunerada¹¹.

Contudo, o que mais lhes preocupam são a ausência de estratégias de acolhimento e de integração, assim como de assistência social e psicológica. Consta-se que antes mesmo das instituições responsáveis pela gestão do Programa encontrar as possíveis soluções de problemas inerentes ao trânsito dos estudantes africanos no Brasil, eles se organizam e por intermédio de várias tertúlias conseguem criar espaços esportivos e festivos de sociabilidades entre si e seus colegas brasileiros. Em todo o Brasil, em particular na cidade: Recife e Maceió. Estes atores sociais estão organizados, quase que de maneira “natural”, entre si na forma de grupos nacionais. E às vezes no calor do convívio afloram sentimentos de pertença levando-os à exaltação de nacionalidades, resultando em confusões. Exemplos estão nas brigas que acontecem nos torneios de futebol e nas festas africanas. Contudo, a maioria dos interlocutores reconhece nos seus conterrâneos e colegas de outras comunidades nacionais a “amizade verdadeira, os meus melhores amigos são africanos, aqueles que te ajudam de coração”, revela-nos a fala da são-tomense, Abel Castro, estudante de Engenharia Química da Universidade Federal de Alagoas.

A conquista da aparente estabilidade capitaneada pela solidariedade de colegas e amigos, expressa pelas atitudes em ir receber quem desembarca na rodoviária ou no aeroporto, “dar casa para morar” nas primeiras semanas após a chegada, orientar e acompanhar na realização da matrícula, na regularização da permanência, na delegacia da Polícia Federal na cidade de acolhimento, andar pelo *campus* e nos corredores de Centros Acadêmicos e indicar pessoas dentro das comunidades com quem deve estreitar as relações e quem deve por algum motivo ser evitado (há casos em que, quem acolhe, fica encarregado de fazê-lo), são atos carregados de simbolismo e amizade que representam e fortalecem eles

11 Em setembro de 2005, a Secretaria de Ensino Superior (SESu) através de seu Departamento de Política da Educação Superior, desenvolveu o Projeto Milton Santos de Acesso ao Ensino Superior (Promisae), o qual oferece apoio financeiro no valor de um (1) salário mínimo aos estudantes vinculados ao PEC-G e oriundos principalmente dos países africanos. O Promisae está restrito aos estudantes matriculados nas Instituições Federais de Ensino Superior (IFES). Somente pode beneficiar-se e manter a bolsa/Promisae os estudantes com alto índice de aproveitamento escolar e que não exerçam nenhuma atividade remunerada mesmo voltada para fins curriculares ou iniciação científica, o que restringe a formação acadêmica destes em mera instrução e não a “educação”, já que este último compreende os diversos processos de formação envolvendo extensão e pesquisa. É o caso dos estudantes da Guiné-Bissau cuja maioria se mantém no Brasil apenas com os recursos do Promisae.

entre os estudantes. Paradoxalmente, muitos dos nossos interlocutores declaram por meio do discurso de que somente conseguiram permanecer no Brasil, graças à generosidade do povo das cidades acolhedoras: “apesar de tudo que acontece com a gente aqui no Nordeste, eu acho que ainda é um privilégio de estar aqui estudando, aqui qualquer problema que não seja institucional sempre você encontra alguém disposto a ajudar, às vezes você fica até assustado com a intensidade de carinho de pessoas”, admitiu Vladimir Gomes, estudante guineense, Mestre em Sociologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas.

A circulação internacional com fins de estudos caracteriza-se cada vez mais como uma exigência. Desde o início deste milênio várias iniciativas conjuntas têm continuado a reaproximar o Brasil do continente africano e vice-versa, tendendo-se aumentar os fluxos de estudantes para o Brasil. Assim, as instituições terão que habilitar as equipes administrativas com novos conhecimentos e atitudes que lhes permitam lidar de maneira adequada para melhor responder as especificidades de cada grupo que chega, colocando-os em diferentes situações de sociabilidade e de alteridade.

Considerações finais

Consideramos que a vinda dos estudantes africanos para o Brasil faz parte, acima de tudo, de uma tendência global da mobilidade internacional com fins de estudo cuja preferência inicial é se destinar para os países da Europa Ocidental e América do Norte, mas, em muitos casos, escolhem os países como o Brasil, como alternativa por razões variadas. Dentre elas, configura-se a busca de uma formação de fato equilibrada com oferta de conteúdos diversificados e alternados, com base na qual o estudante aprende criticamente sobre a lógica da persistência de várias mazelas sociais em seus contextos em muitos casos atribuídos ao processo colonial. Neste sentido, o Brasil apresenta-se como um bom exemplo para os estudantes oriundos dos países

africanos de língua portuguesa por se tratar de uma nação que tem no seu passado um histórico comum pela razão de ter sido também Colônia de Portugal.

Embora sejam reais as conexões históricas entre este país e os países africanos, aqui os estudantes esbarram-se num conjunto de normas que os impendem a participar da multiplicidade de ações sociais, como forma de compartilhar as experiências sociais ou mesmo da formação de uma consciência coletiva. Neste sentido, a ideia da exteriorização da educação superior e do conhecimento merece ser submetido ao crivo de uma reflexão crítica. Ouvindo os discursos de vários estudantes, compreendemos em parte a complexidade de fazer parte do (PEC-G). Assim, a vinda dos africanos para o Brasil, não deve ser interpretada tão apenas como um grupo de estudantes especiais por serem selecionados diplomaticamente, sendo, pelo contrário, suscetíveis de riscos, das mais variadas formas de intolerância. Em, todas as universidades brasileiras se verifica, hoje um volume significativo da população estrangeira, fazendo parte do corpo discente, mas, ocorre que certos infortúnios têm acontecido somente e, com uma certa exclusividade com os estudantes africanos espalhados no Brasil, este fato pode ser interessante pelo menos para pensar.

Ismael Tcham

Parte II

História e Cultura Afro-Braileira

Os Bárbaros Pretos Pactuados com o Diabo: Feitiçaria e Adivinhação Afro-Brasileira nas Capitâneas da Bahia e Pernambuco

Dimas Catai

Resumo: Neste artigo apresentaremos alguns casos de africanos e afrodescendentes denunciados a inquisição lusa por feitiçaria e adivinhação. Trabalharemos com vários documentos, cujos homens e mulheres que se fazem presentes naquelas páginas foram denunciados ou vítimas da ação adivinhatória de outros sujeitos contratados para solucionar problemas cotidianos na vida colonial das capitâneas de Pernambuco e Bahia. Faremos uma inicial apresentação das fontes, partindo, a *posteriori*, para uma análise que tente compreender as ideias sobre a adivinhação presentes nos mundos europeu e africanos que se encontravam nas terras brasileiras. Desta forma, tentaremos mostrar como algumas das necessidades da população colonial eram satisfeitas pela ação de agentes de outras religiosidades que se encontravam em posição de subalternização.

Palavras-Chave: Feitiçaria. Adivinhação. Africanos. Cotidiano colonial. Práticas mágicas.

Abstrat: In this article we present some cases of Africans and African descendants lusa denounced the Inquisition for sorcery and divination. We will work with several documents, whose men and women that are present in those pages were accused or victims of other action divinatory subjects recruited to solve everyday problems in the life of colonial captaincy of Pernambuco and Bahia. We will make an initial presentation of sources, starting a *posteriori* analysis to try to understand the ideas of the guesswork present in

European and African worlds that were in *brasílicas* lands. Therefore, try to show how some of the needs of the colonial population were satisfied by the action of other agents who were religiosities in a position of subordination.

Keywords: Witchcraft. Divination. Colonial everyday. Magical practices.

Os africanos na diáspora

A transferência de uma gama gigantesca de homens e mulheres pelas malhas atlânticas em direção às Américas pode ser considerado um dos fenômenos mais tristes da história da humanidade. Arrastados de suas terras natais e ceifados de universos culturais dos quais dominavam os signos, esses indivíduos se viam reduzidos a condição jurídica de “coisa”, tornavam-se propriedades de outros homens em uma terra desconhecida e que, aparentemente, devorava seus corpos com uma voracidade impressionante. O fenômeno da escravidão era comum na África, porém, a travessia do calunga e a incerteza do que os aguardava do outro lado deveria ser aterradora para os que rumavam nesta direção. Teriam que lidar, inicialmente, com as péssimas condições sanitárias do tumbeiro, pouca ração, a baixa ventilação, o diminuto espaço dos porões e o raro contato com o sol. A lógica da *plantation* e a relação de domínio e controle exercida por seus senhores marcaria a experiência destes indivíduos por um longo período. Passavam a ocupar um lugar social que era facilmente identificado pela cor da sua pele.

O mundo cristão – principalmente através dos seus agentes e devotos mais incomodados pelos desvios – percebia os africanos como possíveis malfeitores. O escravizado aparentava ser o oposto do escravizador. O católico se contrapunha ao barbarismo da religiosidade diabólica dos povos da guiné, que deveriam ser convertidos para que, ao fim desta jornada, suas almas tivessem possibilidade de salvação. Era esse desejo

de conversão dos povos que não tiveram contato anterior com o catolicismo que ajudava a institucionalização no novo mundo. O engajamento de uma Igreja militante que vinha perdendo espaço em terras europeias e percebia nas novas áreas colonizadas a possibilidade de ampliar às fronteiras da fé, criava um discurso calcado na piedade e na generosidade que indicava a escravização como modelo necessário a conversão de uma grande massa de seres humanos afastados da verdadeira religião, único caminho para eternidade.

Não por acaso, estes sujeitos recebiam o sacramento do batismo e adquiriam nomes cristãos sem ao menos saberem quais os significados de tais rituais. Mal sabiam que aquele “conversão” lhes impunha a obrigação de se conservarem numa fé que não dominavam as premissas básicas. Uma vez batizados, deviam permanecer bons fiéis e deixar de lado todo um complexo religioso que lhes fora transmitido pelos membros das suas antigas comunidades, seus pais e avós. O desejo de salvação da alma ficava em último plano e o principal interesse dos escravizadores estava voltado ao lucro, ao uso extremo da mão de obra e a um controle das suas peças que ficasse alheio a um domínio mais estreito da Igreja.

O conhecimento de rituais, ervas e tudo o que o mundo católico português encaixou no grande guarda-chuva conceitual da feitiçaria poderia garantir algumas vantagens ao sujeito que o adquirisse uma peça da guiné com essas especialidades. Prever o futuro, saber curar doenças e até mesmo indicar quais os responsáveis por determinados delitos eram as artes que despertavam a atenção de alguns donos de escravos. Manter um cativo com essas características no seu plantel poderia representar um ganho extra com o aluguel deste para seus vizinhos e a segurança de ter um curandeiro que tomasse conta dos corpos dos seus companheiros de infortúnio. Ao escravo que detinha essas habilidades, havia a possibilidade de garantir determinado pecúlio, além do temor e respeito dos que o cercavam, garantindo certa distinção no ambiente em que estava inserido. Porém, tal operação também apresentava seus riscos, que não eram poucos. As constantes revoltas

contra os maus tratos e a violência do cativo podiam causar grande dano físico e/ou financeiro aos que se arriscavam em conservar um mágico em suas terras. Dentre os inúmeros exemplos que poderíamos listar, apresentaremos de cada situação.

No dia 7 do mês de fevereiro de 1736 partia rumo ao colégio dos jesuítas em Recife um cidadão indignado com tamanhas demonstrações de irreligiosidade dada por seus conterrâneos. Gomes, casado com D. Antônia Dias e morador de Boa Vista, vinha apresentar suas queixas contra algumas pessoas que insistiam em transgredir os dogmas da santa fé e usar de artifícios mágicos para obter vantagens. Lamentava ainda o grande escândalo que isso causava em toda parte, pois, *“a queixa malefícios he geral, não só negros, mas também brancos, e cada vez com mayor escandalo por não haver castigo nesta materia”*¹. Dentre os denunciados o caso que mais nos interessa neste momento é o de Jozeph, escravo de Gonsalo Ferreira. Vivendo do pecúlio obtido dos feitiços que lançava pelas encruzilhadas, nosso personagem precisaria de relativa liberdade para conseguir deslocar-se pelas esquinas da sua freguesia e conquistar clientes. Por ser de conhecimento público que tais serviços eram oferecidos pelo cativo, provavelmente seu dono tinha conhecimento sobre suas ações e, no mínimo, era condescendente o suficiente para fechar os olhos com relação a essa atividade. O mais provável é que fosse beneficiado de alguma maneira das especialidades do seu escravo.

Outros proprietários tiveram experiencias muito negativas ao preservar entre o seu plantel escravos que dominavam algum tipo de arte mágica. Nos parece que esse foi o caso do P. Manoel Gomes que, segundo a denuncia realizada pela mulata Mariana Gomes, havia perdido a vida graças a rituais de quibundo realizados por uma escrava sua que se encontrava forra após a sua morte².

Neste texto apresentaremos alguns casos de africanos e afrodescendentes denunciados a inquisição lusa por feitiçaria nas áreas coloniais que compreendiam as capitâneas de

1 ANTT, IL, Documentação dispersa. Denúncias contra várias pessoas, proc. 13604. pg.2

2 ANTT, IL, Documentação dispersa, Denúncias contra várias pessoas, por via do padre de Olinda e Comissário do Santo Ofício, Proc. 13540. pg 3.

Pernambuco e Bahia. Trabalharemos com documentos distintos cujos homens e mulheres que se fazem presentes naquelas páginas foram denunciados ou vítimas da ação adivinhatória de outros sujeitos. Faremos uma inicial apresentação das fontes, partindo, a *posteriori*, para uma análise que tente compreender as ideias sobre a adivinhação presentes nos mundos europeu e africanos que se encontravam nas terras brasílicas, destacando as diferenças entre o entendimento sobre a adivinhação na cosmovisão de homens e mulheres que se encontraram no mundo criado pelos lusos.

Sujeitos e lugares: o complexo da religiosidade “feiticeira” dos povos traficados

Provavelmente por volta da década de cinquenta do século XVII desembarcara nas praias da Cidade da Bahia um jovem negrinho vindo dos portos de Angola³. Como muitos outros sujeitos vendidos como cativo, não tinha o domínio da língua e tão pouco sabia muito sobre os mistérios da nova fé que, forçosamente, deveria seguir⁴. Fora batizado numa igreja, ainda em terras africanas, e desconhecia o nome dos seus padrinhos. A terna idade com qual fora lançado nas malhas escravistas também o impedia de lembrar o nome dos seus pais e avós ou demais parentes, perdendo boa parte da tessitura social que conhecia até aquele momento.

Chegando a Bahia, ingressou na vida escrava em definitivo como propriedade de André Machado. Foi sob posse deste que Simão conheceu um pouco mais sobre os mistérios do catolicismo. Aprendera onde deveria ouvir missa, a comungar e, segundo a sua própria análise, a portar-se como bom cristão, sabendo rezar o Creio em Deus Padre, a Ave Maria e o Pai Nosso. Além das instruções na fé, lhe foi ensinado pelo genro do seu antigo senhor, Manoel Medeiros, como proceder caso fosse picado por cobras, devendo ministrar pós feitos com os restos mortais dos mesmos répteis sobre o ferimento.

A vida ia passando e logo o Simão passaria às mãos de mais

3 ANTT, IL, Processo contra Simão, proc. 8464.

4 Apesar de o Reino do Congo ter se convertido ao catolicismo por volta de duzentos anos antes da vinda de Simão à Bahia, a religião ainda era praticada pela elite local e pelos homens europeus que lá se instalaram. Um exemplo interessante de que esse catolicismo não atingiu fortemente a população local está na obra de Cavazzi que, apesar de envolta de uma visão extremamente negativa do “outro”, nos mostra como a religiosidade local era dinâmica e carregada de elementos tradicionais anteriores a chegada da Santa Igreja. Ver: MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. V.I. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965

5 As testemunhas alegam que só de André Gomes de Medina morreram cerca de 15 escravos, além de 25 outros pertencentes aos vizinhos do mesmo. Se levarmos em conta o preço dos escravos tendo como base correspondência travada entre o promotor-mor da Fazenda Real do Brasil e o príncipe regente D. Pedro II que dizia respeito a compra de cativos para os serviços nos armazéns e lanchas da ribeira como forma de substituir os gastos com escravos alugados. O valor do cativo deveria ficar entre 45\$000 e 50\$000 e a compra de algumas peças representaria uma economia aos cofres da Fazenda real. Ver: SOUZA, Daniele Santos. “*Entre o serviço da casa e o ganho: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII*”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010), p.76. Tendo isso em mente, Os proprietários da freguesia de Ipitanga tiveram um prejuízo considerável.

6 ANTT, IL, idem. pg. 32. Esta ritualística ministrada por Garcia lembra uma descrição feita por Cavazzi ao se referir a um ministro da fé local das regiões do Congo, Matamba e Angola chamado Jaji. Com auxílio de uma panela de água fervente, uma pedra e terra avermelhada, este forçava o acusado a lançar mão sobre a a mistura e recolher a pedra quando a água se encontrasse bastante aquecida. Caso retirasse a mão ileso, este era considerado inocente, do contrário, passaria a ser tido como culpado pelos malefícios causados. Ver: MONTE-CÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. *Descrição Histórica* »

dois sujeitos até encontrar a liberdade. Parecia ter conseguido um pequeno espaço naquela sociedade que outrora lhe era desconhecida, passando a ser proprietário de uma pequena roça de mandioca na freguesia de Pirajá e contraindo matrimônio com a Joanina, escrava conga de Manoel Madeira. Havia encontrado um lugar onde conquistara um pouco de terra, criava laços afetivos solidificados pelas bençãos da Igreja e garantia uma convivência relativamente amistosa com os seus vizinhos. Este poderia ser o ponto final da trajetória de um homem que, enfim, conseguia romper parcialmente com os laços escravistas, porém, este é só o começo da história da sua vida que nos interessa.

Em 1685 escrevia a Inquisição Lisboeta o Padre Francisco da Chagas denunciando alguns erros cometidos pela população baiana. Na freguesia de Santo Amaro da Ipitanga, após a morte misteriosa de algumas peças da Guiné, André Gomes de Medina recorrera as afamadas artes adivinhatórias de Gracia, escrava conga que pertencia ao Sargento Maior Marcos Bitencourt. Vindo a sua fazenda, a dita feiticeira começara a praticar um ritual que teria como finalidade revelar o mau feitor que provocara tantos prejuízos⁵. Em pouco tempo os preparativos para cerimônia estavam prontos. Fincaram três paus no chão com uma fogueira abaixo destes. A ideia era que os paus fossem capazes de sustentar uma panela nova com água fervente e um pequeno objeto mágico trazido por Gracia lançado dentro do fervedouro. Contando com o auxílio de dois ajudantes, pois, a mesma falava em língua do congo, instruiu aos seus contratantes que reunissem todos da casa em volta da panela e nela lançassem, um por vez, suas mãos.

A lógica do ritual era simples, aquele que se queimasse era o culpado pelos delitos⁶. Diante de todos, o único a queimar o braço ao lançar mão sobre água fervente fora o nosso personagem indicado pouco acima. A desconfiança de que Simão era o responsável por tais delitos já se fazia presente entre os membros daquela comunidade. Em averiguação anterior, encontraram em sua casa alguns dentes de animais e pós misteriosos. Aqueles mesmos pós que pouco depois

confessara a Inquisição que serviriam para curar mordeduras de cobra. Para sua sorte, no fim do processo os inquisidores acabaram o inocentando-o no foro da consciência. Este é o ponto que perdemos nosso jovem negrinho de vista. Deve ter saído dos cárceres secretos do Santo Ofício com um corpo bastante fadigado e com poucas possibilidades de retornar de imediato a sua pequena roça de mandioca. A adivinhação da sua conterrânea Gracia serviu como ponto chave da preservação de parte da sua história nas páginas de um processo inquisitorial.

As habilidades adivinhatórias e curativas dos africanos e seus descendentes eram bem requisitadas por parte considerável da população colonial. Na década de noventa do século XVII a freguesia do Passé tivera uma madrugada preenchida pelos sons dos atabaques tocados com vigor por alguns negros⁷. A cerimônia que teve início a meia noite, se arrastou até os primeiros raios de sol tocarem as terras da Bahia. Ao alvorecer do dia a vizinhança inquieta chegaria a conclusão de que aquela barulheira se tratava de um calundu. Descobrir onde o festejo foi praticado deve ter sido fácil e rapidamente surgia nos comentários gerais que o promotor de tamanha arruaça seria Manoel de Brito, que carregava a fama de abrigar alguns escravos tidos como feiticeiros em suas terras⁸. A história ia se construindo em detalhes e, pouco a pouco, todos souberam o que sucedera. Após o sumiço de uma canoa, mandaram chamar uma afamada feiticeira moradora na freguesia de Maré. A Gracia, escrava de Paula Vieira e xará da adivinha do caso anterior, coube a incumbência de localizar os objetos perdidos. Sua fama de adivinhadeira e curandeira havia rompido os limites geográficos da freguesia em que morava e parecia avançar sobre as localidades vizinhas. Segundo os depoimentos, a feiticeira ganhava um pequeno pecúlio por cada serviço prestado e esse dinheiro servia, em parte, aos interesses de sua senhora que não hesitava em negociar os seus dons.

Chegando a casa do seu suposto contratante, deve ter conhecido o local onde iria fazer o seu serviço. Provavelmente

» *dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. V.I. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965. pg 109. outros ritual que envolve o água fervente pode ser visto ainda em Cavazzi ao descrever o ritual ministrado pelo Molunga. Através de palavras mágicas e encantamentos este suposto feiticeiro lançava sua mão sobre água fervente a fim de saber se determinado enfermo viria à óbito ou não. Caso sua mão saísse intacta o doente poderia se alegrar com as boas novas, do contrário a doença provavelmente o vitimaria. Idem, pg 96-97.

7 ANTT, IL, Processo contra Gracia proc. 12658.

8 Em depoimento algumas pessoas indicaram que Manoel de Brito reunia em suas terras alguns dos escravos indesejados por outros senhores por fama de feiticeiro. Sendo assim, Pedro de Figueiredo, oficial de Marceneiro, afirmou que o dito Brito comprara de Pedro Dias um escravo chamado Manoel da Petecaba, acusado de matar com feitiços um moleque de Aleyriano Alves. Além deste escravo, detinha ainda em suas terras João de Mathuim, escravo de Francisco de Vasconcelos, que tinha fama pública de feiticeiro. Estes dois homens estavam presentes na cerimônia orquestrada por Gracia. ANTT, IL, processo contra Gracia, 12658. pg 16.

reuniu alguns escravos já familiarizados com as batidas adequadas do atabaque e, em casa de um escravo de Brito, planejou a cerimônia. A meia noite um grande número de negros e brancos vieram assistir o “baile” promovido pela feiticeira. Ao som dos tambores, que pareciam possuir os corpos dos presentes e atormentar o sono dos vizinhos, Gracia bailava na frente de todos, entorpecida por goles de água ardente da terra.

Pouco tempo depois, segundo alguns depoentes que acompanharam o ritual ou pelo menos tiveram conhecimento por terceiros deste, o transe da feiticeira fazia-se completo. Aproveitando disso, Thereza de Brito, que admitiu em depoimento ter contratado a mágica, perguntou qual a localização da canoa de seu marido, recebendo como resposta que a mesma estava na Vila de Cairu⁹.

Outras mulheres vieram pedir informações no mesmo baile. Catherina Carmella, desconfiada da fidelidade do seu marido, veio saber a esse respeito. Thereza Brito, que no seu depoimento indicou que havia apenas indagado sobre a canoa e deixado o local do baile, segundo testemunhas, estendeu um pouco mais a sua presença no recinto para perguntar se Simão Francisco, seu marido, tratava ilícitamente com outra mulher e Manoel Brito, que supostamente seria o responsável pela organização da festividade, queria saber se Domingas da Estrada, preta forra residente na cidade, lhe queria bem de fato. A única que provavelmente não deve ter ficado muito feliz com a informação obtida deve ter sido Catherina, que, segundo as indicações de Gracia, não podia ter em conta que seu marido frequentava apenas a sua cama.

⁹ Idem. Segundo depoimento de Thereza Birto a canoa fora encontrada posteriormente em outra localidade. Além disso, outros depoentes deram informações mais completas sobre o que falara Graça a este respeito. Supostamente, a adivinha indicou que a canoa havia sido roubada por escravos de Francisco Freire e se encontrava sob posse dos escravos de André Carvalho.

Após satisfazer o desejo de todos os presentes, com a luz do dia a iluminar a freguesia, as festividades que dominaram a noite com um som sem igual terminavam. Gracia deve ter recebido o que era seu de direito e rumado de volta a freguesia da Maré, dando à sua senhora a parte que lhe cabia por permitir que operasse em tais causas. O batuque que ministrara causou tamanho escândalo que pouco tempo depois era remetida uma carta a inquisição pelo Vigário da

Cidade da Bahia, carta esta que só temos acesso a um breve resumo feito pelo Promotor da Santa Inquisição de Lisboa. A documentação termina com o depoimento de Thereza Brito, assim, não sabemos mais sobre quais caminhos traçou a referida escrava no seu embaraço com a Inquisição.

Outros casos de adivinhação incomodaram os responsáveis pelo recolhimento das acusações de delitos que atentassem contra a santa fé católica. Em carta endereçada ao senhor Cardeal da Cunha em 1727, Inquisidor Geral do Santo Ofício, o mais novo comissário de Olinda agradecia ao privilégio de ser nomeado ao cargo. Não perdendo tempo, já encaminhava denúncias que deveriam ser investigadas pela instituição. Pouco tempo depois, encaminhava ao Tribunal da Fé uma lista, separada por delitos, com inúmeros nomes de cristãos que atentavam contra fé. Entre judaizantes e bigamos, temos uma quantidade interessante de sujeitos acusados de praticarem o quibundo. Mostremos então a lista dos acusados de promover tais práticas.

“Feiticeiros do Quibundo”

“Denuncio a mim M^a Vigário de vir fazer hua oração a hua mulher por nome Clara, moradora em S. Antônio do Arrecife, com outras cerimonias mais para adivinhar couzas furtadas, o q tudo a denunciante via, e deo testemunho de der verdade.

Denunciou João de Medina perante o seo Vigário em freguezia de ypojuca a esta perante mim tambem in scriptis de Manoel da Costa fazer quibundo para adivinhar. E reprehendendo o dito hu seo genro por nome carlos Gomes, não se emendou.

Denunciou in scriptis Luzia da Mata Cald^a de hu preto escravo de Antonio Munis Barreto senhor de Eng.^o na Pa^a chamado o escravo João Barreto Monis de ser publico feiticeiro e q usa de quibundo e de varias cerimonias mais para adivinhar e prometer boa fortuna, uzando taobem de várias orações prohibidas p^a os mesmos effeitos.

Depoem Francisca escrava de (...) Gomes moradora no Prebevide deste Pernambuco, q vira fazer o quibundo a Manoel Gomes e a sia Mae Guimar Gomes moradores no mesmo Preberibe.

Depoem Cosme filho de Felipa (...) moradora na ponte velha desta Cidade de Olinda q veio a Simão Payva e a Rosa Maria sua mulher fazer o quibundo; morador na freguezia da Vargea no Eng.º do Montº.

Depoem a mulata Mariana Gomes escrava de manonel Gomes morador no arraial Velhor das salinas q veio fazer o quibundo a (...) cariboca, escrava q foi do P. Manoel Gomes e hoje se presenta forra, moradora no mesmo arrayal velho, o qual quibundo foi para matar o seu senhor como de fato matou.

Depoem Placida da fonseca moradora na Villa das Alagoas do norte que hua crioula forra chamada Mariana Moradora na mesma Villa, anda ensinando orações supersticiosas a outra mulher chamada D. Prites e a outras mais.

Depoem Custodia Dias Frª q vira fazer o quibundo a Francisco Dias Frª morador na Villa de Garuçu, com oração em q tinha escrito q arregava do cristo. De q há testemunha e alguas parentes”.¹⁰

Sobre a rotulação de “Feiticeiros do quibungo” podemos notar uma infinidade de práticas que visavam objetivos diversos. Aparecem às necessidades de adivinhar a localização de coisas furtadas, o desejo ardente de matar o senhor e até mesmo orações que renegavam a fé católica. O termo de origem centro africana aparece na documentação como algo bastante genérico, capaz de abrigar as mais diversas práticas mágicas. Ao aplicar uma palavra de uma língua de África o autor, inconscientemente ou não, transferia a carga negativa das práticas de feitiçaria ao mundo africano. Utilizando o termo de outra língua para denominar ações e práticas comuns ao mundo cristão, passava-se a ter o “outro” como responsável por tamanho infortúnio gerado pelas superstições e laços ilícitos com o demônio.

Dos denunciados, podemos destacar que a maioria dos casos dá conta das necessidades que homens e mulheres tinham de dominar algo que era inatingível, por meios lícitos, para o mundo europeu. A adivinhação aparecia como algo que não pertencia ao domínio das potencialidades do homem que, para tal fim, recorreria aos enganos diabólicos. Desta

10 ANTT, IL, Documentação dispersa, Denúncias contra várias pessoas, por via do padre de Olinda e Comissário do Santo Ofício, Proc. 13540. pg 3

perspectiva o diabo aparecia como um inimigo a ser combatido com afinco. Este personagem era encarado como principal ameaça à humanidade e, ao associar-se a ele, o homem cometia uma gravíssima ofensa contra Deus e aos seus semelhantes.

O Anjo caído usava de sua fenomenal memória¹¹ e conhecimento profundo sobre as coisas da natureza para ludibriar seus seguidores e convencê-los que detinha tanto poder quanto o criador. Nos textos dos grandes demonólogos que circulavam pelas mãos dos letrados e alcançavam os clérigos e inquisidores portugueses, o demônio gozava da acuidade e sutileza dos espíritos e contava com uma prodigiosa memória construída desde a criação¹². Sua corrupção o deixara fisicamente mais forte e a rapidez e agilidade que conseguia imprimir superava de longe a de qualquer criatura mortal¹³. Detendo tanto poder assim, a arte de enganar o homem comum com seus enganos parecia fácil. Poderia deslocar objetos usando sua extrema velocidade e fazer parecer que havia desaparecido, ministrar curas usando as potencialidades da natureza que o homem não conhecia e apresentar tais resultados como milagres, ou até mesmo revelar coisas futuras sobre o clima. Entretanto, tamanho poder era limitado pelas leis naturais, que só podiam ser alteradas pelo próprio criador.

Eram esses demônios que agiam quando um sujeito era considerado feiticeiro. Romper com os limites do que fosse cognoscível ao homem poderia ser apontado como um reflexo de que, naquela situação, o sujeito travara uma relação de proximidade com o demônio, visando dominar forças malévolas e obter conhecimento sobre o que não lhe seria possível. A verdade revelada pelos rituais ministrados pelas adivinhas e adivinhos citados acima atendiam as necessidades culturais dos membros da Igreja de classificar, através dos signos que dominavam, à religiosidade africana.

O inquisidor funcionava como um antropólogo às avessas, tentando apresentar ao interrogado uma verdade sobre suas práticas que não correspondia, na maioria dos casos, a real compreensão do “feiticeiro” sobre os rituais realizados¹⁴, vejamos o caso seguinte. Na segunda visitação do Santo Ofício

11 Essa questão nos é ventilada por José Pedro Paiva ao analisar as principais obras que circulavam em Portugal a respeito das potencialidades demoníacas. O autor nos mostra como o Diabo tinha poderes limitados, contando apenas com uma fenomenal memória e com ações que não rompiam com os limites do sobrenatural, pertencendo à categoria de preternaturais. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça as bruxas: 1600-1774*. Lisboa, Notícias Editorial.1997. Pg 33-37.

12 CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. pg 219

13 Idem. Pg 220-221.

14 GUINZBURG, Carlo. *O Inquisidor como Antropólogo*. São Paulo: Rev. De História, V.1 n° 21. Set/90 fev/91.

feita as terras da Bahia entre os anos de 1618 e 1620 o cristão velho Pero de Moura veio se denunciar¹⁵. Desesperado com a doença do irmão e percebendo os resultados insatisfatórios das intervenções médicas sobre estes, resolveu recorrer as artes mágicas de Francisco Cucana, preto forro nascido em São Tomé e morador da freguesia de Pirajá. Com o uso de um ovo e algumas ervas o dito preto conseguira curar o irmão do seu contratante. Mesmo parecendo ao depoente que o ritual ministrado por Francisco não fora feitiçaria, o Visitador deixava clara a posição dos homens letrados a esse respeito ao lhe perguntar se “*sabia q o dito Negro tivesse feito algu pacto taçito ou expresso cõ o Diabo, e se sabia que a Sancta Madre Igreja phoibia uzar de semelhantes feitiçarias?*”¹⁶.

No processo movido contra Simão das quatro perguntas que o Santo Ofício indica que sejam feitas aos depoentes em duas a busca pelo pacto diabólico estavam presentes.

“3- Se sabe, viu ou ouviu se alguma pessoa ou pessoas matassem outras com feitiços, quem são, como se chamam, e de onde são moradoras as pessoas, quem fazem estes feitiços a que pessoas enfeitiçaram e mataram, quanto tempo há, de que coisas (...), se tem algum pacto com o demônio.

4- Se sabe se alguma pessoa para efeito de descobrir e (...) outra que se (...) era feiticeira, e usava de feitiços mandou buscar e procurar outra pessoa que tinha por fama de feiticeira, e que muito estão (fincados) três paus no chão capazes de poderem sustentar uma panela de água e subministrado lhe fogo debaixo com essa assim a ferver água da panela e lançando lhe dentro um ferro e dizendo umas palavras que se não perceberam, mandara a todos, um por um, que metessem a mão dentro da dita panela e tirassem o tal ferro, (e que temendo queimarem-se, lhes assegura que se não haviam de queimar se estivessem inocentes, o que assim sucedera porque tiraram as mãos ilesas porque só o que um que era a que tinha dado feitiços, feito malefícios, e morto algumas pessoas) metendo a mão dentro da dita panela a tirara toda queimada e as depois falara que ele mesmo for as que matara aquelas pessoas que morreram - a outra: quem é, como se chama, de onde mora a tal pessoa que fez, e disse as ditas coisas para (...) aquela que fizera os

15 SIQUEIRA, Sônia. *Confissões da Bahia (1618-1620)*. Coleção Videlicet, João Pessoa: Ideia, 2011. pg 208-210.

16 lem. Pg 210.

ditos feitiços, e mortes, de que palavras e cerimônias usa, o que é e o que faz, mais quem é tido, e chamado por feiticheiro; quem é, como se chama, onde mora a pessoa que meteu a mão na panela e a queimou, que coisas faz, a quem, e de que palavras, cerimônias, ou orações usa, se tem algum pacto com o demônio, e se é infamado de feiticheiro, e se sabe demais algumas pessoas que tem e façam feitiços e superstições, quem são, como se chamam e de que coisas ou palavras usam (sic)".¹⁷

Percebemos isso de forma mais clara nas perguntas enviadas pelo Santo Ofício a respeito do calundu promovido na Freguesia de Passé por Gracia, escrava de D. Paula Vieira contratada para adivinhar o sumiço de algumas canoas.

"Se sabe alguma pessoa, ou pessoas (...) infamadas de feitiçaras adivinhando, e outras couzas vans, e supersticiosas, quem são, como se chamão as tais pessoas aonde são moradoras, que feitiçarias fazem, e de que palavras, ou ingredientes uzão, *se emfeitiçarão à alguma pessoa ou pessoas, quanto tempo há, com que occasião, e se tem algum pacto tacito ou expresso*. Se outro sy sabe que alguma pessoa do sexo masculino onde e excomungando e declarado por não satisfazer ao preceito da quaresma quem hé, e como se chama a tal pessoa, aonde vive, e hé morador, quanto tempo há q e anda excomungado, e porque cauza?(sic)".¹⁸

Essa percepção determinadas práticas mágicas e à adivinhação ia de encontro à ideia africana do uso destes recursos. Na cosmologia comum a vários povos da África Central, a imbricação entre o mundo dos vivos e dos mortos se fazia de tal sorte que o contato entre os mesmos era constante. Ao morto cabia papel de destaque dentro do cotidiano social. A ele era devido oferendas e respeito em troca de proteção e auxílio contra diversos males. Vivos e mortos compartilhavam espaços comuns e dividiam as mesmas preocupações com a manutenção do núcleo familiar. Além disso, as almas podiam revelar aos viventes os caminhos a serem seguidos, os melhores meios de lidar com determinados problemas e como deviam proceder em algumas ocasiões. O mundo dos vivos e dos mortos estavam de tal forma juntos que a convivência entre estes se fazia constante.

17 ANTT, IL, Processo contra Simão, proc. 8464. pg 4

18 ANTT, IL, Processo contra Gracia proc. 12658. pg 39-40

Ao africano, saber sobre coisas passadas e futuras ou adivinhar sobre quem seria responsável por promover o infortúnio físico de outrem eram coisas passíveis de serem descobertas através de todo um arsenal ritual dominado por alguns sujeitos especiais¹⁹. As revelações, tão raras no mundo católico, eram tidas como fenômenos comuns e necessários na vida cotidiana destes povos que visavam, através delas, conseguir certo domínio sobre o mundo temporal²⁰. Elas apareciam como o principal elo de ligação entre o temporal e o sobrenatural.

Recorrer a esses expedientes dominados pela população traficada parecia ser recurso viável a uma boa parte da população colonial. Em muitos casos a fé nas verdades apresentadas pela Igreja não atendiam às expectativas diárias dos homens que se lançaram na aventura colonial. O uso das habilidades curativas, adivinhatórias e mágicas dos pretos aparecia como um caminho bastante razoável a ser seguido. Buscar respostas através das habilidades de bruxos, algo tão comum a tradição popular europeia e africana, deu margem a criação de um ambiente de troca de experiências mágicas e interações culturais. Não foi sem ter algum tipo de esperança de que se descobrisse a verdade sobre as canoas roubadas ou os escravos mortos que Thereza Brito e André de Medina recorreram a afamadas feiticeiras. Os resultados obtidos atenderam, pelo menos por um tempo, às necessidades dos que contratavam seus serviços. Para além da questão da satisfação dos desejos dos contratantes a ritualística africana empregada nestes rituais servia, assim como nas terras africanas, como modo de promover certo equilíbrio das relações no seio da comunidade. No caso do mundo escravista montado pelos portugueses na parte da América que lhes cabia, a ação dos feiticeros africanos ainda servia ao mesmo fim, porém, buscavam o equilíbrio em dois pontos distintos. O primeiro deles dizia respeito à comunidade escrava de determinada localidade ou unidade produtiva e a segunda seria a relação desta com o senhor. Segundo esta análise, apresentada por Sweet ao vislumbrar os processos de feitiçaria movidos contra população africana nas terras portuguesas, os africanos

19 Sobre alguns destes “especialistas” em artes mágicas africanas ver o livro do missionário Cavazzi, lá podemos encontrar a descrição de algumas práticas religiosas ministradas pelos agentes da religiosidade africana nos reinos do Congo, Angola e Matamba. Ver: MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. V.I. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965. pg 96-97.

20 SWEET, James. *Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português- 1441- 1770*. pg 130-143.

guardavam pra si um espaço de controle das relações sociais dentro de um mundo colonial que insistia em lhes tirar isso.

Nos casos apresentados acima podemos perceber a influência que esses homens e mulheres tiveram em situações de dificuldade enfrentada pelos seus contratantes. Cabia a eles apresentar a solução, indicar os culpados ou ministrar as curas para as doenças que poderiam parecer irremediáveis. Através desses espaços podiam conservar um pouco do que lhes fora ensinado por seus antepassados, guardando e transmitindo parte do universo cultural que marcara parte das suas vidas. Além disso, as construções sociais e as diferentes demandas coloniais davam margem para que algumas práticas fossem repensadas e adaptadas ou até mesmo que ocorresse o aprendizado de outros rituais mágicos que, inicialmente, pertenceriam a outros grupos étnicos e a homens e mulheres de continentes diferentes.

A colônia aparecia como um espaço de interação entre diversos grupos humanos postos em posições sociais radicalmente distintas. O contato constante promovido entre povos, longe de simplesmente apagar ou apenas “crioulizar” todo um universo de práticas tidas como mágicas, permitiu um intenso contato e troca de experiências religiosas que iam além do domínio do catolicismo sobre as demais religiões. A adivinhação promovida pelos africanos, mas não só por estes, visava atender as necessidades impostas pelo mundo colonial que não encontravam, ou não queriam encontrar, abrigo no seio da Igreja. Respostas a dilemas cotidianos eram mais facilmente respondidos pelas ações de agentes de outras religiosidades do que pelo clero católico. Foi neste contexto que alguns africanos conseguiram preservar parte do universo cultural que traziam consigo, adaptando, quando julgavam necessário, as suas práticas a lógica local.

Dimensões do Pertencimento numa Irmandade de Artífices do Recife Oitocentista

Itacir Marques da Luz

Resumo: Este artigo se propõe a refletir sobre as formas de organização coletiva construídas pela população negra no Brasil escravista, tomando como foco de análise as nuances do pertencimento na Irmandade de São José do Ribamar, confraria que se constituiu como um importante reduto de artífices do Recife. Observando sua forma de organização e atuação, além do perfil dos seus integrantes, buscamos entender os diferentes elementos que configuravam a identidade do grupo, e em que medida a experiência africana preservada e reinventada no movimento da Diáspora se fazia presente no seu caráter associativo.

Palavras-chave: História e Cultura Negra. Irmandades. Ofícios. Recife.

Abstract: This paper intends to reflect about forms of collective organization built by black population in Brazil's slavery, analyzing nuances of the membership in Brotherhood of St. José do Ribamar, guild that provided an important haven for black artisans of Recife. Looking at its organization form, operation and the profile of its members, we understand the different elements to configuration as group identity, and to what extent the African experience preserved and reinvented in the Diaspora movement was present in its associative character.

Keywords: Black History and Culture. Brotherhoods. Crafts. Recife.

Introdução

As diversas formas de organização coletiva empreendidas pela população negra no Brasil durante o período escravista são, sem dúvida, um dos aspectos mais atraentes e intrigantes da nossa história, principalmente quando consideramos o importante papel desse tipo de iniciativa no conjunto das ações de resistência étnica e afirmação social que produziram.

Formadas por indivíduos com elementos de identificação em comum, como a atividade profissional ou o credo religioso, seus princípios de participação e funcionamento dessas associações acabavam tendo no pertencimento étnico-racial seu grande fator de agregação, tendo em vista a necessidade de espaços de reconhecimento frente a permanente negação de si imposta pela sociedade de então.

No interior desses modos de afirmação e reconhecimento, importa observar mais atentamente também a dimensão educativa e sua contribuição no surgimento e funcionamento de tais entidades, na medida em que a dinâmica associativa era formativa já que implicava na circulação de valores e saberes. Sendo assim, podemos dizer que muitas das realizações dos negros tomaram o caráter formativo e socializador da educação como algo fundamental na tarefa de construir a vida no contexto adverso da sociedade escravista.

No Brasil oitocentista haviam diversos desses arranjos coletivos criados pela população negra que se constituíram como grandes instâncias de sociabilidade e capacidade de atuação política. Entre eles estão as irmandades religiosas, entidades muitas vezes incompreendidas e mesmo reprovadas a alguns interessados na história da escravidão, dado as contradições cuja postura social e política, considerando que algumas ordens religiosas tinham seus escravos, até quase às vésperas da abolição. Todavia, como chama atenção Manuela Carneiro da Cunha¹, o que houve foi o papel importante das irmandades religiosas, associações de leigos à sombra da Igreja, de organização local e sem nenhuma centralização, que defendiam os interesses corporativos de seus membros.

1 CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense. Editora Universidade de São Paulo, 1986.

Segundo observou o viajante inglês Koster², o número de igrejas, capelas, nichos e santos nas ruas do Recife era grande, e essas igrejas se ligavam a uma multidão de confrarias religiosas leigas, das quais os membros eram negociantes ou pertencentes ao comércio, e também mulatos e negros livres. Uma dessas era a irmandade de São José do Ribamar, cuja igreja, localizada no centro da cidade, foi fundada por carpinteiros em 1653, mas que, conforme Flávio Guerra³, só teve suas obras definitivamente concluídas apenas em 1787 por ordem do governador D. Tomás José de Melo.⁴

Com o desmembramento da freguesia de Santo Antônio e a criação da freguesia de São José, a irmandade desta igreja passou a exigir que a ela fosse concedido o título de matriz da nova freguesia, o que se colocou pelo Bispo Diocesano da Província:

“parece lhe que a Igreja de S. José de Riba-Mar não he apta pa se designar Matriz, por qto, seguindo esta informação, carece de grandes reparos e principalmente d’uma Capella novamente construída para nesta existir o Santíssimo Sacramento, qdo a Irmandade não preste seo consentimento para o mesmo Senhor ser collocado na capella Mor, lugar proprio, q’ já mais lhe pode ser negado. E como a Igreja do Terço, posto que menor que a de S. José seja mais central (o que muito que se deve attender) e a Irmandade d’aquella Igreja prestasse com louvavel prestesa o seu assenso pa faser causa comum com a Irmandade do Santissimo Sacramento da Igreja de S. José recentemente instituida satisfeita de que em sua Igreja se administrassem os sacramentos, e se celebrasse a Missa Conventual, estas as rasões porque o Prelado Diocesano he diparecer, que a Igreja do Terço seja designada Matriz da Freguesia de S. José do Recife se a Irmandade daquela Igreja convier de que o mesmo Prelado não duvida enquanto em lugar proprio se não edificar huma nova Matriz, cuja empresa não será difficil, attenta a piedade Christã, que se divisa nos Pernambucanos, coaprovarão a Thesouraria Prova pela parte que lhe pertence, quando assim o determine a Assembleia Legislativa”.⁵

2 KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1998 (Coleção Pernambucana, volume XVII).

3 GUERRA, Flávio. *Velhas Igrejas e Subúrbios Históricos*. Recife: Ed. Itinerário, 1978.

4 Um pouco da história da igreja de São José do Ribamar também é contada por Lins e Coelho (1955) ao tratarem dos templos católicos do Recife.

5 OFÍCIO DO BISPO DIOCESANO DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ À ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA PROVÍNCIA DE PERNAMBUCO, 1845

Não se pode negar que era uma reivindicação um tanto pertinente a que fazia a Igreja de São José do Ribamar, uma

vez que, além de sua localização central, como salientou o próprio Bispo, era o seu padroeiro que dava nome a “nova” freguesia. Apesar disso, sua pretensão esbarrou na questão da estrutura dita necessária para acomodar uma igreja matriz. Mesmo assim, as celebrações corriqueiras não deixaram de ser realizadas nas suas dependências, tanto que passaria a dividir algumas dessas atividades com outra igreja no pátio do Terço, também localizada no bairro de S. José e frequentada basicamente por negros e que passara a ser, provisoriamente, a nova matriz da freguesia.

Artífices devotos

Ao menos até o século XIX a organização desta irmandade girava em torno de quatro tipos de especialidades profissionais: carpinteiros, marceneiros, pedreiros e tanoeiros, todos ofícios que tinham em comum o trabalho com medidas e formas, o que levava à denominação de “artistas do compasso”, numa referência a um dos instrumentos de trabalho mais utilizados por esses profissionais.

Essa base nos quatro ofícios era expressa também no poder de decisão e encaminhamentos relativos às atividades da irmandade, especialmente nas ocasiões de discussão e aprovação de um novo compromisso, por se tratar de um documento magno para esse tipo de associação. No ano de 1838, por exemplo, esses profissionais reúnem-se para aprovação do referido documento:

“[...] nós, os Mestres, e officiaes dos quatro officios, Carpinas, Pedreiros, Marceneiros, e Tanoeiros, em onra, e louvor do Patriarcha São José, nosso natural Padroeiro, queremos, para o nosso bom governo, e direção da Igreja, tanto no interno, como no externo, que se faça, e organize hum novo compromisso [...]. Todos nos officiaes mecanicos acima declarados os presente assinados, e mesmo os auzentes que forem nossos Irmãos, somos juramentados neste acordo, e unanimemente contentes, que assim seja aprovado”⁶.⁷

De acordo com João José Reis⁸, além de regularem a

6 Ao que parece, depois de ser aprovado pelos membros da irmandade, o documento foi enviado às autoridades competentes para ser confirmado, como sugere um ofício enviado pelo Procurador Geral da confraria à Assembleia Legislativa em 1840.

7 COMPROMISSO
OU REGULAMENTO
DA IRMANDADE DO
PATRIARCHA O SENHOR
S. JOZÉ DE RIBA MAR,
1838.

8 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

administração das irmandades, como, por exemplo, a renovação a cada ano dos integrantes de sua mesa por meio de votação, sendo expressamente proibidas pelas *Constituições Primeiras* a reeleição - o que nem sempre era respeitado-, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultamento na capela da irmandade.

Em termos de organização administrativa, além de serem presididas por juízes, presidentes, provedores ou priores - a denominação variava -, a Mesa dessas confrarias também era composta por escrivães, tesoureiros procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. Em síntese: “*as irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais*”.⁹

Na Mesa da Irmandade de S. José do Ribamar a composição era de um juiz, um escrivão, um tesoureiro e um procurador geral, que era também responsável pelo patrimônio, quatro procuradores parciais, um zelador e doze definidores. Para todos estes empregos haveria anualmente uma eleição a ser efetuada no primeiro domingo do mês de março ou, em caso de algum impedimento, se realizaria no domingo seguinte, mas preferencialmente num dia santo¹⁰. Mas, assim como outras irmandades religiosas, apesar dessa dimensão político- burocrática e da parte sócio-econômica, a feição essencialmente religiosa dessa confraria era encarada com seriedade e relevância. Afinal, como bem destaca Virgínia

9 Idem, p. 60.

10 COMPROMISSO
OU REGULAMENTO
DA IRMANDADE DO
PATRIARCA O SENHOR
S. JOZÉ DE RIBA MAR, 1838

Almoedo de Assis¹¹, a finalidade específica e formal das irmandades é a devoção a um santo, o que vai significar a unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns.

No caso da irmandade de São José do Ribamar, o laço de identificação de seus integrantes era fortalecido por terem como santo padroeiro a São José, um carpinteiro. Sendo assim, seriam uma espécie de devotos “naturais” na medida em que exerciam ofícios do círculo das artes mecânicas. Numa visão barroca do catolicismo, como comenta João José Reis, o santo não se contenta com a prece individual e, portanto, sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representavam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades. Como ideologia, a religião era, então, coisa dos doutores da Igreja, cabendo aos irmãos o lado “emblemático” e mágico da religião.

“Nessas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além de procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais. Esses monarcas fictícios ocupavam cargos meramente cerimoniais, como se as irmandades fossem uma espécie de monarquia parlamentar”.¹²

Como bem lembra o mesmo autor, a aceitação da Igreja com relação à celebração de festas religiosas por escravos talvez fosse por considerá-las provas vivas de almas conquistadas. Mas, obviamente, havia limites à tolerância clerical quanto à africanização da religião dominante. Já entre as irmandades, parecia haver uma espécie de esforço para superar umas às outras nas homenagens aos seus santos de devoção. O prestígio delas, a capacidade de recrutar novos membros e a possibilidade destes se destacarem socialmente dependia da competência lúdica de cada uma.

11 ASSIS, Virgínia Almoêdo de. *Pretos e Brancos a serviço de uma ideologia da dominação: o caso das irmandades do Recife*. 1988 (Dissertação em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1988.

12 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Op. cit. p. 62.

Essa celebração ao santo na irmandade de artífices aqui discutida acontecia no dia 19 de março, dia oficial de homenagem ao padroeiro. Conforme consta no Capítulo 22 do seu Compromisso de 1838, se por algum empecilho não fosse realizada nesta data, a Mesa Regedora deliberava outro dia, que não seria com menos pompa e magnificência que a data oficial. A mesma Mesa deveria determinar em tempo os detalhes da festa, de modo que se pudessem recolher as “jóias” não só de todos os seus membros, mas também dos juizes, escrivão e mais os mordomos que serviam por devoção, além das esmolos de devotos particulares e do dinheiro de algumas multas que era reservado para este fim.

Infelizmente no referido compromisso não consta mais nenhuma informação sobre essa celebração da irmandade, o que levanta interrogações sobre como tal festa popular em homenagem a uma divindade religiosa acontecia bem no meio de uma das freguesias mais movimentadas e mais africanizadas do Recife oitocentista, considerando o perfil racial não só da própria irmandade de S. José, mas da população como um todo que residia e da que também circulava por essa parte da cidade¹³.

Formado artífice, tornado irmão

Para ocupar os principais cargos da irmandade se exigia que o candidato fosse examinado no seu ofício. Segundo dirigentes da irmandade, isto era necessário porque, desde a extinção das Corporações de Ofício, muitos dos profissionais dos quatro ofícios que compunham a irmandade, aproveitaram-se para exercer indevidamente algumas funções, excluindo-se o de zelador. Para se obter este título, o candidato deveria fazer um requerimento à Mesa em que comprovasse que era mestre e que, como tal, era geralmente reconhecido por obras de sua autoria, poder ter Tenda aberta, e já ter servido em algum cargo na irmandade.

Quando o parecer era favorável, o juiz despachava o requerimento e o pretendente depositava na mão do tesoureiro

13 Sabe-se que, com a divisão da freguesia de Santo Antônio e a criação da freguesia de S. José nesse período, parte significativa da população de cor existente nas áreas centrais da cidade passou a ocupar esse trecho, trazendo consigo também seus costumes e tradições, bem como criando novas práticas. Sobre essa maciça presença negra na freguesia de S. José, ver, entre outros: CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

a quantia de 10\$000 para o santo padroeiro e recebia o título de profissional examinado. O exame exigido pela irmandade consistia no seguinte: o oficial de qualquer dos quatro ofícios que fosse reconhecido pelos mestres como tal, deveria dirigir-se ao Juiz da Irmandade e pedir-lhe verbalmente que marcasse o dia e o lugar em que o teste se realizaria, o que comumente era no consistório da Igreja. Chegada a data, o candidato comparecia para ser interrogado por três Mestres do mesmo ofício no qual seria avaliado, nomeados pela Mesa Regedora da irmandade, entre os quais, um iria presidir o ato. Feito o exame, ou seja, os interrogatórios saíam da sala o examinado e todos os assistentes, ficando unicamente os examinadores, que votavam cada um com uma cédula se o candidato estava aprovado ou reprovado.

Caso todas as cédulas da urna estivessem com aprovação, o examinando era declarado aprovado plenamente, e se só aparecesse aprovação em duas cédulas, seria aprovado simplesmente. Se aparecesse outro resultado diferente desse, o candidato seria declarado reprovado. O resultado da decisão era escrito pelo presidente do ato e uma cópia deste mesmo termo era escrita no livro, registrando-se o título do indivíduo examinado, que ainda pagava 10\$000 reis, segundo a irmandade, quantia destinada ao Santo Patriarca. Sem este título de examinado, ficava proibido aos mestres de ofícios daquela data em diante abrir edifício ou tenda, e aqueles que o fizessem seriam multados em 16\$000 réis o que se cobraria quantas vezes fossem as reincidências cometidas.

Essa regulação rígida do exercício da profissão feita pela irmandade, instituindo o exame de habilitação nos ofícios e a cobrança de multas para aqueles trabalhadores que insistiam em não respeitá-lo, embora soe bastante abusiva aos nossos olhos de hoje, encontrava suas justificativas na época. Basta lembrarmos que a representação sobre os ofícios mecânicos era revestida de respeito e certo status, mesmo numa sociedade escravista que estigmatizara o mundo do trabalho. Considerados artes, na sua acepção empírica e concreta, o controle sobre a prática do ofício significava, além

da reserva de um mercado para o trabalho, também um meio de “zelar” pelo ofício, garantindo com que não fosse exercido por qualquer um a ponto de sujar a imagem de toda uma categoria, com toda sua tradição e história.

Foi efetivamente esta a alegação feita pelos mestres e juizes da irmandade de S. José do Ribamar, argumentando que a imagem particularmente dos carpinas e pedreiros estavam sendo atingidas quando oficiais inexperientes indevidamente ingressavam em obras de grande porte. Por isso, estabelecia que somente os mestres examinados poderiam ser contratados nessas obras, pois os outros acabavam abandonando o serviço no inicio ou terminado-o com imperfeições por falta de capacidade. Os oficiais que desobedecessem esta determinação seriam multados em 16\$000 réis, que se repetiria quantas vezes fossem as reincidências.

Já no que se refere à formação dos aprendizes a irmandade procurava intervir determinando como deveriam ser tratados e de que maneira seus serviços deviam ser utilizados enquanto estivessem sob a responsabilidade dos mestres, como consta no fragmento abaixo:

“Sendo evidente que sem o Emprego dos meios não obter os fins desejados, Mestres tomarão seos aprendizes de baixo das seguintes regras: hum papel [...] entre o Mestre, e a pessoa, que sendo autorizado, não possa contratar acerca do Aprendiz: se marcará neste mesmo papel num tempo certo em que o Mestre deverá insinar o officio ao Aprendiz; Enquanto o Aprendiz estiver de baixo da sugeição de seo Mestre nem hum outro Mestre o poderá aceitar, para continuar a incinallo: ao menos que Pay, ou quem governar o Aprendiz primeiro que o Mestre, que o incinava, por algum se acha empedido de continuar no seu officio: segundo que o Mestre o castigou excessivamente: O Mestre, que não observar este plano, acerca de não aceitarem Discipulos de outros Mestres, serão multados em 16\$000 reis, e na reincidência em 32\$000 reis para o santo”.¹⁴

Como visto, a responsabilidade dos mestres sobre a formação do aprendiz aumentava na medida em que não era permitido a outros mestres contratá-lo, salvo em situações extremas

como abandono ou agressão do discípulo. Interessante notar que a aceitação do aprendiz a partir de então seria feita por escrito, onde se registraria até o tempo médio que duraria a formação, o que dava a este aprendizado um caráter bem contratual. Daquilo que ganhava o aprendiz, cabia ainda ao mestre separar um parte para a irmandade, com o objetivo de o assentar como Irmão, logo que ele completado um ano de aprendizado do ofício. A entrada seria paga pelo mesmo Mestre, e caso neste aspecto os mesmos se omitissem, a multa recebida seria de 2\$000 réis.

Não há como ignorar a importância do fator financeiro nesse rígido exercício da Irmandade de São José do Ribamar de organizar e controlar as atividades das categorias profissionais que aglutinava. Isso, porém, não significava ferir os princípios nos quais a associação se fundamentava, nem se tratava necessariamente de uma prática particular desta confraria. Segundo João José Reis¹⁵, de um modo geral, as irmandades tinham a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além de adequada devoção religiosa, muitos bens materiais.

Para ingressar nesta confraria recifense, por exemplo, era necessário o pagamento de uma taxa de entrada, no valor de 4\$000, independentemente de sexo e “qualidade” – termo da época para se referir aos significantes definidos socialmente a partir da cor da pele. Com isto demonstra que poderiam entrar na irmandade pessoas negras, mulatas e pardas, contanto que fossem livres, e que pagassem as taxas estabelecidas.

Havia também uma taxa anual de 320 réis, que deveria ser paga por todos os irmãos, novatos ou antigos, e que, no caso de atrasarem o pagamento por três anos ou mais, poderiam ser executivamente obrigados a pagar, caso não estivessem em dificuldades financeiras. Neste caso, a

15 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Op. cit.

irmandade deveria socorrer o sócio com uma esmola mensal, ao que tal requerimento era arbitrado pela Mesa Regedora, considerando-se seus serviços prestados à irmandade.¹⁶

Recriando a família de cor

Além de agregar os profissionais dos quatro ofícios, no seu capítulo primeiro, no seu compromisso a Irmandade de São José estabelecia que continuava a ser uma reunião de todos os homens livres, e mesmo de qualquer pessoa livre de ambos os sexos, contanto que não votassem e que não fossem lotados para os cargos existentes na irmandade. Ou seja, a condição de livre era um critério bem mais fundamental do que o pertencimento à categoria profissional que a irmandade representava; algo que valia ser explicitado mais do que a aceitação ou não de mulheres no quadro de membros da confraria. A justificativa para tal critério também é apresentada no segundo capítulo do mesmo compromisso, como se lê abaixo:

“O pequeno numero antigamente de Mestres, e officiaes dos quatro Officios, de que se compoem essa nossa Irmandade deu cauza, para que os nossos antepassados admitissem o grande abuzo de se acceitarem escravos, como Irmãos, sem atenderem essa gente, não tendo ação própria, não podião comprir as obrigaçõens, a que estavam ligados como Irmãos, e nem gozar de suas regalias: portanto, sem se excluir os que já se achão alistados, não se admittão mais, como Irmão escravo algum: assim como que não sirvão nenhum cargo na Irmandade esses, que continuão a ser Irmãos”.¹⁷

Embora a ocorrência desse tipo de restrição ou bloqueio não fosse incomum durante o Brasil escravista, da mesma forma que um papel cada vez mais central ia sendo dado ao pagamento de taxas para a entrada de novos irmãos como vistas a se manterem nas irmandades, com já abordado noutros momentos dessa análise, isso não era suficiente para definir o perfil racial dos seus membros. Desde os primeiros tempos da colônia, para as irmandades ou ordens terceiras:

“O critério que mais freqüentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas

16 Nos casos dos menores de 14 anos, o valor ficava reduzido para 2\$000, e para os maiores de 60 anos, ficava estipulado o valor de 8\$000. Nos casos de “remissão”, os valores a serem pagos eram alterados conforme a idade dos sócios e o momento em que era realizada (COMPROMISSO OU REGULAMENTO DA IRMANDADE DO PATRIARCHA O SENHOR S. JOZÉ DE RIBA MAR, 1838).

17 COMPROMISSO OU REGULAMENTO DA IRMANDADE DO PATRIARCHA O SENHOR S. JOZÉ DE RIBA MAR, 1838

étnico-racial. Havia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. As confrarias de brancos podiam se dividir entre aquelas cujos membros eram predominantemente portugueses e aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam brasileiros natos. As mais prestigiosas exigiam em geral de seus membros, além de sucesso material, que pertencessem à raça dominante”.¹⁸

A partir da Independência, brancos de todas as origens passaram a freqüentar as mesmas confrarias. Os brancos barravam negros e mulatos em suas irmandades, em especial em suas ordens terceiras, mas eram aceitos pelas irmandades de cor. Mais numerosas, as confrarias de “homens de cor” tradicionalmente se dividiam entre as de crioulos (pretos nascidos no Brasil), mulatos e africanos. Todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente – ou prior, como no caso das ordens terceiras – fosse ocupado por alguém “da raça”. As confrarias de brancos eram presididas por brancos, as de mulatos por mulatos, e as de pretos por pretos.

As irmandades de africanos se subdividiam conforme as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural.

“Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as Irmandades serviram até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de “administração” das diferenças étnicas na comunidade negra”.¹⁹

Esse sistema de representatividade étnica, comum nas Irmandades de cor, ainda de acordo com o mesmo autor, permitia aos grupos hegemônicos uma melhor administração de suas diferenças, e melhor controle dos irmãos de outras etnias. A democracia dos irmãos tinha seus limites. A investigação da origem étnica dos membros de Irmandades de

18 Idem, p. 53.

19 Idem, p. 55.

cor revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de fortes hostilidades étnicas.

Ao analisar essa dificuldade de formar famílias, no caso dos africanos escravos, e mesmo os libertos, da Bahia, o autor diz que isso pode explicar porque eles redefiniram a abrangência semântica da palavra *parente* para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia parente de outro nagô, jêje de jêje etc. O africano inventou aqui o conceito de “parente de nação”. Aliás, a intensidade com que os escravos produziram parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, nas quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. Já na travessia do Atlântico, a bordo de fétidos navios, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da fictícia família escrava, na relação profunda entre os companheiros de viagem, que dali em diante tornavam-se *malungos* uns dos outros²⁰.

Da mesma forma, a “família-de-santo” dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consangüínea desbaratada pela escravidão e, dificilmente, reconstruída na diáspora. Foi na mesma brecha institucional que a irmandade penetrou, formando outra alternativa de parentesco ritual.

Essa ligação parental construída frente às circunstâncias de então, sem dúvida, levou a irmandade de S. José do Ribamar a acolher idéias e ações de seus membros, chegando a trazer para o interior de seu próprio templo ou em seus consistórios atividades de caráter formativo e que voltada-se justamente para os tantos artífices daquele mundo negro do trabalho que compunham o Recife oitocentista.

Considerações finais

A experiência histórica da população negra foi capaz de produzir formas diferenciadas de expressão social e as irmandades negras colocam-se especialmente no conjunto dessa experiência. Isso porque essas entidades se afirmaram

enquanto uma importante expressão da capacidade de organização e ação coletiva dos negros no Brasil do século XIX, e assim, mostrando-se também como espaços únicos na composição do próprio universo social brasileiro nos tempos do escravismo.

Uma destas instituições foi a Irmandade de São José do Ribamar, confraria de formada por trabalhadores das artes mecânicas instalada no Recife desde o período colonial e que se tratava de uma instância de organização desse segmento, mas também, representava uma espécie de reduto negro, na medida em que este era majoritariamente o perfil racial dos seus membros.

Por isso, procuramos aqui compreender não somente seu surgimento dentro de um contexto mais amplo de transformações na Província de Pernambuco e no Brasil, mas também os impactos de sua ação social e educacional junto aos artífices locais e demais população de cor desse contexto. Na observação desses aspectos, nos aproximamos um pouco mais do universo específico das confrarias enquanto espaço de sociabilidade com nuances para além do profissional, sendo marcadas por demandas e conflitos de ordem racial. E essa dimensão racial dos membros fora fator fundamental na configuração de seus perfis enquanto entidades coletivas e instâncias de atuação política onde a educação figurava como instrumento de potencial valor no jogo social.

Consideramos, então, que tal exercício histórico junto a Irmandade de São José do Ribamar, assim como ocorre com outros núcleos coletivos, nos oferece elementos importantes na busca de um maior entendimento sobre sua peculiaridade, mas também sobre dimensões outras de sua existência articulada a outras organizações do mesmo tipo. Por fim, ela reafirma as diferentes iniciativas promovidas pelos negros no processo educacional e na formação cultural do país, além da leitura cuidadosa e das proposições sobre sua situação atual, suas demandas e sua produção simbólica e material.

Bantos na Foz do Rio Itajaí – (SC - Séculos XVIII e XIX)

José Bento Rosa da Silva

Resumo: O artigo investiga a presença de africanos na região onde hoje está localizado o complexo de diversões Beto Carrero World, no litoral norte do Estado de Santa Catarina. Na época, a região era um dos locais da pesca da baleia, a presença dos africanos escravizados se insere neste contexto, qual seja, eram ‘as mãos e os pés dos senhores das armações baleeiras’, para usar uma expressão cunhada por Antonil, para caracterizar a importância dos escravizados nos engenhos coloniais. Através de registros de óbitos e de casamentos, identifica-se a procedência dos escravizados, estado civil, idade aproximada, filiação etc. As fontes que a princípio pareciam ‘números frios’, tomaram corpo e passaram a falar revelando estes sujeitos diaspóricos.

Palavras-chave: Africanos. Diáspora. Escravizados.

Abstract: The article investigates the presence of Africans in the region where today is located the amusement complex Beto Carrero World, on the North coast of Santa Catarina State at the time, the area was one of the whale fishery, the presence of Africans enslaved falls in this context, namely, were ‘hands and feet of the Lords of lifeboat frames ‘to use an expression coined by Antonil, to characterize the importance of enslaved colonial mills. Through records of deaths and weddings, identifies the origin of the enslaved, approximate age, marital status, membership etc. The sources that seemed ‘cold ‘ numbers, took the body and began talking about revealing these subject diaspóricos.

Keywords: African. Diaspora. Enslaved.

1 O parque foi inaugurado no ano de 1991.

*“Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativoiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Káwo-kabiesile-káwo
Okê-arô-okê[...].”*

Roberto Mendes - *Massemba*

*Seriam: Catarina Conga, Luiz Benguela,
Maria Moçambique, Paulo Macumbe,
Manoel Macumbe, Sebastiana Benguela,
Daniel Mina e Maria Monjola, personagens
desta trama, passageiros deste navio?*

Introdução

O parque de diversões Beto Carrero World, conhecido nacionalmente, ainda não havia sido inventado¹, na foz do rio Itajaí Açu, tampouco a região era um balneário turístico. Portanto, as terras ainda não eram objetos de especulação imobiliária como são hoje, sobretudo no litoral norte do Estado de Santa Catarina.

Estamos entre os séculos XVIII e XIX, além da presença de colonizadores açorianos, imigrantes alemães, italianos e de outras nacionalidades europeias, conforme registram os documentos; a presença de africanos também se fez notar, como veremos neste artigo. Uma advertência: estes africanos não vieram na condição de imigrantes, não vieram pensando em fazer a vida em decorrência das adversidades de suas terras de origem; aliás, eles não vieram de livre e espontânea vontade, foram trazidos a contragosto, portanto num processo diaspórico.

Para investigar a presença e o processo desta diáspora africana nesta região nos séculos XVIII e XIX, utilizei duas fontes históricas: registros de óbitos e de casamentos. A partir deles construí a trama que se segue.

A presença africana a partir dos registros de óbitos

As razões que me fizeram iniciar a investigação por estes registros, não se deve à simpatia que tenho pelo tema, óbitos, mas pelo significado histórico que o mesmo tem em diversas sociedades africanas. No intervalo do processo de tessitura deste artigo, revisei a obra, *A Casa da Água*, um volume da trilogia escrita por Antônio Olinto, que insere o leitor na ‘*alma do continente africano*’². O autor descreve a morte em dois momentos distintos: quando faleceu a matriarca Ainá, de uma forma natural, após ter experimentado o ‘bom bocado’ da vida. Partiu para o mundo dos ancestrais, como quem dorme para a eternidade, mas que continua ligando aquele mundo com este; noutro momento, a morte prematura de Sebastian, no auge da vida, sem ter realizado tudo o que ele, a esposa e os filhos almejavam... Uma fatalidade!³

“Numa investigação acadêmica de fôlego, Fábio Leite corrobora Antônio Olinto, acerca da morte em sociedades da África Subsaariana; neste sentido, a ficção de Olinto se aproxima da vida real, pois que foi escrita tendo em vista experiências dos africanos na diáspora brasileira e o retorno de alguns deles à África após a abolição da escravidão. Pois bem, Fábio Leite descreve duas ‘modalidades’⁴ de morte: a do ancião, quando já teria cumprido sua experiência dentre os humanos; neste sentido, a morte teria um significado positivo, de realização de missão cumprida. O passo seguinte seria a vida entre os ancestrais. A outra seria a morte prematura, a ‘modalidade’ negativa: mortes súbitas, como a morte de Sebastian, no romance de Olinto⁵. Para cada ‘modalidade’ um ritual de sepultamento”.

Catarina Conga, por exemplo, vinte e cinco anos de idade, de pais desconhecidos, casada com Luiz Benguela, teve no dia dezenove de agosto de mil oitocentos e vinte cinco, uma morte que pode ser caracterizada na modalidade negativa⁶; pois que caíra dentro da caldeira de ferver azeite⁷. Ela era uma das escravizadas do Contrato da Nova Administração da Pesca da Baleia⁸. Como se vê, tanto homens quanto mulheres

2 A trilogia é denominada *Alma Da África*. Compõe-se dos seguintes volumes: *A Casa da Água* (vol. I), *O Rei de Keto* (vol.II) e *Trono de Vidro* (Vol. III). A editora é Bertrand Brasil, na segunda edição do ano de 2009.

3 OLINTO, Antônio. *A Casa da Água*. 2ª ed. RJ: Bertrand Brasil, 2009.

4 A categoria modalidade é do autor.

5 LEITE, Fábio. *A Questão Ancestral – África Negra*. SP: Pala Athena; Casa das Áfricas, 2008.

6 Ibid.

7 *LIVRO DE REGISTROS DE ÓBITOS (1791-1835)* Folhas: 42v. Disponível em: < <http://telmotomio.blogspot.com/>>. Acesso: jan. 2010. Doravante será citado como: L. R. O. (1791-1835).

8 Encontrei as seguintes denominações para as administrações da pesca da baleia no período em questão: Real Contrato da Peca da Baleia(1791); Escravos Do Contrato De Sua Alteza Real(1805); Escravos da Nova Administração da Baleia(1821); escravos da Armação Imperial e Nacional das baleias(1822); escravos da Nova Administração do Contrato Imperial da Pesca da Baleia(1824/1825);escravos da Antiga Administração das Baleias(1826) e escravos pertencentes a Armação Imperial e Colonial(1826). Sobre as formas de contrato no Brasil Colonial, Ver: DIAS, Camila Baptista. *A Pesca Da Baleia No Brasil Colonial: Contratos e Contratadores*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas/UFF, 2010.

‘mourejavam’ nas armações baleeiras, em situações que penso não ser necessário descrever, mas que as testemunhas oculares, tais como Saint Hilaire a fizeram, no caso específico da Armação do Itapocorói⁹.

Uma boa morte era um dos desejos dos escravizados, e uma das formas de alcançá-la era ingressando nas Irmandades Religiosas, como a da Boa Morte... Boa morte foi o que não teve o também escravizado, Damião, de aproximadamente setenta anos de idade, era também escravo do contrato. Segundo informantes, ele havia fugido e teria sido devorado por um felino, por volta do dia em quatorze de junho de mil oitocentos e vinte e dois; mas como se depreende do registro efetuado pelo frei Martim Joaquim de Olidem. O corpo de Damião, ou o que sobrou dele, foi sepultado quase um mês depois, no dia vinte de julho do mesmo ano:

“Damião, 70 anos, de pais desconhecidos. “Escravo do Contrato que havia fugido há dois meses, encontraram a ossada junto do chapéu e dentro dele suas ceroulas. Supõe-se que tenha sido devorado por uma onça que andou pela região na época de sua fuga. Ossada encontrada por José Francisco da Silva que avisou ao administrador Manoel Gonçalves dos Santos Jr., da Armação Nacional. Termo assinado em 20.07.1822. Sepultamento em Armação. Padre: Frei Martim Joaquim de Olidem”.¹⁰

As condições de trabalho, somadas ao clima frio vitimava os escravizados nas armações das baleias, não foi por acaso que encontrei nos registros de óbitos algumas vítimas da tísica, que fora tão temida no século XIX pelos homens livres, sobretudo devido à boemia, doença que vitimou românticos e poetas tais como Castro Alves e Álvares de Azevedo. Mas no caso dos escravizados não era, com certeza, por causa da boemia, mas pela má alimentação, aliada à friagem advinda do Atlântico, sobretudo nos meses de inferno rigorosos do sul do Brasil. Paulo Moçambique, sepultado em janeiro de mil oitocentos e vinte e dois, foi uma das vítimas. Camila Baptista ao investigar as armações de baleias do Rio de Janeiro do século XVII, mostrou a similaridade do trabalho escravo nos engenhos e nas armações¹¹.

9 SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem A Curitiba E Província De Santa Catarina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. Ver também: ELLIS, Miriam. *A Baleia No Brasil Colonial*. SP: Ed. Melhoramentos, 1969.

10 L. R. O. (1791-1835). Folhas: 39-39v.

11 DIAS, Camila Baptista. *A Pesca...* op. cit.

Maria Moçambique, também escravizada do Contrato da Armação da Pesca da Baleia, teve a vida ceifada pela tísica no ano de mil oitocentos e vinte e um. Na época o sacerdote responsável pela capela era o padre Marcelino José da Silveira. Aliás, foi o mesmo padre que meses depois encomendou o corpo da parda, Escolástica, escrava do alferes Antônio Francisco e de Isabel Maria, sua esposa. Escolástica também fora vítima da tísica.

Há registro de africanos escravizados pertencentes ao Contrato da Armação da Pesca da Baleia que morreram septuagenário ou octogenários na década de vinte do século XIX. Se estes registros não contiverem falhas, é de admirar como esses homens e mulheres pudessem chegar a tal faixa etária, levando em consideração as condições em que viviam. Mas mesmo morrendo como anciãos, não tinham o que comemorar, ou seja, não estariam na modalidade de uma morte positiva, pois que foram vítimas dos maus tratos. Se estivessem em África sim, teriam uma celebração aos moldes da que teve Ainá, uma das personagens de Antônio Olinto: com música, comida, bebida, cânticos e dança. Vale acompanhar o ritual:

“[...] os quatro foram para o lugar da festa, as cadeiras ocupavam larga extensão da rua,D. Zezé chegou e Epifânia deu-lhe um búzio, Seu Suliman veio com a família, cada um recebeu seu búzio, quando Mariana contou havia mais de cem pessoas, os atabaquistas tocaram sozinhos durante algum tempo, depois apareceu o homem do violão, mais tarde os da flauta e da clarineta, passaram a tocar a música alegre, numa certa hora D. Zezé arrumou um prato com pedaços de cabras, acarás e caruru, cobriu-os com um pano de rendas e muita brancura e duro de tão engomado, chamou Epifânia e a família dizendo:

- É a comida das almas.

Levou o prato para os fundos da casa, deixou num canto escuro do quintal, enquanto a música ficava mais alegre,D. Júlia cantava entre as mesas, um rapaz dançou para Mariana, a garrafa de cachaça passava de mão em mão, Seu Suliman ria mas não bebia, m surgiu um moço com um pandeiro na mão, numa hora o homem do violão tocou sozinho , cantou:

Se Ainá soubesse
Que era hoje seu dia
Descia do céu à terra
Com prazer e alegria [...]”.¹²

Vale lembrar que Ainá era uma africana que fora escravizada, depois retornara à África, para a região do Golfo do Benin, como outros retornados que lá se instalaram e buscaram refazer suas vidas depois de terem experimentado a vida na diáspora¹³.

Fiz esta digressão descrevendo um ritual de morte de uma africana, ex-escrava que vivera no Brasil e retornara à África, segundo o romance de Olinto, foi para mostrar que os rituais dos africanos escravizados na Armação do Itapocorói nos séculos XVIII e XIX, estavam longe de lembrar os da sua região de origem: eles estavam na diáspora, aqui, morrer septuagenário ou octogenário não era motivo para festa, como fora para Ainá, ex-escrava que voltara a África. E só foi assim porque ela retornara. Mas nem todos tiveram a oportunidade de deixar a diáspora, centenas de milhares morreram aqui tais, como os que foram sepultados na Armação do Itapocorói:

“ [...], Gonçalo, Mina, 70 anos, de pais desconhecidos, escravo do Contrato da Pesca da Baleia; Sebastião, Rebolo, 80 anos, de pais desconhecidos. “Escravo do Contrato da Pesca da Baleia; Paulo, Macumbe, 70 anos, de pais desconhecidos, escravo da Armação Imperial; Henrique, Mina, 80 anos, de pais desconhecidos, escravo da Antiga Administração das Baleias; Manoel, Macumbe, 70 anos, de pais desconhecidos, escravo pertencente a Armação Imperial e nacional. Casado. Esposa, Joana Rebola ; Joaquim, Congo, 83 anos, de pais desconhecidos. Escravo da Armação; Jorge, Mina, 83 anos, de pais desconhecidos. “Escravo pertencente à Armação”.¹⁴

As ‘etnias’ dos escravizados, ainda que artificiais: Rebolo, Mina, Macumbe e Cabinda; indicam que eram todos da região da África Centro Ocidental, genericamente identificados como bantus. Sebastião Rebolo, que morreu com a idade avançada de oitenta anos, estava cego, o ano era o de mil oitocentos e vinte e quatro. Óbito assentado pelo frei Martin Joaquim de Olidem, no dia cinco de fevereiro do referido ano.

Outros morreram jovens, tão jovens quanto quando chegaram

12 OLINTO, Antônio. *A Casa...* op. cit., p. 94-95.

13 Sobre esta questão, ver: GURAN, Milton. *Os Agudás: “os brasileiros” do Benim*. SP: Nova Fronteira, 2000.

14 *L. R. O. (1791-1835)*. Folhas: 41, 41v, 43, 43v, 44v e 45.

aqui, ‘*neste vale de lágrimas*’¹⁵, conforme a oração que os padres ensinavam aos africanos tanto em África, quanto na diáspora. Aqui talvez ela tivesse a função de acomodar as almas. É de se perguntar: em que medida elas se acomodavam no ‘vale de lágrimas’? Como se viu acima, a alma de Damião, um escravo do Contrato Da Pesca da Baleia, sem identificação de origem, não se acomodou; mas acabou sendo, segundo a hipótese da época, sendo comida de felinos.

O ‘vale de lágrimas’ terminou cedo para o filho de Sebastiana, Benguela, assim como o filho que nascera lá no outro lado do Atlântico em tempo incógnito, e que ao que me parece, foi trazido criança para a diáspora, pois quando morreu contava apenas com dez anos de idade. O fato deu-se em dezessete de dezembro do ano de mil setecentos e noventa e seis. O pai incógnito, Sebastiana era solteira e escrava de Joanna Siqueira¹⁶.

Lucas e Pedro, dois africanos moçambicanos, escravizados, ambos do Contra da Pesca da Baleia, morreram aos vinte e cinco anos de idade; um no ano de mil oitocentos e vinte quatro, outro no ano seguinte. O registro de óbito não acusou a ‘causa mortis’. Talvez por excesso de trabalho, de castigo, ou de outra causa, como ocorrera com: “*Agostinho, 70 anos, de pais desconhecidos, escravo desta Armação. Morreu sem sacramentos por morrer de repente, sendo tirado morto do pau em que estava amarrado e morrer da surra que levou-se,[ou] de alguma moléstia anterior*”¹⁷.

Identifiquei dois óbitos de africanos, registrados como ‘roncador’, no ano mil oitocentos e nove, e mil oitocentos e dez¹⁸. É quase certo que tratava-se de sujeitos da língua dos Rongas, também conhecidos como Landins, de Moçambique¹⁹. Ambos eram escravizados do Real Contrato da Pesca da Baleia. O primeiro, Antônio, tinha na época do falecimento 74 anos de idade; o segundo, também Antônio, tinha 70 anos. Os registros não declinaram as razões das mortes.

Alguns registros de óbitos manuseados possibilitaram identificar as ocupações e/ou aptidões dos africanos escravizados na região do Itapocorói. Daniel Mina, que faleceu aos setenta e um anos de idade, no dia vinte e oito de

15 Estou me referindo à oração ladainha em louvor à Nossa Senhora, rezada em liturgias da Igreja Católica Apostólica Romana.

16 L. R. O. (1791-1835). Folhas: 09.

17 Ibid. Folhas: 46v.

18 Ibidem. Folhas: 31v e 32.

19 LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira Da Diáspora Africana*. SP: Selo Negro, 2004.

janeiro de mil oitocentos e trinta, era um calafate.²⁰ Já João, 72 anos, que não tem identificação étnica registrada, era um timoneiro. Faleceu dois meses após Daniel. Ambos sem a causa da morte especificada.

Camundá ou Cabundá era a denominação que se dava no Brasil a indivíduos pertencentes ao grupo dos Bundos, um subgrupo dos ambundos, segundo Nei Lopes, o maior grupo etnolingüístico de Angola²¹. Encontrei membros deste grupo em registros de óbitos no período em investigação: Maria Camundá, que falecera no último dia do ano de mil oitocentos e trinta. Era uma escravizada do Contrato da Pesca da Baleia. Frei Gregory das Dores não registrou a causa da morte, mas registrou que os pais da mesa eram desconhecidos. É quase certo que também tenham sido vítima do tráfico e estariam em algum lugar da diáspora africana no Novo Mundo...

Já mencionei as dificuldades que se tem com a precisão das designações dos grupos que foram trazidos do continente africano para o Brasil, ou seja, os termos muitas vezes são genéricos e/ou não representam um grupo étnico específico. Portanto, ao identificar os termos nos registros, tive que varias vezes recorrer ao dicionário organizado pelo pesquisador Nei Lopes, afim de dirimir dúvidas. Foi o que aconteceu com o caso de Francisco Monjolo, um dos escravizados do Real Contrato da Pesca da Baleia, que falecera em junho do ano de 1820. A rasura no documento lavrado pelo frei Francisco de Santa Isabel, não permitiu identificar o dia. Afinal quem eram os Monjolos? Segundo Lopes:

“era um dos nomes por que eram conhecidos os Bateke ou Tyos, grupo étnico da atual República do Congo, localizado próximo a Stanley Pool. No Brasil colonial, o termo empregado para designá-los era preferencialmente anjico ou anjicos, mas no século XIX eles passaram a ser conhecidos como monjolos”.²²

20 L. R. O. (1791-1835).
Folhas: 44v.

21 LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto Do Brasil*. RJ: Pallas, 2003, p.47.

22 LOPES, Nei. *Novo Dicionário... op. cit.*, p.155.

Para elaborar a obra, Lopes consultou muitos estudiosos sobre a temática, tais como Mary C. Karasch, Fernand Hazan, Fernando Ortiz, José Ramos Tinhorão dentre outros. No caso específico do termo Monjolo, é importante observar como o mesmo foi construindo-se ao longo do período colonial e

imperial brasileiro: antes conhecidos como angicos(ou anjicos) que poderia ser confundido também com um arbusto; que por sua vez tinha relação com Anzikana, nome que designava a região de Tyo ou Teke²³. Através dos termos é possível construir, de certa forma, as tramas da história de alguns grupos de escravizados africanos na diáspora catarinense, mais exatamente da Foz do Itajaí, na então província de Santa Catarina.

Nos registros de óbitos encontramos escravizados que morreram de formas diversas: de surra, caído em azeite de ferver, devorado por felinos, encontrado morto, afogado em rio, de tísica... apenas dois registros dizendo que os escravizados africanos teriam morrido no hospital: “*Maria Moçambique, de pais desconhecidos, escrava da Nova Administração das Baleias, casada, morreu de tísica no hospital; Manoel Congo, 90 anos, escravo Do Real Contrato Da Pesca Da Baleia. Morreu no hospital da Armação*”²⁴. Ambos morreram no ano de 1821, nos meses de agosto e setembro, segundo o registro do padre Marcelino José da Silveira. O fato de morrerem num hospital significaria mais dignidade em relação aos demais? Pode-se dizer que tiveram uma ‘boa morte’? Não há pistas que me informam que sim, mas que foi uma raridade entre os registros manuseados até o presente momento da investigação em curso.

A presença africana a partir dos registros de casamentos

Após a leitura do livro de óbitos, analisei os registros de casamentos da então capela de São João do Itapocorói, disponíveis no mesmo sítio eletrônico transcrito e organizado em forma de tabela, por Telmo Tomio. O referido livro de abrange o período compreendido entre 1805 a 1841, três décadas e meia de registro, perfazendo um total de 227 casamentos, sendo apenas 13 de escravos. Entre estes, encontrei casamentos mistos, ou seja, entre escravos, libertos e livres. Como foi o caso de:

“José, escravo de pais desconhecidos e Isabel Francisca, filha de

23 *Ibid.*, p. 29.

24 L. R. O. (1791-1835).
Folhas: 38.

Vitório Francisco Pedroso e Domingas Teixeira. Ele escravo de Maria dos Anjos, viúvo da escrava Joana da mesma dona. Ela filha de mãe já falecida. Ambos desta freguesia. Testemunhas: Bento da Silva Coutinho e Miguel Casas”.²⁵

Ao que me parece, José não era africano, mas crioulo. Isabel Francisca devia ser livre ou liberta, uma vez que tem nome e sobrenome dos pais indicam que não passaram pela ‘experiência’ do cativo. Caso ela fosse livre, o que a levaria a casar-se com um escravo? Uma forma de possibilitar mais mobilidade ao escravizado? É uma hipótese que não se esgota em si só, é possível outras razões que no momento não tenho elementos suficientes para ampliar o diálogo.

O casamento também foi ocasião de fortalecimentos dos laços de pertencimento entre os africanos de diferentes regiões; e mais, muitos dos quais eram parceiros de cativo no Contrato da Armação da Pesca da Baleia no Itapocorói:

“No dia no dia quatro de março do ano de mil oitocentos e vinte e um, casaram na Capela de São João Batista do Itapocorói, ele, João Moçambique, de pais incógnitos, ela, Maria, Monjola de pais incógnitos. Ambos escravos do Real Contrato da Pesca das Baleias. Testemunhas: Pedro, Congo e Luíz Moçambique; escravos do Contrato. Celebrante: padre. Frei Francisco de Santa Isabel ²⁶ [...] No dia cinco de junho do ano de 1822, casaram-se na Capela de São João do Itapocorói, Joaquim, Monjolo, de pais incógnitos, e Gertrudes, Angola, de pais incógnitos, escravos do Contrato²⁷ [...] No dia primeiro de janeiro do ano de mil oitocentos e vinte e três, casaram-se na capela de São João Batista do Itapocorói, Lorenzo, Benguela, de pais incógnitos, e Leonor, Benguela. Ambos naturais da África, escravos do Contrato”²⁸

25 1º LIVRO DE REGISTROS DE CASAMENTOS DA CAPELA DE SÃO JOÃO BATISTA DO ITAPOCORÓI (1805-1841). Folhas: 24v. Disponível em: <<http://telmotomio.blogspot.com/>>. Acesso: jan. 2010. Doravante será citado como: 1º L. R. C. (1805-1841).

26 1º L. R. C. (1805-1841). Folhas: 234v.

27 Ibid. Folhas: 236v.

28 Ibidem. Folhas: 238.

Nos três registros de casamentos acima nota-se que todos os noivos e padrinhos eram africanos, invariavelmente todos pertencentes ao sistema de Pesca da Baleia, portanto, “parceiros de cativos”. Através dos laços do sacramento Cristão, tornaram-se parentes por afinidade uns dos outros. Não quero aqui dizer que este ato não representasse um possível sentimento de amor e carinho entre os noivos, quero sim apontar que, para além do sentimento de amorosidade

entre eles, pudesse existir a necessidade da construção de ‘laços de pertencimentos’, uma vez que o processo diáspórico havia quebrado a pertença inicial de muitos grupos, entre os africanos escravizados. Quero pensar que eles não estavam sob a dimensão da concepção cartesiana ocidental do ‘ou isto, ou aquilo’. A cosmovisão africana comportava mais dimensões da existência humana²⁹.

Neste sentido o fato de aderirem uma e outra prática religiosa, não significava que haviam esquecidos as práticas anteriores. Pierre Verger acompanhou a trajetória de alguns africanos libertos na Bahia, e descreveu como ora aderiam ao islã, ao catolicismo, ao protestantismo e ‘alienavam’ os valores africanos e vice-versa³⁰. Alienavam, sem necessariamente abandoná-los... para desespero da igreja católica, que os queriam católicos apostólicos romanos. Práticas semelhantes se davam na África Centro Ocidental, no momento da colonização³¹.

À Guisa de conclusão

Nosso objetivo não foi fazer uma análise quantitativa acerca dos óbitos e casamentos dos africanos escravizados no período em questão, mas uma análise qualitativa dos mesmos. Ou seja, aqueles números que à primeira vista poderiam ser vistos como frios, estavam carregados de significados, e nos indicaram pistas para uma melhor compreensão dos africanos escravizados na região. Acreditamos que uma das tarefas dos historiadores seja justamente fazer falar as fontes, sejam elas quais forem. Neste sentido, mesmo os documentos oficiais podem revelar a presença e vivência de pessoas que não eram vistos como ‘homens de bem’, até porque eles não tinham bens materiais; mas nem por isso deixaram de ser sujeitos da história.

29 Sobre esta questão. Ver: OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil*. Curitiba: Ed. Gráfica Popular, 2006.

30 VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. Salvador: Ed. Corrupio, 1992.

31 Sobre esta questão, ver: THORTON, John K. *Religião e Vida Cerimonial no Congo e Áreas Umbundo, de (1500-1700)*. In. HEYWOOD, Linda. *Díspora Negra No Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

Negros e Negras: Sociabilidade e Afetividade

Antônio Emilio Morga

Resumo: Esse artigo se propõe analisar as práticas de sociabilidade e afetividade da população cativa da cidade de Nossa Senhora do Desterro no século XIX. Na ótica dos ávidos por modernidade as mudanças urbanas e sociais tornavam-se imperiosas para a capital da Província de Santa Catarina. Nesta perspectiva os agentes do mundo cosmopolita combatiam práticas de sociabilidade e afetividade da população desterrense e de modo particular as práticas da população escrava. Práticas de afetividade e sociabilidade da população escrava eram constantemente reprimidas nos periódicos que circulavam na cidade do Desterro no século XIX.

Palavras-Chave: Escravos. Cidade. Afetividade. Sociabilidade.

Abstract: This article aims to analyze the practices of sociability and affection of the captive population of the town of Our Lady of Exile in the nineteenth century. In the perspective of eager modernity and urban social change became imperative for the capital of the province of Santa Catarina. In this perspective the agents of cosmopolitan world fighting practices of sociability and affection desterrense population and particularly the practices of the slave population. Practices affection and sociability of the slave population were constantly suppressed in journals that circulated in the city of Desterro in the nineteenth century.

Keyword: Slaves. City, Affection. Sociability.

Na capital da província de Santa Catarina, no século XIX, através dos códigos de postura, editais de policia, editoriais e notas de advertência, publicados na imprensa, os agentes reguladores da principesca burguesia desterrense combatiam aquilo que consideravam práticas indesejáveis aos bons costumes das famílias e da cidade de Nossa Senhora do Desterro.

A burguesa desterrense ao traçar os itinerários das tipologias e cartografias da cidade almejada e desejada tratava de inserir no cotidiano prescrições que regulamentavam a visibilidade dos escravos nos sinuosos recônditos da Ilha de Santa Catarina.

Intervenções que expressavam sem permitir o contraditório, os limites da ocupação dos territórios de sociabilidade e de afetividade da população negra. E, ao não permitir que os escravos participassem de quaisquer divertimento os agentes do mundo burguês prescreviam normas de condutas sobre as práticas de comportamento dos negros e negras, da capital da Província de Santa Catarina. Assim definiam seus territórios como lugares da civilização e demarcava o território do outro como lugar doente e infectado que precisava ser diagnosticado e tratado.

Na aprazível e longínqua Ilha de Santa Catarina, negros de diversas procedências e etnias – Banto, Congos, Benguelas, Cabindas, entre outros, transitavam pelas bucólicas esquinas, ruelas, tabernas, ruas, bodegas, porto e fontes d'água, envolvidos num diversificado cotidiano de labor, sonhos, desejos, encantos, magias, existência, prazeres e amores.

Poder-se-ia dizer que nos primórdios da fundação da povoada de Nossa Senhora do Desterro a população escrava indígena já transitava pela beira da praia a construir as primeiras choupanas que serviriam de abrigo ao seu fundador e a sua grande família – filhos, agregado e índios domesticados e padres jesuítas.

Os vicentistas e santistas, escravocratas, que percorrerão a costa brasileira retiraram através das capturas centenas de silvícolas carijós que habitavam no litoral catarinense e Ilha.

Esta prática criou campos de tensões com os jesuítas que defendiam e protegiam os carijós diante das incursões dos bandeirantes em busca dos ameríndios para trabalhar nas fazendas.

A principesca povoação prosperava enquanto sua gente se entretinha no labor do dia a dia. Os homens caçando, pescando e cuidando das roças repletas de milho, laranja, trigo, mamão, algodão, limão, fumo, batata, iame, cana-de-açúcar, banana, feijão e mandioca e as mulheres na labuta dos afazeres domésticos produziam o pão, limpavam as choupanas, remendavam as roupas, produziam utensílios domésticos com barro e se distraíam colocando a conversa em dia quando iam à fonte lavar roupa, recolher água e banhar as crianças.

Conta a historiografia desterrense que apesar de uma pujante iniciação de povoação sobre o comando do bandeirante Dias Velho a população teve seu dia de debandada, sangue, dor, perdas pessoais e econômicas. Foi numa manhã. Logo cedo. O sol mal tinha saído. A pequena colônia a beira amar é atacada por flibusteiros liderados por Robert Lewis que invadiram as habitações fazendo a população prisioneira. E em defesa das suas três filhas virgens o fundador da povoação trava um feroz combate com um grupo de corsários que tinha em seu poder as jovens núbias. No entrevero, no entrelaçar das espadas, o corpo de Dias Velho tomba sobre a terra fértil e prospera do Desterro.

Acontecimento, segundo a historiografia, ocorrido porque tendo os piratas, um ano antes, arribado no entorno da Ilha de Santa Catarina para refugiar-se de uma tormenta, fazer alguns reparos nas avarias sofrida pelo navio, colher água e suprir-se de alimentos. E ao desembarcar em terra firme com a prata e o ouro vindos do Peru foram surpreendidos pelo fundador e sua gente. No intenso combate os flibusteiros, recuaram diante da forte resistência imposta pela população, deixando para trás toda a prata e ouro na beira da praia. Conta-se que Dias Velho ladinamente e espertamente, confiscou os metais para seu deleite pessoal.

Contudo, logo após serem absolvidos e soltos em Santos os corsários vieram em busca de vingança e do seu tesouro. E escolheram o final da madrugada fria para tomar de sobressalto o pequeno povoado. Ainda era noite e todos dormiam enroscados nos seus sonhos e desejos, enquanto, vultos esquivavam-se sorratamente entre os declives suaves da mata e da praia.

E logo após a invasão, e do sangrento combate e da morte do seu fundador os sobreviventes do infortúnio, dirigiram-se para outros lugares. Entrando a Ilha de Santa Catarina num processo de abandono.

E entre avanços, recuos e contradições Nossa Senhora do Desterro recebeu em 1748 sua primeira leva de imigrantes, a segunda 1749, a terceira 1750 e a quarta em 1752. Totalizando 4.024 imigrantes oriundos do Arquipélago dos Açores. *Foi só então que a população de Santa Catarina se acentuou, tomando um caráter estável e próprio, localizando-se permanentemente em cada sítio um núcleo de povoadores.*¹

Impulsionada pela força e sonhos de açorianos e madeirenses a futura capital da província prospera e se moderniza. Ao seu entorno algumas famílias enriqueciam. O comércio proliferava. A cidade através do seu porto era suprida diante das suas necessidades. Alguns viajantes fazem referencia em seus relatos de viagens sobre abundancia de mercadorias encontradas nas prateleiras das lojas. Também observaram o movimento das ruas, a elegância e o bom gosto do vestuário em dias de festas e que segundo alguns viajantes contrastavam com a penúria das roupas dos cativos que circulavam seminus pela cidade.²

1 VÁRZEA, Virgílio. *Santa Catarina – A Ilha*. Florianópolis: Ed. Lunardelli, 1985, p. 11.

2 Ver, *Ilha de Santa Catarina*; relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX; compilado por Paulo Berger, 2ª. Edição. Florianópolis, Editora da UFSC/Assembléia Legislativa, 1984.

A imprensa com editoriais contundentes, notas e publicação a pedido questionavam o uso do espaço público pela *negrada* que vivia cantando, tocando e namorando em diferentes pontos da cidade – terrenos baldios, fonte d'água, praia, adro da Igreja, encosta dos morros e praça.

A sociedade dos brancos desterrense sempre mereceu atenção e elogios pela grã-finagem de todos que tiveram oportunidade

de conviver com sua intimidade. Descrita por cronistas, romancistas, jornalistas e viajantes como uma sociedade de distinção social, luxo, riqueza e onde reinava os bons costumes e a moralidade era visível na intimidade das mais nobres famílias.

“A convivência social em Desterro é, pela sua afabilidade, um desdobramento da vida em família. Num baile, em clubes ou em casas particulares, como no teatro, em representações públicas e outras, há sempre a mesma afetuosidade e lhaneza das assembléias íntimas”.³

Se a sociabilidade dos brancos perfilava cordialidade em seus salões os negros em dias de bailes “*não poderiam passar da primeira porta e aí aguardarem a volta dos seus senhores*”.⁴ A entrada restritiva nos salões dos brancos não era impedimento para que os cativos se divertissem. Sobrava o espaço da rua e arredores do Clube e nestas oportunidades eles se reúnem em conversas, batucadas, cantorias e risadas.

O mesmo jornal, em editorial, chamava atenção das autoridades do freqüente ajuntamento de escravo de ambos os sexos que passavam a noite na batucada, cantorias, risadas e gritinhos das libertas em desfrutes. Comportamento, dizia o jornalista, inadequado para uma sociedade que se modernizava. A vadiagem noturna e preocupante, pois é através dela que muitas famílias em nossa cidade se encontram fragmentadas, enquanto os antros de perdição proliferam. E tudo isso acontece pelas sucessivas omissões das nossas autoridades.

Se as autoridades eram omissas não podemos asseverar. Mais o amigo do alheio denuncia pelas páginas do Jornal O Despertador que o delegado e subdelegado na festa de Nossa Senhora no distrito do Ribeirão da Ilha completamente embriagados e com gestos obscenos se enroscavam na frente de quem quisesse ver com duas escravas ainda muito jovens.

Espantado ficou um morador ao entrar numa taberna próxima ao Hospital Menino Deus e encontrar escravos, homens e mulheres, completamente embriagados. Seu espanto ocorreu

3 VÁRZEA, Virgílio. Op.cit. p. 34.

4 Jornal O Novo Iris – 13-10-1851.

porque alguns cativos lhe dirigiram palavras ofensivas quando este se retirava do lugar. Se já não bastasse a cena deplorável que os homens honestos dessa cidade presenciavam nas fontes d'água e agora somos insultados pelos escravos. *Onde andara os códigos de postura que nos seus artigos proíbe devidas condutas dos cativos?*

Nas páginas do jornal, O Argos, um leitor indignado com as atitudes libidinosas de um casal de negros que tomavam banho de mar nus e que saíam da água em gritos correndo para o mato. Diz o leitor aflito que famílias honestas dos arredores tiveram que conviver com essas atitudes indecorosas toda manhã e o casal de escravo sem serem interrompidos por qualquer autoridade que chamada fora.

Se o languido banho de mar causou frenesi pela cidade o que dizer do amigo da moralidade pública ao ver uma escrava, de propriedade de um senhor que todos conheciam por ter como hábito não pagar suas dívidas, completamente nua a banhar-se na fonte sem se importar com aproximação de alguns homens. Diz o indulgente cidadão que a escrava fingia não perceber que estava sendo observada e entre risos e brincadeiras se refrescava com suavidade na água fria a escorrer sobre seu corpo negro iluminado pelo luar de verão. Diante do que vivenciou finaliza perguntando até quando as famílias vão conviver com a imoralidade que há tempos anda soberba pelas ruas de Nossa Senhora do Desterro.

As fontes d'água era um dos lugares de encontro dos escravos. Encontravam-se nas primeiras horas do dia, quando iam recolher água para seus senhores. Ali, entre o frescor da água matinal, escondidos, banhavam-se, namoravam e marcavam encontros. Era lugar também das discórdias motivada pelo ciúme. Em algumas ocasiões o entrevero da dor amorosa provocava cenas de violências. Foi por ciúmes da negra Micaela, que dois escravos de propriedade do Sr. Antônio Nunes Ferreira se engalfinharam-se. Ambos foram recolhidos a cadeia. Enquanto seus admiradores refrescavam os ânimos, Micaela se divertia dançando e namorando pelos terrenos baldios da cidade. ⁵

Nas tabernas mais afastadas da cidade, onde alguns libertos encontravam-se para bebericar e namorar, enquanto seus senhores dormiam, era objeto de constante reprimendas através dos códigos de posturas. As proibições se intensificavam pelas páginas dos jornais. Aos cativos, diante que qualquer manifestação de sociabilidade e afetividade, a lei se impunha com vigor. Apesar da Ilha de Santa Catarina não ser um entreposto do comércio escravocrata, a capital da Província possuía uma significativa população negra que circulava nos múltiplos lugares e recantos da cidade.

Diante dos clamores que defendiam os anseios da inebriante modernidade, os agentes fiadores das demandas da burguesia em ascensão lembram através de nota publicada no jornal *O Argos* em 1856 que

“[...], sendo proibidos os ajuntamentos de escravos nos armazéns e tabernas, e outros quaisquer lugares que costumam reunir-se, a Polícia tem ordens terminantes para fazer dispersar os escravos que, em qualquer hora do dia ou da noite, forem encontrados em tais ajuntamentos, prendendo aos que deixarem de submeter-se imediatamente as ordens da polícia”.⁶

Entretanto parece que estas proibições não serviram de impedimento para que os escravos circulassem pelos recônditos da cidade e tão pouco de conviverem afetivamente e socialmente. Pois em 1863 o jornal *O Despertador* publica, a pedido do Secretário de Polícia Augusto Galdino de Souza, que o Código de Postura da Câmara Municipal se encontrava ainda em vigor.

“Artº. 86. Fica proibido o uso escandaloso de se mostrarem nas praias, rios ou fontes, pessoas nuas. O que se encontrar desta maneira, sendo livre pagará 4\$000 de multa e sendo escravo será castigado policialmente pela competente autoridade”.

Lembrando, também, que o código de postura no seu artigo 44 proibia ajuntamento de vadios e escravos pelos seus senhores.

“Artº. 44. Tôda pessoa que em sua casa fizer ajuntamento de escravos, ou vadios para danças ou ainda mesmo que consinta

ali de noite, desamparando os primeiros por esta forma a de seus senhores, incorrerá na pena de 15 dias de cadeia”.⁷

Mas nem só de prazeres viviam os escravos. Em Nossa Senhora do Desterro os cativos se encontravam em várias formas de atividade econômica. Muitos dos seus senhores alugavam seus escravos tornando-os uma fonte de renda que era promissora na Ilha.

Em 1831, a comerciante D^a. Rosa Angélica Pessoa solicitou a câmara licença para que seu escravo de nome Pedro, percorresse as ruas desterrense vendendo tecido em porta em porta. A câmara deferiu favoravelmente a solicitação da comerciante, entretanto, exigindo que a comerciante respondesse “*por alguma trapaça que possa fazer o dito seu escravo, a que comumente são inclinados os pretos e petras que lidam em quitandas*”.⁸ Segundo um amigo da moralidade amorosa, na freguesia de Santo Antônio, numa taberna *muito bem conhecida*, uma escrava de nome Sebastiana, deixa transparecer seu *opulento colo* admirado por olhares gananciosos dos freqüentadores. Enquanto isso, seu patrão, espertamente vai enchendo os copos. E alerta as autoridades que este covil da indecência e imoralidade é freqüentado por pais e filhos de honestas famílias. Ao terminar sua lamúria pelas páginas do jornal O Despertador, pergunta ao delegado de policia se na cidade de Nossa Senhora do Desterro os códigos de postura foi abolido. Ainda sobre os jogos lúdicos da sedução e dos encantos da mulher negra que suscita a imaginária masculina, um jornalista indaga porque um comerciante conhecido na capital da província ostenta sua escrava de adornos e vestidos generosamente decotados provocando suspiros dos homens e cochichos das senhoras. Lembrando o intruso jornalista que o mesmo senhor deveria respeitar sua família para não serem objetos de insinuações maldosas.

Se na freguesia de Santo Antônio, a negra Sebastiana, controlava os desejos incontáveis e intocados dos fregueses da taberna, na cidade do Desterro pelos jornais proliferavam anúncios oferecendo ou procurando Amas de leite para

7 Jornal O Despertador
- 27/01/1863

8 Arq. Pref. Mun. Fpolis
- 03- 11- 1831.

alugar. Atendendo as futuras patroas brancas *de lactação escassa, ou de má qualidade*. E quem quisesse alugar um ama de leite farto, procurasse o Major Macedo na rua do vigário que ele indicaria a pessoa com que o interessado deve tratar. O intermediário Major Macedo, em outra oportunidade, em outro jornal, também intermédia o desejo de quem necessitava dos préstimos de uma Ama de leite e de quem a possuía para alugar, oferecia uma parda sem filhos, bonita, leite farto e sabendo cozinhar, costurar e engomar. Nas páginas do jornal Novo Iris, 1850, um morador diante da urgência da necessidade de alugar uma Ama de leite, publica que *“na rua do livramento, nº 10, precisa-se e com a maior brevidade de uma ama de leite; não se olha o preço, sendo limpa e com abundante leite, dando-se preferência à que não tiver cria”*.⁹

Essas mulheres quem possuíam leite farto e saudável apareciam na imprensa constantemente. Ora seus senhores as ofereciam em forma de aluguel, ora alguma senhora procurava quem as estivessem para alugar. Ao que tudo indica muitas mulheres negras, alimentaram, através dos seus seios, cavalheiros e senhoritas desterrense no século XIX.

“Foram elas, as mães pretas de muita gente boa, aqui como alhures, gente que nunca lhes pagou devidamente o amor e o carinho que, com leite de seu peito, fluía para o boquinha ávida dos sinhozinhos famintos ou doentinhos, leite e carinhos furtados à cria que apanhava as sobras ralas (quando apanhava) ou então era alimentado com as papinhas de raspa de mandioca, para que não morresse de inanição, enquanto o irmão branco estufava a barriguinha e regurgitava de leite gostoso”.¹⁰

Conta Oswaldo Rodrigues Cabral que os homens negros e mulheres negras da capital da Província de Santa Catarina desenvolveram varias atividades econômicas. Os negros se dirigiam para pesca, canoieiros, chacareiros, alfaiates, pedreiros, sapateiros, marceneiros, barbeiro, mascateiro e funileiro. As negras tornavam-se quitandeiras, lavadeiras, engomadeiras, Amas de leite e cozinheiras. As cozinheiras, engomadeiras e Amas de leite pela quantidade de publicação vendendo ou alugando que coligimos nos jornais indicam

9 Jornal O Novo Iris – 06 -12 -1850.

10 CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Nossa Senhora do Desterro. Vol. II. Florianópolis, Lunardelli, 1979, p. 390

que estas eram muito requisitadas pelos seus atributos. Essas três atividades faziam que gente mais abastada de algumas cidades do interior da província as procurasse em Nossa Senhora do Desterro. Mesmo assim havia sempre alguém disposto a se livrar de uma escrava cheia de qualidades. “*Vende-se uma escrava, muito sadia, excelente cozinheira, boa lavadeira, superior engomadeira, muito fiel, carinhosa, calada e de bom gênio*”. Segundo Cabral “*Deveria haver uma razão muito forte – quem sabe aquela de ser **carinhosa**? – para se desfazer de uma preciosidade destas....*”¹¹

O ciúme das patroas também era um dos motivos para que a cativa fosse colocada a venda. Muitas senhoras incomodadas diante dos afagos e das benevolências dos esposos com determinada escrava não mediam esforços para desfazer-se daquela que era motivo das suas preocupações amorosas. Sendo a escrava nova e sensual a tensão aumentava na medida em que a paixão entre os amantes transparecia com os cuidados e delicadezas. O senhor completamente gamando pelos cafunés ganhos em noites de encontros e sem resistência deixava a mostra no ceio familiar sua predileção por determinada cativa. Foi o que aconteceu com a escrava Teodora. Narra o jornalista que essa infeliz escrava de propriedade, Antônio Claudino Rodrigues Coimbra, abastado comerciante, procurou o delegado de polícia para que este solicitasse aos seus senhores sua carta de alforria. Alega a núbria jovem de 20 anos, negra de quadril grande e requebrado, que sua patroa a maltratava por deita-se com seu patrão que era um homem muito bom para ela. Chamado a delegacia seu proprietário após ouvir o delegado de polícia determinou que a mesma permanecesse presa e fosse castigada. Mas quando a negra Teodora voltou para casa teve seus cabelos raspados. Motivo de escárnio por onde passava a jovem escrava não suportando a humilhação e a dor joga-se ao mar cometendo suicídio. Nas páginas do Novo Iris, um anônimo criticava os chamegos exagerados de certo chefe de família que todas as noites freqüentava uma bodega na rua do Príncipe. E que todos sabiam que o motivo das suas idas devia-se a presença de uma escrava espevitada ainda jovem.

11 Ibidem, p. 391.

O amigo do alheio chama atenção de um jovem recém casado para que tomasse mais cuidados com suas escapadinhas. Pois seu costume de deita-se com sua escrava na casinha, nos fundos do seu sítio, há bastante tempo já era percebida pelos seus vizinhos, que tinham que conviver com os maus tratos que sua esposa dispensava a escrava na sua ausência.

Na cidade de Tijucas, comenta o jornal O Campeão, que algumas pessoas começam a comentar a estranha dedicação que certa senhora viúva dedica ao seu jovem escravo. Não raro, observa-se, que a dita senhora sem dar-se conta de onde encontra-se e na frente de todos, demonstra toda sua benevolência e afeição. Tempos depois, anunciava-se que na praia de Porto Belo que um escravo e curandeiro, raptou a mulher do seu patrão. Acreditou-se por um tempo que o ocorrido devia-se aos poderes do curandeiro. Mas tendo sidos encontrados, a mulher mostrou a carta de alforria do negro fujão e o delegado nada pode fazer. Comenta-se, finaliza o jornalista, que a senhora Sebastiana negou-se a voltar para *o lar que ela havia desonrado. São os ditos tempos modernos.*

A modernidade adentrava em Nossa Senhora do Desterro. Nos seus salões a distinção social apresentava-se eloqüente. As senhoras com suas jóias e vestidos recém chegado do Rio de Janeiro entregavam-se as delicias das modas e modos. Os homens de sobrecasaca, gravata preta e camisa engomada branca com chapéu e bengala lhes conferia uma aparência de respeitabilidade e prosperidade. *“O vestuário de ambos os sexos é europeu; considerando que todo ele é constituído de fazenda finas e leves, portanto, usa-se com muita freqüência a musselina, o linho, o manquim e fina seda”*.¹²

Enquanto a sociedade dos brancos prósperos exibe-se entre suas farturas e fetiches, nos seus porões, negros e negras, expunham as mazelas da sociedade desterreense escravocrata. *Os escravos negros andam quase sempre sem cobertura; os homens se cobrem com uma meia calça, as mulheres com uma saia curta e no máximo uma camisa velha ou um pano caído sobre o peito*.¹³ Dom Pernetty, 1763, em vista a Ilha de Santa Catarina observou *Os mulatos são em maior número,*

12 LANGSDORFF, G. H. Von. Bemerkungen auf einer reise um die Weli in den Jahren 1805 bis 1807. Frankfurt am Main. 1822, in verlag bei Friedrich Wilmans. In. Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Trad. de Dolores R. Simões de Almeida, p. 165.

13 Ibidem, p. 165.

*geralmente feios, com um ar selvagem, como se fossem uma mistura de brasileiro e negro.[...]. As escravas negras usam somente um pedaço de tecido que as cobre da cultura até acima do joelho;[...].*¹⁴ O médico alemão Von Langsdorff, ancorou na Ilha de Santa Catarina em 1803, e conviveu intensamente com a população participando de vários acontecimentos sociais e perscrutou uma peculiaridade entre a população negra. Seu olhar médico não pode deixar de notar a higiene dos escravos antes de deitarem nas redes e esteiras *lavam os pés com água morna*.

Outros viajantes também fizeram referências ao viver cotidiano da população escrava negra. Uns falando do ócio em que viviam os escravos, outros encantados com as negras que cobriam os seios com tecido transparente e tinham aqueles que encontraram negros perambulando pelas ruas, biroskas e tabernas.

A capital da Província de Santa Catarina remodelava o espaço público e privado. Novas pedagogias, simbologias e representações eram inoculadas na tessitura da teia social. Contradições afloravam pela cartografia urbana da cidade. A cidade desterrense do século XIX, repleta de espelhos e imagens, buscava através dos seus agentes modernizante imprimir suas tipologias sobre a cidade e sujeitos.

Nas páginas dos periódicos que circulavam em gabinetes oficiais, lojas, barbearias, bodegas, lares, secos e molhados e igrejas criticavam-se de forma sistemática comportamentos, hábitos e atitudes.

O espaço urbano com suas ruas cheias de imundices, fontes d'água imundas, pântanos a exalar mau cheiro, a escuridão das ruas infestadas de marinheiros, vadios, prostitutas e escravos, tornaram-se alvos prediletos dos amigos do moderno. Nos seus dizeres a cidade do desterro era um corpo doente e infectado que precisava ser diagnosticado e tratado. Suas malesas ora se indicava pela imoralidade que corria solta, ora pela ausência do poder público para intervir no espaço da cidade.

14 DOM PERNETTY, Antoine. Histoire d' un Voyage Isles Malouines, fait em 1763-1764. Paris, chez Saillant Nyon, Delalain, 1770. In. Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Trad. De Camen Lucia Cruz Lima., p. 82.

A cidade, desejada e almejada, transparecia no lento e descontínua transformação urbana. O poder público respondia as demandas suscitadas pelas novas maneiras de estar e ser da urbe. O mundo cosmopolita requeria da ascendente burguesia desterrense transformações que a impulsionasse e a inserisse nas encantadas representações e simbologias da modernidade.

Nesta perspectiva a capital da Província de Santa Catarina além de ver seu espaço urbano remodelado presenciava os comportamentos de sociabilidade e afetividade serem objetos de questionamento pelos agentes da modernidade.

O poder público na medida do possível respondia aos anseios da população. Os serviços de coleta de lixo, limpeza das fontes d'água, construção do teatro, iluminação pública, fundação da biblioteca, mercado público, jardinamento da praça, aterro das áreas centrais, calçamento de algumas ruas, criação do gabinete de leitura e drenagem dos pântanos eram melhorias significativas que introduziam certo bem estar no cotidiano dos sujeitos. Intervenções que modificavam a face da cidade.

Se o espaço urbano apresentava uma significativa melhora à vida social transmutava com a criação dos clubes sociais, recitais domingueiros, sociedades dramáticas, musicais e literárias. Estes espaços perfilavam os códigos das boas maneiras, urbanidade e distinção. Lugares de convívio e de aprendizado das novas reformulações do viver na urbe moderna.

“Foi uma sociedade que procurou regular-se pelo figurino vigente nos grandes centros. [...]. Aqui, talvez, com maior rigor, pois o meio era pequeno e todos se conheciam. Era preciso ter conduta rigidamente prescrita [...]. E não havia que furta-se às regras. Elas não admitiam exceção e, uma quebrada no sistema chamado “de civilidade”, podia até mesmo vir a ser objeto de comentários pela imprensa, [...]”.¹⁵

E diante de tantas condutas que regulamentavam o viver cotidiano, os escravos procuravam dar evasão a sua sociabilidade e afetividade. Correndo os riscos das punições

a população negra não se furtava, por exemplo, no carnaval ficar rindo de determinados figurões quando estes eram atacados pelos foliões que sobre eles despejavam seus limões de cheiros. Brincadeira conhecida como entrudo onde os foliões *jogando-se, uns sôbre os outros, os limões, e reciprocamente, batesse onde batesse – no peito, nas costas, na face, em qualquer lugar, molhando o atingido, ao romper-se o limão*.¹⁶ Vendo os figurões levarem uma carga de limões punham-se a rir da situação esdrúxula que ficava o cavalheiro. E quando o cavalheiro de bengala em riste ia em direção dos escravos era uma folia.

“A crioulada metia sebo às canelas, fugindo em todas as direções, desnordeando o cidadão, às gargalhadas, aos gritos, enquanto riam as môças à janela, ocudia gente para ver – e o infeliz não podia sair a correr atrás da negrada sem perder a respeitabilidade”.¹⁷

Não existia alternativa para os figurões a não ser procurar os senhores donos dos escravos para fazer suas queixas. Muitos senhores se faziam de esquecidos e deixavam o tempo passar enquanto outros chamavam a policia e mandavam prender o escravo. Este por sua vez preso com outros negros tratavam de alegrar-se na prisão. O jornal O Despertador, publica que para o espanto das autoridades alguns negros promoveram risadas e cantorias dentro das celas e diante do inusitado as autoridades viram-se na obrigação de aplicar determinados castigos. Embora fale de castigo o jornalista não explicita que tipo de corretivo os escravos sofreram. Porém lembra a população da capital que o código de postura municipal proíbe que escravos participem da brincadeira do entrudo. O que se vê e que muitos negros diante do faz de conta dos seus senhores aproveitam para fustigar as mais proentes figuras de nossa sociedade.¹⁸

Apesar do controle sobre a população negra em Nossa Senhora do Desterro através de vários agentes os negros resistiram de certa forma contra as normas de conduta que circulavam pelos gabinetes oficiais. Longe de se inibirem diante do não permitido os negros de desterro circulavam em diversas possibilidades existentes na cidade.

16 CABRAL. O. Rodrigues. op. cit; vol. II, p. 228

17 Ibidem, p. 228.

18 Jornal O Despertador – 20 – 02 – 1876.

Suas práticas de sociabilidade e afetividade transpareciam num diversificado ambiente por eles construído e vivenciado. Nas páginas dos periódicos que circularam com mais intensidade a partir da segunda metade do século XIX a visibilidade da população cativa se faz presente em diversas construções de imagens sobre sua existência na capital da Província de Santa Catarina.

O égbé do culto aos ancestrais: Uma análise histórica das comunidades de *bàbá egúngún*, o *egbé* de *Bàbá Oba Èrín* em Recife e do *Agbónlá* em Itaparica e o Mundo Atlântico entre Recife, Salvador e Lagos no período de 1820 a 1930

Ronnei Prado Lima¹

Resumo: O comércio de escravos trouxe para o Brasil não apenas os cativos, mas a maneira de ser e de viver, seus comportamentos e, principalmente suas crenças. **Os negros da tradição *yorùbá*, originários da Nigéria, conseguiram trazer para o Brasil, além de várias outras expressões religiosas, o culto aos ancestrais, os *egúngún*. Em Itaparica, o *Agbónlá* e em Recife o *egbé* de *Bàbá Oba Èrín* mantém essa tradição religiosa. Um estudo nessa perspectiva levamos a compreender que a construção do universo consensual dos grupos afroreligiosos passa pelo contexto histórico do povo africano na diáspora brasileira fazendo rearranjos de sua cultura e de sua estrutura social, resultando em uma percepção adequada dessa realidade, admitindo-se a influência civilizatória do negro no Brasil.**

Palavras-chave: Análise Histórica. Comércio de Escravos. *Egúngún*. Mundo Atlântico.

Abstract: The commerce of slaves not only brought for Brazil the captives, but the way to be and to live, its behaviors and, mainly its beliefs. The blacks of the tradition *yorùbá*, originary of the Nigeria, they had obtained to bring for Brazil, beyond several other religious expressions, the cult to the ancestral ones, *egúngún*. In Itaparica, *Agbónlá* and in Recife the *egbé* of *Bàbá Oba Èrom* keep this religious tradition. A study in this perspective take us to understanding that the construction of the universe consensual of the afro-religious groups passes for

¹ Pós-graduado, lato senso, em História da África - 2012 – pela Fundação de Ensino Superior de Olinda – FUNESO, União das Escolas Superiores da FUNESO-UNESF. Email: ronnei Prado@ibest.com.br.

the historical context of the African people in the Brazilian Diaspora making rearrangements of its culture and its social structure, resulting in an adequate perception of this reality, admitting the civilization influence of the black in Brazil.

Keywords: Atlantic world. Commerce of Slaves. *Egúngún*. Historical analysis.

Manoel Antonio de Paula, 108 anos. Um dos maiores sacerdotes do culto a *bàbá egúngún*. Fonte: Jornal da Tarde: 27/01/1980



Gégé oro aso l'a ri
Gégé oro aso l'a mò
Oya ikú ikú Ará òrun o
Aso l'a mò aláyé rè aseborá
Oya gbà mi tu mi
De acordo com o ritual
é somente as roupas que vemos
é somente das roupas que sabemos
Oya, morte, criatura do céu
Oya, salve-me, acaricie-me
a vestimenta do espírito

O presente artigo visa descrever e analisar o contexto histórico que trouxe o culto aos *bàbá egúngún* de Lagos para Itaparica e Recife, mostrando, assim, a autenticidade africana existente

em nossa religiosidade afro-brasileira. Faz-se uma descrição densa mais não extensa desses grupos afroreligiosos, que se configuram como parte integrante do grupo religioso Nagô, o *egbé* de *Bàbá Oba Èrín* em Recife e do *Agbónlá* em Itaparica, por ambas estarem diretamente relacionadas por laços de parentesco, hierarquia e ancestralidade espiritual. Mais ainda, no contexto histórico e antropológico, é necessária uma análise historiográfica da contribuição da diáspora negra, ocorrida no Mundo Atlântico entre 1820 e 1930, período proposto para discussão aqui suscitada, entendendo que a etnografia, nesse caso, é de suma importância para compreender um pouco mais essas comunidades (*egbé*).

Debruçando sobre as imagens que reforçam o estudo sobre o culto aos antepassados, enquanto totalidade harmônica e integrada atende-se a própria legislação atual, de acordo com as Leis 10.639/03 e 11.645/08, que insere no contexto educacional a obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira, estando nessa perspectiva o presente estudo, pois as práticas dessas comunidades caracterizam sua complexidade na construção de sua identidade proporcionando a modificação dos valores e imagens que, geralmente se faz dessa religiosidade, promovendo um novo entendimento sobre elas, levando a perceber o quanto influenciaram em nossa formação social.

Percebendo que o estudo etnográfico procura descrever os significados inerentes a esses grupos, expondo a realidade através de uma perspectiva própria deles mesmo. Daí a importância de se contextualizar o presente estudo com bases etnográficas, pois Mattos afirma que:

“Etnografia é também conhecida como: pesquisa social, observação participante, pesquisa interpretativa, pesquisa analítica [...] Compreende o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas [...] associados de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo, seja ela formada por poucos ou muito elementos”.²

Esse rico patrimônio cultural africano e afro-brasileiro influencia nossa sociedade, afirmando nossa identidade nacional. Nesse caso específico de estudo, as religiosidades africanas e afro-brasileiras sempre estimularam os homens a terem uma compreensão de mundo fundamentada em uma cosmologia que o orienta a compreender o mundo que vive, dando concisão a seu entendimento das emoções, fazendo suportar a vida, que é bastante complexa. Uma forma singular de entender o significado da vida e construir sua existência.

Assim, o *Agbónlá*, em Itaparica, que é uma das mais antigas e tradicionais casas de culto a *bàbá egúngún* e o *egbé* de *Bàbá Oba Èrín*, em Recife, se mostra seguindo e perpetuando as mesmas tradições religiosas, ambas se caracterizam por ser referência na continuação desses valores culturais e religiosos do negro brasileiro e africano. Dessa forma, ao se estudar a cultura de uma sociedade africana particular, Lagos na Nigéria, de onde se origina as comunidades estudadas, compreende-se o seu complexo sistema civilizatório tomado como fonte de sabedoria.

Esse rico patrimônio afro-brasileiro, aqui focado em sua dimensão mais singular no culto aos ancestrais masculinos, não pode deixar de ser estudado, percebendo, assim, a influência da contribuição cultural religiosa africana em nossa sociedade. Resultando em uma percepção adequada dessa realidade, admitindo-se a influência civilizatória do negro no Brasil.

Estudar, pesquisar e aprender sobre essas comunidades aqui propostas se constitui em apreender sobre uma tradição afrorreligiosa mais antiga, *“concentrando no Brasil uma tradição de mais de duzentos anos e sendo ponto de referência dos mais significativos, no processo dinâmico de continuidade dos valores civilizatórios culturais negros na diáspora”*³, dessa forma assimilando a diversidade de expectativas socioculturais, fazendo surgir o orgulho pela diversidade cultural característica da nossa sociedade. Esse é um estudo do outro, de um agrupamento humano dinâmico, considerando a conjuntura cultural desses grupos específicos.

3 LUZ, Marco Aurélio. Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

É crucial que se tenha como entendimento que as práticas religiosas de um determinado grupo são dignas de respeito por parte de todos. As religiões negras se configuram como elemento primordial no processo civilizatório negro, é um elemento significativo desse contexto sócio-histórico, pois a origem do culto aos antepassados, os *egúngún*, originários de Lagos⁴, têm uma concepção espiritualista do mundo, onde há uma relação com o sagrado em todo o seu contexto organizacional. Essa religiosidade se mostra como alicerce e afirmação de seus valores sociais, da mesma forma, conforme será abordado mais a frente, um instrumento de resistência frente às invasões e tentativas de dominá-los. São comunidades que se estruturam fortemente mantendo seus valores, marcando a presença de África na sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, estudar a religião negra ou as religiões negras se configura como um aspecto relevante no processo de estruturação social e cultural do negro na conjuntura da diáspora africana no mundo atlântico. A religião é a guardiã dos valores cosmogônicos, depositária das leis que regem o universo possibilitando a continuidade da vida. Norteia, assim, o comportamento dos homens, formatando maneiras ou estilos de viver em sociedade, de organização grupal, mostrando que é um dos instrumentos de resistência da luta que sempre imprimiu contra as formas de colonização, impregnando toda sua vida, equilibrando e integrando a vida social do homem negro, tendo por norte glorificar os ancestrais em sua forma genérica – culto aos *òrísà* – ou em sua forma individualizada – culto aos *egúngún*.

É nesse sentido que não se pode dirimir a complexidade cultural desses grupos e sua contribuição para a formação histórico-social brasileira. A luta pela perpetuação de sua cultura diante da diáspora do continente africano para o novo mundo, a humilhação sofrida pela escravidão, perseguição da Igreja Católica e de outras igrejas cristãs, da sociedade branca ao longo da história, massacre, torturas, tudo isso nos obriga a refletir um pouco, principalmente no que concerne a esse

4 Quando se afirma que é originária de Lagos o se faz por essas casas terem seus fundamentos religiosos, cosmogônicos dessa localidade do continente africano.

culto específico que fazem parte desse complexo religioso e têm sua importância incontestada.

Assim, conforme Santos⁵:

“É preciso pôr-se de sobreaviso e impor-se uma vigilância consciente a todos os instantes para não incorrer em concepções ou na utilização de terminologia que se origine do etnocentrismo ou da falta de conhecimentos. A revisão crítica permite destacar os elementos e valores específicos Nagô do Brasil, como próprios e diferenciados da cultura luso-européia e constituindo uma unidade dinâmica. É nesse sentido que insistimos tanto num enfoque ‘desde dentro’, isto é, a partir da realidade cultural do grupo”.

É importante pensar o Brasil percebendo a contribuição dos negros e índios em suas origens. Estão na constituição física do brasileiro e também em suas simbologias, sobressaindo-se a religião, mas incluindo também dimensões como língua, valores sociais e estruturas mentais. Porém, é nos grupos religiosos afro-brasileiros que estão caracterizados pela presença decisiva e a diversidade da contribuição negra.

Já é sabido que a “*reelaboração das várias culturas provenientes do continente africano resultou numa visão de mundo específica, na existência de um ethos diferenciado*”⁶. Nesse contexto, os primeiros negros escravizados que chegavam de diversas partes da África, cosmologia diferenciadas, trouxeram em sua bagagem, seus costumes, hábitos, danças, culinária, idiomas, mitos, ritos, simbologias e suas religiões; resultando daí uma “*multidão de cativos que não falavam a mesma língua, possuindo hábitos de vidas diferentes e religiões distintas*”⁷, tendo apenas a escravidão em comum.

O comércio de escravos transportou não apenas esse contingente de cativo, mas a sua personalidade, maneira de ser e de comportamentos e, principalmente crenças. Suas práticas religiosas foram perseguidas de todas as formas, humilhados e castigados como forma de “salvar” suas almas, pois seus cultos eram colocados como práticas diabólicas.

Já em 1920 se ouvia falar sobre o culto aos mortos, como era

5 SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte. Petrópolis, Vozes, 1998.

6 BARROS, José Flavio Pessoa de. O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.

7 VERGER, Pierre. Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo. Corrupio Edições, 1981.

O *Égbé* do Culto aos Ancestrais: Uma Análise Histórica das Comunidades de *Bàbá Egúngún*, o *Egbé* de *Bàbá Oba Èrín* em Recife e do *Agbónlá* em Itaparica...

conhecido os *bàbá egúngún*. Os mais famosos no Estado da Bahia era o Terreiro de Vera Cruz fundado aproximadamente em 1820, em Itaparica, o Terreiro do Mocambo, por volta de 1830 onde Marcos o Velho era o principal sacerdote, que conseguiu comprar sua alforria e voltar para a África onde aprendeu mais sobre o culto, trazendo de lá o *égún Bàbá Olùkòtún*. Já em 1840 o Terreiro da Encarnação foi criado e em 1950 foi criado o Tuntun; em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, o *Ilé Agbónlá*, cujo fundador foi Eduardo Daniel de Paula, tendo aproximadamente 200 anos de tradição. Já em Recife, na antiga Rua das Águas Verdes, conforme informações de *Ọjé Awojírò*, foi onde se cultuava os *egúngún*, próximo a Casa das Tias do Terço, no Pátio do Terço, provavelmente na segunda metade do século XIX. Dessa forma, consolidando a formação religiosa trazida de Lagos na Nigéria, uma “*adaptação a uma nova ordem social que modifica profundamente as noções de vida e sociedade da população residente*”⁸.

O contexto histórico se configura de crucial importância para compreender melhor essas comunidades e sua formação e influência ao longo de nossa história. Tenta-se aqui não apenas relatar fatos históricos do povo africano em sua pátria ou em território nacional e procura-se não partir de documentos policiais, pois “*A história dos africanos no Brasil do tempo da escravidão, em grande parte, é escrita a partir de documentos policiais*”⁹, mas perceber a significação desse contexto inferindo e reconhecendo como foi estruturado esse culto no Brasil, trazido de Lagos, Nigéria, dando continuidade aqui no Brasil apesar de todas as características da diáspora negra e, também, a escravidão vilipendiosa ocorrida em nossa história. Essa conjuntura histórica do mundo atlântico se mostra necessária para perfilar esse culto e suas características que, como toda cultura é dinâmica, ocorreu ressignificações durante esse processo historial, pois “*funcionava dentro de um contexto social específico*”¹⁰. Nesse sentido, se faz necessário relativizar na acepção de ser um instrumento que possibilite o encontro entre duas culturas diferentes de forma respeitável. Nesse sentido a compreensão

8 In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, CNPq, 1988.

9 REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

10 REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, CNPq, 1988, p. 40.

da significação histórica dos povos africanos se faz mister estudar transformações étnicas, políticas e sociais que ocorriam em África e que transportavam suas nações para o Brasil.

Nessa perspectiva se deve perceber a reinvenção de suas práticas e instituições que os *Yòrubá* implementaram no Brasil, influenciando significativamente nossa sociedade. Foram recriando, dando novas formas às suas relações, a seus valores para que não perdessem suas origens, sua religiosidade, sua sensibilidade.

Conforme ressalta Reis¹¹:

“Estes aspectos, entrelaçando-se, foram indispensáveis à reprodução física e cultural destes negros na diáspora africana, e explica, em parte, por que a cultura jeje-nagô se converteu em código central de manifestações de cultura do Brasil que apresentam traços africanoides nítidos”.

Na conjuntura histórica do período estudado, que se insere na implementação do culto a *bàbá egúngún* no Brasil, **houve grande influência da África Ocidental, a qual estava passando por profundas mudanças sociais, militares e políticas. Muitas guerras, desintegração de *Òyó*, de onde veio uma quantidade maciça de escravos, levando a uma maior influência de sua cultura e religiosidade em nosso território, elevando a concentração do povo *Yòrubá*, principalmente na Bahia e em Pernambuco, caracterizando a religião como a forma mais estruturada de solidariedade entre as várias etnias africanas que formavam esse arcabouço multicultural de resistência e resiliência no território nacional.**

Segundo Reis, citando Roger Bastide, afirma que em alguns depoimentos de membros nobres do candomblé baiano, diz que os “*Eguns (ancestrais divinizados) e Exu [...] foram os patronos da revolta dos nagôs não islamizados*”. Ou seja, a religião se caracteriza de funções políticas quando perpetua ou modifica essa mesma estrutura socioeconômica¹². É nos rituais que se discute, nos encontros festivos que se debate sobre a situação política, social e econômica em que se está

11 Idem, p. 160.

12 Para um maior entendimento sobre a importância da relação entre sociedade e religião ver Durkheim, E. *Lês formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

O *Égbé* do Culto aos Ancestrais: Uma Análise Histórica das Comunidades de *Bàbá Egúngún*, o *Egbé* de *Bàbá Oba Èrín* em Recife e do *Agbónlá* em Itaparica...

inserido, “As religiões africanas sempre foram extremamente politizadas”¹³.

Além disso:

“Sabe-se que o terreiro é simbolicamente uma reprodução reduzida da estrutura do mundo, natureza e sociedade indissolivelmente imbricadas. Conseqüentemente, nada é deixado ao acaso, dentro do seu espaço”.¹⁴

Ninguém pode dizer que os afro-brasileiros, ao longo de sua história, não tiveram determinação em manter sua religiosidade. Assim, se configura numa religião integrada à vida social, Durkheim “*os interesses religiosos [...] não são senão a forma simbólica de interesses sociais e morais*”¹⁵, pois é uma das formas de se autodeterminar, de mostrar que supera os obstáculos característicos da escravidão e da diáspora pelo qual passaram ao longo de seu processo histórico, mostrando que sua religião é uma arma poderosa de resistência, de luta, de modificações, podendo encontrar, dessa forma, sua história, seus costumes, seus modos.

“Além disso, entre os akus, como no país de origem deles, o islamismo tolerava a cultura ioruba tradicional, inclusive porções de sua religião, a ponto de os malês freqüentarem sociedade secretas como, entre outras, a Geledé, que celebrava os ancestrais femininos, e a Egungun, dedicada ao culto dos mortos, os eguns”.¹⁶

Vale ressaltar a importância de *Ọ̀yó* nessa perspectiva. Era um dos estados que tinha uma acuidade significativa em Benim, controlando a maioria dos reinos *yòrubá*, entre os séculos XVIII e XIX, submetendo a seu controle vários reinos, como: Borgu, Nupe e Daomé, impondo tributos a esses, dominando rotas comerciais estratégicas para com o comércio atlântico, principalmente no tráfico de gente, o qual mantinha sua poderosa cavalaria.

Em Pernambuco, antes de 1831, havia poucos negros nagôs. A maioria eram bantos, apesar de que os navios negreiros traziam escravos de diversas partes da África, mesmo com a proibição imposta de fazer comércio de viventes ao norte da linha do Equador, impedimento esse por leis de 1815-1831,

13 Idem, p. 180.

14 *Ibid*, 1988, p. 185

15 Durkheim In: Kabengele, M. 1986, p. 299.

16 REIS, op. cit., p. 309.

ou seja, vários navios que participavam desse comércio de escravos vinham de diversas regiões da África, inclusive de “*Onim, Lagos, Badagri e Ajudá, portos do golfo de Benim*”¹⁷. Lei para inglês ver, pois essa lei não conseguiu efetivamente proibir esse comércio de escravização de negros africanos.

A região de Angola era uma das maiores exportadores de negros feitos escravos levando principalmente para Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Após 1815, quando se deu um maior trabalho de repressão por parte dos ingleses contra os navios negreiros, traficantes da província do Rio de Janeiro deslocaram suas atividades mais para a região da costa oriental africana, principalmente da região de Moçambique. Mas os traficantes ligados a esse comércio na região nordeste brasileira, da Bahia principalmente, tiveram sua comercialização na região de Golfo de Benim, atualmente na região da Nigéria, trazendo negros dagomés, jejes, haussás, tapas, bornus e os nagôs.

Nesse contexto Recife, nesse período, estava muito agitado. Havia boatos que os cativos tinham sido libertos e párocos não davam suas cartas de alforria¹⁸, o que deixava a cidade sobtensão, sua população com medo de mais revoltas e levantes, isso na cidade como nos engenhos. Qualquer rumor era motivo preocupação do governo que mobilizava tropas para controlar os cativos, libertos ou outros que fossem suspeitos onde eram castigados severamente.

Reuniões de negros fossem forros ou cativos era sempre vista como perigosa e proibida. Nesse período, século XIX, os escravos e alforriados eram obrigados a viver o modo de vida religioso da sociedade predominantemente católica e dos seus senhores. Por esse motivo os terreiros sempre foram motivos de preocupação por parte das autoridades da época, que o perseguiram e castigavam quem participasse delas, como os maracatus e os grupos afrorreligiosos, se inserindo aí o culto aos *egúngún*, principalmente por seu caráter restrito, fechado, uma sociedade secreta, o que levantava mais suspeitas sobre

17 REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 301.

18 Idem, p. 328.

ser um movimento político de revolta contra a ordem escravocrata estabelecida, “*podiam servir de antessala da revolta social*”¹⁹.

As leis que regulavam a vida social eram mais severas para com os cultos afrorreligiosos e brandas com as outras religiões não católicas, dentro desta perspectiva:

“Claro que essa regra não se aplicava a todos. A igreja anglicana no Recife, por exemplo, ocupava, ostensivamente, um imponente templo na rua da Aurora, local de residência e negócios da católica nobreza da terra [...] Mas, quando se tratava de negros, a política era outra”.²⁰

Eram constantes detenções sem justificativa jurídica plausível. Os africanos eram sempre vistos como suspeitos, principalmente os emancipados, pois o governo sempre achava que eles eram os principais agentes de revoltas e tumultos “*Eram constantes investigações feitas pela polícia, prisões arbitrárias efetuadas às centenas*”²¹.

Se pode ainda complementar, já que é uma dura realidade a perseguição sofrida pelos participantes desses cultos religiosos durante todo o processo histórico. De acordo com Reis²², “*Restava a parte religiosa da questão, uma vez que a religião africana não deixava de ser vista como caso de polícia pelo Brasil afora naquele tempo*”, mesmo sem ser crime previsto no código penal brasileiro à época. Assim, se pode inferir que havia uma explícita perseguição às religiões africanas, principalmente o Xangô pernambucano, pois as islamizadas não sofriam tanta repressão. Um bom exemplo é citado por Reis²³, no início de julho de 1877, um acossamento explícito de uma operação da polícia realizada em Recife.

“Desejoso de mostrar serviço, o novo subdelegado do primeiro distrito da freguesia de São José, segundo o jornal, ‘fez ampla colheita de bruxas e feiticeiras, que, abusando da credulidade de uma súcia de beócios que as atendia, faziam-na pagar bons preços pelos seus filtros, adivinhações, curas, etc... etc...’ Os presos desfilaram, sob escolta policial, pelas ruas da cidade, tendo à frente uma ‘Divina Mestra’ [...] vestida em trajes rituais e obrigada a

19 *ibid*, 2010, p. 326.

20 REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328.

21 VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIV. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 362.

22 REIS, op. Cit., p. 332.

23 REIS, op. cit., p. 344.

carregar objetos de culto confiscados pela polícia... O grupo era achinchado por onde passava, produzindo cenas de humilhação pública [...] Vê-se por aí que a tolerância pernambucana com a religiosidade africana não era exatamente exemplar”.²⁴

Essa era a dura realidade que sofria os adeptos das religiões africanas. Os devotos de Xangô eram aqueles mais perseguidos por suas práticas religiosas, além de serem, em sua maioria, negros forros e escravos, como personagens ilustres do Candomblé baiano que vieram para o Recife e participaram da fundação do *Oba Ogunté*, em 1875, da mesma forma, com o culto aos *bàbá egúngún*, se destacando *Bámgbósé Òbítíkò*. Se envolvendo nas lutas pela democracia de poder expressar sua religiosidade sem a perseguição exercida pela polícia e pela política da época.

Conforme já dito anteriormente, a religião africana é politizada. Dessa forma, não se restringia apenas a capital pernambucana, ia além, cruzava o mundo atlântico, chegava à África, em Lagos, na Nigéria, pois muitos negros aqui residentes voltavam à sua origem para se aperfeiçoar nas práticas religiosas, para se educar em sua cultura, negociar ou mesmo morar em terras de seus ancestrais.

Apesar dessa perseguição toda, o xangô pernambucano apenas cresceu e se expandiu. “*Mas o sucesso de uma religião popular depende de coisas mais importantes do que a tolerância dos poderosos*”²⁵. As outras religiões africanas, como o Islã, não fortaleceram e não conseguiram se enraizar em terras pernambucanas, mesmo tendo certa tolerância das autoridades policiais e políticas da época, no mesmo contexto, o culto a *egúngún*, sociedade secreta, masculina, se estruturou, fincou suas bases, teve um recuo estratégico, se estabeleceu na Ilha de Itaparica e volta a capital pernambucana para se estabelecer mais firmemente, mostrando seu caráter político e de luta, característica da cultura religiosa africana e afro-brasileira.

Nesse sentido, não se pode esquecer-se de citar, perante o contexto histórico de Recife nesse período, a importância dos malunginhos, pois “... *não há como estudar a*

24 REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 344.

25 Idem, p. 354.

O *Égbé* do Culto aos Ancestrais: Uma Análise Histórica das Comunidades de *Bàbá Egúngún*, o *Egbé* de *Bàbá Oba Ērín* em Recife e do *Agbónlá* em Itaparica...

*história pernambucana deste período sem lidar com os malunginhos*²⁶²⁷. Um quilombo que era referência de fuga, de resistência para todos os cativos que viviam em Recife, Olinda e arredores, pois se situava nas “[...] *matas do Catucá, uma floresta que serpenteava a partir do eixo urbano formado por Recife e Olinda, até a vila de Goiana, já na fronteira com a Paraíba*”²⁸.

“Logo para começar, o quilombo de Malunginho – o espaço insurrecional mais importante da província – não estava isolado da cidade. Muito pelo contrário, Pernambuco no século XIX, era uma província muito diferente daquela da época do quilombo dos Palmares. Não havia como evitar contato com o Recife”.²⁹

Sem fugir do contexto, e para melhor caracterizar, Recife vinha sofrendo uma série de reformas urbanas, que estavam mudando o contexto geográfico, político e histórico da cidade, em meados 1830. Sendo os próprios agentes de sua história, os escravos de Recife configuravam sua historicidade, desenrolando-se num contexto bastante complexo a sua condição de escravo, inseridos no comércio atlântico, percebendo a condição que o traficante ocupava nesse trato internacional³⁰.

Nesse sentido³¹, afirma que Recife se caracteriza como menção para histórias análogas, se configurando como um ambiente de estudo por já ser uma cidade no final do século XVII, onde ocorreu diversos acontecimentos em suas várias ruas no período proposto para estudo.

Nesse contexto, apesar dessa vivência intensa do mundo atlântico, de negros voltando as suas origens e lá permanecendo até sua morte ou, fazendo esse movimento migratório de ida e vinda, muitos negros forros preferiram viver aqui no Brasil. Principalmente por causa das perseguições que sofriam do governo e da polícia, apenas na aparência procuravam viver como brasileiros natos seguidores da religião católica. Mas, buscavam se reunir em grupos para manter suas tradições religiosas, fugindo, assim, dos curiosos e mantendo seus costumes, consolidando e fortificando o culto aos orixás

26 Para um maior entendimento, ver Carvalho, Marcus. J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Faz um esclarecimento significativo sobre o termo malungo e malunginho.

27 CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. 2ª ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010, p. 13.

28 *ibid*, p. 07.

29 *Idem*, p. 180.

30 *Idem*, p. 13.

31 *Idem*, p. 17.

e *voduns*, aos ancestrais “[...] pois os cantos e as danças que podiam assim praticar em público não eram senão aqueles trazidos de seu país natal e que endereçavam a seus deuses [...]”³².

Não se esquecendo de Lagos, de onde vem o culto aos ancestrais masculinos dessas comunidades, nesse período havia um tratado para dar fim ao comércio de escravos, no qual a maioria de seus comerciantes era de brasileiros. Mesmo com um acordo em andamento entre o Rei de Lagos e a Inglaterra, havia o último navio, chamado Relâmpago³³, por ordem do Rei Kosoko, para trazer os viventes no navio negreiro para a Bahia onde seriam comercializados, mas, ao chegar aqui foram logo aprisionados. Foi nesse momento que *Akitoyê*³⁴ tomou posse como novo rei, ajudado pela Inglaterra que atacava Lagos obrigando o seu rei a fugir, ficando assim, a força militar e política controladora desse reino, acabando com o tráfico de viventes nessa nação.

Como se tornara a força militar e política dominante em Lagos, a Inglaterra pode fazer livre comércio e policiar qualquer tipo de rebelião ou revolta, como aconteceu em 1853³⁵. Combateu e responsabilizou os portugueses por incentivarem revoltas contra o rei *Akitoyê*, tomando as rédeas da situação, não deixando, nesse episódio, haver insurreições que tirassem o controle das mãos dos ingleses. Essa mesma política de dominação estendeu-se a Uidá, como pano de fundo para combater o tráfico de humanos.

As consequências dessa política, conforme Verger foram:

“As relações entre a Baía de Benin e a Bahia se tornavam mais raras apesar das provas de fidelidade para com as religiões trazidas da Baía de Benin, dadas pelos descendentes de africanos na Bahia. Porém, os que tinham voltado para África permaneceriam ligados ao modo de vida adquirido no Brasil”.³⁶

Mas esse retorno, aproximadamente em 1840, de africanos emancipados tinha duas perspectivas. Uma era a volta voluntária, por ser fiel às suas origens, o voltar à terra de onde tinham sido forçadamente a deixar numa condição subumana;

32 VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIV. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 530.

33 Para um maior aprofundamento sobre a questão tratada ver VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIV. São Paulo: Corrupio, 1987.

34 Idem.

35 Ibidem.

36 Idem, p. 587.

outra era involuntária, por mais ligado que estivesse ao local em que vivia, eram medidas tomadas pelas autoridades brasileiras, estas despóticas, que obrigavam aos africanos emancipados a voltarem para a África, como consequência das revoltas aqui acontecidas, tendo ele participado ou não. Mas todos estavam profundamente transformados pela estada aqui no Brasil, seja em Pernambuco ou na Bahia.

Alguns ficaram ligados às tradições culturais e religiosas aprendidas aqui no Brasil, outros mantiveram sua fidelidade aos costumes de sua terra natal. “*Os africanos abrigados tinham tanto pela religião que adoraram na América do Sul como pela que conservavam de seus ancestrais*”³⁷. Eram em sua maioria nagôs que retornavam do Brasil, muitos declaravam que foram os melhores anos de suas vidas aqui em terras brasileiras, continuando suas devoções religiosas. Uma fidelidade que também se mantinha aqui com africanos que continuavam a celebrar seus ancestrais – *egúngún* – com os mesmos cânticos tradicionais.

Percebemos esse fato, mais claramente, quando Deoscoredes dos Santos fez uma viagem à África, a Ketu, na República Popular do Benin, saudando da mesma forma seus ancestrais divinizados. Os mesmos *itàn*, *oríki*, *àdúrà*, *ofô*, *orin* que eram proferidos aqui também era da mesma forma realizados em terras de Ketu mostrando “*a fidelidade com a qual certas tradições africanas se conservavam na Bahia*”³⁸, se pode até dizer que em Recife se conservava a mesma tradição religiosa.

Outro ensinamento nos diz que:

“Houve, por exemplo, em 1973, a viagem do pai-de-santo Balbino Daniel de Paula que reencontrou raízes certas de sua família na R. P. do Benin quando ele encontrou um Egun (representação de um ancestral que volta à terra para saudar seus descendentes) que tinha o mesmo nome de um dos que por ele são cultuados na Bahia”.³⁹

Isso levou as próprias autoridades política dos dois países a perceber a aproximação real que havia entre Bahia, Recife e Benin “[...] em consequência dos contatos com outros

37 Idem, p. 601.

38 Idem, p. 632.

39 Ibidem.

*grupos*⁴⁰, onde foi transformado, ressignificado esse contexto cultural. O que acarretou a concretizar acordos bilaterais entre as cidades que ficam nas duas margens do Atlântico, fazendo incluir razões sentimentais a propostas comerciais e econômicas marcando as relações entre essas duas regiões do atlântico negro.

Enfim, nessa conjuntura o culto aos ancestrais masculinos reflete a experiência da individualidade de cada ser humano, pois o mesmo está inserido numa linhagem familiar, seus ancestrais, estabelecendo a relação de autoridade, onde o mais velho é hierarquicamente superior ao mais novo, no caso os mortos estão por zelar e orientar os vivos. Essa relação, que é habitual entre os vivos pelo respeito aos mais velhos, não se acaba quando da morte, a relação existente entre os vivos e os mortos permanece, se intensificando⁴¹. Por sua condição de não estar mais entre os vivos, os ancestrais tem mais conhecimento das condições de vida na terra – eles estão no mundo da verdade⁴² – tendo maiores poderes de interferirem na vida dos que permanecem vivos.

Os descendentes se configuram como a continuidade dos mais velhos que já morreram. Seus gestos e palavras caracterizam sua devoção, sua dedicação, seu comprometimento com a herança cultural e a unidade cultural do grupo que se dedica em dar continuidade a sua tradição religiosa.

40 KABENGELE, Munanga. Os Basanga de Shaba – um grupo étnico do Zaire: ensaio de antropologia social. São Paulo, FFLCH, 1986.

41 Idem.

42 Ditado muito usado entre os adeptos do culto aos ancestrais.

Negros em Minas Gerais / Lugares de sociabilidade: “A igreja, a praça e a rua”

Mônica Maria Lopes Lage

Resumo: Neste artigo procuramos apresentar alguns aspectos do comportamento e do cotidiano dos negros ao frequentarem as igrejas, as ruas e as praças das cidades coloniais mineiras. Procuramos revelar o dia a dia destes homens, a maneira como eles se relacionaram e como conviveram nestes espaços públicos. Procuramos mostrar que o conceito de “resistência” utilizado por alguns historiadores para tratar do comportamento dos negros diante dos conflitos sociais, é minucioso e demanda maior atenção.

Palavras-chave: Negro. Sociabilidade. Resistência.

Abstract: In this paper we present some aspects of behavior and daily life of blacks to attend the churches, streets and plazas of colonial mining towns. We seek to reveal the daily lives of these men, how they lived and how they related in these public spaces. We try to show that the concept of “resistance” used by some historians to treat the behavior of blacks on social conflicts, is painstaking and demand greater attention.

Keywords: Black. Sociability. Resistance.

Em várias regiões do Brasil e em períodos distintos, a população cativa confrontou-se com uma diversidade de realidades. Das grandes extensões de terras ocupadas pelo café que brotava virgem e fértil, aos extensos canaviais de produção do açúcar, às distantes plantações de algodão a clarear o horizonte, ao milharal com seu perfume suave até às profundezas da terra de onde jorravam diamantes de todas as intensidades, a culminar nas jazidas de ouro e o adentrar no mais íntimo recôndito da vida privada, estes homens e mulheres, vindos de terras distantes, de cultura, costumes e modos diferentes aqui viveram suas histórias e, no fazer-se viver desta história, construíram a história do Brasil colonial.

No final do século XVII, por volta de 1696 aproximadamente, descobre-se o ouro nas Minas Gerais. As mudanças e as consequências desta descoberta ganharam “vulto” e desenvoltura no decorrer do século XVIII, quando surgem os povoados, as vilas e as cidades e, com estas, o desenvolvimento econômico, político e social da região.

A mineração foi a principal atividade econômica em Minas Gerais durante o século XVIII, foi ela quem definiu a ocupação dos espaços e impulsionou o desenvolvimento da agricultura, do artesanato, do comércio e da lavoura. Em todos estes setores da economia utilizou-se a mão-de-obra escrava. No início, tentou-se escravizar o índio, depois cresceu rapidamente o uso de mão-de-obra negra. Os negros vinham da “Guiné”, na África, desembarcavam no porto do Rio de Janeiro e de lá eram encaminhados para as Minas Gerais. A historiografia escravista apontou que o cotidiano dos negros no Brasil colonial foi marcado por uma nítida diferença social. Nas relações senhor-escravo prevalecia uma história marcada pelo poder, controle, violência, castigo, humilhação, normas e disciplina.

“Era componente fundamental do *ethos* colonial a percepção da distinção entre senhor e escravo e dos privilégios, prerrogativas, obrigações mútuas e restrições impostas aos membros de cada grupo pela lei e, de forma mais importante, pelos costumes sociais prevaletentes”.¹

1 RUSSEL-Wood, A. J. R – *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p 22.

O avanço destas pesquisas revelou outras faces da história dos negros em Minas Gerais, que contribuiu muito para pensarmos as várias formas de “resistências” encontradas por estes homens e mulheres ao chegarem às terras tupiniquins. Terras que no primeiro olhar tornaram-se inóspitas diante de quem acabara de chegar - tudo era distante, incompreensível e intocável.

Segundo Eduardo França Paiva, o termo “resistência” apresenta uma visão simplificada e redutora das relações que se estabeleceram entre senhor e escravo no Brasil colonial. *As relações humanas sempre foram mais ricas, mais delicadas e, ao mesmo tempo, mais complexas e diversas que qualquer categoria teórica que ouse decodificá-las.*² De acordo com esta linha de raciocínio apresentada pelo autor citado acima, podemos inferir que as “válvulas de escape” como fugas, festas, encontros, tramoias e formas de sociabilidades encontradas pelos negros escravizados, não tinham necessariamente a intenção de resistir, porém de existir.

O fato é que ao chegarem, os negros procuraram encontrar um modo de vida semelhante ao que estavam habituados dentro das possibilidades que lhes foram oferecidas, procuraram adaptar-se, focando o seu cotidiano em outras possibilidades para além da vida dura que lhes foi revelada.

Neste artigo, apresentaremos algumas das alternativas que os escravos buscaram para promover a sua vida social, procuraremos mostrar a contribuição dada pela igreja neste processo, o papel que o comércio exerceu nas relações sociais destes homens, bem como os momentos de descontração vividos através das festividades de rua.

A literatura mineira revela que as igrejas desempenharam um papel importante na organização dos espaços públicos. *Em Minas Gerais, como em outras partes do Reino Português, a igreja desempenhou um papel fundamental na organização fundiária e espacial dos arraiais.*³ Era em torno das igrejas que a sociedade se organizava, a partir dela, estabeleciam-se as residências, o comércio, a praça central, as procissões,

2 PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3ed. – São Paulo: Annablume. Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009, p 19.

3 FONSECA, Cláudia Damasceno. *O Espaço Urbano de Mariana: Sua Formação e suas Representações*. In: *Termo de Mariana: História e documentação*: Imprensa Universitária da UFOP, 1998 p 31.

os cortejos fúnebres e as festas. Foram nas cercanias das igrejas que surgiram os núcleos urbanos, dando densidade populacional aos primeiros arraiais, vilas e cidades brasileiras dos séculos XVIII. E foi diante desse burburinho propiciado pelo ligeiro e contínuo aumento populacional, que homens e mulheres cativos reinventaram seu cotidiano repleto de contradições e ambiguidades.

Os espaços sacros representavam pontos de reuniões, festas, procissões, novenas, encontros sociais, amorosos e muitas vezes também se constituíram como arena de violência, como nos lembra a historiadora Mary Del Priore, “*os espaços sacros constituíam-se também em espaços secularizados: pontos bucólicos de reunião, praças de conagração, palco para explosão da libido e até mesmo arena de violência*”.⁴

Preocupado com o envolvimento dos padres nos “descaminhos do ouro” o Estado proibiu a presença de clérigos em Minas Gerais, sendo assim, foram as irmandades quem arcaram com todos os recursos necessários para ereção, ornamentação e manutenção das igrejas. “*A proliferação de templos religiosos nas Minas Gerais setecentistas se deve às irmandades*”⁵. Segundo Caio Boschi, as irmandades funcionavam como “*agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidade frente à realidade social*”⁶. As irmandades eram subdividas por classes sociais. Segundo Fritz Teixeira, estudioso das irmandades no ciclo do ouro em Minas, essas instituições se dividiam da seguinte forma:

“Os fiéis, seguindo espontaneamente as suas devoções, organizavam-se nas agremiações das suas invocações prediletas (...) Carmo, São Francisco, Nossa Senhora da Conceição, Pilar, Santíssimo Sacramento, Arq. São Miguel, São Pedro dos Clérigos, Santana, Senhor dos Passos etc., eram de brancos. As irmandades de pardos: Nossa Senhora do Amparo, Ordem Terceira de São Francisco de Paula, São José dos Bem-casados, Pardos do Cordão. De pretos, Rosário, São Benedito, Mercês e Santa Efigênia, sendo que o compromisso destes, expressa que eram crioulos, o que indica que eram nacionais”.⁷

4 DEL PRIORE, Mary, Deus da Licença ao Diabo: A contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XIX, In: História da sexualidade no Brasil colonial, Ronaldo Vainfas (org.), Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986. p 89.

5 BOSCHI, Caio César. Os Leigos e o Poder (irmandades leigas e política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo, Editora Ática, 1986. p 177.

6 Idem, p 14.

7 SALLES, Fritz Teixeira de. Associações Religiosas no ciclo do ouro. Belo Horizonte: UMG/Centro de Estudos Mineiros, 1963 p 19.

Essas associações refletiam as divisões da sociedade e as camadas sociais, ricos senhores de escravos, proprietários, homens livres não proprietários de escravos, escravos, e segmentos raciais - brancos mestiços e negros.

“As irmandades negras representavam as únicas instituições nas quais o homem de cor poderia exercer dentro da legalidade de certas atividades que pairavam acima da sua condição, onde esquecida a sua situação de escravo, poderia viver como um ser humano”.⁸

Para os escravos, a participação nas festas das irmandades era um refrigério para a alma, era um momento para esquecer a escravidão e o cativo. Era o momento de reencontrar laços étnicos e tribais, tecer redes de solidariedade, era um momento de identificação enquanto povo, por isso era muito comum a presença de batuques de tradição africana e de danças nestes encontros religiosos. No seio das irmandades os negros desenvolviam seus talentos musicais, artesanais, culinários, além da concepção do trabalho em grupo.

Segundo Caio Boschi, havia entre as irmandades certa disputa com relação à beleza e à riqueza das igrejas, o que contribuiu muito com a exuberância das igrejas mineiras barrocas - *“A força e o vigor dos centros urbanos passavam a ser deferido pela riqueza de suas igrejas, o que resultava num alto espírito de competição”*.⁹

Envolvidos nestas competições é que os negros esqueciam-se das agruras, das lembranças da terra distante, da humilhação da vida diária, e da escravidão. A mente voltava-se para quem ofereceria o melhor e mais belo templo, a melhor e mais bela música, o melhor e mais belo ritual de adoração e, nesta busca, eles saíam atrás de doações, ajudas, petições, improvisações e assim a vida tornava-se um pouco menos triste, um pouco suave.

Além dos momentos de encontros proporcionados pelas costumeiras reuniões das irmandades, outro lugar que muito promoveu a sociabilidade dos negros foi a praça. Ao redor da praça, na maioria das vezes, ficava o comércio e este foi

8 Idem, p 14.

9 Idem p 33

um importante “veículo” para as relações sociais na colônia. As vendas, os pequenos botequins, as bodegas, o comércio ambulante, todos tiveram a praça como o ponto central, como o lugar do encontro e das possibilidades.

Para termos ideia da importância do comércio na vida econômica das Minas durante o século XVIII, vale lembrar que em Vila Rica, atual Ouro Preto, por volta do ano de 1716 havia 190 vendas, um número que cresce para 370 em 1746 e para 697 em 1773. Além das vendas ainda havia farmácias, açougues, sapateiros, alfaiates, barbeiros e ofícios manuais diversos, deste comércio ocupavam-se homens livres, brancos e negros.

Sempre existiu por parte das autoridades uma preocupação constante em relação ao crescente número de vendas nas cidades coloniais. Medidas como leis, estabelecendo horário de funcionamento, tinham como o principal objetivo conter a sociedade e, principalmente, impedir levantes, afinal tais lugares eram pontos de reuniões, de conversas, de bebidas, de tramoia. Por isso muitos destes estabelecimentos eram terminantemente proibidos de funcionarem à noite.

Segundo Luciano Figueiredo¹⁰, a presença feminina sempre foi destacada no exercício do pequeno comércio em vilas e cidades do Brasil colonial como ameaçadora. A este destaque, muito se deve a atuação das “negras de tabuleiro”, a quem era reservado o comércio de doces, bolos, melaço, frutos, hortaliças, queijo, leite, etc. A presença destas mulheres negras nas praças e ruas representava ameaça para os bons costumes da sociedade, pois muitas usavam o tabuleiro como desculpa para a prática da prostituição e para o envolvimento no contrabando do ouro.

“O ambiente em torno das vendas lembra o de uma autêntica taverna. Diferentes grupos da comunidade local reuniam-se nas vendas para beber, consumir gêneros pouco comuns, divertir-se e, por que não, brigar. Por ali passavam oficiais, mecânicos, pedreiros, alfaiates, mineradores. Além das funções primordiais deste tipo de comércio seu interior escondia toda sorte de

10 LUCIANO, Figueiredo. Mulheres em Minas Gerais. In. *História das mulheres no Brasil*. (org), Mary Del Priore. Carla Bassanezi (coord. de textos) 9. Ed – São Paulo: Contexto, 2007. p. 146.

atividades escusas, como o contrabando de pedras de ouro e diamantes furtados por escravos”.¹¹

Muitas mulheres negras eram chefes de família e, na luta pela sobrevivência de criar filhos e manter a casa, elas se envolviam com muitas atividades ilícitas. Algumas usavam o tabuleiro como desculpa para tais práticas. Transformavam-se em prostitutas, garotas de recado, levavam e traziam ouro contrabandeado, escondido por entre suas entranhas. O número de mulheres negras que viveram nestas condições nas ruas e praças das vilas coloniais foi extremamente expressivo e a preocupação com a presença delas e a moralidade social era nítida por parte das autoridades.

“Aquilo que mais preocupava o secretário do governo, passado o período crítico das tensões dos anos 20, seria a conduta moral em torno das vendas, quando a sua imagem aproximava-se de uma alcova. A pobreza de muitas mulheres fazia a prostituição lhes servir de atividade complementar”.¹²

Além do comércio fixo existia o comércio ambulante, realizado por aqueles que percorriam as ruas, oferecendo mercadorias tais como doces, tecidos, balas, especiarias, cestas, chicotes, panelas, trigo, bacalhau, azeite, entre produtos diversos.

Os tropeiros eram homens cercados por tropas de mulas, às vezes entre trinta, quarenta e até cinquenta animais carregados de mercadorias que percorriam uma rota fixa, promovendo o comércio interno na colônia. As mercadorias eram negociadas pelos donos dos animais, que seguiam montados, enquanto os tocadores e escravos ou empregados seguiam a pé. Um animal ia à frente carregando um sino no pescoço, guiando os burros de carga. O ponto de parada mais demorado dos tropeiros era a praça, que servia como ponto de reabastecimento tanto para os animais como para os comerciantes. Era hora de beber água, de alimentar-se, de usar o banheiro. E nesta hora é que aconteciam os encontros amorosos, as trocas de olhares, os recadinhos secretos, as armações e as negociações.

Além de ponto de referência para um comércio intenso, na

11 Idem, p 146.

12 Idem, p 150

praça também aconteciam as peças teatrais, os desfechos das procissões, as missas ao ar livre, os batuques e as danças. Desta forma, as praças das cidades mineiras coloniais tiveram um papel importante na contribuição para uma maior sociabilidade entre seus moradores, principalmente entre os negros, que além de usufruírem como ponto de trabalho, também a usavam como lazer, diversão e sociabilidade.

Da praça vamos à rua. A rua também sempre teve um papel importante para os negros em Minas Gerais. Laura de Melo e Souza, em seu trabalho “Desclassificados do ouro¹³”, aponta que em Minas Gerais vivia, desde o século XVIII, um grande número de mulheres e homens livres e pobres que perambulavam pelas ruas pedindo esmola, comida, brigando nas vendas ou praticando pequenos furtos... “*Lá vem o sr. Manoel pedir cachaça!*”; “*Guardei um prato de comida pra você!*”; “*Moça, dá um trocado?*”; “*Conheço você, negrinho. Foi você quem me roubou aquele dia!*”; “*Não tenho nada a te oferecer!*”; “*Moço, me dê um prato de comida?*”; “*Hoje a negrinha Chica não passou, separei umas roupas para ela!*”. Imagino que estas frases deveriam ser costumeiras pelas ruas das Minas setecentista. A luta pela sobrevivência também promovia sociabilidade, pois através dela as pessoas conheciam e se faziam conhecer.

Mas a rua não era lugar apenas de sofrimento. Era neste local que as festas aconteciam, principalmente por ocasião das comemorações religiosas as procissões chegavam a arrastar a população inteira para as ruas. A rua se torna um cenário perfeito para conversas, encontros, jogos, brincadeiras, festas e folias. Além disso, esta representa um espaço de trânsito entre a casa, o comércio, o hospital, a escola, a igreja, a praça e, neste percurso, muitas coisas podiam acontecer: encontravam-se com amigos, com inimigos, com crianças a brincar, com negociantes a passarem. Era a vida acontecendo nas ruas.

Era na rua que as pessoas de poucas posses se encontravam, cantavam moda, dançavam, bebiam, jogavam cartas, conversavam, namoravam. Mas a diversão principal da

13 SOUZA, Laura de Melo e. *Desclassificados do ouro, a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

sociedade mineira estava nas festas religiosas, a grande maioria da população negra se envolvia nestas festas, preparava a decoração, a comida, as roupas usadas nas procissões, ensaiava as músicas cantadas, os passos a serem seguidos, as preces, tudo para apresentar, na rua, a exuberância de um trabalho empenhado. E estas festividades de rua promoviam a sociabilidade, o lazer e a diversão da população.

Segundo Maria Odila Leite, em São Paulo, no século XVIII, as procissões correspondiam a um evento tão importante que envolvia as autoridades locais. Mascaradas, entrudos e malhar o Judas eram festas espontâneas para as quais, a cada ano, era preciso pedir licença às autoridades municipais. Já as congadas e batuques de escravos eram formalmente proibidos e, ao falar das procissões, a autora afirma:

“A procissão envolvia minuciosos preparativos: mercadores ricos ofereciam cera, artesão, padeiras, quitadeiras; desfilavam em carros alegóricos e apresentavam danças que eles mesmos preparavam, a festa se repetia em todas as cidades da colônia com o mesmo cerimonial e os mesmos preparativos”.¹⁴

E completa:

“Era uma oportunidade para limpar e varrer, cair e enfeitar a rua. Por todos os lados tentavam-se prevenir desordens, violências e principalmente a irrupção dos lados e pelos flancos, do batuque de escravos, que às vezes interrompiam a solenidade pré-estabelecida”.¹⁵

No campo da historiografia perpetua a seguinte discussão: o modo de vida encontrado pelos negros foi resistência ou não? A questão é que entre o modo de vida dos desclassificados e a cultura dominante nas Minas Gerais setecentista existe um vasto universo. O que sabemos é que os negros viveram em terras brasileiras momentos marcados por fortes conflitos, humilhações, desajustes e trabalho forçado, mas ao entenderem que aqui ficariam, trataram de criar meios de sobrevivência e sociabilidades, meios estes que tinham como objetivo tornar a vida mais amena, menos sofrida e, desta forma, se arrastaram trezentos anos de escravidão.

14 DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984, p 72

15 Idem, p 72.

Os que nasceram no Brasil já nasceram imersos na cultura que seus antepassados criaram, portanto não tinham o que resistir, tinham que viver, e na busca por esta vida eles se dividiram entre trabalho, vida religiosa, festas, encontros, trapanças, procissões, prostituição, desordens, casamentos e concubinos. E para viverem estas situações, a praça, a igreja e a rua foram grandes contribuintes para as relações sociais que se estabeleceram nas Minas Gerais setecentistas.

Militância Negra, Expressão Estética e Tradição em África

Vanessa Marinho

Resumo: Este artigo trata da tentativa dos movimentos negros brasileiros de se aproximarem de uma estética africana como instrumento de valorização da população negra e de enfrentamento a discriminação racial no Brasil. Esta estética africana, por sua vez, está associada a uma idéia de África pensada do ponto de vista da tradição, entendida, neste contexto, por uma aproximação com o meio rural e com suas práticas, sobretudo quando se trata de práticas religiosas. Além disso, neste texto destaco a importância das artes e da experiência visual como ferramentas de afirmação da identidade negra e como parte da luta política dos movimentos negros.

Palavras-Chave: Movimento Negro. Estética. Tradição. Identidade Negra.

Abstract: This article deals with the attempt of Brazilian black movements of approaching African aesthetics as a tool for recovery of the black population and coping racial discrimination in Brazil. This African aesthetic, in turn, is associated with an idea of African thought in terms of tradition, understood in this context, for an approach to the rural areas and their practices, especially when it comes to religious practices. Furthermore, this paper highlight the importance of arts and visual experience as tools of affirmation of black identity and as part of the political struggle of the black movements.

Keywords: Black Movement. Aesthetics., Tradition. Black Identity.

O Brasil tem vivido um momento sem precedentes no que diz respeito ao debate sobre as relações étnico-raciais no país. São tantas as questões, outras tantas são as causas, mas elas têm basicamente a mesma origem: a luta dos movimentos civis organizados em torno da causa negra. Os benefícios adquiridos por estes movimentos, entre outras causas, possibilitaram que um número cada vez maior de pessoas passasse a se reconhecer como negra: uma comparação entre os censos realizados em 2000 e 2010 no país indicam um aumento de cerca de quatro milhões de pessoas que se autodeclararam pretas, e se analisarmos de acordo com o que propõem os movimentos negros organizados – que os que se autodeclararam como pardos sejam inseridos na categoria censitária *preto (a)* – teremos no Brasil uma população majoritariamente negra – exatamente 50,73% da população¹.

Além da autodeclaração, outro elemento que se constitui como um fator distintivo da população negra é a sua expressão visual, seja sua imagem pessoal – neste caso, a cor da pele e textura do cabelo – ou seja nas imagens que escolhe para si – no caso de acessórios, roupas ou formas de usar o cabelo. Neste artigo pretendo traçar um paralelo entre a utilização de uma estética relacionada à África e a militância negra no Brasil, onde podemos observar que a assunção de uma identidade negra se dá a partir da expressão estética da afrodescendência.

O ano de 2003 representou o pontapé inicial para uma profunda mudança social no Brasil no que diz respeito a relação entre pessoas negras e não-negras. Esta se iniciou com a criação da SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal – e também da sanção da Lei 10.639/03, que obriga as escolas públicas e privadas em todos os níveis de ensino a incluírem em seu currículo a história africana e a cultura afro-brasileira. Estes acontecimentos proporcionaram, além de uma reflexão sobre o que se tinha dito sobre o negro até então, uma mudança de olhar sobre os afrodescendentes, no sentido de se perceber suas práticas e sua contribuição na sociedade brasileira de

¹ Dado disponível em www.ibge.gov.br

forma positiva. Esta afirmação remete à idéia de que nem sempre este olhar positivo esteve presente, e uma dos motivos foi a intensa discriminação racial observada na realidade brasileira. Foi contra esta discriminação que surgiram e se perpetuaram os movimentos sociais negros no país; em muitos deles a proposta de aproximação com o continente africano estava expressa. Na sua pesquisa sobre o trabalho de Pierre Verger - etnólogo e fotógrafo que trabalhou no Brasil a partir da década de 1950 - José Bento da Silva alerta para o fato de que neste período já havia uma mobilização de segmentos da sociedade civil buscando estreitar relações culturais com os países africanos, e cita como exemplo os Congressos Afro-Brasileiros e o jornal Quilombo, organizado por intelectuais negros como Abdias do Nascimento².

A discriminação sofrida pelo negro brasileiro resultou também numa introjeção de características negativas por estes indivíduos. Mas a associação do negro com algo ruim ou inferior remete a tempos anteriores à atual conjuntura das relações raciais. O período pós-abolição dá início a uma época em que se intensifica o discurso sobre a questão racial; no Brasil as teorias científicas moldadas pela biologia e zoologia e adaptadas às relações humanas dão um status de veracidade aos pressupostos que pretendem demonstrar. Entretanto, a associação da cor negra a um sentimento de fascínio e exotismo, bem como à sensação de medo e horror, presente na cultura ocidental, remete a um período anterior àquele em que o discurso sobre as raças se intensifica e molda a ideologia racista – o século XIX. No artigo intitulado *Selvagens, exóticos e demoníacos: Idéias e imagens sobre uma gente de cor preta*, Gislene dos Santos discute, além desta questão, como o visível passa a definir a concepção do termo de ser negro, uma vez que, de acordo com a autora, a relação com o preto/cor está imbricada com a relação com a pessoa negra. Ela apresenta um exemplo emblemático da associação da pessoa negra com algo repugnante: “São Bento de Palermo, por exemplo, suplicou a Deus que o fizesse hediondo a fim de não sucumbir às mulheres. Deus o entendeu e o transformou em negro, e foi dessa forma que ele se transformou e São Bento, o Mourão”³.

2 SILVA, José Bento Rosa da. Brasil-África / África-Brasil: Pierre Verger revisitado. *Estudos de Sociologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*. 2009, v. 15, n. 2, p. 229-238

3 SANTOS, Gislene Aparecida. *Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens de uma gente de cor preta. Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº2, 2002, p 275-289. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000200003 Acesso em 08/06/2011 pg. 278

Ela diz ainda que o primeiro olhar em direção ao negro é o do “(...) *exotismo, da admiração da diferença, da tentativa de oferecer-lhe sentido para se afastar do medo diante deste desconhecido que foge a qualquer significação: é uma primeira tentativa de falar sobre, de se aproximar*”⁴. Além disso, ela destaca que o exotismo implica, ao mesmo tempo, em uma tensão entre o fascínio e o repúdio, realidade que podemos observar claramente no contexto das relações étnico-raciais na sociedade brasileira.

Neste contexto, a questão das imagens é um fator diferencial, considerando que, como dissemos anteriormente, os sinais diacríticos de uma pessoa negra (cor da pele e textura do cabelo) são o que lhe inserem em um determinado status social e interferem também na sua subjetividade. Na sua pesquisa sobre a construção da identidade étnico-racial em professoras negras, a pesquisadora Claudilene Silva diz que a rejeição do cabelo crespo e a percepção da cor como causa de preterimento são exemplos de como a aparência da pessoa negra encontra-se em desvantagem em relação ao padrão de beleza branco eurocêntrico, e nos apresenta o depoimento de duas professoras:

“**Professora 1:** Na adolescência eu tinha uma amiga que era bem branca, dos olhos claros, agente gostava do mesmo menino, ele escolheu por ela... Percebi que... era por causa da minha cor.

Professora 2: Meu pai é negro e minha mãe é o que no nosso sistema chama branca... Durante um tempo da minha infância eu brigava com ela porque ela tinha escolhido meu pai pra casar e não um outro namorado dela que conheci. Eu queria ser filha do outro namorado porque ele era bonito e meu pai era feio. Ele era branco do cabelo liso. A única coisa que eu queria era que meu cabelo fosse liso”.⁵

Observa-se, portanto, que o perfil destacado (pele branca e cabelo liso) indicam a internalização de estereótipos que atribuem às características fenotípicas dos negros um status inferior e que, por outro lado, expressa o desejo destas professoras de possuírem uma aparência mais próxima do

4 *Idem*, pg. 281

5 SILVA, Claudilene. A construção da identidade étnico/racial de professoras negras e os saberes mobilizados nesse processo. In: SANTIAGO, Eliete; SILVA, Delma; SILVA, Claudilene (orgs). *Educação, escolarização & identidade negra: 10 anos de pesquisa sobre relações raciais no PPGE-UFPE*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010. Pg. 275

padrão de beleza branco a fim de serem aceitas socialmente, buscando, segundo a autora, um “conforto étnico racial”.

É na contramão deste padrão estético europeu e europeizante que a estética negra vai desabrochar no contexto das relações sociais no Brasil. A afirmação de uma identidade negra através das imagens – e sobretudo da autoimagem – ganha cada vez mais espaço entre os afrodescendentes. Esta mudança é também reflexo de uma revolução no campo das artes – especificamente da pintura – com o Movimento Modernista. É na tentativa de ruptura com o padrão clássico que artistas europeus vão buscar na arte negro-africana inspirações para sua criação: artistas como Picasso, Gauguin, Vlaminck, Cézanne e Matisse figuram entre os artistas europeus que demonstraram esta influência. Segundo Gombrich, a admiração pela arte negra atingiu seu auge antes da I Guerra Mundial, e foi responsável por reunir jovens artistas de variadas tendências na sua busca pela “essência” do objeto artístico. Ele justifica a atração destes artistas pela arte negro-africana dizendo:

“É fácil ver, ao olharmos para uma das obras primas da escultura africana, porque tal imagem atraiu tão fortemente uma geração que procurava saída do impasse da arte ocidental. Nem a “fidelidade à natureza”, nem a “beleza ideal”, que eram os temas gêmeos da arte europeia, pareciam ter perturbado a mente daqueles artífices, mas suas obras possuíam precisamente o que a arte europeia parecia ter perdido nessa longa busca – expressividade intensa, clareza de estrutura e uma simplicidade linear na técnica”.⁶

Entretanto, vale salientar que esta arte africana era muito menos primitiva do que pensavam os europeus. Enquanto que a produção artística europeia nesse período tem um caráter de representação da realidade, ou ainda mais voltado para a decoração ou educação através das imagens (como é o caso das pinturas sacras que visavam proporcionar aos cristãos o conhecimento bíblico através de imagens), muitas vezes configurando mais uma expressão do indivíduo diante de um dado contexto social (a exemplo de algumas obras de arte classificadas em estilo contemporâneo) – e que muitas

6 GOMBRICH, Ernst. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999. Pg. 563

vezes demanda interpretação de seu significado por parte do autor da obra – a produção artística africana se insere num contexto social mais complexo, relacionado principalmente com o coletivo. A apropriação a arte africana por parte dos artistas europeus indica que estes artistas faziam com o negro um tipo de projeção em que o outro espelha um lado seu valorizado e reprimido: a espontaneidade das emoções e das formas desprovidas de rigidez⁷. Por outro lado, o antropólogo Kabengele Munanga⁸ propõe a necessidade de se refletir sobre o modelo estético e artístico africano em paralelo com o modelo ocidental. Ele questiona em que medida os objetos produzidos pelos africanos, uma vez que pertencem a um contexto cultural não ocidental, podem ser objeto de um discurso que segue as regras de uma disciplina ocidental.

É importante lembrar que este tipo de arte africana que estamos tratando é comumente definido como arte tradicional, ou seja, um tipo de arte que foi produzido pelas sociedades definidas como tradicionais do continente africano. Apesar de o conceito de tradição ser bastante fluido e impreciso, encontramos na definição do sociólogo moçambicano Elísio Macamo⁹ uma explicação bastante clara – mesmo que parcial – no que diz respeito à tradição no continente africano. Ele alerta que, no campo da sociologia, existe uma vertente que identifica a realidade social africana com o meio rural e esta, por sua vez, é associada à idéia de tradição. Mesmo sem mencionar este dado, Serrano esclarece de modo mais preciso – ainda que um tanto generalizado – esta relação, da tradição com a arte na África:

“A arte africana é um dos diálogos por intermédio dos quais os povos e as culturas do continente procuram afiançar a harmonia considerada fundamental para a reprodução da comunidade. Desse modo, para o africano, as máscaras e esculturas correspondem a suportes para culto da ancestralidade. Fundamentalmente o intuito é a conversão de elementos específicos da natureza (...) em suporte temporário das forças ancestrais invocadas nos cultos. As esculturas dos ancestrais são consideradas protetoras dos espaços domésticos, aldeias ou mesmo territórios mais vastos. (...)

7 GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *A modernidade negra*. Texto apresentado e discutido na Reunião da ANPOCS, outubro DE 2002, no GT Teoria Social e Transformações contemporâneas.

8 MUNANGA, K. . A dimensão estética da arte negro-africana tradicional. In: AJZENBERG, Elza. (Org.). *Arteconhecimento*. 1 ed. São Paulo: MAC/USP, 2004, v. , p. 29-44. Disponível em <http://www.macvirtual.usp.br/mac/arquivo/noticia/Kabengele/Kabengele.asp>. Acesso em 06/11/2011

9 MACAMO, Elísio. *Estética e Cotidiano em África: Sociologia cultural de uma modernidade perversa*. Conferência de abertura do mini-curso Sociologia das Sociedades Africanas promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, entre os dias 24 e 27 de agosto de 2010. [Informação verbal]

Nas sociedades agrícolas, as máscaras zoomórficas invocam as forças ou espíritos da natureza, tanto para a proteção dos campos cultivados quanto para a evocação da sua fertilidade”.¹⁰

Nesta definição podemos encontrar elementos chave para compreender a noção do tradicional em África: as noções de comunidade, ancestralidade, religiosidade e ruralidade figuram na nossa mente, assim como mencionou Macamo brevemente, de como seria uma sociedade tradicional. Sem tentar chegar a uma definição precisa de uma destas sociedades, gostaria de destacar o fato de que pensar o tradicional está diretamente conectado ao seu contraste: o moderno. Também não pretendo esgotar uma definição do que seria este moderno em África; meu intuito é de apresentar o argumento de alguns autores sobre o conflito entre tradição e modernidade no continente para demonstrar que a tentativa de afirmação de uma identidade negra no Brasil relaciona-se com a noção de uma África essencializada no passado, no tradicional, que se expressa no uso das imagens como ferramenta de afirmação da identidade.

Pensar a modernidade em África seria impossível sem o contato com o colonizador europeu; tanto o conceito quanto as características da modernidade foram pensados a partir de uma realidade européia, transplantados para um contexto bastante diverso como o do continente africano. Sem esquecer as consequências negativas da colonização, autores como Achile Mbembe¹¹ alertam para o fato de que este processo exerceu forte influência na formação da subjetividade dos indivíduos no continente. A idéia de modernidade foi criada, vale salientar, como uma ruptura com a ideia de tradição. Em seu trabalho intitulado *Modernidade Negra*¹², Antônio Sérgio Guimarães explica que o conceito de modernidade negra diz respeito a um processo de inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental, processo que se deu, segundo o autor, em quatro épocas distintas: durante a escravidão de africanos e do tráfico para as Américas; durante o processo de integração dos negros às novas nacionalidades americanas, que se segue à abolição do sistema escravista; durante

10 SERRANO, Carlos; Waldman, Maurício. *Memória d'África*. A temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007. Pg. 149

11 MBEMBE, Achile. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209

12 GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Idem*.

a colonização da África pelos europeus e a subsequente formação de uma elite africana; por último, com o processo de descolonização da África e a construção de novas nacionalidades africanas.

O conflito decorrente da inclusão deste modelo ocidental na África é também descrito por Kwame Appiah no capítulo intitulado *O mito de um mundo africano* do livro “Na casa de meu pai - a África na filosofia da cultura”¹³, onde ele trata do romance de Wole Soyinka “A morte e o cavaleiro do rei”. O romance de Wole Soyinka se passa na Nigéria de 1946, e fala sobre a história de Elesin Oba, o cavaleiro do rei morto cujo orgulho era ser enterrado junto com o monarca, mas que vê sua prática questionada por parte de um funcionário colonial. Sabendo da morte do pai, o filho de Elesin Oba retorna da Inglaterra e, inconformado com a sentença de morte do pai, morre em seu lugar. Sabendo disso, seu pai acaba se suicidando. Appiah explica que o questionamento do funcionário teve consequências graves; ele diz que “a intervenção do Administrador Distrital para salvar uma vida acaba levando a perda de duas; e como acredita o povo de Oyo, a uma ameaça à ordem cósmica”¹⁴. A atitude ingênua do Administrador representa a quebra com o modelo tradicional, e desestabiliza a ordem social vigente até então. Podemos apresentar, ainda como forma de expressão deste conflito a produção de conhecimento no e sobre o continente africano. Paul Houtondji destaca, neste sentido, que quando se trata do pensamento ou de uma filosofia africana, os intelectuais normalmente partiam do princípio de que os africanos não tinham consciência de sua própria filosofia e que precisavam que algum observador externo traçasse um quadro sistemático de sua sabedoria. Já em 1969 esta realidade foi mencionada, destaca Houtondji, pelo padre belga Placide Tempels, que além desta noção de dependência da produção do conhecimento africano em relação à lógica do pensamento europeu, estas ações preconizavam uma atitude paternalista por parte da filosofia africana.¹⁵

O autor faz também uma crítica à atitude de um número cada

13 APPIAH, Kwame Antony. *Na Casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Fundação Cultural Palmares, 2006.

14 *Idem*, pg. 116

15 HOUNTONDJI, Paulin J. *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*. In santos, Boaventura; MENESES, MARIA Paula. *Epistemologias do Sul* (orgs.). São Paulo, Cortez, 2010, p. 131-144

vez maior de intelectuais africanos que tem sua produção científica moldada pelo pensamento filosófico ocidental, mesmo que o objeto de estudo seja algum tema ligado ao continente africano. Ele diz que os autores que escrevem desta forma estão fazendo mais uma etnofilosofia do que filosofia propriamente dita. Segundo Hountondji, o que estes intelectuais fazem é descrever um campo específico da etnologia que visa estudar os sistemas de pensamento das sociedades comumente estudadas pela etnologia. Ele chega à conclusão, portanto, que a idéia de filosofia africana é menos uma concepção de mundo partilhada inconscientemente pelos africanos do que uma filosofia feita por africanos.

Além da questão do conhecimento, pode-se relacionar ao embate entre tradição e modernidade em África aquilo que Pathé Diagne denominou de Renascimento Africano¹⁶. Sobre este conceito, comparando-o com o termo italiano *aggiornamento*, que diz respeito a uma renovação que permite ao africano construir sua própria visão de mundo, Diagne diz que o renascimento africano visa “a conquista dos direitos políticos, a supressão do Apartheid e da discriminação, o direito para o africano de edificar sua própria cultura, de servir a sua própria visão do mundo”. Mas esta modificação, sobretudo sob a ótica da valorização cultural, tem a ver com uma tentativa de equiparação ao modelo ocidental de civilização. Este autor diz que esta revalorização envolve dois fatores: um, que trata de um novo olhar sobre as civilizações pelas quais o africano e o negro são responsáveis, o que permite refutar a acusação de “povos sem história”, “sem arte” ou “fora da civilização”; e outro que trata da demonstração da capacidade dos elementos de civilização africana para darem vida a culturas específicas. Em seguida Diagne menciona autores africanos que trataram deste tema, dizendo que suas obras “*exprimem uma preocupação de afirmação baseada num passado que, graças a seus impérios, às suas instituições e às suas figuras épicas, em nada fica a dever do conquistador*”.¹⁷

16 DIAGNE, Pathé. Renascimento e problemas culturais em África. In: BALOGUN, OLA et al. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.

De antemão, este conflito nos faz pensar em como pode ser

17 *Idem*, pg 143-144

18 AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: BALOGUN, OLA et al. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.

19 *Idem*, pg. 105-106

20 MARINHO, Vanessa Adriano. *Santomé téla ôl* Cultura em São Tomé e Príncipe. *Revista África e Africanidades*. Rio de Janeiro, ano 3, n. 9, maio 2010; THOMPSON, Paul. *A voz do passado – História Oral*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.*

21 AGUESSY, Honorat. *Idem*, pg. 114

22 “O jogo é realizado num tabuleiro com duas fileiras de 6 buracos e um buraco maior que ocupa as duas fileiras em cada ponta. Os seis buracos de baixo são seus e o buraco maior da direita é a sua mancala, ou seu depósito de pedras capturadas. O objetivo do jogo é capturar o maior número de pedras. O jogo começa em geral com 4 pedras em cada buraco. Sua jogada consiste em escolher um buraco, retirar suas fichas e distribuí-las pelos outros buracos, uma por buraco, no sentido anti-horário (em algumas versões do jogo, no sentido horário). Quando você passa por sua mancala, você deixa uma pedra nela como se fosse um buraco normal. Mas a mancala do adversário você pula. Se a última pedra distribuída cair na sua própria mancala, você joga de novo. E se ela cair »

definido este tradicional em África, no sentido de práticas tradicionais, bem como formas de pensamento – e de sua expressão – que envolvem este conceito.

Gostaria de destacar aqui aquilo que Honorat Aguessy chama de *proprium africanum*¹⁸, que seria aquilo que é essencialmente africano, sem desconsiderar o seu sentido dinâmico. É esta dinâmica que se relaciona, segundo Aguessy à idéia de tradição. Por tradição entende-se aquilo que tem continuidade, e é justamente esta continuidade que demonstra o caráter dinâmico da tradição. Ele diz que

“A tradição, contrariamente à idéia fixista que se tem dela, não poderia ser a repetição das mesmas sequências; não poderia traduzir um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para outra. A actividade [*sic*] e a mudança estão na base do conceito de tradição”.¹⁹

A principal característica das culturas tradicionais africanas é a oralidade. Em texto anterior, eu já havia destacado esta realidade, fazendo eco às contribuições de Vansina e Thompson²⁰. Entretanto, como nos lembra Aguessy, esta característica não deve ser tomada como uma exclusividade, e sim como uma dominante; o uso da oralidade, segundo esta autor, revela relações sociais específicas “*privilegiando certos factores [sic] de estratificação ou de diferenciação social, tais como a detenção da palavra, que é sinal de autoridade, a iniciação a conhecimentos que constituem uma espécie de saber mínimo garantido, que qualifica o indivíduo*”²¹. A predominância da oralidade se dá sobretudo no campo ritualístico religioso. Este é um dos fatores listados por Aguessy que auxiliam na definição do *proprium africanum*, aliados à produção artística, à transformação a natureza, às produções de oralidade e aos jogos. Sobre este último, o autor usa como exemplo a *mankala*²² (conhecida por outros nomes, de acordo com o país) que, segundo Aguessy, é conhecido como o “jogo nacional da África”. Este jogo difere dos jogos euro-asiáticos por não haver uma relação hierárquica entre as peças, além de ser jogado por todo o continente. Ele diz ainda que trata-se de um jogo onde não é obrigatório haver um vencedor, enquanto

os jogos em outros países do mundo exigem que haja um vencedor em cada partida. Consequentemente “*não leva uns a enriquecer e outros a arruinar-se*”²³.

A importância dos provérbios na definição do *proprium africanum* é o seu carácter anônimo, que traduz a sua inserção na experiência e na vida coletiva, uma vez que se originam de um longo e demorado percurso. Os provérbios africanos refletem atitudes específicas de uma categoria social em um dado contexto, ao contrário daqueles provérbios que são conhecidos por todo o mundo. Os provérbios em África explicitam um modo de viver e pensar. Com a expressão artística esta característica se repete; ela demonstra uma atitude dos africanos em relação ao universo, à vida e à sociedade.

Juntamente com o aspecto religioso, gostaria de destacar a questão do mito como responsável por traduzir a relação do homem africano com o mundo. Ainda de acordo com Aguessy, o mito africano é o discurso fundamental em que se baseiam a ordem – e a contra ordem – social. Ele tem origem na ordem do simbólico que, segundo Lacan – dá sentido ao imaginário e ao real²⁴.

O *proprium africanum* de Honorat Aguessy pode ser associado àquela noção de tradicional, e por sua vez aos aspectos do cotidiano em África utilizado pela militância no sentido de revalorização do povo negro. Nilma Gomes²⁵ diz que os movimentos negros no Brasil, ao apelarem para a África como essência da negritude e da unificação racial, se apropriaram deste *proprium africanum* como instrumento de legitimação de sua luta pela causa negra, bem como construíram o discurso da naturalidade da estética negra e de todos os atributos físicos que julgavam aproximar o negro da diáspora dos seus ancestrais africanos com esta mesma intenção.

Podemos concluir, portanto, que a expressão estética negra é indissociável do plano político, do econômico, de percepção da diversidade e de afirmação étnica. Neusa Santos Sousa nos

» em um dos seus buracos e ele estiver vazio, você leva para sua mancala não apenas essa pedra, mas todas as pedras que estiverem no buraco adversário exatamente oposto. Quando os 6 buracos de um jogador estão vazios, o adversário coloca todas as pedras que estiverem na sua metade do tabuleiro em sua mancala. Somam-se então as pedras e quem tiver mais vence”. Retirado e adaptado de <http://www.ludomania.com.br/Tradicionalis/mancala.html> Acesso em 20/11/2011.

23 AGUESSY, Honorat. *Idem*, pg. 116

24 LACAN *apud* AGUESSY, pg. 131

25 GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz*. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. Coleção Cultura Negra e Identidades.

lembra que ser negro é antes de tudo, *tornar-se negro*, ou seja é um processo que se constrói culturalmente, de acordo com as experiências vivenciadas pelo indivíduo no seio de relações sociais que favoreçam ou não sua assunção.²⁶ Destaco, neste sentido, que uma das formas deste tornar-se negro está entrelaçada com um tipo específico de imagens – aquelas que se aproximam das práticas e costumes do continente africano – que caminham para a formação de uma subjetividade onde a estética negra ganha uma conotação positiva e atua como estratégia de valorização do povo negro na sociedade brasileira.

Neste sentido, me baseio na afirmação de Rita Maia que diz que a estética negra “(...) *não se encerra em usos corporais, acaba funcionando como um discurso militante, como um método suave para a conscientização do valor da tradição e da cultura africana e afrodescendente, da necessidade de luta e ações afirmativas para negros e não negros*”²⁷. Uma vez que o aprendizado humano se dá primeiramente a partir das imagens, e que nossos modos de viver estão atrelados ao modo de ver, estudar as influências africanas na concepção de imagens entre os ativistas negros nos permite entender que a preocupação com o modo de ser visto atua como uma “militância suave” demonstrando a beleza que provém do continente africano – em todas as suas formas de expressão – e visando a valorização da África e de sua presença no nosso país, além de funcionar como uma ferramenta na tentativa de erradicação das desigualdades raciais no Brasil.

26 SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983

27 MAIA, Rita. O prazer da militância: a ética estética da “negritude ilê”. *Diálogos & Ciência*. Revista de Ensino FTC, Ano V, n. 11, setembro de 2007. Disponível em www.ftc.br/dialogos

Sobre os Autores

Bruno Rafael Vêras de Morais e Silva Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA). Bolsista de mestrado CNPQ.

Armando Augusto Siqueira Especialista em História da África pela Fundação de Ensino Superior de Olinda – FUNESO.

Juliana Cordeiro de Farias Mestranda do setor temário de História Contemporânea II do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Roberto Sousa Cordeiro Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. Atualmente, é aluno do Programa de Pós-Graduação em Estado de Derecho y Buen Gobierno de la Universidad de Salamanca (Espanha), mestrando em “Democracia y Buen Gobierno”.

Altieri Dias Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em Brasil. Atualmente, é aluno do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da mesma Universidade, mestrando em Sociologia.

Luciano Laet Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil.

Luiz Henrique Assis de Barros Possui Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e atualmente é Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Pernambuco (PPGH-UFPE) e Bolsista CAPES. Membro-Fundador do NEAB-UFPE

Arnaldo Sucuma Mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco/PPGCP – UFPE, aluno do Programa Estudante-Convênio de

Pós-graduação (PEC-PG) administrado pelo MEC/MRE do Brasil.

Ismael Tcham Estudante do Curso de Doutorado em Antropologia – PPGA/UFPE.

Dimas Catai Mestrando do programa de História Social da Universidade Federal da Bahia da Linha Cultura e Sociedade. Bolsista CNPQ.

Itacir Marques da Luz Doutorando em História da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Centro de Estudos e Pesquisas em História da Educação – GEPHE e colaborador do programa Ações Afirmativas da UFMG.

José Bento Rosa da Silva Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação da UFPE. Doutor em História do Brasil pela UFPE. Membro-Fundador do NEAB-UFPE

Antônio Emilio Morga Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação/UFAM.

Ronnei Prado Lima Pós-graduado, lato senso, em História da África - 2012 – pela Fundação de Ensino Superior de Olinda – FUNESO, União das Escolas Superiores da FUNESO-UNESF.

Mônica Maria Lopes Lage Mestre em História Social. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Gênero, Sociabilidade, Afetividade e Sexualidade.

Vanessa Marinho Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira (UNICAP).

UFPE | PROEXT

Publicação Étnico Racial

Série comemorativa de 10 anos da lei 10.639

- 01 Ação Afirmativa: Um novo ingrediente na luta pela democratização da educação superior: O caso da UFOP
- 02 Etnia negra nos livros didáticos do ensino fundamental: transposição didática e suas implicações para o ensino das ciências
- 03 Educação Escolar e Racismo: A lei 10.639/2003 entre práticas e representações
- 04 A implementação da lei 10.639 / 2003 nas escolas municipais do Recife e o papel da gestão escolar
- 05 Professoras Negras: Identidade e práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar
- 06 Educação e relações raciais em escolas públicas: O que indicam as pesquisas?
- 07 Cotidiano e violência simbólica A desconstrução do preconceito étnico racial nas escolas
- 08 Lembranças dos caminhos e descaminhos da escola na vida de mulheres negras de Buíque, PE (1980 - 1990)
- 09 Educação, identidade e história de vida de pessoas negras doutoras do Brasil
- 10 Trajetória educacional de mulheres quilombolas no quilombo das onze negras do Cabo de Santo Agostinho - PE
- 11 A etnomatemática baseada nas culturas africanas na formação dos professores de matemática
- 12 Educação das relações raciais: Desafios à gestão
- 13 Compartilhando genes e identidade: orientação genética, raça e políticas de saúde para pessoas com doença e traço falciforme em Pernambuco
- 14 Viagem e Alteridade: A construção do “outro” na *Rihla* de Ibn Battuta - séc. XIV
- 15 Características matemáticas presentes em duas comunidades quilombolas
- 16 Entre as matas de Araucárias: Cultura, e história Xokleng em Santa Catarina (1850 - 1914)
- 17 Guerreiros do Ororubá O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru - PE
- 18 Trânsitos, conexões e narrativas de imigração em um contexto transnacional. Uma etnografia em Rio Bonito - PE
- 19 Os Calon do município de Sousa/PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais
- 20 A idade do Santo o lugar da criança no Candomblé
- 21 Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música
- 22 A África Fora de Casa: Sociabilidade, trânsito e conexões entre estudantes africanos no Brasil
- 23 Cadernos de História: história e cultura africana e afro-brasileira
- 24 Donos da História: estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os Tumbalalá
- 25 Bando de Teatro Olodum: Uma política social *in* cena
- 26 Compassos letrados: Artífices negros entre instrução e ofício no Recife (1840 - 1860)
- 27 Migrações interregionais e estratégia doméstica: Nordestinos, mobilidade e a casa até os anos 1980
- 28 Percursos e desafios do uso da transversalidade de raça/etnia nas práticas sociais da organização cáritas brasileira
- 29 Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos
- 30 Literatura e Racismo: Uma análise intercultural
- 31 A lei 10.639/2003 em foco: balanços multidisciplinares sobre uma década de vigência
- 32 A cultura em prol do Império: A retórica colonial portuguesa em Angola veiculada na revista Cadernos Coloniais (1920 - 1960)