Alexandre Vieira Ribeiro e Alexander Lemos de Almeida Gebara (Organizores)

ESTUDOS AFRICANOS

Múltiplas Abordagens

ONLINE

PPGH

Editora da UFF

Editora da UFF

Nossos livros estão disponíveis em
http://www.editora.uff.br

Livraria Icaraí
Rua Miguel de Frias, 9, anexo, sobreloja, Icaraí,
Niterói, RJ, 24220-900, Brasil
Tel.: +55 21 2629-5293 ou 2629-5294
livraria@editora.uff.br

Dúvidas e sugestões
Tel./fax.: +55 21 2629-5287
secretaria@editora.uff.br

ALEXANDRE VIEIRA RIBEIRO
ALEXSANDER LEMOS DE ALMEIDA GEBARA
(Organizadores)

ESTUDOS AFRICANOS: MÚLTIPLAS ABORDAGENS

1ª Edição

Editora da UFF

Niterói
Editora de UFF / PPGHISTÓRIA-UFF

Universidade Federal Fluminense
Reitor: Roberto de Souza Sales
Vice-Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Antônio Claudio Lucas de Nóbrega
Diretor da Editora da UFF: Mauro Romero Leal Passos
Chefe da Seção de Editoração e Produção: Ricardo Borges
Chefe da Seção de Distribuição: Luciene Pereira de Moraes
Chefe da de Comunicação e eventos: Ana Paula Campos
Assistente de Direção: Leandro Dittz
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História: Ana Mauad;
Vice-coordenadora: Samantha Quadrat

Revisão: Sheila Louzada
Diagramação: Gabriel Brasil Nepomuceno
Projeto Gráfico de Capa: André Castro

Comissão Editorial
Presidente: Mauro Romero Leal Passos
Ana Maria Martensen Roland Kaleff
Gizlene Neder
Heraldo Silva da Costa Mattos
Humberto Fernandes Machado
Juarez Duayer
Livia Reis
Luiz Sergio de Oliveria
Marco Antonio Sloboda Cortez
Renato de Souza Bravo
Silvia Maria Baeta Cavalcanti
Tania de Vasconcellos

R484 Ribeiro, Alexandre Vieira.
Estudos africanos : múltiplas abordagens / Alexandre Vieira Ribeiro, Alexsander Lemos de Almeida Gebara. – Niterói : Editora da UFF, 2013. – 5518kb ;
e-book. – (Coleção História).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-228-0930-1
BISAC HIS001000
1.África – História – Séc. XX. 2. África – Estudos e ensino - Brasil. I. Gebara, Alexsander Lemos de Almeida. II. Título. III. Série. CDD 960

Editora da UFF

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Este livro é dedicado a Mariza de Carvalho Soares, que, com brilhantismo e intensa atividade, tem contribuído fortemente para a consolidação do campo dos estudos africanos no Brasil.

Apresentação

Este livro é resultado do I Encontro Internacional de Estudos Africanos, realizado na Universidade Federal Fluminense em maio de 2011, que contou com a participação de diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Tal encontro foi pensado como um espaço para a discussão e difusão de pesquisas sobre esta ampla temática e, assim, como uma forma de ajudar a consolidar o campo no Brasil, em rápido desenvolvimento nesta última década.

De fato, a riqueza dos debates e a amplitude de temas, períodos e espaços abordados ao longo de todo o evento tornaram a organização desta coletânea de textos um grande desafio. Dessa forma, o subtítulo "múltiplas abordagens" reflete realmente a vitalidade do campo de pesquisas em desenvolvimento no ambiente acadêmico brasileiro, com especialistas em momentos diversos de sua formação utilizando as mais variadas metodologias e fontes, em análises sobre as diferentes facetas da história do continente africano.

Dentre essa grande variedade de abordagens, procuramos organizar a coletânea em três partes principais. Na primeira delas, "Faces coloniais da África", encontram-se uma série de trabalhos que abordam a política e o cotidiano africano durante o período de ocupação colonial europeia, em especial na primeira metade do século XX. Num instigante texto utilizando artigos de jornais alemães como fonte, Sílvio Correa apresenta uma reflexão sobre os debates a respeito dos projetos e políticas ambientais para a África Oriental Alemã. Sobre Moçambique,

agrupamos textos que apresentam abordagens extremamente variadas, desde o artigo de Osmundo Pinho refletindo sobre a importância do "lobolo" na configuração das famílias e das relações sociais moçambicanas no período pós-independência, baseado em fontes diversas, inclusive entrevistas in loco; passando pela análise que Matheus Pereira apresenta sobre o cotidiano em Lourenço Marques no início do século XX, trabalhando principalmente com anúncios de jornal; até uma abordagem de Regiane Mattos sobre a política de resistência do sultanato de Angoche frente ao processo de imposição do regime colonial português em Moçambique, baseado em documentos oficiais do governo de Portugal. Ainda nesta seção encontra-se uma avaliação da configuração jurídica do trabalho no arquipélago de São Tomé e Príncipe, por Marina Berthet, bem como um estudo de Giovani Grillo sobre a luta institucional da African Political Organization por direitos políticos na África do Sul na primeira década do século XX. Nesta parte ainda temos a abrangente reflexão de Andrea Marzano a respeito da formação da chamada elite angolense e seus embates identitários em busca da permanência nos quadros da administração colonial portuguesa.

"A África das relações portuguesas nos séculos XVI e XVII", segunda seção desta coletânea, inclui trabalhos que discutem desenvolvimentos históricos das ilhas São Tomé e Príncipe e da África Centro-Ocidental. Sobre São Tomé, Rodrigo Bonciani procura compreender a organização inicial da sociedade local por meio da análise de cartas reais de doações de capitanias, e Cecília Guimarães discute a importância das ilhas na configuração das políticas portuguesas com relação a Congo e Angola, em especial no que diz respeito ao desenvolvimento do comércio de escravos ao longo do século XVI. Quanto à África Centro-Ocidental, as

abordagens também são variadas. Flávia Carvalho e Mariana Fonseca estudam elementos da organização política envolvendo o Ndongo nos séculos XVI e XVII, analisando respectivamente as estruturas políticas dos sobados e sua relação com as pretensões de ocupação portuguesa e parte das atividades políticas da famosa rainha N'Zinga. Sobre o reino do Congo, Thiago Sapede apresenta um estudo sobre as missões católicas e suas relações com o tráfico atlântico de escravos, e Ingrid Guimarães aborda principalmente as disputas entre portugueses e capuchinhos ao longo do século XVII.

A terceira e última parte, "Múltiplas abordagens: fontes e ensino", é composta por textos que apresentam características específicas de reflexões teóricas e metodológicas sobre a história africana e sobre as condições de ensino de história da África no Brasil. Tânia Muller discute a presença do continente africano e do negro nos livros didáticos, já como um resultado prático da implantação da Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileiras e africanas nas escolas brasileiras. Em termos teóricos, Gilson Brandão demonstra a importante diferença conceitual entre África Afetiva e África Efetiva, em especial na tradição dos estudos africanos no Brasil. Já metodologicamente, temos importantes contribuições de Elaine Ribeiro e Lia Laranjeiras, sobre a utilização de relatos de viagem como fontes históricas, bem como de Alexandre Vieira Ribeiro, sobre como as correspondências de cunho comercial do rei de Onim podem ajudar a vislumbrar conformações políticas da África Ocidental e contribuir para compreendermos melhor a atuação das lideranças africanas no período final do tráfico atlântico de escravos.

Esperamos, enfim, que esta publicação seja de fato mais um passo na consolidação da área de estudos africanos no Brasil. Ao disponibilizar

tantas e tão variadas reflexões sobre o continente africano, mas principalmente ao mostrar a possibilidade de se estudar história da África com os recursos e fontes já disponíveis em nosso país, esperamos incitar novos pesquisadores a dedicar-se ao tema e desejamos ampliar ainda mais o alcance temático e metodológico dá área no Brasil.

Alexandre Vieira Ribeiro,

Alexsander Lemos de Almeida Gebara

Niterói, agosto de 2012.

Sumário

Parte 1 - Faces coloniais da África..... 13

"Ou temos uma colônia ou um jardim zoológico": sociedade e ambiente na África Alemã..... 14
Sílvio Marcus de Souza Correa

Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda..... 30
Andrea Marzano

O preço da noiva e o "homem novo" e Moçambique..... 58
Osmundo Pinho

"Anúncios e comunicados: 80 réis por linha": propaganda e cotidiano nas páginas de *O Africano* (1909-1919)..... 73
Matheus Serva Pereira

Islã e resistência: o sultanato de Angoche contra as tentativas de dominação portuguesa no norte de Moçambique..... 98
Regiane Augusto de Mattos

Entre decretos e discursos coloniais: elementos e hipóteses sobre a questão do trabalho e da civilização da mão de obra em São Tomé e Príncipe..... 120
Marina Berthet

"Que estes privilégios virem direitos para todos nós": 1906 e a luta pelo sufrágio na Cidade do Cabo..... 140
Giovani Grillo de Salve

Parte 2 - A África das relações portuguesas nos séculos XVI e XVII..... 170

A emergência de uma sociedade nova em São Tomé (1485-1535)..... 171
Rodrigo Faustinoni Bonciani

São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola..... 202
Cecilia Silva Guimarães

O governo de Manuel Cerveira Pereira em Angola no século XVII..... 222
Flávia Maria de Carvalho

O golpe político contra Nzinga Mbandi, Angola, século XVII..... 240
Mariana Bracks Fonseca

Negócio e fé: missão católica e tráfico de escravos no reino do Congo, 1777-1796..... 270
Thiago Clemêncio Sapede

Portugueses x capuchinhos: suspeita e vigilância lusitana diante das atividades capuchinhas na África Centro-Ocidental durante o século XVII... 287
Ingrid Silva de Oliveira

Parte 3 - Múltiplas abordagens: fontes e ensino..... 305

A África e o negro no livro didático do ensino fundamental..... 306
Tânia Mara Pedroso Müller

África Afetiva e Efetiva: breve reflexão conceitual acerca dos diferentes olhares lançados ao continente..... 337
Gilson Brandão de Oliveira Junior

O Daomé como um evento histórico..... 368
Elaine Ribeiro

Narrativa mítica e conflito: relações entre o culto da serpente e identidade étnica no reino de Uidá..... 394
Lia Dias Laranjeira

Conexões mercantis do rei de Onim em meados do século XIX..... 413
Alexandre Vieira Ribeiro

Lista de organizadores e autores..... 434

Parte 1

Faces coloniais da África

"Ou temos uma colônia ou um jardim zoológico": sociedade e ambiente na África Oriental Alemã

Sílvio Marcus de Souza Correa

Introdução

Em 9 de março de 1907, um artigo de um oficial da Marinha alemã, Hans Paasche (1881-1920), foi publicado no jornal de Dar es Salaam.[1] O tom era crítico e se inscrevia na polêmica em torno de uma frase retumbante do governador da África Oriental Alemã, Albrecht von Rechenberg (1861-1935). "Ou temos uma colônia ou um jardim zoológico", era um dos dilemas de sua administração naquela parte da África sob domínio colonial alemão. Mas a crítica de Paasche não foi a única, nem a última. Durante o governo de Rechenberg, outras entoaram sob o mesmo diapasão, como as de Paul Benedict Sarasin (1856-1929), Carl Georg Schillings (1865-1921), Fritz Behn (1878-1970) e Paul Matschie (1861-1926).

Para tratar da relação sociedade e ambiente na África Oriental Alemã, o foco da análise tem por recorte o período entre 1906 e 1912, ou seja, durante o governo de Rechenberg. O radicalismo de suas medidas em detrimento da vida selvagem suscitou uma forte mobilização de amadores da caça esportiva e de naturalistas em prol de um incipiente "protecionismo ambiental" na África colonial. Com base em publicações que criticaram o governo Rechenberg, tanto artigos de jornais e revistas quanto relatórios, boletins e livros, apresentarei uma

1 PAASCHE, Hans. "Kolonie oder Zoologischer Garten". Deutsch-Ostafrikanische Zeitung, Dar el Salaam, 09 mar. 1907.

síntese do embate de ideias sobre a natureza selvagem que dividiu opiniões na Europa e na África colonial.

O embate entre cultura e natureza

O colonialismo alemão transferiu para a África uma variante da dicotomia ocidental entre cultura e natureza.[2] No caso europeu, essa antítese germânica foi tratada por Norbert Elias no primeiro capítulo de seu livro intitulado *Sobre o processo civilizatório*.[3] Quanto ao caso africano, a nova historiografia alemã tem cotejado o projeto de "domesticação da natureza tropical" a partir de medidas adotadas pelas autoridades coloniais, inclusive pautadas pela medicina tropical.[4] Apesar de o colonialismo germânico na África ter durado poucas décadas (1884-1919), os alemães se depararam com um problema criado por eles mesmos, isto é, o do lugar destinado à vida selvagem em suas colônias.

Na África Oriental Alemã, o comissário imperial Hermann von Wissmann (1853-1905) tinha consciência da difícil tarefa que seria

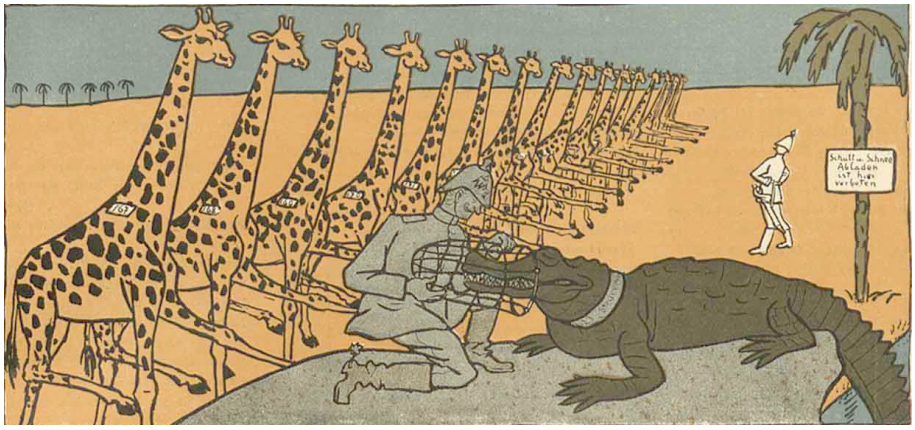
2 Acerca da visão colonial sobre a natureza, ver ADAMS, William M. "Nature and the Colonial Mind". In: ADAMS, W.; MULLIGAN, Martin (orgs.). Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era. Londres, 2003. p. 16-50.

3 ELIAS, Nobert. Über den Prozess der Zivilisation. Basileia: Verlag Haus zum Falken, 1939. Outros escritores alemães trataram, igualmente, da relação entre cultura e natureza, entre eles o naturalista Curt Grottewitz (1866-1905). GROTTEWITZ, Curt. Der Mensch als Beherrscher der Natur. Berlim: Der Bücherkreis, 1928.

4 Cf. WÄCHTER, H. Jürgen. Naturschutz in den Deutschen Kolonie in Afrika (1884-1918). Berlim: Lit Verlag, 2008; STRANDMANN, Hartmut Pogge von. Imperialismus vom Grünen Tisch: Deutsche Kolonialpolitik Zwischen Wirtschaftlicher Ausbeutung und "Zivilisatorischen" Bemühungen. Berlim: Ch.Links-Verlag, 2009; ISOBE, Hiroyuki. Medizin und Kolonialgesellschaft: die Bekämpfung der Schlafkrankheit in den Deutschen Schutzgebieten. Tropenmedizin vor dem Ersten Weltkrieg. Berlim: LIT Verlag, 2009.

regulamentar a caça, adotando medidas de proteção/preservação da natureza e da vida selvagem sem comprometer o desenvolvimento econômico da colônia.[5] Seu governo logrou, todavia, criar as bases legais para uma política de proteção animal, de delimitação de reservas e de regulamentação da caça. Aliás, a ordenança imperial de caça de 1896 foi fortemente influenciada pela legislação da Alemanha.[6]

Na África sob domínio colonial alemão, o embate entre cultura e natureza foi permeado pela influência de uma burocracia prussiana. Essa herança inspirou, inclusive, sátiras publicadas no semanário ilustrado *Simplicissimus*.[7]



5 GISSBIBL, Bernhard. "German Colonialism and the Beginnings of the International Wildlife Preservation in Africa". Boletim do Instituto Histórico Alemão, n. 3, Londres, p. 121-143, 2006.

6 Ibid., p. 126.

7 *Simplicissimus* 9 Jahrgang, Heft VI, 06 maio 1904. Edição eletrônica, Biblioteca Herzogin Anna Amalia, disponível em: <http://www.simplicissimus.info/index.php?id=6&tx_lombkswjournaldb_pi1[volume]=10&tx_lombkswjournaldb_pi1[action]=showVolume&tx_lombkswjournaldb_pi1[controller]=YearRegister&cHash=603635f358e3c4fa9961c993ca6665ab>. Acesso em 20 abr. 2011.

Contudo, a ilustração satírica do periódico de Munique acusa uma realidade colonial muito mais absurda do que talvez se possa hoje imaginar. Em jornais da imprensa colonial, como o *Deutsche Ostafrikanische Zeitung*, de Dar es Salaam, foram mencionados danos causados por girafas às linhas telegráficas. Também foi noticiada uma "praga de leões", além de vários agentes patológicos que foram descobertos pela emergente medicina tropical. Vale lembrar que o eminente bacteriologista Robert Koch foi quem encontrou o tripanossoma responsável pela doença do sono no sangue de crocodilos. Assim, o domínio sobre o reino animal parecia ser uma *conditio sine qua non* para a efetiva apropriação dos espaços coloniais.[8]

A regulamentação da caça era uma forma de controle imprescindível ao poder colonial, sobretudo em uma região vasta, onde a caça era praticada por vários grupos étnicos. Na África Oriental Alemã, normatizar a caça ao elefante era crucial para manter o controle do comércio de um dos principais produtos de exportação da colônia, o marfim, outrora nas mãos dos suaílis.

Além de controlar o comércio (de marfim, peles, plumas etc.), a regulamentação da caça interferia na economia alimentar e de todo um mercado simbólico, tanto para os colonizadores quanto para os demais grupos sob domínio colonial. Ao mediar a relação cultura e natureza, a regulamentação de caça e as demais medidas de proteção/preservação da natureza e da vida selvagem no espaço colonial impactaram a estrutura social, econômica e política de várias comunidades nas quais a caça tinha múltiplas funções.

8 MACKENZIE, John M. "La chasse, un sport impérial?". In: SINGARAVÉLOU, Pierre; SOREZ, Julien (orgs.). *L'empire des sports*. Paris: Belin, 2010, p. 143.

Preservação versus desenvolvimento

Na África Oriental Alemã, a política do governo de Rechenberg se valeu de todos os meios para atingir uma balança comercial favorável.[9] Assim, visando ao aumento das exportações, não houve qualquer escrúpulo em introduzir uma nova regulamentação de caça, em 1908, que favorecia a caça comercial –, a "*unsportsmanlike shooting*" (*unweidmännische Aas-Jägerei*), tão criticada por Wissmann, Schillings e outros amadores da caça esportiva –, reduzia o número de reservas e desmatava acres para introduzir novas culturas agrícolas, além de promover o desmatamento como medida de saneamento de zonas com doenças tropicais endêmicas, como a malária e a doença do sono.

Algumas medidas do governo Rechenberg foram orientadas por uma vontade obsessiva de subjugar a vida selvagem. Tal obsessão chegou ao extremo com a ordem de matar dezenas de milhares de animais selvagens nas proximidades do Kilimanjaro.[10] Além da aversão pessoal do próprio Rechenberg à vida selvagem, cabe ressaltar que muitos colonos, comerciantes, funcionários, soldados e outros agentes do colonialismo compartilhavam de certas ideias do governador, entre as

9 Na Alemanha, os sociais-democratas eram os principais críticos ao colonialismo e enfatizavam os custos e dispêndios do Império alemão, inclusive econômicos, com as colônias ultramarinas. O líder social-democrata August Bebel chegou a afirmar que um copo de leite produzido em uma fazenda africana era mais caro para o bolso do trabalhador alemão que uma taça de champanhe. TOWNSEND, M. *Macht und Ende des Deutschen Kolonialreiches.* Leipzig: 1931, p. 195.

10 WÄCHTER. Op. cit*.,* p. 73-76.

quais a de que a vida selvagem era um empecilho à civilização nos trópicos.

A ideia de civilização nos trópicos também emoldurava um pensamento científico em prol do desenvolvimento das colônias em detrimento da vida selvagem. Em 1908, mesmo ano em que passou a vigorar a nova ordenança de caça na África Oriental Alemã, o eminente bacteriologista e prêmio Nobel de medicina Dr. Robert Koch (1843-1910) propôs o extermínio de algumas espécies da fauna bravia para erradicar a doença do sono em certas regiões, já que havia sido comprovado que a mosca tsé-tsé se alimentava do sangue de certos animais.[11] Também em zonas coloniais de língua inglesa houve controvérsia sobre a relação entre animais selvagens e a doença do sono.[12] Aliás, o Dr. Livingstone já havia comentado que tal enfermidade seria erradicada com a marcha civilizatória sobre a natureza selvagem.[13]

Não tardou para a imprensa colonial em língua alemã imprimir em suas páginas a polêmica em torno da extinção de várias espécies de animais selvagens para erradicar a doença do sono. O jornal de Swakopmund, na África do Sudoeste Alemã (atual Namíbia), publicou matéria sob o título "*Wildschutz in deutschen Kolonien*" em sua edição de 30 de maio

11 KOCH, Robert. *Über Meine Schlafkrankheits-Expedition*: Vortrag Gehalten in der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonialgesellschaft. Berlim: Dietrich Reimer, 1908.

12 BUTLER, A. L. "Big Game Preservation and the Sleeping Sickness". *Spectator*, 100:4161, 28 mar. 1908, p. 496. MACKENZIE, J. M. "Experts and Amateurs: Tsetse, Nagana and Sleeping Sickness in East and Central Africa". In: _____. (org.). *Imperialism and the Natural World*. Manchester: Manchester University Press, 1990, p. 187-212.

13 MACKENZIE, J. M. *The Empire of Nature*: Hunting, Conservation and British Imperialism. Manchester, p. 234.

de 1908. A proteção da vida selvagem nas colônias alemãs havia sido tema da reunião da Allgemeine Deutsche Jägerschutzverein realizada em abril de 1908 na capital do Império alemão. Nessa ocasião, discutiu-se a posição do Dr. Koch em favor da matança dos grandes animais selvagens para se combater a doença do sono. A discordância em torno da proposta de extermínio de Robert Koch foi manisfestada não apenas por membros de associações de caça e da nobreza alemã, como o duque de Mecklenburg e o duque Victor von Ratibor, mas também por nomes do meio científico alemão, como o Prof. Matschie e o Dr. Sander.

A polêmica em torno da extinção dos grandes animais esteve associada à formação de reservas, inclusive para a caça esportiva. Porém, alguns achavam que tais reservas preservariam também as doenças tropicais. Em 17 de agosto de 1912, o jornal da Baía de Lüderitz publicou matéria sobre o papel da fauna bravia como elo intermediário do ciclo da doença do sono.[14] O artigo tratava da posição do conde Zech, ex-governador da colônia do Togo, em relação a pecuária, animais selvagens e a doença do sono. Também havia referências no texto à experiência na Nyassalândia (atual Malawi), onde o governo britânico conduzira o extermínio de animais selvagens em uma área de 16 quilômetros quadrados, com o fito de erradicar a doença do sono. Escusado lembrar que o eminente pesquisador inglês Sir David Bruce (1855-1931) chegou a afirmar que a vida selvagem deveria ser sacrificada em prol da civilização (*Das Wild Muss der Zivilisation Geopfert Werden*).[15]

14 "GOUVERNEUR Graf Zech Über Wildschutz und Schlafkrankheit". *Lüderitzbuchter Zeitung*, Lüderitzbucht, 17 ago. 1912.

15 "EIN NATURSCHUTZPARK in Unseren Kolonien". *Lüderitzbuchter Zeitung,* Lüderitzbucht, 03 abr. 1914.

Holocausto na África Oriental

Apesar de opiniões divergentes, a ideia de que a vida selvagem representava um perigo aos interesses coloniais mostrou toda a sua força quando, em 1910, o governador Rechenberg deu ordem para uma matança sem precedentes.

De origem grega, a palavra holocausto significa "sacrifício por fogo". Em uma aproximação ao sentido original, portanto, pode-se denominar de holocausto o extermínio com armas de fogo de milhares de animais selvagens em 1910. A justificativa oficial foi de que se estava realizando um sacrifício em prol dos rebanhos da colônia. Para Rechenberg, essa seria a única forma de evitar a peste bovina, supostamente detectada na vizinha África Oriental Britânica.[16] A criação de um "cinturão de saneamento" nas cercanias do Kilimanjaro foi uma "medida de extermínio" (*Ausrottungsmassnahme*) que durou um mês, tendo sido alvejadas dezenas de milhares de animais selvagens de mais de vinte espécies, segundo Carl G. Schillings.[17]

Essa "faixa sem vida" forjada pelas armas em uma das regiões de maior biodiversidade da África foi alvo de várias críticas.[18]A mobilização em

16 WÄCHTER. Op. cit., p. 73.

17 SCHILLINGS, Carl G. "Hagenbeck als Erzieher". *Deutsch-Ostafrikanische Zeitung*, Dar es Salaam, 02 dez. 1911.

18 Sobre tal matança sob as ordens do governador Rechenberg, cf. algumas críticas coevas: BEHN, F. "Naturerhaltung und Wildmord in Deutsch-Ostafrika –

prol da vida selvagem, tanto na imprensa alemã quanto no círculo da corte imperial em Berlim, foi fundamental para impedir que Rechenberg ordenasse um segundo holocausto quando houve suspeita de peste bovina na vizinha Uganda, em meados de 1911.[19]

Em prol da vida selvagem

Desde o final do século XIX, algumas pessoas vinham pugnando para fazer avançar a legislação colonial no que tange à preservação da natureza e aos (ab)usos dos recursos naturais.[20] Paradoxalmente, encontravam-se, entre elas, amadores da caça esportiva, como Carl G. Schillings, Hans Paasche e Hans Schomburg, que foram os principais críticos à política colonial condizente com a caça comercial. Nesse sentido, alguns periódicos de associações de caça, como por exemplo a *Deutsche Jäger-Zeitung* e a *Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen*

ein Kulturskandal". *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, Berlim, n. 51, p. 801-807, 1911; MATSCHIE, P. "Die Verwüstung Deutsch-Ostafrikanische Wildbahnen". *Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Jagdzchutz-Verbandes*, n. 16 (31), , p. 360-361, 1911; PAASCHE, H. "Deutsch-Afrikanische Naturschutzparke". *Der Tag*, 24 ago. 1911; SARASIN, Paul. *Über Nationalen und Internationalen Vogelschutz, Sowie Einege Anschliessende Frage des Weltnaturschutzes*. Basileia: Helbing & Lichtenhahn, 1911; SCHILLINGS, Carl G. "Wildmord in Deutsch-Ostafrika". *Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Jagdzchutz-Verbandes*, n. 17 (32), p. 378-379, 1911.

19 WÄCHTER. Op. cit., p. 75-76.

20 Sobre as colônias inglesas, cf. MACKENZIE, J.M. The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism. Manchester: Manchester University Press, 1998; sobre as colônias alemãs, cf. WÄCHTER, H. Jürgen. *Naturschutz in den Deutschen Kolonie in Afrika (1884-1918).* Berlim: Lit Verlag, 2008.

Jagdschutz-Vereins, constituem fonte ímpar sobre os primórdios de uma consciência de preservação ambiental e de proteção da vida selvagem durante o colonialismo alemão.

Escusado lembrar que a caça esportiva conheceu um período áureo durante o colonialismo. Porém, diante da drástica redução de certas espécies de animais selvagens devido à caça comercial, os amadores de tal esporte passaram a reclamar um controle mais severo da caça nas colônias. Os praticantes da caça esportiva formavam um grupo heterogêneo: alguns homens de origem aristocrata, outros meros funcionários ou comerciantes de origem burguesa, e muitos colonos plebeus. Se alguns dândis reproduziam seu habitus aristocrático nas colônias africanas, burgueses e plebeus praticavam a caça esportiva como forma de emulação.[21] Isso explica em parte o sucesso que tal atividade alcançou na África desde o final do século XIX, tendo passado a fazer parte de um habitus colonial.[22]

Na África colonial sob domínio alemão, a caça esportiva foi praticada também pelos soldados e oficiais da Schutztruppe.[23] Enfim, dândis, comerciantes, colonos, soldados e funcionários fizeram da caça esportiva um apanágio do poder branco no mundo colonial. Os reclames de material para caça ou safáris em jornais e magazines

21 O esporte como forma de emulação foi tratado *en passant* por A. Guttmann em seu prefácio ao livro *L'empire des sports* (org. de Pierre Singaravélou e Julien Sorez). Paris: Belin, 2010.

22 Na historiografia inglesa foi destacada ainda a relação da caça esportiva nas colônias britânicas com valores de masculinidade, especialmente ligados a um conjunto marcial de práticas e saberes. MANGAN, J. A.; MACKENZIE, Callum. "Blooding the Martial Male: the Imperial Officier, Field Sports and Big Game Hunting". *The International Journal of the History of Sport (IJHS)*, n. 25, v. 9 2008, p. 1080-1105.

23 WÄCHTER. Op. cit., p. 29-30.

demonstram a popularidade do esporte na África colonial. Também o mercado editorial promovia uma copiosa literatura de caça.[24] E nas páginas de jornais e revistas ilustradas pululavam matérias e fotos sobre o assunto.

A partir da década de 1910, o aumento da caça, tanto comercial quanto esportiva, acusava os limites da fiscalização e do controle da atividade nos espaços coloniais. Apesar da referência histórica que fora a ordenança de caça de 1896, o governo Rechenberg foi um retrocesso em termos de proteção à vida selvagem. A ordenança de 1908 favoreceu a caça comercial, e sua falta de rigor em relação à legislação vigente nas vizinhas colônias inglesas acabou atraíndo caçadores bôeres e europeus para a África Oriental Alemã.[25]

Na Alemanha, algumas figuras eminentes como Carl Hagenbeck (1844-1913), comerciante de animais e proprietário do Parque Zoológico de Hamburgo, e Ludwig Heck (1860-1951), biólogo e diretor do Jardim Zoológico de Berlim, manifestaram suas inquietações nos círculos do poder imperial sobre o que acontecia nas colônias africanas, especialmente na África Oriental.

A imprensa foi um importante fórum para esse debate, no qual se discutiu, entre outras coisas, a regulamentação da caça e a criação

24 Sobre essa literatura em língua inglesa, ver MACKENZIE, John. *The Empire of Nature*: Hunting, Conservation and British Imperialim. Manchester/Nova York: Manchester University Press, 1988; MACKENZIE, J. "Hunting and Juvenile Literature". In: RICHARDS, Jeffrey (org.). *Imperialism and Juvenile Literature*. Manchester: Manchester University Press, 1988, p. 144-172.

25 Em artigos já referidos, Hans Paasche, Carl Schillings e Paul Matschie fornecem uma imagem negativa dos caçadores sul-africanos.

de reservas de proteção à vida selvagem nas colônias alemãs.[26] Também o meio acadêmico serviu de palco para tais discussões.[27]As experiências coloniais tiveram suas particularidades, mas o risco da extinção de espécies de animais selvagens em várias colônias e da redução de diversas espécies da fauna nativa fomentaram um debate intermetropolitano, intercolonial e transimperial sobre o devir da vida selvagem na África.[28]

Em 1900 foi realizada a International Conference for the Preservation of the Wild Animals, Birds and Fishes of the African Continent, em Londres. Carl Georg Schillings foi um dos representantes alemães no evento e, posteriormente, o principal crítico de Rechenberg durante todo o seu governo na África Oriental Alemã.[29] Apesar do acordo de

26 Para efeito de amostragem, pode-se mencionar as seguintes matérias: "Die neue Jagdverordnung und der Wildschutz". *Deutsch-Ostafrikanische Zeitung*, Dar es Salaam, 20, 23 e 30 dez. 1911; "Für den Wildreichtum Südwestafrikas". *Windhuker Zeitung,* Windhuk, 11 nov. 1912; *"*Ein Naturschutzpark in unseren Kolonien". *Lüderitzbuchter Zeitung*, Lüderitzbucht, 03 abr. 1914.

27 Ver, por exemplo: SCHILLINGS, Carl G. "Zur Frage des Naturschutzes in den Deutschen Kolonien, Namentlich in Deutsch-Ostafrika". *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, Berlim, n. 51, p. 807-814, 1911.

28 Ao tratar da emergência de uma crítica ambiental moderna, Richard Grove ressaltou a importância dos espaços coloniais franceses, ingleses e holandeses, especialmente ilhas no oceano Índico e no Caribe, como lugares onde a forma violenta de exploração dos recursos naturais suscitou um pensamento "preservacionista" da natureza tropical. Cf. GROVE, R. "Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860". *Studies in Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Cf. também MACKENZIE, J. (org.). *Imperialism and the Natural World*. Manchester: Manchester University Press, 1990.

29 WÄCHTER. Op. cit., p. 63, 65 e 67; BALDUS, Rolf. "Wildlife Conservation in Tanganyika under German Colonial Rule". *Internationales Afrikaforum*, p. 4, Munique, 2001. Disponível em: <www.wildlife-programme.gtz.de/wildlife/download/colonial.pdf>.

intenções dos impérios, não se logrou elaborar uma política comum de preservação à vida selvagem nos espaços coloniais. Na África Austral e Oriental, as colônias da Grã-Bretanha, de Portugal e da Alemanha tinham distintas regulamentações de caça, algumas mais rigorosas que as outras. Aliás, a referida convenção em Londres de 1900 não foi ratificada por Portugal e Alemanha.

A ordenança de caça de 1908 suspendeu a proibição da caça de elefantes que vigorava nos distritos de Moschi, Mpapua e Usumbura, além de abolir a exigência de que a presa tivesse o peso mínimo de 5 quilos. Com isso, cresceu o abate indiscriminado. Durante o governo Rechenberg foi liberada ainda a caça a girafa, zebra, garça real e antílope, animais protegidos pela lei anterior, e foi reduzido para nove o número de reservas. A flexibilização da regulamentação de caça e, por conseguinte, da proteção à vida selvagem teve resultados alarmantes, entre eles o aumento da exportação de marfim de 27.889 quilos, em 1908, para 51.134 quilos em 1909.[30]

Porém, a matança anual de milhares de elefantes e a drástica redução das manadas em certas regiões foram discutidas nas imprensas metropolitana e colonial, tanto em língua francesa e portuguesa quanto inglesa e alemã. Esses assuntos transversais às fronteiras coloniais fomentavam também um debate em escala internacional. Cientistas e amadores da caça esportiva de diferentes nacionalidades reclamaram uma política de proteção à vida selvagem válida para todos os impérios e suas respectivas colônias.

No caso específico do colonialismo alemão, as críticas de Carl Georg

30 WÄCHTER. Op. cit., p. 65.

Schillings se coadunaram com as de Fritz Behn, Paul Sarasin e Paul Matschie, formando um conjunto de ideias de uma incipiente crítica ambiental na África colonial sob domínio alemão (1884-1919). Esses protagonistas do preservacionismo tentaram superar o esquema interpretativo e reducionista da relação entre cultura e natureza em voga à época.

Cabe destacar ainda que parques de preservação da natureza já existiam na Alemanha do II Reich.[31] Além disso, desde sua criação, em 1872, o Parque Nacional de Yellowstone, nos EUA, serviu de modelo aos idealizadores de parques e reservas na África colonial. Mas a prática da caça esportiva foi uma experiência incontornável aos primeiros defensores europeus da vida selvagem nos vastos domínios da África colonial.

Considerações finais

A caça na África colonial foi uma das grandes responsáveis pela drástica redução de certas espécies de animais selvagens e mesmo pela extinção de algumas delas em determinadas regiões. As ordenanças regulavam a prática comercial e esportiva da caça, e cada colônia teve uma série delas. Entre as colônias alemãs, a África Oriental Alemã foi aquela que apresentou maiores problemas em termos de regulamentação da caça e, por conseguinte, de proteção da vida selvagem. Em 1910, o

31 SCHMOLL, Friedemann. *Erinnerung an die Natur*: Die Geschichte des Naturschutzes im Deutschen Kaiserreich. Frankfurt: Campus Verlag, 2004.

holocausto do Kilimandjaro foi o ápice da política colonial que visava, segundo as palavras do governador Rechenberg, fazer uma colônia e não um jardim zoológico.

É claro que a experiência de parques e reservas tanto na Alemanha quanto nos EUA orientou um número de pessoas, ainda que reduzido, a pugnar em prol de medidas eficazes de proteção à natureza e à vida selvagem nas colônias alemãs na África. Entre essas pessoas destacaram-se alguns caçadores, como Hans Schomburg e Carl G. Schillings, que trocaram os rifles por câmeras fotográficas e de filmagem e se mobilizaram em defesa da vida selvagem. A organização de safáris, o comércio de animais selvagens para parques zoológicos e museus de história natural, a produção científica e/ou artística de imagens (fotográficas e cinematográficas) da África selvagem e outras atividades realizadas por essas pessoas suscitam controvérsias sobre os limites do "preservacionismo" que orientava tais práticas.

Mas o protagonismo desses "amadores da natureza" acusa, ao menos, uma discordância da ideia que predominou durante o governo Rechenberg em relação ao lugar da vida selvagem na colônia. A matança sob as ordens de Rechenberg chegou a ser alcunhada de escândalo civilizatório (*Kulturskandal*) por alguns críticos coevos como Paul Matschie e Carl G. Schillings.[32] Cabe ressaltar que outras críticas a elementos do colonialismo alemão, como a venda de bebidas

32 Em matéria publicada no jornal de Dar es Salaam, Carl G. Schillings informa ter usado o termo *Kulturskandal* em evento da Deutsche Kolonialgesellschaft realizado em 10 de junho de 1911, em Stuttgart. SCHILLINGS, Carl G. "Hagenbeck als Erzieher". *Deutsch-Ostafrikanische Zeitung*, Dar es Salaam, 02 dez. 1911. Fritz Behn empregou o termo *Kulturskandal* em título de artigo publicado num semanário de ciência natural. BEHN, F. "Naturerhaltung und Wildmord in Deutsch-Ostafrika – ein Kulturskandal". *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, n. 51, Berlim, 1911, p. 801-807.

alcóolicas e o trabalho compulsório, já tinham sido formuladas por parlamentares do calibre de Eugen Richter e August Bebel e também expressas em forma de sátira pelo já referido semanário ilustrado *Simplicissimus.* Enfim, o escândalo civilizatório de 1910 se inscreve em uma série de outros escândalos.

Após o holocausto de 1910, o governo imperial foi pressionado a introduzir uma nova ordenança de caça, que entrou em vigor em novembro de 1911. Embora houvesse uma cobrança para aumentar o rigor das leis de proteção à natureza e à vida selvagem, os exemplos eram, muitas vezes, das vizinhas colônias inglesas, o que demonstra que o colonialismo não estava sendo colocado em xeque pelos "protecionistas", como Schillings, Fritz Behn, Paul Sarasin e Paul Matschie. Eles pensaram a relação sociedade e ambiente diferentemente daquela que orientou o establishment colonial, porém continuaram a pensar cultura e natureza nos quadros do colonialismo.

Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda

Andrea Marzano

Localizada na costa centro-ocidental do continente africano, a cidade de Luanda foi fundada em 1576, pelo donatário português Paulo Dias de Novais. A região onde foi estabelecida era ocupada por uma população formada predominantemente por ambundos, falantes do quimbundo, e possuía em sua vizinhança, atraindo-os para sua órbita, outros três grupos etno-linguísticos: congo, a norte; lunda, a leste; e ovimbundo, a sul.[1]

A história de Luanda tem estreita relação com o tráfico de escravos, enviados majoritariamente para o Brasil. O abastecimento de escravos para o tráfico intercontinental era feito com a mediação dos sobas, autoridades tradicionais dos sobados existentes no entorno de Luanda.[2] Para além dessa mediação, o controle do tráfico foi assumido, com o passar do tempo, não apenas por comerciantes oriundos de Portugal ou do Brasil, mas também por uma elite africana, de negros e mestiços, que fortalecia progressivamente seus vínculos com a cultura européia.

Até o século XIX, Luanda concentrava o poder político português, cuja autoridade abrangia uma faixa de território no litoral – que a unia ao porto de Benguela – e um corredor de presídios estabelecidos ao

1 DIAS, Jill. "Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 1, Lisboa, jan.-jun.1984, p. 62-63.

2 Id., ibid., p. 63.

longo do rio Cuanza.[3] A influência exercida pelo governo português em Luanda dependia de alianças com autoridades africanas, e até cargos administrativos eram ocupados frequentemente por nativos. Segundo Roquinaldo Ferreira, mesmo instituições ditas "europeias" – incluindo instâncias do aparelho jurídico local – possuíam fortes características africanas.[4]

Em fins do século XVIII, segundo o sociólogo e escritor angolano Pepetela, havia em Luanda muito mais homens europeus que mulheres europeias. [5]

---

3 Os presídios funcionavam como marcos da presença portuguesa em Angola, sediando a administração dos territórios em seu entorno e assumindo a função de defesa dos mesmos.

4 FERREIRA, Roquinaldo. "Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a microescala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX". *Tempo*, n. 20, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2006, p.40. As aspas da citação indicam que, para Ferreira, vários traços culturais apontados como europeus foram levados a Luanda e Benguela por traficantes oriundos do Brasil. Para o autor, as relações entre os portos de Angola e as cidades brasileiras – sobretudo o Rio de Janeiro – eram intensas. As redes do tráfico ligavam diretamente cidades-portos nas duas margens do Atlântico, passando, frequentemente, ao largo de qualquer controle da Coroa portuguesa. Ver também, nesse sentido, ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes:* a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

5 As informações de Pepetela foram baseadas em VENÂNCIO, José Carlos. "Espaço e dinâmica populacional em Luanda no século XVIII". *Revista de História Econômica e Social*, separata, Lisboa, 1984. Os dados de Venâncio foram obtidos em relatos de missionários e mapas estatísticos consultados no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa. Embora defenda o desequilíbrio entre os sexos, sobretudo na população de origem europeia, Venâncio não apresenta números a esse respeito, como faz, por exemplo, ao dividir a população de Luanda entre "africanos", "euro-africanos" e "europeus". (Id. *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII*: um estudo de sociologia histórica. Lisboa: Estampa, 1996.) Gerald Bender apresenta dados para o ano de 1846, quando haveria em Luanda 1466 homens europeus e apenas 135 mulheres europeias. (BENDER, Gerald. *Angola sob domínio português*: mito e realidade. Luanda: Nzila, 2004, p. 128.) Os dados de Bender foram retirados de LIMA, José Joaquim

> Assim sendo, a família dominante era não só mestiça, como patriarcal poligâmica. Normalmente um homem (europeu, mestiço ou mais raramente um negro com posses) possuía uma mulher principal (mestiça ou negra) e várias mulheres secundárias, geralmente escravas (mocambas) que ajudavam a mulher principal a tratar da casa. (...). O quimbundo era língua corrente na família patriarcal, mesmo que o chefe fosse branco. E muitas crenças e costumes africanos permaneciam, sob a capa da europeização.[6]

A precariedade da presença portuguesa durante os séculos XVII e XVIII favoreceu o surgimento de elites profundamente miscigenadas cultural e racialmente, compostas de indivíduos nascidos em Portugal, Angola e Brasil que se dedicavam sobretudo ao comércio atlântico de escravos.[7] O topo da pirâmide social luandense era formado, até o século XIX, por um número reduzido de colonos e por um segmento de negros e mestiços nascidos em Angola que falavam a língua portuguesa, além do quimbundo; vestiam-se à europeia – mesmo que, no caso das mulheres, panos africanos se somassem aos trajes europeus –; professavam a

Lopes de. *Ensaios sobre a estatística das possessões portuguesas do ultramar*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1846, v. 3.

6 PEPETELA. *Luandando*. Porto/Luanda: Elf Equitaine Angola, 1990, p. 58.

7 STAMM, Anne. "La societé créole à Saint Paul de Loanda dans les années 1838-1848". *Revue Française d'Histoire d'Autre-Mer*, v. 59, n. 217, 1972, p. 578-609; DIAS, Jill. Op. cit.; BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas*: trajectórias da contestação angolana. Lisboa: Vega, 1999; RODRIGUES, Eugénia. "As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 37, Rio de Janeiro, jul. 2000, p. 45-68.

fé católica e habitavam casas de cimento. Demonstravam, portanto, que estavam inseridos em um universo de códigos culturais europeus. Apesar disso, como afirma Eugénia Rodrigues,

> No seu conjunto, esta elite tinha raízes mais africanas que europeias, não só devido à predominância estatística dos africanos como também à elevada mortalidade dos europeus. Assim, no interior de Luanda, a língua franca era o quimbundo. No entanto, os estratos superiores adotavam um estilo de vida europeizado que as camadas mais baixas tendiam a imitar.[8]

Essa elite como um todo, e não apenas a parcela de colonos portugueses, se dedicava ao comércio, ocupava cargos públicos na restrita administração colonial, tinha funções eclesiásticas e assumia postos no Exército. Os negros e mestiços que dela faziam parte por serem considerados civilizados – que prefiro denominar "angolenses" [9] – usufruíam dos direitos civis e políticos da metrópole, nomeadamente a isenção de trabalhos forçados e o reconhecimento do direito à

8 RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada*: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30. Lisboa: Afrontamento, 2003, p. 19.

9 Como veremos, trata-se de uma autodesignação, presente a partir do final do século XIX, dos negros e mestiços nascidos em Angola que dominavam códigos culturais europeus. Os angolenses também definiam a si mesmos como "filhos da terra", "filhos de Angola" e "filhos do país". Outros autores utilizam a expressão "elites crioulas" para referir-se a essa mesma categoria social.

propriedade. Os demais africanos, em sua grande maioria dependentes dos sobas avassalados, eram sujeitos a serviços como o de carregador e à própria escravização.[10]

As elites angolenses na historiografia

A primeira tentativa de teorização sobre o hibridismo cultural das elites angolenses foi o ensaio "Luanda, 'ilha' crioula", publicado em 1968 por Mário António Fernandes de Oliveira. Antes dele, estudiosos como Ilídio do Amaral e Francisco José Tenreiro discutiram, na primeira metade da década de 1960, a existência da "crioulidade" nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, respectivamente.[11] Para esses autores, as ilhas atlânticas colonizadas pelos portugueses deram origem a um tipo social específico, frequentemente mestiço, caracterizado pela mescla de elementos culturais europeus e africanos, denominado "crioulo".

Extrapolando as menções às ilhas atlânticas, Mário António definiu a cidade de Luanda como uma ilha ou encravamento cultural. Embora localizada no continente, Luanda seria dotada de uma cultura fundamentalmente diferente da que a circundava, e tal especificidade seria resultante da presença portuguesa e das características dos colonizadores. Citando o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre em suas

10 RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada*. Op.cit., p. 18.

11 OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *Luanda, "ilha" crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968, p. 13-62.

afirmações sobre o luso-tropicalismo, Mário António apresentou uma imagem extremamente positiva da presença lusitana em Angola, já que seria marcada pela tolerância aos costumes africanos e pela abertura às relações inter-raciais. O surgimento do fenômeno da "crioulidade" em Luanda seria, assim, fruto do caráter benevolente da colonização portuguesa na África.

A definição mais sistemática do luso-tropicalismo, por Gilberto Freyre, ocorreu em 1953, nos livros *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*. O conceito foi desenvolvido e divulgado em 1959, no livro *New World in the Tropics*. Tais estudos deram origem à luso-tropicologia, que pretendia estudar a presença portuguesa nos trópicos. O próprio Freyre publicou, posteriormente, vários trabalhos sobre o assunto. No Portugal dos anos 1950, imerso em uma ditadura, o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre foi muito elogiado pelos adeptos do regime salazarista e do colonialismo português na África, rendendo ao autor prêmios e honrarias. Vale lembrar que os estudos de Freyre dos anos 1930 e 1940 não foram incorporados imediatamente pelo regime português. Vigorava, então, a afirmação do Império e da *raça portuguesa*, que levava à condenação da mestiçagem como geradora de indivíduos biologicamente inferiores. O sucesso do sociólogo brasileiro em Portugal na década de 1950 deveu-se à política externa daquele país, norteada primeiramente pelo desejo de ingresso na Organização das Nações Unidas, que ocorreria em 1955, e, depois, à necessidade de dar uma resposta às críticas internacionais quanto à manutenção de colônias na África e na Ásia.[12]

12 CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo*: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1999.

Escrito e publicado em 1968, quando os movimentos de libertação das colônias portuguesas na África já tinham atingido o caráter de luta armada, o texto de Mário António acabaria assumindo a função de legitimar a presença portuguesa no continente. Por esse motivo, o conceito e os estudos sobre a "crioulidade" sofreram severas críticas dos opositores do regime ditatorial e do colonialismo português, tanto no continente africano quanto na Europa. Tais críticas se tornaram ainda mais severas após a Revolução dos Cravos (1974) e a independência das colônias portuguesas na África (1974-1975), condenando o estudo de Mário António e o interesse pela "crioulidade" ao ostracismo.

Anne Stam, Jill Dias, Marcelo Bittencourt e Eugénia Rodrigues renovariam o interesse e os debates sobre a "crioulidade" em Angola de um ponto de vista bastante diverso.[13] Para esses autores, o surgimento das "elites crioulas" ou angolenses se explicaria pela precocidade e pela fragilidade da presença portuguesa em Angola. Ao invés de revelar a suposta benevolência do colonialismo português, sua existência permitiria visualizar os conflitos da sociedade colonial.[14]

Os trabalhos desses historiadores apontam a existência de três categorias sociais: a dos "colonos", a dos "angolenses" – mais frequentemente caracterizados, em seus estudos, como membros das "elites crioulas" – e a dos "indígenas" ou "gentio". Os colonos eram os portugueses recém-chegados e seus descendentes brancos,

13 STAMM, Anne. Op. cit.; DIAS, Jill. Op. cit.; BITTENCOURT, Marcelo. Op. cit.; RODRIGUES, Eugénia. "O lazer militante em prol dos angolanos". Op. cit.

14 Stamm e, depois, Dias e Bittencourt utilizaram o conceito de crioulidade para designar as autodenominadas elites angolenses. Embora evite o uso da expressão "elites crioulas", Rodrigues se refere ao mesmo segmento social.

mesmo que nascidos em Angola. "Colono" não era, entretanto, uma autodesignação. Situados no topo da hierarquia social, os colonos não precisavam de nenhuma nomenclatura para reforçar sua identidade e seus direitos frente aos outros grupos. "Angolenses", "filhos da terra" ou "filhos do país" eram autodesignações dos negros e mestiços nascidos em Angola que dominavam a língua portuguesa e outros códigos culturais europeus. "Indígenas" e "gentio" eram expressões usadas por portugueses e angolenses para nomear os africanos negros que não dominavam códigos culturais europeus. Até os oitocentos, estes últimos eram classificados genericamente como "gentio". A designação "indígena" começou a se afirmar nas últimas décadas do século XIX e no início do XX.

Referindo-se ao final dos oitocentos e aos primeiros anos dos novecentos, Jill Dias afirma que, para além das relações conflituosas e ambíguas que mantinham com os colonos e os considerados indígenas, as "comunidades crioulas" tinham que enfrentar suas próprias divisões internas. A mais importante opunha os "crioulos" do litoral, com mais acesso à educação europeia e aos cargos na administração colonial central, aos que viviam no interior, mas ainda seria possível apontar clivagens referentes à cor, à antiguidade e tradição das famílias, aos cargos ocupados e, enfim, ao patrimônio material. Na órbita das "elites crioulas", haveria ainda milhares de agricultores, intérpretes e artífices africanos que lutavam, com grandes dificuldades, pela sobrevivência e pela distinção em relação aos indígenas.[15]

Tanto Jill Dias quanto Marcelo Bittencourt focalizam as "elites crioulas"

15 DIAS, Jill. Op. cit., p. 87-93.

em busca das primeiras críticas à dominação portuguesa em Angola, anteriores à formação dos movimentos de libertação. Bittencourt, em particular, aponta uma ruptura no seu comportamento político. Se as "elites crioulas" do final do século XIX procuravam garantir um lugar privilegiado na sociedade, aproximando-se da administração colonial e distanciando-se ao máximo dos chamados indígenas, seus filhos e netos construiriam o ideário da independência e a opção pela luta armada.

A análise da imprensa e das elites angolenses no século XIX tem alimentado um grande debate sobre as origens do nacionalismo angolano. Seriam os artigos publicados em jornais do final do século XIX, denunciando as arbitrariedades e o despreparo dos colonos, exemplos de protonacionalismo? Estariam aí contidas as bases da luta pela independência? A historiadora Rosa Cruz e Silva defende que o estudo da imprensa das três últimas décadas do século XIX evidencia a formação de uma consciência nacional, que se opunha claramente ao esforço de colonização efetiva do território que, mais tarde, viria a ser angolano.[16] As primeiras participações daqueles que a autora define como "intelectuais africanos" na imprensa teria lugar em periódicos fundados e mantidos por colonos que, inspirados nos preceitos liberais e republicanos, criticavam a administração colonial em Angola.[17] Em seguida, os intelectuais africanos teriam se distanciado da imprensa colonial, fundando seus próprios jornais e radicalizando progressivamente o discurso político, até assumirem, sobretudo na

16 CRUZ E SILVA, Rosa. "O nacionalismo angolano: um projeto em construção no século XIX?" In: *Seminário Internacional sobre história de Angola, II* (anais), Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 743-802.

17 Id., ibid., p. 746.

década de 1880, a defesa da independência. Sua ação de propaganda seria dirigida não apenas às diferentes parcelas da população nativa, mas também aos habitantes de outras partes da África Portuguesa, especialmente de Moçambique, onde a imprensa angolana teria relativa penetração.[18] Para explicar a ambiguidade dos "intelectuais africanos", que muitas vezes assumiam a defesa da colonização, limitando-se a criticar as falhas em sua implementação, Cruz e Silva aponta as ameaças inerentes à dominação colonial, afirmando que a ideia de independência, muito clara em um panfleto apreendido em Luanda em 1874, precisava ser mascarada nos jornais.[19]

Os estudos sobre as elites angolenses têm sido inscritos, majoritariamente, nos quadros da história política. Uma exceção, no que diz respeito ao estudo da "crioulidade" com foco na cultura, é o trabalho de Roquinaldo Ferreira, que privilegia os séculos XVII e XVIII. Contrapondo-se a Mário António, Ferreira propõe que a fluidez ou mestiçagem cultural existente em Angola não resultou de uma especificidade da colonização ou do caráter português, já que processos semelhantes teriam ocorrido na Senegâmbia, na Costa do Ouro, na Baía de Biafra e na Baía do Benim. Em todos os casos, a formação da "crioulidade" estaria estreitamente relacionada ao comércio de escravos, que levaria traficantes, mestres de navios negreiros, intermediários com os fornecedores do interior e os próprios cativos a desenvolverem um hibridismo cultural que permitiria a mobilidade, com igual desenvoltura, em meio aos códigos europeus e africanos. Para o autor, a especificidade angolana residiria no fato de que, ao

18 Id., ibid., p. 753-754.

19 Id., ibid., p. 757. Intitulado *A voz de Angola*, o panfleto seria manuscrito e não assinado.

contrário do proposto por Mário António, os elementos prevalecentes no hibridismo cultural eram africanos. A plasticidade essencial para a formação da "crioulidade" em Angola seria proveniente da cultura ambunda.[20]

A perspectiva de Roquinaldo Ferreira quanto à predominância de elementos africanos na cultura "crioula" se assemelha à da historiadora Linda Heywood, que busca demonstrar tais influências no catolicismo, na culinária e mesmo na língua portuguesa, usada pela administração colonial em Luanda, Benguela e arredores no século XVIII. Através das ligações com o interior inerentes ao comércio atlântico de escravos, a cultura "crioula" teria atingido, ainda, regiões em que a presença portuguesa direta não se fazia sentir.[21] Os dois autores são, até certo ponto, inspirados pelo trabalho de Ira Berlin, para quem o tráfico gerou uma "crioulidade atlântica", que os escravos africanos supostamente já portavam ao chegarem à América.[22]

Para além dos trabalhos de Roquinaldo Ferreira e Linda Heywood, as críticas ao posicionamento político de Mário António contribuíram para o desinteresse pela investigação das elites angolenses a partir de um ponto de vista cultural. Tal perspectiva, no entanto, se mostra ainda mais relevante se lembrarmos que o comportamento e os costumes

20 FERREIRA, Roquinaldo. "Ilhas crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica". *Revista de História*, n. 155, São Paulo, USP, 2º semestre de 2006, p. 17-41.

21 HEYWOOD, Linda. "De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII". In: *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 101-124.

22 BERLIN, Ira. "De crioulo a africano: as origens atlânticas da sociedade afro-americana na América do Norte Continental". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 2, p. 241-256, maio/ago. 2004.

foram cruciais para a definição dos indivíduos e grupos vulneráveis ao trabalho forçado nas áreas que se encontravam sob domínio português.

O ostracismo a que foram condenadas as ideias luso-tropicalistas de Mário António, resultante da contradição entre estas e o avanço do processo de libertação em Angola, é significativo para o debate sobre a problemática do racismo e da cultura no colonialismo português.[23] Ao definir a "crioulidade" como resultado da ausência de racismo na índole e na ação colonial portuguesas, Mário António sintetizava a imagem delineada até o final do século XIX pelo aparato legislativo metropolitano, que ainda não assumia a ideia de raça como traço essencial de distinção entre as populações das colônias. Embora a noção de raça fosse, de fato, a espinha dorsal da dominação colonial, baseada na caracterização dos brancos como vetores da civilização, a elaboração de uma legislação racista só atingiria diretamente as elites angolenses nos anos 1910, sendo aprofundada, na década seguinte, pela proibição do acesso de negros aos cargos mais elevados da administração pública.[24] Tal situação abriu espaço não apenas para as aspirações das elites angolenses mas também para a centralidade da cultura como elemento de distinção entre as diferentes parcelas da população.

23 Em 1955, antes de se mudar para Portugal, Mário António fundou, junto com Viriato da Cruz, António Jacinto e Ilídio Machado, o efêmero Partido Comunista de Angola. Por esse motivo, sua trajetória posterior foi apontada como exemplo de traição à luta angolana, agudizando as críticas à sua produção intelectual, sobretudo na década de 1970. A partir dos anos 1980, sua obra passou a ser revisitada.

24 Sobre o caráter mistificador das teses do luso-tropicalismo, ver NETO, Maria da Conceição. "Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX". *Lusotopie*, Bordeaux, 1997, p. 327-359.

A proibição da exportação de escravos, a intensificação da presença portuguesa e os conflitos entre angolenses, colonos e "gentio"

Em 1836, Portugal proibiu o tráfico de escravos oriundos de suas colônias. Embora essa atividade tenha se mantido até meados do século XIX, sua redução levou os comerciantes luandenses a intensificarem o comércio com o interior, baseado no marfim, na cera e na borracha. A aprovação da lei Eusébio de Queirós no Brasil, em 1850, obrigaria as elites de Luanda a buscarem novas fontes de renda, como a lucrativa exportação de "serviçais" para as roças de cacau de São Tomé.[25]

Algumas famílias angolenses utilizaram suas reservas de escravos em novas plantações de açúcar e café.[26] No entanto, tais tentativas foram dificultadas pelas frequentes fugas de cativos, incentivadas pela proximidade a áreas não tocadas pelo colonialismo e pelo avanço de uma legislação que pretendia abolir a escravidão nos domínios portugueses antes do fim do século XIX. Dessa forma, o encerramento do tráfico tornou as elites angolenses cada vez mais dependentes dos cargos direta ou indiretamente relacionados à presença colonial.[27]

---

25 A exportação de "serviçais" angolanos para as roças de São Tomé, as duras condições de vida desses trabalhadores e o debate sobre a caracterização jurídica dessa mão de obra – livre ou escrava? –, que opôs autoridades portuguesas e britânicas na primeira década do século XX, foram estudados por Augusto Nascimento em *Poderes e quotidiano nas roças de São Tomé e Príncipe de finais de oitocentos a meados de novecentos.* Lousã: Tipografia Lousanense, 2002. No terreno do romance, uma comovente descrição foi feita pelo escritor português Miguel Sousa Tavares em *Equador*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

26 Além dessas iniciativas de "filhos da terra", dinamizou-se a produção de cera, urzela, óleo de palma e óleo de amendoim para exportação. (RODRIGUES, E. *A geração silenciada*. Op. cit., p. 17.)

27 BITTENCOURT, Marcelo. Op. cit., p. 40-41 e 45.

A imposição de barreiras ao comércio atlântico de escravos foi acompanhada de um considerável aumento da população total de Luanda, que entre 1845 e 1850 passou de 5.605 para 12.656 pessoas. O crescimento afetou sobretudo o número de negros e mestiços livres – que podiam fazer parte das elites angolenses ou do chamado gentio: de 1.255, passaram a ser 5.305. O número de escravos também aumentou muito, de 2.749 para 5.900.[28]

O incremento da presença de escravos em Luanda significou, evidentemente, um maior número de recém-chegados do interior, que, além de trazerem consigo os valores próprios das culturas nativas, não dominavam a língua portuguesa nem outros códigos culturais europeus. É provável que Luanda tenha se tornado ainda mais africana naquele contexto, mas novos ventos começariam a soprar, intensificando os conflitos e europeizando parcialmente a cidade.

A segunda metade do século XIX foi marcada, também, pela intensificação da presença portuguesa, sobretudo em Luanda e arredores. Se em 1850 havia em torno de mil brancos vivendo em Luanda e no interior leste até Malange, esse número subiria para 6 mil em 1898. As elites angolenses concorriam com os colonos na exploração da mão de obra, que vinha sofrendo, desde fins dos oitocentos, severas alterações. Acompanhando e sucedendo as leis que levariam à extinção formal da escravidão em 1878, foram definidas categorias jurídicas que contemplavam formas de trabalho compulsório com baixíssima ou mesmo nenhuma remuneração. Ao mesmo tempo, decretos, portarias e códigos estipulavam a obrigatoriedade do trabalho do "gentio".

28 FERREIRA, Roquinaldo. "Escravidão e revoltas de escravos em Angola (1830-1860)". *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, 1998-1999, p. 10.

Todo esse processo acabou se materializando na geografia social da cidade. Em meados do século XIX, Luanda já era dividida em dois planos principais. Na cidade baixa, próxima ao mar, ficava a área comercial e as casas dos traficantes, muitos deles angolenses, com seus grandes quintais onde se comprimiam escravos esperando a venda ou sendo utilizados nos serviços domésticos. A cidade alta sediava o poder administrativo, militar, judiciário e religioso.[29] O fim do tráfico e, posteriormente, da escravidão, alteraria significativamente essa disposição habitacional. Comerciantes, funcionários metropolitanos e demais colonos, buscando transformar a cidade baixa em área residencial, expulsaram o que definiam como gentio, através de artimanhas políticas, para a parte alta e, mais ainda, para a zona desabitada, coberta de areia vermelha, onde cresceriam os "musseques".[30] Tal projeto atingiria, em seguida, também as elites angolenses. Como vimos, ainda em decorrência do fim do tráfico, africanos negros e mestiços livres que o intermediavam no interior migraram para Luanda, aumentando assim os conflitos habitacionais.[31]

Pressionadas pela chegada de um número crescente de portugueses, as elites angolenses se organizaram para defender direitos adquiridos ao longo de cerca de três séculos de fraca presença colonial. Nas últimas décadas do século XIX, publicaram jornais em que denunciavam o

29 PEPETELA. "Breve resenha sobre o crescimento de Luanda". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32, Rio de Janeiro, dez. 1997, p. 241.

30 Inicialmente, "musseque" significava um conjunto de cubatas. Com o tempo, o termo passou a designar bairros pobres com habitações precárias, semelhantes às favelas brasileiras.

31 MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda*: uma interpretação do desenho urbano. São Paulo: Terceira Margem, 2006, p. 211.

despreparo dos colonos que vinham tomando seus cargos e prestígio. Os artigos evidenciavam uma ambígua relação com os demais africanos, por vezes caracterizados como incivilizados. Se alguns dos textos buscavam defender os chamados indígenas dos desmandos dos colonos, outros demonstravam o desejo de distinguir radicalmente as duas principais categorias de nativos de Angola. Aos angolenses, que se consideravam civilizados, deveria ser reservada uma posição privilegiada na sociedade, a despeito da intensificação da presença portuguesa. Aos considerados indígenas, limitados pela obscuridade das tradições, restaria o trabalho braçal e, na opinião de alguns articulistas, a aculturação progressiva.[32] Até mesmo José de Fontes Pereira, eminente representante das elites angolenses, crítico radical da expropriação resultante da intensificação da presença colonial em Luanda, apresentado por alguns estudiosos como precursor do moderno nacionalismo angolano,[33] referiu-se pejorativamente aos que, provavelmente por não dominarem com desenvoltura os códigos culturais europeus, eram qualificados como pretos e deveriam ser reprimidos pelas autoridades policiais.

Quando se andava a assentar os tubos para o encanamento

32 Sobre a imprensa angolana do período, ver CRUZ E SILVA, Rosa; APARÍCIO, Alexandra; GAMBOA, Fernando. *Os periódicos como fonte de pesquisa histórica*: a imprensa escrita de Angola do século XIX. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1993; LOPO, Júlio de Castro. *Jornalismo de Angola*: subsídios para sua história. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964; bem como as obras citadas de Jill Dias e Marcelo Bittencourt. Para um período posterior, particularmente no que diz respeito à construção da imagem dos brancos em um periódico angolano, ver RODRIGUES, Eugénia. *A geração silenciada*. Op. cit.

33 CRUZ E SILVA et al. Op. cit., p. 23.

> das águas, passava eu próximo da calçada que vai do Bungo[34] a entroncar com a do cemitério, e ouvi uma cantiga muito desaforada que os trabalhadores tinham escolhido, creio que com o fim de tornar suave a sua tarefa. Dirigi-me a um preto que seguia para o mesmo trabalho dizendo-lhe que pedisse aos companheiros para não continuarem com tal cântico, porque ofendia a moral pública. E a resposta que obtive, foi esta:
>
> O que tem você com isso; estão a descompô-lo a você por ventura?!
>
> Segui o meu caminho, todo intrigado e a lembrar-me do tempo em que o chefe de polícia, coronel José Lourenço Marques, com quem servimos, fazia tremer a pretalhada, só com o prestígio do seu nome, sempre respeitável e respeitado!![35]

34 O Código de Posturas de 1930 estabeleceu que a cidade se dividia em três zonas: cidade baixa, cidade alta e, por fim, Ingombotas e Macolusso. A primeira zona tinha o Bungo como área limítrofe. Fora dessas três zonas estava a periferia propriamente dita (MOURÃO. Op. cit., p. 182). Se em 1930 o Bungo era uma área limítrofe da cidade baixa, podemos supor que em 1888 fosse uma região ainda mais periférica.

35 *O Futuro d'Angola*, 10 set. 1888. Tal jornal era reconhecido como representante dos projetos e reivindicações das elites angolenses.

No mesmo artigo, referindo-se ao linguajar de certos habitantes de Luanda, Fontes Pereira procura demarcar sua diferença, e a de seus leitores, em relação aos que eram alvo de suas críticas.

> Quem quiser ouvir as expressões mais imundas e indecentes, – (mesmo sem compreender a língua, porque é fácil compreender-se pelos gestos e modos com que são pronunciadas) – é residir nas proximidades da rua em que mora o autor dessas linhas, que é sítio *modelo* de cenas iguais observadas em todos os cantos de Luanda.
>
> No vocabulário da língua ambunda existem quatro palavras que exprimem a maior injúria e a maior afronta que se pode dirigir a uma mulher, pois tais epítetos são a melhor *amabilidade* com que as mulheres rudes costumam acentuar reciprocamente todas as suas zangas ou pazes, do mesmo modo com que os homens costumam deprimir com elas as suas próprias mulheres, filhas ou pessoas estranhas, quando se apresenta a ocasião duma *discussão acalorada*!

Considerando que a "língua ambunda", o quimbundo, era a mais falada em Luanda no século XIX, talvez não fosse tão necessário recorrer aos "gestos" e "modos" para perceber o significado das palavras que tanto incomodavam o ilustre jornalista. A ênfase atribuída à possibilidade de incompreensão das palavras em quimbundo reforçava a fronteira entre as elites angolenses e aqueles a que alguns de seus membros se

referiam, em certas circunstâncias, como “pretalhada”.

Algumas vezes, as elites angolenses apresentavam-se como defensoras dos demais africanos diante dos desmandos dos colonos. Em outras ocasiões, como vimos anteriormente, apoiavam a repressão sobre seus costumes e comportamentos, reforçando claramente a noção de inferioridade dos africanos considerados não civilizados.

A estratégia de aproximação ao universo cultural dos colonos – na tentativa de manutenção de um status social privilegiado – fica evidenciada na descrição, por um jornal reconhecido como representante das elites angolenses, de uma récita teatral ocorrida em 1888.

> Houve muita concorrência de sócios da associação dos empregados do comércio de Angola, nas suas salas, na noite da récita que teve lugar domingo último, oferecida às senhoras dos sócios da mesma associação.
>
> Compareceram as damas da nossa primeira sociedade que abrilhantaram mais aquela diversão com a sua presença. O sr. governador geral esteve também presente, assim como o sr. comendador C. Batista.
>
> A representação foi esplêndida, não deixando nada a desejar o bom êxito das comédias representadas. (...)

> Recebam os dignos curiosos as nossas felicitações, e a associação o nosso ardente desejo pela felicidade dela.[36]

A ênfase à presença do governador geral, autoridade máxima da administração colonial, é uma ostentação de intimidade com os representantes do poder metropolitano, fundamental para a manutenção da posição privilegiada das elites angolenses na sociedade luandense. Caminhando em sentido oposto, membros das elites angolenses manifestaram, por vezes, interesse pelas culturas ditas tradicionais, em parte influenciados pela retomada do Romantismo europeu, sobretudo alemão, que enfatizou as tradições populares como reveladoras do gênio criativo dos povos e provocou a valorização do folclore africano no Ocidente em meados do século XIX.[37] Sob a influência de pensadores europeus e brasileiros, luandenses negros e mestiços que se orgulhavam de dominar a língua portuguesa começaram a se interessar pelo quimbundo. Dois brasileiros e um angolense educado no Brasil publicaram, em 1864, uma gramática da língua ambunda que continha exemplos da literatura dita tradicional. Publicada em Luanda, a gramática era denominada *Elementos gramaticais da língua mbundu*. Seus autores eram o brasileiro Saturnino de Sousa Oliveira e o angolense Manuel de Castro Francina, que contaram com a crucial colaboração de José de Moraes Junior, nascido no Brasil e residente em Luanda.

Já em fins do século XIX, o missionário metodista suíço Héli Chatelain,

36 *O Futuro d'Angola*, 10 set. 1888.

37 DIAS, Jill. Op. cit., p. 76.

que chegou a Luanda em 1885 e visitou-a novamente em 1889 e 1891, publicou outra gramática de quimbundo e estudou o folclore de Luanda e Malange, onde permaneceu por três anos. Em tal contexto, alguns membros das elites angolenses afirmaram uma identidade cultural baseada na língua ambunda. O interesse de intelectuais filhos da terra pelo quimbundo caminhava na contramão da legislação colonial, que pretendia substituí-lo pelo português.

Embora um decreto de 14 de agosto de 1845 tenha imposto o português como língua oficial da colônia, tornando obrigatório seu ensino, o quimbundo continuou a ser a base das comunicações. O próprio fato de as autoridades coloniais diagnosticarem a necessidade da existência da lei já denuncia a precariedade do uso da língua portuguesa. Em meados do século XIX, a expansão comercial contribuiu para a sobrevivência do quimbundo como língua vernácula no distrito de Luanda, tornando-o, por volta de 1880, o principal idioma da rota comercial que o ligava ao leste, até o rio Lualuba. Assim, certamente referindo-se ao chamado gentio, Chatelain afirmou que, nessa época, o português era para os habitantes africanos da colônia o mesmo que o latim para os camponenses da metrópole.[38]

Outro intelectual angolense que se destacou pela valorização do quimbundo e pela recolha de provérbios ambundos foi Joaquim Dias Cordeiro da Matta. Possuindo formação primária elementar, Cordeiro da Matta foi um notável autodidata, atuando como jornalista, poeta, cronista, romancista, filólogo e folclorista. Além de notabilizar-se pela defesa dos interesses das elites filhas da terra, publicou, em 1891, *Filosofia popular em provérbios angolenses* e, em 1893, o *Ensaio de dicionário quimbundo-português*. Em meio a esse movimento, *O Futuro*

38 Id., ibid., p. 77.

d'Angola divulgou, em 1888, uma série de provérbios ambundos em quimbundo.[39]

O novo impulso à colonização portuguesa e a multiplicação dos conflitos

Nas primeiras décadas do século XX, o crescimento econômico de Angola, com base na produção de açúcar e café, daria novo impulso à imigração de portugueses. Por volta de 1920, os colonos eram, no distrito de Luanda, quase 20 mil.[40] Como seria de se esperar, tal situação multiplicaria as tensões entre angolenses e colonos, envolvendo, por exemplo, a questão da terra. Em 1919, foi aprovada pelo governo uma lei que regulava a concessão de terras aos europeus, prevendo inclusive a expulsão de agricultores africanos. Para esses últimos, seriam estabelecidas reservas de uso coletivo, sem a possibilidade de estabelecimento de propriedades individuais.[41] Tal impedimento foi um duro golpe para as elites angolenses, já que um dos elementos que as distinguia até então dos demais nativos era a propriedade individual da terra, em detrimento do uso comunal.[42]

39 Id., ibid., p. 78.

40 Id., ibid., p. 70-72.

41 Id., ibid., p. 73.

42 O panorama agrário podia, então, ser resumido da seguinte forma: alguns colonos portugueses se tornaram proprietários individuais de terras, frequentemente confiscadas de membros das elites angolenses ou de comunidades indígenas. Alguns membros das elites angolenses continuaram sendo proprietários individuais de terras,

Em tal situação, os filhos da terra apegaram-se aos cargos públicos. Entretanto, também aí os conflitos, particularmente com os colonos, se fariam sentir. Se a partir dos anos 1880 cada vez mais angolenses conseguiam empregos como amanuenses, intérpretes e professores primários, a partir de 1900, em consequência da expansão da administração colonial, o acesso aos cargos se tornaria mais difícil, com a exigência de instrução secundária, quase inexistente em Angola até cerca de 1920, até mesmo para os níveis mais baixos da burocracia. Tais restrições culminariam, em 1921, na criação de escalões diferenciados de salários para europeus e africanos não brancos, e na interdição do acesso destes últimos aos cargos mais elevados.[43]

As elites angolenses continuaram se organizando em defesa de seus interesses. Entre 1910 e 1930, estiveram envolvidas em mais de uma dúzia de associações recreativas, culturais e de ajuda mútua, quase sempre fundadas por pequenos funcionários coloniais e artífices. As mais conhecidas, a Liga Angolana e o Grêmio ou Centro Africano, foram oficializadas em 6 e 20 de março de 1913. Juntamente com os jornais nativos, a Liga Angolana foi fechada em 1922, sob acusação de conspiração separatista. Em 1925, foi autorizada sua reconstituição, dando origem à fundação, em 1930, da Liga Nacional Africana.[44]

---

apesar da ameaça constante de expropriação pelos europeus. O reconhecimento legal da propriedade privada da terra pelas elites angolenses dependia da obtenção do estatuto de "assimilado". Comunidades indígenas que possuíam terras comunais também foram expropriadas, enquanto outras conseguiram fugir a essa situação.

43 Id., ibid., p. 73-74.

44 Sobre as associações nativas, ver BITTENCOURT, Marcelo. Op. cit.; DIAS, Jill. Op. cit.; RODRIGUES, Eugénia. "As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos". Op.cit. Discordando de outros historiadores, Eugénia Rodrigues defende que o Grêmio Africano se manteve em atividade após 1922.

Contudo, apesar dos protestos e estratégias das elites angolenses, os melhores cargos e o maior prestígio tenderam a ser, cada vez mais, expropriados pelos colonos.

Violência mais aguda atingiria as populações indígenas. Se desde o século XIX portarias e códigos estipularam a obrigatoriedade do trabalho do chamado gentio, expressões mais acabadas dessa política teriam lugar nas primeiras décadas do século XX. Em 1926, foi instituído o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique; dois anos depois, o Código de Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África; em 1929, aprovou-se o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas.

Mais de vinte anos depois, a situação jurídica dos africanos negros e mestiços que dominavam códigos culturais europeus foi detalhada pelo Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954, que expôs os requisitos para que fossem considerados civilizados ou assimilados, ganhando o direito à cidadania portuguesa. Até então, os critérios para a assimilação – que sempre giraram em torno do domínio da língua portuguesa, dos hábitos à mesa e do tipo de moradia, por exemplo – não eram enumerados por escrito, tornando mais subjetiva a avaliação dos funcionários coloniais.

Ao contrário do que pode parecer, porém, a formalização jurídica da assimilação serviu para limitar, e não para favorecer, o acesso de não brancos à cidadania portuguesa. De todo modo, o documento de 1954 pode ser entendido como um esforço, por parte dos ideólogos do regime colonial português, no sentido de ocultar o passado recente, da primeira metade do século XX, valorizando a proposta de assimilação e integração característica do contexto liberal e abolicionista de meados

dos oitocentos, que no entanto fora abandonada desde o fim daquele século. Dessa forma teria se edificado o mito da continuidade da política assimilacionista do colonialismo português.[45]

A abolição da distinção entre assimilados e indígenas, em 1961, seria, em parte, uma resposta das autoridades coloniais aos movimentos de libertação nacional. O reconhecimento de toda a população nos quadros da cidadania portuguesa acirraria as manifestações racistas, alimentadas, ainda, pela guerra de independência. Embora as tropas coloniais fossem compostas majoritariamente por africanos não brancos, os combates teriam intensificado, entre os colonos, a imagem dos negros como inimigos em potencial.

Nas três primeiras décadas do século XX, no entanto, o domínio de códigos culturais europeus era essencial para que africanos negros e mestiços fugissem à caracterização de indígenas, escapando, com isso, aos aspectos mais violentos da exploração colonial. Em um contexto de conflitos, as formas de sociabilidade características do modo de vida europeu – como a frequência a teatros, hotéis, restaurantes, sessões de cinematógrafo e clubes esportivos – eram oportunidades para os colonos marcarem sua diferença em relação às populações nativas. Por outro lado, as elites angolenses lutaram decididamente para se fazerem presentes em tais espaços e circunstâncias, evidenciando sua proximidade cultural dos colonos, seu grau de civilização e, enfim, sua distância dos demais africanos, submetidos a diferentes formas de trabalho forçado.

Podemos supor que, apesar da presença de tensões, pelo menos

45 NETO. Op. cit.

até a década de 1920 tenha havido convivência mais estreita entre angolenses e colonos nos diferentes espaços da cidade. O incremento da população de origem europeia, no entanto, parece ter provocado um afastamento progressivo entre colonos e angolenses, inclusive nos espaços de lazer, revelando conflitos derivados da expropriação, por parte dos primeiros, de um lugar social antes ocupado majoritariamente pelos segundos. Uma incursão no universo esportivo pode ser útil para a compreensão desse processo.[46]

No início do século XX, o Club Naval de Luanda, filial do clube homônimo de Lisboa, era frequentado pelos segmentos mais elevados da sociedade, configurando-se como um espaço de sociabilidade típico dos colonos, aos quais se somavam, no entanto, alguns elementos das mais ilustres famílias angolenses. Nos anos 1920, entretanto, as atividades recreativas e administrativas do clube tenderam a ser monopolizadas pelos sócios de origem europeia, reservando-se aos filhos da terra a participação nas poucas competições esportivas. Tal fato motivaria a fundação, em 1924, do Club Atlético de Luanda, cujo quadro social era composto, majoritariamente, por conhecidas famílias angolenses.[47]

A história do futebol em Luanda revela, exemplarmente, tensões características da dominação colonial. Introduzido na cidade no

46 Sobre as práticas esportivas em Luanda no contexto da expansão europeia, ver MARZANO, Andrea. "Práticas esportivas e expansão colonial em Luanda". In: MELO, Victor Andrade de; BITTENCOURT, Marcelo; NASCIMENTO, Augusto (orgs.). *Mais do que um jogo*: o esporte e o continente africano. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, p. 71-99.

47 FERREIRA, Luís Alberto. *História do Club Atlético de Loanda. Primeiro volume – 1924-1953. Subsídios para a história do desporto angolano*. Luanda: Edição do Club Atlético de Luanda e Saudade, 2008, p. 47-48.

final do século XIX, por funcionários ingleses da Companhia do Cabo Submarino, o esporte se institucionalizou, em 1914, com a fundação da Liga de Football de Luanda, cujos estatutos só foram redigidos, no entanto, em 1924.[48] Em meados dos anos 1920, a violência em campo marcaria profundamente os jogos e campeonatos. Os conflitos, aparentemente motivados pela agressividade dos jogadores e a falta de firmeza dos árbitros, acabariam provocando uma dissidência na Liga.[49] A partir de então, revelando as crescentes tensões entre colonos e nativos, os clubes da cidade ficaram divididos em duas associações: a Liga de Football de Luanda, reunindo times com maior presença de colonos, e a Associação de Football de Luanda, agregando equipes com grande número de jogadores africanos negros e mestiços.

Mesmo após a dissidência, as rivalidades permaneceram acesas, sugerindo que não apenas colonos e africanos manifestavam em jogo suas diferenças. Em 1927, jogadores do Atlético, alguns deles pertencentes a importantes famílias angolenses, recusaram-se a entrar em campo contra o Operário, que agrupava atletas de estratos sociais menos favorecidos.[50] Também entre africanos negros e mestiços as hierarquias se impunham.

À guisa de conclusão

48 Id., ibid. p. 31.

49 Id., ibid. p. 67.

50 Id.,ibid., p. 83-84.

O domínio da língua portuguesa, o uso de trajes à europeia, a adoção de louças e talheres à mesa, o aprendizado da escrita, a atuação na imprensa, a frequência a teatros, cafés, restaurantes e, enfim, a prática de esportes, foram parte de uma estratégia política pela qual as elites angolenses afirmaram sua dignidade, se aproximaram do universo dos colonos e, ao mesmo tempo, se afastaram da imagem de inferioridade associada aos indígenas, responsável pela submissão dos mesmos aos aspectos mais violentos da dominação colonial. Apesar de todos os esforços, porém, os filhos da terra não conseguiram manter a posição que ocuparam em sua "época de ouro". O racismo e as prerrogativas dos colonos acabaram promovendo uma subalternização dessas antigas elites. Em meados do século XX, alguns de seus membros não veriam qualquer alternativa além da luta anticolonial.

O preço da noiva e o "homem novo" em Moçambique

Osmundo Pinho

Apresentamos neste artigo resultados parciais da investigação sobre os significados modernos do preço da noiva, *bridewealth*, ou, como é conhecido no sul de Moçambique, lobolo.[1] Os diversos significados socialmente atribuídos ao lobolo em Moçambique conectam-se com a própria história dos dispositivos políticos de regulação do corpo da mulher, da família e das relações de gênero, articuladamente aos processos mais amplos e complexos das transformações anticoloniais e da construção do Estado. O processo de reconversão dos significados em torno do lobolo e da posição da mulher na nova sociedade nacional moçambicana construiu antagonismos e zonas de intercessão e disputa onde se confrontaram feministas, defensores da tradição, o movimento de mulheres e cenários políticos e culturais diversos, que incluem as lutas de libertação nacional, a construção do Estado socialista, a emergência da democracia de mercado e novos cenários

1 A pesquisa foi conduzida com apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), sob a rubrica do Edital MCT/CNPq/SPM-PR/MDA Nº 57/2008 Categoria 1, para Estudos de Gênero e Feminismo. A investigação baseou-se na realização de entrevistas informais *in loco*, na observação de campo em Moçambique e na leitura de determinados documentos encontrados no Arquivo Histórico de Moçambique e na Biblioteca do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, notadamente diversos números da revista Justiça Popular, publicados como Boletim do Ministério da Justiça da República Popular de Moçambique, entre 1980 e 1986.

pós-coloniais e neoliberais.[2]

Considerando, por outro lado, nossa experiência prévia de pesquisa e os problemas que enfrentamos ao discutir de um ponto de vista crítico aspectos da cultura negra e das relações raciais em Salvador e no Rio Janeiro, encontrávamo-nos especialmente sensíveis para os limites da perspectiva antropológica em Moçambique.[3] O incômodo teórico e político com a dicotomia epistemológica fundamental da antropologia, que opõe "primitivos" e "civilizados", nos importunava em nossos estudos anteriores, e nos reencontramos agora face a face .

É desse ponto de vista crítico que discutiremos a seguir fragmentos da etnografia moderna sobre o lobolo; a relação entre a construção do "homem novo" revolucionário e a emancipação da mulher; e a elaboração da nova Lei de Família em Moçambique, para interrogar o papel do Estado na regulação das relações de gênero.

Lobolo moderno

Pesquisas recentes abordam o problema do lobolo procurando discutir como o meio urbano, em suas condicionantes, afeta, ou é crucial,

2 Gostaríamos de agradecer a Fernando Rosa Ribeiro, Omar Ribeiro Thomaz e Luiz Henrique Passador, que tiveram papel fundamental na formulação original da pesquisa e em seu desenvolvimento. É óbvio que eventuais erros e omissões são de nossa inteira responsabilidade.

3 PINHO, Osmundo. "O mundo negro": hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador. Cachoeira: UNIAFRO/NEAB/UFRB, 2010; e HERINGER, Rosana; PINHO, Osmundo (orgs.). Afro Rio século XXI: modernidade e relações raciais no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

para a construção e a reprodução de relações de gênero e poder. O par dominação/relações de gênero aparece como eixo central em alguns desses trabalhos. Ana Loforte ressalta que no contexto de sua investigação na periferia de Maputo, a forma principal de casamento ainda é realizada por meio do lobolo.[4] E tanto os pais como os jovens noivos são favoráveis à instituição, porque, por meio da intermediação dos bens, ele garante a ligação das unidades domésticas às redes de alianças que são simbolizadas pelo valor do lobolo, que por sua vez representa o próprio valor da mulher, ou justamente o preço da noiva. Como ainda salienta a autora, o alto preço do lobolo encorajaria os homens a trabalhar arduamente, revelando assim sua capacidade como provedores e, por consequência, levando-os a valorizar a mulher conquistada por tanto esforço, portanto, a "respeitá-la como um bem que não é facilmente adquirido".[5]

Vê-se, assim, que a instituição pré-colonial permanece viva em ambiente moderno, conectada a estruturas profundamente enraizadas para a reprodução social em seu sentido mais amplo. Não é por outro motivo que o lobolo passou a interessar também aos demiurgos do novo Estado socialista, e não apenas aos antropólogos, justamente por sua prevalência e articulação como dispositivo regulador do matrimônio, da filiação, da transmissão de prioridade, e das próprias oportunidades de reprodução material/social. Como veremos a seguir, os ideólogos da Frelimo, quase como os antropólogos, parecem ver no casamento e no parentesco o núcleo duro da própria ordem social.

4 LOFORTE, Ana. Gênero e poder entre os tsonga de Moçambique. Lisboa: Ela por Ela, 2003.

5 Ibid., p. 131.

Libertação nacional

O Estado Nacional Moçambicano surgiu de modo independente em 1975, após violenta luta anticolonial liderada por Eduardo Mondlane e, em seguida, por Samora Machel.[6] Em 1974, a Revolução dos Cravos, em Portugal, precipitou o fim da guerra, considerada questão de honra pelo regime salazarista.[7] Logo em seguida realizaram-se negociações e, por fim, fechou-se o Acordo de Lusaka, na Zâmbia, que criou um governo misto de transição. Em 1975, finalmente, Moçambique estava livre. Na medida em que toda a luta desenhou-se contra o pano de fundo dos anos intensos da Guerra Fria, o principal apoio conseguido pela Frelimo na luta e, depois, na consolidação do governo, veio do bloco soviético e da República Popular da China, o que reforçou a tendência socialista do novo governo, que se proclamou marxista, anticolonial, antirracista e antitradicionalista.[8]

> Ora, a Frelimo buscava apagar da vida social moçambicana aspectos "tradicionais", como o lobolo e a poligamia, como se lê no discurso de Samora Machel:

6 HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e eeintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo: Promédia, 2002; FRY, Peter (org.). Moçambique: ensaios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

7 CABAÇO, José Luís. Moçambique: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

8 GEFFRAY, Christian. A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1991.

> Em nome da tradição, faz-se oposição a tudo o que é novo, diferente e estrangeiro. Deste modo, impede-se todo o progresso e a sociedade sobrevive de forma perfeitamente estática. A mulher é considerada um ser humano de segunda classe, sujeita a prática humilhante da poligamia, adquirida através de uma oferta à família dela (...) e educada para servir passivamente ao homem.[9]

Tal contexto histórico nos ajudará a entender o desenvolvimento das políticas culturais moçambicanas levadas a efeito pela Frelimo, assim como as tensões e conflitos que discutiremos, configurados justamente como lutas culturais e, portanto, políticas e materiais em torno da tradição e dos "usos e costumes". Entre esses "usos e costumes" está o lobolo, que é aspecto central e estruturante das relações de gênero, assim como elemento fundamental para reprodução das estruturas básicas da vida social, vale dizer simbólicas, familiares e mesmo políticas, de parte importante da população. Localizado nesse entroncamento entre "tradição" e "modernidade",[10] o lobolo é também objeto de intensa disputa em torno das representações da nação.

A emancipação feminina e o "homem novo"

9 Samora Machel, 1970. Citado em HONWANA. Op. cit., p. 169-170.

10 Agradecemos a Marta Jardim, por chamar nossa atenção para as dificuldades e tensões analíticas em torno dessa oposição entre tradição e modernidade, e para os limites de sua prevalência no contexto moçambicano.

Após a vitória em 1975, e mesmo antes, nas chamadas "zonas liberadas", a Frelimo buscou implementar políticas culturais e educacionais em torno da construção do "homem novo" moçambicano, emancipado das amarras do colonialismo e de modo talvez ainda mais importante – do "feudalismo", do "tribalismo" e do "patriarcalismo". Como indica Salvador Zawangoni, o projeto de sociedade da Frelimo foi definido e elaborado no I Congresso do partido em Dar-es-Salam, na Tanzânia de Julius Nyerere (hoje nome de uma importante avenida em Maputo), em 1962, ano em que a organização foi fundada. A fim de derrotar o colonialismo, militar e ideologicamente, a Frelimo adotou 17 resoluções, dentre as quais a de número 6 dizia ser tarefa da emancipação "promover por todos os métodos o desenvolvimento social e cultural da mulher".[11] Em 1968, na Primeira Conferência do Departamento de Educação e Cultura, foi aprofundada a política estratégica da Frelimo em torno de dois eixos: "A Nova Sociedade" e o "Homem Novo". Para a consecução desses objetivos, determinados comportamentos culturais, entendidos e nomeados pelo regime colonial como "usos e costumes", deveriam ser extirpados. Tais "usos e costumes" seriam a marca da distintividade cultural, substantivada com o concurso da "razão etnológica"[12] na produção da diferença colonial, a partir do repertório de traços culturais ou étnicos, que na vigência do colonialismo prosperavam sob o regime do indigenato e seus análogos, como discutem, por exemplo, Macagno e Thomaz.[13]

11 ZAWANGONI, Salvador André. A Frelimo e a formação do homem novo. (1964-1974 e 1975-1982). Maputo: CFM, 2007.

12 AMSELLE, Jean-Loup. Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere. Stanford: Stanford University Press, 1998.

13 MACAGNO, Lorenzo. "O discurso colonial e a fabricação de usos e costumes: Antonio Enes e a 'Geração de 95'". In: FRY, Peter (org.). Moçambique: ensaios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 61-90; THOMAZ, Omar Ribeiro. Ecos do Atlântico

A Frelimo, no processo de reconversão política desse novo sujeito moçambicano, histórico e pós-colonial, em oposição àquele outro, imobilizado como primitivo (ou o nativo ficcionalizado pela antropologia clássica como estando "fora da história"), promoveu intensa campanha de desmoralização, ou "combate político", do "tradicionalismo". A questão, como aponta com perspicácia Jose Luís Cabaço, seria como construir uma nova cultura, enraizada nas tradições culturais do povo sem, entretanto, "ré-etnicizá-lo". Nas palavras de Samora Machel, seria necessário criar-se uma "personalidade africana e revolucionária", como aparece na belíssima declaração de independência moçambicana.[14]

Sabemos também que desde muito cedo no processo revolucionário seus principais líderes, com o protagonismo visionário de Eduardo Mondlane,[15] preocupavam-se com a questão da emancipação da mulher. Como me esclareceu em Maputo um interlocutor altamente qualificado, a Frelimo entendia que não havia como vencer a guerra anticolonial se não conquistasse para suas fileiras ideológicas e militares também as mulheres, que não apenas serviriam de apoio, o que ocorreu num primeiro momento, mas seriam também combatentes armadas e reprodutoras ideológicas dos princípios revolucionários e do "homem novo".

Na abertura da Primeira Conferência da Mulher Moçambicana, realizada em março de 1973, portanto antes ainda da independência,

---

Sul: representações sobre o Terceiro Império Português. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

14 Declaração de indepêndencia. Lourenço Marques (Moçambique), 25 jun. 1975. CEA – UEM, pasta n. 158/N.

15 MONDLANE, Eduardo. Lutar por Moçambique. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1995.

Samora Machel realizou discurso histórico, muito conhecido e citado posteriormente. “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia de sua continuidade, condição do seu triunfo” foi publicado em 1974, como parte da Coleção Estudos e Orientações – Edições da Frelimo. A edição que consultamos na Biblioteca do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane traz na capa a imagem do Destacamento Feminino da Frelimo, criado em 1966, que seria a base para a criação da Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Esse discurso de Samora tornou-se referência programática para a ação da Frelimo e da OMM, e certamente orientou os debates sobre a mulher e a família nos anos seguintes.

A grande acuidade de Samora em correlacionar, ainda nos anos 1970, a emancipação da mulher à emancipação nacional produziu

em Moçambique uma situação na qual, em certa medida, grandes passos foram tomados na superação das desigualdades de gênero[16]. Entretanto, a compreensão sobre o que seria a emancipação feminina, e qual sua conexão com a emancipação pós-colonial, deve ser cuidadosamente considerada. Samora pergunta-se retoricamente, e com seu vigor habitual, por que deveríamos preocuparmo-nos com a emancipação da mulher, e nesse momento certamente dirigia-se à audiência masculina, que resistiria à ideia de igualdade entre os gêneros. "Como triunfar a revolução sem libertar a mulher?" e "Como fazer então a revolução sem mobilizar a mulher?".

> A emancipação da mulher não é um ato de caridade, não resulta duma posição humanitária ou compaixão. A libertação da mulher é uma necessidade fundamental da revolução, uma garantia de sua continuidade, uma condição de seu triunfo. A Revolução tem por objetivo essencial a destruição do sistema de exploração, a construção de uma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano e que reconcilia-se com trabalho, com a natureza. É dentro deste contexto que surge a questão da emancipação da mulher![17]

16 TRIPP, Ali Mari et all. African Women's Movements – Changing Political Landscapes. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

17 MACHEL, Samora. A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia de sua continuidade, condição de seu triunfo. (1972.) Caderno n. 4. Edições da Frelimo, 1974. (Coleção Estudos e Orientações.) CEA – UEM, pasta 161/W, p. 5.

Samora, como Engels,[18] compara a opressão da mulher à opressão capitalista, e também, de modo original, associa a opressão colonial à alienação da mulher. Seguindo o modelo histórico marxista-evolucionista, Machel, nesse momento, aponta para a exploração do trabalho da mulher: "Possuir mulheres é possuir trabalhadores, trabalhadores gratuitos, trabalhadores cuja totalidade do esforço do trabalho pode ser apropriada sem resistência pelo esposo, que é amo e senhor."[19] Assim explica-se a poligamia e o lobolo: por razões de interesse material, ambos baseados na subordinação política da mulher. Assim, a primeira opressão que a mulher enfrenta é de fato caracterizada como uma opressão de gênero, que é análoga à opressão de classe, tal como em Engels. Por meio do lobolo e do levirato,[20] a mulher é comprada e herdada, "como se fosse um bem material e fonte de riquezas". Sob o império do obscurantismo e do feudalismo tradicional, a mulher é superexplorada pelas relações tradicionais de gênero, e disso seria preciso libertá-la.

18 Em "A origem da família, da propriedade privada e do Estado", o fim do chamado "direito materno" aparece como um duro golpe para a própria humanidade das mulheres, tornadas agora servas do homem e instrumento para acumulação de riqueza. Em conexão estreita com a invenção da monogamia e da exclusividade sexual, o "ciúme do macho" e o sentimento de propriedade privada caminharam lado a lado. Desmoralizando a ordem social burguesa, Engels avalia como o desenvolvimento da propriedade e do Estado implicam a subordinação da mulher, em paralelo à subordinação da classe trabalhadora, e de modo perfeitamente análogo. ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. São Paulo: Escala, 2009.

19 Ibid., p. 8.

20 O levirato aparece na etnografia como a "herança da viúva". Morrendo um irmão, outro lhe herda a esposa. A origem do termo se encontra no Velho Testamento hebraico, que documenta o costume na antiga sociedade patriarcal judaica. Como em Gênesis 38:8: "Vai, toma a mulher de teu irmão, cumpre teu dever de levirato e suscita uma posteridade a teu irmão.".

A contradição antagônica fundamental seria, dessa forma, não entre a mulher e o homem. Samora não ataca diretamente o patriarcado como um sistema de privilégios masculinos baseado na diferença/ desigualdade entre os sexos, mas aponta para o antagonismo entre a mulher e a ordem social, ou entre "todos os explorados" e a ordem social (nesse caso, capitalista e colonial). Dessa forma, a condição da mulher pode ser aproximada da condição do sujeito colonial e do trabalhador explorado, sendo este o aspecto fundamentale o eixo da opressão. Só pode haver, portanto, emancipação da mulher se florescer a revolução social, que seria capaz de reconstruir a sociedade em bases novas. A revolução não pode triunfar sem a libertação da mulher, e não pode haver libertação da mulher sem a revolução.

Mas não nos confundamos, a emancipação da mulher não significa a constituição de uma "igualdade mecânica", muito menos a adoção dos padrões de comportamento da mulher "emancipada" ocidental, "Que bebe, fuma, usa calças e minissaias, que se dedica a à promiscuidade sexual e a não ter filhos".

Como Isabel Casemiro e Ximena Andrade apontam,[21] nesse contexto o feminismo é acusado de ser uma reivindicação burguesa (humanitária), já que a ortodoxia do marxismo africano rejeitava a emancipação da mulher da opressão caraterística de gênero/patriarcado – por tal opressão ausentar-se, do ponto de vista dos ideólogos frelimistas, das relações de produção. Para o marxismo, o campo de combate é a economia, sendo portanto o feminismo excomungado por Samora no mesmo discurso de criação da OMM, em 1973. Naquele momento,

21 CASIMIRO, Isabel; ANDRADE, Ximena. Construindo uma teoria de gênero em Moçambique. Maputo: Centro de Estudos Africanos (Departamento de Estudos da Mulher e do Gênero), Universidade Eduardo Mondlane, 1992.

como agora, o feminismo é em grande medida, considerado estranho à África, e uma forma de imperialismo cultural.[22]

Apenas participando do processo produtivo, as mulheres poderiam efetivamente se libertar do obscurantismo, vale dizer do particularismo, alcançando a universalidade como sujeito. Como nos disse em entrevista a presidente atual (2010) da Organização de Mulheres Moçambicanas, Paulina Mateus, a OMM não é e nunca foi uma organização feminista, porque não vê o homem como inimigo da mulher: ambos estão lado a lado lutando contra o inimigo comum.

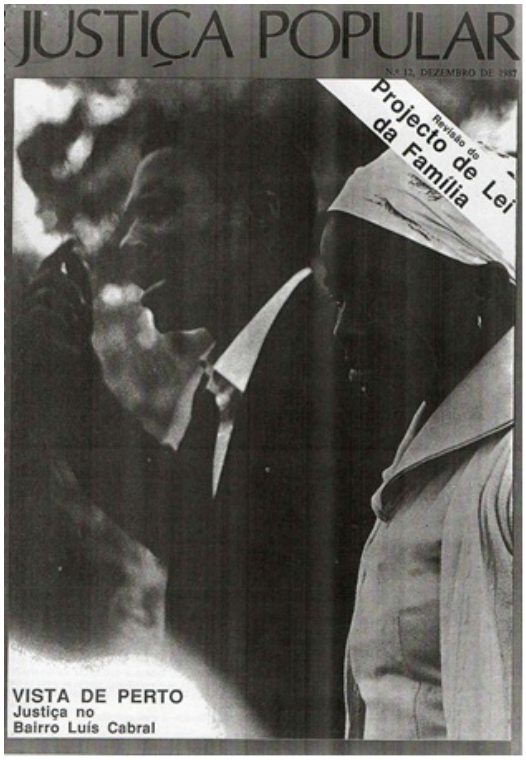
A mulher e o Estado

É bem evidente, considerando-se outros contextos, que as políticas de Estado afetam as mulheres (ou delas se ocupam) e que os Estados nacionais demostram particular interesse em legislar sobre a sexualidade, a vida em família e a natureza da mulher. H. Moore aponta que nos países socialistas essa vinculação se estabelece com o propósito explícito de promover "*the emancipation of women and their incorporation into productive activities at the centre of the political agendas*".[23] Como vemos perfeitamente exemplificado no caso moçambicano. Entretanto, o interesse de controle neste caso parece

22 LAZREG, Marnia. "Decolonizing Feminism". In: OYÊWÙMÍ, O. (org.) African Gender Studies. A Reader. Palgrave, 2005, p. 68-80.

23 MOORE, Henrietta L. "Women and the State". In: Feminism and Anthropology. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 129-185 e 136.

ser ainda mais penetrante, e nos obrigaria a um posicionamento no debate sobre o lócus fundamental do poder, que se apoia na regulação da posição da mulher.



Vemos como a Frelimo atribuía imenso valor à família e parecia reconhecer a diversidade da família moçambicana. O reconhecimento dessa diversidade não significava a renúncia ao poder regulatório, em vias de ser exercido pelo Estado após a vitória; pelo contrário: havia o apelo para que os casamentos fossem registrados no modo civil, ou seja, se submetessem à regulação do Estado, em oposição a modalidades tradicionais ou religiosas. Assim, no artigo "Por que razão o conservador não registrou o seu próprio casamento?" vemos a ridicularização da figura do "conservador" que se apega aos

modos tradicionais em vez de confiar no Estado para a administração e regulação da vida familiar institucional. Desse ponto de vista, ressalta-se nesse texto a importância do registro civil como fonte de informações e a necessidade de reconhecer-se, que a despeito da importância da família ampliada, o princípio a ser respeitado seria "o da voluntariedade por parte dos próprios cônjuges", o que vinte anos depois seria contemplado na Nova Lei de Família.[24]

Observemos que esse foi um momento de profundas transformações, vividas também como uma "crise familiar", crise de autoridade, de legitimidade, e de um esforço de substituição das hierarquias tradicionais pelas novas diretrizes do Estado socialista. O que não ocorreria sem ansiedade. No texto "Mamã, a propósito, para a semana caso-me", há a descrição de uma reunião sobre justiça popular no bairro de Xipamanine, cujo tema seria "A família". Em determinada altura, uma senhora, com "capulana e mãos nos quadris", levanta-se.

> A propósito dos jovens (...) então um filho que eu criei com todos os sacrifícios, chega um dia a casa e diz-me assim: Mamã, para a semana caso-me! E quando quero saber pelo menos com quem é que ele se casa, ele diz-me que é com uma miúda da Matola... Quer dizer, os nossos filhos já são independentes de nós? Nós os pais já não merecemos consideração ou é permitido pelo registro que a família não acompanhe o processo de casamento lá, porque o filho tem 21 anos! Assim não está certo! Este casamento sem envolver nem pai nem mãe, é casamento?[25]

24 Promulgada pelo presidente Joaquin Chissano em 25 de agosto de 2004, após inúmeros e calorosos debates. Boletim da República. Publicação Oficial da República de Moçambique, suplemento. Imprensa Nacional, Maputo, 25 ago. 2004.

25 Justiça Popular, n. 11, Maputo, jun. 1986.

Ora, é a convicção de que família é o laboratório da vida social, sua célula elementar, em que se fabricam, se tecem e se sustentam as relações sociais mais estruturantes da vida social, espaço de formação e de imposição de vínculos sociais fortes e imorredouros (ou, como diria Meillassoux, vitalícios),[26] universais e convergentes para o amálgama social de cultura e poder, que parece estar na base da vontade de construção do Estado nacional e da nova sociedade nacional. O Estado e suas forças hegemônicas se esforçam para construir a família em moldes determinados: não poligâmica; universalmente inscrita no registro civil; realizada por um ato voluntário, entre duas pessoas maiores do sexo oposto. Por fim, o que parecemos ver é a necessidade de regular ao máximo, e de retirar do âmbito do consuetudinário, dos usos e dos costumes, e do diverso e do étnico, e inscrever na universalidade da lei nacional e pós-colonial os mecanismos discursivos e políticos de regulação e conexão entre a vida privada e a vida pública, a natureza e a cultura, a família e o Estado.

26 MEILLASSOUX, Claude. Mulheres, celeiros & capitais. Porto: Afrontamento, 1976.

"Anúncios e comunicados: 80 réis por linha": propaganda e cotidiano nas páginas de O Africano (1909-1919)[1]

Matheus Serva Pereira

Introdução: por uma análise do cotidiano colonial laurentino

O objetivo deste artigo é investigar a realidade cotidiana urbana a partir da visão daqueles denominados pelo colonialismo português como "indígenas"[2] que viviam em Lourenço Marques – atual Maputo, capital de Moçambique – na última década do século XIX e nos anos iniciais do XX. Infelizmente, a dificuldade de se estudar o mundo citadino colonial moçambicano a partir das classes populares de origem africana, especialmente por não serem tais classes as produtoras das fontes arquivísticas, torna desgastante esse exercício investigativo. No mundo urbano colonial laurentino, os espaços de sociabilidade e

1 *O Africano,* Lourenço Marques, 05 abr. 1912. Coleção digitalizada pelo Centro de Digitalização do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, a partir de microfilmes cedidos por Valdemir Zamparoni e José Capela. Agradeço a Marcelo Bittencourt e a Fernanda Thomaz por terem disponibilizado essa documentação.

2 Para uma discussão a respeito das origens da ideologia colonial portuguesa e como tal ideologia produziu um esforço por parte da administração portuguesa para categorizar – majoritariamente de maneira racializada — as populações sob o jugo de sua dominação, ver: ALEXANDRE, Valentim. Origens do colonialismo português moderno, 1822-1891. Lisboa: Sá da Costa, 1979.

lazer – mas que também eram locais de trabalho para essas classes — surgiram à medida que a cidade foi se consolidando como centro do poder colonial português na região, e por isso mesmo tentou-se a todo custo controlar esses espaços de interação, sobretudo aqueles associados à população "indígena", como as cantinas.

Devemos pensar tais espaços como locais construídos a partir de relações sociais, de ações humanas, e que abrangem interações cotidianas em ambientes propícios para o convívio social de categorias distintas, cada qual com experiências e identidades múltiplas, de determinada sociedade. Portanto, por meio de diferentes tipos de sociabilidade construídos através das vivências múltiplas das categorias sociais que interagiam, por vezes de maneira pacífica e por outras conflituosas, nos nichos de convívio social existentes em Lourenço Marques, poderemos perceber a importância desses locais para uma compreensão mais abrangente do desenrolar do processo de formação e consolidação do colonialismo português em Moçambique, assim como os mecanismos de adaptação e resistência a esse processo por parte das classes populares de origem africana.

A questão que se abre relaciona-se aos hábitos e costumes urbanos presentes na realidade colonial vivida em Lourenço Marques no início do século XX. Essas práticas foram ganhando novos significados à medida que ocorriam os processos de transformações iniciados com o combate à escravidão na África, perpetrado pelos europeus, e o advento da política colonial. Como consequência, construiu-se a ideia de peculiaridade do trabalho africano e deu-se início à exploração da mão de obra do continente através da constituição de diferentes formas

de trabalho compulsório como medidas para sanar essa peculiaridade.[3] O combate à escravidão, associado à imposição do modelo de mão de obra europeia, foi fundamental para transformar o empreendedorismo colonizador em um projeto moral e coeso de cunho interventor que supostamente visaria à emancipação das sociedades africanas e a sua consequente guinada para o progresso.

Se, durante a Conferência de Bruxelas (1889-1890), lorde Salisbury afirmou que o evento representava o "propósito de promover uma questão de pura humanidade e boa vontade",[4] a aplicação prática da promoção do propósito europeu de finais do século XIX para a África demonstrou os limites das ferramentas imperialistas para compreender e intervir nas sociedades africanas. As realidades do continente não se mostraram tão abertas à implementação do modelo da propriedade privada da terra e da mão de obra assalariada. A expansão da vida urbana, um processo mal controlado, proporcionou diversas alternativas para a inversão de papéis que o regime colonial desejava efetivar.

Entretanto, continua sendo pouco claro de que maneira os africanos pensaram as estruturas simbólicas do poder colonial e lhes deram significados inesperados.[5] A redução dicotômica da ação do colonizado

3 Cf: JERÓNIMO, Miguel Bandeira. Livros brancos, almas negras: a "Missão Civilizadora" do colonialismo português (c. 1870-1930). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

4 Apud COOPER. Frederick. "Condições análogas à escravidão". In: _____ ; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebeca J. Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 217.

5 Para alguns exemplos de trabalhos pioneiros a respeito da cultura popular dos grupos sociais de origem africana em Moçambique, ver: VAIL, Leroy; WHITE, Landeg.

ao binômio resistência/colaboração tem dificultado a elaboração de trabalhos que capturem a complexidade do engajamento dos africanos – especialmente das classes populares — em instituições importadas e as variadas interpretações que foram feitas.[6] Um dos problemas-chave das análises que enfocam a realidade colonial a partir desse binômio é a tendência em diminuir o papel dos moçambicanos como agentes ativos de suas histórias, pensando as ações dos africanos letrados, ou dos "indígenas", frente ao poder colonial português como se permeadas por graus excessivos de passividade.

É possível perceber que a análise a partir da perspectiva binominal da sociedade colonial não abarca necessariamente a complexidade da realidade colonial, especialmente aquela presente nos classificados d'*O Africano*. As páginas deste periódico demonstram a pluralidade das transformações nos hábitos e costumes e a construção de novas necessidades materiais, que podem ser percebidas através dos serviços que passaram a ser oferecidos em Lourenço Marques com o crescimento da população colona na cidade a partir do século XX e, consequentemente, sua relação cada vez mais próxima com os habitantes locais. Desse modo, advogo que, em vez de trabalharmos

"Formas de resistência: canções e noções de poder na colónia de Moçambique". Revista Internacional de Estudos Africanos, n. 2, jun.-dez. 1984; WEST, Harry G. Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009; DOMINGOS, Nuno. Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012; THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894–c.1940. Tese de doutorado — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

6 Para um balanço historiográfico, ver: COOPER. Frederick. "Conflito e conexão: repensando a história colonial da África". Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p. 21-63, jul. 2008.

com a perspectiva de que o "colonizado oscilava da submissão à revolta sem conseguir se desvencilhar da colonização"[7] ou que frente às "circunstâncias [coloniais] restaria ao colonizado apenas a possibilidade de sublevação",[8] devemos entender a realidade colonial como algo mais fluída do que em um primeiro momento possa parecer.

Não é possível desprezar as relações de força, repressão e dominação exercidas pela política colonial portuguesa ou pelas diversas empresas privadas estrangeiras que, através de concessões, puderam explorar economicamente a região. Antes de negar essas relações de poder, devemos perceber, através da análise das transformações de hábitos e costumes simples do cotidiano de Lourenço Marques, como existia um rebolado cotidiano ininterrupto entre as ações dos diferentes grupos sociais de origem africana que são corriqueiramente classificadas entre os termos de resistência e/ou submissão. Melhor dizendo: as relações cotidianas durante o período colonial português em Moçambique não se resumiam a um modelo de análise que se pretende totalizante e que reduz essa realidade cheia de alternativas a um modelo operativo de oposição binária polarizante da realidade colonial, dividindo o mundo em uma competição entre o colonizador opressor versus o colonizado vítima, em que as únicas respostas possíveis para essa relação de poder estariam presentes em uma postura rebelde/resistente ou cooptada/submissa do colonizado.

Os colonizados não foram heróis nem vítimas o tempo todo.

7 COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. O humano, o selvagem e o civilizado: discurso sobre a natureza em Moçambique colonial, 1876-1918. Dissertação de mestrado — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009, p. 112.

8 Ibid., p. 111.

Entre Gungunhana – rei de Gaza[9] – e João Albasini – importante representante laurentino dos africanos letrados[10] – existiu uma gama de possibilidades de se viver a vida, especialmente em um centro urbano como Lourenço Marques. Os colonizados comiam, bebiam, namoravam, casavam, cuidavam de seus filhos e parentes, passavam por momentos felizes e outros infelizes, buscavam maneiras de se divertir e de enfrentar os dias desgastantes de trabalho, lutavam para conquistar uma vida digna e confortável para si e para sua família. Ou seja, o colonizado não era um ser completamente despersonalizado pela opressão do colonizador.[11] Pelo contrário: era um ser com ação

9 Para maiores informações sobre as guerras engendradas pelos portugueses contra o reino de Gaza no final do século XIX, ver: SANTOS, Gabriela A. dos. Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897). Dissertação de mestrado — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

10 Muitos foram os trabalhos que abordaram a vida de João Albasini. Para um exemplo dessa bibliografia, ver: MOREIRA, José. Os assimilados: João Albasini e as eleições, 1900-1922. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997. Ou PENVENNE, Jeanne Marie. "João dos Santos Albasini (1876-1922): The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique". Journal of African History, v. 37, n. 3, 1996, p. 419-464.

11 Sem desmerecer a importância dos trabalhos de intelectuais das mais diferentes áreas que militaram contra o colonialismo europeu em África e defenderam as lutas de independência perpetradas no continente, a postura de denúncia presente em seus estudos sobre a condição de dominação imposta pelas potências europeias por vezes fez com que as ações dos agentes históricos sob o jugo do colonialismo fossem interpretadas como passivas, quase que esvaziadas da capacidade de essas pessoas serem propriamente agentes históricos. Nessa perspectiva, ver: MEMMI, Albert. O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. Além disso, os estudos pós-independência, marcados por essas perspectivas e delimitados pelas agendas nacionalistas, produziram pesquisas sobre as ações dos grupos sociais de origem africana detentores do poder e suas ações de resistência militarizada e aberta contra a corrida europeia colonial. Nesse sentido, essas pesquisas mantiveram uma postura que marginalizava os homens e mulheres comuns africanos como agentes de seu destino e de suas próprias histórias. Para um balanço a respeito desse assunto, ver: ISAACMAM, A.; ISAACMAM, B. "Resistance

social que lutava cotidianamente para conseguir se mexer por entre as brechas da realidade opressora colonial.

O anúncio de "maravilhosas descobertas": propaganda e cotidiano nas páginas d'*O Africano* (1909-1919)

Dando continuidade ao objetivo de se estudar o cotidiano em uma urbe colonial do início do século XX, neste artigo o enfoque empírico recairá sobre as publicações dos classificados do jornal *O Africano* durante o período em que o mesmo esteve sob controle de africanos letrados, como os irmãos Albasini e Santos Rufino.[12] O recorte – 1908

and Collaboration in Southern and Central Africa, 1850-1920". The International Journal of African Historical Studies, v. 10, n. 1, 1977, p. 31-62.

12 Existe uma vasta bibliografia que procurou identificar as principais características do grupo social composto por homens como os irmãos Albasini e Santos Rufino – indivíduos de origem africana que agiriam como intermediadores culturais entre o "mundo civilizado" europeu e o "mundo tradicional" africano. Estas pesquisas buscaram analisar seus ideais e objetivos políticos, estudar sua imprensa, perceber suas perspectivas, formas de sociabilidade e conflitos internos. Elencando personagens e eventos, uma parte dessa bibliografia produziu uma argumentação teleológica dos processos de independência. Por terem adotado uma postura de porta-vozes dos africanos não letrados e com críticas às políticas coloniais, alguns estudos tentaram encontrar nesse grupo do início dos novecentos uma origem para o nacionalismo – moçambicano e angolano – que surgiria posteriormente. Para uma análise pormenorizada desse grupo social, ver: DIAS, Jill R. "Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930". Revista Internacional de Estudos Africanos, n. 1, Lisboa, 1984, p. 61-93. MARZANO, Andrea. "Práticas esportivas e expansão colonial em Luanda". In: MELO, Vitor Andrade de; BITTENCOURT, Marcelo; NASCIMENTO, Augusto. Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010. MOREIRA, José. Op. cit., 1997. NEVES, Olga

a 1919 – engloba os anos em que o jornal esteve sob a direção de homens com o perfil social dos indivíduos citados. Este também é um período importante para se perceber o processo de aprendizagem, implementação e consolidação de um corpo administrativo português de dominação, através da regulamentação, sobre a vida dos grupos sociais de Moçambique.[13]

A cidade de Lourenço Marques foi transformada de maneira rápida e significativa no último quartel do século XIX e nas primeiras décadas do XX, especialmente no que diz respeito ao crescimento da população e à composição social dos indivíduos que para lá se dirigiam – em busca das oportunidades que surgiam por conta da precoce industrialização sul-africana. Como Valdemir Zamparoni afirma em um de seus estudos, Lourenço Marques crescera vertiginosamente após sua elevação à categoria de cidade, adquirindo já em 1912 uma feição urbana bastante específica, com sua "população branca [tendo] crescido, desde 1894, nove vezes e meia e a população total cerca de 25 vezes".[14] O mercado de trabalho urbano logicamente também se ampliara e diversificara. Para atender às demandas dessa

Maria Lopes Serrão Iglésia. "O movimento associativo africano em Moçambique. Tradição e Luta (1926-1962)". Africanologia - Revista Lusófona de Estudos Africanos, Lisboa, p. 170-214. ROCHA, Aurélio. Associativismo e nativismo em Moçambique: contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940). Promédia: Moçambique, 2002. THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Os "filhos da terra": discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930). Dissertação de mestrado – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. ZAMPARONI, Valdemir. Entre "narros" & "mulungos": colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c.1890- c.1940. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

13 Nessa perspectiva, ver: ZAMPARONI, Valdemir. De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique. Salvador: EDUFBA (CEAO), 2007.

14 Ibid., p. 231.

crescente população, especialmente aquela composta pelos colonos europeus, esse fenômeno esteve acompanhado do crescimento de estabelecimentos comerciais que pudessem oferecer a prestação de determinados serviços característicos de uma vida urbana europeia daquele período.

Ao mesmo tempo, o avançar gradual dos projetos imperialistas europeus em África estiveram relacionados a uma visão de que o continente era oprimido por tiranos, distante do cristianismo, tomado pela escravidão e avesso ao caminhar para o avanço civilizacional. O pessimismo do continente europeu em relação às possibilidades de os africanos aderirem à ideologia da mão de obra livre, que representaria o curso natural a ser seguido rumo ao progresso, teve como resposta das autoridades coloniais a produção de mecanismos de controle – paradoxalmente promovendo a formação de sistemas de trabalho forçado – que levassem os africanos a uma proletarização de sua força de trabalho. Em suma, o temor dos governantes europeus era de que, adquirida a liberdade, os ex-escravos e seus descendentes se entregassem a uma vida de ócio e vagabundagem. A criação e cobrança de impostos foram essenciais para o sucesso da proletarização e consequente monetarização dos "indígenas". Ao mesmo tempo, a construção de hábitos e necessidades característicos da vida ocidental, entendida desde meados do século XIX como sinônimo dos padrões urbanos europeus de consumo, especialmente aqueles obtidos pela compra e pela utilização de determinados utensílios, estiveram presentes na vida dos africanos habitantes de Lourenço Marques, especialmente dos setores letrados, como marca de prestígio e de adesão ao projeto civilizacional europeu.[15]

15 Cf: Ibid., p. 208. Com relação à cobrança de impostos sobre a população indígena,

Assim, fossem os habitantes de Lourenço Marques europeus recém-chegados ao continente africano, moçambicanos "assimilados" ou "indígenas" (assim classificados juridicamente pelos portugueses) que se empregavam no mercado de trabalho urbano, e/ou magaíças,[16] todos foram influenciados pela chegada desses novos serviços e produtos que passaram a ser oferecidos e constantemente anunciados pelas páginas *d'O Africano,* apesar de viverem em mundos opostos que apenas se tangenciavam e de estarem inseridos de maneira diferenciada nas relações coloniais que eram estabelecidas.

Os classificados analisados divulgavam uma necessidade de demonstrar adesão ao projeto de progresso e de modernidade propalados por Portugal em suas colônias, reforçando a própria presença portuguesa nos territórios do ultramar. Essa característica pode ser percebida através de adjetivações atribuidoras de aspectos relacionados ao projeto civilizacional colonial que vinculavam a compra e a utilização desses serviços e produtos a uma vida moderna e urbana.

A "empresa de panificação Arthur & Pinho, C.", por exemplo, foi uma das muitas que buscaram convencer seus clientes a frequentar e adquirir seus produtos através das páginas *d'O Africano.* Localizada na Avenida da República, importante via central da cidade, a panificação convocava os laurentinos a comer seus pães de "primeira qualidade",

como o imposto da palhota, e o esforço do governo colonial português em promover a monetarização das relações de trabalho em que os indígenas eram obrigados a se inserir, ver: CAPELA, José. O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias. Porto: Afrontamento, 1977.

16 Magaíça era a forma como era chamado o indígena que emigrava, muitas vezes fugindo do trabalho forçado e em busca de melhores condições de vida, para trabalhar nas minas localizadas no Transvaal.

que só atingiam esses elevados níveis por ser aquela uma das "únicas padarias montadas segundo os preceitos modernos".[17]

Outros anúncios foram mais explícitos ao estabelecer uma relação entre a Europa como símbolo de avanço civilizacional e a África como símbolo do atraso que deveria ser combatido. Em agosto de 1917, uma governanta anunciou seus serviços pelo *Africano*. Aparentemente com pressa para conseguir se inserir no mercado de trabalho local, a senhora dizia-se não se importar em ir para nenhum dos distritos da província e, para corroborar a qualidade de seus serviços, usou como referência sua procedência europeia.[18] Provavelmente essa postura de anunciar sua origem fosse uma resposta a anúncios como o encontrado alguns meses antes, em abril de 1917, sob o título de "criada branca": o anunciante dizia precisar "com urgência, [de] uma criada", obviamente branca e europeia, "que conhe[cesse] dos arranjos de casa de família e s[ervisse] em especial para fazer companhia a uma senhora".[19]

De uma maneira geral, por um lado esses anúncios refletiam e corroboravam características do projeto colonial português e sua tendência de racialização das relações sociais. Por outro, porém, funcionavam como uma cartilha pedagógica e meio de divulgação de padrões comportamentais ditos civilizados. Essa tendência pode ser percebida nas mais diversas propagandas publicadas, especialmente naquelas em que, direta ou indiretamente, os produtos comercializados

17 *O Africano,* Lourenço Marques, 31 out. 1912.

18 *O Africano,* 8 ago. 1917.

19 *O Africano*, 28 out. 1917. Para uma análise detalhada a respeito dos empregados domésticos em Lourenço Marques, ver: ZAMPARONI, Valdemir Marques. "Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940". Afro-Ásia, n. 23, Salvador, 1999, p. 147-174.

<?> O Africano, 8 ago. 1917.

supostamente alterariam hábitos ditos tradicionais e/ou traziam uma modernidade intrínseca.

Porém, antes de aprofundarmos a análise dos classificados e dos produtos anunciados, falemos um pouco sobre o jornal em que eram publicados. Este breve desvio de trajetória é importante para podermos dar prosseguimento à análise.

Em 1908 surgia a primeira tentativa de João Albasini, importante africano letrado de Lourenço Marques, de fundar um periódico em prol da instrução dos indígenas locais e da divulgação das ideias dos membros do recém-criado Grêmio Africano de Lourenço Marques. Tendo ganhado as ruas da cidade como volume único, esse primeiro ensaio parece ter sido um sucesso. De tal forma que, em março do ano seguinte, era publicada a continuação dessa experiência, sob o significativo título de *O Africano*. Apesar de renascer diferente de seu protótipo e de sua periodicidade ter variado ao longo de sua existência, *O Africano,* como um projeto coeso de divulgação e promoção dos ideários de um determinado grupo social composto majoritariamente por africanos da colônia de Moçambique, teria uma proposta diferente dos demais periódicos existentes até então. Suas notícias eram escritas em português, possuindo seções esporádicas em inglês. Além disso, por ser voltado majoritariamente para a população não branca alfabetizada, não se restringiu ao uso dessas duas línguas, sendo o primeiro jornal de Moçambique a utilizar uma língua local.[20]

Inicialmente saindo semanalmente, aos sábados, obteve resposta positiva do público, pois logo em seguida passou a ser publicado duas

20 Cf: HOHLFELDT, A.; GRABAUSKA, F. "Pioneiros da imprensa em Moçambique: João Albasini e seu irmão". Brazilian Journalism Research, v. 6, n. 1, p. 195-214, 2010.

vezes por semana e, em seu período de auge, três vezes. Durante boa parte de sua existência, teve como membros principais de seu corpo editorial o próprio João Albasini, na função de diretor, seu irmão José Albasini, como editor, e o comerciante José dos Santos Rufino, secretário da redação e administrador. Por possuir tipografia própria, teve certa longevidade e rapidamente alcançou o posto de um dos principais periódicos locais.

Alguns anos depois, já em abril de 1912, *O Africano* se vangloriava exatamente desses feitos. Afirmando com orgulho o fato de ser o "jornal semanal de maior circulação na província de Moçambique", de fato o periódico poderia ser adquirido com facilidade em alguns dos estabelecimentos mais badalados e chiques de Lourenço Marques, como a Casa A.B.C., a Tabacaria Americana, a Livraria e Papelaria Moderna e a Minerva Central. Todos parecem ter marcado o início do século XX como pontos de encontro de colonos portugueses e de africanos letrados.[21]

Porém, segundo o próprio jornal, sua influência podia ser sentida para além das fronteiras de Lourenço Marques. As ideias do *Africano* e seu poder de transformação dos hábitos, costumes e necessidades tiveram significativo alcance, englobando vasta área do território do atual Moçambique. Naquele ano de 1912, o jornal poderia ser encontrado em diversas outras cidades, como Marracuene, Catembe, Chai-Chai, Tete, Inhambane e Chibuto. Caso um laurentino estivesse viajando pelo mundo, ele ainda poderia comprar *O Africano* em Lisboa, em Chicago ou em Nova York.[22]

21 *O Africano*, 05 abr. 1912.

22 Ibid. Se o jornal podia ser comprador nessas cidades ou não, é uma questão

No continente africano, para além das fronteiras de Moçambique, *O Africano* poderia também ser adquirido na importante região das minas do Transvaal.[23] A circulação do periódico por essa região esteve diretamente relacionada à importância econômica que a indústria mineira adquiriu para o sul de Moçambique. Com o crescimento da demanda por mão de obra, a região das minas rapidamente passou a ser aproveitada, de maneiras distintas, tanto pela administração colonial portuguesa como pelos próprios "indígenas". Por um lado, o colonialismo português utilizou-se da possibilidade da cobrança de impostos sobre a migração dos trabalhadores e do processo de monetarização dos "indígenas", devido a seu assalariamento no Transvaal, dois fenômenos que funcionaram como um importante mecanismo de consolidação e de enriquecimento dos portugueses na região. Por outro, os trabalhadores, apesar de associarem as minas a "devoradoras de homens",[24] utilizaram a migração para além das fronteiras moçambicanas como uma estratégia de fuga do trabalho forçado implementado pelo colonialismo português – o chamado *chibalo* –, buscando assim melhores condições salariais em comparação com aquelas encontradas em terras moçambicanas.[25]

---

que não vem ao caso aqui. O mais importante é percebermos que, mesmo que este anunciado cosmopolitismo, revelam uma estratégia de promoção do *Africano* localmente, o que reforça o argumento aqui apresentado de que o jornal e seus anúncios foram ferramentas importante no processo de transformação de hábitos e costumes urbanos em Lourneço Marques no início do século XX.

23 Ibid.

24 ZAMPARONI. Op. cit., 2007, p. 197.

25 Para uma análise mais aprofundada sobre o trabalho migratório de Moçambique para a África do Sul, cf: PENVENNE, Jeanne Marie. African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962. Portsmouth: Heinemann, 1995. Ou HARRIES, Patrick. Work Culture and Identity: Migrant Labores in Mozambique and South Africa, c. 1860-1919. Portsmouth:

A presença do periódico nas terras do Transvaal era essencial para a concretização do projeto político que *O Africano* representava. Como defende Aurélio Rocha, *"O Africano* [...] [era] o culminar de um protesto mais vasto encetado pelos nativos contra a subalternização para que estavam sendo submetidos desde finais do século XIX",[26] buscando, para isso, legitimar suas próprias reivindicações tendo como base a defesa dos interesses dos "indígenas" e de uma suposta representatividade frente às reclamações dessa parcela da população. Se os africanos letrados defendiam os interesses ou representavam as demandas "indígenas" não vem ao caso para o presente trabalho; o que nos interessa aqui é perceber a relação entre a circulação espacial do jornal e as diversas línguas em que era publicado. Um dos motivos para o jornal ser publicado não só em português, mas também em línguas locais, como o ronga, está justamente no reforço dessa base legitimadora. Ao mesmo tempo em que adotaram a língua portuguesa como essencial para se alcançar um estágio civilizacional mais evoluído, legitimavam a sua existência ao se colocaram como porta-vozes das populações exploradas pela política colonial portuguesa e por isso era necessário – mais que isso: era fundamental – para seus objetivos políticos que também se esforçassem por serem entendidos por essa população.

Essas ambiguidades existentes a respeito da (res)significação da presença portuguesa realizada pelos africanos letrados, sobretudo aqueles de Lourenço Marques, durante os anos iniciais do século XX

Heinemann, 1994.

26 ROCHA, Aurélio. Associativismo e nativismo em Moçambique: contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano (1900-1940). Promédia: Moçambique, 2002, p. 187.

podem ser identificadas nos anúncios dos classificados.

A ampla circulação do periódico certamente demonstra sua popularidade. Uma empreitada como essa não poderia ser barata. Segundo Ilídio Rocha, o financiamento inicial e a sustentação durante os anos de publicação d'*O Africano* teriam sido realizados por uma comissão da maçonaria local.[27] Entretanto, tendo a crer que o custeio da publicação de um periódico como esse, que perdurou por pouco mais de uma década, não pode ser resumido apenas ao auxílio financeiro de um grupo maçônico.

A venda das assinaturas e, principalmente, dos espaços para a publicação dos anúncios parece ter sido fundamental para o sucesso da empreitada jornalística. Em 1912, uma assinatura anual d'*O Africano* que correspondia ao recebimento de 48 números e deveria ser paga adiantada custava 2600 réis. Fora de Lourenço Marques, o preço era de 2900 réis. Caso você quisesse comprar apenas um número avulso teria que pagar 60 réis. Se você fosse um comerciante com interesses em divulgar seus produtos, arcaria com a despesa de "80 réis por linha", ou seja, cada linha de publicidade custava 20 réis a mais do que o preço do jornal avulso. Assim percebemos que o custeio das despesas de publicação d'*O Africano* foram cobertas também pela venda de seus espaços para anúncios e/ou comunicados.[28]

27 ROCHA, Ilídio. A imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975). Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2000, p. 91-93.

28 Informações desse parágrafo retiradas de: *O Africano*, 05 abr. 1912. Nesse mesmo dia o jornal informava que "anúncios permanentes" teriam "ajuste especial" no preço, o que indica uma política dos donos do jornal de manter um público fiel de anunciante, podendo assim não depender do apoio financeiro da maçonaria ou da venda de sua tiragem.

Geralmente as propagandas que estampavam *O Africano* eram publicadas no final do jornal. Esta última página mantinha a diagramação semelhante à que era utilizada para as notícias, ou seja, agrupava os anúncios dentro de fileiras, cujo número variou ao longo dos anos, e expunha os produtos e serviços oferecidos um sobre os outros. Era dentro dessa organização espacial das páginas do periódico que os engenhosos comerciantes laurentinos deveriam tentar atrair seus fregueses em potencial. Talvez por isso mesmo proliferaram técnicas variadas para chamar a atenção do público. Podemos encontrar desde chamadas criativas que buscavam instigar a curiosidade do leitor, textos que descreviam e vangloriavam o produto oferecido, utilização de imagens variadas, especialmente no caso de novidades tecnológicas, até tentadoras promoções que ofereciam diversas vantagens.

A "Caza Sport", por exemplo, foi um dos empreendimentos comerciais que manteve seus anúncios n'*O Africano* pelos dez anos que durou a administração dos irmãos Albasini. A parte escrita era bastante simples, apenas listando que o cliente encontraria no estabelecimento diversas "armas, munições, artigos fotográficos e de sport". O recurso utilizado para dar destaque ao anúncio ficava a cargo da imagem de uma espingarda sendo carregada.

Anúncio da "Caza Sport". *O Africano,* 28 de março de 1914.

Era o projeto civilizador português, que ao mesmo tempo em que vinha cheio de obstáculos para serem superados, trazia consigo os desenvolvimentos tecnológicos da afamada modernidade civilizada. A exploração das terras através de empreendimentos agrícolas poderia ser facilitada com a utilização dos "arados e outros aparelhos agrícolas de todas as qualidades" e de diversas "máquinas para a agricultura" que eram expostas nas páginas dos classificados pelo comerciante Mc. Intosh Findlay e Companhia.[29] Outra empresa que simbolizava o progresso europeu e se utilizou de figuras ilustrativas a respeito dos serviços que oferecia foi a "Empreza União Automobilista de Lourenço Marques", que circulava com seus carros todos os dias pelas ruas da capital da província, entre as 5 e as 19 horas, levando os abastados habitantes da cidade a seus destinos. Outro serviço oferecido pela mesma empresa era o de carros especiais para cerimônias e casamentos.

Também eram feitos preços especiais com hotéis "para o transporte de bagagens e passageiros".[30] A "Empreza Uniao Automobilista" provavelmente faturava com esse serviço voltado para os hotéis. Sendo um centro de crescente atividade econômica, em grande medida devido à industrialização sul-africana liderada pelo capital britânico, Lourenço Marques atraiu um conjunto de pessoas que predominantemente em geral estavam acostumados a um determinado estilo de vida urbano. Esse magnetismo proporcionou a construção, de maneira progressiva, de uma malha urbana que dotou a cidade de equipamentos definidores da existência de uma condição de vida

29 *O Africano*, 28 mar. 1914.

30 *O Africano*, 12 ago. 1916.

urbana.[31] Eram variados os símbolos desse processo. Nos classificados encontramos anúncios de companhias de seguro,[32] de importadores e exportadores,[33] da "Empreza Nacional de Navegação", dos "Caminhos de Ferro de Lourenço Marques" – que ofereciam "a mais curta, a mais cômoda e a melhor viagem" para inúmeros destinos.[34]

EMPREZA UNIÃO AUTOMOBILISTA, L.da
de LOURENÇO MARQUES
SERVIÇO PERMANENTE DE AUTOMOVEIS
DESDE AS 8 HORAS DA MANHÃ ATÉ AS 7 HORAS DA NOITE
Prestam-se serviços fóra d'este horario, por preços especiaes.
Alugam-se carros especiaes, a preços convencionaes, para cerimonias, casamentos, etc — Fazem-se tambem contractos especiaes com os hoteis, para o transporte de bagagens e passageiros, assim como passeios diarios á Praia da Polana.
TELEFONES N.º 238 na Praça 7 de Março
N.º 194, escriptorio
— Caixa Postal 183
Escriptorio da Empreza, na Garage, onde se vendem bonds de «coupons» com o desconto de 10%.
O Socio Gerente: Antonio J. Fernandes

Anúncio da "Empreza União Automobilista". *O Africano,* 16 de agosto de 1916.[35]

31 Ao estudar o esporte moderno em Lourenço Marques, Nuno Domingos identifica esse processo e o estabelecimento de uma cidade segregada entre o "cimento" e a "caniça", que representava o processo de exclusão promovido pela política colonial portuguesa. Ver: DOMINGOS, Nuno. "Desporto moderno e situações coloniais: o caso do futebol em Lourenço Marques". In: MELO, Vitor Andrade de; BITTENCOURT, Marcelo; NASCIMENTO, Augusto. Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

32 *O Africano,* 27 set. 1913.

33 *O Africano*, 29 abr. 1916.

34 *O Africano*, 31 out. 1912.

35 Escrito no anúncio: "Empreza União Automobilista, L.M. de Lourenço Marques. Serviço permanente de automóveis. Desde as 8 horas da manhã até às 7 horas da noite. Prestam-se serviços fora deste horário, a preços especiais. Alugam-se carros especiais, a preços convencionais, para cerimonias, casamentos, etc – Fazem-se também contratos especiais com hotéis, para o transporte de bagagens e passageiros, assim como passeios diários à Praia da Polana. Telefones nº [ilegível] Caixa Postal [ilegível]. Escritório da

Os hotéis que a "Empreza União Automobilista" buscava atrair para o uso de seus serviços também foram símbolos desse crescimento da malha urbana de Lourenço Marques, e seus anúncios afloravam em grande quantidade pelos periódicos. Chama a atenção a tentativa de vinculação explícita que esses hotéis tentaram criar entre a qualidade do serviço prestado e uma predominância de hábitos considerados de origem europeia dentro de suas instalações. Um dos empreendimentos hoteleiros que mais investiram em propaganda já trazia no próprio nome essa ideia: o "Hotel-Restaurante Paris". Tendo sido todo reformado no início da década de 1910, ficava nas proximidades da estação dos Caminhos de Ferro de Lourenço Marques, atrativo este que sabiamente era valorizado em sua propaganda. Vangloriando-se por ser considerado "um dos melhores hotéis da cidade", o Hotel-Restaurante Paris teria atingido esse posto graças aos "confortáveis quartos" que possuía, às "instalações feitas segundo os mais recentes processos de higiene" e a seu serviço de alimentação "confiado sempre a cozinheiros europeus".[36]

Os hábitos alimentares advindos com essas "cozinhas europeias" talvez nos deem a oportunidade para retomarmos agora outro exemplo citado há pouco. A propaganda da panificação Arthur & Pinho, C. é

Empreza, na garage, onde se vendem [ilegível] com o desconto de 10%. O sócio gerente: Antonio J. Fernandes."

36 *O Africano*, 28 mar. 1914. O "Club Hotel Avenida Aguiar" fornecia "carros elétricos a porta" e também afirmava possuir as condições mais higiênicas possíveis, além de "serviço de cozinha à portuguesa e à inglesa". Outras opções de hospedagem, aparentemente mais baratas, poderiam ser encontradas nos classificados, como a "Pensão Lusitana de Lourenço Marques". De forma geral, as propagandas de hotéis seguiam um modelo em que se afirmava serem as instalações do estabelecimento as mais higiênicas possíveis e que lançava mão do próprio nome do estabelecimento ou dos trabalhadores e pratos servidos pelos restaurantes do hotel, vinculando-os à Europa. *O Africano*, 29 abr. 1916.

mais uma dentre diversas outras que indicam o surgimento de serviços para atender as novas demandas da população de Lourenço Marques por novos produtos, ao mesmo tempo em que demonstra algumas tendências dentro desse canal de comunicação que podem servir de indicativos a respeito do cotidiano urbano laurentino naqueles anos iniciais da política colonial portuguesa na região. Uma característica comum entre os anos analisados é a repetição, por longos anos, dos slogans comerciais utilizados para atrair possíveis fregueses. Segundo o anúncio da padaria, seus pães se mantiveram de primeira qualidade e os mais modernos por não terem "contágio de cinza", ou seja, por serem produzidos nos preceitos mais modernos de higiene.[37]

A longevidade da publicação que convocava os habitantes de Lourenço Marques a saborear os modernos pães fabricados pela Arthur & Pinho revela um possível sucesso dos novos empreendimentos urbanos que expandiram concomitantemente com o crescimento vertiginoso da cidade. Além disso, tende a indicar que, enquanto a população de colonos portugueses buscava saciar seus desejos alimentares, provavelmente novos hábitos foram sendo adotados pelos africanos letrados e pelos próprios "indígenas". Afinal, a panificação preocupou-se em traduzir seu anúncio para o ronga, talvez por desejar atrair um público maior, não apenas os portugueses, ou talvez seja esse um indicativo de que os "indígenas" estavam entre os consumidores, mesmo que minoritários, de pãezinhos daquele estabelecimento.

Porém, a tradução dos anúncios do português para o ronga não era uma característica frequente dos classificados. Se a repetição dos slogans

37 Encontrei anúncios da panificação Arthur & Pinho, C. publicados pelo *Africano*, praticamente sem nenhuma alteração em seu conteúdo, entre os anos de 1912 e 1917.

era uma constante e determinados produtos ganharam destaque pela longevidade de suas propagandas, isso não pode ser dito a respeito das línguas em que foram publicados. Durante o período analisado, apesar do jornal possuir sessões exclusivamente escritas em línguas locais e de circular pela região do Transvaal, foram pouquíssimos os comerciantes que se preocuparam em traduzir do português para o ronga ou para qualquer outra língua local os anúncios dos produtos oferecidos. Outro anúncio encontrado em português e em ronga foi o de "Manoel de Jezus Paizana, comerciante e construtor civil", que possuía um "depósito de madeiras e outros materiais de construção".[38]

Além desses dois exemplos, só consegui encontrar outros dois que buscaram informar seus possíveis clientes não apenas em português. Em ambos os casos, eram casas comerciais que vendiam fazendas para a confecção dos mais belos vestidos, chapéus, sapatos... indumentária em geral que seguia a última tendência encontrada nas butiques europeias. A "Casa Tombler", inclusive, estava realizando uma promoção, divulgada em português e em ronga: o primeiro cliente vitorioso em um sorteio receberia 25 mil réis em fazendas à escolha e o segundo, 15 mil réis em dinheiro.[39]

38 *O Africano*, 31 out. 1912. O peculiar era que a propaganda informava que podia ser encontrado no estabelecimento comercial o serviço de marcenaria e que também se vendiam bebidas alcóolicas na loja. Talvez por isso mesmo o anúncio tenha sido traduzido para o ronga, afinal, era comum encontrar nos editoriais *d'O Africano* diversos textos que denunciavam os casos de alcoolismo que estariam se espalhando pela população "indígena". Para uma análise do chamado "vinho de preto", ver: CAPELA, J. O álcool na colonização do sul do Save, 1860-1920. Maputo: Edição do Autor, 1995. Ou PEREIRA, Matheus. "Os 'perigosos focos de desmoralização': quiosques, bares, cantinas e o cotidiano de Lourenço Marques na primeira década do século XX". II ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS DA UFF, 13-17 ago. 2012, apresentação oral.

39 *O Africano*, 27 set. 1913.

Já o "Salão de moda Fabião e Silva" foi o único anunciante encontrado que utilizou somente a língua ronga.[40] Infelizmente, ainda não consegui traduzir o texto presente no jornal de 1915, mas podemos imaginar que seguisse o mesmo modelo utilizado pela loja três anos depois. Pelo anúncio de 1918, percebemos que o salão de moda vendia diversas peças de vestimenta e que havia adquirido os mais modernos tecidos europeus para suprir a população laurentina durante a "estação de inverno". Ilustra este anúncio o desenho de uma mulher com traços físicos que podem ser considerados tipicamente europeus, trajando uma roupa que seguia "absolutamente o rigor da moda", com seu chapéu na cabeça, segurando suas luvas, portando um vestido esvoaçando ao vento e calçando sapatos de salto alto. Era oferecida aos clientes uma "variada coleção dos mais lindos chapéus de inverno", "tecidos para vestido" ou "casacos de lã para senhoras e crianças". Os homens laurentinos poderiam encontrar "cortes de fato [terno], chapéus de feltro, cachecóis. (...) luvas etc.".[41]

Propaganda da loja Fabião & Silva. *O Africano*, 8 de junho de 1918.

40 *O Africano*, 3 jul. 1915.

41 *O Africano*, 8 jun. 1918.

Conclusão

Uma das principais fontes de renda d'*O Africano*, e que garantiu sua sobrevivência por 11 anos, foi a publicação de anúncios, divulgados tanto em uma seção exclusiva quanto espalhados ao longo das seções de notícias. Podemos perceber nessas peças publicitárias algumas características interessantes, como a predominância da utilização da língua portuguesa na descrição dos serviços e produtos, apesar de o jornal possuir uma sessão redigida especialmente nas línguas locais.

Além disso, tais propagandas eram bastante plurais com relação aos produtos e aos serviços que eram oferecidos à população de Lourenço Marques. Buscava-se atrair os fregueses para os salões, onde as mulheres poderiam adquirir produtos de embelezamento; para os restaurantes; as panificações; as cantinas, onde eram vendidas as bebidas alcóolicas. As novidades tecnológicas apareciam em destaque, alcançado principalmente por meio da utilização de imagens, que atraíam os olhares para máquinas de escrever, automóveis, maquinário agrícola etc.

Apesar dessa pluralidade de serviços e produtos oferecidos, o que demonstra como a crescente presença portuguesa na região veio acompanhada de uma transformação do espaço urbano laurentino e de uma incorporação de novos costumes em relação à vida cotidiana da população "indígena", existia certa padronização na maneira como se buscava dar destaque a essas ofertas. É possível perceber como tais propagandas buscavam vangloriar seus produtos anunciados vinculando-os a um significado mais amplo relacionado à Europa e às ideias de progresso e de avanço civilizacional.

O Africano surgiu como um jornal para os não "indígenas", como não poderia ser diferente, porém era produzido por um grupo que se apresentava como defensor dos "indígenas" e que, contraditoriamente, a todo momento buscava se destacar deles. Os anúncios de gramofones, das máquinas de escrever ou os que incentivavam a utilização de cosméticos vendidos em determinadas casas comerciais podem ser entendidos como símbolos, destacando-se dos demais africanos subordinados à dominação portuguesa esse outro grupo moçambicanos africanos, do qual faziam parte os produtores e o público alvo do jornal. Ou seja, para não ser confundido com os "indígenas", era necessário acompanhar – possuindo e utilizando da maneira entendida como adequada - as novidades que eram anunciadas nas páginas dos periódicos.

Islã e resistência: o sultanato de Angoche contra as tentativas de dominação portuguesa no norte de Moçambique

Regiane Augusto de Mattos

O sultanato de Angoche foi fundado por volta do século XV, por imigrantes muçulmanos de Quíloa e por integrantes das sociedades matrilineares do norte de Moçambique.[1] Localizado próximo ao litoral, o sultanato era responsável por realizar o comércio de longa distância, controlando as principais rotas comerciais entre o litoral índico e o interior do continente africano.

Angoche mantinha relações muito próximas, inclusive de parentesco, com as elites muçulmanas de Zanzibar e das Ilhas Comores e Madagascar. Essas relações tinham um caráter econômico muito forte, mas envolviam também um aspecto religioso, marcado pelo interesse em expandir o islã. Além de fazer parte da rede comercial e cultural do oceano Índico, Angoche estabeleceu conexões com as sociedades do interior, tendo laços de lealdade com seus chefes que se baseavam na doação de terras, em vínculos de parentesco e na expansão da religião islâmica.[2] Todos esses fatores contribuíram muito para a expansão política do sultanato.

1 HAFKIN, Nancy. Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c.1753-1910. Tese de doutorado - Boston University Graduate School, Boston, 1973, p. 200.

2 BONATE, Liazzat J. K. "The Ascendance of Angoche: Politics of Kinship and Territory in the Nineteenth Century Northern Mozambique". Lusotopie, n. 1, Paris, Karthala, 2003, p. 115-143.

Não obstante as diferentes recepções africanas, o islamismo era a religião preponderante nos territórios sob o controle e a influência do sultanato de Angoche e, de uma forma geral, no norte de Moçambique. Entretanto, a conversão ao islã nessa região não implicou uma alteração da identidade matrilinear das sociedades do interior, embora tenha ensejado importantes reconfigurações identitárias.

Dessa maneira, este artigo tem por objetivo apresentar as formas de expressão do islã, os fatores que propiciaram a conversão das sociedades matrilineares do interior do continente e o processo de sua expansão no norte de Moçambique, além de discutir sua importância como elemento presente na organização da resistência realizada pelo sultanato de Angoche às tentativas de dominação portuguesa no século XIX.

Formas de expressão do islã no norte de Moçambique

O islã chegou a Moçambique por volta do século VIII, associado ao poder das elites suaílis da costa, cuja presença tornou-se marcante, nos séculos seguintes, em Sofala, Quelimane e nas ilhas de Moçambique, de Angoche e Querimbas.[3] No norte de Moçambique, durante o século XIX, os muçulmanos seguiam as práticas do Alcorão e frequentavam a mesquita regularmente, cerca de três vezes ao dia – só na ilha de

3 MACAGNO, Lorenzo. "Les nouveaux oulémas. La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique". Lusotopie, v. 14, n. 1, Leiden, Brill, maio 2007, p. 152. VILHENA, Ernesto Jardim de. Cia. do Nyassa: relatório e memórias sobre os territórios. Lisboa: Typographia da "A Editora", 1905, p. 22.

Angoche existiam 15 delas–, além de terem adotado um vestuário próprio, usando a cabaia (ou malaia, uma espécie de camisa que chega à altura dos tornozelos) e o cofió ou turbante.[4]

O militar português Pedro Massano de Amorim relatou que "a maior parte dos habitantes da ilha de Angoche esta[va] ou fing[ia]-se fanatizada pela religião mahometana e passa[va]m os dias nas mesquitas ou nas palhotas a rezar, faltando-lhes as mais das vezes o necessário para se alimentarem."[5]

Os preceitos da religião islâmica, como o Ramadã,[6] eram observados pelos chefes e xeques da região. Em 1886, Mussa Piri (ou Fire) Bine Sultane e Issufo Bin Ibrahimo, respectivamente filho e irmão do sultão de Angoche Ussene Ibrahimo, informavam ao comandante militar do Infusse, Francisco José Lopes Pereira, que a guerra contra o capitão-mor de Sancul, Molide Volay, e os macuas de Namala e Nhamacoio deveria começar somente depois do Ramadã, entre o final de julho e o princípio de agosto.[7]

4 LUPI, Eduardo. Angoche: breve memória sobre uma das capitanias-mores do distrito de Moçambique. Lisboa: Typographia do Annuario Commercial, 1907, p. 176-177. NEVES, F. A. da Silva. Informações acerca da capitania-mor de Angoche. Moçambique: Imprensa Nacional, 1901, p. 17-18. AMORIM, Pedro Massano de. Relatório sobre a occupação de Angoche, operações de campanha e mais serviços realizados. [Lourenço Marques:] Imprensa Nacional, 1911, p. 63.

5 AMORIM. Op. cit., 1911, p. 63.

6 O Ramadã é considerado o mês sagrado pelos muçulmanos, quando foram feitas as revelações ao profeta Maomé.

7 ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique, 1886, cx. 8-149, maço 1. ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique, 1886, cx. 8-150, maço 3.

A maior parte dos muçulmanos no norte de Moçambique fazia parte da vertente sunita, que se expandiu por meio das confrarias sufistas, as chamadas turuq (tariqa-singular, dtiqiri-emakua).[8] Essas confrarias tinham como principal representante o chehe, que fazia parte de uma rede genealógica de mestres. Todo chehe recebia um documento escrito, denominado silsila, que representava essa rede e conferia-lhe legitimidade como líder diante de seus discípulos.[9]

Há relatos datados do século XIX e início do XX atestando a existência em Moçambique de três ordens religiosas: Rifaiyya, Shadhiliyya e Qadiriyya. Tais confrarias islâmicas chegaram a essa região no final do século XIX, levadas por pessoas das Ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar.

As ilhas de Moçambique e de Angoche eram os dois mais importantes centros islâmicos do norte de Moçambique. Não é por outra razão que o *shehe* da Qadiriyya, também conhecido pelos portugueses como bispo muçulmano de Moçambique, residia na ilha de Moçambique. E, por sua vez, o *shehe* da Shadhiliyya vivia em Angoche.[10]

Há indícios de que a ordem Rifaiyya tenha chegado a Moçambique antes das Shadhiliyya e Qadiriyya. Instalada hoje na ilha de Moçambique, a Rifaiyya é popularmente conhecida como Maulide, que significa, em árabe, "aniversário do Profeta" (*mawlide*). Nos rituais realizados nessa confraria há danças, cânticos, práticas de êxtase e transe em que os

8 A palavra tariqa significa caminho, via.

9 MACAGNO, Lorenzo. "Islã, transe e liminaridade". Revista de Antropologia da USP, vol. 50, n. 1, São Paulo, USP, 2007, p. 86.

10 LUPI. Op. cit., p. 223.

adeptos cravam estiletes nos corpos e no rosto.[11]

Os administradores e militares portugueses em Moçambique não fizeram menção especificamente às ordens islâmicas existentes no norte de Moçambique, mas, ao testemunharem alguns rituais, deixaram informações em seus relatórios e memórias que podem ser associadas, por exemplo, à ordem Rifaiyya. João de Azevedo Coutinho identificou um desses rituais apresentando-o apenas como um elemento de uma "sociedade de dança".

> Vi algumas vezes, mas sobretudo em dadas épocas do mês lunar em ocasiões ou por motivos extraordinários, dançar o batuque de réua, batuque realmente impressionante e extraordinário em que os dançarinos, quase sempre muçulmanos, por vezes parecendo estar hipnotizados e insensíveis à dor, dançavam sobre carvões ardentes ou retalhavam a língua e picavam os braços com as folhas ou as pontas das suas facas afiadas. Influência do Oriente? É bem possível que tal dança seja imitação embora atenuada, mas perturbante no entanto, dos ritos e misteriosas torturas que a eles próprios se infligem de fato ou aparentam infligir, os fakires indianos.[12]

11 MACAGNO. Op. cit., 2007, p. 114-115; BONATE, Liazzat J. K. "Roots of Diversity in Mozambican Islam". Lusotopie, v. 14, n. 1, Leiden, Brill, maio 2007, p. 129-149.

12 COUTINHO, João de Azevedo. Memórias de um velho marinheiro e soldado de África. Lisboa, 1941, p. 67.

Antonio Enes, quando realizou sua viagem para Moçambique em 1894, deixou o seguinte relato sobre o "batuque das facas", que poderia muito bem ter sido um dos rituais da Rifaiyya:

> Parem selvagens! Basta canibais! Gritei, barafustei; dei murros na varanda, mas o tambor ensurdecia, a grita atordoava, as facas iam cortando, o sangue alastrava na areia! O cabo de cipaes teve de agarrar os desvairados pelos hombros, de fazer rolar o tambor com um pontapé, de espalhar cachações pela turba, para pôr termo ao repugnante espetáculo![13]

Pedro Massano de Amorim descreveu uma cerimônia fúnebre realizada no norte de Moçambique com batuques e banquetes, chamada *kiri*. Esse nome pode ser uma corruptela de *dtiqiri*, palavra que se refere à confraria (*tariqa*) na língua emakua, atestando, assim, a existência na região de uma possível ordem sufi. Essa cerimônia era realizada nos dias que se seguiam a um enterro, compreendendo três dias de batuque e banquetes com alimentos deixados pelo morto, como galinhas, arroz, peixes e cabritos.[14]

Outro indício da presença da Rifaiyya em Angoche foi deixado pelo capitão-mor Silva Neves. Ele conta que os "monhés" realizavam uma

13 ENES, Antonio. "De Lisboa a Moçambique". Serões, v. 1-3, Lisboa, 1901-1903, p. 93.

14 AMORIM. Op. cit., 1911, p. 142.

cerimônia quarenta dias depois do nascimento do primeiro filho, com um jantar (caramo) e um batuque (quiringa ou *mólide*). Na quiringa dançavam homens e mulheres ao ar livre, e no *mólide* só os homens participavam da dança, realizada dentro de uma casa. Nesse momento, o *mwalimo* cortava pela primeira vez o cabelo da criança.[15] Mólide pode ser também uma corruptela de Mawlid, nome pelo qual é também conhecida a ordem Rifaiyya.

Em sua pesquisa de doutorado, Liazzat Bonate entrevistou algumas pessoas de Catamoio, na ilha de Angoche, que informaram que Mawlid era, no final do século XIX, uma dança ou uma celebração da ordem Rifaiyya realizada pelos chefes e seus guerreiros, como por exemplo, pelo sultão de Angoche, Farelay. Disseram também que essa confraria islâmica teria se expandido de Angoche para o resto de Moçambique.[16]

As ordens Shadhiliyya e Qadiriyya foram fundadas em Moçambique em 1897 e 1904, respectivamente. O contexto era de conquista militar e implementação da administração colonial de Portugal, fatos que podem ter impulsionado a emergência dessas novas ordens islâmicas.[17]

15 NEVES. Op. cit., 1901, p. 10. Monhé ou muinhé era o nome dado às populações islamizadas da costa. Vem da palavra muene ou mwinyi (em suaíli), que significa "grande". HAFKIN. Op. cit., p. 33-35.

16 BONATE, Liazzat J. K. "Islam and Chiefship in Northern Mozambique". ISIM Review, n. 19, Centro de Estudos do Islão no Mundo Moderno (ISIM), Universidades de Amsterdã/Leiden/Nijmegen/Utrecht, 2007, p. 68; TRIMINGHAM, J. S. Islam in East Africa. Oxford: Clarendon Press, 1964, p. 101.

17 CARVALHO, Álvaro Pinto de. "Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique". Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, n. 4, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, out. 1988, p. 61-63.

Transformações das sociedades matrilineares e razões da conversão ao islã

O contato com o sultanato de Angoche e outras sociedades islamizadas do litoral ao longo de vários séculos provocou transformações na organização político-social das sociedades matrilineares do interior, como a dos macuas.[18] Uma dessas transformações mostra-se na incorporação da religião islâmica e, por consequência, na educação, na medida em que os macuas, para aprender os preceitos do islã, passaram a utilizar a escrita árabe- suaíli.

O chamado *mwalimo* era responsável pela educação da população. Ensinava a ler e a escrever a língua suaíli em caracteres árabes nas escolas islâmicas. Os alunos escreviam em lousas chamadas *nimbáo*, uma espécie de tábua retangular, caiada com uma substância que era retirada de uma planta marinha, seca ao sol e transformada em um pó. Os alunos utilizavam uma caneta feita de cana de milho fino, e a tinta era de fuligem dissolvida em água. Quando o *nimbáo* estava completo de caracteres, lavavam-no e tornavam a caiá-lo. As aulas

18 "Por todo o litoral e também próximo do Niassa, encontram-se muitos árabes de Zanzibar, mais ou menos, cruzados com macuas, exercendo muito predomínio. Os chefes são todos mestiços árabes ou arabizados e seguem o maometismo bastante mesclado de feiticismo. A propaganda muçulmana é muito activa e sempre animada por emissários vindos de Meca." ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mousinho de. Moçambique, 1896-1898. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias, 1934-35, p. 27. "Os macuanos são descendentes dos primeiros homens que há cousa de oito séculos estiveram em contacto com eles [árabes]. É fora de duvida que foram os contratadores e negociantes árabes, que n'aquelles tempos consideravam as tribus africanas como propriedade sua, e é difficil dizer-se qual dos dois elementos predominaram no caracter nativo – se o árabe ou o indígena." GROOVE, Daniel. "África Oriental Portuguesa: a macua". Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa, 1897, p. 139.

ocorriam pela manhã e à tarde, com duração, em média, de três horas em cada período. Os alunos costumavam frequentá-las a partir dos 5 anos, terminando os estudos aos 12 anos. Na ilha de Angoche existiam dez escolas, três delas em Catamoio, todas com muitos alunos.[19]

A existência de escolas muçulmanas no norte de Moçambique chamava a atenção das autoridades portuguesas, como demonstrou o militar português João de Azevedo Coutinho:

> Outro fato que considerei sempre digno de atenção e que até certo ponto explica o ascendente incontestável, em dadas regiões africanas, de religião muçulmana e dos homens negros que a professam, sobre os seus iguais em cor e muitas vezes em raça, é a instrução que eles recebem. Não existe de fato uma povoação de muçulmanos negros, em que não se encontre uma escola, e não haja um professor "monhé" que ministra ensino aos pequenos negros. Todos sabem ler, ao menos, no Alcorão (...).[20]

19 NEVES. Op. cit., 1901, p.17. "Primeiramente (...) que a área a que efetiva e realmente se estende a ação da autoridade no distrito de Moçambique limita-se a esta pequena ilha e o continente fronteiro a poucas milhas de território em que há palmariz ocupadas quase só por libertos, que as povoações vizinhas de Cabaceira, Sancul, Quitangonha são de mouros que tem as suas escolas em que ensinão o suaili (...)." Arquivo Histórico Ultramarino, Secretaria do Estado da Marinha e do Ultramar, Direção Geral do Ultramar, Moçambique, 14 ago. 1875, cx. s/n, pasta 49, capilha 3, doc. 11.

20 COUTINHO. Op. cit., 1941, p. 67.

Quando, em 1881, o governador do distrito de Angoche, Alfredo Brandão Cro de Castro, nomeou Abo-Bacar, filho de Itite-muno, como capitão-mor de Catamoio e M'luli, apresentou como justificativa a estima com que Abo-Bacar contava no seio da população, devido a sua seriedade e ao fato de ser um sacerdote (*mahimo*). Esse argumento atesta a importância desses representantes religiosos entre os muçulmanos.[21]

O *mwalimo* tinha várias funções. Além de cuidar da educação, era responsável por conduzir as cerimônias que marcavam os principais momentos da vida em comunidade, como os casamentos, as festas realizadas após o nascimento dos filhos e os rituais de sepultamento. Ele também era chamado para resolver os casos de divórcio, recebendo as queixas de adultério, esterilidade ou negligência nos deveres da casa. Cuidava do tratamento das doenças, preparando remédios e mezinhas. Para cada problema de saúde o *mwalimo* apresentava uma solução.[22]

O *mwalimo* fazia com frequência amuletos para serem pendurados no pescoço ou amarrados nas pernas ou nos braços. O amuleto consistia em uma bolsinha de algodão com um papel dentro com algumas palavras do Alcorão. Mousinho de Albuquerque escreveu, em 1897, que durante a campanha militar que comandou contra os chamados namarrais (um dos grupos do norte de Moçambique), foi

21 ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique, 1881, cx. 8-102, maço 3.

22 "Por isso o mualimo tem uma grande influência no meio em que vive e tira excelentes proventos. Sentindo-se doente qualquer monhé ou pessoa de família, vão consultar o mualimo e pedir-lhe remédio (nicombe), que receita, como se segue, para quase todas as doenças (...)." NEVES. Op. cit., 1901, p. 14.

apreendido junto com Moamade Charamadane, chefe dos guias do governo português, um saquinho com papéis cujos dizeres afirmavam ser aquilo "feitiço para os brancos serem vencidos pelos namarrais."[23]

Pedro Massano de Amorim observou que "na Mogovola e Imbamela alguns chefes indígenas traziam consigo em geral ao pescoço, verdadeiros rosários destes sacos".[24] Em 1890, o capitão-mor das Terras Firmes, Miguel Antonio Xavier, comandou a captura de Amade Ibrahimo, aliado do Marave, capitão-mor de Sancul, acusado de repassar informações sigilosas sobre as forças do governo em Ampapa e Mossuril. Quando Amade Ibrahimo foi morto, encontraram com ele "muitas bolsinhas no pescoço que diziam trazer feitiços de guerra do Marave".[25]

A conversão ao islã pelas sociedades do norte de Moçambique pode ter sido determinada por diversas razões. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que havia uma compatibilidade entre a cosmologia dessas sociedades e o islã. Existia uma crença comum na vida após a morte e no poder de uma divindade onipotente. O deus dos macuas (Makulu) poderia ser identificado muitas vezes com Alá, o deus muçulmano. Além disso, o islã nessa região não tomou sua forma mais ortodoxa, facilitando a conversão na medida em que permitia que fosse professado em conjunto com as crenças locais, não alterando totalmente os princípios das sociedades matrilineares. Esse fenômeno é perceptível no caso dos curandeiros (mkulukwana), que se tornaram,

23 ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mousinho de. A campanha contra os mamarraes. Lisboa: Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar, 1897, p. 10-11.

24 AMORIM. Op. cit., 1911, p. 95.

25 BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique, 28 jun. 1890.

com a conversão, também professores (mwalimu). Eles mantiveram suas funções de guardiões do conhecimento espiritual e ritual, da genealogia e dos ancestrais, mas passaram a exercer novas funções promovidas pela incorporação do livro sagrado (Alcorão), ocupando-se das escrituras, da educação islâmica e acompanhando as caravanas comerciais.[26]

Por outro lado, a conversão ao islã estava também relacionada ao comércio, que propiciava poder e prestígio aos chefes das sociedades do interior. Os comerciantes muçulmanos, investidos de novos saberes comerciais e religiosos, mostravam aos chefes do interior, a partir de suas experiências de vida, como era possível ocupar um espaço privilegiado por meio da conversão ao islã e da adoção da cultura muçulmana (que consistia em vestuário próprio, escrita árabe-suaíli e técnicas de arquitetura), além de se ter acesso facilitado aos produtos mais valorizados, como os tecidos trazidos de fora do continente.

Supõe-se igualmente que a expansão do islã no norte de Moçambique iniciou-se pela conversão dos chefes macuas e yaos, atingindo toda a população por meio do controle dos rituais de iniciação.[27] Embora fosse mais fácil ocorrer primeiro a conversão do chefe, criando, então, um clima propício para que toda a população aceitasse também a nova religião, em muitos casos a conversão aconteceu de maneira inversa, ou seja, a população exerceu uma pressão para que o chefe adotasse o islã. Em outros, os indivíduos e os chefes das pequenas linhagens

26 BONATE, Liazzat J. K.. "Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique". Journal of Religion in Africa, v. 2, n. 36, Leiden, Brill, 2006, p. 139-166.

27 ALPERS, Edward. A. "Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal People of the Southern Interior", in RANGER, T. O.; KIMAMBO, I. N. The Historical Study of African Religion. Londres: Heinemann, 1972.

adotaram o islã como uma alternativa ao poder e aos privilégios dos chefes das grandes linhagens, isto é, em resposta às formas tradicionais de controle social.[28]

Ao ingressar nas confrarias islâmicas, o indivíduo era introduzido a uma filiação diferente da sua biológica, ou seja, era colocado em uma linhagem mística que remontava ao profeta Maomé e a sua família. Acontecia, assim, um renascimento desse indivíduo, sendo-lhe permitido ocupar um posicionamento social diferente do seu lugar na sua sociedade de origem. Ele poderia livrar-se de um status marginal, de uma posição inferior ou da exclusão social.[29] Nota-se isso no exemplo de Manoel Luiz Duarte, um europeu condenado por vários crimes em Moçambique. Em 1867, ele procurou o sultão de Angoche Mussa Quanto e fez a profissão de fé diante do Alcorão, tornando-se muçulmano. Após a conversão, Manoel Duarte passou a se chamar Momade Bin Sultani e a ser tratado como "filho" de Mussa Quanto.[30]

De qualquer maneira, a expansão do islã no norte de Moçambique pode ter sido muito atraente, sobretudo para as sociedades matrilineares, nas quais os homens buscavam ocupar um lugar de destaque à medidaque construíam novos tipos de relações políticas e sociais.[31]

---

28 MBWILIZA, Joseph F. A History of Commodity Production in Makuani, 1600-1900. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991.

29 PENRAD, Jean-Claude. "Commerce et religion: expansion et configurations de l'Islam en Afrique Oriental". O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana, Porto - Universidade do Porto (Centro de Estudos Africanos), 2004, p. 189.

30 AMORIM. Op. cit., 1911, p. 8.

31 NEWITT, Malyn. "Moçambique". In: ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (orgs.). O Império Africano, 1825-1890. Nova história da expansão portuguesa. Lisboa: Estampa, 1998, p. 560-561. BONATE. Op. cit., 2006, p. 139-166.

A expansão do islã

Houve, em meados do século XIX, um processo de expansão do islã no norte de Moçambique, em conjunto com o desenvolvimento do comércio em direção ao interior. As caravanas comerciais eram muitas vezes acompanhadas pelos *walimo*, que, envolvidos também no comércio, aproveitavam a ocasião para disseminar o islã, convertendo os chefes do interior. Nesses locais, posteriormente, construía-se uma escola muçulmana. Esse processo é semelhante ao observado também no sultanato de Zanzibar.

Era antiga a relação entre o sultanato de Angoche e as ilhas do Índico, como Zanzibar, Comores e Madagascar. Os chefes e xeques costumavam enviar parentes para lá, a fim de estudarem em escolas islâmicas, como o xeque de Quitangonha, que mandou, em 1830, um de seus filhos para as Ilhas Comores. Da mesma maneira, o xeque de Sancul fez questão que, em 1878, seu filho fosse educado em Mohilla.[32] Também exemplares do livro sagrado, o Alcorão, chegavam da Arábia por intermédio das livrarias de Zanzibar.[33] Além de muitos dos líderes religiosos do islã no norte de Moçambique serem imigrantes nativos dessas ilhas. Silva Neves relatava em 1901 que "Mualimo Xá Daudo, espécie de bispo, chefe dos mais padres monhés, aquele que os educa e os instrui nos segredos e práticas da religião" teria chegado à região

32 NEVES. Op. cit., 1901, p. 16.

33 PEIRONE, Federico. Correntes islâmicas moçambicanas. Lisboa [s.n., D.L. 1964], p. 6.

havia mais de trinta anos, vindo de Ingagiza, Madagascar.[34]

Em 1840, objetivando controlar o comércio realizado através do oceano Índico pelas cidades suaílis da África Oriental, o sultão de Omã, Sayyid-Said, transferiu-se para Zanzibar, fazendo desta ilha a capital do sultanato. Ele e, mais tarde, seus sucessores, sobretudo o sultão Bargash, aproveitaram as caravanas comerciais para construir redes políticas por meio da expansão do islã e das confrarias islâmicas, como a Rifaiyya, a Qadiriyya e a Shadhiliyya. O que significa dizer que a expansão do islã, nesse contexto, esteve associada ao comércio caravaneiro.

Todo novo discípulo que aderia a uma confraria tornava-se muçulmano ao tomar conhecimento e respeitar os cinco pilares do islã, e manifestar fidelidade ao mestre espiritual.[35] "Esta promessa, que ligava o discípulo ao mestre, e aos demais membros da confraria, era fundamentada no respeito à palavra dada, mecanismo também importante nas práticas do comércio de longa distância."[36] A rápida expansão do islã por meio das caravanas comerciais era facilitada também pela maneira de se conferir autoridade e autonomia religiosa aos discípulos. A escolha de

34 NEVES. Op. cit., 1901, p. 22.

35 As cinco regras fundamentais da religião conhecidas como os Pilares do Islã são: 1) testemunho oral de que só há um Deus, e Maomé é o Seu Profeta; 2) prece ritual, isto é, repetir algumas palavras um determinado número de vezes, com um movimento específico do corpo, em cinco momentos do dia; 3) doação de uma parte dos seus ganhos, valor que é então aplicado em obras de caridade; 4) jejum do amanhecer até o anoitecer durante todo o Ramadã (mês em que se acredita ter sido revelado o Alcorão); 5) peregrinação a Meca (cidade sagrada) ao menos uma vez na vida. HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 99.

36 PENRAD. Op. cit., 2004, p. 188.

um representante da confraria em diferentes territórios era formalizada por um documento escrito ou manifestada oralmente, autorizando-se assim a criação de redutos próprios.[37]

O relatório do capitão-mor das Terras Firmes, Joaquim Clemente d'Assumpção, enviado ao secretário-geral do Governo Geral de Moçambique, traz várias informações relevantes sobre o islã no norte de Moçambique. Dizia o capitão-mor, em 1896, que os muçulmanos se reuniam em grandes confrarias em que havia uma autoridade temporal e espiritual exercida por chefes ou pessoas escolhidas pelos muçulmanos "da categoria dos que no norte da África (Argel e Barbaria) são conhecidos pelo nome de marabuto". Havia grande número de muçulmanos espalhados pelo continente devido à influência que exerciam os negociantes muçulmanos que realizavam a conversão dos africanos do interior através do seu exemplo. Portanto, a propaganda do islã era feita pelos negociantes e por "escolas espalhadas pelo mato" e próximas aos pontos de comércio ocupados por esses negociantes. Uma parte representativa dos muçulmanos aprendia a ler e a escrever a língua suaíli nas escolas, existindo um grande número de palhotas onde se ensinavam as crianças.[38]

37 Entre as personalidades sufis das confrarias estava o shehe somaliano Uways (Uways b. Muhammad al Barawi/1847-1909). Ele foi responsável pelo desenvolvimento de um ramo importante da Qadiriyya na Somália. Convidado a visitar Zanzibar, conseguiu enviar seus discípulos até as rotas das caravanas, tendo o sultão o auxiliado e facilitado os meios para isso. Alguns desses discípulos estabeleceram-se durante muito tempo nos principais pontos comerciais, nas cidades de Tabora e Ujiji, na atual Tanzânia. Estas cidades delimitavam o território das rotas caravaneiras que ligavam a costa oriental africana ao leste do Congo, a Uganda, ao Quênia, ao sul em direção a Moçambique e à região do lago Malawi. PENRAD. Op. cit., 2004, p. 188-189.

38 ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique, 1896, cx. 8-156, maço 1.

Mussa Quanto e a expansão do islã no norte de Moçambique

É também nesse contexto de expansão do islã por meio das caravanas comerciais que se insere a longa viagem realizada em 1849 por Mussa Quanto, comandante militar e depois sultão de Angoche, e seu parente *hajji* e também xarife.[39] Eles percorreram os territórios entre os rios Lomué e Lugenda, chegando até o Zambeze, tecendo uma importante rede de interesses comerciais e políticos. Em seguida, partiram em direção ao território dos ajauas, onde o xarife procurou recrutar prosélitos, promovendo a expansão do islamismo entre os grupos do interior do continente. Mais tarde, eles seguiram para Zanzibar com o objetivo de visitar parentes e depois para as Ilhas Comores e Madagascar.

Dessa forma, pode-se dizer que a viagem empreendida por Mussa Quanto tinha três propósitos quanto ao interior do continente: estabelecer relações com as sociedades locais, conhecer e dominar as principais rotas comerciais e expandir o islamismo. Mas, de alguma maneira, esses objetivos estavam também relacionados a sua política com relação a outros centros islâmicos do Índico. Fazendo uso dessas estratégias, Mussa Quanto transformaria o sultanato de Angoche em um centro político, econômico e religioso importante do norte de

39 Hajji significa "aquele que fez a peregrinação a Meca". Xarife quer dizer "todo aquele que descende directamente do Profeta; por causa dessa descendência são designados por 'Duriath M'nabie' ou 'A'hali Baith M'nabie', que significa 'Os do sangue do Profeta'. Têm tratamento de 'Saide' ou 'Mulana' (respectivamente Alteza e Senhor)". CARVALHO. Op. cit., 1988, p. 65.

Moçambique.

Quando Mussa Quanto voltou da viagem com seu parente xarife, convenceu o sultão de Angoche, Hassane Issufo, a promover uma expedição militar. Pode-se pensar que as sociedades que não se renderam à propaganda religiosa de seu parente xarife foram depois por ele atacadas e suas populações, escravizadas. No entanto, ressalte-se que a expansão do islã pode não ter sido o único objetivo de Mussa Quanto.

Como já mencionado, Mussa Quanto queria estabelecer relações políticas com as sociedades do interior, além de dominar as principais rotas comerciais locais. Ele pode ter se utilizado da expansão do islã para conseguir alcançar esses outros dois objetivos, da mesma forma como fez o sultanato de Zanzibar. É também possível que as diretrizes políticas de Mussa Quanto para alcançar seus objetivos tenham sido inspiradas ou até mesmo orientadas por Zanzibar, tendo em vista sua visita à época da viagem e a antiga relação política com este sultanato.

O islã como elemento de resistência à dominação portuguesa

Mais tarde, na década de 1860, a ilha de Angoche foi atacada e ocupada, com a ajuda do governo português, por João Bonifácio, um prazeiro do vale do Zambeze que tivera suas terras atacadas pela expedição militar de Mussa Quanto. Nessa guerra, Mussa Quanto acabou preso, mas logo conseguiu fugir da prisão e reorganizar suas forças militares,

na tentativa de recuperar o poder na região. Para tanto, uma de suas estratégias foi iniciar uma ofensiva atacando um destacamento de soldados de Portugal próximo ao Parapato[40] e às sociedades que tinham se distanciado do sultanato de Angoche, esquecendo-se de sua antiga relação de lealdade, e que haviam se aproximado politicamente do governo português, como o xecado de Sangage.[41] É preciso lembrar que os xecados de Sangage, Sancul e Quitangonha foram fundados por pessoas de Angoche ou tiveram seus territórios cedidos por este sultanato. Portanto, essa relação era fundamentada em princípios de lealdade, já que muitos de seus habitantes consideravam os "grandes de Angoche" os antigos senhores da terra.

Nesse caso, o intuito de Mussa Quanto era recuperar a soberania do sultanato, cujo reduto político (a ilha de Angoche) havia sido ocupado pelo governo português, e restabelecer a relação de lealdade com as sociedades islamizadas que tinham rompido, ao menos naquele momento, com o sultanato em favor do governo português.

O militar português Pedro Massano de Amorim informa que, em 1864, Mussa Quanto desembarcou em Sangage, vindo de Madagascar, com três pangaios carregados de armas e "com gente que conseguiu catequizar". A palavra "catequizar" pode ter sido empregada aqui significando apenas convencer, aliciar. No entanto, é muito provável que Amorim a tenha utilizado com o significado mais recorrente, ou seja, de atrair pelos princípios da religião, e nesse caso estaria ressaltando a

40 Localidade do continente em frente à ilha de Angoche, mais tarde denominada Antonio Enes.

41 "Posto o pé novamente em terra africana, trata de alargar influência em breves expedições pelo interior, castigando os que se conservam fieis [ao governo português]." LUPI. Op. cit., 1907, p. 191. HAKFIN. Op. cit., 1973, p. 336.

maneira como Mussa Quanto conseguiu compor suas forças de guerra, isto é, recrutando muçulmanos, fazendo uso do elemento religioso para a organização da resistência. Amorim continua afirmando que, em Sangage, as populações "submetem-se facilmente, e vão, pouco a pouco, reiterando os protestos de submissão, como seus antigos vassalos."[42] Isso significa que Mussa Quanto conseguiu, por meio da guerra, recuperar seus antigos aliados, que já eram muçulmanos mas que haviam se aproximado do governo português e se posicionado contra o sultanato de Angoche, com quem mantinham uma relação antiga na qual a religião era também um fator importante.

Eduardo Lupi ressalta a importância da religião na retomada do poder em Angoche quando escreve:

> "Devem tê-lo ajudado na propaganda, bem como na preparação da candidatura ao sultanato que também obtém, os parentes refugiados na ilha [São Lourenço] e os amigos que nela conseguiu em outros tempos – quando foi da sua viagem com o xarifo."[43]

Os ataques de Mussa Quanto se seguiram ao longo dos anos 1860. Na década seguinte, a guerra chegou ao território do chefe macua chamado Morla-muno. Eduardo Lupi descreve o conflito da seguinte maneira: "A primeira campanha – janeiro e fevereiro de 1871 – começa favoravelmente para o sultão; só o Morla-muno se não rende, internando-se para oeste, mas todos os seus régulos, batidos e

42 AMORIM. Op. cit., 1911, p. 7.

43 LUPI. Op. cit., 1907, p. 191.

aprizionados, são obrigados a submeter-se jurando pazes, e forçados a rapar a cabeça à moda dos muinhé."[44]

Nesse episódio, percebe-se que a guerra organizada por Mussa Quanto também visava algumas sociedades macuas, que se aproximaram politicamente do governo português e que ainda não tinham se convertido ao islã. A informação que Lupi nos traz, de que os chefes que perdiam a guerra eram obrigados a "rapar a cabeça à moda dos muinhé", remete-nos a um ritual de iniciação dos muçulmanos já observado no norte de Moçambique por outros autores, em que as crianças tinham o cabelo cortado pelo *mwalimo* dias após o nascimento.[45] No caso da guerra organizada por Mussa Quanto, o corte do cabelo seria um símbolo da conversão ao islã desses chefes macuas, submetidos política e religiosamente pelo sultão de Angoche.

Eduardo Lupi nos dá outra informação, demonstrando a importância da religião islâmica nessa guerra:

> Faz subir detrás da Imbamela os seus aliados de Môma, Marrevone e Matadane, recruta gente fresca na Mugovola e no Currani, e publicamente, presta, nas mãos do muaílimo, juramento grande e não descansar enquanto se não vingar completamente do Morla-muno.[46]

44 Ibid., p. 193.

45 Os "monhés" realizavam uma cerimônia quarenta dias após o nascimento do primeiro filho, quando o mwalimo cortava pela primeira vez o cabelo da criança. NEVES. Op. cit., 1901, p. 10.

46 LUPI. Op. cit., 1907, p. 195.

O juramento realizado publicamente e diante da presença do *mwalimo* revela que a guerra empreendida por Mussa Quanto tinha mesmo um componente religioso forte.[47]

Dessa maneira, foi possível perceber as formas que o islã tomou entre as sociedades do norte de Moçambique, sua expansão realizada pelo sultanato de Angoche e sua configuração como elemento importante utilizado, sobretudo pelo sultão Mussa Quanto, para restabelecer o poder diante das tentativas de dominação do governo português no século XIX.

47 A respeito dos juramentos entre os muçulmanos, é interessante a descrição feita por AMORIM. Op. cit., 1911, p. 96.

Entre decretos e discursos coloniais: elementos e hipóteses sobre a questão do trabalho e da civilização da mão de obra em São Tomé e Príncipe

Marina Berthet

Introdução

A segunda colonização portuguesa, que ocorreu nas primeiras décadas do século XIX em São Tomé e Príncipe, efetivou-se com uma conquista lenta e progressiva das terras, décadas a fio, pontuada de violência ou negociações, concretizando-se com um sistema agrícola baseado em monocultura de cacau na maior parte das duas ilhas. Essa segunda colonização se consolidou então com a instalação dos chamados "pioneiros portugueses", que se tornaram progressivamente donos, administradores das grandes *roças*[1] de São Tomé depois de 1850, contando, muitas vezes, com os investimentos de algumas instituições financeiras, como o Banco Nacional Ultramarino (BNU) e companhias coloniais comerciais. Em finais do século XIX, a permanente necessidade de mão de obra e as pressões internacionais para se efetivar a abolição da escravidão foram alguns elementos levados em consideração na elaboração de novas leis necessárias para administrar o sistema laboral nesse território colonial. O que estava em jogo, principalmente nas discussões locais, não eram tanto as preocupações éticas e morais ligadas ao fim do trabalho escravo, mas o desempenho dessa mão

1 A palavra roça designa em São Tomé e Príncipe os grandes latifúndios herdados da colonização e pequenas parcelas de terra.

de obra e as consequências desastrosas que a emancipação poderia causar na produtividade de suas *roças*. O trabalho agrícola apareceu rapidamente como a espinha dorsal do rendimento das roças, enquanto STP, por conta da produção de cacau, se tornaria progressivamente o palco central das atividades da colonização portuguesa guiada por objetivos econômicos claramente definidos e assumidos. Contudo, era preciso regulamentar todas essas atividades.

A maioria dos textos jurídicos disponíveis consiste em leis de administração colonial, constituições portuguesas (com uma legislação sobre suas colônias), cartas e leis orgânicas das colônias, código civil e penal português, regulamentos (...). Segundo Martinez,[2] as leis criadas para serem aplicadas nas colônias tinham pecularidades inusuais, entre elas o fato de poucas serem votadas pelo parlamento português e de terem aplicações exclusivas nas colônias.

Partimos do princípio que os textos jurídicos são uma produção e expressão sociais, contendo em si aspectos culturais não negligenciáveis. Por essa razão, a leitura desses documentos produzidos durante a colonização portuguesa pode auxiliar, entre outros, na compreensão das tendências políticas da metrópole, e de suas interpretações sobre a regulamentação do trabalho agrícola nas suas colônias. Vale lembrar que existem diversos estudos sobre as leis criadas para as colônias durante a Monarquia portuguesa até 1910, a República até 1926, e na vigência do Estado Novo.[3]

2 Ver MARTINEZ SIMÕES, Esmeralda. O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa: o caso de Moçambique (1899-1926). Dissertação de mestrado - Departamento de História, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

3 Existem vários trabalhos realizados sobre esta temática, citamos aqui apenas

Levando em consideração esses diferentes regimes políticos, o autor Pablo Eyzaguire[4] propõe o estudo da evolução dos contratos de trabalho e a política de importação de mão-de-obra em STP. Seguindo seus passos, podemos dizer que, com o advento da República em Portugal, assistiu-se a um endurecimento, por parte dos roceiros, das práticas coercitivas utilizadas em STP, que se baseavam em uma interpretação própria das leis ou procurando resistir às mudanças. Paradoxalmente, apesar das mudanças políticas e econômicas entre o regime da Monarquia e o da República, nota-se, pelo menos em textos jurídicos, que a convicção segundo a qual os colonizados só podiam se libertar através do trabalho é uma constante[5]. Nascimento[6] avalia, por exemplo, que no advento da República, o trabalho escravo seria mantido aproximadamente até 1910. Portugal seria alvo dos constantes ataques internacionais que criticavam a forma com a qual a mão de obra era explorada nas roças de cacau de São Tomé e Príncipe.

Além do universo jurídico, os discursos e pensamentode cientistas,

aqueles que foram utilizados durante a redação deste artigo. MARTINEZ SIMÕES, Esmeralda. Op.cit.; TORRES, Adelino. "Legislação do trabalho nas colónias africanas". In: Reunião Internacional de História da África, Relação Europa-África no 3º quartel do séc. XIX, 1989, (atas), Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga. Instituto de Investigação Científica e Tropical; NASCIMENTO, Augusto. "A crise braçal de 1875 em S. Tomé". Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 34, Coimbra, p. 317-329; NASCIMENTO, Augusto. "Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX: sujeição e ética laboral". In: Africana Studia, n. 7, Porto, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

4 EYZAGUIRE, Pablo. Small Farmers and Estates in Sao Tome, West Africa. Tese de doutorado - Yale University, 1986.

5 Trata-se de uma hipótese com a qual trabalhamos, sem esquecer, no entanto, nuances importantes que devem ser realçadas na passagem de um regime para outro.

6 NASCIMENTO. Op. cit, p. 189.

viajantes, comerciantes e outros atores encontram-se consagrados em citações, relatos, declarações, diários de viajantes, comerciantes, pioneiros agrícolas, donos de roças e governadores das colônias. Analisando a conjuntura complexa e não isenta de contradições na qual foram produzidos tais discursos, vale ressaltar que a política colonial e laboral, em relação a São Tomé e Príncipe, foi construída à medida que Portugal procurava assegurar o controle do seu Império colonial. Os objetivos econômicos eram claros: tratava-se de manter nas ilhas uma mão de obra agrícola de baixo custo, respondendo assim à demanda dos roceiros e ao mesmo tempo considerar as pressões nacionais e internacionais existentes desde o final do século XIX, para efetivar legalmente o trabalho assalariado. Parece-nos relevante supor ou levantar a hipótese de que as ideologias reinantes no final do século XIX, assim como as ideias que circulavam nessa época na Europa, influenciaram direta ou indiretamente os textos jurídicos. A "realidade" africana do mundo colonial vinha sendo estruturada e administrada por meio de leis e diversos outros textos jurídicos.

Os libertos e os vadios

A questão do trabalho nas colônias levou à estruturação administrativa e jurídica de um sistema local que visava garantir "os bons rendimentos econômicos" das regiões colonizadas e o cumprimento da missão civilizatória portuguesa.

Um dos primeiros textos que nos parecem relevantes nesta análise é a

Lei de 25 de outubro de 1853. Segundo Adelino Torres,[7] esta lei lança as bases do que será o "primeiro contrato de trabalho dos angolanos que vão para São Tomé e Príncipe". Por sua vez, Martinez[8] analisa que com a Lei de 1853: "os escravos que fossem transportados por terra seriam considerados libertos, com a obrigação de servir ao patrão (senhor) por dez anos (...)". Além disso, a obrigação de registrar os escravos, consolidada pela Lei de dezembro de 1854, oferecia, segundo Nascimento,[9] um instrumento de luta contra o tráfico que, no entanto, não foi aplicado pelos roceiros. Essas primeiras mudanças em relação ao chamado trabalho escravo ao qual eram submetidos os africanos arrancados do continente são as primeiras manifestações políticas que denotam a intenção de organizar e controlar os trabalhadores, contrariando as esperanças dos roceiros de manter o trabaho escravo. O não escravo passou a ser um trabalhador africano chamado "liberto" e que não poderia ser tratado como um escravo. No entanto, atitudes e comportamentos considerados desviantes pelos colonizadores eram motivo para perder essa condição de liberto. Os culpados de "habitual embriaguez, insubordinação ou deliberado desleixo" ou suspeitos de cair "nesses maus hábitos" corriam o risco de ser presos ou cumprir penas de trabalho. Nesta época, a representação do africano como pessoa que possuía maus hábitos como embriaguez, desleixo e rebeldia começa a se consolidar e circula em todas as colônias africanas.

A condição de liberto foi também regulamentada no decreto de 29 de abril de 1875, utilizada para convencer os donos de terra a adotar o trabalho assalariado nas suas terras. O Decreto definia as condições e

7 TORRES. Op. cit.

8 Id., ibid.

9 Id., ibid.

regras para os chamados contratos de trabalho dentro de Angola e em São Tomé e Príncipe.

No capítulo IV desse mesmo decreto, o artigo 27 estipulava que os libertos considerados "vadios" seriam compelidos a cumprir um período de trabalho forçado de dois anos. Cabe ressaltar que não consta nesse texto uma definição da palavra "vadio", o que nos permite levantar a hipótese de que a acusação de "vadiagem" decorria provavelmente de um julgamento subjetivo emitido por quem já detinha certo poder de decisão, como um roceiro ou um homem de lei. O artigo 256 do Código Penal menciona que os julgados "vadios" eram obrigados a trabalhar ou a prestar serviços.[10]

Os libertos dispunham de uma "liberdade de escolha" poderiam facilmente engrossar o grupo dos ociosos que muitas vezes se encontravam na cidade principal da ilha de São Tomé. Este era o maior temor dos agentes coloniais e dos roceiros da época, após a extinção do trabalho servil e a criação da condição de liberto em 1876: que libertos também abandonassem as roças para vagar pelas ruas da cidade, propensos a cometer todo tipo de delito e representando uma séria ameaça de rebelião contra o poder colonial. Tendo o status de liberto sido declarado extinto pelo governador Gregório José Ribeiro, os trabalhadores passaram a ser chamados de "contratados" ou "serviçais".

Se o status de liberto foi extinto, vadiar continuou a ser considerado um delito mencionado no capítulo VIII do Regulamento de 1878, que condenava os "vadios" a uma pena de dois anos de trabalho obrigatório.

10 TORRES. Op. cit.

Essa noção de trabalho compelido se tornaria sinônimo de castigo para os que não cumpriam o dever moral de trabalhar.

A civilização, o trabalho, o indígena e o assimilado

No período entre 1854 e 1880, os "processos de escravidão" foram então definitivamente retirados dos textos jurídicos para serem substituídos pela ideia de trabalho assalariado, ou seja, concedendo aos interessados a "liberdade" de ser contratado e remunerado. O "trabalho livre" consolidava-se como meio civilizatório. Essa ideia era compartilhada por juristas, governadores e outros funcionários do governo português que trabalhavam nas colônias, como o demonstra a citação a seguir:

> É verdade que os habitantes são indolentes e preguiçosos; mas assim o são em todos os climas quentes. Porém esta natural indolência póde ser superada com a civilização, e com as commodidades que experimentariam do fructo do seu trabalho e qual ando não vivessem com um regimen mercantil e quasi despotico; pois entre elles corro geralmente este axioma: Que é melhor estar ocioso e não ter nada, do que trabalhar, para tão pouco, não ter nada e engordar os

outros.[11]

Este texto de 1874, redigido por um ex-governador português, deixa entender que as ideias veiculadas nos círculos coloniais europeus já influenciavam a opinião dos agentes coloniais em contato direito com os nativos. Embora se defendesse a liberdade de trabalho para os africanos, é de se notar que a indolência e a preguiça eram consideradas características dos africanos. Admitia-se apenas a ideia de que, trabalhando por "conta própria", o africano se libertaria de sua condição de selvagem e se tornaria independente e livre dessas suas características intrínsecas.

Adelino Torres[12] lembra que, apesar do disposto nos textos jurídicos citados e no Decreto de 9 de novembro de 1899, que aprovaria o novo regulamento de trabalho, não existia na prática, isto é, nas práticas dos roceiros, a aceitação do "trabalho assalariado livre" até o primeiro quartel do século XX.

O Decreto de 1899 regulava o trabalho dos "indígenas", "serviçais" ou "contratados", termos que designavam a mão de obra africana. Os serviçais eram aqueles "que se contratarem para prestação de trabalho"[13], em comparação aos colonos, aos quais podia ser concedido

11 Antônio Pussich (ex-governador de Cabo Verde), citado em carta dirigida ao Exmo. Sr. Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, presidente da relação de Loanda, pelo marquês de Sá Da Bandeira. Da emancipação dos libertos. Lisboa, 1874, p. 1-27. Digitação fiel ao documento disponível em http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/00258600/002586_COMPLETO.pdf. Acesso em 22 mar. 2012.

12 Ibid.

13 LISBOA. Artigo 28, decreto de 09 de novembro de 1899. Diário do governo, n. 259, 15 nov. 1899.

um pedaço de terra. No parágrafo introdutório deste texto, consta que:

> Sendo desde muito tempo reconhecida a necessidade de regular devidamente, no interesse da civilização e do progresso das províncias ultramarinas, as condições do trabalho dos indígenas, de modo a assegurar-lhes, com eficaz protecção e tutela, um proporcional e gradual desenvolvimento moral e intelectual (...).[14]

A associação direta entre a noção de trabalho, civilização e progresso fica evidente nesta citação, coroada pela ideia missionária de que a regulação do trabalho é realizada para *o bem e os interesses* dos nativos considerados selvagens e preguiçosos. A tutela, a proteção garantida pelo poder da metrópole, para que os nativos se libertassem ao trabalhar, salta aos olhos. Poderíamos levantar mais uma hipótese vinculada ao papel preponderante que os portugueses, no caso tratado aqui, pretendiam ocupar nesse processo civilizatório nas províncias africanas. O trabalho era considerado, inclusive pelos roceiros, como "um verdadeiro benefício civilizador", que se cumpria com alegria, cantando e gracejando entre si.[15]

Essas justificativas moralistas constam não só em discursos ideológicos como em textos jurídicos. Partimos da hipótese de que, apesar de roceiros e criadores de textos jurídicos, governadores e outros agentes administrativos apresentarem visões distintas sobre as formas de trabalho mais rentáveis nas roças, existiam ideias tácitas comuns que

14 Ibid., p. 646-654.

15 MENDONÇA, J. M. A roça Boa Entrada. Lisboa, 1905.

circulavam nas redes de relações sociais. A principal era a necessidade de incentivar os trabalhadores a ter um desempenho nas suas tarefas agrícolas, cada vez mais intensivo. Seguindo o exemplo de outros países europeus engajados na corrida para o progresso do continente africano, o governo colonial português concebia também para si a missão de "levar o progresso e a civilização para África".

O conceito de "civilização" adotado pelas metrópoles europeias criou-se em uma complexa conjuntura durante a qual ficou evidente a necessidade de mostrar o colonizador com sendo superior e diferente do africano preto das colônias. Primeiramente classificado como "não cristão", o preto só existia na assertiva de não ser branco e, consequentemente, "não civilizado". As evidências da superioridade moral europeia, branca e cristã e sua capacidade de levar o colonizado a um desenvolvimento moral e civilizado satisfatório seriam constantemente justificadas pelos colonizadores e confirmadas, segundo eles, pelas realizações de diversas missões e experiências científicas nas colônias. A circulação dessas convicções e os resultados científicos a serviço da ideologia colonial começariam a influenciar as mentalidades e a redação de textos jurídicos.

Outra questão relevante para esse período (1860-1910) é a do repatriamento. Os africanos que trabalhavam em São Tomé e Príncipe eram trazidos das outras colônias portuguesas (principalmente de Angola) e da costa oeste da África Ocidental. Após uma permanência de três anos, muitos desses trabalhadores (a esmagadora maioria angolana) desejavam voltar para sua terra natal. No entanto, o repatriamento, que parece ter sido ignorado nas primeiras leis, dificilmente acontecia. Esta situação deu respaldo ao seguinte ditado popular: "Em São Tomé e Príncipe, há uma porta para entrar e

nenhuma para sair." Cabe ressaltar que a ameaça mais temida pelos trabalhadores das *plantations* em Angola – "olha que vais para o contrato" – mostra o medo de ser mandado para as afamadas ilhas do cacau escravo.

Outros regulamentos seriam elaborados no início do século XX. Citemos apenas os de 1903, 1908, 1909, 1914, 1915 e 1917, que muitas vezes vinham corroborar as leis anteriores, apenas acrescentando elementos mais precisos sobre as obrigações dos indígenas em relação ao trabalho.

As mudanças políticas que levaram à República de 1910 facilitaram a popularização da ideia de "assimilação" dos indígenas pela nação portuguesa, conferindo-lhes um novo status que lhes permitiria desfrutar dos mesmos direitos que os portugueses e obter acesso ao mundo civilizado, graças aos novos e bons hábitos que iriam adquirir. São duas as principais consequências desse processo. A primeira é que em algumas décadas o assimilado se tornaria uma nova ameaça real de crítica e de contestação ao poder colonial. A segunda é que, apesar dessa aparente ascensão social, os assimilados se tornariam civilizados por adotarem o modelo de civilização ocidental e os indígenas continuariam sendo considerados incapazes e infantis, necessitando constantemente da tutela do Estado português. Isto é, o "indígena" continuaria "não civilizado", enquanto o assimilado tinha a possibilidade de se civilizar.

Assim sendo, a capacidade dos atores colonizados de atuar e se apossar dos hábitos dos "civilizados" começou então a preocupar os portugueses, que rapidamente se puseram a impedir o acesso à civilização, endurecendo as regras do jogo e estreitando o acesso ao

status de assimilado.

Segundo Macamo,[16] a ambivalência portuguesa que se construiu a partir da organização do trabalho indígena e a promessa dos portugueses de levar o progresso e a civilização para suas colônias. Ambivalência porque, apesar desse discurso "missionário", as práticas do poder colonial contradiziam tal promessa. Além de limitar o acesso dos assimilados à civilização e criar normas complexas para a obtenção do status de assimilado, os portugueses procuravam manter o indígena na sua cultura, nos seus costumes e nas suas tradições, para evitar que se tornassem uma ameaça política.[17]

Durante a República, o processo civilizatório do indígena passava necessariamente por sua domesticação pelo trabalho,[18] que continuava sendo uma "obrigação moral". Esses "cidadãos" que haviam de ser tutelados pelo Estado colonial iriam então viver um processo constante de exclusão que reforçava a hierarquia preexistente entre cidadãos da mesma nação.

No regulamento do trabalho promulgado em 14 de outubro de 1914, consta que a "preguiça natural dos indígenas e a falta de necessidades

16 MACAMO, Elísio. The Denial of Modernity – The Regulation of Native Labor in Colonial Mozambique and its Postcolonial Aftermath. Kampala: CODESRIA, 8/12 dez. 2002, p. 1-19.

17 Obviamente a visão simplificada e essencializada aqui não deve fazer esquecer a complexidade das relações criadas entre roceiros e trabalhadores. Além disso, Macamo trabalha essencialmente o contexto moçambicano. Trazemos a ideia para o contexto de STO, ressaltando que será necessário aprofundá-la durante a pesquisa.

18 MENESES, Maria Paula G. "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais". E-cadernos ces, n. 7, Portugal, p. 1-26.

que os obriguem a procurar um trabalho por si só" constitui uma constante; era uma ideia semelhante à de textos jurídicos anteriores.

Este regulamento é precedido de um texto que deixa perceber a irritação dos portugueses em relação às críticas internacionais sobre os maus tratos infligidos aos serviçais; eles alegavam que qualquer esforço realizado com o objetivo "mais bem-intencionado" de fazer "sair o indígena da ociosidade que em geral vive" era criticado e condenado. Destaca-se ainda a ideia de que qualquer solução proposta para levar "as raças atrasadas" a se transformar demorava a mostrar resultados.

O capítulo I do Regulamento indica que o indígena seria obrigado a trabalhar caso *não cumprisse voluntariamente essa obrigação*, mas passava a ser considerado "vadio" apenas se desertasse. O trabalho correcional e o trabalho compelido (ou compulsivo) continuam sendo constantes, e são mencionados no capítulo IV do mesmo regulamento, que assim define: "O indígena que não cumprir voluntariamente a obrigação de trabalho (...) deverá ser levado a fazê-lo pelas autoridades respectivas que empregarão os meios necessários, educando-o e civilizando-o." Diante da resistência do indígena, a lei previa então que o indivíduo fosse "intimado ao trabalho compelido". Em seguida, o artigo 95 determinava que os meios de compulsão – e apenas estes podem ser utilizados – consistiam em chamar os transgressores para lhes explicar a obrigação de trabalhar e "admoestá-los por a não terem cumprido". Já o trabalho correcional era destinado aos fugitivos que, capturados, fossem julgados como vadios e condenados ao trabalho coercitivo. O trabalho associado à noção de castigo novamente afastava os portugueses de sua promessa de civilizar os africanos. Arlindo Torres indaga: "Não se fala há muito de escravos e libertos. Mas que significam na prática conceitos como 'indígena', 'contratado',

'trabalho compelido', 'trabalho correcional' e 'trabalho forçado' sempre presentes na legislação portuguesa?"[19]

Segundo o "Acto Colonial", concretizado pelo Decreto lei nº 18570, de 8 de julho de 1930, as províncias ultramarinas passavam a ser consideradas territórios da grande nação portuguesa. Consta ainda neste ato, as consolidadas categorias de "indígenas" e de "civilizados". A manutenção dessa hierarquia nos leva a refletir sobre a persistência de questões espinhosas que transpassaram dois regimes políticos diferentes. Para Torres e Nascimento, torna-se evidente que os problemas não resolvidos durante a Monarquia continuaram durante a República.

No artigo 2º do Ato, é estipulado que a Nação Portuguesa tem como missão: possuir e dominar os territórios ultramarinos "e civilizar as populações indígenas". O "Acto Colonial" de 1930 reafirmava, portanto, o dever civilizatório da nação portuguesa para com suas províncias ultramarinas, estabelecendo uma "nova" política colonial baseada em "um modelo centralista nas relações imperiais, com inteira subordinação dos interesses das colônias aos da metrópole, concentrando em Lisboa todos os poderes".[20] Tratava-se de uma fase imperial e centralizadora visando ao aproveitamento das colônias, que anos depois se tornariam as "províncias ultramarinas". A política colonial fundamentada nesse Ato não sofreria transformações relevantes em seus princípios elementares ao longo dos anos seguintes. Quanto ao status do indígena, consolidado pelos costumes e tradições africanos,

19 MARTINEZ. Op. cit., 2008, p. 76.

20 VALENTIM, Alexandre. Velho Brasil, novas Áfricas; Portugal e o Império (1808-1975). Porto: Afrontamento, 2000, p. 216.

passava a ser definido pelo Regulamento Local do Código de Trabalho Indígena na Colônia de S. Tomé e Príncipe.[21] Segundo o artigo 1º, eram considerados indígenas:

> Os indivíduos da raça negra, naturais desta colónia, que pela sua ilustração e costumes não se distingam do comum da sua raça, considerado não só em relação às terras donde provêm, como ainda em relação ao meio que criaram e mantêm em S. Tomé e Príncipe.

A racialização, já confirmada pelas teorias científicas, consta neste texto jurídico como aceitação de uma ideologia baseada em hierarquização racial. O atavismo dos costumes e seu peso na construção dos indivíduos são claros nesse texto jurídico, já que o indígena possuía esse status por conta de sua origem, "as terras donde provêm". O artigo 2º especifica que os descendentes dos imigrantes, chamados tongas e considerados "naturais das roças", são incluídos nessa categoria. O artigo 3º estipula que na categoria "indígenas" é incluído:

> (...) todo indivíduo da raça negra que, sem saber falar, ler e escrever o português, ou outra língua culta [...] não faça uso habitual de qualquer profissão, sem necessidade de ser nela oficial e especialmente protegido e mantido, e ande

21 República portuguesa, colônia de São Tomé e Príncipe, Regulamento Local do Código de Trabalho Indígena na Colônia de S. Tomé e Príncipe, aprovado por portaria provincial n. 11 de 17 de março de 1930. Imprensa Nacional, S. Tomé, p. 5.

por lugares públicos sem modo de vida definido.

Se a palavra "vadiagem" não é claramente mencionada, é sutilmente sugerida no trecho apresentado. A racialização dos indivíduos é fundamentada não só em uma questão de cor e considerações morais, mas também no domínio de uma língua culta, categoria na qual não entrava nenhuma língua africana. O indígena se tornava, assim, uma categoria baseada em critérios biológicos e culturais.

O artigo 2º do Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique assim definia os "indígenas": "indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nessas províncias, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.[22]"

Cabe reforçar que "indígena" era também o estágio que precedia o status de assimilado e cidadão português. É difícil determinar o período em que a ideologia colonial baseada na hierarquia de raças começou a influenciar a redação de leis e outros textos jurídicos, porém podemos afirmar que nos anos 1930 já era algo constante e nítido na maioria dos textos que definiam os status dos indígenas.

A Constituição portuguesa de 1933 levou a uma brutal repressão aos indígenas, iniciada com o "Acto Colonial". O artigo 20° desta Constituição permitia ao Estado a faculdade de obrigar os indígenas

22 Decreto n. 12.533, de 30 de outubro de 1926, transformado em decreto-lei n. 39.666, de 20 de março de 1954.

a trabalhar em obras públicas de interesse geral para a comunidade […]. Em outras palavras, assegura Maria Helena da Cunha,[23] assim se reintroduzia "um sistema de trabalho semiescravo, cujos principais beneficiários iam ser as companhias comerciais".

A ideologia colonial que acompanhou as diferentes etapas históricas da ação portuguesa nos seus territórios colonizados é analisada por vários autores[24]. Castro Henriques[25] analisa, por exemplo, os objetivos e preocupações ditados pelos participantes do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado em 1934 no Porto. Entre outros elementos citados pela autora constam:

> "(...) levar a cabo a obra civilizadora dos portugueses em África, desenvolver a colonização branca, manter a pureza racial e racionalizar o trabalho do Outro. Isto é, analisar as possibilidades de explorar cientificamente o africano, de maneira a rentabilizar ao máximo seu labor (...)".

Nas décadas seguintes, o governo português manteve sua ideologia

23 CUNHA, Maria Helena da. "O colonialismo português, factor de subdesenvolvimento nacional". Análise Social, v. 19 (77-78-79), 1983.

24 Por exemplo Valentim Alexandre.

25 HENRIQUES, Isabel de Castro. A ideologia colonial e os africanismos portugueses" e "Vazios e ambiguidades do discurso científico português". In: Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997, p. 33-81.

e política coloniais à risca, embasadas nas teorias de cientistas. É pertinente avaliar o peso dos aspectos ideológicos da metrópole, que em vários momentos de sua história persistiu em "ir até o fim de sua nobre missão",[26] colocando em evidência não só a importância dos interesses econômicos como a própria sobrevivência de sua nação. A política do Estado português visava, segundo vários autores[27], dominar as populações "utilizando um aparelho repressivo de ação cada vez mais intensa".

Considerações finais

Os indígenas constituíam, aos olhos de diversos atores coloniais portugueses, uma "raça decadente e não civilizada", definida por adjetivos e características presentes em relatos, discursos, textos jurídicos de administradores e outros agentes coloniais.

O regime colonial em São Tomé e Príncipe sustentava-se principalmente na reelaboração constante das relações de trabalho, dos termos atribuídos aos nativos, provocada tanto pelas reações dos roceiros como pela resistência dos serviçais, não abordada neste artigo. A principal motivação econômica para manter o trabalho servil, defendido pelos roceiros, não impediu, contudo, a criação de leis e decretos habilitando a remuneração dos assalariados que viviam nas roças de cacau. Mas se, por um lado, constatamos o esforço, por parte do governo colonial, para

26 Antes do advento do Estado novo.

27 Ver por exemplo Castro.

eliminar as diversas formas de escravidão, é evidente, por outro, que a melhoria das condições de trabalho e a conquista de alguns direitos por parte dos trabalhadores não influenciavam a ideologia colonial e os textos jurídicos associados a essa. A atuação dos roceiros nesse campo foi fundamental para a criação de categorias e formas de trabalho, além de condições que visavam garantir o controle dessa mão de obra agrícola cada vez mais ameaçadora. Valentim Alexandre, ao falar dos aspectos ideológicos do sistema colonial, ressaltava que, no caso de São Tomé e Príncipe, as ilhas tinham perdido seu lugar de "sociedade modelo de plantações", principalmente na vigência do Estado Novo, mas mantinha-se firmemente, por parte dos roceiros, uma tendência em adotar, ainda que indiretamente, o discurso civilizatório, que lhes permitia sustentar a importância do trabalho agrícola nas roças. O trabalho, nessa dinâmica, aparecia como uma noção salvadora, dado que a "vocação colonial", segundo o pensamento em vigor na época, só se realizava por meio da posse dos territórios ultramarinos com seus súditos transformados em categorias e objetos de lei. O período de transição para o trabalho assalariado, tendo os trabalhadores passado da condição de liberto e em seguida à de ex-liberto para se tornarem serviçais, contratados e em seguida indígenas, foi conturbado, guiado por interesses econômicos óbvios. No entanto, parece-nos útil reinserir esse período em um contexto ideológico maior, que nos auxilia na compreensão de dimensões diversas, como o mundo das ideias, as mentalidades, as ideologias e as teorias científicas e culturais que interferiram diretamente na redação dos textos jurídicos daquela época. Nos anos trinta, com a herança das diversas tensões que ocorreram principalmente entre os governadores coloniais de STP e os roceiros, não há dúvida de que existia um consenso sobre a missão civilizatória portuguesa. Para sintetizar, citamos aqui Manuel

Joaquim Sobral Gonçalves, estudioso e diplomata[28] que sintetiza a missão portuguesa: "Parece-me que muita coisa há a fazer no sentido de recuperação das gentes de S. Tomé para o trabalho agrícola."

28 GONÇALVES, Manuel Joaquim Sobral. Forros e angolares de São Tomé. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas, 1972.

Que estes privilégios virem direitos para todos nós: 1906 e a luta pelo sufrágio na Cidade do Cabo

Giovani Grillo de Salve

"Se a população coloured[1] *e os nativos educados são capazes de se unirem e organizarem ações, só o tempo dirá. Eu duvido muito em relação aos nativos; mas não seria surpresa se a população* coloured *fosse capaz de se desenvolver nessas linhas."*

Lorde Selborne, correspondência enviada a J. C. Smuts, 1907.

"Os súditos coloureds *de Sua Majestade sentem-se aflitos pelo fato de que em um país que desfruta de um governo autônomo eles devam, por causa de sua cor, ser impedidos de exercer aqueles direitos de cidadãos os quais eles cultivam, e têm, a maioria deles, gozado anteriormente."*

The Petition of Coloured British Subjects to His Most Excellent Majesty Edward the Seventh, 1906.

1 Diferentemente do que ocorreu em outros contextos de colonialismo britânico, o termo coloured, na África do Sul, refere-se, a partir do final do século XIX, a um grupo específico de pessoas e não pode ser lido como um coletivo de não brancos. No artigo utilizo coloured para referir-me às populações que ou foram classificadas dessa maneira ou viam-se como membros de uma coletividade assim determinada e passível de ser com essa identificada. O termo aparece grafado em itálico por não estar traduzido para o português.

A missão era clara, porém de modo algum fácil. O Dr. Abdullah Abdurahman, Matts Fredericks e Peter Daniels deveriam convencer o Parlamento britânico da necessidade de garantir direitos políticos, principalmente poder de voto, para todos os homens sul-africanos civilizados, independentemente da cor de sua pele. Assim, mais do que uma mera viagem, a ida da cúpula de dirigentes da African Political Organisation (APO)[2] ao centro vital do Império Britânico em 1906 tinha muitos significados. De fato, tratava-se principalmente de uma resposta desta organização aos temores de que os "inimigos do rei e dos princípios britânicos", os bôeres, fossem politicamente favorecidos em detrimento daqueles que com "coração e ação" se mostraram leais ao Império e que sempre se "sentiram orgulhosos de viver sob a bandeira britânica".[3] Abdurahman, Fredericks e Daniels acreditavam possuir os atributos necessários para serem respeitados, tratados e apoiados politicamente como súditos britânicos civilizados. Por isso, pretendiam utilizar essa posição privilegiada para que os parlamentares ingleses

2 A African Political Organisation, rebatizada em 1919 de African People's Organisation, foi fundada em Claremont em 1902, para resguardar direitos políticos da população não branca da Colônia do Cabo face à aproximação entre ingleses e bôeres no pós-guerra Anglo-Bôer. Após 1905, quando o Dr. Abdullah Abdurahman foi eleito seu presidente, a organização assumiu um caráter mais exclusivista, defendendo principalmente políticas de caráter assimilacionitas para a população coloured de todo o território que viria a ser unificado em 1910 sob o nome de União Sul-Africana. Neste artigo utilizaremos a sigla APO para nos referirmos à organização. Para mais informações, ver: SALVE, Giovani Grillo. Quebre as correntes quando puder: os discursos presidenciais do Dr. Abdullah Abdurahman e a construção da identidade e da política coloured na Cidade do Cabo, 1905-1940. Campinas: IFCH Unicamp, 2011; _____. Uma história de traição: um projeto assimilacionista coloured na Cidade do Cabo, 1906-1910. Dissertação de Mestrado - Unicamp, Campinas, 2012.

3 ODENDAAL, André. Black Politics in South Africa to 1912. Cidade do Cabo: David Philip, 1984, p. 64; e ABDURAHMAN, Abdullah. The 1906 Presidential Address, Cape Town, 2nd January, 1906. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/ UNICAMP.

encontrassem soluções constitucionais capazes de conter o crescente avanço das políticas de restrição e exclusão social e legal nos recém-conquistados territórios do Transvaal e do Estado Livre de Orange.

Basicamente, o objetivo era que a viagem servisse tanto como uma luta pela formalização estatutária legal de algumas práticas sociais existentes na Colônia do Cabo como uma oposição às propostas de sufrágio presentes nos rascunhos das novas constituições destes territórios. Entre as explicações dadas pelos líderes da organização para justificar os esforços e os investimentos financeiros que tiveram com esse empreendimento, encontramos o argumento de que aquele era um momento legislativo crucial que delinearia o futuro político da maior parte das populações das colônias britânicas da África Austral. Portanto, se falhassem em sua missão, Abdurahman, Fredericks e Daniels sabiam que em pouco tempo seriam excluídos dos direitos de escolha de seus representantes governamentais. Diante da catástrofe iminente, a APO buscou defender que houvesse uma posição política imperial que impedisse a formalização de uma segregação *de jure* em relação ao acesso ao sufrágio nas colônias do norte.

Assim, quando o Dr. Abdurahman publicou, em Londres, a carta que articulava seus argumentos referentes à situação das colônias do norte, em 28 de junho de 1906, ele não estava diante apenas da "primeira oportunidade real de protesto",[4] materializada principalmente pelos debates em torno da garantia de um governo autônomo (*responsible government*) no Transvaal e pelos levantamentos feitos pelo West Ridgeway Committee[5]. Mas, também, se inseria de vez em uma disputa

4 ODENDAAL, A. Op. cit., p. 72.

5 Comitê liderado pelo ex-governador do Ceilão Sir Joseph West Ridgeway, que

de interesses e poderes ligados à formulação de políticas legais imperiais em relação ao território sul-africano como um todo.

Desse modo, a carta redigida por Abdurahman pretendia afirmar que com a iminência de uma futura unificação, ou federalização,[6] política, econômica e jurídica entre as antigas repúblicas bôeres e as colônias britânicas, seria preciso fazer com que os princípios "liberais e não raciais"[7] do Cabo prevalecessem e fossem expandidos para as novas

realizou entrevistas no Transvaal para compreender e definir como seria formalizado o sistema eleitoral colonial e qual seria a proporção de cadeiras parlamentares para ingleses e afrikaners. Durante dois meses Ridgeway investigou qual seria o melhor sistema eleitoral para as colônias e concluiu, de modo inconclusivo, que a melhor atitude imperial seria "acreditar no bom senso de justiça deles". In: ODENDAAL, A. Op. cit., p. 71. Para uma breve descrição do West Ridgeway Committe, ver: DAVENPORT, Rodney; SAUNDERS, Christopher. South Africa: A Modern History. Londres: MacMillin Press LTD, 2000, p. 253-254.

6 Desde o século XIX existiram vários projetos de união política entre as colônias inglesas e as repúblicas bôeres sul-africanas. Um dos principais debates em torno da união centrava-se no modelo político a ser seguido, i. e., unificação ou federalização. A segunda opção sempre pareceu mais coerente ao contexto local, porque, seguindo principalmente as experiências da Federalização Canadense, permitia que as diferenças políticas e ideológicas entre as "raças brancas" fossem respeitadas. Para uma melhor discussão dos projetos de união sul-africana, ver: THOMPSON, Leonard. The Unification of South Africa: 1902-1910. Oxford: Clarendon Press, 1960; e DAVENPORT, Rodney; SAUNDERS, Christopher. Op. cit.

7 Política conhecida como "Liberalismo do Cabo" e que alcançou sua máxima expressão durante o século XIX. Entretanto, é preciso considerar que essa prática política supostamente liberal e não racial não pode ser entendida sem as devidas críticas que podemos encontrar, por exemplo, em: BICKFORD-SMITH, Vivian. "South African Urban History, Racial Segregation and the Unique Case of Cape Town?" Journal of Southern African Studies, v. 21, n. 1, edição especial: Urban Studies and Urban Change in Southern Africa, mar. 1995; e BICKFORD-SMITH, Vivian. Ethnic pride and racial prejudice in Victorian Cape Town: Group Identity and Social Practice, 1875-1902. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

constituições coloniais.[8] Como a APO já havia discutido em janeiro do mesmo ano, "de tempos em tempos um considerável número de súditos *coloureds* de Sua Majestade tem emigrado da dita colônia [colônia do Cabo] para o que são agora as novas colônias de Sua Majestade", mas as constituições a serem garantidas "não conferem aos súditos *coloureds* de Sua Majestade os direitos políticos que (...) [estes] possuem na Colônia do Cabo da Boa Esperança".[9] Se com a garantia dos governos autônomos já seriam excluídos aqueles súditos que às novas colônias migraram, a APO perguntava-se: o que esses governos, investidos de uma autonomia imperial, seriam capazes de fazer depois?

Logo, para conseguir que fosse criada uma equivalência entre os direitos de sufrágio existentes no Cabo para todo o território sul-africano, os dirigentes da APO tentaram convencer os parlamentares

8 Como afirmou Gavin Lewis: "Este era um ponto crítico para as organizações políticas coloureds, pois a extensão dos direitos eleitorais não raciais do Cabo era um objetivo central para eles. Os líderes *coloureds* perceberam que, se falhassem, colocariam em risco as possibilidades de direitos eleitorais não raciais em uma futura unificação ou federalização das colônias da África do Sul." In: LEWIS, Gavin. Between the Wire and the Wall: a History of South African "Coloured" Politics. Cidade do Cabo: David Philip, 1987, p. 35.

9 Entre os dias 2 e 5 de janeiro de 1906, a APO reuniu-se para discutir assuntos relativos a sua administração e às atitudes políticas que deveriam ser tomadas em favor de melhorias na educação e nas condições de trabalho, e decidir como suas filiais deveriam proceder sobre alguns pontos específicos de ação e posicionamento político. No término dessa conferência, os delegados formularam uma carta de apelação endereçada ao rei Eduardo VII com o propósito de discutir e combater as novas constituições do Transvaal e do Estado Livre de Orange. As citações apresentadas referem-se ao oitavo e nono pontos do documento. AFRICAN POLITICAL ORGANISATION, Minutes of the Annual General Conference of the African Political Organisation, held in the Bethel Institute Hanover Street, Cape Town, on the 2nd, 3rd, 4th, & 5th January, 1906. Cidade do Cabo: S.A. Newspaper Company, Ltd., 1906.

britânicos de que aquelas propostas de exclusão estavam enraizadas "nos dias negros de ignorância"[10] dos governos *afrikaners*. Como conhecia e admirava a sociedade inglesa, Abdurahman posicionava sua argumentação de modo que a história, instituições de direito e valores morais britânicos favorecessem suas demandas. Ademais, ao desenvolver uma crítica à política de pacificação implementada pelo governo britânico no pós-Guerra Anglo-Bôer (1899-1902), ficava desvelado um sentimento de que não só o chefe do gabinete imperial havia cometido uma traição declarada contra os *coloureds* do Cabo, mas, ainda, que aquelas constituições favoreceriam muito mais a política de "não igualdade entre brancos e não brancos na Igreja e no Estado" do que a promessa de que "haverá em toda a África do Sul leis iguais, liberdades iguais".[11]

Com esse protesto, a organização pretendia iluminar o fato de que com a consolidação de um sistema político em que os *coloureds* não tivessem acesso aos direitos de voto, o Império garantiria poder a magnatas da mineração, "homens do Norte, muitos dos quais não são britânicos, e é claro não entendem o que as instituições britânicas significam".[12]

O argumento da APO poderia ser bem aceito, seus líderes pensavam, porque "a força do Império não se baseia em métodos bárbaros,

10 ABDURAHMAN, A. Op. cit.

11 AFRICAN POLITICAL ORGANISATION, Grant of Responsible Goverment to Transvaal and Orange River Colonies (rascunho). S/d. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

12 SOUTH AFRICAN NEWS. Equal Rights – Treatment of Coloured People in the North (Cape Meeting). Cidade do Cabo, reimpresso de South African News, panfleto, 1904. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

mas em instituições livres, no espírito de liberdade e justiça, em princípios do direito".[13] Ao atacar os termos propostos para as novas constituições, o presidente da APO pretendia defender os interesses de sua organização e deixar claro que "enquanto os brancos sul-africanos estão preocupados principalmente com a questão se bôeres ou britânicos assumirão as rédeas do governo,[14] os pensamentos das raças *coloureds* estão centrados em uma preliminar, que para eles é infinitamente mais importante, se a constituição será puramente 'branca' ou não".[15]

Consequentemente, para evitar a formalização de uma constituição "puramente branca", atingir os planos estabelecidos e conseguir firmar um compromisso oficial apalavrado pelo governo imperial, a delegação tentou negociar com o secretário colonial, lorde Elgin, que ficasse "estipulado que os britânicos estenderiam o direito de voto para todas as raças se as novas colônias falhassem em fazê-lo após um ano da formalização do governo autônomo".[16] Aparentemente o Dr. Abdurahman não acreditava no "bom senso" dos governantes das colônias do norte, e sua confiança, tal como sua esperança, repousava no Império Britânico e na garantia de que o processo de autonomia

13 Ibid.

14 Sir Percy Fitzpatrick, do Transvaal, resumiu muito bem a mesma ideia apresentada por Abdurahman na seguinte frase: "O Transvaal é a chave para a África do Sul como no tempo de Kruger, e é sempre a mesma velha questão: 'Quem vai possuí-lo?'." THE TIMES, Monday, Jul 16, 1906. (p. 11).

15 Panfleto redigido em Londres e encaminhado ao Parlamento britânico. ABDURAHMAN, Abdullah. The Coloured People and the Franchise. Panfleto, 1906. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

16 SIMONS, H. J.; SIMONS, R. E. Class and Colour in South Africa, 1850-1950. Londres: Penguin Books, 1969. Apud LEWIS, Gavin. Between the Wire and the Wall: a History of South African "Coloured" Politics. Cidade do Cabo: David Philip, 1987.

política favorecesse a igualdade jurídica entre qualquer habitante do território sul-africano.

Para isso, Abdurahman retomou o artigo 14[17] da Convenção de Londres de 1884[18] e as definições da Native Affairs Commission (1903-1905),[19] citou declarações de figuras públicas como lorde Alfred Milner[20]

17 Artigo 14 da Convenção de Londres de 1884: "Todas as pessoas, sem serem nativas, de acordo com as leis da República Sul-Africana [Transvaal]: (a) terão plena liberdade, com seus familiares, de entrar, viajar, ou residir em qualquer parte da República Sul-Africana; (b) terão direito a alugar ou possuir casas, manufaturas, depósitos, lojas e instalações; (c) poderão exercer seu comércio pessoalmente ou por agentes que eles achem servir ao emprego; (d) não estarão sujeitas, em relação à sua pessoa ou bens, ou em relação aos seus comércios e indústrias, a qualquer imposto, seja geral ou local, que não seja ou possam vir a ser impostos aos cidadãos da citada República." NIXON, John. The Complete History of the Transvaal: from the "Great Trek" to the Convention of London. Londres: Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington, 1885, p. 355. Anexo II.

18 A Convenção de Londres (London Convention), realizada no dia 27 de fevereiro de 1884, estabeleceu os princípios constitucionais impostos à República Sul-Africana (Transvaal), recém-derrotada na Primeira Guerra Anglo-Bôer (1880-1881), e substituiu os termos firmados na Convenção de Pretória de 1881.

19 A Comissão de Assuntos Nativos (South African Native Affairs Commission) foi liderada por Sir Alfred Milner e criada para "reunir informações precisas em determinados assuntos relativos aos nativos e à administração nativa, para oferecer recomendações aos vários governos preocupados, e com o objetivo de chegar a uma compreensão comum nas questões da política nativa". No documento produzido pela comissão, são quatro os grupos populacionais identificados na Colônia do Cabo, a saber: (a) europeus; (b) nativos; (c) pessoas coloureds de mistura racial e malaios; (d) asiáticos. SOUTH AFRICAN NATIVE AFFAIRS COMMISSION. Report with Annexures n. 1 to 9. Cidade do Cabo: Cape Times Limited Printers, 1905, p. 9-10 e 3,respectivamente.

20 Segundo o panfleto redigido por Abdullah Abdurahman, Milner teria declarado ao jornal Spectator, edição do dia 14 de junho de 1906: "posso dizer que pessoalmente sempre defendi que a palavra 'nativo' nos termos da rendição significasse 'nativo' e não pessoas coloureds. Considero certamente que o uso universal da linguagem na África do Sul faz uma distinção clara entre ambos, e nunca ouvi os meninos do

e A. P. N. du Toit,[21] discutiu linguisticamente o significado das classificações raciais/populacionais sul-africanas e articulou sua argumentação em torno de uma elaborada análise dos termos do Tratado de Paz assinado em Vereeniging em 1902.[22] De fato, Abdurahman escreveu que pretendia "retirar do código civil todas as leis restritivas e ofensivas que humilham e degradam todos os não brancos simples e puramente por conta da cor de sua pele".[23]

Entretanto, devemos perceber que os amplos ideais de igualdade social e as pretensões de convencer o Parlamento a desestruturar todo o acirramento de práticas jurídicas e institucionalizadas de segregação nas colônias sul-africanas avançavam mais no discurso do que nas intenções finais da delegação. Abdurahman, Fredericks e Daniels sabiam das dificuldades de sua missão e, com uma distinta construção retórica e argumentativa, defenderam direitos para todos, mas, no

---

Cabo (Cape boys) – e muito menos os asiáticos – serem chamados de nativos." ABDURAHMAN, A. Op. cit., 1906.

21 Para entender melhor a interpretação legal e jurídica da tradução para o holandês dos termos da rendição do Tratado de Paz de Vereeniging (1902), Abdurahman consultou o ex-juiz A. P. N. du Toit, que lhe respondeu: "Minhas definições são que 'Inboorling' ou 'Naturel' são nativos aborígenes africanos como os cafre, fingo, basuto, suazi, zulu, hotentotes com sangue puro e sem misturas, bosquímanos, etc., etc. 'Kleurling' (pessoa coloured) é um não branco que não tem sangue aborígene nativo puro, como os malaios, indianos, hotentotes com sangue misturado, e todos os não brancos cruzados com europeus". ABDURAHMAN, A. Ibid.

22 A principal discussão que gira em torno do Tratado de Paz de Vereeniging relacionava-se ao seu oitavo artigo, que, segundo várias interpretações apresentadas por Abdurahman, não se referia às populações coloureds sul-africanas, mas apenas às nativas. O artigo afirmava que: "A questão sobre o direito de voto dos nativos não será decidida até o término da introdução do governo autônomo." ARMY HEADQUARTERS, SOUTH AFRICA. The Treaty of Vereeniging, 1902.

23 Ibid.

último parágrafo da carta enviada ao Parlamento, grifaram que talvez a melhor solução fosse a garantia de "voto (...) a todos os súditos britânicos *que não nativos*".[24]

Se parece haver algum tipo de incoerência entre a afirmação final do documento de 1906 e as posições políticas e falas do Dr. Abdurahman apresentadas até o momento, é porque falta entender como, nos primeiros anos do século XX, a APO viabilizava suas estratégias de ação e, acima de tudo, quais eram as finalidades de suas atividades sociais e políticas na Cidade do Cabo. A APO tinha uma forma de "defender os direitos civis *coloureds* contra a supremacia branca"[25] e de "mostrar ao governo que existia 'uma classe de pessoas *coloureds* educadas na Cidade do Cabo' que não poderiam continuar a ser tratadas como parte de uma massa indiferenciada de 'bárbaros sem educação'".[26] Repetitivamente, suas ações, mais do que seus discursos, defendiam direitos de voto para apenas parte da população, tolerando a consolidação de espaços que favorecessem o acirramento de distanciamentos sociais através da criação de hierarquias raciais associadas ao domínio de uma ideia britânica de civilização.

Além disso, no início do século XX existia um ideal central que guiava essa liderança *coloured* da Cidade do Cabo e a pequena burguesia que

24 Ibid (grifos no original).

25 GILIOMEE, Hermann. "The Non-Racial Franchise and Afrikaner and Coloured Identities, 1910-1994". African Affairs, v. 94, n. 375, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 206.

26 Opinião apresentada pelo primeiro presidente da APO, W. Collins, no South African News nas seguintes datas: 01 out. 1902; 02 out. 1902; 21 out. 1902; 24 dez. 1902; e na edição do South African Spectator de 06 dez. 1902. Apud LEWIS, Gavin. Op. cit., p. 23 e nota 70, p. 291.

ela representava.[27] Para estes, era preciso conquistar aceitação junto à sociedade dominante, e, para tanto, compartilhavam os benefícios da cidadania com base em méritos individuais,[28] o que, com o tempo, viria a se refletir na forma de uma comunidade que cada vez mais afirmava deter características culturais, linguísticas, religiosas e sociais suficientes para ser assimilada politicamente. Uma comunidade que sob os auspícios da APO teria condições de lutar por direitos políticos e de combater muitas das práticas "não civilizadas" que, para muitos governantes, serviam de instrumento para sustentar a segregação *de facto*. Desse modo, procurava-se demonstrar como os privilégios existentes no Cabo e o estilo de vida britânico por estes garantidos ao longo do século XIX haviam sido essenciais na promoção de um "avanço intelectual, material, e social"[29] do grupo *coloured*.

Através da manutenção e institucionalização desses privilégios, a África do Sul alcançaria paz e igualdade. Essa era uma verdade indiscutível. Por isso, ao longo dos 35 anos em que esteve à frente da presidência da APO, Abdullah Abdurahman acreditou que era necessário seguir o

27 "A elite coloured, formada por um pouco mais do que cinco por cento da população coloured, consistia amplamente de artesões, pequenos comerciantes de varejo, secretários, professores, e um punhado de profissionais nas primeiras décadas do século XX. (...) a APO refletia os valores e aspirações da emergente pequena burguesia coloured, a qual formava uma camada de elite entre a comunidade coloured." ADHIKARI, Mohamed. Not White Enough, Not Black Enough: Racial Identity in the South Africa Coloured Community. Cidade do Cabo: Ohio University Press, 2005, p. 67-68.

28 ADHIKARI, Mohamed. "Let us Live for Our Children": The Teachers' League of South Africa, 1913-1940. Cidade do Cabo: UCT Press, 1993. Apud ADHIKARI, Mohamed. Op. cit., p. 8.

29 SOUTH AFRICAN NEWS. Equal Rights – Treatment of Coloured People in the North (Cape Meeting), Cidade do Cabo, retirado de South African News, panfleto, 1904. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

caminho da civilização britânica,[30] pois este, obviamente, seria o único modo de conquistar uma assimilação social e política.[31]

No início do século XX, para demonstrar às autoridades britânicas a importância de seus argumentos, a APO estruturou-se a partir da defesa de um grupo populacional específico. Essa estratégia constituía o centro nevrálgico da APO e almejava, de fato, lutar contra as barreiras de segregações sociais e políticas recém-implementadas. A ideia de um grupo específico e "civilizado" era favorável aos objetivos da organização porque impedia que suas demandas fossem generalizantes, tornando-as, ao contrário, tangíveis e facilmente identificadas pelo governo imperial. Desenvolvendo essa perspectiva da singularidade identitária dos *coloureds*, Abdurahman escreveu em 1909 que:

> Nós temos um profundo interesse nas raças nativas da África do Sul, e a lei de União da África do Sul nos coloca no mesmo cárcere: mas é meu dever como presidente da APO, na presente ocasião, lidar com os direitos e deveres da população *coloured* da África do Sul, *como distinta das raças nativas.*[32]

30 Para uma apresentação mais detalhada, ver: SALVE, Giovani Grillo de. "Quebre as correntes quando puder": os discursos presidenciais do Dr. Abdullah Abdurahman e a construção da identidade e da política coloured na Cidade do Cabo, 1905-1940. Campinas: Publicações IFCH, 2011.

31 Mohamed Adhikari afirma que "esta elite modernizante considerava a burguesia inglesa como a apoteose da 'civilização'" e que "as aspirações da elite coloured se adequavam às normas e atitudes de classe da burguesia ocidental". ADHIKARI, M. Op cit., p. 69.

32 ABDURAHMAN, Abdullah. The 1909 Presidential Address, Cidade do Cabo, 13 abr.

Pela estratégia assimilacionista da organização passava uma marcada distinção identitária. Notamos, assim, que esse processo foi baseado principalmente em uma "mobilização junto a linhas raciais para defender seus direitos e promover os interesses do grupo".[33] A APO, nesse contexto, utilizou-se de um recorrente discurso racial do século XIX para gradativamente reforçar uma construção histórica e social da categoria étnica e jurídica de quem era, ou poderia ser, "*coloured*".

Vivian Bickford-Smith afirmou que após a segunda metade do século XIX "os colonialistas do Cabo que se imaginavam em termos étnicos como brancos racializaram o resto da população da cidade". Para este historiador sul-africano, houve uma "categorização dos outros de acordo com distinções biológicas reais ou imaginadas, as quais eles [os Colonialistas do Cabo] acreditavam ser transmitidas hereditariamente".[34] Esse movimento de classificação e categorização de pessoas a partir de características fenotípicas/hereditárias derivava de saberes científicos surgidos pouco antes, entre eles o eugenismo.

Representado principalmente pelas teses expostas por Francis Galton em seu livro de 1883, o eugenismo pretendia fundamentar uma filosofia científica-social de aprimoramento racial através da reprodução bem-sucedida de indivíduos dotados de características superiores. Galton, em sua vontade de aprimorar as raças, argumentava que,

> (...) como é fácil, não obstante as limitações, obter por uma

1909. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

33 ADHIKARI, Mohamed. "Hope, Fear, Shame, Furstration: Continuity and Change in the Expression of Coloured Identity in White Supremacist South Africa, 1910-1994". Journal of Southern African Studies, v. 32, n. 3, set. 2006), p. 477.

34 BICKFORD-SMITH. Op. cit., p. 67.

> cuidadosa seleção uma cria de cães ou cavalos com o dom de peculiares poderes de velocidade, ou de fazer qualquer outra coisa, também seria bem possível produzir uma superdotada raça de homens por perspicazes casamentos durante várias gerações.[35]

Esses ideais de melhoria das capacidades hereditárias de algumas das várias raças humanas, segundo Saul Dubow, "coincidiu com o intensivo crescimento do sentimento imperialista da década de 1880, ajudou a fornecer combustível para o fervor nacionalista e proveu uma conveniência racional para a subjugação colonial dos não europeus".[36] Segundo Timothy Keegan, em seu livro *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, a subjugação do outro se efetuava, principalmente, para o "controle de recursos contra as populações nativas, e pelo sistema de trabalho, baseado em coerção, do qual os colonialistas passaram a depender".[37] Imperialismo, colonização e racialização caminhavam de mãos dadas pela Cidade do Cabo. Era preciso proteger-se daqueles que apoiavam a supremacia branca e daqueles que eram por esta explorada.

Dessa forma, tal "processo de categorização demonstrou uma familiaridade com as ideias 'científicas' sobre a divisão da humanidade

35 GALTON, Francis. Hereditary Genius: an Inquiry into its Laws and Consequences. Londres: McMillan and Co., 1892, p. 1.

36 DUBOW, Saul. Scientific Racism in Modern South Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 121.

37 KEEGAN, Timothy. Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996, p. 281.

em 'raças', e as relativas qualidades dessas 'raças'",[38] Essa forma de pensar colaborou para a consolidação das diversas estruturas sociais sul-africanas de meados do século XIX até o fim do século XX. Em termos de classificações oficiais, e grife-se o *oficiais*, podemos ver que no ano de 1891, por exemplo, a população da Colônia do Cabo foi dividida pelo censo colonial em seis grupos, a saber: europeus ou brancos (376.987), malaios (13.907), hotentotes (50.388), fingo[39] (229.680), cafre e bechuana (608.456) e misturados e outros (*mixed and other*) (247.806).[40]

Contudo, como bem lembrou Deborah Posel, no final do século XIX, "na maioria dos casos, categorias raciais eram usadas sem nenhuma definição", e "quando definições eram produzidas, tipicamente 'excediam em imprecisão'".[41] Não havia um padrão constitucional ou social estabelecido, e por isso notamos que nas categorias deste censo, como é comum a todos os censos, há "muita ambiguidade e inconsistência". Um dos maiores problemas encontrados pelos recenseadores era sempre "definir o escopo da categoria 'nativo', e em particular, como especificar a fronteira entre supostos 'puros' e

38 BICKFORD-SMITH, Vivian. Ethnic Pride and Racial Prejudice in Victorian Cape Town: Group Identity and Social Practice, 1875-1902. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 67.

39 Os fingos são definidos por John Noble como "membros dispersos de tribos zulu pertencentes à família bantu, que foram servos dos kafirs ama-xhosa, e que receberam proteção do governo colonial em 1835". NOBLE, John. Illustrated Official Handbook of The Cape and South Africa: a Résumé of the History, Conditions, Populations, Productions, and Resources of the Several Colonies, States, and Territories. Cidade do Cabo: J. C. Juta & CO., 1893, p. 233.

40 Ibid.

41 POSEL, Deborah. "Race as a Common Sense: Racial Classification in Twentieth-Century South Africa". African Studies Review, v. 44, n. 2 (Ways of Seeing: Beyond the New Nativism), set. 2001, p. 87-113, p. 90.

'misturados' nas raças 'não brancas'".[42] No caso do censo de 1891, por exemplo, a categoria "misturados e outros", que mais tarde viria a se tornar essencialmente a categoria *coloured*, era assim definida: "(...) parte descendentes de ex-escravos negros, parte nascidos do intercurso desses com homens brancos e com aborígenes, e parte é estrangeira, incluindo indianos, malgaxes, árabes, chineses, turcos, crioulos[43] e outros."[44]

Junto com os "malaios" e aos "hotentotes", que também passaram a compor a categoria *coloured* no início do século XX, essa população heterogênea era historicamente majoritária na demografia urbana do Cabo. Lady Duff Gordon, por exemplo, em meados do século XIX já afirmava que aquele era o lugar com a população "mais diversificada do mundo", literalmente uma cidade de "misturados e outros".[45]

Entretanto, até o início do século XX não havia qualquer padronização entre os termos descritivos utilizados oficial e socialmente, e por isso a população do Cabo era sempre ilustrada a partir de sua pluralidade. A burguesia da Cidade do Cabo, por exemplo, "algumas vezes via aqueles que eles consideravam socialmente abaixo deles em termos de classe,

42 Id, ibid.

43 O termo "crioulo" não é comumente utilizado em contextos sul-africanos. Contudo, sua presença para descrever as populações misturadas no século XIX deve ter algum significado que escapa ao pesquisador. Para uma introdução básica à discussão, ver: STRAUSS, Helene. "'...[C]onfused About Being Coloured': Creolisation and Coloured Identity in Chris van Wyk's Shirley, Goodness and Mercy". In: ADHIKARI, Mohamed (org.). Burden by Race: Coloured Identities in Southern Africa. Cidade do Cabo: University of Cape Town Press, 2009.

44 NOBLE. Op. cit., p. 233.

45 PURVES, John (org.). Letters from the Cape by Lady Duff Gordon. Londres: Humphrey Milford, 1921, p. 158.

algumas vezes em [termos] étnicos; frequentemente, mas não sempre, em ambos".[46] A comum associação entre categoria étnica e classe, além de demonstrar a fragilidade das classificações "científicas", possibilitou que alguns indivíduos, como o Dr. Abdullah Abdurahman, ascendessem socialmente, adquirindo não apenas status mas também valores coloniais e privilégios políticos dentro dessa sociedade que passava a ser organizada por ordens raciais.

Por viverem nesse mundo de entremeio, essa elite "não branca" mas também "não bárbara" desenvolveu anseios e desejos assimilacionistas que, para serem alcançados, deveriam tanto vincular-se a uma sólida organização política que se propusesse a lutar pela defesa e ampliação de seus privilégios e direitos como reproduzir os modos de vida dos grupos dominantes.[47] Educados dentro dos valores ocidentais "civilizados", e muitas vezes em instituições de ensino europeias ou missionárias, esse grupo também foi o primeiro a questionar junto ao Império os caminhos da consolidação da supremacia branca na África do Sul em oposição aos ideais racionalistas e liberais do século XIX. Um meio de fazer isso fica nítido quando identificamos algumas de suas experiências políticas e educacionais e percebemos como diversos esforços foram colocados em prática para aprimorar suas capacidades "civilizadas" e demonstrá-las aos governantes coloniais.

46 BICKFORD-SMITH. Op. cit., p. 29.

47 Leo Spitzer, ao explicar o processo emancipatório dos séculos XVIII e XIX, do qual deriva em grande medida os pensamentos do Dr. Abdurahman, explica que "segundo os emancipadores, os emancipados, para serem realmente libertos da subordinação, tinham que 'se tornar como nós'". SPITZER, Leo. Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945). Rio de Janeiro: Edunerj, 2001, p. 37.

O Dr. Abdurahman, por exemplo, esteve envolvido, no ano de 1903, com a fundação da United Coloured Men's Philosophical Society, que pretendia "encorajar e fomentar o estudo, pesquisa, investigação, e discussão de todos os assuntos que possam ser sugestivos para a condução da cultura, informação e edificação de seus membros".[48] Como seu presidente, estabeleceu as regras de funcionamento dessa sociedade de estudos e atuou junto aos seus associados na promoção dos valores britânicos de cultura. Era através desse desenvolvimento cultural que Abdurahman acreditava que conseguiria a assimilação política e social de seu grupo. Portanto, o que notamos é que neste primeiro momento do século XX não existiam grandes pretensões de romper ou desestruturar os sistemas sociais vigentes. Pelo contrário, as ações da APO partiam de um projeto de assimilação cujo resultado final deveria ser a integração destes *coloureds* junto à sociedade dominante.

Essa possibilidade de integração existia porque as leis que especificavam os limites e alcances da segregação jurídica, tal como as práticas de segregação *de facto*, existentes na Cidade do Cabo atuavam dentro de um complexo sistema. Até esse momento a legislação não era pensada em benefício de uma única e determinada categoria étnica, jurídica ou de classe. Assim, não podemos ignorar o peso e a capacidade de influência que homens como o Dr. Abdurahman tinham nessa balança de valores.

Antes de prosseguirmos, ainda é preciso entender que, apesar de no

48 UNITED COLOURED MEN'S PHILOSOPHICAL SOCIETY. Constitution, Bye = Laws and Rules of Order of the United Coloured Men's Philosophical Society of the City of Cape Town, Cidade do Cabo, Recorder Press, 1903. Depositado no fundo ABDURAHMAN FAMILY PAPERS, AEL/UNICAMP.

século XIX a palavra e o termo *coloured* existirem, havia muita indefinição quanto ao que esta classificação representava em termos de categoria social. *Coloured*, no século XIX, era usado de forma significativamente diferente daquela que a APO adotou como definição para sua própria organização anos mais tarde. Isso porque, como afirmou Bickford-Smith, na década de 1870 o termo era utilizado majoritariamente como sinônimo de "outro que não branco". Portanto, no século XIX, *coloured*" era frequentemente usado para referir-se a todos os não brancos, incluindo africanos".[49] Vemos essa definição na lei 8, parágrafo 8, de 1893 do Estado Livre de Orange, em que *coloured* era definido da seguinte maneira: "um homem ou mulher (...) de qualquer tribo da África do Sul e também todas as pessoas de cor e todos que de acordo com as leis ou costumes são chamados de *coloureds* ou tratados assim, sendo de qualquer raça ou nacionalidade".[50] Sem qualquer estrutura rígida, as definições de "*coloured*" variavam nos documentos, discursos sociais, raciais e científicos. De fato, até o início do século XX não existiam padrões oficiais consolidados acerca das identidades étnicas e jurídicas *coloureds* na Cidade do Cabo, e o termo representava talvez a maior das inconsistências etimológicas de toda a colônia.[51]

É importante lembrar que no final de século XIX os censos, assim como os mapas, tornaram-se instrumentos através dos quais os governos coloniais imaginavam definições para os diferentes grupos populacionais. Neste processo, os censos tentavam enquadrá-los em

49 BICKFORD-SMITH. Op. cit., p. 31.

50 FEBRUARY, V. A. Mind your Colour: the "Coloured" Stereotype in South Africa Literature. Londres: Kegan Paul International, 1981. Anexo III, p. 190.

51 BICKFORD-SMITH. Op. cit., p. 30.

um arcabouço maior – nacional por essência.[52] Além do mais, essas categorias que surgiam a partir de interesses dos grupos dominantes não formavam um consenso social e, apesar de baseadas em definições "científicas", ocupavam um espaço conflituoso em que relações de poder operavam constantemente junto às mudanças de sua própria ontologia. Seria apenas na aurora do século XX que essas identidades começariam a assumir uma definição aceita e compartilhada pelo grupo e autoridade colonial.

Portanto, alguns dos processos que podem ser identificados como ações de classificação governamental dessas populações só fazem sentido quando analisados dialogicamente. No caso da identidade *coloured*, que foi fundamental para sustentar as ações da APO, não é possível compreendê-la apenas como uma imposição de interesses maiores dos grupos brancos, ou mesmo seguindo uma lógica exterior de hierarquização racial baseada em teorias científicas. Pelo contrário: é apenas a partir da observação histórica de sua construção (e podemos pensar acima de tudo em *construções*), gerada por vários conflitos sociais, intelectuais, políticos etc., que essa identidade torna-se apreensível.

Afirmamos a importância da análise desses contextos e ações porque são eles que geram a aparente ambiguidade da organização. Entre a crítica de Abdurahman e da APO aos acontecimentos sul-africanos de 1906 e os projetos, esforços, artifícios e passividades da organização geria-se uma ideia de defesa exclusiva do grupo *coloured* a ponto de, de forma clara e transparente, Abdurahman defender o "voto (...) a

52 ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

todos os súditos britânicos *que não nativos*". De fato, era preciso que os privilégios existentes virassem direitos para todos, todos nós.

Ampliando a análise dos contextos da viagem a Londres em 1906, passamos a compreender que as ambiguidades que a APO possuía não aparecem apenas nas palavras utilizadas por Abdurahman, mas permeiam toda a estrutura da organização – por isso são tão ilustrativas para nossa pesquisa. Como na carta, as ações da APO são construídas quase sempre em apoio aos demais grupos não brancos sul-africanos. Entretanto, na prática, principalmente em situações extremas, o apoio não se materializa. Por quê? Possivelmente porque estamos lidando com indivíduos que, encontrando-se em um espaço marcado pelo "embaraço da civilização",[53] recorreram à defesa daqueles que poderiam se identificar como pertencentes a uma determinada comunidade e coletividade.

Por exemplo, em julho de 1906 o então editor do jornal *Imvo Zabantsundu*, John Tengo Jabavu, liderou uma delegação que também se dirigiu a Londres para entregar uma petição ao Parlamento britânico. No documento, Jabavu opunha-se à barreira de cor a ser imposta nas novas constituições, discutia os precedentes que estipulavam restrições políticas para os africanos na Colônia do Cabo e deixava claro que aquela situação representava "uma desmerecida degradação de todos os nativos".[54] O que mais nos interessa nesse exemplo, além do

53 Para Leo Spitzer, a ideia de "embaraço da civilização" resume-se como "a situação limítrofe, entre dois mundos, na qual os indivíduos em processo de assimilação frequentemente se descobrem, em consequência das "barreiras" erguidas para impedir sua integração social no mundo dos dominadores e também para barrar sua participação nos privilégios e no poder do grupo dominante." SPITZER, Leo. Op. cit.

54 ODENDAAL. Ibid, p. 78.

argumento usado por Jabavu de que o processo de garantia de governo autônomo para o Transvaal seria prejudicial para *os nativos*, é a data da viagem. Se relembrarmos que a delegação *coloured* dirigida pela APO esteve na Inglaterra em finais de junho, veremos que uma diferença de apenas dias – e, claramente, de interesses – fez com que Fredericks, Daniels e Abdurahman não se juntassem a esta outra delegação, que obviamente possuía propósitos muito similares.

Mas a situação é ainda mais complicada, pois, do mesmo modo que não houve uma integração entre Abdurahman e Jabavu, possivelmente justificada pelo claro apoio do segundo ao Afrikaner Bond,[55] os dirigentes da APO pareceram também evitar que sua delegação fosse composta por membros do South African Native Congress (SANC), apesar da grande proximidade políticas entre esta e a APO. Desse modo, o SANC teve que se contentar em enviar uma petição ao lorde Elgin, enquanto a APO viajou para tentar convencê-lo pessoalmente.

Nos primeiros anos da APO, alguns associados não concordavam com essa posição exclusivista do Dr. Abdurahman. Inclusive, algum tempo

55 O Afrikaner Bond "foi o primeiro partido político real a emergir na África do Sul. (...) concebido pela mente do reverendo S. J. du Toit em junho de 1879, suas primeiras seções foram estabelecidas durante 1880, e a decisão de dissolvê-lo foi tomada em 7 de dezembro de 1911. Ele era primariamente um partido do Cabo Colonial, apesar de por um curto período de tempo durante a década de 1880 ter tentado operar dentro das fronteiras internas da África do Sul, com seções afiliadas no Estado Livre de Orange e na República Sul-Africana. Após a unificação da África do Sul juntou seus números ao Transvaal (Het Volk), ao Estado Livre de Orange (ao Orangia Unie) e no Natal (Volksvereniging), e a um número de indivíduos sul-africanos que não tinham filiação partidária anterior, para formar o South African National Party (melhor conhecido como o South African Party), do qual o general Louis Botha foi eleito presidente, e do qual os nacionalistas do general J. B. M. Hertzog iriam dissidiar". DAVENPORT, T. R. H. The Afrikaner Bond: the History of a South African Political Party, 1880-1911. Londres: Oxford University Press, 1966, p. ix.

antes da viagem à Inglaterra, a APO já havia sofrido uma ruptura interna. Na época, o então vice-presidente John Tobin deixou claro ser contrário a essa distinção entre *coloureds* e nativos e, em determinado momento, recusou-se esse posicionamento. Abdurahman e seus seguidores logo se defenderam, alegando que a "distinção havia sido feita por razões táticas apenas"[56] e que os delegados da SANC seriam convidados para acompanhar sua delegação. O interessante é que não houve tempo suficiente para que essa delegação conjunta fosse organizada. Ademais, John Tobin, na sequência desses fatos, foi expulso da APO acusado de no passado ter sido um propagandista do Afrikaner Bond. Essa atitude deixava claro que a APO seria uma organização coerente com suas estratégias e ideais, digo, com aqueles de seu presidente.

Mas para não sermos anacrônicos, devemos entender as ambiguidades da APO dentro de seus contextos e processos históricos. Essa compreensão não implica que a ambiguidade venha a desaparecer em termos práticos; ela está na própria formulação da carta publicada em Londres e em várias atitudes da organização, isso é indiscutível. Contudo, ao observarmos outras ações e ideais de organizações políticas sul-africanas do início do século XX, podemos compreender de forma mais ampla as condições históricas nas quais as ambiguidades da APO foram construídas e como, é claro, puderam efetuar-se.

Por isso devemos ampliar nossa análise e atentar para o fato de que naquele mesmo ano houve outras delegações com destino à Inglaterra, também estruturadas a partir de uma ideia de grupo e/ou comunidade.

56 HOMMEL, Maurice. Capricorn Blues: the Struggle for Human Rights in South Africa. Toronto: Culturama, 1981, p. 30.

Para o movimento pacifista liderado por Mahatma Karamchand Gandhi, o *Satyagraha*,[57] por exemplo, a negociação com o governo britânico deveria ser realizada por ilustres membros da comunidade indiana sul-africana. Logo, a escolha dos dois delegados incumbidos de conversar com os representantes parlamentares foi baseada em prestígio, domínio de instrumentais sócio-linguístico-culturais anglófonos e identificação com a comunidade indiana. M. K. Gandhi representaria toda a comunidade indiana enquanto, H. O. Ali[58] falaria em nome dos interesses hindus. Esses indivíduos, assim como a delegação *coloured*, acreditavam poder viajar para a Inglaterra "sem medo e [que] poderiam informar com ousadia ao secretário de Estado da Índia e ao secretário de Estado das Colônias quais eram as resoluções da comunidade [indiana]".[59]

Enquanto estiveram na Inglaterra, nos últimos meses de 1906, Gandhi e Ali argumentaram que os indianos britânicos não desejavam obter "poder político no Transvaal", nem mesmo aspiravam a "uma migração irrestrita", mas "respeitosa e enfaticamente reivindicavam os direitos comuns de cidadania para aqueles que já estavam no país", isto é, "liberdade de posse de terra, liberdade de locomoção, liberdade de

57 Satyagraha pode ser traduzido como "força da alma". DAVENPORT, Rodney; SAUNDERS. Op. cit., p. 245.

58 Descrito por M. Gandhi da seguinte maneira: "poderia ser considerado um semimalaio. Seu pai era um indiano musalman [sic] e sua mãe uma malaia. Sua língua materna, podemos dizer, era holandês. Mas ele fora tão bem educado em inglês e poderia falar holandês e inglês igualmente bem. Ele também cultivava a arte de escrever para jornais. Ele era um membro da Transvaal British Indian Association e ele há tempos tem tomado partido em assuntos públicos. Ele falava hindu, também, naturalmente." GANDHI, M. K. Satyagraha in South Africa. Califórnia: Academic Reprints, 1954, p. 118.

59 Ibid., p. 117.

comercializar" – garantias que beneficiariam os indianos estabelecidos nas colônias do norte desde meados do século XIX. Por fim, Gandhi e Ali queriam defender "os indianos britânicos do Transvaal" e "reivindicam o direito de viver no Transvaal com respeito próprio e dignidade".[60] Assim como no caso da APO, percebemos a preocupação existente em defender uma comunidade específica, com nome e características socialmente apreensíveis. O conceito que essas organizações adotaram para sua luta política começava a ser ligado à necessidade de falar em nome de uma identidade: fosse ela indiana, haveria um *Satyagraha*,[61] *coloured*, uma African Political Organisation. Se isso, de modo geral, não era uma regra para o estabelecimento de organizações políticas na África do Sul, ao menos representava um elemento-chave para as principais organizações do início do século XX.

Todavia, não eram apenas as populações não brancas que estavam se organizando politicamente com base em uma noção de coletividade. *Afrikaners* das colônias do norte, nesse mesmo período, estavam

60 THE TIMES. "British Indians in the Transvaal". Categoria: Cartas ao Editor, 03 dez. 1906, p. 12. Neste artigo, H. O. Ali assina como H. O. Ally, grafia diferente daquela que encontramos no livro de Gandhi.

61 Maurice Hommel chama atenção para o fato de que o Satyagraha teria influenciado o posicionamento político da APO. Segundo Hommel: "A resistência pacífica influenciou o programa político da APO, que se absteve de formas de protesto violento e defendeu o uso de armas políticas como não cooperação junto às autoridades, mandando delegações e petições, e frequentes manifestações públicas para adequado exercício de moralidade." HOMMEL. Op. cit., p. 29. Acredito, entretanto, que a opção por um modo não violento de ação desenvolveu-se a partir de, em primeiro lugar, uma profunda vontade de associação ao sistema em voga, buscando, portanto, uma assimilação e não uma mudança em relação a este. Em segundo lugar, identifico que as ações da APO foram, mais do que influenciadas por outras organizações, construídas a partir de uma experiência coletiva de lutas e conquistas de direitos políticos pautados, principalmente, em negociação junto às autoridades imperiais.

lutando para garantir que a exclusividade de seus direitos políticos e sociais fosse preservada. A viagem que Jan Christiaan Smuts (que anos depois ocuparia o cargo de primeiro-ministro da então unificada África do Sul) fez no final de 1905 é deveras ilustrativa para entendermos esse processo de organização política baseada em construções de identidades étnicas/raciais.

Smuts, na ocasião, viajou à Inglaterra como "emissário não oficial do Het Volk"[62] e com o intuito de demonstrar que a constituição proposta por Alfred Lyttelton[63] para as colônias do norte seria extremamente prejudicial ao governo autônomo proposto e desejado pelos *afrikaners*. Com a intenção de "assegurar a remoção do princípio de um voto um valor da Constituição do Transvaal"[64] e implementar um "princípio realmente democrático", Smuts estava empenhado a defender que era preciso implementar um "sufrágio para todos homens adultos da

62 O Het Volk foi um partido político afrikaner do Transvaal inspirado no Afrikaner Bond (que atuava principalmente no Cabo Ocidental). Apesar da pequena sobrevida política que teve (1905-1911), foi crucial durante as eleições do Transvaal em 1907 e durante a vitória de Louis Botha na primeira eleição nacional sul-africana de 1910. Para uma melhor discussão, ver: GARSON, N. G. "'Het Volk': The Botha-Smuts Party in the Transvaal, 1904-11". The Historical Journal, v. 9, n. 1, 1966; e DAVENPORT, T. R. H. The Afrikaner Bond: the History of a South African Political Party, 1880-1911. Londres: Oxford University Press, 1966; THE TIMES. "The Transvaal – General Smuts's Mission", 06 jan. 1906, p. 5.

63 A constituição de Alfred Lyttelton propunha uma qualificação censitária para o direito de voto. Segundo W. K. Hancock: "A qualificação econômica era baixa (100 libras de habitação, ou 100 libras de salário por ano), mas a comunidade bôer era muito pobre e milhares de bywoners [colonos de terras que possuíam uma relação de trabalho e moradia com o dono da propriedade; termo especificamente usado no contexto sul-africano para descrever essa relação] e outros bôeres falhariam em qualificar-se para o registro de eleitores." HANCOCK, W. K. Smuts I: The Sanguine Years, 1870-1919. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 209.

64 THE TIMES. "The Transvaal – General Smuts's Mission", 06 jan. 1906, p. 5.

população branca".[65] Exclusivamente para essa população, que fique claro.

Além de defender o direito de representação política para os *afrikaners*, maior população branca do Transvaal, Smuts lembrou, no memorando que apresentou ao Escritório Colonial em Londres em janeiro de 1906, que "o que a África do Sul precisa acima de tudo e depois dos ataques e revoltas do passado é de tranquilidade" - condição esta que só seria alcançada com a equiparação jurídica, principalmente em relação ao sufrágio, entre ingleses e *afrikaners*. Sem delongas, no mesmo documento, Smuts escreveu que era preciso considerar que "pode haver algum perigo em confiar nas pessoas muito cedo, mas pode haver um perigo muito maior em confiar nelas tarde demais".[66] Afinal, ele, como muitos outros *afrikaners*, sabia muito bem o quanto o Império estava disposto a arriscar e quanto poderia vir a perder em uma nova onda de conflitos.

A partir dessa argumentação e de um conhecimento da política de pacificação do pós-guerra,[67] e com o apoio de um grupo de nacionalistas *afrikaners*,[68] Jan Smuts discutiu e defendeu seu ponto de vista junto

65 HANCOCK. Op. cit., p. 209.

66 Memorando apresentado à Secretaria Colonial de Londres em 1906. HANCOCK, W. K.; POEL, J. van der. Selections from the Smuts Papers, Volume II – June 1902-May 1910. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 216.

67 Em janeiro de 1906 o Partido Conservador britânico perdeu as eleições e deu lugar a um governo liderado pelo Partido Liberal que, entre outras promessas, assumiu a responsabilidade de reconciliar os brancos sul-africanos.

68 Giliomee, assim como Sanders e Davenport, alega que um dos principais motivos que acresceu este nacionalismo afrikaner após a Guerra Anglo-Bôer foi o descontentamento generalizado que surgiu como resposta à política de governo implementada por Sir Alfred Milner e aos seus interesses de "anglicizar" o Transvaal.

ao primeiro-ministro inglês, Sir Henry Campbell-Bannerman, eleito pelo Partido Liberal. Aparentemente, o representante dos interesses do Het Volk saiu desse encontro "sentindo que havia convencido o primeiro-ministro liberal que esse [direito de voto para todo adulto homem e branco] era o caminho para pavimentar o futuro da África do Sul".[69] Jan Smuts sabia que, ao convencer o primeiro-ministro da importância da exclusividade do direito para os homens brancos estaria imediatamente conseguindo um apoio geral dos demais membros da Câmara dos Comuns.[70] Assim, abria-se caminho para a efetivação da segregação *de jure*.

Era claro para Smuts que Sir Campbell-Bannerman estava decidido a garantir autonomia política para o Transvaal e que sua proposta era extremamente atraente para os liberais. O posicionamento político deste partido pode ser muito bem ilustrado na própria fala do primeiro-ministro, Campbell, na Conferência Imperial de 1907.

> (...) nos encontramos, senhores, sobre liberdade e independência – que é a essência da conexão imperial britânica; liberdade de ação por parte do Estado individual; liberdade em suas relações com os outros e com o país mãe. Qualquer coisa que milite contra esse princípio será contrário à genialidade de nossa raça e de nossos ideais

Ver: GILIOMEE. Op. cit.

69 DAVENPORT; SAUNDERS. Op. cit., p. 252.

70 O Partido Liberal assumiu 377 assentos e 1906, 84 a mais do que a soma de todos os demais partidos.

políticos, e cedo ou tarde será desastroso.[71]

Seguindo essa lógica de suavização do efetivo controle imperial em suas colônias, que outra experiência poderia ser mais bem-sucedida do que a garantia de liberdade, autonomia política e privilégios de sufrágio para uma população branca que, na África, havia se africanizado?[72]

Portanto, o que notamos em 1906 é que esse era um momento de ansiedades, desejos, esperanças e carências, no qual a ideia de um grupo identitário se construía, em parte, como reação às ações de determinados indivíduos, grupos e lideranças políticas e em consonância a acontecimentos que ultrapassavam a esfera local e colonial. Assim, mesmo sem homogeneidade, as atitudes que algumas dessas organizações políticas tiveram foram cruciais para prover terreno para que determinadas coletividades conseguissem imaginar-se, principalmente na fronteira em relação a outros grupos,[73] e almejando a defesa de seus privilégios e direitos, como unidade.

É a partir dessa constatação que começamos a entender que as ambiguidades da APO estavam inseridas em contextos mais amplos, no qual identidades coletivas começavam a servir de base para que várias organizações políticas estruturassem seus modos de reflexão,

71 PYRAH, G. B. Imperial Policy and South Africa, 1902-1910. Londres: Oxford University Press, 1955, p. 3.

72 Para uma melhor compreensão dessa ideia de que os afrikaners eram europeus que se africanizaram na África, ver: GILIOMEE. Op. cit.

73 Nosso conceito de identidade baseia-se em grande medida nas contribuições de Fredrik Barth acerca do conceito de etnia. Ver, principalmente: BARTH, Fredrik. Los grupos etnicos y sus fronteras: la organizacion social de las diferencias culturales. Cidade do Mexico: Fondo de Cult. Economica, 1976.

argumentação e ação. E ainda, acima de tudo, entendemos que a inversão dessa constatação também pode ser válida. Isto é, argumentamos que através de algumas ações e pretensões assimilacionistas da APO pôde-se construir parte essencial de uma determinada identidade *coloured* tal como a encontramos em um cenário de disputas por direitos de sufrágio no início do século XX na Cidade do Cabo.

Parte 2

A África das relações portuguesas nos séculos XVI e XVII

A emergência de uma sociedade nova em São Tomé (1485-1535)

Rodrigo Faustinoni Bonciani

O objetivo deste ensaio é mapear as concepções e relações sociais e políticas presentes nas primeiras décadas de colonização da ilha de São Tomé e identificar a centralidade da escravidão africana e das formas de subordinação dos jovens cristãos-novos nesse contexto. Nossa hipótese é de que as relações e tensões decorrentes das formas de *dominium*[1] sobre essas populações foram o elemento-chave para a

1 O debate em torno do conceito de dominium foi particularmente intenso entre o século XVI e a primeira metade do XVII, motivado pela necessidade de legitimação do domínio sobre as terras, bens e homens no processo de expansão europeia e de formação das monarquias modernas. O ponto de chegada dessa discussão foi a diferenciação entre o conceito de propriedade – faculdade e direito sobre alguma coisa em vista de uma utilização pessoal do objeto de dominium – e o conceito de soberania – origem da noção moderna de poder político ou público. Utilizo o termo dominium para tratar das diferentes modalidades de sujeição das populações que, por sua natureza, não eram reconhecidas como populações, grupos sociais ou sujeitos plenos, dos pontos de vista jurídico (menores, amentes etc.), cultural/histórico (inconstantes, nômades etc.), religioso (infiéis, conversos, catecúmenos etc.) e social (escravos, libertos ou forros). Essa nulidade ou incompletude social legitimava formas de sujeição que não eram estritamente políticas. Por outro lado, as formas de subordinação política estavam assentadas no reconhecimento voluntário de uma autoridade por meio das ideias de pacto e de fidelidade. Trata-se de uma escolha teórica que favorece uma análise das imbricações entre as formas de sujeição das populações ultramarinas e as relações de poder no processo de colonização. Ver ZERON, Carlos A. de M. R. Ligne de foi : la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles). Paris : Honoré Champion, 2009.

configuração do poder político e de uma sociedade nova, caracterizada por uma instabilidade permanente. As experiências de colonização em São Tomé deram as bases para a complementaridade entre as formas de *dominium* sobre as populações ameríndias e africanas entre os espaços coloniais no Atlântico.

Para isso, partimos do ordenamento social definido pelo rei por meio das cartas de doação e dos forais da capitania da ilha de São Tomé, entre 1485 e 1500. Em seguida, estudaremos as apropriações feitas pelos diferentes agentes coloniais, as intervenções régias e as bases de assentamento dessa sociedade nova, que se consolida na década de 1520.

O ordenamento social definido nas cartas de doação e forais da ilha de São Tomé

A legitimidade do domínio português sobre a ilha de São Tomé assentava-se no direito de aquisição originária, por ser desabitada, e no de doação papal.[2] Sua colonização teve início no fim do século XV, no reinado de D. João II, por meio de forais e de cartas de privilégio, mercê e doação aos capitães João de Paiva, João Pereira, Álvaro de Caminha e Fernão de Melo, e aos moradores.[3] No reinado de D. João

2 Cf. "Bula Romanus Pontifex de Nicolás V, concediendo a los reyes de Portugal las tierras que descubriesen navegando hasta la India", Roma, São Pedro, 8 jan. 1455. In: POCATERRA, Mariana Moranchel ; CONTRERAS, Carmen Losa. Instituciones político-administrativas de la América Hispánica (1492-1810): antología de textos. Madri: Universidad Complutense, 2000, p. 66-70. E "Tratado de Alcáçovas", 4 set. 1479. In: ARMAS, Antonio Rumeu de. El tratado de Tordesillas: rivalidad hispano-lusa por el dominio de océanos y continentes. Madri: Mapfre, 1992, p. 263-265.

3 "Moradores" é o termo mais utilizado na época para designar os colonos. Alguns documentos régios lhes concediam direitos especiais para estimular a migração aos

II, as possessões ultramarinas se tornaram um importante instrumento no processo de destacamento do poder régio, que passou a delegar o povoamento e exploração das novas terras a uma nobreza de categoria inferior, a chamada "nobreza de serviço". Dentre os diferentes documentos expedidos pelo rei para atrair colonizadores e regular as relações sociais na ilha, podemos diferenciar um primeiro conjunto, constituído principalmente pelas cartas de doação da capitania, que regulava as relações entre o rei e o beneficiário, e um outro conjunto, formado principalmente pelos forais, que ordenava as relações entre o rei, o capitão e os povoadores.

As cartas de doação da capitania de São Tomé possuem uma estrutura semelhante: a abertura apresenta as motivações da doação, caracteriza a eminência do poder régio e estabelece o vínculo político entre o rei e o capitão; em seguida, definem as condições de hereditariedade e caracterizam os poderes de jurisdição; em terceiro lugar, enumeram os direitos econômicos; depois, descrevem o sistema de doação e aproveitamento de terras; e se encerram com a determinação de seu cumprimento. Essa estrutura mostra que havia o discernimento de diferentes âmbitos de poder, sobre os quais o rei afirmava sua eminência. Os documentos se diferenciam pelos poderes atribuídos aos capitães, pela utilização de determinadas fórmulas e pela vigência de leis ou princípios jurídicos específicos, relacionados a contextos históricos e espaciais que podiam ampliar ou restringir a liberalidade régia. O ordenamento social e as relações político-econômicas definidos nas cartas de doação e forais de São Tomé tiveram vida longa durante a colonização dos espaços ultramarinos, e suas características principais podem ser reconhecidas na colonização do Brasil e de Angola.

territórios ultramarinos.

A carta de doação ao capitão João de Paiva se justificava pela distância de São Tomé em relação a Portugal, pelos trabalhos, custos e dificuldades para habitar e povoar a ilha e pelos benefícios à Coroa que decorreriam da colonização.[4] No caso de Álvaro de Caminha, o documento destacava os serviços prestados na Guiné e na África, que tinham uma conotação de guerra religiosa, como continuidade das cruzadas e da "reconquista".[5] A empresa delegada aos capitães dependia, em grande medida, da iniciativa privada e do auxílio de seus amigos e parentes.

A utilização do plural majestático na abertura desses documentos – "nosso escudeiro", "nos servir", "nossa ilha", "nossa terra e partes de Guiné", "nossa Fortaleza de São Jorge da Mina" e "nossos reinos de Portugal" – mostra a transcendência do poder régio, que não estava circunscrito à pessoa física do rei, mas representava a Coroa e enfatizava o princípio de inalienabilidade de seus bens e direitos. As cartas de doação reafirmam a eminência político-jurídica do rei sobre o capitão, por meio da obrigação do serviço[6], sobre os territórios ultramarinos e

4 "Doação régia a João de Paiva da capitania de metade da ilha de São Tomé", Sintra, 11 jan. 1486. In: ALBUQUERQUE, Luís de (org.). A ilha de São Tomé nos séculos XV e XVI. Lisboa: Alfa, 1989, p. 49-50. (A partir de agora abreviada por IST.)

5 "Carta de doação da capitania da ilha de São Tomé a Álvaro de Caminha", Torres Vedras, 29 jul. 1493. In: IST, p. 54-58.

6 "Serviço. O estado de quem serve. Vida de servo. Famulatus. (...) Para o soldado, provas de seu serviço são suas feridas. (...) Raras vezes se serve sem conveniência. (...) Nem sempre aos bons serviços se dá o prêmio que merecem, muitas vezes são como ribeiros, cujas águas cristalinas, depois de regarem bosques, hortas, & jardins, se vão perder em fétidos remansos. (...) Homem que tem feito grandes serviços à República". BLUTEAU, Rafael. Vocabulario Portugues & Latino,... Coimbra: 1712-1728, p. 614-615. [em linha] [Consult. 20 nov. 2012] Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/servi%C3%A7o>.
É de se notar que os diferentes significados da noção de *dominium* estão presentes

peninsulares, pela definição da finalidade da ação colonizadora, e pelo dom da *graça*. A *graça* representava o dever moral, a obrigação política e o interesse régios de retribuir a disposição dos capitães em colonizar a ilha de São Tomé. A *graça* e o *serviço* definiam os vínculos de domínio entre o rei, o capitão e os moradores, e fundamentavam os poderes e deveres hierarquizados daquela sociedade.

Dentre as diferentes referências utilizadas pelo direito português no fim do século XV, as *Siete Partidas*, de Afonso X, ocupavam lugar de destaque. Neste corpo normativo, o domínio é hierarquizado da seguinte forma:

> o primeiro e maior é aquele que o rei tem sobre todos os de seu senhorio, que chamam em latim *merum imperium*, que quer dizer puro e esmerado mandamento de julgar e mandar; o segundo é o que têm os senhores sobre seus vassalos por razão de benefício ou de honra; o terceiro é o que os senhores têm sobre seus solariegos, ou por razão de

nessa definição de serviço: o sentido privado ou doméstico relacionado à servidão; o sentido senhorial, em virtude de um interesse ou do vínculo com um superior; e o significado público ou político. Rafael Bluteau também revela as contradições existentes entre os serviços prestados e as retribuições feitas. Sobre a transcrição dos documentos, optamos pela modernização da grafia com a preservação da pontuação e das maiúsculas e minúsculas. A utilização do dicionário de Rafael Bluteau se justifica por ser o primeiro dicionário português conhecido, no entanto, é preciso estar sempre atento para a variação no uso e significado das palavras no tempo. A melhor forma de verificar a pertinência de sua utilização se dá pelo confronto com a documentação de época.

> behetria ou de divisa; o quarto é o que têm os pais sobre seus filhos; e o quinto é o que têm os senhores sobre seus servos.[7]

Portanto, as relações entre homens livres, escravos e libertos dependiam da ordenação do rei, que deveria garantir a justiça temporal, dando a cada um seu direito e sua liberdade.[8] Em concordância com esse pensamento, o dicionário de Rafael Bluteau assim desenvolve o significado da palavra "igualdade":

> A Natureza nos fez iguais, mas para a harmonia do mundo moral, a razão, & a política introduziram a desigualdade, para que com boa proporção & ordem, tivessem todos os graus o seu lugar. Na Música o Uníssono é condenado, porque é infrutuoso; não pode a monotonia produzir consonância. Nos diferentes estados da vida, o maior responde ao Grave, o menor ao Agudo; do temperamento do Grave, & do Agudo se forma a melodia das vozes; da união do maior com o menor se originaram os acertos do governo. No igual não tem poder outro igual; É preciso no mundo igualdade desigual,

7 LAS SIETE PARTIDAS del Rey Don Alfonso el Sabio [1252-1284] : cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, tomo 3, Madri, Imprenta Real, 1807, part. quarta, tít. 25, l. 2, p. 133.

8 Id, part. segunda, tít. 1, até lei 5, p. 1-7.

> ou semelhança com desigualdade (...) nas Repúblicas bem governadas, há uma desigualdade harmônica, que dando a cada um o que lhe convém, segundo a Geométrica proporção, mantém em todos boa ordem, & paz.[9]

O rei, enquanto titular do *merum imperium,* deveria, por meio do direito e da justiça, garantir essa hierarquia harmônica. Nos espaços ultramarinos, dos quais estava ausente, era necessário delegar a *iurisdictio*, direito e dever de dizer o justo, e os poderes dos beneficiários relacionavam-se aos atributos do cargo de capitão.[10] O

9 BLUTEAU, Rafael. Vocabulario Portugues & Latino, op. cit., p. 46. Nas ordenações afonsinas a desigualdade entre os homens é de ordem divina (l. 2, tít. 63): "Quando Nosso Senhor DEUS fez as criaturas assim as razoáveis, como aquelas, que carecem de razão, não quis que todas fossem iguais, mas estabeleceu, e ordenou cada uma em sua virtude, e poderio, departindo-as segundo o grau, em que as pôs: e bem assim os reis, que em logo de DEUS em a terra são postos, em as obras, que de fazer hão de graças, ou de mercês, devem seguir o exemplo do que ele fez, e ordenou, dando, e distribuindo não a todos por uma guisa, mais a cada um apartadamente, segundo o grau, condição, e estado, de que for." HEITOR, Ivana et al (orgs.). Ordenações afonsinas. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras de Coimbra, s.d., p. 394-395. [em linha] [Acesso em 20 fev. 2011] Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>.

10 Capitão: a raiz capit remete ao diminutivo de caput ("cabeça"), como centro de comando de um organismo político menor e subordinado a um reino. Como se o rei, caput da monarquia corporativa, fosse representado nos espaços distantes pelo capitão. As variações latinas capitaneus(a, um) significam "principal". Do cargo de capitão destaca-se a função militar, mas, por extensão, pode ser associado à justiça, pena capital, e à cobrança de impostos (capitulánus, capitularius, capitatio e capitarium). Cf. BLUTEAU. Op. cit.; HOUAISS, E. Antonio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Discordamos da associação estabelecida por António V. de Saldanha entre capitão e senhor de terra. Tanto na Lei Mental como nas cartas de doação há uma exclusão deliberada dos termos senhor e senhorio relacionados aos beneficiários das doações. A doação de bens da Coroa, particularmente no contexto da expansão ultramarina iniciada no reinado de D. João

monarca preservava o poder sobre as sentenças de morte e amputação de membro, o direito de enviar corregedores (*correição*) e de exigir que as leis reais fossem cumpridas na ilha. As exceções, como nos casos de Álvaro de Caminha e Fernão de Melo, que receberam, temporariamente, toda a jurisdição civil e criminal, eram justificadas por uma contingência específica e sua duração era limitada à vontade do rei.[11] O que se deve destacar, é que essas doações não implicavam na alienação dos bens, direitos e poderes da Coroa, como interpreta, entre outros, o historiador António V. de Saldanha.[12] A hereditariedade das doações da capitania estava sujeita à Lei Mental ou a outras condições estabelecidas nestes documentos.

O poder do rei sobre a economia definia-se pela orientação e controle da produção e do comércio, pelo estabelecimento dos tributos, pela designação de funcionários que deveriam garantir seus direitos e pela concessão de *privilégios*.

II, deveria reforçar a eminência do domínio régio e tolher o surgimento de novos senhorios. As capitanias do Brasil, op. cit., p. 148 ss.

11 "Carta real concedendo toda a jurisdição civil e criminal a Álvaro de Caminha", Lisboa, 8 dez. 1493. In: IST, p. 64-5. E "A ele [Fernão de Melo] mais outra carta da jurisdição cível e crime da ilha de São Tomé", Lisboa, 4 jan. 1500, in: id., p. 103-104.

12 António V. de Saldanha diz que metade da ilha foi doada como sesmaria a João de Paiva e transcreve o trecho que o levou a essa interpretação: "metade da ilha, qual ele quiser escolher" (id., p. 331). Na transcrição do documento feita sob direção de Luís de Albuquerque aparece: "a metade da capitania da dita ilha de São Tomé qual ele quiser escolher". Nessa versão, e em concordância com o restante do documento, o que se doava não era a terra, mas o cargo de capitão. Ainda na carta a João de Paiva: "obedeçam (...) e o acatem e honrem como nosso capitão (...) e cumpram (...) em tudo aquilo que a seu cargo de capitão pertencer", in: IST, p. 50-51. Na carta de doação a Álvaro de Caminha: "nos apraz que ele seja capitão (...) e tenha cargo de nossa ilha", in: id., p. 55. A mesma fórmula foi utilizada na carta a Fernão de Melo, in: id., p. 99.

A carta outorgava aos capitães o direito de dar, por aforamentos perpétuos ou de vidas ou por tempo determinado, todas as terras de São Tomé. Na carta a João Pereira introduzia-se um sistema de aproveitamento das terras semelhante às sesmarias, e o rei dava aos moradores o direito de vender suas terras. O rei também podia fazer mercê das terras da ilha.

As cartas de privilégio e os forais davam diferentes incentivos econômicos e detalhavam as regras comerciais e tributárias. Desde o foral de 1485, o rei destacava o comércio de escravos e estimulava a produção de açúcar na ilha.[13] O acesso aos escravos era concedido para o bem próprio dos capitães e moradores, enquanto o rei preservava o poder sobre a instituição e seu comércio. Os direitos e monopólios comerciais do rei português no ultramar foram concedidos por meio das bulas papais, com destaque para a *Romanus Pontifex* de 1455. Em 1474,

> D. Afonso V estabelece regras precisas para defender o monopólio da Coroa nos tratos de Guiné que, em 1481,

13 A malagueta, as gomas, tintas, especiarias, penas de aves e metais eram exclusivos da Coroa e só podiam ser comercializados por meio de seus feitores ou almoxarifes. "Carta régia de privilégio aos povoadores de S. Tomé", Sintra, 24 set. 1485, in: BRÁSIO, padre António (org.). Monumenta missionária africana, série 1, v. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952, p. 50-51. (Obra a partir de agora abreviada por MMA.) "Carta foral da ilha de São Tomé", Sintra, 16 dez. 1485, in: MMA, 1, XV, 1988, p. 3-7. "Licença aos moradores de S. Tomé", Lisboa, 11 dez. 1493, in: Ibid, p. 15-16. "Carta de privilégios, liberdades e isenções aos moradores da ilha de São Tomé e aos marinheiros dos seus navios", Lisboa, 20 mar. 1500, in: IST, p. 104-106. "Liberdades aos moradores da ilha de S. Tomé", Lisboa, 26 mar. 1500, in: MMA, 1, XV, p. 17-20.

> são doados ao futuro rei D. João II. É durante o seu reinado (1481-1495) que a política comercial e marítima portuguesa atinge o seu apogeu, graças à definição e concretização de um plano coerente de navegações e de ocupação dos territórios ultramarinos.[14]

Ao analisar a constituição da Casa da Guiné ou da Mina, Francisco Mendes da Luz identifica a existência da repartição de escravos, com seu almoxarife e escrivães, desde 1486.[15] As prerrogativas do rei em relação à escravidão envolviam: sentenças de morte, amputações, reduções à escravidão ou libertações de escravos; determinações de guerras; a definição do estatuto das populações submetidas; a evangelização e o tratamento dos escravos; e a regulamentação do comércio escravista.

Outra categoria social presente na ilha eram os jovens judeus, denominados *moços* e *moças*. Em Portugal, os filhos dos judeus que não haviam atendido às condições de emigração da Espanha foram considerados cativos do rei e *encomendados* ao capitão Álvaro de Caminha.[16] Dentre os moradores e povoadores, uma autorização real

14 HENRIQUES, Isabel Castro. São Tomé e Príncipe: a invenção de uma sociedade. Lisboa: Veja, 2000, p. 22. Cf. "Comércio da Guiné e ilhas do mar Oceano", Lisboa, 31 ago. 1474. In: MMA, 1, IV, p. 9-11.

15 LUZ, Francisco Mendes da. O Conselho da Índia: contributo ao estudo da administração e do comércio do Ultramar Português nos princípios do século XVII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952, p. 37-38.

16 Os documentos de época falam em 2 mil crianças judias encomendadas a Álvaro de Caminha. Ver PINA, Rui de. Crónica de D. João II. Alfa, 1989, p. 135-139. RESENDE,

a Álvaro de Caminha diferenciava os degredados, que só poderiam ir ao reino com autorização do capitão.[17]

Assim, esses documentos definiam o ordenamento social e político inaugural, e mesmo ideial, para o povoamento da ilha de São Tomé. Em primeiro lugar, o papa legitimava o domínio régio sobre as terras descobertas, em relação às outras monarquias cristãs, em sentido horizontal, e em relação aos capitães, povoadores/moradores, degredados, jovens judeus e escravos, em sentido vertical. Em segundo lugar, a realização do domínio exigia a delegação de poderes, em que o rei preservava sua eminência e delegava seu exercício. As cartas de doação definiam as atribuições da autoridade régia, sua supremacia e a forma de delegação. A delegação era feita como graça e mercê e estabelecia a condição do serviço. A realização do serviço, por sua vez, fechava e reproduzia o sistema de domínio, reafirmando os vínculos de lealdade e as hierarquias. As cartas de privilégios e os forais estabeleciam esse mesmo sistema na relação entre o rei, o capitão, os moradores e os degredados. Nesse mesmo sistema das relações de poder inseria-se o *dominium* sobre as populações não cristãs ou recém-convertidas. O rei, detentor, por concessão papal, do monopólio do tráfico de escravos na costa atlântica da África concedia sua exploração de acordo com o estatuto social dos conquistadores, como privilégio.

Garcia de. Crónica de dom João II e miscelânea. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 1973, p. 241-242. Os judeus portugueses eram considerados pertença do rei, assim como acontecia em outros Estados europeus. Sua condição social era definida por cartas de privilégio que os colocavam sob a proteção régia em troca do pagamento de impostos. Como servi camarae, ou servos reais, podiam ser vendidos ou doados pelo monarca.

17 "Autorização real para que Álvaro de Caminha possa conceder alvarás para que degredados da ilha de São Tomé venham ao reino, até o limite de quatro meses", Torres Vedras, 2 set. 1493, in: Ibid, p. 58-59.

No caso da tutela sobre os moços e moças judeus, o rei legitimava e delegava o *dominium* para o bem dos mesmos, obrigando os agentes coloniais a protegê-los e evangelizá-los e definindo um lugar social e produtivo diferenciado entre esses e os escravos. Tratava-se de uma divisão social tripartite, ou seja, baseada em três categorias (*status hominum*): livres, servos e libertos.[18] Essa divisão social põe em causa a ideia de bipolaridade, definida pelas categorias antagônicas de escravidão e liberdade, construída pelo pensamento liberal clássico.

Definido o ordenamento social e político presente nas cartas de doação e forais da ilha de São Tomé, passaremos a analisar a apropriação que os agentes da colonização fizeram dos poderes delegados e os conflitos decorrentes das primeiras intervenções régias na ilha.

As bases de assentamento de uma sociedade nova em São Tomé

A análise do testamento do capitão Álvaro de Caminha permite a identificação dos fundamentos sociais, políticos e econômicos de São Tomé.[19] Segundo esse documento, a economia da ilha estava baseada na reexportação de escravos provenientes do continente africano que tinham como destino as ilhas mediterrâneas e atlânticas e a península ibérica.[20] O documento também faz referências à preparação de terras

18 LAS SIETE PARTIDAS, op. cit., tomo 3, part. quarta, tít. 23, p. 128.

19 "Testamento de Álvaro de Caminha", São Tomé, 24 abr. 1499. In: IST, p. 66-91.

20 O âmbito geográfico do comércio de São Tomé foi delimitado, em 1485, pelos cinco rios dos escravos e a fortaleza de São Jorge da Mina, a partir da licença de 1493, desde o rio Real e a ilha de Fernão do Pó até o Manicongo. Em 1500, o rei isentou os moradores do dízimo no comércio com as ilhas de Cabo Verde, São Tiago, Canárias, Madeira, Porto Santo, Açores e nas outras ilhas do mar Oceano. "Carta Foral", 16 dez. 1485. In: MMA, 1, XV, p. 3. "Licença aos moradores", 11 dez. 1493. In: Ibid, p. 15. "Liberdades aos moradores", 26 mar. 1500. In: Ibid, p. 19.

para roças e sementeiras, à produção de víveres, à importância da pesca, da criação de porcos, galinhas e gado e à presença de instrumentos para a futura construção de engenhos de açúcar.[21] Gonçalo Pires, informante de Valentim Fernandes, diz que Fernão de Melo construiu dois barcos com as madeiras da ilha.

No primeiro item de seu testamento, Álvaro de Caminha vinculava o governo da capitania ao tráfico de escravos.

> Primeiramente peço perdão a el-rei D. Manuel, nosso senhor, que ora pelo poder de Deus governa, de cuja mão tenho a governança e capitania desta sua ilha, que, se lhe tenho por negligência ou mau cuidado feito algum desserviço, me queira perdoar; e, assim, se destes negros tenha tomado mais dos que me cabiam pelos regimentos, para suportamento do mantimento da gente daqui e dos moços e feitio destas obras, isso mesmo me queira perdoar.[22]

21 O "Manuscrito 'Valentim Fernandes'" mostra o incremento de todas essas áreas produtivas na ilha, e destaca também a produção de vinho de palma e a importância do coco e da banana na dieta local, além de descrever as diferentes áreas povoadas da ilha. "O Manuscrito 'Valentim Fernandes': ilha de S. Tomé", dez. 1506. In: MMA, 1, IV, p. 34 e ss. Jerônimo Münzer refere-se à produção de açúcar na ilha desde 1494. "ITINERÁRIO do Dr. Jerônimo Münzer: palavras de D. João II, rei de Portugal, sobre a ilha de S. Tomé", Torres Novas, 1494. In: MMA, 1, IV, 1954, p. 18.

22 "Testamento de Álvaro de Caminha", 24 abr. 1499. In: IST, p. 67.

O poder emanava de Deus, em nome de quem o rei governava. Das mãos do rei era delegada a governança e a capitania da ilha, que preservava seu domínio eminente sobre o território ("sua ilha"), e essas mesmas mãos tinham dado o privilégio de comercializar escravos para o bem próprio do capitão e dos moradores. De acordo com a passagem acima, os regimentos haviam determinado a quantidade de escravos a serem comercializados, a qual o capitão admite ter excedido. Por que associar, no primeiro item do testamento, os possíveis desserviços no governo da capitania ao excesso de escravos tomados? De que forma o controle sobre a escravidão interferia nas relações de poder entre a Coroa, o capitão e os moradores de São Tomé?

Os escravos foram os principais bens doados no testamento de Álvaro de Caminha. As mais de 340 peças arroladas no documento favoreciam os homens bons, os funcionários da capitania, os casados,[23] os degredados, as moças e moços, e os forros. As "peças" eram distribuídas em virtude das relações pessoais do capitão, como remuneração aos serviços prestados e como forma de pagamento dos soldos. O comércio e a posse de escravos se transformavam, em consonância com as orientações da política régia, no elemento central de caracterização da autoridade do capitão, e definia as hierarquias sociais na ilha.[24] Não obstante, o excesso de escravos "tomados"

23 Que vieram de Portugal por suas vontades, ou seja, não eram degredados e casaram na ilha, constituindo um grupo social específico. Ibid., p. 72.

24 D. João II oferecera uma escrava ou escravo para cada degredado e a mesma quantidade para cada cinco moços. Ver "O Manuscrito 'Valentim Fernandes'", dez. 1506. In: MMA, 1, IV, p. 34; "Carta de alforria às escravas de S. Tomé", Almeirim, 29 jan. 1515. In: MMA, 1, I, p. 331-332; e "Carta de alforria aos escravos de S. Tomé", Lisboa, 24 jan. 1517. In: Ibid, p. 376. Além de "Testamento de Álvaro de Caminha", 24 abr. 1499. In: IST, p. 73.

parece desestabilizar essa mesma estrutura de poder.

Álvaro de Caminha justificava essa demasia pelas necessidades da terra. Seu primo, Pero Álvares de Caminha, indicado no testamento como seu sucessor, também fez uma prestação de contas pormenorizada do tráfico.

> Senhor nesta ilha ficam ao presente comigo cinquenta moradores, com os quais os navios são marinhados e não fazem outro serviço esses que para isso são necessários, senão ir e vir e trazer escravos para pagamento de soldos devidos a finados e vivos e alguns outros ficam para serviço das obras e para me acompanharem, por quanto Álvaro de Caminha tinha por vossa ordenança para estes pagamentos por cinco anos 1.080 escravos, nos quais fez tal provisão, e com tanto resguardo de vosso serviço, porque a ilha fosse povoada, que em todos os ditos cinco anos não gastou em soldos mais que 920 ou 930 escravos, pouco mais ou menos. E ficam ainda por despender 150 peças, pouco mais ou menos. Estas Senhor, despendo agora em soldos, não passando da ordenança de Vossa Alteza. E se Vossa Alteza houver por bem que na ilha este[ja] até que [a]cabe estas coisas então Senhor, por virtude da vossa carta que aqui está, tirarei dos Rios dos escravos todos os que houver mister, porque assim

> é vosso serviço para povoação da ilha. A qual é para fazer dela muito fundamento, assim pelos proveitos que Vossa Alteza dela tem, como para reparo de vossos navios que para baixo houvessem de ir, tendo porém as liberdades como as tinha o dito Álvaro de Caminha, metendo nisso o Rio dos escravos para os soldos, sem as quais coisas não sei quanto folgará a gente de vir a ela. Antes todos fugirão, porque na ilha não há mais que semear inhames e cocos e colhê-los, sem outro proveito.[25]

O elemento de agregação política e social era o comércio de escravos. Dele dependia a continuidade daquela sociedade nova e dele provinham as riquezas da Coroa que viabilizavam o prosseguimento do périplo africano rumo à Índia. Além de garantirem a produção de víveres e as obras na ilha, as peças aparecem, no documento, como mercadoria e moeda.

As moças e moços são mencionados no testamento de Álvaro de Caminha em uma condição social intermediária, entre os homens livres e os escravos. O testamento e as cartas de Pero Álvares de Caminha mostram uma preocupação com a subsistência e com a evangelização dos jovens cristãos-novos. Alguns desses moços foram incluídos no testamento do capitão e ficaram com uma boa parcela de seus bens, embora não fossem os objetos mais valiosos.

25 "Carta de Pero de Caminha a el-rei", São Tomé, 30 jul. 1499. In: MMA, 1, I, p. 175.

A obrigação de criá-los – nos bons costumes e na religião cristã – aparece como condição da doação feita a Álvaro de Caminha, como *dever de tutela* (relacionado à ideia de *encomenda*), e justifica o pedido de confirmação da capitania para Pero Álvares. Aos moços convertidos cabiam os trabalhos especializados e mecânicos, e as moças eram dadas como esposas aos moradores solteiros da ilha. O testamento faz, ainda, referência aos seguintes ofícios: mestre de açúcares, pedreiro, carvoeiro, serralheiro, lavrador, oleiro, mestre de carpintaria e carpinteiros, alfaiate, gaiteiro, ferreiro e calafates.

Ao evocar a doutrina da necessidade para justificar o excesso de escravos tomados, o capitão Álvaro de Caminha atrelava o reconhecimento da autoridade política ao fornecimento constante de escravos e de fazer os jovens cristãos-novos disponíveis à sociedade colonial.

> Deixo [Pero Álvares de Caminha] por capitão e governador da ilha, com todos os poderes e pela maneira que o era e fazia, assim na governança da justiça como na repartição das terras, escravos e toda a minha fazenda (...). E quero e mando a todos os moradores e povoadores da dita ilha que em tudo e por tudo e sem nenhum defeito lhe obedeçam e cumpram inteiramente seus mandados e lhe sejam obedientes como a minha pessoa.[26]

26 "Testamento de Álvaro de Caminha", 24 abr. 1499. In: IST, p. 83.

É nesse trecho que encontramos pela primeira vez o título de governador. O título sugere uma transformação da realidade em São Tomé, que, nos cinco anos sob o domínio de Caminha, passava de um posto avançado do périplo africano para uma sociedade nova do Atlântico português. A sugestão de Caminha apropriava-se da tópica do "primeiro povoador" e legitimava sua autoridade em um novo estágio político e social da ilha. A delegação do cargo de governador a Pero Álvares indica essa nova complexidade política, que também se materializava pela edificação de uma torre, para residência dos capitães, e de um mosteiro, para a ordem de São Francisco, e uma igreja de Santa Maria.[27] A linguagem e as fórmulas usadas pelo capitão são muito semelhantes àquelas utilizadas pelo poder régio. Na fórmula "obedeçam e cumpram inteiramente seus mandados e lhe sejam obedientes como a minha pessoa", o capitão personificava o poder político e o transmitia.

A delegação genérica de atribuições, contidas na expressão "todos os poderes pela maneira que o era e fazia", era discriminada por Álvaro de Caminha nas seguintes áreas: governança da justiça; repartição das terras; repartição dos escravos; e fazenda. O esforço em diferenciar as esferas de poder estava intimamente relacionado à experiência de *governança*, fato que se torna evidente na inclusão da repartição de escravos entre os atributos fundamentais de seu poder.

As cartas de Pero Álvares de Caminha ao rei enfatizaram os mesmos aspectos para confirmação da doação feita por seu primo.[28] Para

27 Ver também "O Manuscrito 'Valentim Fernandes'", dez. 1506. In: MMA, 1, IV, p. 34.

28 "Carta de Pero Álvares de Caminha a el-rei", São Tomé, 30 jul. 1499. In: MMA, 1, I, p. 166-169. "Carta de Pero de Caminha a el-rei", 30 jul. 1499. In: Ibid, p. 171-178.

justificar a doação em linha transversal, Pero Álvares fazia referência ao fato de D. Manuel, então rei de Portugal, ser primo de D. João II, seu predecessor. As tópicas do desterro – "deixei meu pai e fazenda em Portugal" – e dos ferimentos e chagas sofridas também foram utilizados para reforçar seu pedido. Em uma das cartas, ele destacava o direito de sucessão por meio do testamento de Álvaro de Caminha, que lhe transmitia o poder e confirmava sua aptidão para o governo da capitania. Mas a ênfase dos pedidos de confirmação recaíam sobre as expectativas de ampliar o tráfico de escravos e as obrigações de tutelar as moças e moços.[29]

Em seu testamento, Álvaro de Caminha defendia os direitos políticos adquiridos com a publicação dos documentos régios e apelava ao povo para que a justiça fosse feita em última instância. O povo aparece como depositário das leis, capaz de reivindicar perante o rei o cumprimento das regras, exigindo a confirmação daquele novo corpo social que reconhecia no capitão seu fundador.[30]

---

29 Em relação ao tráfico de escravos, Pero Álvares referia-se à descoberta de muitos rios, onde haviam sido encontrados muitos escravos e muito marfim, que permitiram o aumento da arrecadação da fazenda régia. As expectativas econômicas davam substância ao seu pedido de confirmação da capitania. O comércio em São Tomé era de tal relevância que o capitão pedia os mesmos poderes e tratos que tinha Álvaro de Caminha. Em relação aos moços e moças judeus, ele enfatizava sua obrigação de tutela em nome da consciência régia – "assim que em nenhum espiritual do mundo vossa alteza não empregará melhor o bem fazer, que nesta ilha". Ibid., p. 177.

30 "O povo como corporação se define por sua qualidade de pessoa jurídica ou persona ficta, quer dizer, por sua existência abstrata que se define pela responsabilidade jurídica em relação aos atos do presente e do passado. Daí a exigência de unanimidade e de solidariedade plena nas decisões comuns. Daí também que o populus, enquanto corporação abstrata, tenha, por assim dizer, um relevo político plano: sem 'vontade' autônoma, sua atuação característica é a apresentação do 'consenso' perante as iniciativas que lhe são dadas. Por isso, para a existência do populus é necessária a sujeição a uma hierarquia e a delegação do

Em carta de 27 de julho de 1499, "os moradores e vizinhos degredados" diziam que viviam em poder de Álvaro de Caminha.[31] As virtudes de capitão – equiparáveis, por analogia, às virtudes do príncipe – garantiam o *amparo* e o ordenamento social com justiça. A tópica do desterro enfatizava o sentido de comunhão social, que fortalecia, por sua vez, a subordinação daquele corpo político ao rei. A morte de Álvaro de Caminha ameaçava desequilibrar o ordenamento social, mas sua continuidade, por intercessão divina, foi garantida pela figura de Pero Álvares, que "ficou por Capitão e governador". O verbo "ficar" expressa a necessidade de confirmação régia para a qualificação de seus poderes. As demandas do capitão e dos moradores estavam na lógica do regime senhorial, em que o rei possuía um senhorio soberano, e o pedido de confirmação visava garantir a continuidade política daquele novo corpo social e das hierarquias.

Mas a possibilidade de interferência negativa do rei colocava em risco aquela *república*: "Senhor, vos pedimos a honra da morte e paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, que lhe confirme a dita Capitania, assim porque lhe pertencem de direito, como porque antes nos iremos viver ao mato, que em poder de quem nos roube, como os passados."[32]

A carta de doação a Álvaro de Caminha havia restringido a sucessão a seus filhos legítimos; por que, então, pertenciam de direito a seu primo Pero Álvares? A legitimidade parece escorar-se na ideia de

poder." LÓPEZ, Jésus Villanueva. El concepto de soberanía en las polémicas previas a la revuelta de 1640. Tese de doutorado – Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2004, p. 153-154.

31 "Carta dos habitantes de S. Tomé a el-rei. S. Tomé", 27 jul. 1499. In: MMA, 1, I, p. 163-164.

32 "Carta dos habitantes", 27 jul. 1499. In: MMA, 1, I, p. 164.

um direito adquirido em virtude dos trabalhos, dificuldades e gastos pessoais despendidos para o povoamento e exploração econômica da ilha. A qualidade dos serviços prestados exigia a confirmação das graças e mercês, que reafirmava os vínculos de lealdade e as relações hierárquicas de domínio daquela sociedade. Em segundo lugar, o povo, como ente político, se negava a submeter-se a outro capitão. O *mato* aparece como antítese da república, como espaço dos selvagens e dos animais; a negativa do rei ameaçava toda a estrutura de domínio. O poder retornava, assim, ao seu lugar originário, o povo, que reconhecia e estabelecia um direito adquirido que lhe havia sido outorgado pelos documentos régios e pelo *costume*.

O testamento, as três cartas de Pero Álvares de Caminha e a carta dos habitantes foram enviadas conjuntamente ao rei D. Manuel. Cerca de cinco meses depois, no dia 11 de dezembro de 1499, o rei doou a capitania de São Tomé a um novo capitão, Fernão de Melo.[33] O rei rejeitava, assim, o argumento de direito adquirido ou costumeiro e reafirmava a eminência de seu poder sobre aquela sociedade nova.

Na sequência da delegação do novo capitão, a Coroa deu novos privilégios, liberdades e isenções aos moradores da ilha.[34] A carta de 26 de março de 1500 lhes comunicava que o novo capitão era Fernão de Melo e que os privilégios comerciais eram concedidos para sempre. Além disso, determinava-se que o comércio não precisava mais de licença dos funcionários régios, diminuíam-se os tributos, a liberdade de comércio era estendida às conquistas e aos reinos não portugueses,

33 "Doação a Fernão de Melo", 11 dez. 1499. In: IST, p. 99-102.

34 "Carta de privilégios", 20 mar. 1500. In: Ibid, p. 104-106. E "Liberdades aos moradores", 26 mar. 1500. In: MMA, 1, I, p. 17-20.

com isenção do dízimo, e, no caso de arrendamento comercial, afirmava-se que os moradores não perderiam seus privilégios. O rei consolidava, desse modo, uma via de comunicação e de poder direta com o povo, sem a necessidade da mediação do novo capitão, rompendo com o poder estabelecido por Álvaro de Caminha e seu primo.

O poder régio e o *dominium* sobre as populações não cristãs

Os reis portugueses também interferiram no *dominium* dos senhores de São Tomé sobre seus escravos. D. Manuel determinou que todos os escravos que haviam sido entregues aos degredados por mandado de D. João II fossem alforriados e D. João III permitiu a criação de uma Confraria do Rosário dos Pretos na ilha, cujos procuradores deveriam receber a alforria.[35] D. Manuel também concedeu mercê para que os "mulatos" da ilha pudessem participar dos ofícios do conselho ("sem embargo do capitão o vedar").[36] O corregedor Bernardo de Segura reafirmou o lugar estratégico dos mestiços naquela sociedade ao sugerir a substituição do almoxarife por um homem mais malicioso, astuto e rigoroso, que fosse "antes homem da terra que de Portugal, porque é mais seu serviço por muitas razões": a primeira porque exerceria seu ofício de forma mais regular; outra porque o salário era insuficiente; e, em terceiro lugar, "porque o da terra" sabia melhor

35 "Carta de alforria às escravas de S. Tomé", 29 jan. 1515. In: Ibid, p. 331-332. A doação de escravas aos degredados tinha por objetivo a reprodução e, consequentemente, o povoamento da ilha. "Carta de alforria aos escravos de S. Tomé", 24 jan. 1517. In: Ibid, p. 376. "Carta de el-rei D. João III", Santarém, 9 jul. 1526. In: Ibid, p. 472-474.

36 "Carta de privilégio aos povoadores de S. Tomé", Lisboa, 7 ago. 1528. In: Ibid, p. 500-501.

o que se furtava, como se furtava, quem e "os tempos quando se [podiam] fazer os furtos".[37] Tais palavras reforçam a ideia de que o rei favorecia os filhos da terra e a naturalização, atuando em prol da miscigenação e do acesso dos mestiços aos cargos públicos.

Segundo o manuscrito "Valentim Fernandes", dos 2 mil meninos e meninas judeus encomendados ao capitão Álvaro de Caminha, seiscentos ainda estavam vivos em 1506.[38] O manuscrito estima a população total da ilha em mil moradores. A divisão social proposta no documento distingue os homens de soldo – pessoas enviadas pelos reis, como soldados ou funcionários –, os homens de resgate – comerciantes – e os degredados, maior parte da população. Valentim Fernandes indica uma importante ascensão social dos moços e degredados, confirmando as impressões do testamento de Álvaro de Caminha: "há agora muitos cativos ricos ou degredados, que (...) [têm] 14 e mais escravos que lhe trabalham e roçam e criam inhames e milho com que ganham bem." A passagem sugere que a quantidade de 14 escravos representava uma camada social intermediária, que se dedicava, fundamentalmente, à produção de víveres. Por fim, ele estima a população de escravos em 2 mil – que "roçam", "cavam" e "trabalham" –, mais 5 ou 6 mil escravos de resgate.

A ênfase portuguesa na questão econômica da expansão ultramarina ficaria evidente com a publicação das Ordenações Manuelinas, pelas quais a Coroa procurava garantir seu monopólio sobre a Guiné,

37 "Carta de Bernardo de Segura a el-rei", São Tomé, 15 mar. 1517. In: MMA, 1, I, p. 382.

38 "O Manuscrito 'Valentim Fernandes'", dez. 1506. In: MMA, 1, IV, p. 33-45.

particularmente em relação ao tráfico de escravos.[39] Nesse momento, o Caribe e o Brasil passavam a integrar o espaço político-comercial, integrado às ilhas africanas, à Guiné e ao Congo. Em dois alvarás de 1518, o rei estabelecia o exclusivo régio no comércio da Guiné.[40] A principal justificativa para essas medidas eram os prejuízos da fazenda régia, devido à desvalorização dos resgates. O alvará de 12 de março responsabilizava "todos os homens brancos que andam em Guiné", enquanto o alvará do dia 15 especificava "os homens brancos que nas ditas partes de Guiné são lançados com os negros", o mesmo grupo social indicado nas Ordenações Manuelinas. O rei mandava dar dádivas aos negros que entregassem ou matassem os ditos *lançados*, dado que os intermediários, ao estabelecerem relações diretas com os chefes locais, colocavam em risco o comércio na Guiné e a autoridade dos reis africanos. Além disso, os oficiais que se envolviam diretamente nesse comércio se afastavam das determinações do rei português.

Em 1519, D. Manuel instituiu o cargo de feitor do trato dos escravos de São Tomé, auxiliado por dois ajudantes (mais um recebedor, com dois ajudantes, e dois escrivães). O regimento estabelecia "regras para triagem, embarque, alimento, transporte, marca a ferro em brasa [em forma de cruz], tratamento e treino do africano para o escravismo moderno"[41], além de definir o preço máximo dos escravos. As fazendas

39 Ver "Ordenações Manuelinas", l. 5, títs. 112-113. In: Arménio COIMBRA et al (orgs.). Ordenações Manuelinas on-line. Coimbra: s.d., p. 324-346. [em linha] [Acesso em 22 ago. 2011] Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>.

40 "Alvará sobre os tratos da Guiné", Lisboa, 12 mar. 1518. In: MMA, 1, IV, p. 113-114.

41 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 65; e "Regimento do trato de São

e roças seriam compradas pela Coroa; o cuidado e o treinamento dos escravos ficariam sob a responsabilidade de um caseiro, e o feitor e o contratador deveriam visitá-las para ver se eram bem tratados. Os melhores escravos deveriam ser mestres e não podiam ser enviados ao reino.

Em 1516, D. Manuel pediu uma inquirição contra os armadores de São Tomé que haviam resgatado escravos no Benim, descumprindo o contrato feito com Antonio Carneiro.[42] A partir desse ano, a produção açucareira na ilha se intensificou, e durante a década de 1520 a Coroa investiu diretamente nessa atividade, construindo engenhos, que eram administrados pelos feitores, concorrendo assim com os particulares, e tornando-se um agente econômico de peso.[43] Nos anos de 1526, 1527 e 1528 foram firmados contratos entre a Coroa e grandes comerciantes de Lisboa tratando da exportação de açúcar para Flandres.[44] A participação direta da Coroa no tráfico de escravos e na produção açucareira e seus vínculos com o grande capital mercantil europeu criavam um novo mecanismo de subordinação das forças locais.

No período de 1451 a 1475, que praticamente inaugura o tráfico

---

Tomé", Almeirim, 8 fev. 1519. In: MMA, 1, IV, p. 124-133.

42 "Inquirição tirada na ilha do Príncipe", 19 nov. 1516. In: MMA, 1, I, p. 372.

43 "E estes da parcialidade de Bernardo de Segura que lá são porque lhe tomei terras com favor de justiça, por serem ricos, tomaram-se comigo em palavras e me afrontaram com elas e muitas vezes os achava armados nos caminhos." "Relatório de João Lobato a D. João III", São Tomé, 13 abr. 1529. In: Ibid, p. 511-512.

44 SANTOS, Catarina M. "A formação das estruturas fundiárias e a territorialização das tensões sociais: São Tomé, primeira metade do século XVI". Studia, Lisboa, n. 54/55, 1996, p. 74-77.

europeu de escravos africanos, foram desembarcados 15 mil peças (12.500 na Europa e 2.500 nas ilhas atlânticas).[45] Entre 1476 e 1500 esse número sofreu o incremento de 3.500 pessoas, cujo destino eram as ilhas atlânticas, entre elas São Tomé, que recebeu um total de mil escravos. De 1501 a 1525, o tráfico aumentou 129,7 por cento (passando de 18.500 para 42.500 peças desembarcadas), porcentagem somente superada no reinado de Filipe III (1598-1621) e no terceiro quarto do século XVII. Para Philip Curtin, esse crescimento se deu por causa da colonização de São Tomé, que passou a ser o destino de 25 mil escravos. Nesse período, a maioria dos escravos desembarcados na ilha era reexportada para as ilhas do Atlântico português e para as Antilhas, que superou o número daqueles exportados para Europa: tratava-se de uma viragem insular atlântica do escravismo europeu. Nesse processo, a colonização das Antilhas e as primeiras áreas de colonização no continente americano passaram a cumprir papel central na expansão do tráfico de escravos.

D. Manuel e D. João III enviaram corregedores à ilha. Destacamos a atuação de Bernardo de Segura, que, a mando do rei, instalou uma devassa contra o capitão Fernão de Melo e seus oficiais de justiça, combateu a sonegação da fazenda real, denunciou os abusos feitos com a renda dos defuntos, iniciou o processo de instituição da bula da cruzada e estabeleceu a cobrança do quinto.[46] Bernardo de Segura identificou que os escravos eram "o dinheiro da terra", e estimou mais de 4 mil peças traficadas no ano de 1516 e dizia que podia chegar a mais de 6 mil, valorizando assim o futuro arrendamento desse comércio.

45 As estimativas de Philip Curtin foram retiradas de ALENCASTRO. Op. cit., p. 69.

46 "Carta de Bernardo de Segura", 15 mar. 1517. In: MMA, 1, I, p. 377-392.

A atuação de Bernardo de Segura indica também alguns elementos importantes dos mecanismos de ação jurisdicional que estavam a ser implantados e experimentados nos espaços ultramarinos. Os corregedores, a mando do rei, eram colocados em uma posição superior aos ouvidores e capitães, podendo intervir em diferentes aspectos da realidade política são-tomense.[47] No caso de Bernardo de Segura, sua atuação voltou-se principalmente contra o ouvidor Antão Rodrigues: mandou lançar pregão para que os moradores denunciassem os agravos cometidos por ele, em troca de proteção e apoio. O resultado da devassa foi a prisão de Rodrigues. Segura também fez acusações contra o capitão Fernão de Melo, mas sua devassa foi suspensa após sua morte. Não obstante, Bernardo de Segura se apropriou pessoalmente de seu poder de corregedor, tornando-se um potentado local, que depois viria a ser perseguido pelo feitor João Lobato.

A abertura do mercado escravista na América, principalmente nas Antilhas, aumentava a pressão exercida por São Tomé sobre os reinos do continente africano. O rei do Congo, Afonso I (nome cristão de

47 Sobre a ideia de intervenção, relacionada ao princípio de excepcionalidade do poder régio, é importante identificar o desenvolvimento de tópicas que legitimavam essa modalidade da atuação régia. Nesse momento da história de São Tomé, podemos destacar as tópicas de: (1) "descaminho" ou de prejuízo da fazenda real, no qual a renda dos defuntos, o descumprimento dos contratos, a atuação dos "intermediários" têm relevo; (2) desserviços relacionados à administração da justiça; (3) prejuízos causados na política de embaixada com os régulos africanos; (4) a evangelização dos moços e moças. J. Villanueva López analisa a ideia de doutrina da necessidade como pretexto para o exercício de um poder extraordinário por parte do rei como um poder supremo e independente da hierarquia jurisdicional. "Além da 'paz e quietude pública', outro motivo que justificava o exercício do poder de exceção pelo principe era a 'necessidade' – 'necessidade pública', 'necessidade urgente', 'estado de necessidade' –, uma situação em que estava em jogo a sobrevivência do Estado (sobretudo por um conflito bélico) e facultava ao soberano atuar suspendendo o ordenamento jurídico ordinário." El concepto de soberania, op. cit., p. 244.

Nzinga Mvemba, que reinou de 1506 a 1543), pediu a D. Manuel o fim do comércio de escravos.[48] Os abusos cometidos pelo capitão de São Tomé, Fernão de Melo, foram denunciados diretamente por Nzinga Mvemba. O desenvolvimento de uma sociedade nova em São Tomé, que atuava de forma independente, passava a ameaçar os poderes tradicionais africanos, provocando um desequilíbrio na política de embaixadas.

> Senhor, V.A. saberá como nosso Reino se vai a perder em tanta maneira que nos convém provermos a isso com o remédio necessário, o que causa a muita soltura que vossos feitores e oficiais dão aos homens e mercadores se virem a este Reino assentar com lojas, mercadorias, e coisas muitas por nós defesas, as quais se espalham por nossos Reinos e Senhorios em tanta abundância que muitos vassalos que tínhamos a nossa obediência, se alevantam dela por terem as coisas em mais abastança que nós, com as quais os antes tínhamos contentes, e sujeitos e sob nossa vassalagem e jurisdição, que é um grande dano, assim para o serviço de Deus como para segurança e assossego de nossos Reinos e estado. (...) Em tanta maneira Senhor, é esta corrupção e

48 "Carta do rei do Congo a D. João III", Congo, 6 jul. 1526. In: MMA, 1, I, p. 468-471. Ver também "Carta do rei do Congo a D. João III", 18 out. 1526. In: Ibid, p. 488-491. E a "Resposta do rei português na carta de D. João III ao rei do Congo", fins de 1529. In: Ibid, p. 521-539.

> devassidade, que nossa terra se despovoa toda, o que V.A. não deve haver por bem, nem seu serviço. (...) Em mandar a seus feitores que não mandem cá mercadores nem mercadorias, porque nossa vontade é que nestes Reinos não haja trato de escravos nem saída para eles.[49]

Primeiramente observamos a associação entre os funcionários régios (feitores e oficiais) com os mercadores que atuavam no Congo, muitos deles associados, por sua vez, com os capitães e moradores de São Tomé. Esse vínculo permitia a entrada de mercadorias até aquele momento controladas pelo rei congolês e que eram fundamentais para a constituição das relações de vassalagem com os chefes locais; além disso, muitos chefes eram aprisionados e ferrados como escravos. A falta de controle e a ampliação do tráfico ameaçavam, portanto, a autoridade do rei africano. Não obstante, o rei português afirmou o primado comercial sobre a preocupação da autoridade política.

Em 1519, a Coroa restringiu o tráfico de escravos no reino do Congo aos navios do rei.[50] Em 1522, após a prisão do capitão João de Melo, a ilha foi reincorporada à Coroa.[51] No início da década de 1530, a Coroa

49 "Carta do rei do Congo a D. João III", 6 jul. 1526. In: MMA, 1, I, p. 470-471.

50 "Alvará para as autoridades da Mina e S. Tomé", Évora, 18 nov. 1519. In: MMA, 1, I, p. 429.

51 Cf. ALMEIDA, Pedro R. História do colonialismo português em África: cronologia (séc. XV-séc. XVIII), vol. 1. Lisboa: Estampa, 1978, p. 111. Ver também AMARAL, Ilídio do. O consulado de Paulo Dias de Novais: Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000, p. 53.

portuguesa aumentou o controle sobre o tráfico de escravos e fechou as portas de Angola para os moradores de São Tomé.[52] Em 1534, São Tomé se tornou sede de bispado e, no ano seguinte, foi elevada à categoria de cidade. Nesse mesmo ano ocorreu a primeira grande rebelião escrava na ilha.

República da instabilidade

Havia duas modalidades de *dominium* em São Tomé. De um lado estavam os escravos que deviam subordinação total a seus senhores, como propriedade do *pater familias*. De outro, estavam os jovens cristãos-novos que deveriam ser tutelados e integrados à sociedade colonial pelo trabalho especializado e pela catequese. No processo de colonização de São Tomé, os escravos, além de mercadoria, se transformaram em moeda e em instrumento das relações sociais e políticas, convertendo-se em atributo imprescindível para o governo da capitania. A reprodução da ordem social escravista dependia do controle do tráfico, por meio dos resgates e da repartição. A educação dos moços e moças e outros serviços religiosos reforçavam a legitimidade dos poderes constituídos. O poder político nessa sociedade nova era definido pelo controle dessas formas de *dominium*.

O restabelecimento da paz e da ordem pública justificava o exercício de um poder de exceção por parte do príncipe, que assim podia intervir nos espaços de jurisdição delegados aos capitães e redefinir

52 "Regimento do feitor do trato de S. Tomé", Lisboa, 2 ago. 1532. In: MMA, 1, II, 1953, p. 14-15. Cf. SANTOS. Op. cit., p. 74-77.

o ordenamento político da sociedade colonial. Essa situação de exceção iria se transformar no mecanismo privilegiado para justificar a intervenção régia sobre o espaço ultramarino, e a sociedade colonial passaria a ser caracterizada pela ameaça constante de desagregação social, como república da instabilidade.

A proximidade de São Tomé do continente africano, de onde partiam os navios para os portos de Luanda, Pinda, Loango, Benim, Mina, Arguim etc., dificultava tanto o controle do rei português como dos reis e chefaturas africanas. O comércio de cabotagem, as intensas trocas regionais – que envolviam ouro, marfim, tecidos, cauris, escravos, malagueta etc. – e suas conexões transoceânicas, no Atlântico – com as Antilhas e o continente americano – e no Índico, criaram uma situação de pouco controle dos agentes ultramarinos. Além disso, a atuação independente desses agentes, com fins comerciais e voltada principalmente para obtenção de escravos, fomentou a guerra interafricana e desestabilizou, no médio e longo prazos, a autoridade política.

São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola

Cecilia Silva Guimarães

Quando os portugueses alcançaram a foz do rio Zaire, em fins do século XV, o Congo era um reino relativamente forte e estruturado. A centralidade era mantida pela figura do rei, que, cercado de linhagens nobres, além das alianças através dos casamentos, estabelecia fortes relações políticas e comerciais. O centro do antigo reino ficava no que hoje é a zona setentrional de Angola, em volta da cidade de Mbanza Congo. Vários estados a leste e a sul de suas fronteiras reconheciam sua soberania, principalmente por meio do pagamento de tributos e do envio de presentes ao *mani*, ou seja, ao chefe ou rei. A capital, Mbanza Congo, ou São Salvador para os lusitanos, concentrava o poder, e era a partir de lá que o soberano, junto com seu conselho, administrava todo o reino.

No Congo, os portugueses encontraram grandes mercados regionais e um sistema monetário. Conforme as relações com os europeus foram se estreitando, o comércio regional e principalmente o internacional se intensificaram. Negociar com os portugueses e obter as mercadorias trazidas por eles eram sinônimo de prestígio e status, tornando os chefes congoleses ainda mais poderosos. E o poder levava à expansão do território, principalmente através de guerras, uma das mais importantes formas de obtenção de escravos.[1]

1 SOUZA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 45-100.

Na mesma época, o clima conturbado da ilha de São Tomé não era restrito ao âmbito político-administrativo. Os conflitos aconteciam de forma bastante significativa em torno dos interesses econômicos, principalmente no que diz respeito ao comércio de escravos. Lembremos que desde o início da ocupação da ilha seus moradores obtiveram privilégios acerca dessa atividade, até mesmo como um incentivo para uma povoação mais rápida. Contudo, nem a própria Coroa nem os moradores de São Tomé tinham ideia da dimensão que o crescente tráfico de escravos com novas regiões africanas exerceria na economia do reino e das ilhas.

O aumento dos resgates na primeira década de 1500 fez com que Portugal, em 1512, assumisse o exclusivo das trocas com o Congo, retirando dos santomenses esse privilégio. Percebemos que foi uma das primeiras atitudes da Coroa no sentido de tentar controlar os negócios que envolviam a ilha, já que eram principalmente os comerciantes de São Tomé que comercializavam na região congolesa. No mesmo ano de 1512, Simão da Silveira foi enviado ao Congo portando um regimento que nos revela – à parte toda a questão religiosa que envolve essa região[2] – o caráter da política da Coroa no período, deixando-nos entrever que as motivações que levavam Portugal a tecer maiores

2 Autores como John Thornton e Wyatt MacGaffey defendem que tanto os portugueses quanto os congoleses viam o que queriam ver, isto é, os portugueses acreditavam na conversão, enquanto os congoleses adaptavam novos símbolos e ritos sem deixar de reverenciar seus deuses. Para Thornton, os congoleses se converteram porque receberam revelações na tradição africana, que combinavam com a tradição cristã, e a conversão foi admitida pelos clérigos, porque eles aceitaram as revelações como válidas. Marina de Mello e Souza reforça a ideia de Thornton e MacGaffey quanto à construção do "catolicismo africano". O cristianismo fora recebido pelo Congo como um novo movimento religioso extremamente poderoso, e sua incorporação se deu de forma a manter as danças, rezas, símbolos e objetos congoleses. Sobre essa questão, ver SOUZA. Op. cit., 2006.

relações com o Congo eram, sobretudo, de natureza econômica.

Portugal demonstrava os mesmos interesses que os santomenses, ou seja, desenvolver o comércio com o Congo de maneira semelhante ao que se desenvolvia ou que se tinha desenvolvido em outras regiões da costa africana. Na ilha eram muitos e diferentes os interessados nesse comércio, desde os maiores fazendeiros produtores de açúcar aos médios e pequenos proprietários, passando por aqueles que possuíam altos cargos, como os capitães e até os religiosos, e, finalmente, tanto brancos quanto negros livres ou mulatos. Todos viam na relação com o Congo uma grande oportunidade de obter lucros.[3] Foi por causa de uma decisão da própria Coroa que a situação se agravou: em 1514, d. Manuel autorizou Antônio Carneiro, secretário da Ilha do Príncipe, a explorar o comércio com o Benim por quatro anos, proibindo os santomenses de fazer o mesmo. Ainda que os comerciantes de São Tomé infringissem as regras e ilegalmente resgatassem escravos no Benim, a autorização dada a Carneiro dificultou tais transações, o que fez com que os armadores de São Tomé reforçassem seus contatos com o Congo.

As tentativas de regulamentar o tráfico não cessaram. Em ordenação manuelina de 28 de junho de 1514 eram previstas pesadas penas para quem adquirisse escravos em São Tomé e Príncipe em situações ilegais. Além disso, em 1519 entrou em vigor o Regimento do Trato de Escravos, que continha os princípios a serem aplicados nas atividades de resgate levadas a cabo na ou pela ilha. Ainda no mesmo ano, d. Manuel, por alvará de 18 de novembro, determinou:

3 CALDEIRA, Arlindo. "Tráfico de escravos e conflitualidade: o arquipélago de São Tomé e Príncipe e o reino do Congo durante o século XVI." Ciências & Letras, Porto Alegre, n. 44, jul/dez. 2008, p. 12.

> Ao feitor e oficiais da nossa Casa da Mina e aos da nossa feitoria da ilha de São Tomé e quaisquer pessoas e oficiais que este alvará for mostrado e o conhecimento dele pertencer (...) que nenhuma pessoa que daqui em diante for ao reino do Congo, ou ora já lá estiver, quando quer que vier, seja permitido desembarcar nem trazer escravos, nem coisa alguma, em nenhum outros navios senão nos nossos, sob pena de perder toda a sua fazenda e ser despachado para a ilha de São Tomé, para sempre. E além disso, de perder o navio em que as ditas coisas trouxerem, para nós.[4]

Naquele mesmo ano de 1514, d. Afonso, o soberano congolês, enviou uma carta a d. Manuel denunciando a cobiça do capitão-donatário de São Tomé, Fernão de Mello. D. Afonso reclamava que, após escrever uma carta para Fernão de Mello pedindo-lhe que lhe enviasse clérigos para ensinarem "as coisas de Deus", recebera apenas um navio "sem nenhuma coisa" e apenas um clérigo, o que claramente não era suficiente para o rei do Congo. Segundo d. Afonso, o "navio nós recebemos muito prazer por que cuidávamos que vinha em serviço de Deus, e ele [Fernão de Mello] vinha por cobiça".[5] Contudo,

4 Alvará para as autoridades da Mina e de São Tomé, Évora, 18 de novembro de 1519. BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

5 "Carta de D. Afonso a D. Manuel denunciando a cobiça do governador e capitão da ilha de São Tomé Fernão de Mello", 05 out. 1514. In: FERRONHA, Antônio Luís A. O cristianismo e a religião congolesa. (Alguns documentos trocados entre os reis

Paiva Manso afirma que por trás dessa insatisfação o problema era ainda maior, visto que o soberano congolês, com o intuito de obter armamento, teria enviado a Fernão de Mello, 2.400 cabeças de gado e cem escravos, tendo recebido em troca apenas "um cobertor da cama e uma guarda porta e uma alcatifa e um céu desparanel e uma garrafa de vidro",[6] o que explica a reclamação do navio "sem nenhuma coisa" já mencionado.[7]

Na mesma carta de 05 de outubro de 1514 encontramos o relato da chegada de um navio ao Congo tendo como capitão Estevão Juzarte e, como escrivão, Lopo Ferreira – que posteriormente apareceria como contador no Regimento do Trato de São Tomé. O capitão apresentou-se como sobrinho de "Sua Alteza" e primo de Fernão de Mello e foi muito bem recebido: "nós vendo isso folgámo muito com ele porque cuidávamos que era assim como ele dizia e fazemos muitas mêrces" Ambos foram despachados de África com muitos agrados. Estevão Juzarte recebeu manilhas e escravos; a Fernão de Mello foram enviados manilhas, escravos e gatos de algália; e ao reino, manilhas e escravos. Contudo, chegando o navio à ilha, Fernão de Mello tomou "a metade das manilhas e noventa escravos" destinados a Portugal. O pouco que sobrou seguiu seu destino sob a responsabilidade de João Fernandes, que na viagem de regresso ao Congo foi preso em São Tomé, onde lhe tomaram uma "arca cheia de seda preta e veludo". Posteriormente, Fernandes foi enviado novamente para Portugal e Fernão de Mello

---

de Portugal e do Congo.) "Mare Liberum". Revista de História dos Mares, Coimbra, Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 01, dez. 1990, p. 338.

6 "Carta de D. Afonso a D. Manuel denunciando a cobiça do governador e capitão da ilha de São Tomé Fernão de Mello", 05 out. 1514, op. cit.

7 MANSO, Visconde de Paiva. História do Congo. Lisboa: Editora da Academia, 1877.

devolveu a arca vazia ao Congo.[8]

As reclamações continuaram. Da vez seguinte, o problema foram os pedreiros que el-rei mandou para construção da igreja no Congo. Sabendo da chegada dos trabalhadores, Fernão de Mello mandou um navio com o clérigo Manuel Gonçalves, que, ao chegar à cidade congolesa, "começou a emburilhar os pedreiros de maneira que todos nos pediram licença pra se irem (...) e nós quando aquilo vimos bem soubemos que Fernão de Mello os mandava ir por nos desonrar." Segundo a mesma carta, na época da chegada de Simão Silveira ao Congo, Fernão de Mello teria feito sua cabeça para que ele não fosse até a capital, Mbanza Congo. Simão enviou um físico, que adoeceu e não retornou, mandando apenas uma carta que não trazia boas notícias. Segundo a missiva:

(...) mandava Fernão de Mello por cá não haver feitoria de Sua Alteza, e ele a ver as lambuçadas que havia e nos roubar sempre e sem embargo senhor, deste o físico adoeceu de febre e não pode tornar com resposta a Simão Silveira, e lhe escreveu uma carta que se avisasse que não viesse que nós éramos uns vampiros e que não merecíamos nenhuma coisa das que nos Sua Alteza mandava (...) quando vimos aquelas coisas bem soubemos que por mandado de Fernão de Mello se faziam.[9]

8 "Carta de D. Afonso a D. Manuel denunciando a cobiça do governador e capitão da ilha de São Tomé Fernão de Mello", 05 out. 1514, op. cit.

9 "Carta de D. Afonso a D. Manuel denunciando a cobiça do governador e capitão da ilha de São Tomé Fernão de Mello", 05 out. 1514, op. cit.

O atrevimento do capitão de São Tomé era tamanho que, além de negociar com os inimigos do soberano do Congo, tornou cativos congoleses que deveriam partir livremente para Portugal. Descontente, d. Afonso solicitou que a ilha lhe fosse doada.

> Sua Alteza quantas maneiras buscou Fernão de Mello para nos destruir, e para informar Sua Alteza mal de nós, para que se esquecesse de nos mandar visitar pelo qual pedimos a Sua Alteza que pergunte a Fernão de Mello porque causa nos cativou nosso filho D. Francisco, e porque não quis deixar ir nos navios de Sua Alteza (...) agora pedimos a Sua Alteza que nos faça direito de Fernão de Mello pois que ele difama de nós, e trabalha tanto por nos destruir, mande-nos Sua Alteza pagar toda a nossa fazenda que nos tem levada por engano, e nunca connosco cumpriu nenhuma coisa e se ele não tiver fazenda por onde no-la pague mandemos dar a ilha, pois é sua maneira que com ela teremos muito descanso (...)[10]

Percebemos que, por mais que a Coroa portuguesa buscasse controlar o comércio na costa ocidental da África, estabelecendo inúmeras regras sobre o tráfico de escravos, ainda assim a atuação ilícita dos santomenses, principalmente de Fernão de Mello, continuava a ser praticada. Segundo Rui Ramos, "os roubos e a corrupção eram quase inevitáveis nestes fidalgos que vagueavam pelo império tentando enri-

10 "Carta de D. Afonso a D. Manuel denunciando a cobiça do governador e capitão da ilha de São Tomé Fernão de Melo", 05 out. 1514, op. cit.

quecer o mais depressa possível. Ainda por cima, São Tomé não parece ter sido lugar muito favorável para fazer economias legalmente." [11] Em 1516, mesmo no ano de seu falecimento, Fernão de Mello ainda era personagem de conflitos. Na carta do rei do Congo a António Carneiro, o soberano congolês afirma-se "escandalizado" pelo fato de os navios provenientes de São Tomé continuarem comercializando com seus inimigos.

Não podemos comprovar o grau de justiça de todas as acusações dirigidas a Fernão de Mello, contudo, d. Manuel, em fins de 1516, finalmente enviou o corregedor Bernardo Segura para averiguar a administração da ilha de São Tomé. Talvez tarde demais, pois Fernão de Mello tinha falecido e a ilha encontrava-se muito desordenada.

A partir das alianças estabelecidas por d. Afonso – baseadas, sobretudo na expectativa de obter parte dos benefícios e lucros que a exclusividade de comércio com os portugueses poderia gerar –, o aumento do tráfico transatlântico e do tráfico de escravos em direção a regiões circunvizinhas gerou um clima de instabilidade, que fez com que os próprios aliados do soberano congolês exercessem pressão sobre a capital, Mbanza Congo. O soberano do Congo, ao monopolizar as trocas com os navios da Coroa portuguesa, também incomodava alguns desses grandes senhores congoleses, que desejavam ter acesso direto às mercadorias trazidas pelos europeus. Aliados aos comerciantes de São Tomé – compradores e vendedores de escravos –, os adversários do respectivo soberano contribuíram para as negociações ilícitas realizadas pelos santomenses, nas quais ambos escapuliam das regras

11 RAMOS, Rui. "Rebelião e sociedade colonial: alvoroços e levantamentos em São Tomé (1545-1555)." Revista Internacional de Estudos Africanos, n. 4-5, 1986, p. 39.

e taxas estabelecidas pela Coroa portuguesa.[12]

Tanto a Coroa portuguesa quanto os comerciantes santomenses beneficiavam-se, afinal, dos conflitos estabelecidos no Congo, na medida em que as guerras produziam ainda mais escravos. Contudo, chama-nos a atenção uma carta enviada pelo rei do Congo a d. João III em 06 de julho de 1526, na qual o soberano africano reclamava que os mercadores estavam levando "naturaes, filhos da terra" e filhos de "fidallgos e vassallos", além de familiares, despovoando a região, e solicitava que não mandassem mais mercadores, pois seu reino necessitava apenas de alguns padres, poucas pessoas para ensinar nas escolas e farinha e vinho para a realização das missas. O rei do Congo terminava expressando fortemente a vontade de que em seu reino não houvesse "trato de escravos."[13]

> (...) não temos necessidade nesses reinos mais que padres e algumas poucas pessoas para ensinarem nas escolas, nem mesmo de muitas mercadorias, somente vinho e farinha para o Santo Sacramento, porque pedimos a V.A. que nos queira ajudar e favorecer neste caso. Em mandar a seus feitores que não mandem para cá mercadores, nem mercadorias, porque nossa vontade é que nestes reinos não

12 CORTESÃO, Jaime. Os descobrimentos portugueses. Volumes I, II e III. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990, p. 46.

13 "Carta do rei do Congo a D. João III", Cidade do Congo, 06 jul. 1526. BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

> aja trato de escravos, nem saída para eles.[14]

O que levaria o soberano do Congo, em um período caracterizado pelo comércio de escravos, a rechaçar tal atividade? Acreditamos que os comerciantes mencionados na carta eram principalmente os santomenses, que desde a segunda década dos quinhentos agiam de forma violenta e ilegal na costa congolesa, contando com segmentos da própria elite do Congo, que também desejavam comercializar sem a interferência de seu soberano. Segundo Arlindo Caldeira, uma das explicações para a suspensão do tráfico estaria no "fato de o comércio externo estar, em grande parte, nas mãos dos armadores são-tomenses", o que não agradava d. Afonso, que se sentia sem controle e com a soberania abalada.[15]

A resposta de d. João III demorou três anos para chegar, e seu conteúdo sugere que ele não acreditava que o rei do Congo realmente não se interessasse no comércio de escravos:

> Dizeis e vosas cartas que não querejs e voso regno aja resguate descrauos, jsto por que se uos despouoa a terra; bem creyo que cõ as paixoes que vos daõ [os] portugueses dizejs yso, or que me dize da gramdeza de Conguo e como hé pouoado que pareçe que nunqua delle sayo hũ esprauo e asy me dizem que hos mandaes comprar fora e que hos casaes

14 "Carta do rei do Congo a D. João III", op. cit.

15 CALDEIRA. Op. cit., 2008, p. 14.

> e fazeis christaõs, pollo quall a terra hé muyto pouoada.[16]

Para solucionar a questão da compra de "naturais, filhos da terra", o rei de Portugal sugeriu que os escravos fossem vendidos na feira, em um lugar designado especialmente para isso, no qual dois criados do rei do Congo ficariam encarregados de reconhecer os escravos, sem assim correr o risco de venda indevida. D. João III concorda que não haja resgate de escravos e sublinha que sem esse comércio não haveria resgate algum, pois para levar apenas farinha e vinho era necessário apenas um caravelão por ano:

> Digo que agora que quero, como vós dizeis, que não aja resgate de escravos em vosso reino, somente vos quero prover de farinha e vinho para as missas e para isto será necessário somente uma caravela cada ano; se vos bem parecer seja assim, porem a mim não me parece honra vossa, nem de vosso reino (...).[17]

Corroborando o entendimento do que teria levado o soberano do Congo a agir de maneira tão díspar com a realidade do período, apostamos

16 "Carta de D. João III ao rei do Congo, fins de 1529". BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1471-1531. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

17 "Carta de D. João III ao rei do Congo", fins de 1529, op. cit.

em um jogo de estratégias que tinha como objetivo tanto chamar a atenção da Coroa portuguesa para os negócios no próprio Congo quanto servir de represália em relação ao comércio desordenado que principalmente os comerciantes de São Tomé estavam estabelecendo com o Ndongo, ou seja, com Angola. Provavelmente, os armadores da ilha foram os primeiros a frequentar o porto de Luanda. Segundo Charles R. Boxer, para fugir do cumprimento dos decretos reais e dos pagamentos das taxas de importação no porto congolês de Mpinda, os comerciantes de escravos de São Tomé concentraram seus negócios em uma região mais ao sul: o reino do Ndongo.[18] Dessa forma, no Ndongo os comerciantes santomenses criaram "novos interesses descobrindo que tendo as feiras mais perto dos portos, as mercadorias lhes proporcionavam mais lucros e que o N'Gola lhes fornecia peças mais robustas e com muito mais facilidade".[19]

Em 1526, quando d. Afonso enviou a carta pedindo que não houvesse trato de escravos em seu reino, a presença dos comerciantes de São Tomé pelo trecho da costa africana que ia do Congo a Angola não era nenhuma novidade: basta nos lembrarmos das reclamações do período de Fernão de Mello (1499-1516). Todavia, o rei do Congo falhou quando não tentou impedir o desejo do soberano N'Gola de ampliar o comércio com o Ndongo. Mantendo um vínculo de vassalagem com o soberano congolês, N'Gola enviou, no ano de 1519, uma embaixada ao Congo para anunciar seu interesse por "homens brancos para

18 BOXER, Charles R. O império marítimo português 1415-1825. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 114.

19 GARCIA, Carlos Alberto. Paulo Dias Novais e a sua época. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 113.

comerciar e sacerdotes para se converter" ao cristianismo.[20] Chegando tal notícia ao rei de Portugal, prontamente foi concedido regimento a Manuel Pacheco e a Baltasar de Castro, que deveriam passar em São Tomé para pegar os padres responsáveis pela catequização. É clara a semelhança desse regimento com o que foi entregue a Simão da Silveira para sua missão no Congo, porém em relação a Angola transparece a expectativa pelas minas de prata e outros metais.[21] Além de Baltazar de Castro ter ficado retido no Ndongo, o N'Gola também não recebeu o batismo, o que, segundo Alberto da Costa e Silva, pode ser devido a intrigas feitas pelos santomenses, já que estes não forneceram os sacerdotes solicitados.[22]

Ainda que os resultados da primeira embaixada portuguesa no Ndongo tenham sido negativos, interessa-nos o "fato incontestável" de que "as relações entre o Ndongo e Portugal não eram de interesse do Congo".[23] Dessa forma, após um período de apenas seis anos, o rei do Congo, que reclamara, em 1526, que o trato de escravos estava despovoando sua terra, aparecia em 1532 com outra posição. No regimento do feitor do trato da ilha de São Tomé de 02 de agosto de 1532, uma das determinações era que em Angola não se deveria resgatar, pois, além de a prática desagradar d. Afonso, seu reino oferecia boas condições

20 FERRONHA, António Luís A. "Textos e principais documentos sobre a colonização e o conhecimento de Angola no século XVI". In: ALBUQUERQUE, Luís de (org.). Portugal no Mundo. Lisboa: Alfa, 1989, p. 585.

21 PARREIRA, Adriano. "Primórdios da presença militar portuguesa em Angola. O tráfico de escravos: 1483-1643". In: ALBUQUERQUE, Luís de (org.). Portugal no Mundo. Lisboa: Alfa, 1989, p. 544.

22 SILVA, Alberto da Costa e. A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 381.

23 FERRONHA. Op. cit., 1989, p. 587.

para a realização do trato.

Os conflitos internos eram uma realidade tanto no Congo quanto em Angola; contudo, a historiografia analisada não descreve nenhum conflito ou momento de acentuada mortalidade que de fato levassem ao desejo de d. Afonso de não traficar escravos. A partir dos dados apresentados em outras pesquisas, percebemos que de 1525 até 1529 passaram por São Tomé no mínimo 6.480 escravos, sendo uma grande parte deles proveniente, provavelmente, do Congo e de Angola. Além disso, d. João III, em 1529, solicitou que o Congo lhe enviasse 10 mil escravos por ano, e, segundo Adriano Parreira, "entre 1531 e 1536, o número de escravos saídos do Congo, 'nunca desceu nenhum ano de 4 a 5 mil peças, afora infindas e que [morriam] por míngua de embarcação". Ou seja, os números demonstram que na verdade o tráfico de escravos não deixou de acontecer e que devia haver outras questões não expressas motivando as atitudes de d. Afonso.

Apesar da determinação do regimento de 1532, os comerciantes de São Tomé continuaram a frequentar o litoral de Angola. "O pensamento dos donatários de São Tomé, ao dirigirem o tráfego para Angola, era esmagar os antagonistas do Congo desde que as suas relações se azedaram".[24] Não obstante, d. Afonso passou a designar portugueses para ocupar importantes cargos, de forma que as disputas passaram a ser travadas no próprio espaço de poder congolês – o que causou ainda mais problemas nas relações com os santomenses. Os conflitos davam-se com os portugueses estabelecidos em Mbanza Congo. "As invejas, as intrigas e os ódios que se iam entranhando naqueles que

24 FERRONHA. Op. cit., 1989, p. 588.

eram, em sua maioria, aventureiros sem escrúpulos".[25]

Com a morte de d. Afonso, em 1543, começaram os conflitos de sucessão: os portugueses desejavam que seu filho primogênito, d. Pedro para os lusitanos, ocupasse o lugar do pai; já na lógica congolesa, este não tinha o direito de assumir o controle do Congo, e sim um filho de uma das outras esposas de d. Afonso. O trono foi ocupado por d. Pedro, com apoio de um grupo de portugueses, mas por pouco tempo. Logo ele foi militarmente vencido por um neto de d. Afonso, d. Diogo, que, apoiado por outro grupo de portugueses, subiu ao trono em fins de 1544. Derrotado, d. Pedro refugiou-se em uma igreja no próprio Congo, enquanto seu irmão d. Rodrigo fugiu para São Tomé, de onde buscava o apoio tanto da ilha como de Portugal e do Vaticano para a nomeação de d. Pedro como o verdadeiro rei do Congo. Além dos adversários congoleses que apoiavam d. Pedro, os comerciantes de São Tomé e seus "sócios e partidários do continente, os tomistas," mantinham-se como inimigos de d. Diogo, ainda devido ao forte controle que o soberano congolês tinha sobre o tráfico de escravos.[26]

D. Diogo também acreditava que Portugal poderia ser um aliado "importante e útil", e mantinha o controle do comércio de escravos, pois tinha a consciência de que assim garantia seu poder. Embora a Coroa tenha proibido o comércio com o Ndongo, os navios de São Tomé continuavam a frequentar a região, o que incomodava o então soberano do Congo. Todavia, o N'Gola mantinha fortes aliados entre os comerciantes santomenses, que, assim como ele, não desejavam o "monopólio comercial, fosse do soberano português ou do rei do

25 SILVA. Op. cit., p. 383.

26 Ibid., p. 385.

Congo."[27] Este último, insatisfeito, ordenou em 1548 uma inquirição sobre o comércio de São Tomé com Angola. No documento, os santomenses defendiam suas investidas no Ndongo com o argumento de que "deste reyno de Cõgo hyão ter a feytorja muyto pouquas peças e tã pouquas que os navjos que do trato hjão ter a dyta feytoria de porto de Pymda, não levavão mays peças detro em sy do dito porto, que cõreta e çincoeta peças e muytos hyão se levare nhuã peça (...)".[28]

Contudo, o soberano congolês contou com oito testemunhas a seu favor: João Antão, natural de Nápoles; Manuel de Viana, cavaleiro da casa do mestre Santiago; Alvaro Rombo, cavaleiro da casa del' rei; Manuel Lopes, mercador; além de Manoel Varela, Diogo Gonçalves Boto, Vasco Rodrigues, Baltazar Fernandes e Diogo da Fonseca, sobre os quais não temos maiores informações. De acordo com as testemunhas, no Congo sempre houve escravos suficientes para garantir a demanda dos navios de São Tomé, e muitas vezes faltavam embarcações, levando à morte de parte dos escravos que já estavam nos portos. A falta de navios para suprir o contingente de escravos que aguardava o embarque estava provavelmente relacionada aos desvios comerciais estabelecidos pelos armadores santomenses, que insistiam nas transações com Angola.

D. Diogo nem sempre demonstrou cumplicidade com os portugueses, e, em 1549, o então capitão de São Tomé, Francisco de Barros de Paiva, recebeu uma carta do padre Jorge Vás que continha muitas reclamações a respeito do comportamento do soberano do Congo. O padre informava que d. Diogo não queria ouvir a pregação e proibia a

27 Ibid., p. 386-387.

28 "Inquirição sobre o comércio de São Tomé com Angola ordenada por D. João III", Cidade do Congo, 12 nov. 1548. BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1532-1569. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

catequese das mulheres e a missa pela alma de seu avô d. Afonso.

Quando o capitão de São Tomé escreveu à Coroa portuguesa em 18 de fevereiro de 1549, provavelmente essa outra carta ainda não estava em suas mãos, o que comprova que as queixas a respeito de d. Diogo já estavam em circulação. Lembremos que os santomenses mantinham-se como inimigos do respectivo soberano. Francisco de Barros de Paiva queixava-se principalmente das violências cometidas contra os portugueses. Desde violências físicas a desobediência religiosa e a falta de pagamento das "fazendas que compra[va]".

Indignado com as acusações do padre Jorge Vaz, D. Diogo tentou se explicar em uma carta datada de 10 de março de 1550. O soberano do Congo queria convencer Vaz do quanto era cristão, e negava as reclamações dirigidas a ele, alegando que "uns dos ditos padres estando no púlpito em sua pregação nos desonrou nomeando-[nos] de perro (cão, homem vil), de paruo, de pouco saber". Sugeria, portanto, que d. João III enviasse um homem de confiança "para averiguar". No final da carta, acusava o próprio padre Jorge Vaz de "sendo na ilha de São Tomé falou com o capitão e induziu os padres que não viessem cá, como de feito alguns mor[r]eram o com paixão de não os deixarem vir".[29] Nesse caso podemos pensar na possibilidade de terem sido usadas estratégias, como o desvio de correspondências e o impedimento da passagem de padres pela ilha, em uma tentativa de prejudicar o contato de Portugal e Congo, já que a ilha de São Tomé aparece intermediando essa situação.

29 "Carta do rei do Congo a D. João III", Cidade do Congo, 10 mar. 1550. BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1532-1569. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

Em 1551, o comércio ilegal com Angola, ainda em alta, foi matéria da carta de Jerônimo Coutinho, escrivão da feitoria de São Tomé. Dirigida ao rei de Portugal, Coutinho denunciava que o capitão Francisco de Barros de Paiva, "pela grande amizade que com o feitor de Afonso de Tor[r]es tem, consentido que o feitor mandasse navios a Angola". O escrivão demonstrava preocupação com o "descontentamento que disso poderia el rey de Congo levar" e, além disso, narrava as tropelias do capitão da ilha contra o "suplicante" que, como oficial da Coroa portuguesa, havia requerido a Francisco de Barros de Paiva que não consentisse com os negócios ilícitos em relação ao trato de escravos. Contudo, o capitão de São Tomé o perseguira e prendera por várias vezes até este se refugiar em uma igreja, após ser atacado a pedradas pelos criados e escravos do referido capitão. Ainda que os padres tivessem tentado protegê-lo, o tal homem acabara preso novamente e os escravos de suas roças, violentamente assassinados. Confirmando a postura duvidosa daqueles que assumiam a administração da ilha de São Tomé, Jerônimo Coutinho terminava a carta acusando o então capitão de tentar fazer com que o suplicante morresse na prisão para que não denunciasse suas atividades ilícitas.

Anos depois, mais uma vez d. João III determinou a proibição do comércio com Angola - desta vez, como não temos precisão da data, seguiremos a sugestão de Antônio Brásio, que acredita que o documento seja de 1553. O alvará determinava que nenhum homem, sob qualquer condição, poderia frequentar Angola, e, caso o fizesse, sofreria duras penas.[30]

30 "Alvará de D. João III", [Lisboa?], 1553. BRÁSIO, Antônio. Monumenta missionária africana 1532-1569. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

Cansado das irregularidades provenientes da relação de São Tomé com Angola e temeroso com a possibilidade de sua emancipação, visto que esta era tributária do reino do Congo, em 1556 d. Diogo - apoiado por portugueses que moravam em seu reino - resolveu atacar o soberano de Angola, que - apoiado pelos comerciantes de São Tomé - o derrotou às margens do rio Dande "numa batalha onde houve portugueses a lutar dos dois lados".[31] Tal conflito, além de definir a independência do reino do Ndongo, marcou a mudança de postura política e comercial da Coroa portuguesa e os últimos anos em que o Congo conseguiu manter alguma exclusividade, ainda que deficiente, do comércio de escravos com os europeus. Com a vitória, o N'Gola logo enviou uma embaixada a Lisboa pedindo o envio de religiosos e a liberação do comércio. Dessa forma, em 1559 Portugal instruiu Paulo Dias Novais, neto do navegador Bartolomeu Dias Novais, a seguir como embaixador em Angola. Em 1560, finalmente, depois de décadas de conflitos, o tráfico transatlântico de escravos ao sul do rio Dande foi oficializado.[32]

Problematizando essas relações percebemos como o poder era heterogêneo em relação aos diferentes espaços, realidades e interesses. Podemos entendê-lo enquanto uma estratégia, o que sugere que não há um único ou principal centro capaz de determinar e coordenar todas as relações de poder existentes em uma dada sociedade.[33] Os homens enraizados na ilha de São Tomé, fossem brancos, negros

31 SILVA. Op. cit., p. 387.

32 PARREIRA. Op. cit., p. 542.

33 GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; SANTOS, Marília Nogueira dos. "Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII". In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 91-92.

livres ou mulatos, estavam preocupados em satisfazer seus próprios interesses, ainda que estes fossem proibidos pela Coroa portuguesa. De fato, o papel de ligação entre a Coroa portuguesa e o Congo que a ilha acabou assumindo, possibilitou que muitas estratégias a seu favor fossem realizadas. Além de seus administradores poderem controlar as próprias correspondências enviadas entre o Congo e Portugal, controlavam também o trânsito de pessoas. Os comerciantes, como eram aliados do próprio capitão ou tinham seu apoio, conseguiram durante décadas estabelecer negócios em Angola. Portanto, em São Tomé, assim como nos outros espaços ultramarinos de ocupação portuguesa, a distância entre a política oficial da Coroa e a política real era imensa.[34]

34 HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Maria Catarina. "Os poderes num império oceânico". In: MATTOSO, José (org.). História de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 400, v. 4.

O governo de Manuel Cerveira Pereira em Angola no século XVII

Flávia Maria de Carvalho

Introdução

O presente trabalho analisa a trajetória de Manuel Cerveira Pereira durante seus dois mandatos como governador português encarregado da administração dos negócios portugueses nos territórios que vieram a ser chamados de Angola: o primeiro no período de 1603 a 1606, e o segundo de 1615 a 1617. Dentro dessa proposta enfatizamos o estudo das relações entre os diferentes grupos de poder que formavam o cenário político do antigo Ndongo.

Apresentamos também uma discussão metodológica sobre a utilização de fontes portuguesas nos estudos sobre as sociedades africanas; seguimos as orientações de Beatrix Heintze em relação à utilização desse tipo de registro, produzido por militares e com a nítida intenção de exaltar os feitos das tropas portuguesas. A autora, além de salientar a importância de ambientar a produção da fonte, orienta os pesquisadores a buscar indicadores da situação interna do Ndongo/Angola nos registros militares, dizendo que "é possível utilizar uma série de conclusões significativas a partir da maneira, do local, da data e da dimensão da resistência, a partir das batalhas e das medidas consequentes".[1]

Em sua obra *História de Angola*, Beatrix Heintze não só traça uma rica

1 HEINTZE, Beatrix. Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história. Luanda: Kilombelombe, 2007.

análise sobre a formação do antigo Ndongo como se preocupa em debater aspectos metodológicos específicos para os estudos africanos do século XVI ao XVIII, período em que quase a totalidade dos registros foi feita por europeus. Heintze também cita pontos que exigem atenção, como, por exemplo, o cuidado com as variações linguísticas e a necessidade de um suporte gramatical banto para a compreensão de vocábulos que passaram a ter significados diferentes para os mbundus e para os portugueses.

Na análise sobre os governos de Manuel Cerveira Pereira utilizamos um tipo específico de documentação catálogos, memórias e relatos militares sobre os governadores portugueses enviados para Angola, contidos especificamente em *História das ações memoráveis dos governadores e capitães generais de Angola, desde 1575 até os nossos dias*, obra escrita por João Carlos Feo Cardozo de Castello Branco Torres e publicada em 1825;[2] o documento intitulado *História de Angola*, redigido em 1793 pelo militar português Elias Alexandre da Silva Corrêa;[3] e os *Catálogos dos governadores de Angola*, da *Coleção de notícias para a História das nações ultramarinas que vivem nos domínios portugueses ou lhes são vizinhas*, publicado em 1836 pela Academia Real das Ciências de Lisboa.[4]

2 TORRES, J. C. Feo Cardozo de Castelo Branco e. Memórias contendo a biografia do vice-almirante Luiz da Mota Feo e Torres: a história dos governadores e capitães generais de Angola desde 1576 até 1825 e a descrição geográfica e política dos reinos de Angola e Benguela. Paris: Fantin Livreiro, 1825.

3 CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. História de Angola. Lisboa, 1937. 2 v. (Clássicos da Expansão Portuguesa no Mundo - Império Africano - Série E.)

4 "Catálogo dos governadores do reino de Angola. Com uma prévia notícia dos princípios de sua conquista e do que nela obraram os governadores dignos de memória". In: Coleção de notícias para a história das nações ultramarinas que vivem nos domínios portugueses ou lhes são vizinhas. Lisboa: Academia Real das Ciências

As fontes apresentam um formato de texto muito próximo, e que muitas vezes se repete. Isso se deve ao fato de que tais autores utilizaram como matriz os mesmos documentos, como por exemplo a obra de Antônio Cadornega, militar português que viveu em Angola entre 1623 e 1690.[5] Uma característica em comum é a exaltação dos feitos militares da Coroa, o que metodologicamente exige cuidados já salientados por Beatrix Heintze.

A produção desses catálogos e memórias deriva ainda de uma tendência memorialista iniciada no final do século XVIII, que em Angola se tornou emblemática em função do governo de d. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho (governador de Angola entre 1764 e 1772). Entre outros feitos, d. Francisco se dedicou à organização de arquivos e a uma extensa produção de relatos sobre a administração de seus antecessores. A própria historiografia portuguesa contribuiu para a construção da imagem do dito governador como um divisor de águas na administração de Angola.[6] Os catálogos são úteis por informar as principais batalhas travadas entre os exércitos portugueses e os rebeldes mbundus que se recusavam a aceitar a soberania da Coroa, o que na prática significava estar avassalado.

O que diferencia Manuel Cerveira Pereira dos demais governadores são os embates travados entre ele e os grupos de comerciantes portugueses estabelecidos em Luanda que negociavam escravos sem a

de Lisboa, 1826, tomo 2, parte 2.

5 CADORNEGA, Antônio de Oliveira O. História geral das guerras angolanas: 1639-1678. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972. 3 v.

6 DIAS, Gastão de Sousa. Dom Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho: administração pombalina em Angola. Lisboa: Stampa, 1936. DELGADO, Ralph. "O governo de Sousa Coutinho em Angola". Studia, Lisboa, n. 6, 1960, p. 19-25.

devida licença da Coroa. O fato é que Manuel Cerveira Pereira conseguiu em seus dois mandatos, desagradar a diferentes setores responsáveis pelo equilíbrio de forças e tensões presentes nos antigos territórios mbundus. Agindo teoricamente como representante da Coroa, nosso personagem exemplifica o típico funcionário português que, movido por sua ambição, distorceu as ordens metropolitanas e agiu de acordo com os próprios interesses. Terminou, assim, contrariando as engrenagens dos negócios negreiros no Ndongo, mas apesar disso é citado nas fontes consultadas como um grande conquistador e como o responsável pela fundação de Benguela, que, no ano de 1615, teve sua administração desvinculada da jurisdição de Angola.

O primeiro mandato: 1603 a 1606

Após a morte de Paulo Dias Novais, em 1590, a Coroa portuguesa redirecionou seus planos, investindo na "estatização" dos negócios angolanos. Entre as pautas dessa nova orientação constava uma reavaliação sobre a condução das relações travadas entre os portugueses e as elites políticas locais. Na prática essa determinação implicou no modo de proceder ao comércio de escravos.

Manuel Cerveira Pereira chegou a Angola pela primeira vez em 1602, após a morte de seu antecessor, João Rodrigues Coutinho, que, como regia a lei, nomeou seu sucessor por testamento. Essa modalidade de transmissão de poder contribuía para o enraizamento de interesses particulares nos negócios voltados para o mercado de escravos, o que representava uma dificuldade no controle das tributações referentes ao comércio ultramarino para a Fazenda Real Portuguesa.

Manuel Cerveira Pereira assumiu o cargo com a benção dos padres

da Companhia de Jesus, que já no século XVII se destacavam como um importante grupo de poder no Ndongo. Os jesuítas haviam conseguido muito prestígio e influência junto aos grupos locais, por meio do chamado "sistema de amos", implementado quando a Coroa portuguesa conferiu a particulares o direito de explorar diretamente os sobas (autoridades locais); na prática, significava o livre acesso aos pumbos dos sertões, ou seja, comerciantes de escravos. Pelo sistema de amos, os sobas eram vistos como servos, e deveriam servir aos seus senhores sem que houvesse intervenção da Coroa.

O sistema de amos foi substituído, por determinação real, pela prática do avassalamento. A estratégia portuguesa de avassalar os sobas foi elaborada a partir da junção de um costume mbundu conhecido como undamento, com as noções de fidelidade e lealdade que faziam sentido na lógica dos compromissos dos agentes da Coroa. Originalmente o undamento era uma cerimônia em que o novo soba, ou mesmo o recém-empossado ngola, era formalmente investido de suas novas funções junto ao seu grupo. Era um momento de legitimação de um poder político superior, o reconhecimento de uma nova autoridade. Inspirados por esse costume, os portugueses o reinventaram ao estabelecerem o avassalamento, em que os sobas, geralmente derrotados pelas tropas portuguesas, deveriam jurar lealdade ao monarca português, representado em Angola pelos governadores e, de acordo com a hierarquia, pelos capitães mores. Era graças ao avassalamento que os portugueses obtinham junto aos sobas a permissão necessária para transitar nos sertões.

A primeira medida tomada pela Coroa em relação à substituição do sistema de amos pelo avassalamento ocorreu na última década do século XVI, durante o governo de Francisco Almeida. A intenção era

clara: reduzir o poder e a influência dos jesuítas juntos aos sobas e transformar essas relações com as chefias africanas em algo mais rentável para a Fazenda Real. A reação da Companhia de Jesus foi a excomunhão do então governador, o que fez a Coroa repensar suas estratégias para lidar com a questão, optando, portanto, em evitar embates diretos com os religiosos, que gozavam de prestígio junto a uma parcela considerável dos mbundus. Foram adotadas medidas gradativas, fazendo com que o sistema de doação de sobados deixasse de ser hereditário e introduzindo no cenário as figuras de "procuradores revogáveis, aos quais o governador arrendava os títulos de sobas em nome do rei. (...) Deste modo a instituição dos amos substituiu por ora, com maior ou menos tolerância, mas sem o perigo de conjurar uma concentração de poder".[7]

Na prática, o sistema de amos foi extinto somente em 1605 - já no período em que era governador Manuel Cerveira Pereira -, através de um regimento expedido pelo rei ibérico Felipe II. O avassalamento tinha como meta corrigir comportamentos até então vigentes mas que não condiziam com a moral cristã e com o bom governo nos homens:

> não era assim que se servia a Deus, ou ao rei, nem que se prestava benefício ao país. Futuramente os sobas deveriam depender unicamente do rei, e só deveriam ser persuadidos por meios brandos, suaves, e sem rigor a tornarem-se

7 HEINTZE. Op. cit., p. 267.

voluntariamente seus vassalos.[8]

Com menor poder junto aos sobas, os inacianos buscaram outros caminhos para exercer o monopólio das ações missionárias no Ndongo. Apesar de seus vínculos com os religiosos da Companhia de Jesus, Manuel Cerveira Pereira não foi totalmente fiel aos seus aliados. Prova disso é a sesmaria que ele doou para religiosos franciscanos, em área originalmente destinada aos carmelitas. Tal ato mostra que Manuel Cerveira Pereira não equacionou de forma satisfatória os interesses dos diferentes grupos de poder que exerciam influência no cenário político do Ndongo.

Entre os feitos militares de Manuel Cerveira destacamos a vitória sobre o soba Cafuche, que tinha seu sobado em Quissama, território localizado no caminho das idealizadas minas de prata de Cambambe. A província de Quissama, subordinada formalmente ao Ndongo, não era governada por um poder centralizado, e sim por vários sobas que representaram um dos maiores obstáculos para os pumbeiros portugueses nos séculos XVII e XVIII. Apesar de muitas batalhas que terminaram com o avassalamento desses potentados, os sobas de Quissama são descritos nas fontes consultadas como "inconstantes vassalos da Coroa portuguesa".[9]

Na sequência das determinações metropolitanas foi emitida, por parte do então rei ibérico, Felipe II de Portugal (Felipe III da Espanha), a instrução para que fosse levantada na região uma fortaleza. Manuel

8 Ibid., p. 268.

9 CORRÊA. Op. cit.

Cerveira Pereira construiu o presídio de Cambambe no cume da serra, região que era um obstáculo natural para o acesso dos portugueses ao interior do Ndongo, e no caminho para Benguela, no ponto onde o rio Kwanza deixava de ser navegável, e o nomeou sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário. A escolha do nome, como aliás em todos os outros presídios fazia lembrar o caráter missionário desses embates. O presídio de Cambambe funcionou como ponto estratégico nesses domínios, já que os portugueses ainda se deparavam com a resistência dos sobas de Musseque, região entre os rios Kwanza e Mucozo, a oeste da Kabasa de Ndongo, capital do reino do Ndongo. Muitos sobas de Musseque eram vassalos do ngola. Vale ressaltar que nesse contexto, do início do século XVII, a maioria dos sobas estava ainda subordinada ao ngola, ao mesmo tempo em que a presença portuguesa surgia como uma alternativa para novas alianças. Entre essas lideranças de Musseque se destacou Axilambanza, que, apesar da repulsa à presença portuguesa e de sua fidelidade ao ngola (o então soberano do Ndongo era seu genro), terminou avassalado, fazendo com que os demais sobas de Musseque também se avassalassem. A batalha foi travada entre os portugueses sitiados em Massangano e os sobas de Musseque, vassalos do ngola que nesse período ainda não havia se aliado aos portugueses. De acordo com a fonte analisada, o "soberbo sogro do ngola, chamado Axilambanza" teria sido o responsável pelo conflito. O então governador, Cerveira Pereira, atacou os sobas rebeldes, conseguindo ao final o avassalamento. Como consequência da derrota, tanto Axilambanza quanto os sobas rebeldes de Musseque tiveram suas terras arrasadas, sendo forçados a aceitar as imposições dos portugueses de abrir seus caminhos para expedições da Coroa. O trecho do Catálogo que descreve o conflito cita uma informação sobre o avassalamento:

> Vexados os portugueses de Massangano pelos sovas da província de Musseque vassalos do rei de Angola, fomentados pelo seu sogro o soberbo Axilambanza, para o seu desagravo saiu Manuel Silveira [sic] Pereira a guerrear com os sovas com tão pesada mão, que experimentaram o mais rigoroso castigo; e Axilambanza ficou tão destruído, e arrasadas as suas terras, que tomou o partido de fazer-se vassalo de Portugal com os mais sovas de Musseque para não perder o estado.[10]

Era comum esse tipo de rendição por parte dos sobas com menos poderio bélico, após a vitória dos portugueses sobre a principal liderança do território, o que deve ser visto como conquistas temporárias e instáveis.

A vitória sobre Cafuche foi celebrada pelos portugueses quase como se significasse por si só a desejada conquista da prata, intenção essa que não só ratificava a ocupação das possessões portuguesas da África Centro-Ocidental como justificava as ações militares e a violência junto aos sobas do sertão em função do princípio metalista do mercantilismo ibérico, que ditava, nesse contexto, as diretrizes das ações da Coroa. O soba Cafuche já havia derrotado tropas portuguesas, o que foi descrito em fonte de finais do século XVIII como uma "desgraça", já

10 Catálogo dos governadores, op. cit., p. 358.

que o avassalamento desse chefe era importante para a abertura do caminho rumo às minas de prata de Cambembe. De acordo com Elias Alexandre, o soba Cafuche Cambare tinha a seu favor a geografia local, que possibilitava a criação de esconderijos e armadilhas chamadas "barrocas". Apesar desses recursos, porém, as tropas de Manuel Cerveira Pereira abriram caminho por Quissama. Mas ainda era preciso passar por Cambambe. Nesse percurso rumo às idealizadas minas de prata, os portugueses ainda tinham como obstáculo o próprio soba Cambambe, que logo que soube da presença estrangeira em seus domínios sentiu-se "ameaçado da violência de ser invadido do que era seu, tomou as armas, e fazendo todo o possível esforço em defender-se, veio finalmente a ceder aos impulsos de um valor, que tão nocivo lhe foi experimentar, pois ficou destruído, e abrasado".[11]

Cerveira Pereira impôs aos sobas agora vassalos o pagamento anual de 12 mil cruzados, quantia essa que muitas vezes pode ter sido desviada pelos próprios governadores, sem nunca chegar à Fazenda Real.

Apesar de suas vitórias, o primeiro mandato de Manuel Cerveira Pereira foi marcado por sua falta de habilidade na articulação política. Após regressar do sertão, Cerveira Pereira distribuiu lotes de terras para leigos e religiosos nas vizinhanças de Luanda, de acordo com o sistema de sesmarias. Além disso, alegando estar contribuindo para o crescimento da possessão portuguesa e de estar investindo em obras públicas e no povoamento, ampliou as áreas de ocupação no espaço que ia desde o Morro de São Miguel até o Convento dos Frades Terceiros, religiosos que receberam 100 braças de terra. E agradou também os confrades da Ermida de São José, o que, no entanto, desagradou seus

11 Id., ibid., p. 219.

antigos aliados inacianos, que pretendiam controlar o missionarismo no Ndongo e nos potentados vizinhos.

A doação de terras fez com que novos grupos se estabelecessem em Luanda e, consequentemente, se envolvessem nos negócios do fornecimento de escravos para o mercado atlântico. Assim, a distribuição das terras desagradou os portugueses já estabelecidos em Luanda, fazendo com o governador fosse alvo de uma ação que resultou em seu aprisionamento, espancamento e confinamento, até ser remetido a Lisboa, onde foi encarcerado na Cadeia do Limoeiro.

Um dos aspectos fundamentais para a compreensão da trajetória de Manuel Cerveira em seus dois governos é sua aliança com os jesuítas, que, desgastada ao longo do tempo, terminou por contribuir para as críticas e acusações dirigidas contra ele. Cerveira Pereira tentou reparar sua relação com os religiosos inacianos em carta de 15 de maio de 1609 destinada ao monarca ibérico, em que exaltava os feitos dos missionários. Em resposta às acusações de que esses padres estavam se desviando de suas funções doutrinárias e se dedicando ao comércio de escravos, o governador apontou como causa do problema a má remuneração dada aos padres, que, portanto, negociavam escravos para poder sobreviver. Na carta ele aconselhava, ainda, um aumento no pagamento dos jesuítas, o que foi atendido através de um alvará régio de 15 de janeiro de 1615: o valor de 42.500 cruzados anuais passou para 80 mil. Tal medida tinha como objetivo afastar os padres do comércio de escravos, o que era interessante para o próprio Manuel Cerveira, que lucrava com a atividade. Esse episódio nos indica um aspecto da administração portuguesa em Angola: a fragilidade do poder metropolitano, representado na figura do governador, somada

à influência dos grupos de comerciantes responsáveis pela deposição e pela condenação de Manuel Cerveira Pereira.

Após retornar para Lisboa, em 30 de março de 1609, Manuel Cerveira foi julgado e absolvido das acusações feitas pelos colonos de Luanda. Na sequência, rumou para Madri, onde conseguiu o perdão real de Felipe II de Portugal. O rei, além de redimir seu funcionário, o incumbiu de povoar e conquistar Benguela. A remissão das supostas falhas de Manuel Cerveira, traduzidas aqui como a defesa de interesses próprios, a violência praticada junto aos sobas do sertão e a concessão de terras a outros religiosos além dos jesuítas, indica que a Coroa ibérica não se preocupava naquele momento com os métodos empregados por seus governadores responsáveis pela condução dos negócios africanos, mas com resultados, isto é, metais preciosos, e nesse sentido Manuel Cerveira tinha progredido, com o avassalamento dos sobas de Cafuche, Cambambe e Axilambanza.

Benguela nesse período passava a ganhar mais atenção da Coroa, que, estimulada pelas possibilidades da extração de sal, enviou tropas para os sertões ao sul do Ndongo com a meta de avassalar os sobas que se estabeleciam nesses caminhos, em especial os de Quissama, que durante os séculos XVII e XVIII foram de longe os maiores adversários dos portugueses nos sertões.

Uma inusitada aliança marcou os governos de Manuel Cerveira Pereira: união com um grupo de "jagas".[12] Inicialmente, o aliado português foi o

12 O debate sobre os jagas foge aos limites deste texto. Para David Birmingham, os jagas teriam vindo do leste africano e posteriormente invadido o Congo, e seriam diferentes dos imbangalas, que também teriam vindo do leste do continente mas que, posteriormente, invadiram o Ndongo. Uma das hipóteses considerada pelo autor é que os jagas se formaram como um grupo distinto após a desintegração

jaga Kalunda, que se intitulava senhor das minas de cobre. Ele alegava ter sido usurpado e prometia auxiliar os portugueses na extração do metal. Com o tempo, no entanto, essas alianças firmadas por interesses circunstanciais que deveriam atender aos dois grupos enfraqueceram.

Segundo mandato: 1615 - 1617

Felipe II de Portugal concedeu o perdão real ao ex-governador e, como uma compensação por seus feitos, o nomeou novamente Manuel Cerveira Pereira como governador de Angola. Regressou a Angola em 1615, não só como governador, mas como governador, conquistador e povoador de Benguela, que, de acordo com a provisão real de 14 de fevereiro de 1616, passava a ter seu governo independente do de Angola.[13] Como povoador de Benguela, cabia a ele a exploração de minas de cobre supostamente localizadas nesses sertões. Essa

dos territórios do povo luba, e que os imbangalas possuíam origem entre os povos lunda, que migraram para o Ndongo após o estabelecimento do povo luba em seus territórios. Outros africanistas debateram o assunto: Joseph Miller escreveu, em 1973, um artigo intitulado "Requiem for the "jaga"", em que faz considerações sobre a fonte, relativizando algumas informações, considerando o episódio não como uma invasão, e sim um conflito que teria ocorrido em uma perspectiva reduzida: uma parcela da população do Congo teria contestado a autoridade do manicongo, que teria solicitado o apoio militar dos portugueses. John Thornton, em artigo intitulado "A ressurection for the jaga", publicado em 1978, contesta a análise de Joseph Miller alegando ausência de argumentos. Joseph Miller no mesmo ano publicou o artigo "Thanatopsis", reafirmando sua interpretação. MILLER, Joseph C. "Requiem for the "jaga"". Cahier d'Études Africaines, v. 13, n. 49, 1973, p. 121-149. THORNTON, John K. "A ressurection for the jaga". Cahier d'Études Africaines, v. 18, n. 69-70, 1978, p. 223-227. MILLER, Joseph C. "Thanatopsis", Cahier d'Études Africaines, v. 18, n. 69/70, 1978, p. 229-231. VANSINA, Jan. "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda". The Journal of African History, v. 7, n. 3, 1966, p. 421-429.

13 CORREA. Op. cit., p. 224.

posição tomada pelo rei não só endossou os métodos empregados por Manuel Cerveira Pereira como condenou, indiretamente, as posições políticas assumidas pelos colonos portugueses que, insatisfeitos com as medidas tomadas pelo governador em seu primeiro mandato, conspiraram contra ele.

Ainda em 1612 o prestígio do governador já garantia que ele listasse ao rei as prioridades para a conquista de Benguela. Entre outras coisas, ele citava a necessidade de trezentos soldados, cem mosquetes, boa munição, artigos de farmácia e 12 hábitos de ordens militares, o que indica que Manuel Cerveira estava prevendo embates com os sobas de Benguela e que queria retribuir com honras seus aliados.[14]

Houve resistência, o que levou a uma série de embates junto aos sobas que tinham seus domínios no trajeto do Ndongo a Benguela. Em seu segundo mandato, Manuel Cerveira Pereira nomeou para o cargo de capitão-mor o já experiente João de Araújo Azevedo, que já havia ocupado o mesmo cargo em Cambambe. Nesse segundo mandato, o governador enfrentou a resistência dos sobas da região de Ango.[15] Simultaneamente a essa rebelião, se levantou contra os portugueses o soba Caculo Cahango. O governador considerou como prioridade conter a insubordinação deste soba e ordenou que as tropas deixassem as batalhas em Ango para atacar Caculo Cahango. Vitoriosas, as tropas portuguesas castigaram o soba e obrigaram-no

14 PARREIRA, Adriano. "A primeira conquista de Benguela". História, Lisboa, ano XIII, n. 128, maio 1990, p. 64-68.

15 Ango era uma região perto do rio Lukala, local onde foi construída uma fortaleza no início do século XVII perto das terras do soba Hango-a-Kikaito.Essa fortaleza foi posteriormente transferida para Mbaka (Ambaca). PARREIRA, Adriano. Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola. Séculos XV – XVIII. Lisboa: Estampa, 1990.

a restituir os escravos que tinha em seu poder e que a Coroa alegava serem seus. Na sequência de suas ações militares, o governador controlou uma rebelião comandada pelo soba Caculo Cahando, que terminou derrotado e avassalado. E encarregou o mesmo capitão-mor, João de Araújo e Azevedo, da missão de reduzir ao domínio português o séquito dos sobas Caculo Cabaça, Quilombo Catubia[16] e outros que haviam se levantado contra as determinações impostas pela Coroa portuguesa. Todos foram avassalados através do uso da força.

Ainda durante o segundo mandato de Manuel Cerveira Pereira, um dos sobas que habitava a região chamada de Santo Antônio pelos portugueses se revoltou contra as intervenções dos agentes da Coroa em seus domínios. Ele alegava que esses mesmos estrangeiros "sem seu consentimento povoavam suas praias",[17] e dizia também que a posse de armas de fogo, especificamente arcabuzes, o intimidara, levando-o a buscar refúgio no mato. O soba passou a ser alvo das tropas portuguesas, porque, além da rebeldia, os portugueses acreditavam que seu sobado se localizava no caminho das minas de cobre localizadas nos sertões de Benguela.

Em 14 de fevereiro de 1615 a Coroa portuguesa expediu uma provisão que formalizou a retirada da administração de Benguela da jurisdição do governo de Angola. De acordo com a determinação real, o então governador de Angola deveria seguir para Benguela com o objetivo de dar continuidade às conquistas e ampliar as possessões portuguesas. Manuel Cerveira Pereira governou Angola por um ano e meio e em

16 Na fonte produzida por Elias Alexandre, os sobas que se aliaram contra os portugueses durante o segundo governo de Manuel Cerveira Pereira foram Caculo Cabaça, Bumba Andala e Quitubia.

17 TORRES. Op. cit., p. 153.

seguida partiu para seu novo destino, seguindo as instruções da Coroa. Deixou em seu lugar, como governador interino, Antônio Gonçalves Pitta, funcionário português que já havia ocupado o cargo de capitão-mor no Congo.

Em 1617 o governador avassalou os sobas de Mudombe e Hanha, episódio que antecedeu a construção da fundação de Benguela, onde passou a comercializar o sal da região. Os negócios privados do governador se misturavam às suas ações governativas, fomentando rivalidades entre os comerciantes de Luanda e de Benguela, e entre Manuel Cerveira Pereira e Luiz Mendes de Vasconcelos, governador de Angola que sucedeu o interino Antônio Gonçalves Pitta.[18] As expectativas não foram alcançadas, a exploração das minas de prata e cobre nunca aconteceu e Benguela se consolidou como entreposto de venda de escravos destinados ao mercado atlântico.

A ambição de Manuel Cerveira Pereira foi além da conquista de Benguela e da exploração de seus imaginados recursos minerais. Nesse período identificamos o primeiro registro da pretensão portuguesa de estabelecer um caminho terrestre entre as costas africanas, questão que ainda na segunda metade do século XVIII estaria na pauta de governadores como d. Álvares da Cunha e d. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho.

Outro episódio ilustra o descontentamento de portugueses de diferentes grupos – no caso, religiosos e seus próprios soldados, em

18 CURTO, Diogo Ramada. "Do reino à África: formas dos projetos coloniais para Angola em inícios do século XVII". In: FURTADO, Junia Ferreira (org.). Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica. Europa, América e África. São Paulo/ Belo Horizonte: Annablume/Fapemig, 2008, p. 206.

relação à figura do governador. Em 1617 Manuel Cerveira Pereira foi vítima de uma tentativa de assassinato:

> (...) matá-lo com veneno, mas sendo difícil consegui-lo resolveram perder-lhe respeito. (...) Invadiram a sua própria casa, e achando-o descuidado, o prenderam, carregando-o além dos ferros, de pancadas, e injúrias, e depois de roubado e despido, até a única camisa, o meteram em um podre batel, que largaram a descrição das águas.[19]

O documento atribui o destino que teve o governador à proteção da Mão Divina, dizendo que a embarcação chegara ao porto de Luanda e que o então governador português de Angola não fez nenhuma questão de prestar auxílio ao sobrevivente. Cerveira permaneceu em Luanda, aguardando uma resposta da corte, que dois anos depois ordenou-lhe que regressasse a Benguela e desse continuidade à busca por metais. Cerveira faleceu em Benguela em 1619, "naqueles matos, sem efetivar a posse de tais minas".[20]

Considerando que este era o segundo mandato do governador, que recuperou seus direitos políticos graças apenas a sua habilidade militar, concluímos que o polêmico Cerveira se debateu em meio aos diversos interesses dos grupos portugueses estabelecidos ligados a Angola, e que o apoio real nesse contexto não foi suficiente para a condução dos negócios nas possessões portuguesas na África Centro-Ocidental. Na época, controlar efetivamente as transações e redes comerciais

19 CORREA. Op. cit., p. 226.

20 TORRES. Op. cit., p. 154.

que garantiam o fornecimento de escravos do interior à costa era uma meta inviável para os agentes da Coroa Portuguesa.

As habilidades militares de Manuel Cerveira Pereira para subjugar os sobas e suas manobras para penetrar nos sertões de Angola e de Benguela foram o que garantiu seu prestígio junto à Coroa ibérica, principalmente junto ao rei. Seus feitos foram responsáveis por avanços no processo de interiorização nos territórios de Angola, que por sua vez foram interessantes e adequados à política mercantil defendida pelas Coroas naquelas primeiras décadas do século XVII.

O Golpe político contra Nzinga Mbandi, Angola, Século XVII.

Mariana Bracks Fonseca

Portugueses no reino do Ndongo: conquista, comércio e guerra

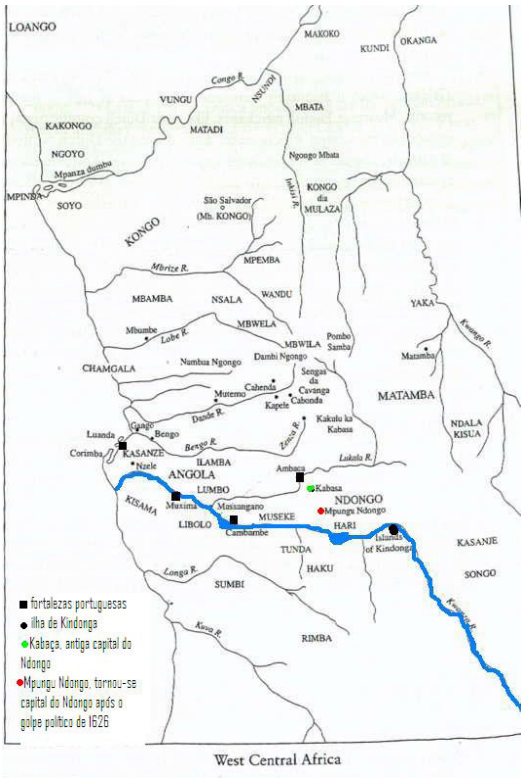
O Reino do Ndongo estabeleceu-se, no século XVI, em torno do ngola, soberano a quem os sobas (governantes locais) prestavam homenagem. Após experiências frustradas da Coroa portuguesa em estreitar as relações comerciais com o ngola e catequizá-lo[1], d. Sebastião deu carta de doação a Paulo Dias de Novais autorizando a colonização de Angola nos moldes das sesmarias adotadas na América. Luanda passou a ser o principal porto de embarque de escravos provocando o deslocamento do eixo econômico da África Central do Congo para Angola.

Os portugueses se instalaram inicialmente na ilha de Luanda e foram progressivamente adentrando o continente através da política de avassalamento dos sobas e da construção de fortalezas no curso do rio Kwanza para garantirem o controle das feiras, em que a principal mercadoria era o escravo. Desde 1590, as guerras de conquista estiveram ao lado da política colonialista portuguesa em Angola, legitimada pelos jesuítas que pregavam a "conversão pela espada".

1 A Coroa mandou uma expedição em 1520, que resultou na prisão dos emissários, e outra em 1565, em que Paulo Dias de Novais ficou detido junto com o padre Baltasar de Castro. AMARAL, Idílio. O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos "Ngola" (ou de Angola) e a presença portuguesa de finais do século XV a meados do século XVI. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996, pp. 26-64.

Os sobas vassalos eram obrigados a pagar tributos em escravos; dar passagem; alimentação e proteção às tropas portuguesas; serem inimigos dos inimigos da Coroa e qualquer ação que não agradasse o governo lusitano justificava a ação militar.

Mapa 1 - O reino do Ndongo e a penetração portuguesa



Fonte: MILLER, Joseph. *Poder político e parentesco*: os antigos estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, p. 136.

Governadores portugueses, interessados nos altos lucros do comércio escravista, valeram-se de bandos de guerreiros jagas, para aumentar o aprisionamento de escravos no interior. Este povo errante vivia

da guerra, atacando povoados mbundo e saqueando sua produção. Governadores como Manuel Cerveira Pereira (1603-1606/ 1615-1617), Manuel Pereira Forjaz (1607-1611) e Bento Banha Cardoso (1611-1615) tiveram seus mandatos marcados pela aliança com os mercenários jagas, o que fomentou a guerra entre os povos autóctones e criou um ambiente de instabilidade política. As guerras desestabilizavam a produção e impediam que os sobas saldassem seus tributos, gerando uma contradição na política colonial.

Em 1617, visando desestabilizar o reino do Ndongo, o governador Luiz Mendes de Vasconcelos decidiu transferir o presídio de Ango para Ambaca, em terras pertencentes ao ngola. O ngola foi derrotado e sua esposa e alguns de seus principais homens foram aprisionados. Enfraquecido, Ngola Mbandi se refugiou na ilha de Kindonga, no rio Kwanza.

Para a invasão do Ndongo, os portugueses contaram com a ajuda do jaga Cassanje. Após o ataque bem-sucedido da aliança, Cassanje e seu bando se recusaram a sair das terras ocupadas no Ndongo com sua ajuda, o que desagradou as autoridades portuguesas que desejavam ter controle sobre o território[2]. A ocupação do território por Cassanje dificultou ainda mais o comércio de escravos uma vez que ele se recuava a ser um mero fornecedor de escravos baratos. Sua presença no Ndongo passou a ser vista como inconveniente, tanto para os portugueses como para o ngola, que perdera o território.

O jaga Cassanje é um personagem interessante nesta trama, pois

2 "Relação do Dongo de Fernão de Sousa" apud HEINTZE, Beatrix. Angola nos séculos XVI e XVII - estudos sobre fontes, métodos e história. Luanda: Editora Kilombelombe, 2007, p. 286.

se tornou o inimigo comum a ser combatido. Ofereceu ajuda aos portugueses, que lhe forneceram armas e o fortaleceram para lutar contra o ngola. Depois de ocupado o Ndongo, porém, Cassanje virou o jogo. Isso mostra como Portugal tentou manipular as relações de poder e ao mesmo tempo, foi manipulado pelos chefes africanos. Tudo isso em um jogo de alianças fluidas.

O acordo de paz

Em 1621, João Correia de Sousa assumiu o governo e noticiou a péssima situação da conquista de Angola[3], com as feiras paralisadas e os sobas insubmissos. Uma das primeiras ações deste governador foi mandar embaixadores a Ngola Mbandi para negociar a paz. Nzinga Mbandi, a irmã mais velha do ngola, foi enviada a Luanda como embaixadora em 1622 e ali aceitou o batismo, recebendo o nome de d. Ana de Sousa, apadrinhada pelo governador. Nessa ocasião se assinou o tratado de paz em que os portugueses se comprometeram a retirar Cassanje do Ndongo, restituir os escravos e sobas ilegalmente apreendidos por Luiz Mendes de Vasconcelos e retirar-se do Forte de Ambaca. Em contrapartida, o ngola deveria ser batizado e retornar à terra firme. O retorno à capital Cabaça, situada no centro do Ndongo, era indispensável, pois deixava o ngola exposto a maior fiscalização dos portugueses. A retirada de Ambaca não deveria ser, a essa altura, tão difícil, pois se tratava de um posto militar recém-criado, difícil de guarnecer. O auxílio militar tornaria o ngola dependente em relação

3 Carta de João Correia de Souza a Manuel Cerveira Pereira. 4/10/1621. Em CARDONEGA. História Geral das guerras angolanas. Ed. Anot. Cônego José Mathias Delgado. Lisboa, 1972, p.100 em nota.

aos portugueses e o obrigaria a uma cooperação político-comercial.

O acordo de 1622 não foi cumprido por João Correia de Sousa nem pelos dois governadores que o sucederam, não obstante a insistência do ngola em fazer valer o combinado, tendo mandado embaixadas aos governadores subsequentes, mas sem nada ter de efetivo em troca. Frustrado, Ngola Mbandi morreu em Kindonga, em 1624, causando uma crise sucessória no Ndongo, já que deixara um único filho, rapaz menor de idade; mesmo sob a tutela do jaga CazaCangola, esse herdeiro foi morto por Nzinga, que tomou as insígnias reais e se declarou senhora do Ndongo.

Nzinga, senhora do Ndongo

Pretendemos analisar agora a opinião de Fernão de Sousa sobre o ocorrido, percebendo como seu discurso vai se transformar ao longo de seu mandato. Fernão de Sousa assumiu o governo em 1624, com ordens para reativar o comércio no Ndongo, paralisado devido às guerras, e melhor sistematizar a cobrança de impostos coletados dos sobas. O rei expressamente proibiu as guerras, a não ser em caso de defesa, e condenou a ganância dos governadores anteriores, que se lançavam em conflitos apenas para capturarem escravos. Fernão de Sousa fora enviado para moralizar o governo de Angola. Organizado, buscou prestar contas de tudo ao rei. Escreveu vários memoriais para informar sobre a situação da conquista. Sua intenção era transformar Angola em uma lucrativa colônia, tanto ou mais que o Brasil, desenvolvendo a agricultura alimentícia e comercial. É considerado "o prudente", pois não se atrevia a tomar decisões importantes sem antes consultar o rei. Por isso, a documentação por ele legada é tão rica e reveladora. Logo no início de seu mandato ele escreveu ao governo

sobre a situação política no Ndongo:

> El Rey de Angola é falecido de hus pós de peçonha que tomou de paixão por lhe não cumprir o governador João Correa de Sousa a promessa que lhe tinha feito de mudar o presídio da Embaça para Luynha (....) Deixou nomeada no trono Dona Anna de Sousa sua irmã que esta batisada, mas ella se não nomea senão senhora d'Angola. Tenho carta sua em que me diz que mudando o presídio se sahirá logo das ilhas donde está e se passará para a terra firme e que farás as feiras na Quisala onde se costumavão fazer, e que mandará aos seus que venhão a ellas, e que tragão peças (...) e que semearás as terras e pedirá padres da Companhia para baptizarem os que quizerem fazer chistãos (...) Pólas razões que se apontão no auto que fez João Correa, em o que fez Pero de Sousa, retificou o Bispo servindo de govermador (...) me parece que será de grandi serviço de Deos e di Vossa Magestade mudarse o presidio da Embaca para Luynha por não aver nisso perigo por estar o reino muito pobre e falto de gente (...) e perdendo esta boa ocasião que Dona Ana oferece ao cristianismo,e abrir dos caminhos e principiar feiras, não se tornará a ser tão boa, o que importa muito para a fazenda de Vossa Magestade e bem comum deste reino em que há

grande falta de peças.[4]

Por este documento, não há dúvida: Ngola Mbandi se matara devido à atitude dos governadores portugueses e Nzinga aparece como regente legitimamente nomeada e como a melhor alternativa para os portugueses restabelecerem as feiras.

Ainda em 1624, Fernão de Sousa escreveu a primeira parte da "História das relações entre Angola portuguesa e o Ndongo"[5], em que confirma que Ngola Mbandi morreu "de paixão": " e dizem que de peçonha que ele mesmo tomou de desesperado" por não expulsarem o jaga Cassanje de seu território. Na narrativa de Fernão de Sousa, Nzinga ficou no lugar do ngola e lhe enviou carta assinada como "Dona Anna senhora de Angola", título que aceitou sem hesitações.

No final do mesmo ano de 1624, Fernão de Sousa escreveu novamente ao governo noticiando as mazelas da conquista: a ameaça holandesa no litoral, falta de soldados e alimentos, indisciplina dos pelotões. Nesta carta, Fernão de Sousa fala da pressão que Nzinga lhe fazia para que se cumprisse o que havia sido combinado em 1622, em troca prometia abrir feiras e permitir a cristianização. O governador via a amizade de Nzinga com otimismo, posicionando-se a favor da retirada de Ambaca; esperava somente a aprovação do rei para executar isso.

4 "Carta de Fernão de Sousa ao governo, 15/8/1624." apud HEINTZE, Beatrix. Fontes para a história de Angola. Vol.II. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1988, p.85.

5 "História das relações entre Angola portuguesa e o Ndongo. 1617-1624." apud HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 196.

No conturbado cenário politico do Ndongo, dilacerado por sucessivas guerras, muitas levas de escravos fugiram e buscaram proteção junto a Nzinga. Em setembro de 1625, Fernão de Sousa lastimou:

> Estando nesta concórdia com Dona Ana começaram a fugir escravos nossos para ela, e continuando em os persuadir que fossem livres e em os recolher, e amparar se começou a sentir a falta deles com grandes queixas por toda a conquista por serem muitos e todos de guerra com que ela se melhora, e este Reino se enfraquece porque se não pode fazem sem gente preta que faz a sombra dos arcabuzes.[6]

A grande fuga de escravos para junto de Nzinga passou a preocupar o governador, sobretudo porque a maioria eram *kimbares* - escravos ou forros entregues pelos sobas para servirem como soldados aos portugueses, de acordo com os tratados de vassalagem, e que atuavam principalmente na defesa dos presídios. Uma vez que estes escravos eram militarmente treinados, essas fugas representaram tanto o fortalecimento do exército de Nzinga quanto a derrota e o enfraquecimento do contingente militar português, além de causar indignação e revolta em colonos europeus e sobas africanos que haviam perdido seus domínios e passaram a pressionar o governo para que a questão fosse resolvida.

6 "História das relações entre a Angola portuguesa e o Ndongo- 1617 a setembro de 1625. 2ª parte." apud HEINTZE. Op. cit, 1985, p. 199.

Heintze analisou a grande mobilidade de escravos em Angola no século XVII[7], considerado um "século de fugitivos". A autora pensa a fuga de escravos como a forma mais significativa e eficaz de resistência, que levaria à liberdade real dos indivíduos aprisionados. Apesar das enormes dificuldades dos caminhos, milhares de pessoas fugiram e diversos pontos de asilo aos escravos foram estabelecidos, como a Nsaka de Casanze, a Quissama, as ilhas do Kwanza, onde Nzinga Mbandi acolheu "senzalas inteiras" de fugitivos e, a partir de 1630, Matamba, e o estado de Cassanje.

Nzinga chegou a propor a Fernão de Sousa a entrega dos escravos fugitivos em troca de padres da Companhia de Jesus. Os jesuítas Jeronimo Vogado e Francisco Pacconio chegaram até Ambaca com o intento de atender a reinvindicação, mas foram orientados a não seguir adiante até que os escravos fossem entregues, pois se temia que Nzinga os usasse como reféns para evitar uma guerra. Os religiosos, então, não foram até ela e os escravos fugitivos não foram devolvidos. Por Nzinga não ter cumprido sua palavra, os portugueses a declararam inimiga.

No referido documento já se percebe a mudança de postura do governador em relação à Nzinga: Fernão de Sousa repete que o ngola "deixou encomendado a Dona Ana de Sousa" o reino, mas que ela matara o sobrinho para se perpetuar no poder "contra todo o direito".

Os escritos de Fernão de Sousa revelam que não havia consenso sobre como proceder:

7 HEINTZE. Op. cit, 2007, pp.507-538.

> são vários os pareceres porque uns dizem que se faça guerra a Dona Ana antes acabe de recolher todos os escravos, porque depois de todos fugidos não teremos com que lha fazer, e que se acabe com o nome de Rei de Angola porque enquanto o houver há de ser inimigo, e que se faça Dongo província como a Ilamba. Outros são de parecer que a guerra se a primeiro de fazer ao jagaCaçanze, e desalojado do sitio em que está se concertará, e comporá o reino onde haja nele rei que o governe, que abra feiras, e comercio.[8]

Fernão de Sousa defendia a prisão de Nzinga e de suas irmãs, e a nomeação de um "rei natural a quem por direito pertencer, avassalado a Vossa Majestade em cem peças cada ano". Pela primeira vez nos escritos do governador, Nzinga aparece como "Dona Ana que tiranicamente está intrusa no Reino"[9].

À medida que Nzinga se recusava a cooperar com os interesses colonialistas portugueses, Fernão de Sousa passava a considerá-la ilegítima. Os planos para a instituição de um rei fantoche, favorável aos interesses portugueses, já estavam traçados. Enquanto isso, Nzinga buscava o apoio de sobas também descontentes com a presença portuguesa, como os de Musseque e Ambuila.

8 "História das relações entre a Angola portuguesa e o Ndongo- 1617 a setembro de 1625. 2ª parte." apud HEINTZE. Op. cit. 1985. doc.24, p. 200.

9 Ibid. p. 200.

O golpe político

Para que no Ndongo houvesse um rei cristão amigo dos portugueses era preciso destituir Nzinga e coroar outro soba. Are a Kiluanje foi o escolhido e não de forma fortuita. Ele era descendente de grandes nobres do Ndongo e suas origens apontavam para o primeiro ngola. Para Are a Kiluanje, a aliança com os portugueses representava uma oportunidade de recuperar o trono do Ndongo de uma linhagem rival, a de Nzinga Ngola Kilombo Kia Kasenda (c.1575-1592), tido nas tradições orais como um usurpador, ascendente tanto de Ngola Mbandi como de Nzinga Mbandi. Os portugueses transferiram o título central para outro grupo de linhagens, das quais vinha Are a Kiluanje, "uma posição ngola sênior numa linha colateral, uma posição "irmão" do ngola a kiluanje".[10] Para Joseph Miller, os detentores deste título nunca exerceram poder de fato e os Mbundo não os reconheciam como herdeiros do título ngola, apesar de a genealogia conferir possível legitimidade a Are a Kiluanje.

Are a Kiluanje havia se avassalado no governo de Luiz Mendes de Vasconcelos, apesar de João Correia de Souza o ter devolvido ao controle do ngola. Ele foi convidado a ir a Ambaca receber o título de rei do Ndongo, no inicio de 1626. Fernão de Sousa passou regimento ao capitão-mor, Bento Banha Cardoso dando as instruções para que o plano fosse concretizado: Cardoso deveria ir a Ambaca e convocar os sobas e macotas que elegem os reis a nomear Are a Kiluanje como legítimo rei do Ndongo, "porque demais de lhe pertencer é mui conveniente sê-lo

10 MILLER, J. Poder político e parentesco.Os antigos estados Mbundu em Angola. Trad. De Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995. p. 84

por ser vassalo d'El Rei nosso senhor amigo e confederado nosso."[11] Interessante como o governador pretendia criar o ar de legitimidade através de uma eleição em que os sobas e macotas, os tradicionais eleitores, decidiriam, mas o nome de Are a Kiluanje foi indicado antes mesmo que qualquer eleição se realizasse. O regimento estabelecia as obrigações do novo rei: tributação de 100 peças por ano[12], promoção de feiras como as que existiam antes da guerra do Ndongo, ajuda militar contra sobas que não pagassem os baculamentos devidos. Feita a solenidade, Bento Banha Cardoso deveria mandar recado a dona Ana Ginga e aos sobas que a seguiam para darem obediência ao "rei eleito" sob ameaça de guerra, o que foi dito em português e em quimbundo, para "ser notório de todos e a guerra ficar não somente justa como justificada por ser contra rebelião notória."

Ao saber da suposta eleição, Nzinga mandou embaixadores a Luanda para protestar contra a entronização de um súdito seu. Não sendo ouvida, mandou embaixada a Ambaca propondo o exílio de Are a Kiluanje e garantiu que ela própria obedeceria ao rei da Espanha. Foi ironizada por Bento Banha Cardoso.

Como forma de mostrar sua força, Nzinga preparou uma emboscada à Are a Kiluanje quando este saia de Ambaca. O socorro vindo da fortaleza não conseguiu impedir o ataque e foram mortos três portugueses e presos outros seis, que foram levados à ilha de Kindonga, onde Nzinga se fortificou e conclamou os sobas a se levantar. A morte e a prisão

11 "Regimento de Fernão de Sousa a Bento Banha Cardoso, por volta de janeiro de 1626." apud HEINTZE, Beatriz. Op. cit. 1985, p. 204-206.

12 Ibid. p. 204. Apesar de a expressão "peças" não denotar uma quantidade exata de escravos, a medida era comumente usada e Are a Kiluanje se comprometeu em pagar as 100 peças anuais.

dos portugueses deram a justificativa que faltava para se fazer guerra a Nzinga. Cardoso fora informado de que os partidários de Nzinga eram poucos e que estavam todos nas ilhas, e com base nisso, subestimou o poder militar de sua inimiga. Nzinga intensificou a campanha anti-lusitana e soube tirar proveito dos descontentamentos que os sobas tinham com os portugueses, principalmente aqueles que sofreram com as guerras de Luiz Mendes de Vasconcelos. A essa altura, Nzinga contava com o apoio dos sobas do Lukala, do Kwanza, do Musseque e da Quissama, enquanto os portugueses tinham o apoio dos sobas do Lumbo e da Ilamba.

Logo a partir dos primeiros ataques, Nzinga foi se consolidando enquanto símbolo de resistência anti-portuguesa, atraindo aliados importantes como Ndembo Ambuíla e Kiluanje Cacango. Durante o ano de 1626, Nzinga, fortificada na ilha de Kindonga, sofreu duros ataques de Bento Banha Cardoso, mas soube usar estrategicamente a geografia do rio para evitar ser capturada. Ataques noturnos, emboscadas e falsa rendição fizeram parte do rol de estratégias de Nzinga para se livrar do cerco, até que ela conseguiu fugir para a Tunda (Libolo), onde ganhou o apoio de bandos jagas.

Nzinga recebeu o título feminino mais importante no kilombo do jaga Caza: o de *Tembanza*. Ao se tornar uma jaga, ela passou a contar com grande número de guerreiros bem treinados e altamente organizados, como prescrevia a rígida hierarquia do kilombo, aumentando assim consideravelmente seu poder bélico e garantindo sua segurança para se movimentar. Ao mesmo tempo, Nzinga imprimiu consciência política nestes bandos nômades, que de mercenários e assaltantes passaram a compor a frente de resistência contra os portugueses.

Figura 1 - Nzinga Mbandi na liderança dos jagas

Aquarela do Manuscrito Araldi de Cavazzi, publicado por ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes:*formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. P. 254

Em outubro de 1626, Are a Kiluanje morreu de varíolas e seu irmão Ngola Are assumiu o trono. Nzinga não aceitava perder seu reino e invadiu a província do Are, desarticulando as feiras em Pungo a Ndongo.

Em 1628, Nzinga retornou à ilha de Kindonga acompanhada do jaga Caza e ofereceu vassalagem ao rei da União Ibérica, o que foi visto pelo governador com descrença.[13] Em uma tentativa de anular, pela diplomacia, a vassalagem de Ngola Are, Nzinga e o jaga Caza mandaram a Ambaca o *Mani-lumbo* (um importante funcionário do kilombo que

13 "Fernão de Sousa ao governo. Setembro de 1628." Apud HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 234.

tratava das relações externas) com quatrocentos escravos e cinco vacas de presente ao governador dizendo que Nzinga gostaria de se avassalar e abrir feiras. O governador, já sabendo das artimanhas de Nzinga, desconfiou e mandou matar o emissário, acusado de espionagem. O fracasso da via diplomática levou à separação de Nzinga e Caza: ele a abandonou nas ilhas e foi para o interior. O episódio mostra que o governo português não acreditava mais que Nzinga pudesse se avassalar livremente. Nzinga então buscou obter o apoio do jaga Cassanje, seu antigo rival, e assim manteve sua liderança sobre os bandos jagas.

A rígida política tributária de Fernão de Sousa fez com que muitos sobas ficassem impossibilitados de saldarem os baculamentos, o que era visto como insubmissão e como aliança com Nzinga. Assim, o governador ordenou ao novo capitão-mor, Paio de Araújo Azevedo, que impedisse os sobas de darem passagem a Nzinga, sob ameaça de guerra[14].

Ngola Are ilegítimo

Pretendo aqui levantar os argumentos para demonstrar que Ngola Are não tinha legitimidade enquanto soberano do Ndongo e que sua posição de "rei eleito" foi criada e sustentada pelos interesses portugueses.

Muitos sobas, até então aliados dos portugueses, não reconheciam a soberania de Ngola Are e se recusaram a obedecê-lo, assim a insubordinação se alastrou. Em 1629, Paio de Araújo conseguiu capturar as duas irmãs de Nzinga, Kifunji e Mocambo. Nzinga fugiu

14 "Regimento de Fernão de Sousa a Paio de Araújo de Azevedo" apud HEINTZE. Op. cit. 1985, pp. 207-208.

e conquistou Matamba, enquanto as irmãs foram levadas a Luanda como reféns. Em suas correspondências, Fernão de Sousa reconheceu o erro da nomeação de Ngola Are:

> porque não lhe obedecem os sovas,porque tem estas irmãs del Rey Angola defunto por legitimas sucessoras a quem amam e respeitam tanto que de nenhuma maneira sofrem seja rei Angola Aire, e dizem que fé filho de uma escrava de Dona Gracia Kifunji (...)e que perderão antes as terras, a liberdade e as vidas que obedecer-lhe; E que mandando Vossa Majestade por no reino uma delas, e que case com parente mais chegado aos reis de Angola lhe obedecerão, e povoarão o reino e tratarão de seu acrescentamento (...)[15]

Segundo Miller[16], ser filho de escrava era um impedimento a ascensão ao trono do Ndongo. Para nós importa mais refletir sobre a repetição dessa sentença nos documentos do que averiguar a verdade desse fato, pois Ngola Are era visto desta forma pelos sobas e pelos governantes. Fernão de Sousa escreveu em 1629 um documento intitulado: "*A ilegitimidade do novo rei do Ndongo, Angola Aire"*

> Que não é legitimo sucessor do reino, porque é filho de escrava nascido em casa d'El rei Angola Ambande, e que

15 HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 231.

16 MILLER, J. "Nzinga of Matamba in a new persective." .In: The Journal of African History. V.6, n.2, 1975.

> é peça de sua filha Dona Gracia Quifunge, e por nascer em casa se lhe não posera marca, pelo que nenhum sova dos da casa d'el rei lhe que obedecer, nem o há de fazer.[17]

Fernão de Sousa afirmou que o próprio Ngola Are confessava ser peça de Kifunji e mandara presentes às irmãs em Luanda, que, no entanto, recusaram a oferta. Fernão de Sousa conclui esse documento sinalizando para uma possível negociação com Nzinga:

> pudesse crer que virá por razão de suas irmãs para se tratar da composição entre todos para maior aumento do Reino porque o bispo (Dom Francsico de Soveral) duvida da eleição deste rei Angola Are, e de se lhe poder dar o Reino e tira-lo a elas, diz mais Dona Maria Cambo, que ele será Are mas Angola não será nunca, e que a dona Ana a não haviam de matar, antes a deixariam passar livremente e lhe dariam o necessário porque é angola que ninguém ousa pegar.[18]

Em uma carta de 1630 destinada ao governo[19], Fernão de Sousa reafirmava a falta de legitimidade de Ngola Are, pedindo ao rei que deliberasse sobre esta questão tão crucial, já que as opiniões

17 "A ilegitimidade do novo rei do Ndongo, Angola Aire". apud HEINTZE. Op. cit. 1985, p. 209.

18 Ibid, p. 210.

19 "Fernão de Sousa ao governo". apud HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 365.

divergiam: os sobas preferiam que fosse nomeada uma das irmãs de Nzinga e pediam que se abolisse o título ngola, substituindo-o por uma administração de sobados que prestaria obediência direta ao governador e à Coroa. O influente bispo Francisco de Soveral defendia também uma das irmãs, mas julgava justa a guerra contra Nzinga, que, por sua vez, afirmava não querer ser rainha, portanto, se o rei de Espanha/Portugal nomeasse uma de suas irmãs, ela se avassalaria e pagaria as cem peças anuais. Alguns defendiam Ngola Are já que ele havia pagado as cem peças prometidas. Os padres da Companhia de Jesus, assim como o governador, transferiam o ônus da decisão ao rei. Fernão de Sousa ressaltou a urgência da matéria: "porque os sobas por não obedecer a este Rei vão-se das terras para outros senhores, e brevemente ficarão desabitadas..."

Fernão de Sousa mostrou-se mais favorável à coroação da irmã mais nova, chamada Mocambo ou Bárbara, "porque é amada de todos", com a condição de que ela se casasse com parente próximo aos reis de Angola, que ambos se avassalassem e que pagassem as cem peças anuais como tributo.

A fraqueza de Ngola Are perante Nzinga era evidente e o governador registrou o medo que ele sentia do poder sobrenatural de sua rival. Nzinga, aliada aos jagas, ganhou fama de imortal e de grande feiticeira, capaz de realizar os rituais que conferiam-lhe invencibilidade:

> se desconfiou El Rei (Ngola Are) e concebeu com grande medo, e receio da Ginga pelo ameaçar com feitiços, que este gentil teme mais que armas, e não teve animo para a cometer, nem resolução para andar a correr a terra com a

sua guerra.[20]

Um episódio em especial deixa evidente a falta de legitimidade de Ngola Are perante os sobas. Em fevereiro de 1629, emissários de Ngola Are foram a Pungo Andongo apresentar três queixas[21]:

1) Que muita gente do Ndongo fugia para Matamba para ficar livre da obrigação de servir na guerra portuguesa, e que muitas pessoas do Ndongo haviam sido aprisionadas em Matamba como inimigos: "assim por conclusão se queixam que com nome de querer cativar e destruir a Ginga e sua gente tem destruído os que ficavam em Dongo."

2) Que grandes e pequenos não lhe tinham nenhum respeito, injuriando-lhe de forma mui grave,

3) Que após o ataque a um kilombo, Ngola Are partira, e quando estava a uma légua do local, suas tropas o fizeram retornar ao kilombo arruinado, "dizendo que não queriam mais ir pela Ginga a fazer-lhe guerra". Ou seja: Ngola Are havia sido abandonado por seus próprios guerreiros. Fernão de Sousa informou ao capitão-mor que os soldados rebelados chamaram Ngola Are de cão e ameaçaram enforcá-lo[22].

As queixas terminavam da seguinte forma: "rogamos a Vossa Senhoria pelo amor de Deus a ter compaixão de nosso rei, e nos outros que

20 HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 198. doc. 105

21 "Queixa dos tendalas e macotas de Ndongo. 28 de fevereiro de 1629." apud HEINTZE. Op. cit. 1988, p.286. doc. 196.

22 "Carta de Fernão de Sousa a Paio de Araújo de Azevedo. 20 de março de 1629." Apud HEINTZE. Op. cit. 1988, p. 287. doc. 197.

não temos outro pai nem mãe", revelando assim a posição humilhante de Ngola Are e sua extrema dependência em relação ao governo português, já que ele não tinha legitimidade entre os seus nem forças para combater Nzinga.

A grande seca que assolou o Ndongo em 1629-1630 aumentou a descrença que o povo sentia em relação à Ngola Are, já que a capacidade de fazer chover era uma proeminência esperada do título ngola, a que ele se mostrou incapaz.

A instituição de um rei fantoche favorável aos portugueses revelou-se falha por não haver legitimidade; assim o Ndongo foi esvaziado e teve sua importância enquanto reino diminuída. Nzinga jamais aceitou perder o trono e intensificou a campanha anti-lusitana a partir de Matamba, onde, amparada pelos escravos fugitivos, organizou um novo estado calcado nas instituições jagas.

Finalmente, na terceira série que escreveu sobre as relações entre a Angola portuguesa e o Ndongo, em 1631, é surpreendente como Fernão de Sousa mudou os fatos que ele mesmo narrara anteriormente: diz que Ngola Mbandi morrera de peçonha que lhe dera Nzinga Mbandi

> por não poder desviar da paz e amizade que o governador João Correa de Souza lhe ofereceu (....)e pora ter aceitado e pelo grande ódio que tem aos portugueses, e a nossa Santa Fé, o matou e a um filho seu único e legitimo sucessor e o abriu e lhe comeu o coração, e o corpo mandou lançar no rio Coanza, para com essa impiedade se fazer temida, e senhora

obedecida os sovas.[23]

Percebemos que Fernão de Sousa quis envenenar a personalidade de Nzinga, atribuindo-lhe crimes que não cometera, já que a opinião pública registrada na época da morte de Ngola Mbandi dizia que ele havia se matado por desgosto. E por que Fernão de Sousa inventou essas histórias? Ora, Nzinga entre os anos de 1626 e 1631, havia se transformado na principal inimiga da colonização portuguesa em Angola, desarticulando as feiras, abrigando escravos fugidos, angariando sobas avassalados e impedindo a cobrança dos baculamentos...Para Fernão de Sousa, era importante criar uma imagem de uma assassina tirana e usurpadora, que deveria ser combatida, para justificar a obstinada caçada contra ela e legitimar o golpe político que ele próprio articulara.

Essa versão dos fatos foi absorvida pelos escritores que se seguiram. Os textos do missionário Antônio Cavazzi[24], datados da década de 1660, são imbuídos de sentimento pró-português e repetem a imagem da rainha fratricida e sanguinária. Tal interpretação foi posteriormente incorporada também em romances como o de Castilhon[25], até o século XIX, quando Hegel[26] usou a imagem de Nzinga Mbandi para afirmar

23 "História das relações entre a Angola portuguesa e o Ndongo 124-1631. 6 de Agosto de 1631." apud HEINTZE. Op. cit. 1985, p 201.

24 CAVAZZI, Giovanni Antonio. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. 2 volumes. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

25 CASTILHON, J.-L. Zingha, Reine d'Angola. Histoire Africaine. Bourges: Edition de l'Association Gaymede, 1993. Primeira edição de 1769.

26 HEGEL, G.W. La raison dans l'histoire. Trad. E notas Kostas Papaoiannou. Paris, 1965.

que na África não havia história, apenas uma sucessão de reis e rainhas bárbaros e cruéis que derramavam sangue irracionalmente.

Percebemos que a história de Nzinga Mbandi foi escrita segundo os interesses europeus e cabe a nós, hoje, recontá-la.

Negócio e fé: missão católica e tráfico de escravos no reino do Congo, 1777-1796[1]

Thiago Clemêncio Sapede

.

O presente artigo tratará da relação entre a missão católica e o tráfico de escravos na costa centro-africana na segunda metade do século XVIII, buscando compreender o vínculo entre o projeto comercial português e a missão de "recristianização" do reino do Congo, temas que aparecem como centrais na documentação disponível sobre o período.

Devemos destacar, porém, o caráter fragmentário e insuficiente das fontes primárias disponíveis, o que impede uma leitura mais ampla da conjuntura histórica congolesa. Os documentos mais consistentes e completos são textos escritos por missionários, e, como sabemos, trata-se de um corpus documental unilateral, carregado da visão ocidental sobre a sociedade congolesa. Possuímos também um conjunto de correspondências trocadas na década de 1780 entre autoridades congolesas, eclesiásticas e da Coroa portuguesa que nos auxiliarão na contextualização e problematização dos relatórios de missão. Assim, buscaremos realizar um exercício minucioso de leitura e crítica dos documentos para compreendermos as entrelinhas daquilo que foi escrito e levantarmos questões sobre os bastidores desse intento catequético. Assim, conscientes do caráter fragmentário e parcial da documentação, buscaremos lançar, através de cuidadosa crítica

1 Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo financiamento.

documental, pequenos "feixes de luz" sobre tão obscuro período da história congolesa.[2]

Fragmentação econômica e tráfico de escravos

A história do reino do Congo nos século XVI e XVII foi bastante explorada pelos estudiosos africanistas, pois tratou-se de um período de intensa relação com europeus: missionários católicos e mercadores de escravos na costa congolesa.[3] Desde o início do reinado de Afonso I Mvemba a Nzinga, em 1509, até a morte do rei Garcia II Necanga a Mbandu,[4] em 1641, a política congolesa foi marcada por forte centralização do poder, incentivos à adoção do cristianismo e de outras características culturais europeias e, no campo econômico, por intenso comércio de

2 O único trabalho de pesquisa consistente que tratou especificamente do século XVIII é: BROADHEAD, Suzan H. Trade and Politics on the Congo Coast, 1790-1890. Tese de doutorado - Boston University, 1971. Um artigo da mesma autora sintetiza as mesmas ideias da tese, acrescentando algumas fontes: "Beyond Decline: the Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". The International Journal of African Historical Studies, Boston University African Studies Center, v. 12, n. 4, 1979, p. 615- 650.

3 O termo "reino" aparece na documentação desde finais do século XV, e também nos principais trabalhos acadêmicos sobre o Congo. Justifica-se seu uso pela semelhança, na complexidade e hierarquia da organização política, com os reinos europeus. O mesmo ocorre para diversos outros "estados" centro-africanos. Além disso, no caso do Congo, o título "rei" passou de fato a ser uma marca dos soberanos dentro de um sistema de renovação política marcada por novos títulos políticos.

4 A listagem dos nomes em kikongo dos reis do Congo encontra-se em um documento manuscrito, de autoria desconhecida, atribuído por Broadhead ao mani Congo José I ou a algum de seus secretários. Há uma cópia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, lata 6, documento 2, "Catallogo dos reis do Congo". Possuo uma cópia da publicação da lista de reis com seus respectivos nomes em kikongo, gentilmente cedida pelo Prof. Thornton e publicada por: NECESSIDADES, Francisco. "Factos memoraveis da história de Angola". Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola, n. 642, 16 jan. 1858.

africanos. Esses fatores, juntamente com o intenso controle das rotas de escravos, por parte dos reis congoleses do período, permitiu que fosse estabelecida uma parceria comercial sólida entre Portugal e o Congo, bastante lucrativa para ambos.

Em meados do século XVII, no entanto, se instaurou uma crise política no Congo. O poder do rei Garcia II se encontrava ameaçado, sobretudo por razões internas, como conflitos com rivais de importantes províncias, principalmente Soyo. Além das turbulências internas havia forte ameaça dos portugueses, que através da colônia de Angola partiram para hostilidades militares nos territórios vizinhos, principalmente aqueles que na época apoiavam os holandeses, pois estes ameaçavam as conquistas portuguesas na África. Esse contexto de turbulências culminou em guerra no ano de 1665, na qual o exército do Congo enfrentou o grupo pró-português na estratégica região de Ambuíla, no vale do rio Ulanga. Foi uma batalha de enormes proporções. Missionários que a presenciaram estimaram que quase 100 mil congoleses lutaram, em significativa maioria numérica contra os portugueses. Apesar dessa vantagem, porém, o exército português era mais bem preparado e organizado (principalmente pela presença massiva de imbangalas, guerreiros profissionais contratados), de forma que a derrota congolesa foi contundente e traumática, contabilizando centenas de membros da elite política local, inclusive o próprio rei do Congo, Antônio I, entre os mortos. Após a guerra, as disputas sucessórias internas, comandadas pela província de Nsoyo, entre outras, foram acirradas, e se iniciou um intenso processo de desorganização política e econômica.[5]

5 THORNTON, John K. The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718. Winsconsin Press, 1983, p. 69-83; _____. "The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, 1350-1550". International Journal of African Historical Studies,

A crise ocorrida após a batalha em Ambuíla contribuiu para o enfraquecimento do poder central ligado ao mani Congo e à capital, S. Salvador, possibilitando a ascensão de poderes locais e, assim, causando intensa fragmentação comercial na costa congolesa. Membros das elites políticas (Muana Congo) das "províncias" [6] que antes não participavam autonomamente do comércio de escravos passaram a controlar pequenas rotas que seguiam do interior para a costa e a venda dos escravizados para mercadores nos portos mais próximos. Tornaram-se, assim, novos alicerces do tráfico, realizado sobretudo com holandeses, ingleses e franceses, que, aproveitando a tendência à fragmentação, dominaram economicamente a costa congolesa, se aliando diretamente a pequenas chefaturas. A pluralização do comércio também ocorreu nos interiores, nas rotas que conectavam os mercados de escravos aos portos, na costa, por onde passavam as caravanas; as feiras tornaram-se grandes pontos de negócios, não só de escravos como de outros bens. Susan Broadhead afirma que esta atividade e as saídas de caravanas para a costa eram estritamente geridas pelos chefes locais, que com isso obtinham grande legitimidade. Isso porque

Cambridge University Press, v. 34, n. 1, 2001..

6 A palavra em kikongo "muana" (mwana) significa "criança" ou "filho". As fontes do século XVIII nos informam do uso do título "muana Congo" exclusivamente por membros das altas elites congolesas (chamados também de "infantes"), que seriam descendentes diretos do grande rei D. Afonso I Mvemba a Nzinga. No século XVIII (período pós-restauração), apenas os muana Congo poderiam ser eleitos reis ou chefes de províncias. Nem todo membro da "elite" política e econômica era membro da Muana Congo. Havia também os moxicongos, membros das elites que não descendiam das linhagens fundadas por D. Afonso I; em geral eram chefes de libatas (aldeias, bastante menores que as mbanzas). Por isso, optamos pelo termo mais genérico "elite" como referência aos detentores do poder político e aos principais agentes que lucravam com as atividades comerciais. CORREA, Arlindo. Informação sobre o reino do Congo por Raimundo Dicomano (1798). 2008. Disponível em: <http://www.arlindo-correia.com/101208.html>

o tráfico proporcionava às elites congolesas mais do que controle sobre os bens, trazia-lhes a possibilidade de ampliar suas conexões, realizar novas alianças, ter mais esposas e filhos, ou seja, de agregar cada vez mais pessoas em uma relação de dependência, o que era a principal fonte de poder no sistema sócio-político congolês.[7] O intenso controle que essa elite local exercia sobre as feiras e caravanas e essa busca por legitimação fez da segunda metade do século XVIII um período de absoluto controle africano sobre a captura e a venda de cativos no reino do Congo. Poucos europeus conseguiram ir além dos fortes no litoral, exceção feita aos entornos de Luanda, onde Portugal controlava mais diretamente as rotas de escravos, através de alianças com chefes locais e muitas vezes com a participação de mestiços europeizados.

Se a participação portuguesa nos interiores era muito restrita, sua hegemonia no Atlântico já fora perdida. Holandeses, ingleses e franceses agora dominavam o lucrativo comércio marítimo e negociavam diretamente com os chefes locais. Isso proporcionava às elites centro-africanas total independência dos mercadores portugueses de Luanda, antes hegemônicos. Mesmo porque já não era mais interessante, para as elites locais congolesas, negociar com os portugueses, cujos produtos eram mais caros, devido às taxações sofridas por Angola, e de menor valor. Quanto a este último aspecto, Inglaterra e Holanda ofereciam tecidos, armas de fogo e outros bens muito mais valorizados pelos africanos do que os conhecidos materiais lusos. Essa conjuntura de fatores fez dos portugueses meros coadjuvantes no lucrativo sistema de escravização, transporte e comércio atlântico de africanos que articulava o reino do Congo e outros pequenos estados vizinhos ao

7 BROADHEAD. Op. cit., p. 47.

sul durante o século XVIII.[8]

Diante desse contexto, os lusitanos tentaram reverter essa desvantagem comercial através de domínio militar. A partir de meados da década de 1770, partiram para uma ofensiva rumo ao norte de Luanda, incluindo o sul do reino do Congo, com o objetivo de controlar o comércio de escravos e impedir a venda para seus concorrentes europeus na região de Cabinda e nas embocaduras dos principais rios congoleses: Ambriz e Congo. Mas a estratégia de construir fortes nessas regiões não funcionava como nos territórios mbundos, onde Portugal dispunha de reinos avassalados. A tentativa de obter exclusividade na compra de escravos desagradava às elites locais, que se recusavam a abrir mão das lucrativas parcerias com outros comerciantes europeus.

Os angolanos, dessa forma, se vendo impossibilitados de realizar alianças locais, utilizavam a guerra como tentativa de dominar à força esse comércio. Contudo, apesar de possuírem forte poder de ataque, muitos mosquetes e um numeroso exército profissional, composto principalmente por imbangalas contratados e parceiros de reinos avassalados, Portugal não possuía estrutura para se estabelecer nas regiões. Pouco tempo após as vitórias, seus soldados contratados se retiravam dos locais dominados, deixando lá poucos oficiais portugueses. Conhecendo bem essa fragilidade de seus concorrentes, os congoleses e sociedades vizinhas evitavam iniciar os confrontos militares, deixando que os territórios fossem dominados e aguardando pela retirada da massa de soldados para finalmente realizarem ataques.

8 Ibid.; Id. "Beyond Decline: the Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". The International Journal of African Historical Studies, Boston University African Studies Center, v. 12, n. 4, p. 615- 650, 1979.

Dessa forma, a falta de alianças locais impossibilitava a longevidade das instalações portuguesas, que em pouco tempo se encontravam isoladas, sem capacidade de resistir às constantes hostilidades.

Além dos conflitos locais com congoleses e outros pequenos estados, os portugueses também travaram batalhas diplomáticas contra seus concorrentes europeus no tráfico atlântico. A tentativa da Coroa portuguesa de reassumir a hegemonia comercial na costa centro-africana desagradou às demais coroas europeias, que tinham ali grande fonte de renda. Em uma das ocasiões de confronto, os portugueses tentaram atravancar o comércio entre os franceses e os "reinos" de Ngoyo, Luango e Malimba, na região de Cabinda, e construir um forte na região. Os franceses, vendo seus negócios ameaçados, enviaram uma expedição comandada pelo prestigiado almirante Marighy, e, após longas negociações envolvendo as nações europeias e as elites locais cabindenses, os portugueses se viram obrigados a abandonar o território em junho de 1784, antes de se concluir a construção do forte. Algo semelhante ocorreu no ano de 1791, quando os portugueses iniciaram a construção do tão almejado forte na embocadura do rio Ambriz - um dos principais do Congo pois essencial para escoamento de cativos para a costa -, atacando também a província de Mossul, na época importante parceira de mercadores ingleses. Houve, em contrapartida, forte pressão diplomática inglesa, feita diretamente entre Londres e Lisboa, que levou dona Maria, rainha de Portugal, a ordenar aos militares angolanos que demolissem o forte e abandonassem a região imediatamente.[9]

Frente ao contexto comercial atlântico da costa congolesa, é possível

9 BROADHEAD. Op. cit., p. 114.

afirmar que o processo de descentralização do poder político e econômico do reino do Congo ocorrido no século XVIII e a intensa fragmentação do controle sobre as rotas de cativos, que pluralizou o comércio com concorrentes europeus, acarretaram enormes prejuízos à Coroa portuguesa. Esse contexto é fundamental para a compreensão do significado da missão católica e da documentação que será discutida adiante.

Interlocutores e intencionalidades nos textos missionários

O relatório missionário do frei Castelo de Vide é o principal e mais extenso documento missionário conhecido, datando da segunda metade do século XVIII.[10] Castelo de Vide missionou por aproximadamente dez anos no Congo (1779 a 1788), e durante esse período presenciou diferentes acontecimentos políticos. Foi vigário-geral daquele reino, habitou na capital e teve relação próxima com os líderes políticos locais. Além disso, viajou muito para diferentes províncias, tanto próximas quanto afastadas da capital, sempre em contato próximo com as elites de cada local.

O relatório dos dez anos de missão do frei Rafael encontra-se montado em um mesmo documento, bastante extenso e organizado cronologicamente na forma de um diário. Mas na verdade é composto por quatro diferentes textos, todos de autoria do mesmo padre,

10 O manuscrito redigido pelo frei Rafael se encontra na Academia de Ciências de Lisboa e é a compilação de quatro diferentes relações datadas de 1781, 1782, 1783 e 1789. O texto foi publicado em uma tradução italiana em: CIVEZZA, Marcelino. Storia universale delle missioni francescane. Roma: Scipione, 1894.

escritos em datas diferentes e, por isso, em contextos e com objetivos diferentes. Se nos atermos ao caráter informativo dessa documentação, não encontraremos muitos elementos para a compreensão das motivações e dos bastidores desse projeto missionário, tampouco sobre a relação da missão com a conjuntura comercial da costa congolesa. Naturalmente, o texto do frei Rafael é focado em questões religiosas e em seu trabalho catequético, mas havia por detrás dessa intencionalidade e para além das motivações divinas do projeto uma estrutura institucional que patrocinava a missão e oferecia condições materiais para o sustento dos missionários e da própria liturgia católica. Uma ferramenta que temos para acessar essa estrutura oculta à missão é a crítica documental dos relatórios missionários, sobretudo no questionamento à intencionalidade na produção e aos interlocutores dos textos. O fato de o texto ser composto por quatro diferentes relatórios, produzidos e remetidos em diferentes contextos, enriquece as possibilidades de leitura crítica e comparativa interna à fonte.

Os quatro relatórios do frei Rafael de Castelo de Vide foram enviados a Portugal em datas diferentes: 1781, 1782, 1783 e 1787. Um elemento importante para compreensão dos interesses ocultos no projeto missionário é questionar o documento quanto aos seus possíveis interlocutores. Todos os documentos são prioritariamente endereçados à ordem franciscana da província de Piedade, da qual o missionário fazia parte, pois, como se trata de um relatório do trabalho missionário, é natural que seu superior direto na ordem franciscana seja o interlocutor principal. Mas a partir da segunda correspondência, nota-se que há outros interessados em receber informações sobre seus trabalhos:

> A segunda relação da minha missão, que faço com os fins nela mencionados; e porque foram outras para o Ex.mo senhor bispo e senhor general, quero igualmente fazer uma para animar meus irmãos, se alguém quiser ocupar-se de tão meritório fim.[11]

Esta carta tem como principal finalidade fazer propaganda da missão para seus colegas missionários e animá-los também a aderir ao trabalho catequético nos interiores da África. Em diversas passagens Castelo de Vide deixa essa intenção bastante explícita. Chama-nos a atenção o fato de o missionário citar correspondências anteriores remetidas às principais autoridades eclesiástica e militar de Angola, ambos portugueses; provavelmente foram textos encomendados pelas mesmas autoridades, guiados por interesses que deviam ir além da catequese. É possível especular que os escritos produzidos para a autoridade militar, o capitão-geral, tinham conteúdo diferente da cópia que dispomos, pois os interesses do principal administrador português na África deviam ir além da expansão da fé e a salvação das almas, provavelmente englobando também questões estratégicas e comerciais.

11 O bispo citado é o de Angola e Congo, Alexandre da Sagrada Família, que ocupava o posto em Luanda, e o senhor general trata-se do capitão geral (ou capitão-mor), maior autoridade militar portuguesa na África, que também ocupava o posto em Luanda. Seus "irmãos" seriam os missionários franciscanos da mesma província de piedade. VIDE, frei Rafael de Castelo de. [Viagem e missão no Congo. Academia das Ciências de Lisboa, MS Vermelho 296, Rafael de Castelo de Vide, 73. Agradeço ao professor John Thornton pelas cópias digitalizadas desse manuscrito.
Esse documento possui uma versão digitalizada on-line no site de Arlindo Corrêa: <http://www.arlindo-correia.com/161007.html> P. 107.

Temos outras evidências do interesse, por parte dessas duas autoridades, por informações pragmáticas sobre a situação congolesa. Em carta enviada pelo bispo de Angola, frei Alexandre da Sagrada Família, para um oficial da Coroa em Lisboa em 1785, é citada a importância e a necessidade de se receber notícias atualizadas e claras de Castelo de Vide sobre o reino do Congo: "Escrevi a frei Rafael, rogando-lhe que viesse a esta cidade, a fim parame dar em voz as informações que por escrito sempre são escassas e confusas, e pouco úteis (...)"[12] O questionamento quanto à escassez ou pouca utilidade das informações é algo que chama atenção na carta do bispo, pois demonstra que, mesmo sendo um membro da Igreja, suas intenções em relação ao Congo iam além do projeto religioso.

As motivações das autoridades portuguesas ficam ainda mais evidentes no último dos relatórios escritos por Castelo de Vide, em 1787, no qual aparece claramente uma intencionalidade diferente em relação aos textos anteriores. Aqui Castelo de Vide não cita "seus irmãos" como interlocutores, tampouco tem como preocupação incentivar o envio de novos missionários. Seu relato é mais frio e pessimista, centrando-se nas dificuldades de seu trabalho e nas condições precárias das missões no interior africano. A narrativa desta vez é mais objetiva, enfatizando fatos políticos e questões que envolvem o comércio de escravos. De fato, ele agora atende as recomendações do bispo que reivindicou informações mais pragmáticas. Vale notar que esta etapa do texto foi escrita após uma reunião que frei Rafael teve com o bispo em 1785, em Luanda, e a mudança de seu foco narrativo provavelmente ocorreu por recomendações superiores. Certo rancor sobre a obrigação de dar informações úteis aparece no início de seu texto:

12 Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), papéis de Angola, cx. 70, doc. 28.

> Débeis serviços de inútil servo, indignos de se narrarem, e muito menos pela minha própria mão, motivo por que tenho demorado há três anos esta relação, ou também por me parecer não ter mais que dizer, que o que está dito nas relações antecedentes; mas a obediência me obriga, e me constrange com um rigoroso preceito, a que não resisto, mas, com amargura e temor, refiro o que tenho passado (...).[13]

Ainda sobre a questão dos interlocutores e do contexto de produção do documento, é importante tratar do outro documento de missão de que dispomos para o período: o relatório do frei capuchinho Raimundo Dicomano, escrito quase uma década mais tarde. Esse relato não nos informa sobre a estrita ligação entre a o projeto de catequese e as autoridades angolanas, como faz Castelo de Vide. Não é um diário de missão, mas um relatório descritivo, subdividido em tópicos que tratam basicamente das organizações política, social e religiosa congolesa. É difícil, por isso, determinar por onde Dicomano missionou e qual foi sua atuação específica junto à colônia de Angola ou à Coroa portuguesa. Mas se questionarmos a intencionalidade na produção do relatório e de seu interlocutor, podemos extrair algumas pistas.

> Os capuchinhos foram os missionários mais presentes no Congo no século XVII, época do apogeu das missões na região.

13 VIDE, frei Rafael de Castelo de. Op. cit., p. 229.

> Uma das especificidades que os tornava tão apreciados pelo rei do Congo era sua independência em relação à Coroa portuguesa e a Angola. As missões capuchinhas foram intensamente promovidas durante parte do século XVI e ao longo de todo o XVII, diretamente pelo papado em Roma, com o objetivo de retomar o controle que Portugal e Espanha exerciam sobre a missão no "novo mundo" através do padroado e tendo como parceira principal a Companhia de Jesus. Por isso o processo de perda de território português e jesuíta no início do século XVII era interessante para as elites congolesas, que passaram a não depender mais diretamente de Portugal, e para o papado, que expandia seu poder para além-mar.[14]

Apesar do contexto anterior da independência capuchinha, é possível afirmar que na segunda metade do século XVIII existia, sim, algum tipo de dependência dos capuchinhos em relação a Angola. Observemos, para tanto, o interlocutor principal do texto do missionário Raimundo Dicomano:

> Informação sobre o reino do Congo, apresentada ao Il.mo e Ex.mo senhor D. Miguel António de Melo, governador, e

14 GONÇALVES, Rosana A. África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII). Dissertação de mestrado - Universidade de São Paulo, 2008, p. 56-65. Trabalho excelente para discussão sobre a especificidade da missão capuchinha e a relação estrita dessa ordem com o reino do Congo.

> capitão-mor do reino de Angola (...) Para satisfazer o pedido, que V. Ex.a me fez de lhe relatar por escrito o que vi e pude saber no decurso de três anos, que ocupei indignamente o posto de missionário do reino do Congo (...).[15]

Este relatório foi enviado ao governador de Angola a pedido do mesmo, o que indica que a característica independência dos capuchinhos que missionaram no Congo sobre Angola durante o século XVII tal autonomia talvez não se aplique ao contexto fragmentário do século XVIII. Essa evidência, frente ao contexto apresentado por Castelo de Vide na década anterior, nos sugere que as missões desse período dificilmente se sustentariam sem o apoio da Coroa portuguesa e das autoridades angolanas.

Há outras evidências que vinculam a missão capuchinha no período a autoridades angolanas. Em carta enviada em 1785 pelo bispo de Angola, Alexandre da Sagrada Família, a um oficial da Coroa portuguesa, Martinho de Mello e Castro, são citadas informações recebidas por capuchinhos missionando em Nsoyo:

15 Manuscrito original: DICOMANO, frei Raimundo. L'informazione sul regno del Congo. Arquivo Histórico Ultramarino, diversos, cx. 823, sala 12, p. 2. Foi publicada em BRASIO. "Informação do reino do Congo de frei Raimundo de Dicomano". Studia, Lisboa, n. 34, p. 19–42, 1972. Utilizei a tradução do documento original feita por Arlindo Correa, que é posterior e corrige alguns lapsos cometidos por Brásio, com base no documento original: CORREA, Arlindo. Informação sobre o reino do Congo por Raimundo Dicomano (1798). 2008. Publicado simultaneamente ao texto original em italiano: CORREA, Arlindo. Informazione sul regno del Congo di fra Raimondo da Dicomano (1798). 2008. Disponível em: <http://www.arlindo-correia.com/121208.html>

> Se não são encarecidas as notícias que este padre me dá, só naquele reino há alguma coisa de religião, como também em sonho, segundo notícias dos capuchinhos o mais terreno onde os brancos põe os pés, está inteiramente perdido (...).[16]

Podemos supor, baseando-nos na questão da interlocução das fontes, que a missão católica empreendida nas décadas finais do século XVIII era muito diferente daquelas de séculos anteriores no que diz respeito à relação de dependência entre os missionários e a colônia de Angola e, em última instância, à Coroa portuguesa. Mesmo aqueles missionários europeus de outras nacionalidades e ordens religiosas diretamente ligas ao papado, como os capuchinhos, eram dependentes ou vinculados em algum grau às autoridades angolanas. Autoridades estas que, como observaremos, tinham interesses muito específicos na reaproximação com o reino do Congo e muito empenho no projeto missionário.

A Coroa portuguesa e o financiamento da missão

A evidência mais direta da relação entre o projeto comercial português e a missão católica no Congo durante a segunda metade do século XVIII aparece na questão do financiamento e da preparação da missão, tema recorrente na documentação, principalmente no diário do frei Rafael e nas cartas entre autoridades portuguesas, angolanas e congolesas.

16 AHU, papéis de Angola, cx. 70.

Logo no início de seu primeiro relatório, Castelo de Vide afirma:

> (...) foi esta missão de grande empenho da rainha nossa senhora, assim para restabelecer a cristandade, que aqui foi plantada pelos portugueses, como também para renovar a antiga amizade, que sempre houve entre o Congo e Portugal, e os reis de um e outro reino, o que esperamos conseguir pelo grande agrado que temos encontrado neste rei do Congo e nos maiores fidalgos, anuindo a tudo o que se propõe, e esperamos principalmente nele integrar a cristandade que aqui achamos muito descaída.[17] (...) "Tendo a muito augusta, pia e religiosa rainha de Portugal, dona Maria Primeira nossa senhora, que Deus guarde, mandado convidar toda a hierarquia eclesiástica do seu reino para ir cultivar a vinha do Senhor, que em seu estado de Angola se encontrava quase toda dissipada (...)[18]

Fica claro que o projeto de intensificar as missões e de "reerguer" o catolicismo no Congo tinha como incentivadora a Coroa portuguesa, na figura da rainha D. Maria I, aparentemente a "cabeça" de todo esse projeto, cujos objetivos seriam "restabelecer a cristandade" e "renovar a amizade que sempre houve[ra] entre Congo e Portugal". Nessa

17 VIDE. Op. cit., p. 4.

18 Ibid., p. 6.

lógica, o catolicismo aparece como elemento capaz de restabelecer a decadente parceria entre Portugal e Congo e como justificativa para o grande empenho da rainha em alcançar tal fim.

Após a chamada "Era Pombalina", na qual ocorreu forte movimento antimissionário, inspirado por preceitos do liberalismo e da ilustração, em alta em outras nações europeias na época, deu-se o retorno dos conservadores ao poder em Portugal, no movimento denominado "viradeira", que coroou dona Maria I como monarca.

A nova rainha portuguesa realizava uma política totalmente oposta a pombalina, apresentando forte ímpeto religioso, pelo qual ganhou o nome de "dona Maria I, a Pia". Foi grande incentivadora das missões e da ampliação do catolicismo no ultramar, dentre outras medidas, como a publicação de um catecismo em quimbundo no ano de 1784, com o objetivo de facilitar a conversão e as práticas da catequese na região de Angola.[19]

A expedição missionária que Castelo de Vide integrou, atendendo às reivindicações da rainha, levou à África 25 missionários, de diferentes ordens, que partiram de Lisboa no dia 22 de junho de 1779. Acompanhando os religiosos estava o capitão-general do reino de Angola, José Gonçalves de Camara, que, segundo frei Rafael, "trazia de nossa soberana particulares recomendações" e foi personagem ativo na preparação dos religiosos. Chegando a Luanda, os missionários foram delegados pelo capitão-mor e o bispo para diferentes localidades, incluindo territórios nos interiores de Angola. Castelo de Vide relata

19 VANSINA, Jan. "Portuguese vs Kimbundu: Language Use in the Colony of Angola (1575 - c. 1845)". In: Bull. Séanc. Acad. r. Sci. Outre-Mer Meded. Zitt. K. Acad. overzeese Wet, 47, 2001-2003, p. 267-281.

que a comitiva que saiu para o reino do Congo foi a última a partir de Luanda, pois era a prioridade do capitão-mor e da rainha e, por isso, deveriam estar mais bem preparados para atender recomendações específicas das autoridades portuguesas e também com um maior financiamento da Real Fazenda. No dia 8 de agosto de 1780 partiram os quatro missionários: dois franciscanos, um beneditino e aquele que foi o único companheiro de Castelo de Vide a sobreviver durante todo o período de seu relato: "padre Andre de Couto Godinho, presbítero do hábito de São Pedro, clérigo preto, mas de alma bem branca pelas suas virtudes."[20] Pe. Godinho aparece como figura ativa na narração de frei Rafael, mas sua origem não é discutida nos textos. Infelizmente, possuímos apenas notícias sobre esse religioso através da narrativa de seu companheiro.

Não é possível saber o tamanho da comitiva que acompanhou os padres, mas parece ter sido composta por diversos carregadores, condutores e intérpretes, que levavam, além dos religiosos, muitos suprimentos, presentes e objetos de culto: rosários, hóstias, vinho, imagens de santo, entre outros; tudo isso custeado pela Fazenda Real.[21]

Além das evidências do enorme empenho financeiro da Coroa portuguesa na missão congolesa encontradas no texto de Castelo de Vide, há uma carta remetida em 1785 pelo bispo frei Alexandre da Sagrada Família ao rei do Congo, d. Afonso V, em que, entre outras coisas, o remetente pede ao rei que monitore e proteja os padres quando estes viajam pelos interiores do reino e trata do alto custo dessas missões. Escreve o bispo:

20 VIDE. Op. cit., p. 23.

21 Ibid., p. 23.

> Mas como nos consta que esta presente estação não é conveniente para viajar pelos sertões, o mesmo desejo de os assegurar a V. Majestade, nos obriga a demorar-lhes a partida, para tempo menos penoso e arriscado. Como o transporte dos outros padres foi tão cheio de inclamidades, quiséramos que V. Majestade desse com tempo tais providências, que estes segundos possam chegar sem perigo à corte de V. Majestade. Porque, senhor, além de ser muito preciosa a vida de um missionário, principalmente onde há tão poucos, deve-se também atentar a grande despesa que a rainha fidelíssima de Portugal, minha graciosíssima soberana, faz com estes oadres, que lhe custa cada um acima de 700 mil reis de moeda portuguesa (...)[22]

Nesses 700 mil réis - provavelmente exagerados - que o bispo afirma custar cada missionário devem estar inclusos os custos gerais da missão, pois de Angola vinha todo o material de culto. Esta questão aparece constantemente nos relatos; os padres tinham a preocupação frequente de buscar ou pedir itens para os rituais em Angola e por vezes se viam impedidos de prosseguir os trabalhos sacramentais por carência material. Angola era claramente o posto de abastecimento da missão.

22 AHU, papéis de Angola, cx. 70, doc. 28.

Os missionários recebiam também a "esmola" anual de 80 mil réis, pagos pela rainha em troca dos serviços prestados à Coroa portuguesa mesmo quando serviam à "Coroa" congolesa. [23] Tendo em vista esse empenho financeiro e a dependência direta que os missionários e a liturgia católica tinham da Coroa portuguesa, fica mais evidente a vinculação do projeto catequético com interesses temporais de instituições portuguesas. Já os religiosos, independentemente das mais cristianíssimas motivações para o trabalho de catequese, dependiam das autoridades portuguesas sediadas em Angola (bispo e captião-mor) para sua sobrevivência e para a realização de seu trabalho diário.

As evidências apresentadas anteriormente vinculam o projeto de cristianização ou "recristianização" do Congo aos interesses da Coroa portuguesa na retomada da antiga parceria que portugueses gozavam em épocas de centralização política congolesa, no século XVI e início do XVII. Se cruzarmos essas evidências com o contexto comercial da costa congolesa na segunda metade do século XVIII, apresentado anteriormente, parece possível afirmar que a disseminação do cristianismo, que se acreditava decadente, era o meio pelo qual os portugueses buscavam retomar a aliança com o rei do Congo. E através da aliança entre os reis do Congo e Portugal, cimentadas pelo catolicismo que compartilhavam, Portugal conseguiria recuperar sua participação no lucrativo comércio de escravos na costa congolesa.

D. Afonso V e a ofensiva comercial portuguesa (1784-1787)

O reinado de d. Afonso V, apesar de muito curto, foi fartamente documentado durante o período em questão, repleto de fatos decisivos

23 VIDE. Op. cit., p. 223.

para compreendermos a atuação portuguesa e a relação entre interesses comerciais e a missão católica. Afonso V antes de se tornar rei já havia chamado a atenção de frei Rafael, pelo seu engajamento com a Igreja católica - da qual Afonso era mestre catequista - e pela "urbanidade de português" e conhecimento da língua portuguesa.[24] A terceira parte do relatório de Castelo de Vide, enviada em fevereiro de 1784, informava ao bispo de Angola que d. Afonso V tinha sido coroado o novo rei do Congo. Assim que recebeu a notícia, frei Alexandre da Sagrada Família remeteu uma carta ao rei do Congo comemorando a possibilidade de se comunicar diretamente em português com o letrado rei. Nesta carta, além de tratar de temas da religião, o bispo age como porta-voz do projeto comercial português, reclamando da pouca participação portuguesa na compra de escravos dos congoleses:

> (...) os vassalos de V. Majestade felizes pela amigável aliança, que subsiste entre os dois impérios; a qual aliança pouco interessa a mesma senhora [rainha de Portugal] pelo pouco comércio que os vassalos de V. Majestade hoje fazem com os portugueses.[25]

O rei d. Afonso V também escreveu ao bispo, provavelmente antes de receber a carta citada anteriormente na qual o rei do Congo pede por mais missionários. Afonso de Leão, mesmo antes de se ser coroado como

24 "O irmão mais moço [do rei José I] chamado D. Afonso, em cuja banza estivemos os três meses, é o mais atencioso, urbano, cortês, que temos encontrado de costumes, e urbanidade de português; escreve este, e o lê, e entende alguma coisa, de grande estatura, e poderoso, mas humilde e sujeito à Igreja, de que é mestre, ou intérprete." In: VIDE. Op. Cit., p. 84.

25 AHU, papéis de Angola, cx. 70, doc. 28.

rei, tinha sua legitimidade de chefe (na época marquês de Mpemba) muito atrelada aos elementos cristãos, por isso é compreensível que houvesse grande interesse em intensificar as missões em seu território.[26] Mas, ao contrário do bispo de Angola, o rei apresentou interesse em uma reaproximação inicial apenas no âmbito religioso, sem citar interesse parcerias comerciais com Portugal, que, como vimos, não eram financeiramente favorável aos nobres congoleses.

Junto à primeira correspondência do bispo dirigida ao rei do Congo o missionário frei Rafael recebeu uma orientação para que fosse a Luanda acompanhar dois novos missionários que tinham sido delegados também para o Congo. Ele chegou a Luanda em 11 de julho de 1785, acompanhado por um embaixador do rei do Congo que portava uma nova carta enviada por Afonso V ao bispo e outra ao governador-geral de Angola.[27] Ambas as cartas, ao contrário daquela anteriormente citada, tratam de comércio de cativos e apresentam a retomada dos negócios com portugueses como interesse do rei do Congo. Ao bispo escreveu:

> Conheço e agradeço nisto muito quanto a minha irmã soberana rainha de Portugal faz pelo bem do meu reino, e reis antigos tiveram boa amizade, quanto ao negócio, venham todos sem medo, eu quero que os portugueses venham sempre aqui negociar com a minha gente e já vêm

26 A carta do rei foi escrita apenas nove dias após a data de assinatura da carta episcopal, e as correspondências, em geral, demoravam mais do que isso para serem levadas de Mbanza Congo a Luanda.

27 VIDE. Op. cit., p. 237-238. Cartas: AHU, papéis de Angola, cx. 70, doc. 8.

muitos.[28]

E ao governador-geral:

> (...) esta minha real carta é feita por minha mão em sinal de amor e boa amizade e quero que todos os portugueses venham aqui negociar como dantes, sem medo, porque eu os hei-de defender e não poderão padecer algum mal.[29]

Fica evidente, no quarto relatório do frei Castelo de Vide, sua atuação como agente diplomático das autoridades angolanas para barrar o comércio com os concorrentes europeus da Coroa portuguesa. Nesse relato, Castelo de Vide quer reforçar junto aos seus principais interlocutores - o bispo e o capitão-geral de Angola - seu esforço em convencer as elites do Congo a não mais comerciar com não católicos (holandeses e ingleses), denominados "hereges". Mas esse esforço foi quase sempre inútil:

> (...) e nós mesmos vimos frustrados os nossos intentos, que eram ver se podíamos atalhar aquela venda dos cristãos para os hereges, porque, visto eles se venderem uns aos outros, fossem ao menos os escravos para terras de católicos, já que não podíamos de todo atalhar, e em secundário seria algum

28 AHU, papéis de Angola, cx. 70, doc. 28.

29 Ibid.

> bem ao estado, e se poderiam continuar estas missões, e serem os padres mais bem assistidos pela maior comunicação entre as duas potências, e franqueza dos caminhos, mas tudo tem sucedido pelo contrário, e a iníqua venda para os hereges persiste, e o negócio dos brancos acabou.[30]

É importante notar como o argumento religioso aparece como justificativa para a promoção dos traficantes portugueses como mais adequados para parceiros dos "produtores" de escravos congoleses, por serem também cristãos. Como podemos observar neste excerto, os europeus protestantes são definidos como "hereges", enquanto "brancos" ou "católicos" são definição para os portugueses. Nessa curiosa argumentação do padre, os congoleses estão muito mais próximos dos portugueses, por serem católicos, do que seus vizinhos protestantes da Europa. O catolicismo aparece aqui como elo entre Portugal e o reino do Congo, tornando-os reinos irmãos e diferenciando-os dos hereges europeus e dos gentios africanos não católicos.

Como discutimos anteriormente, Castelo de Vide usa o argumento do cristianismo para afirmar existir uma proximidade entre os membros da elite do Congo e os mercadores portugueses, assim justificando no campo da fé essa parceria mais adequada. Ele vai ainda além, argumentando que os próprios escravos congoleses, por serem católicos, não deveriam ser vendidos para hereges e sim para as mãos de traficantes cristãos, pois os próprios escravizados supostamente temem por sua alma quando entregues aos heréticos protestantes:

30 VIDE. Op. cit., p. 254.

> Deus parece que permite pelos pecados do povo este mal que até os mesmo mexicongos é gravoso: estão vendo ir os seus filhos para os hereges; os mesmos que vão vendidos para eles choram, gritam, temem, queriam antes ir para os católicos, e o mal não se remedeia, cada vez cresce mais; os padres clamam, não são ouvidos, nunca lhe dissemos que os vendessem aos nossos ainda quando aqui estavam, para eles não cuidarem, que era amor da nação, e não das suas almas, mas hoje se desenganam; que não há negócio dos portugueses, e nós não cessamos de clamar, (....).[31]

Diante dessas evidências, não restam dúvidas acerca da relação entre a missão católica no Congo nas décadas finais do século XVIII e o projeto comercial português de retomar o monopólio, ou ao menos retomar parte significativa do tráfico de escravos na costa congolesa. Parece evidente também que a atuação missionária nesse projeto é determinante, e ancorada em um ideário da cristandade como campo que aproxima portugueses de congoleses, definindo-os como irmãos e tornando hereges ou gentios todos os não católicos, independentemente de sua origem ser europeia ou africana.

31 VIDE. Op. cit., p. 255.

Portugueses x capuchinhos: suspeita e vigilância lusitana diante das atividades capuchinhas na África Centro-Ocidental durante o século XVII

Ingrid Silva de Oliveira

A África Centro-Ocidental era vital para a Coroa lusitana, pois foi a principal fonte de escravos durante os séculos XVI e XVII. Provavelmente três quartos dos cerca de 1,7 milhão de escravos embarcados na África entre 1500 e 1700 com destino às Américas partiram dessa região.[1] Desde o início do século XVII os portugueses tinham grande participação no comércio realizado na costa angolana entre Luanda, vários portos menores e os mercados do interior, a cerca de 300 quilômetros do litoral. Os comerciantes viajavam até o lago Malebo e compravam escravos de chefes guerreiros imbangalas (identificados nas fontes como jagas) que operavam ao sul do Congo.[2] Após 1648, os portugueses e seus pombeiros (comerciantes sertanejos que comercializavam escravos) passaram a ter também grande influência nas rotas do sul de Angola,

1 LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 128. Também sobre o tráfico transatlântico de escravos, ver o banco de dados Slave Voyages, disponível em: <http://www.slavevoyages.org>

2 Segundo Alberto da Costa e Silva, "imbangala" é uma palavra que provém da raiz umbunda "vangala", que significa ser valente e vaguear por um território. Cf. SILVA, Alberto da Costa e. A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 420. No entanto, existe toda uma discussão sobre quem seriam os "jagas". Aqui, tal como em Beatrix Heintze, os "jagas" são descritos como os povos mbangala. Cf. HEINTZE, Beatrix. Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 29.

incluindo o interior do continente.[3] Massangano e Cambambe, por exemplo, eram portos fluviais no rio Cuanza (ou Kwanza), e era de lá que as caravanas partiam para a captura de escravos no interior.[4]

Logo, a ocupação e administração de Angola eram basilares para o tráfico de escravos que abastecia as demais partes das conquistas ultramarinas portuguesas, o que levou à formação de alianças, e a conflitos, com diversos chefes africanos e outras nações, como os holandeses. Nessa perspectiva, os religiosos muitas vezes funcionavam como ponte entre os europeus e os diversos reinos da região; daí a importância de uma análise mais profunda da ação destes diante dos povos africanos e de seu posicionamento político para com os interesses portugueses.

Até aquele momento o Padroado português era o grande responsável pelas missões católicas. Considerada a patrona dessas atividades em diversos lugares do mundo, a Coroa tinha amplo poder sobre os postos, cargos e benefícios nessas missões. Cabia aos reis apresentar os bispados e outros benefícios eclesiásticos, além de serem eles os responsáveis

3 Na segunda metade do século XVII, Matamba e Kassanje, regiões do interior, dominavam as rotas de comércio. Esses dois estados africanos mantinham um monopólio dos negócios de importação e exportação de escravos e davam grande importância à guerra e aos ataques organizados para a captura de escravos. Após a derrotada aliança Matamba-holandeses para os portugueses e seus aliados de Kassanje, em 1648, Kassanje predominou entre os estados interioranos responsáveis pelo fornecimento de escravos. Como aliado, Portugal conquistou, então, maior controle desse trato. Cf. LOVEJOY. Op. cit., p. 130.

4 Ibid., p. 155. O interesse português na região não era apenas devido aos escravos. Os lusitanos acreditavam na possibilidade de encontrar minas de prata, além de minas de sal (as moedas da terra). Todavia, para procurá-las também era preciso promover campanhas militares que seguissem cada vez mais para o interior Cf. SILVA. Op. cit., p. 412.

por quaisquer alterações e por tudo aquilo que fosse referente aos territórios ultramarinos, como a criação de novas dioceses, as relações com Roma, a instituição de cabidos, conventos e mosteiros etc.[5] Nenhum bispo podia ser nomeado sem a permissão do rei português, assim como nenhuma missão podia atuar sem sua autorização. Muitas vezes as ordens do monarca eram enviadas diretamente aos religiosos nas missões, passando por cima da autoridade dos membros católicos de Roma.[6] O Padroado real significou a união entre Estado e Igreja, e tal aliança ocorrida no momento da Reforma formou uma hierarquia religiosa subordinada à administração política portuguesa.[7]

Contudo, os esforços da Coroa portuguesa se mostraram insuficientes na opinião do papa Inocêncio X, que mandou um representante para audiência com um enviado do rei lusitano d. João IV, a fim de defender a incapacidade da Coroa em tratar as missões ultramarinas de maneira eficaz:

> Sua Santidade [...] acrescentando que as conquistas de Portugal estavam muito desamparadas, e que [...] ainda que V. M. mandasse todos os religiosos que havia em Portugal, não bastavam para suprir a menor parte delas, e querer eu contradizer a isto era negar uma coisa tão evidente e mostrar

5 GABRIEL, Manuel Nunes. Angola: cinco séculos de cristianismo. Queluz: Edição Literal (sociedade editora), p. 47.

6 BOXER, Charles R. O império marítimo português, 1415-1825. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 244.

7 GONÇALVES, Margareth de Almeida. Império da fé: andarilhas da alma na época barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2006, p. 58.

> que não fazia caso do principal por que as conquistas se concederam que é a salvação das almas.[8]

Na carta, o religioso relembrava que o principal objetivo da Conquista portuguesa era a "salvação das almas" e que essa era a razão para a concessão da administração daquelas missões à Coroa. Na visão do religioso, Portugal não arcava com a tarefa completa, daí a necessidade de o Papado auxiliar e lançar suas missões no ultramar, intervindo nas ações do Padroado.

Buscando diminuir esse "monopólio" português da conversão e obter um maior controle das missões, o papado criou em 1622 a Sagrada Congregação da Propaganda Fide, através da qual pretendia governar as circunscrições eclesiásticas que se fundaram, escolhendo bispos ou simples sacerdotes que, "com os títulos de vigários ou de prefeitos apostólicos, tinham todos os poderes dos bispos residenciais, que exerciam não em nome próprio, mas da Santa Sé".[9] A questão é que a Propaganda Fide nomeava missionários de diversas nacionalidades, e isso foi um fator particularmente preocupante para Portugal.

Diante da atuação do papado nas missões através da Propaganda, a Coroa portuguesa reagiu alegando que nunca havia proibido a atuação de missionários estrangeiros nas missões do Padroado, desde que o fizessem autorizados pelo rei português e permanecessem submetidos a sua administração. Além da "concorrência" do papado no controle das missões ultramarinas, em 1640 as Coroas ibéricas

8 Carta do padre Nuno da Cunha a el-rei, 24 de agosto de 1648. Apud. ALENCASTRO, Luís Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 277.

9 GABRIEL. Op.cit., p. 50.

romperam sua unidade – após permanecerem unidas por sessenta anos. Uma das consequências desse rompimento foi a excomunhão da Coroa portuguesa. Filipe IV, rei da Espanha, permaneceu com o domínio de várias regiões da Itália e também com poder sobre o papa. Por conta disso, o monarca lusitano d. João IV (1640-1656) não teve sua aclamação reconhecida pela Santa Sé, que fora impedida por Filipe IV. As intervenções da Propaganda Fide estimularam sérios atritos e conflitos entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa, agravando o contexto já extremamente delicado, marcado pelo não reconhecimento da independência portuguesa por parte do Papado, que só ocorreria em 1669.[10]

Durante o século XVII, as missões capuchinhas no continente africano funcionavam através de prefeituras apostólicas. A cada grupo de missionários enviado, um dos membros era nomeado prefeito, que respondia diretamente à instituição da Sagrada Congregação da Propaganda Fide. Através do prefeito das missões capuchinhas, o papado acompanhava as missões. Por vezes o Papado escolhia missionários não submetidos ao governo português. Como a maior parte dos religiosos eram espanhóis e italianos, a monarquia lusitana observava suas atividades com extrema desconfiança, devido ao momento de tensão entre Portugal e Espanha.[11]

A questão da qual trata este texto se refere à grande suspeita portuguesa sobre os religiosos estrangeiros em seus domínios da África Centro-Ocidental no século XVII, em especial à vigilância diante de espanhóis

10 TAVARES, Célia Cristina da Silva. Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682). Lisboa: Roma, 2004, p. 206.

11 Ibid.

e italianos devido às profundas transformações políticas que Portugal vinha sofrendo. Tal querela manteve-se até Portugal e Espanha selarem as pazes, em 1668. Dois anos depois, a Coroa portuguesa renovou suas relações com a Santa Sé, momento em que retomou a nomeação de bispos para as dioceses de Portugal e os territórios ultramarinos, algumas vagas havia mais de trinta anos, como a de Angola.[12]

Luiz Felipe de Alencastro compreende essas ações de vigilância como uma "paranoia lusitana". O desembarque de uma missão capuchinha em Angola no século XVII, por exemplo, foi visto como uma ameaça, já que havia boatos de que o chefe da missão, frei Francisco de Pamplona, comandaria uma invasão a Luanda com um exército de 11 mil espanhóis, a fim de expulsar os portugueses. Tal boato decorria do fato de Pamplona já ter sido general de Castela e próximo ao rei Filipe IV.[13] A invasão dos holandeses em Luanda, em 1641, agravou ainda mais esse quadro de desconfiança sobre os estrangeiros. Logo, por essas missões capuchinhas terem sido organizadas pela Propaganda Fide, tais missionários tiveram grandes dificuldades para serem aceitos e inúmeras vezes foram obrigados a aceitar condições impostas pelos lusitanos.

Em uma carta do padre jesuíta Antonio do Couto endereçada ao rei d. João IV, de 28 de julho de 1649, o religioso o alerta para o "descontrole" da presença de missionários estrangeiros atuantes no reino do Congo:

> Ao que toca de mandar vir o rey de Congo italianos a titulo de religião, se justificou com um breve de Sua Santidade

12 GABRIEL. Op. cit., p. 50.

13 ALENCASTRO. Op. cit., p. 261.

Urbano VIII com o qual lhe mandou estes missionarios: mas do breve, que também me mostrou, não consta mais que mandar-lhe quatro ou cinco, e hoje no seu reino estão mais não só italianos, mas também castelhanos; e outros se tornaram para a Europa; e conforme se diz, sempre fomentaram, e ainda depois da restauração de Luanda fomentam as vãs esperanças em que vivia o rey de Congo de lhe vir armada de Castella; seja o que for, a verdade é que convém para uma firme paz, e quietação deste reino, e para que de todo se acabem todas as desconfianças, que se vão estes missionarios fora deste reino, ainda que el rey em uma das capitulações que fez o governador Salvador Correa de Sá na celebração das pazes (...) promete el rey de Congo de não admitir em seu reino pessoa estrangeira que não venha pelo porto de Luanda: e acerca destes frades estrangeiros não vejo animo no rey para os escuzar, mas antes depois da minha chegada à sua corte lhes vay renovando, e acrescentado uma igreja, que tem, ao qual edifício assiste algumas vezes o mesmo rey.[...]

Concluo com dizer também a V. Magestade que procure sempre de mandar a Angola ministros desinteressados, que não ponham diante mais que o serviço de V. Magestade

> antepondo-o a todo o interesse, e cobiça; porque dela nasceram todos os males que tem sucedido; e bem podem tirar de Angola muitas riquezas por ser a terra larga sem faltarem ao serviço de V. Magestade e bem comum.[14]

Neste trecho da carta pode-se observar como o religioso sublinha a presença de estrangeiros no Congo, alguns que até já teriam passado pela região e retornado para a Europa, ou seja, possíveis súditos de Castela que poderiam levar informações valiosas, colocando em risco a influência portuguesa na região. Couto ressalta também que o rei do Congo não estaria cumprindo com o prometido nos acordos de paz com Portugal após a restauração, já que estaria permitindo a entrada constante de estrangeiros. Além do alerta, Couto solicita que o rei se informe da falta de cobiça e interesse dentre os missionários seguintes a ser enviados, pedindo que, a fim de que se conserve a região de Luanda, a Coroa envie missionários "desinteressados", que não coloquem nada à frente do "serviço de Deus, a dilatação de fé, e serviço" de Vossa Majestade.

Dois anos depois (1651), o mesmo jesuíta escreveu novamente ao rei de Portugal, em 14 de outubro:

> Não duvido que quando V. Magestade fosse sabedor dos

14 Carta do jesuíta padre Antonio do Couto ao rei D. João IV sobre negócios do Congo – 28 de julho de 1649. MONTECUCCOLO, padre Giovanni António Cavazzi de. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. 2, p. 311.

> frades capuchos de várias nações que vieram a este Congo neste ano por Castella em uma nau que depois de os lançar no porto de Pinda ao de Luanda, julgasse V. Magestade e com muito fundamento haver trato, e comunicação entre Castella e Congo com traças, e ardis contrários a amizade, e boa correspondência que V. Magestade merece a el rey de Congo com uma sincera e verdadeira amizade: mas Deus sabe atalhar maus intentos, e muito mais quando com titulo de missionarios apostolicos os maquinam, e traçam: e assim tão longe está el rey de Congo de viver hoje enganado com eles, que antes se tem desenganado, e deseja já portugueses que nunca o enganaram: porem para que persista nesta determinação e desejo é necessário que (...) venham outros missionarios; e sejam portuguezes; e para que se não julgue em mim que falo com afeição a minha religião da Compania, digo que sejam de qualquer outra com tanto que sejam portugueses, e se houver quem informe a V. Magestade o contrario, pode-se temer que tenha o humor de Castella.[15]

Novamente o padre ressalta os cuidados que o monarca deveria ter com a presença estrangeira, ainda mais quando estariam se disfarçando de "missionários apostólicos" para maquinar contra o rei português,

15 Carta do jesuíta Pe. Antonio do Couto ao rei de Portugal sobre a situação do reino do Congo, 14 de outubro de 1651. Ibid., p. 324.

em uma crítica direta aos capuchinhos. No entanto, ao contrário da outra carta, nesta Couto esclarece que o rei do Congo já não está mais querendo a presença de estrangeiros e aconselha que o monarca aproveite a situação e envie missionários de qualquer ordem, mas que não sejam estrangeiros, pois só assim ficariam livres das possibilidades de uma invasão de Castela nas regiões.

Cerca de um mês depois dessa carta, o capuchinho Serafim de Cortona afirmou que foram tratados como traidores da monarquia portuguesa ao chegarem a Luanda.[16] Apontou "ainda como culpados dessa situação quatro padres em Luanda e mais dois no Congo, os quais ele preferiu não nomear".[17] Devido a essa situação, Cortona aconselhou à Propaganda Fide que os próximos missionários capuchinhos fossem enviados através de Portugal, para cessarem as suspeitas. As calúnias levantadas pelo padre, somadas às suspeitas do monarca lusitano, macularam a imagem dos capuchinhos diante do mani Congo Garcia II, que passou a tratá-los com muita frieza, colocando-se contra eles.

As suspeitas lusitanas sobre os capuchinhos tornam a aparecer em consulta do Conselho Ultramarino de 1661:

> Pareceu ao Conselho, que visto como o rey de Castella foi quem mandou estes religiosos a Angola, e que agora vão por ordem de Sua Santidade, que nas coisas temporais se deve

16 GONÇALVES, Rosana Andréa. África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII). Dissertação de mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 72.

17 Ibid., p. 72.

estimar, como confederado de Castella, não convém, que tomem mais mão, e autoridade naquelas partes, antes se devem procurar os meios de que aqueles religiosos tornem para este reino, ou com o tempo se vão extinguindo.

(...)

E sobre tudo convirá, que V. Magestade mande escrever aos governadores das conquistas, que por *nenhum caso admitam nelas religiosos estrangeiros*; e ao de Angolla, que por bom modo, e com dissimulação, procure, que os que ali residirem se venham voluntariamente, ou se vão extinguindo, que é o meio de se poderem deixar, donde podem fazer o dano, q fica apontado.

E por se haver entendido, que os religiosos portugueses não procedem nas conquistas com o desinteresse, que a principio faziam, conforme a seus estatutos, de que há queixas, e é causa de os estrangeiros serem bem açeitos nelas, deve V. Magestade mandar a lembrar a seus prelados, que os advirtão, de que não levem coisa alguma pelas doutrinas e pregações, e mandem vir os que o não fizerem, e enviem outros em seu lugar, mais capazes, e exemplares.[18] [Grifo

18 Consulta do Conselho Ultramarino sobre licença a dar aos capuchinhos ”para

nosso.]

Na consulta, identificaram que os estrangeiros só estavam sendo aceitos naquelas regiões pois existiria corrupção entre os religiosos portugueses, e a única maneira de acabar com a presença de italianos e espanhóis seria a renovação do prelado lusitano na região. Todavia, tal consulta causou surpresa ao ouvidor-geral em Angola, Bento Teixeira Saldanha, que no ano seguinte escreveu para o rei português:

> Li as consultas, e papeis (que com esta torno a remeter) sobre os capuchinhos missionarios de Angola; e (...) espanto-me, de que sendo esta matéria coisa velha, e discutida se tornasse a repetir, sem haver coisa de novo. (...) não acho coisa para se lhe impedir a missão, aos que agora a continuam: Porque estes religiosos, são exemplares na virtude e alguns deles, com notória opinião de santos; é incrível o zêlo, com que caminham o sertão daquela ethiopia, e são raros, os que habitam a cidade; fazem-se mais amados pela suma pobreza, que professão; e são verdadeiramente varões apostolicos e ainda que os nossos religiosos acodem a sua obrigação, e florescem no zêlo, e na virtude, como eles; contudo são aquelas sementeiras muito largas; e são

fazerem sua viagem a Angolla", 30 de agosto de 1661. Arquivos de Angola, v. 1, série 2, n. 30, Luanda, Oficina da Imprensa Nacional, p. 49-53, 1950.

poucos os segadores (...)[19]

Neste trecho, Bento Teixeira esclarece sua opinião sobre a virtude e a honestidade dos capuchinhos na região e afirma que aquela suspeita tratava-se de uma questão muita antiga (provavelmente se referindo aos cuidados sugeridos por Antonio do Couto, cerca de dez anos antes).

Além desta defesa, o governador Luís de Souza Chichorro (1654-1658) escreveu carta em 8 de dezembro de 1656 na qual reconhecia a importância dos capuchinhos para a conversão e submissão da rainha Jinga aos interesses portugueses:

> (...) espanta igualmente que sendo esses religiosos [capuchinhos] missionários que solicitam com seu exemplo e fervor estes mistérios deles, tirem motivos outros religiosos da Igreja de Deus [jesuítas] para os abocanhar; e não sei se diga para os perseguir, que tanto pode a paixão com os humanos sem lhes valer o sagrado a que se recolheram, e é, senhor, muito para sentir, que aqueles [jesuítas] que por razão de seu Estado, deviam abonar e exaltar a virtude, pobreza e penitencias, dos outros do seu estado, a vista do inumerável furto que andam fazendo por toda esta Etiópia,

19 Carta de Bento Teixeira de Saldanha, ouvidor do reino de Angola, para o Rei de Portugal, 1662. Ibid., p. 55-57.

> sem perdoar ao perigo das vidas, nem ao trabalho dos corpos, seja esta a causa de seus encontros, é assim como digo a V. Maj., é o que vejo; digo, é o que sei, e também pela obrigação que me corre de que V. Maj., que se estes capuchos italianos os não frequentaram não só iriam tanto avante como vão, mas não haveria rastro de cristandade nestes reinos de V. Maj.[20]

Neste trecho, o governador elogia o trabalho dos capuchinhos e também acusa outros religiosos, provavelmente jesuítas, de terem levantado acusações injustas. Em 10 de abril de 1657, o mesmo governador escreve para a rainha de Portugal para novamente ressaltar que as acusações realizadas contra os capuchinhos eram fruto do desejo de outros religiosos de atrapalhar o trabalho missionário daquele grupo. Além disso, destaca como o trabalho de conversão dos capuchinhos auxiliava na formação de alianças:

> Com o mesmo cuidado vou tratando de outras novas cristandades com senhores não menos poderosos que a rainha [Jinga], e de conservar, e nela aos sobas vassalos por meio destes capuchinhos missionários, que são sós os que assistem em todas, e ainda nos nossos presídios, ou seja por

20 AHU (Arquivo Histórico Ultramarino), Angola, cx. 6, doc. 79.

> falta de religiosos e sacerdotes, ou pela disposição se não acomodar aos trabalhos, e perigos a que estes capuchinhos se oferecem antes de os convidarem para eles, mas como V. Majestade tem mostrado tanto zelo, de amparar aos religiosos estrangeiros de vida tão reformada quais estes são: posso deixar de dizer a V. Majestade o grande escândalo que resulta a estes povos da emulação que os outros religiosos mostram contra estes penitentes sem advertir, que a seara é (...) que ele chamou a todos para ela, e que não é justo que os que nela não podem trabalhar queiram atalhar o fruto que estes fazem. (...).
>
> As coisas deste reino estão no melhor estado que nunca estiveram: alguns que eram inimigos, não só têm oferecido vassalagem a essa Coroa, mas tem pedido padres para receber o santo batismo (...).[21]

Ou seja, o próprio governador de Angola repreende padres seculares e jesuítas no que se refere às calúnias levantadas aos capuchinhos, e denuncia o "inumerável furto" que faziam na região. Além disso, credita aos capuchinhos a maior parte da evangelização da região, pois se não fosse por eles "não haveria rastro de cristandade nestes reinos".

21 Carta do governador Luís Martins de Sousa Chichorro para a rainha regente, sobre a reconciliação da rainha Jinga, 10 abr. 1657. Arquivos de Angola, op. cit., p. 45-48.

Figura 1: Jinga é batizada por um franciscano na presença de africanos e de seus padrinhos europeus (MONTECUCCOLO, Giovanni António Cavazzi de op. cit., v. 2, p. 68).

Em 9 de julho de 1666, a Câmara de Luanda escreveu uma carta em que relatava não haver inconveniente em carmelitas e capuchinhos irem para aquele reino:

> (...) é grande o fruto que os capuchinhos têm feito naquele reino [de Angola], sem temerem os rigores do sertão, doenças e mais calamidades; causa porque pedem a V. Majestade lhes faça mercê conceder licença para que possam passar a ele ajudarem aos mais religiosos (...). Ao Conselho pareceu representar a V. Majestade o que os oficiais da Câmara referem na sua carta e que não há inconveniente a que os religiosos capuchos vão para aquele reino, visto o fruto que

fazem, sendo na forma que V. Majestade o tem resolvido.[22]

Considerações finais

Fica indicado que as suspeitas lusitanas sobre a ação dos capuchinhos decorriam do quadro de tensão entre Portugal e o papado, mas certamente foram agravadas pelas suspeitas salientadas pelos jesuítas. Isso aponta para uma "competição" entre tais grupos religiosos atuantes na África Centro-Ocidental. Ao enfatizar que a Companhia de Jesus enfrentava concorrência missionária dos carmelitas descalços e dos capuchinhos, Alencastro destaca uma carta enviada à Propaganda Fide por um capuchinho que atribuía as dificuldades encontradas no Congo aos negócios negreiros dos inacianos:

> É por isso que eles não podem suportar a presença de outros religiosos que só tratam de ter escravos para o céu [...]. Outro capuchinho de Angola declara o envolvimento jesuíta no tráfico de escravos dirigidos ao Brasil e pede a intervenção do papa para "remover tal abuso".[23]

Concluindo, procuramos apontar algumas queixas e suspeitas de um jesuíta português e do Conselho Ultramarino em relação às ações de missionários estrangeiros. Como a maioria deles eram capuchinhos, tal vigilância dirigiu-se para este grupo, ainda que alguns membros da própria administração portuguesa os tenham defendido, como

22 BRÁSIO, Antonio. Monumenta missionária africana, 1982, p. 40-41, v. 13, série 2.

23 ALENCASTRO. Op. cit., p. 278.

vimos na carta do ouvidor-geral Bento Teixeira e do governador Luis Chichorro. Em todo caso, os capuchinhos estavam empenhados, tal como os jesuítas, em auxiliar os portugueses, pelos quais foram reconhecidos como eficazes na conversão e na aliança com diversos reinos da região.

Nessa época, Portugal tinha seus territórios no ultramar muito cobiçados por outras nações europeias e enfrentava a resistência de alguns reinos africanos; logo, a intermediação missionária para a aliança portuguesa com esses reinos foi um grande auxiliar. Grande parte da historiografia sobre o tema entende que os jesuítas foram os grandes representantes da Coroa portuguesa nas missões de além-mar. Todavia, na África Centro-Ocidental eles eram poucos, e os portugueses se viam obrigados a autorizar a presença de capuchinhos estrangeiros, mesmo desconfiados de suas reais intenções apostólicas. E, ao permitir a atuação dos capuchinhos, Portugal fez com que o Papado assumisse grande importância política e religiosa naqueles territórios.

Nesse sentido, pode-se afirmar que, apesar de estremecidas, as relações com o Papado se mostravam necessárias para Portugal. Em resumo, pode-se dizer que o Papado tinha o poder de decidir sobre a distribuição dos missionários e, consequentemente, mais possibilidades de contatos com os ensinamentos de Deus e a influência europeia, facilitando a comunicação, as alianças e a conversão de africanos, o que possibilitava, por sua vez, alcançar uma maior área de atuação mercantil e administrativa de Portugal. Logo, apesar dos embates entre o Papado e o Padroado português, tais instituições não podem ser pensadas como opostas; pelo contrário: há de ser valorizada a complexidade dessa relação durante, principalmente, a segunda metade do século XVII

Parte3

Múltiplas abordagens: fontes e ensino

A África e o negro no livro didático do ensino fundamental

Tânia Mara Pedroso Müller

Introdução

Apresentaremos neste texto alguns dados obtidos por meio de uma pesquisa desenvolvida desde 2006, cujo objetivo é desvendar os contextos de produção das imagens do negro, os conteúdos a elas subjacentes e suas leituras realizadas por professores e alunos, acompanhando suas modificações e usos.[1] Temos como proposta metodológica a análise de imagens empregadas no livro didático utilizado em duas turmas de quarto e quinto anos de uma escola pública do primeiro segmento do ensino fundamental.[2] Empregamos também a observação das práticas pedagógicas cotidianas desenvolvidas por dois professores a partir do livro didático e da compreensão das mesmas pelos alunos, através de entrevistas.[3]

A pesquisa se justifica uma vez que a lei 10.639/2003 determinou a inclusão da história da África e dos afrodescendentes no currículo escolar, e as Diretrizes Curriculares Nacionais estabelecidas para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana e para a Educação das Relações Étnico-Raciais – DCNs - estabeleceram as orientações necessárias para privilegiar as contribuições dos negros na

1 Financiada pela Faperj 2009/2010; PROPPI/UFF 2010/20111; 2011/2012 Faperj.

2 KOSSOY, Boris. Fotografia e história. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p. 163; MÜLLER, Tânia Mara Pedroso. As aparências enganam? Fotografia e pesquisa. Petrópolis: RJ, DP et al., 2011, p. 279.

3 ANDRÉ, Marli Eliza D. A. Etnografia da prática escolar. Campinas: São Paulo, Papirus, 1995, p. 34-48.

construção e formação da nação brasileira. Portanto, a temática deve ser contemplada no Programa Nacional do Livro Didático – PNLD –, com vistas a fazer erigir uma nova história, que permita romper com o preconceito e a discriminação do negro no ensino e na sociedade.

O texto foi organizado do seguinte modo: primeiro resgatamos as orientações estabelecidas pela Lei, em seguida as ações desenvolvidas as em relação à medida e seus efeitos no cotidiano escolar e no livro didático, especificamente nas imagens contidas em tais obras. Depois apresentamos nossas abordagens metodológicas e análises.

Imagens no livro didático

Em 9 de janeiro de 2003 foi aprovada a lei nº 10.639, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e história da África e dos africanos nas escolas brasileiras, orientando ainda que a história do Brasil deve contemplar as lutas dos negros no país, a cultura negra e sua contribuição na formação da sociedade brasileira.

Essa lei compõe o "processo histórico de lutas e conquistas da população negra em prol da educação",[4] já que uma das reivindicações que há tempos vêm sendo feitas é justamente a introdução de temas de cultura e história dos negros nos programas escolares. Desde 1987 que a Fundação de Assistência ao Estudante (FAE) – entidade naquele momento responsável pela compra e distribuição do livro didático nas escolas públicas – era severamente pressionada por diferentes

4 GOMES, Nilma Lino. "Limites e possibilidades da implementação da lei 10.639/03 no contexto das políticas públicas em educação". In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAld, 2009, p. 48.

entidades para que combatesse o racismo presente nesse tipo de material.[5] Com a promulgação da lei, tornou-se imperativo, por parte do mercado editorial, introduzir esses temas nos livros didáticos, pois agora se trata de requisito obrigatório ao acesso à concorrência pública para contratos com o PNLD.

O PNLD elegeu dois critérios como fundamentais para a "construção da consciência cidadã":[6]

> – isentar-se de textos, imagens ou qualquer outro recurso cujo conteúdo expresse preconceitos e discriminação, sejam eles acerca de religião, posicionamento político, etnias, gênero, orientação sexual, condição econômico-social, entre outros; e
>
> – garantir a presença de textos e/ou imagens que levem o educando a observar de forma positiva a participação na sociedade de pessoas com deficiência, mulheres, negros, idosos, crianças, entre outros.

Ao elencar esses princípios, partiu-se do entendimento de que a imagem é capaz de revelar uma posição negativa ou positiva de um sujeito, uma sociedade e suas histórias, além de ser importante para a produção de um conceito positivo e a superação dos estereótipos e do racismo.

---

5 GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. "Movimento negro e educação". Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, ANPED/Autores Associados, v. 15, , p. 134-158, set./out./nov./dez. 2000.

6 BRASIL. PNLD, DF, Ministério da Educação, 2006, p. 13.

Entendemos estereótipo a partir da definição de Kabengele Munanga,[7] de uma tendência à padronização e eliminação das qualidades individuais e das diferenças pela ausência total de espírito crítico das opiniões sustentadas. Um fenômeno negativo, portanto, pois distorce a realidade apresentada.

O racismo designa o emprego de imagens, atitudes, comportamentos e estereótipos discriminatórios em relação a uma etnia, ou seja, "uma atitude ou uma ação que diminui, exclui, sub-representa e estereotipa as pessoas de acordo com sua etnia". Num sentido mais amplo, seria uma "tendência que favorece uma etnia em detrimento de outra".[8]

As Diretrizes Curriculares Nacionais estabelecidas para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana e para a Educação das Relações Étnico-Raciais orientam que os sistemas e unidades de ensino, em todos os níveis, deverão providenciar análises de materiais e textos didáticos, na perspectiva de uma releitura dos conceitos e relações étnico-raciais apresentados.

Nesse sentido, os avaliadores dos livros didáticos de história são orientados a observar, prioritariamente, se as obras "atendem às necessidades de professores e alunos, possibilitando-lhes trabalhar conteúdos com propriedade, evitando veicular, construir e/ou reproduzir noções preconceituosas e informações errôneas, haja vista a grande influência exercida pelo material didático na formação

7 MUNANGA, Kabengele. "Teorias sobre o racismo". In: HALSENBALG, Carlos. Racismo: perspectiva para um estudo contextualizado da sociedade brasileira. Niterói : EdUFF, 1998, p. 43-66 e 58. (Coleção Estudo e Pesquisa, v. 4.)

8 Ibid.

intelectual e cidadã do aluno".[9]

Para tanto, os avaliadores devem observar se os princípios pedagógicos – pontos relacionados ao favorecimento do processo de ensino-aprendizagem – e históricos – correspondentes à organização e apresentação do conteúdo – são priorizados e respeitados na publicação. Dos dez princípios pedagógicos definidos, dois se destacam pela relevância ao nosso estudo:

> Apresentar recursos didáticos (textos, imagens e exercícios) que sejam adequados à faixa escolar à qual se destina; e [...] excluir a presença de estereótipos e evitar simplificações explicativas que banalizem o conhecimento e comprometam a formação de cidadãos críticos.[10]

Entre os princípios históricos, um pode ser destacado: "formular, de modo concreto, informações e/ou conceitos fundamentais da disciplina história, evitando que o aluno apreenda conceitos, informações ou princípios inapropriados e errôneos."[11]

Mas a lei estabelece, na tentativa de fortalecer a identidade e direitos dos negros, que deve haver uma preocupação em romper "com imagens negativas forjadas por diferentes meios de comunicação

9 BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais. 2012, p. 8.

10 Ibid., p.10.

11 Ibid., p.11.

contra os negros".[12] Por isso, caberiam as perguntas: Que imagens da história dos negros estão sendo veiculadas nos livros didáticos? Qual a relação estabelecida entre as imagens e os textos apresentados? As imagens usadas expressam uma visão positiva ou negativa da história dos negros na sociedade brasileira? Que leitura alunos e professores fazem dessas imagens? O que nos leva a mais duas perguntas: É possível analisar criticamente os conteúdos e ideologias que perpassam as imagens ou lhes subjazem? A reconstrução das histórias das imagens altera sua leitura?

Como ressalta Inês Barbosa de Oliveira:[13]

> as possibilidades de uso de imagens na pesquisa e nas formas de sua apresentação e divulgação públicas tornaram-se tão importantes ao longo do processo, que podemos nos centralizar naquilo que elas nos ensinam sobre a vida cotidiana nas escolas,[...] explorando seu potencial enquanto fonte privilegiada de informações sobre as realidades cotidianas da escola e de seus sujeitos, buscando tornar evidente não apenas aquilo que nelas podemos ler, mas o potencial emancipatório daquilo que elas nos dizem

12 BRASIL. Lei 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003, Brasília, Ministério da Educação, 2003, p.10.

13 OLIVEIRA, Inês Barbosa de; e ALVES, Nilda (orgs.). Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas: sobre redes de saberes. Petrópolis: DP et al., 2008, p. 168.

de diferente do esperado.

As imagens representam uma cultura e são resultados das visões de mundo dos autores; tanto podem possibilitar que as pessoas reflitam sobre uma dada realidade e aquele cotidiano, e que se perguntem sobre estes, como propõem novos olhares e questionamentos àquilo que lhes parece familiar. Mas também podem estar propagando críticas aos modelos de vivência, manipulando ideias, questionando comportamentos e até mesmo ocultando ou amenizando realidades.[14]

O livro didático tem sido considerado um excelente suporte para veiculação de imagens e ideias hegemônicas, visto ser o principal recurso pedagógico adotado por professores e alunos. Ao longo dos anos, e de acordo com um determinado critério, a imagem vem sendo usada nos livros escolares com diferentes funções:

> Tratada como ilustração, a imagem tem a importância de ajudar na visualização agradável da página. Se há textos muito longos, ela serve para quebrar o ritmo cansativo da leitura. Além disso, ela pode sugerir leituras, apoiá-las do ponto de vista do enredo, construir formas, personagens, cenários, enfim, compor junto com o texto verbal um

14 MÜLLER. Tânia Mara Pedroso. As aparências enganam? Fotografia e pesquisa. Petrópolis: RJ, DP et al., 2011, p. 279.

horizonte de leitura.[15]

Apesar disso, porém, a autora entende que a imagem pode ser usada apenas de quatro maneiras: como ornamento - para deixar bonita a página; como elucidação - tabelas, desenhos científicos etc.; como comentário - desenhos que dialogam com o conteúdo do texto; e como documento - privilégio das fotografias e pinturas artísticas. Estas últimas são geralmente usadas como prova da existência e veracidade do fato narrado.

Mas nem sempre a imagem se posiciona como complementar ao texto, diz a autora. Muitas vezes até o ultrapassa ou o substitui, ou mesmo "nada lhe acrescenta". Outras vezes revela "um modo de selecionar a realidade, de enquadrá-la, de dizê-la. E de induzir suas possibilidades interpretativas".[16]

Para Eduardo Paiva,[17] as imagens utilizadas nos livros didáticos têm um caráter relevante na construção da narrativa e são utilizadas tanto para sensibilizar, comover ou ilustrar o texto quanto como elemento principal, situando o texto como seu complemento. Com isso, podem despertar consciências ou consolidar conceitos se encontrar um contexto de sentimentos e atitudes propícios.

15 BELMIRO, Celia Abicalil. "A imagem e suas formas de visualidade nos livros didáticos de Português". Educação e Sociedade, São Paulo, Cortez, v. 21, n.72, p. 11-31 e 9, ago. 2000.

16 Ibid.

17 PAIVA, Eduardo França. História e imagens. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 119.

Thais Fonseca, em estudo sobre a inserção das artes plásticas nos livros didáticos, aponta para a possibilidade de revelarmos as concepções de história implícitas ao relacionarmos texto e imagem. Ainda segundo ela, desde o início do século que essas imagens foram sendo introduzidas nos livros, pois entendia-se que se as crianças vissem as cenas históricas reproduzidas nas pinturas as crianças compreenderiam melhor. "Elas deveriam também aprender pelos olhos", sugeriam os historiadores.[18] A autora relata que 22 por cento das imagens encontradas nos livros de história são de pinturas históricas, e 16 por centro são ilustrações de viajantes europeus do século XIX.

Uma análise das iconografias de negros, as mesmas frequentemente reproduzidas nos livros didáticos de história, foi realizada por Boris Kossoy e Maria Luiza Tucci Carneiro em *O olhar europeu sobre o negro na iconografia brasileira do século XIX*. Os autores tinham como objetivo "comprovar o potencial das imagens enquanto fontes históricas e meios de conhecimento que, além de contribuírem para a reconstituição histórica, nos trazem elementos para o estudo das mentalidades e do cotidiano".[19]

O estudo revela as "leituras" que os artistas europeus fizeram do Brasil e particularmente da escravidão, constatando que estão impregnadas de juízos de valor preconcebidos acerca do país e que apresentavam o negro ou embelezado ou animalizado, por vezes romanceado em

18 FONSECA, Thais Nívia de Lima. "Ver para compreender: arte, livro didático e a história da nação". In: SIMAN, Lana Mara de Castro (org.). Inaugurando a história e construindo a nação: discursos e imagens no ensino de história. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 91-122, p. 93.

19 KOSSOY, Boris; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O olhar europeu: o negro na iconografia brasileira do século XIX. São Paulo: Edusp, 2002, p. 235, p. 11.

meio à paisagem tropical e por outras, abominado em virtude de suas manifestações culturais. O contraponto entre as imagens e os textos produzidos por esses viajantes permite mostrar que subjaz uma concepção profundamente etnocentrista, ou seja, "uma visão europeia de civilização calcada no ideário político, social, religioso, científico, moral e estético do seu tempo".[20]

Por isso, a discussão sobre a imagem da história do negro nos livros didáticos pode ajudar na reflexão sobre o presente de indivíduos que ao longo da história brasileira foram tomados como pertencentes a "grupos marginalizados" e invisibilizdos. Assim, este estudo possibilita apontar caminhos para um "repensar e ressignificar o passado, objetivando a possibilidade de desenvolvimento de novas consciências a partir de um distanciamento dos padrões que, buscando legitimidade numa história de dominação, encontram-se cristalizados na contemporaneidade".[21] É preciso, portanto, analisar como as imagens do passado são utilizadas no presente, desvendando as leituras possíveis em conjunto com os discursos que as acompanham.

O livro ajuda? ... Não sei se ajuda...

Em 2009, no início de nossa pesquisa numa escola pública no município de Niterói, Rio de Janeiro, ouvimos muitas reclamações de professores sobre o livro ali adotado. Quando perguntávamos como fora a escolha para o triênio anterior, vários professores afirmaram

20 Ibid., p. 212.

21 RAMOS, Luiz Henrique da Silva. "Na margem negra do Rio: pesquisa numa escola do subúrbio carioca". In: Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil. Rio de Janeiro: ANPEd/ Ação Educativa/ Fundação Ford, s/d, p. 117-130, p. 128.

não ter participado do processo, que ficava a critério da coordenação. Acrescente-se a isso que quando inquiríamos se o livro contemplava o conteúdo de história da África, dos africanos, da luta dos negros no Brasil, da cultura negra brasileira e do negro na formação da sociedade, muitos professores diziam achar que não, mas também afirmavam não se sentir preparados para trabalharem o tema, visto não terem recebido nenhuma formação ou informação.

Embora o livro adotado tenha sido criticado por grande parte dos professores entrevistados, curiosamente este foi indicado para uso durante o triênio 2010/2012. Novamente nos foi dito que nem todos os professores participaram do processo de escolha, e mesmo que desconheciam o Guia do Livro Didático do PNLD, que deveria servir de orientador.

Na avaliação realizada pelo PNLD apurou-se que os livros destinados aos dois primeiros anos do ensino fundamental apresentam propostas pedagógicas e históricas inovadoras, que nem sempre são encontradas nos livros dos demais anos. Pelo contrário: reproduzem concepções tradicionais de história, e por isso privilegiamos os de 3º e 4º anos como objetos de estudo. Assim, analisamos a coleção Pitanguá, priorizando as imagens e suas relações com o texto proposto.[22]

A análise das entrevistas em conjunto com as observações e as interpretações iconológicas realizadas, técnicas que, associadas, compõem uma metodologia do tipo etnográfica,[23] permitiu alcançar

22 Projeto Pitanguá - História 3ª e 4ª séries. (Manual do Professor.) São Paulo: Moderna, 2005, PNLD 2007.

23 ANDRÉ, Marli Eliza D. A. Etnografia da prática escolar. Campinas: Papirus, 1995, p. 34-48.

os objetivos propostos para a primeira fase da investigação. Pedimos também que as crianças registrassem em fotografias as atividades desenvolvidas nas salas de aula, para que pudéssemos realizar uma análise coletiva.

Os dados levantados foram sendo discutidos durante todo o processo, compartilhados com diferentes atores sociais - alunos, professores e pesquisadores - em diferentes espaços, e associados à reflexão teórica, que permite a mudança de ação e a implantação de práticas pedagógicas diferenciadas.

Obtivemos um vasto material que permitiu uma releitura dos livros didáticos e de seus reflexos na prática pedagógica e na aprendizagem dos alunos, assim como uma reflexão sobre suas impressões e reações aos trabalhos propostos e desenvolvidos na sala de aula, e analisar as modificações implementadas entre uma e outra edição.

Apresentaremos alguns desses aspectos, iniciando pela descrição dos livros utilizados.

O livro do quarto ano utilizado em 2009 apresenta, na unidade 3 do bloco 1, o título da Unidade *Da África para o Brasil*. Esta inicia mostrando "a cultura africana" por meio de fotografias de baianas de escola de samba, uma Iansã e dois capoeiristas. O texto enfatiza que as fotos mostram o que "herdamos dos povos da África" que vieram para o Brasil durante a escravidão, iniciada pela longa viagem dos negros para a América.

Nessa mesma unidade a editora lança mão de ilustrações produzidas por seus designers, à guisa de conferir uma apresentação mais

moderna, mais adequada à faixa etária. Trata-se de uma reprodução do "navio negreiro" de Rugendas, na qual se vê um capitão bonachão e um marujo servindo água a negros, um dos quais está sorridente, o que nos leva a crer em uma boa relação entre eles e em bons cuidados dedicados aos negros (figura 1).

O navio negreiro *Veloz*

É importante esclarecer que o navio *Veloz* foi capturado porque em 1807 o tráfico negreiro foi proibido pelo Parlamento Britânico. Por razões econômicas, o trabalho escravo tinha se tornado desinteressante para o capitalismo industrial que se desenvolvia. Vários países aderiram à discussão britânica e declararam o tráfico ilegal. Portugueses e brasileiros, no entanto, resistiram enquanto puderam à pressão britânica para pôr fim ao tráfico negreiro.

O navio negreiro **Veloz**

Em 1829, o navio português *Veloz* foi capturado no Oceano Atlântico, carregando 336 homens e 226 mulheres. Quando ele foi capturado, 55 escravos mortos já tinham sido jogados no mar.

No interior do navio, os escravos ficavam amontoados em celas de, no máximo, 90 centímetros de altura.

Com a captura do navio, os escravos saíram rastejando para o convés, desesperados por um pouco de ar e água frescos.

Baseado em Robert Edgar Conrad. *Tumbeiros*: o tráfico de escravos para o Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 54.

Agora responda.

- O navio *Veloz* era movido pelo vento? Como você sabe? Sim, pois nele se vêem as velas levantadas.
- Havia mais homens ou mulheres no navio? Homens.
- Quantos escravos no total embarcaram no navio? 617.
- De onde você acha que esse navio partiu? Para onde ele devia estar indo? Da África para o Brasil.

Detalhe da pintura *Navio negreiro*, de Rugendas, século XIX.

49

Figura 1- *Projeto Pitanguá - História*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 49.

A unidade 7 retrata a história de Zumbi e sua luta pela liberdade, porém mantendo a ênfase na escravidão; aborda os quilombos como lugar privilegiado da resistência negra; e destaca a "destruição de Palmares", incluindo a "morte do herói negro". Estes textos têm como título *A*

guerra contra Palmares.

A unidade 8 enfoca a Abolição, abordando a figura de José do Patrocínio, citado como um dos principais líderes abolicionistas, e o envolvimento de Chiquinha Gonzaga com o movimento de libertação dos escravos. Embora hoje se discuta largamente sobre a identidade negra de Chiquinha, isso não foi mencionado. Os negros são representados imageticamente nesta unidade, em danças e atividades festivas.

Servindo-se de ilustrações como as de Angelo Agostini e Augusto Earle, o texto narra a história de Chiquinha Gonzaga, sua introdução no mundo dos homens, apoio à abolição e sua relevância por incorporar ritmos africanos aos europeus, criando uma música legitimamente brasileira.

Em todas as páginas da unidade existem grandes ilustrações sobre o assunto, sendo privilegiadas as imagens de viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil no início do século XIX, como: Rugendas, Gobelins, Best, Chamberlain e Debret. Algumas figuras foram adaptadas pelos ilustradores da editora, mas tomando como referência os trabalhos desses autores. Em quase todas as páginas ilustradas vem a indicação: "Observe as imagens e responda (...)", o que coloca as ilustrações como elementos principais de informação, podendo levar o aluno a uma mera descrição do fato observado. Ponderamos se essa informação permitiria uma leitura crítica, uma vez que poucas elementos são fornecidos. As imagens podem ser compreendidas como representação do real, porém, no nosso entendimento, sem sua desconstrução não se pode distinguir os limites dessa impressão do real.

O livro traz ainda, na unidade 3, um item com o título "Mãe África": em

duas páginas, é descrito o surgimento dos primeiros seres humanos na África e explicado como os negros vieram para o Brasil.

Não podemos deixar de ressaltar o empenho das professoras na realização das atividades, tanto aquelas propostas nos livros quanto outras, criadas a partir do material didático. As educadoras, desde o início de nossa observação, relataram não terem tido qualquer formação específica para trabalhar o tema, e por isso "iam inventando conforme ia acontecendo", em um inventar despreparado. Nisso se vê, implícita, uma mera reprodução da ideologia hegemônica.

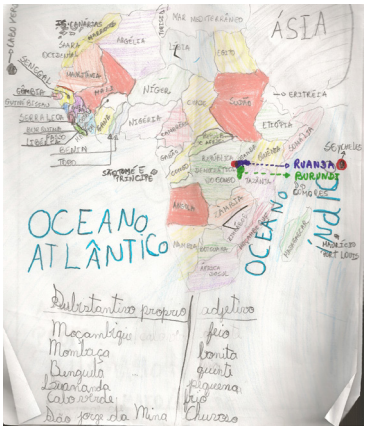
No item 3 da Unidade, *Ser escravo no Brasil*, encontra-se um mapa da *África Portuguesa* (figura 2).

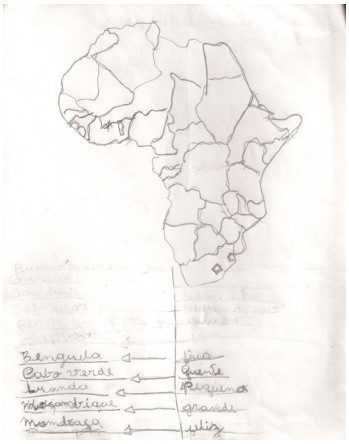
Fonte: *Atlas geográfico escolar*. Rio de Janeiro: IBGE, 2002. p. 51.

Figura 2 - *Projeto Pitanguá - História*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 49

A professora da turma, após discutir o texto, pede aos alunos que copiem o mapa do livro em uma folha ofício, distribuída, marcando os países e registrando seus nomes. As crianças reclamam, dizem que é muito chato, mas realizam a atividade proposta. Umas com capricho, outras com dificuldades e ainda aquelas com displicência.

Durante a atividade a professora revela que teve uma ideia de aproveitar o mapa para trabalhar substantivo e adjetivo. Assim, quando as crianças terminam de copiá-lo, ela pede que escolham seis nomes de países e adjetivem-no. Momento de grande tumulto e confusão. Os alunos não sabem o que fazer. Todos perguntam ao mesmo tempo, pedindo informações, esclarecimentos ou declarando sua insatisfação e incompreensão da atividade proposta e mesmo do desconhecimento do exercício de gramática. Então a professora esclarece: *Substantivo são os nomes próprios, os nomes dos países, e adjetivos são feio, bonito, pobre, rico, alegre etc*. As crianças retornam aos seus mapas e começam a escrever ao fim da página: *Moçambique: feio, pobre, pequeno; Luanda: feio, frio, quente; Mombaça: pobre, frio, pequeno, bonito* (figuras 3 e 4).



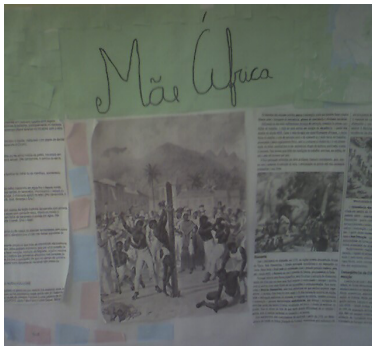


(Figuras 3 e 4) Atividade realizada pelos alunos

Depois da confusa tarefa, a professora recolhe os mapas. Ao término da aula, ela nos oferece os trabalhos. Isso nos leva a pensar: as atividades foram propostas e desenvolvidas apenas como mais um assunto obrigatório e burocrático imposto pelo livro didático? Seriam essas, no entender da professora, relevantes?

Ao final, a professora solicita que os alunos pesquisem em casa e levem para a aula seguinte imagens da África, dos africanos, comidas típicas, danças, qualquer ilustração que achem para produzir cartazes em grupo, visando à confecção de um painel coletivo cujo tema será "Mãe África".

No dia marcado, as crianças levam as imagens selecionadas. Em grupo, começam a montar os cartazes. Podemos observar que a maior parte das imagens são figuras frequentemente vistas nos livros didáticos, as de Debret e Rugendas e outros viajantes europeus, produzidas no século XIX, sobre a escravidão e o cotidiano do negro no Brasil. A tarefa dura quase toda a tarde, com muita algazarra, piadas e brincadeiras. Mas o que mais se destaca é a pouca compreensão dos objetivos do trabalho proposto. Pedimos a duas crianças que fotografassem a turma durante a atividade, de modo a registrar seus olhares sobre a ação (figura 5, 6 e 7).



Os cartazes foram colados na parede do corredor ao lado da porta de entrada da sala e ficaram expostos durante uma semana. Perguntamos às crianças o que acharam de fazer os cartazes; algumas responderam que acharam interessante, outras acharam difícil - isso porque, segundo elas, tinham que fazer várias coisas: colar, recortar, escrever. Um dos alunos reclamou que a professora havia brigado porque ele não tinha levado nada.

Um outro dia, resolvemos entrevistar a professora sobre aquelas atividades e indagar se o livro didático ajudava na compreensão da história da África e do negro. Obtivemos a seguinte resposta:

> O livro ajuda? Não sei se ajuda... Não consigo ver se ajuda ou faz com que tenha até... até mais discriminação... Achei até que eles fossem falar mais nas aulas, entendeu?... Eu só acho pouco conteúdo... eu às vezes acho que deveria estudar mais isso... sinto falta de um argumento mais coeso. Mas eu sinto um pouco falta mais de um preparo até pra... de repente,... se aparecer alguma coisa mais... um assunto

> que eles exijam mais,... me falta um pouquinho de preparo.

O caráter de fato histórico e de injustiça histórica também foi ressaltado pela professora, que parece encontrar na abolição da escravidão um final ameno para uma história que ainda aflige:

> Porque faz parte da história, como um acontecimento realmente, né? Isso aí não é nada que alguém inventou. Então, aconteceu? Eu acho fundamental eles saberem isso. E eles verem que depois a gente vai chegar na Abolição, eles vão entender isso tudo, que acabou... Eu já falo com eles...

A professora disse ainda acreditar que o trabalho em sala de aula com o livro didático acerca da história afro-brasileira pode ajudar a desconstruir a discriminação:

> O livro não força isso neles não, não faz com que eles tenham esse preconceito. Eu acho até pelo contrário, porque a gente quando trabalha, a gente sempre fala das injustiças, então eu acho que eles têm uma visão melhor. Com a mesma justiça... Que eles não têm por que ser diferentes.

As observações e entrevistas fizeram-nos perceber o desconhecimento por parte das professoras em relação aos preconceitos vivenciados no cotidiano da escola, assim como ao conceito de racismo e às propostas contidas nas diretrizes curriculares nacionais. Como uma delas afirmou: "Não, não estou a par não... Eu penso que não só eu, mas a maioria aqui realmente não tem essa visão, conhecimento dessa questão".

Além da falta de esclarecimentos sobre a lei 10.639/03, as professoras carecem de uma formação específica que permitam o desenvolvimento de um trabalho crítico junto às crianças, pois não receberam informações ou formação para desenvolverem esse conteúdo:

> Vou ser sincera, não fui preparada. Até porque eu venho trabalhando há muitos anos com crianças pequenininhas, né? Então lá a gente não levanta tanto essas coisas. Tem momentos que a gente questiona. Mas aqui, como há muito tempo eu não trabalho, é tudo muito novo... Eles podiam dar um curso...

As professoras apontam também que não tem conteúdos suficientes no LD, o que as obriga a utilizar, como recursos complementares, resumos manuscritos, feitos a partir de outros livros. Evidencia-se assim o livro didático como um importante material de ensino, muitas vezes sendo o único recurso a que as professoras têm acesso: "Falta sempre alguma coisa. O livro não fala muito das leis abolicionistas, você já teve a oportunidade de ver. A gente trabalha a parte do livro. A gente faz os pontinhos e dá a eles. Eu acho este livro um pouco vago".

Podemos notar que a professora reconhece o próprio despreparo para trabalhar o conteúdo, o que justifica sua abordagem superficial. Pensamos se esse desconhecimento da prática despreparada não pode ampliar o preconceito e, consequentemente, a discriminação. Vale, então, lembrar as palavras de Ana Célia Silva, que destaca a importância de "uma formação específica para o professor de ensino fundamental, com o objetivo de prepará-lo para uma prática pedagógica, com as condições necessárias para identificar e corrigir estereótipos e a invisibilidade constatados nos materiais pedagógicos, especificamente nos livros didáticos".[24]

De outro modo, como disse a historiadora Mônica Lima, "a inclusão deturpada ou a exclusão deliberada de algum aspecto desta história pode implicar a criação de uma identidade ou de uma autoimagem distinta da realidade daquele grupo humano, distorcida ou definida segundo elementos ideológicos distantes do real".[25]

Inês Barbosa de Oliveira[26] lembra-nos que a observação não só possibilita o acúmulo de dados como descortina novos direcionamentos, novas focalizações e acertos de rota de pesquisa. Assim, como nosso foco de investigação era a leitura que os alunos faziam das imagens do negro, no dia seguinte selecionamos duas imagens (*Navio Negreiro,* de Rugendas,

24 SILVA, Ana Célia da. "A desconstrução da discriminação no livro didático". In: MUNANGA, Kabengele (org.). Superando o racismo na escola. Brasília: Ministério da Educação, 2008, p. 17-34.

25 LIMA, Monica. "Fazendo soar os tambores: o ensino de história da África e dos africanos no Brasil". Cadernos Penesb (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira), Niterói, Eduff, v. 5, p. 159-173, 2000.

26 OLIVEIRA, Inês Barbosa de; e ALVES, Nilda (orgs.). Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas: sobre redes de saberes. Petrópolis: DP et al., 2008, p. 12.

e *Escravo castigado no pelourinho,* de Debret) que se repetiam em quase todos os cartazes montados na atividade anteriormente descrita e sempre presentes no livro didático, e solicitamos às crianças que descrevessem o que viam.

Ao observarem as imagens, as crianças relataram suas impressões, informações que refletem seus saberes escolares e suas experiências culturais. O que nos faz reportar aos ensinamentos de Benjamim quando diz que "nada melhor do que o texto da criança para nos surpreender com a imagem do mundo que se manifesta em sua palavra".[27] Apenas uma criança (branca) denomina como escravo aquele que sofre o castigo ou aqueles que estão no porão do navio. As demais os identificam como Jesus ou como índios. Também não fizeram relação entre o título do trabalho e as imagens dos cartazes produzidos. Cabe a pergunta: Por que substituem a imagem do negro apanhando no pelourinho pela imagem de Jesus? Ou de índios? O que as levaram a fazer essa associação, uma vez que tais imagens foram apresentadas no livro didático usado e discutidas pela professora? Negação? Incompreensão? Ou associação com outros saberes ou seu universo cultural?

Para nos ajudar a pensar, buscamos os ensinamentos de Vygotsky quando nos chama atenção sobre o subjacente das narrativas infantil: "todas as frases que dizem na vida real possuem algum tipo de subtexto, um pensamento oculto por trás dela."[28] Isso aponta para a multiplicidade de sentidos e significados que a palavra (e também a

27 BENJAMIN, Walter. Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus, 1984, p. 54.

28 VYGOTSKY, Lev. S. A formação social da mente. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 128.

imagem) pode ter. Portanto, não podemos tomá-las como verdade e pensar que são claramente explicadas, e que o serão da mesma forma por todos, tampouco como ignorância, desconhecimento. É a polissemia da imagem que devemos destacar.

Contudo, uma dúvida se impõe: se um dos princípios de avaliação da qualidade do livro, e seu atendimento aos preceitos da lei, indicado pelo PNLD, está em evitar a discriminação e os usos de estereótipos, a utilização de imagens sem uma leitura crítica de seu contexto de produção e as ideologias subjacentes podem estar perpetuando aqueles mesmos estereótipos veiculados anteriores à promulgação da lei?

Como disse Célia Belmiro:[29]

> A importância do estudo da imagem e de sua utilização nos veículos de comunicação, principalmente os de caráter pedagógico, instaura, no âmbito escolar, o reconhecimento da necessidade de se defrontar com o movimento inevitável do novo, com a presença avassaladora da imagem visual no cotidiano dos sujeitos. Deve fazer parte, portanto, das reflexões sobre os processos de construção de conhecimento escolar, atentando para as diferentes

29 BELMIRO, Celia Abicalil. "A imagem e suas formas de visualidade nos livros didáticos de Português". Educação e Sociedade, São Paulo, Cortez, v. 21, n.72, p. 11-31 e 9, ago. 2000. p. 10.

> soluções de interlocução que a mediação pela imagem propõe, para a observância de seus códigos e a violação destes, suas implicações discursivas e para a compreensão de quais sejam os processos cognitivos desenvolvidos para e através da leitura de imagens.

Por sermos sujeitos políticos por excelência inseridos na realidade, e tendo nossas vidas imersas nos contextos sociopolítico e cultural de nosso tempo, tanto nossas produções imagéticas e textuais quanto nossa leitura acerca dessas produções irão refletir nossas posições político-ideológicas, e, assim, reagiremos de maneiras diferentes em termos de recepção das imagens,[30] porquanto a leitura dependerá do vínculo ou familiaridade com o assunto abordado, de nossos preconceitos e repertórios culturais. Logo, essa reação às imagens pode se dar de forma emocional, assombrosa ou indiferente.

Sem nos darmos conta, nossa subjetividade é capaz de alterar toda interpretação. "A mensagem, ao ser percebida, põe em funcionamento um complexo mecanismo subjetivo que 'reconstrói' a imagem de acordo com o valor emocional e intelectual que lhe confere", disse Kossoy.[31]

É interessante notar as diferentes percepções da história afro-brasileira por parte dos alunos e da professora. Perguntados sobre a história dos negros no Brasil, as crianças associaram-na principalmente à questão

30 MÜLLER. Tânia Mara Pedroso. As aparências enganam? Fotografia e pesquisa. Petrópolis: RJ, DP et al., 2011, p. 279.

31 KOSSOY, Boris. Fotografia e história. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p. 81.

da mão de obra escrava empregada no modelo agrário-exportador à época colonial. Mas metade ressaltou o caráter cruel das condições de vida dos negros escravizados: “Eles não recebiam, eles apanhavam soco”; “viviam em senzalas e casinhas pequenas”, “eles não comiam nada...”. Uma das crianças afirma que as condições de vida nas senzalas eram boas: “era legal... eles ficavam... assim... deitados... brincando... jogando... em família...”

Como estratégia para análise da compreensão das imagens pelos alunos, pedimos que descrevessem duas imagens constantes no livro didático: *Habitação dos negros*, de Rugendas, e uma de Carlos Julião, em que figura uma rica senhora carregada por dois negros em uma cadeirinha de passeio. Solicitamos que narrassem o que viam. Duas crianças recordaram-se de que as imagens escolhidas por nós eram as mesmas representadas no livro.

Ao descreverem *Habitação dos negros*, duas das crianças ressaltaram não o cotidiano de uma senzala, mas a fuga de escravos: “Senzala! Aí eles fugiam daqui, iam pra outro lugar e quem ajudava eles era o Zumbi dos Palmares. Ele era o principal”. Quando perguntamos o que era senzala, responderam: “A casa dos negros”. E quem foi Zumbi? “Um escravo”.

Outra apontou as más condições de vida dos sujeitos escravizados na senzala:

> Tinha muita gente, muita gente pra só essa senzala. Aí tinha um, dois... tinha assim, por 13, 14... que ficavam só dentro

> dessa senzala. Aí tinha o outro aqui, mas eram muitos escravos, muitos escravos que trabalhavam. Até criança! Só que criança não trabalhava muito, né?

Três crianças observaram ainda a presença de uma senhora de escravos ao fundo da imagem, classificando-a como "branca", "rica" e "dona" dos cativos.

A lembrança de Zumbi dos Palmares pode ser decorrente da frequente utilização de sua imagem na abordagem do conteúdo sobre a história do negro no Brasil, e revela o costumeiro destaque dado pelos livros didáticos a este personagem como representante dos escravos. Zumbi foi o único negro cujo nome e histórico foram mencionados e trabalhados em sala de aula ao longo do período de observação.

A leitura da aquarela de Carlos Julião rendeu leituras mais concisas. As crianças identificaram com muita naturalidade a senhora de escravos carregada na liteira como "uma rainha que era carregada por escravos".

Sabe-se, pois diferentes pesquisas já demonstraram,[32] que nem sempre os professores recebem uma formação aprofundada sobre os diversos conteúdos que compõem o currículo, e nem sempre compreendem o livro didático como parte da cultura material escolar. Muitas vezes os professores ficam restritos a informações obtidas nos seus cursos de formação, participando eventualmente de cursos continuados ou de atualização, mas que nem sempre permitem o aprofundamento dos saberes escolares necessários para o exercício crítico de sua prática

32 BITTENCOURT, Circe. Livro didático e saber escolar, 1810-1910. Belo Horizonte: Autentica, 2008, p. 239; JULIA, Dominic. "A cultura escolar como objeto histórico". Revista Brasileira de História da Educação, Campinas, Cortez, n. 1, p. 9-44, 2001.

cotidiana.

Além disso, as diferentes demandas diárias exigidas dos professores do primeiro segmento, agravadas pelo grande quantitativo de crianças nas turmas e a frequente dupla jornada de trabalho, impedem uma dedicação exclusiva ao estudo permanente, fundamental à prática docente, o que compromete o ofício do professor.

Por entendermos o livro didático como parte da cultura escolar, justifica-se sua permanente apreciação. Dominic Julia[33] define cultura escolar como:

> um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos; normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente de socialização).

Porém, para se analisar essas normas e práticas devemos considerar quem são os profissionais que as tomam como referências em seus fazeres cotidianos.

33 JULIA. , Dominic. "A cultura escolar como objeto histórico". Revista Brasileira de História da Educação, Campinas, Cortez, n. 1, 2001, p. 10.

E ainda, olhando mais adiante, como complementa Julia:

> para além dos limites da escola, pode-se buscar identificar em um sentido mais amplo, modos de pensar e de agir largamente difundidos no interior de nossas sociedades, modos que não concebem a aquisição de conhecimentos e de habilidades senão por intermédio de processos formais de escolarização (...). Enfim, por cultura escolar é conveniente compreender também, quando é possível, as culturas infantis (no sentido antropológico do termo), que se desenvolvem nos pátios de recreio e no afastamento que apresentam em relação às culturas familiares.[34]

A cultura material não se restringiria apenas às práticas pedagógicas e ao espaço escolar. Pelo contrário: englobaria toda a sociedade, refletindo ou, por que não dizer, impingindo suas ideologias ao sistema escolar. Ou, como disse Chervel, a cultura material seria um "receptáculo dos subprodutos culturais da sociedade",[35] que determinariam as práticas e processos de ensino, e todos os espaços da escola, mas também "modificariam a cultura da sociedade global".[36]

34 Ibid.

35 CHERVEL, Andre. "História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa". Teoria & Educação, Porto Alegre, v. 2, p. 177-229, p. 184, 1990.

36 Ibid.

Assim, ao analisar o livro didático faz-se necessário pensá-lo em conjunto com as práticas e saberes docentes, como constituídas e constituintes das disciplinas escolares na sua amplitude, e a com importância que estas assumem na conformação da cultura escolar. Como nos ensinou Chervel,[37] é preciso "que se reconheça que uma disciplina escolar comporta não somente as práticas docentes da aula, mas também as grandes finalidades que presidiram sua constituição e o fenômeno de aculturação de massas que ela determina". A cultura se manifestaria tanto nos objetos, suporte material, como nas práticas e saberes docentes que serão determinantes das disciplinas escolares.

Vale lembrar as palavras de Maurice Tardif[38] quando destaca que:

> o saber dos professores é o saber deles e está relacionado com a pessoa e a identidade deles, com a sua experiência de vida e com a sua história profissional, com as suas relações com os alunos em sala de aula e com os outros atores escolares na escola, etc. (...) um professor nunca define sozinho e em si mesmo o seu próprio saber profissional. Ao contrário, esse saber é produzido socialmente, resulta de uma negociação entre diversos grupos.

37 Ibid.

38 TARDIF, Maurice. Saberes docentes e formação profissional. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 11-13.

Este saber se concretiza no fazer diário docente e nos modos como o professor realiza suas práticas e conhecimentos disciplinares. E, portanto, carrega toda uma carga ideológica.

Algumas considerações finais

O entendimento de que a imagem não é o retrato da realidade, mas um encontro de olhares sobre ela, é fundamental para o aprendizado crítico dos alunos. Pode-se afirmar que a imagem só é entendida plenamente durante sua leitura em conjunto com as informações relacionadas. Nesse sentido, é importante haver a preocupação durante a formação de professores e alunos a consciência e a compreensão de que eles também são agentes na constituição das imagens que veem. Da mesma forma, deve ficar claro que a imagem é um olhar de um indivíduo que ocupa determinado lugar social em determinada sociedade em um certo momento, e que esse olhar, portanto, nem sempre corresponde à realidade concreta, podendo ser alterada de acordo com os elementos e informações que cada um comporta de acordo com sua história sociocultural.

Nesse sentido, é de extrema importância que o livro didático apresente um conteúdo que permita o exercício crítico por parte de professores e alunos, propiciando uma forma de interpretação que possibilite aos alunos aprofundar seu aprendizado e refletir sobre o que lhe é passado. Imagens trabalhadas superficialmente podem gerar ideias superficiais sobre um conteúdo, e esse movimento é um fator a ser considerado no tipo de influência exercida pelos livros didáticos e pelo trabalho em sala de aula sobre as relações raciais no cotidiano dos alunos – principalmente quando esses alunos são vítimas de racismo.

Problema ainda mais grave é o desconhecimento das diretrizes curriculares decorrentes da lei 10.639 por parte significativa da comunidade escolar. A falta de informação e o despreparo das professoras em relação à temática podem impedir a realização de um trabalho pedagógico crítico com as imagens do negro que visem à superação do preconceito. Sendo o livro didático o material fundamental para muitos professores, as inconsistências podem aprofundar as práticas discriminatórias ao invés de sua superação. Verificamos, portanto, que somente com o investimento permanente na formação continuada dos professores, associada a um material didático consistente e crítico, podemos esperar significativas mudanças.

A pesquisa nos permitiu considerar que o desenvolvimento da temática sem uma leitura mais analítica, como preconiza o Programa Nacional do Livro Didático – PNLD –, de seu contexto de produção e das ideologias subjacentes pode estar perpetuando aqueles mesmos estereótipos veiculados anteriores à promulgação da lei, fortemente criticados e indesejados. O que revela a importância da formação docente para a efetivação, na prática cotidiana, da lei, das diretrizes curriculares estabelecidas e de um processo de ensino-aprendizado que permita a transformação dos sujeitos e da escola e a superação do racismo na sociedade.

Pode-se dizer, contudo, que a incorporação de um conteúdo crítico da história da África, dos afrodescendentes e suas contribuições na formação da sociedade brasileira pode ainda não estar devidamente privilegiada nos livros didáticos.

África Afetiva e Efetiva: breve reflexão conceitual acerca dos diferentes olhares lançados ao continente

Gilson Brandão de Oliveira Junior

> *É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas (...). O negro não é só uma máquina econômica; ele é, antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.*
>
> Silvio Romero, *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, 1888.

Introdução – Qual África? (ou quais Áfricas?)

"O que pensamos quando ouvimos a palavra África"? Esta questão retórica servirá de ponto de partida para as reflexões conceituais apresentadas neste trabalho. Nossa intenção é avaliar as diferentes significações desse conceito (África), a partir de dois momentos relevantes: o primeiro é o contexto racionalista situado no interstício dos séculos XVIII e XIX, quando os paradigmas das ciências se estabeleceram

e, consequentemente, acabaram por exercer profunda influência em suas significações posteriores; o segundo advém do período pós-guerra, concomitante à emancipação da maioria dos países africanos, pois foi a partir de então que se pôde criar novos significados para o conceito em questão, por meio de novas referências que buscavam atender às demandas surgidas a partir daquele contexto. Nosso foco, entretanto, é a forma pela qual os intelectuais apreendem (isto é, seu modo de "olhar") as realidades sócio-históricas do continente referido pelo conceito em questão. Isso pode ser feito por meio da análise das adjetivações a ele aplicadas, cujas reminiscências ideológicas e políticas tentaremos compreender e verificar.

Privilegiaremos em nossa análise a produção africanista brasileira, tendo como baliza temporal o processo de institucionalização desses estudos, para então suscitar conceitos polemizadores que questionem outras categorias já consolidadas que, por sua intenção totalizante, acabaram por restringir as amplas possibilidades semânticas do termo África. De fato, é preciso salientar que a nossa proposição conceitual não tem nenhuma pretensão conclusiva, e seu caráter polêmico reside exatamente aí, pois enxergamos o debate proposto como um exercício próspero e de grande valia para aqueles pesquisadores interessados por esse campo de estudos. Finalmente, teceremos comentários sobre os impactos que este campo pode ter na produção acadêmica tradicional, revelando a necessidade do seu efetivo reconhecimento para que os conceitos relacionados à África percam efetivamente a alcunha negativa que lhes foi historicamente atribuída.

Diante da exposição de nossas intenções, importantes ressalvas devem ser feitas antes iniciarmos a análise propriamente dita. Em primeiro lugar, o termo "África" por si só é bastante complexo, como nos lembra

Joseph Ki-Zerbo:

> A palavra África possui até o presente momento uma origem difícil de elucidar. Foi imposta a partir dos romanos sob a forma AFRICA (...) [e] após ter designado o litoral norte-africano, (...) passou a aplicar-se ao conjunto do continente, desde o fim do século I da Era Cristã.[1]

Portanto, em primeira instância, este conceito é oriundo de uma atribuição exógena. Em segundo lugar, o questionamento feito por Mia Couto também deve ser mencionado: "Quando se fala de África, de que África estamos falando? Terá o continente africano uma essência facilmente capturável?" Ao afirmar a impossibilidade de resposta, este autor nos lembra que "onde se enxerga essência devemos aprender a ver processos históricos, dinâmicas sociais e culturas em movimento".[2] Elikia M´Bokolo concorda com esse argumento, afirmando que no "exercício obrigatório do ofício do historiador trabalhando sobre África, a procura de uma etiqueta que seria indispensável a todo custo impor sobre períodos previamente determinados pelos especialistas constitui, sem a menor dúvida, um exercício vão e estéril".[3] Concordamos com estes autores no que diz respeito à impossibilidade de responder às

1 KI-ZERBO, Joseph. "Introdução geral". In: KI-ZERBO, Joseph (org.). História geral da África I: metodologia e pré-história da África. 2a. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, p. XXXI.

2 COUTO, Mia. "Um retrato sem moldura" (prefácio). In: HERNANDEZ, Leila M. G. Leite. A África na sala de aula: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 11.

3 M´BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações. Salvador/São Paulo: Edufba/ Casa das Áfricas, 2009, p. 12.

questões suscitadas, embora acreditemos que elas podem fomentar uma discussão conceitual fundamental. Apesar das críticas expostas de antemão, acreditamos que por meio da análise desses conceitos poderemos encontrar diferentes concepções acerca dos modos pelos quais se tentou apreender as dinâmicas históricas e culturais do continente africano – é justamente a partir desse propósito que iniciamos este trabalho.

África e suas adjetivações: reminiscências de imagens pré-concebidas

A intrigante obra de Carlos Moore *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo* traz uma série de argumentos reveladores que, pautados pela tese afrocentrista de Cheik Anta Diop, nos levariam a crer que o racismo e a detratação da África e dos africanos não teriam emergido das teses biológicas oitocentistas nem da escravização moderna, mas estariam pautados no fenótipo, que, por sua vez, teria uma profundidade histórica anterior à hegemonia ocidental, podendo ser detectado nos mais antigos textos sagrados e nas epopeias míticas dos povos contemporâneos não africanos. Entretanto, não faz parte da nossa proposta avaliar a validade desse argumento. Ademais, nem é preciso ir tão longe para compreeder que as imagens pré-concebidas que subvalorizam a África e suas gentes estiveram no cerne da revolução científica do século XIX e, por isso, se mantêm subjetivadas em conceitos utilizados até a atualidade.

É notório que os argumentos teológicos que justificaram a escravidão dos africanos pelos europeus desde o século XV tiveram que ganhar contornos científicos para serem aceitos desde, pelo menos, o

Iluminismo.[4] Dessa forma, tentaremos situar nosso argumento a partir de um relato posterior: a descrição da África e dos africanos na famigerada *Filosofia da história universal*, de Hegel,[5] em que o autor afirma:

> A África propriamente dita é a parte característica deste continente. (...) Não tem interesse histórico próprio, senão o de que *os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização.* Por mais que retrocedamos na história, acharemos que *a África está sempre fechada no contato com o resto do mundo*, é um Eldorado recolhido em si mesmo, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da história consciente. (...) Nesta parte principal da África, não pode haver história.[6] [Grifos nossos.]

4 Sumariamente, pode-se dizer que foi a partir de então que se estabeleceu uma visão sistemática da história, por meio da crença em um desenvolvimento único para toda a humanidade.

5 "Ainda que a influência direta de Hegel na elaboração da história da África tenha sido fraca, a opinião que ele representava foi aceita pela ortodoxia histórica do século XIX." Cf. FAGE, John. D. "A evolução da historiografia da África". In: KI-ZERBO. Op. cit., p. 13.

6 HEGEL, Georg W. F. Filosofia da história universal. Apud HERNANDEZ. Op. cit., p. 20.

Assim, por meio do termo-conceito "África" buscou-se circunscrever a totalidade de um continente, suscitando, entretanto, uma série de generalizações que geraram deformações. Enquanto ideia adquirida do "real", a concepção atribuída a este conceito[7] carrega consigo elementos caros para a época na qual ele foi cunhado: a noção de um "país" (continente) "criança" (que precisa de tutela) em estado de barbárie[8] e carente da ajuda dos europeus para atingir o estágio de civilização – o "fardo do homem branco".

Antes de iniciarmos a análise conceitual propriamente dita, duas de suas características devem ser salientadas de antemão: a transmissão de suas reminiscências simbólicas, por um lado, e, de maneira complementar, sua perspectiva antagônica (segundo Koselleck, os elementos característicos dos "conceitos antitéticos assimétricos").

Sobre a primeira perspectiva, é importante lembrar que "os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades linguísticas organizadas sob determinados conceitos-chave",[9] os quais são *transmitidos* e *ressignificados* ao longo do tempo, nos diferentes contextos em que são empregados.

7 Oriundo do contexto da dominação colonial europeia.

8 Como encarar o caráter da "humanização" da história se os africanos não eram vistos como "outros-iguais", ou melhor, como seres humanos? Para Hegel, a experiência do "eu" se dá pelo espelho do "outro". Porém, neste caso, a alteridade e o reconhecimento do outro não existem, pois quando o sujeito é descrito a partir dessa perspectiva, acaba por se transformar em objeto: estático, inerme e sem vontade própria.

9 KOSELLECK, Reinhardt. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2006, p. 98.

Sobre a segunda perspectiva, devemos lembrar que

> A história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído. Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para o outro, que para este outro equivale linguisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação.[10]

No que tange aos nossos objetivos, as reminiscências dos juízos de valor cristalizados por Hegel se mantiveram, pautados pela antítese neles consubstanciados: "civilização & barbárie", respectivamente associados a "Europa (enquanto símbolo da cultura ocidental) & África".

Quando o termo África é acompanhado de adjetivos, acaba por gerar conceitos de segunda ordem que, da mesma forma, incorporam reminiscências de juízos de valor, pois são oriundos de relações interpretativas, neste caso, mais uma vez atribuídas pelos colonizadores europeus. Em *O africanismo brasileiro*, Luís Beltrán enumera uma série desses conceitos, além de tratar de temas que serão oportunos para reflexões posteriores:

10 Ibid., p. 193.

> Em primeiro lugar deve-se diferenciar objetivamente e sem rodeios os estudos "*afro-brasileiros*" que tratam da aculturação ou da influência africana no Brasil, dos estudos "*africanistas*" ou "*africanos*" que se referem à África ao Sul do Saara (*África Negra, África Subsaariana, África Tropical*). É certo que em sentido amplo – neste caso o critério geográfico – os estudos africanistas poderiam incluir a *África Meridional ou Setentrional*, podendo-se afirmar ainda que nem sempre existe consenso entre especialistas no que se refere à delimitação das duas grandes regiões culturais, lingüísticas e raciais do continente africano, uma que entre ambas existe uma faixa de transição, às vezes imprecisa, que vai do oceano Atlântico ao Mar Vermelho.[11] [Grifos nossos.]

Os conceitos destacados neste excerto trazem embutidos em si o mesmo antagonismo "civilização & barbárie" tal como foi expresso anteriormente por Hegel. Acreditou-se, por muito tempo, que o continente africano estaria cindido pelo deserto do Saara em duas porções incomunicáveis, sendo que aquela situada ao norte estaria mais próxima da "civilização" do que aquela situada ao sul. Apesar de inúmeras pesquisas recentes demonstrarem a vigência de intensos intercâmbios trans-saarianos desde tempos remotos, tal dicotomia

11 BELTRÁN, Luis. "O africanismo brasileiro". África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 8 – Bis, 1986, p. 09-10.

permanece; além disso, tais conceitos carregam, subjetivados em si, argumentos de natureza diversa que justificariam a detratação da África em relação à Europa.

O conceito "África Negra", atribuído ao sul, emerge da contraposição à "África Branca", situada ao norte. "Negro" e "branco" estão certamente associados às questões racialistas do século XIX, siginificando respectivamente "barbárie" e "civilização" – inclusive geograficamente. Entretanto, é importante lembrar que aquilo que se convencionou chamar de "estudos africanos" também esteve, desde o princípio, associado às questões relativas a raça, mesmo que esta se encontre ressignificada em um contexto externo[12] – o que leva a crer que houve uma ressiginificação positiva do conceito "negro". Do mesmo modo, os demais conceitos expostos trazem dicotomias similares, mudando somente a natureza dos argumentos: "África Subsaariana" emerge em contraposição a "África Merediterrânea" (expressão do referencial cultural eurocêntrico) e "África Tropical" traz consigo a expressão de reminiscências do determinismo geográfico. O uso antagônico dos termos "África Setentrional" e "África Meridional", apesar de estarem isentos de caractéres adjetivos qualificativos, mantém a ideia de distinção entre as duas porções e alimentam de certa forma tais juízos de valor.

12 "Para a geração que teorizou a descolonização da África, portanto, a raça foi um princípio organizador central. E, como esses africanos herdaram sua concepção de 'raça' de seus precursores no Novo Mundo, entendemos melhor a profunda intricação do pan-africanismo com essa concepção se examinarmos, primeiramente, de que modo ela foi manejada no trabalho dos intelectuais afro-americanos que moldaram os elos entre a raça e o pan-africanismo." APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 28-29.

Quando se pensa em termos de referenciais temporais na apreensão da África, a influência europeia também se faz presente. Os conceitos "África pré-colonial" (ou "África tradicional") e "África colonial" exaltam a referência exógena, ao mesmo tempo em que o legado de Hegel se reafirma: ou seja, este continente não teria importância histórica e se manteria em um estágio de imobilismo cultural não fosse a presença e a pressão externa.

A partir dos exemplos elencados, podemos perceber que o conceito "África" e suas adjetivações estão pautados por reminiscências de juízos de valor de natureza exógena. A preocupação em escrever uma história da África "descolonizada" emergiu somente nas primeiras décadas do século XX – fruto de movimentos proto-nacionalistas efêmeros –, e ganhou força irreversível apenas a partir do processo de emancipação das antigas colônias, nas décadas de 1950 e 1960. Foi a partir desse contexto que as jovens nações africanas passaram a buscar escrever a própria história, mesmo que ainda sofressem o embate de argumentos similares àqueles desbravados por Hegel.[13]

13 Sir Hugh Trevor-Hoper, professor da Universidade de Oxford, se referiu ao continente africano da seguinte maneira em seu discurso de abertura do curso de história moderna desta universidade em 1963: "Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África. O resto são trevas, e as trevas não constituem tema de história. Compreendam-me bem. Eu não nego que tenham existido homens mesmo em países obscuros e séculos obscuros, nem que eles tenham tido uma vida política e uma cultura interessante para os sociólogos e para os antropólogos; mas creio que a história é essencialmente uma forma de movimento e mesmo de movimento intencional. (...) a história, ou melhor, o estudo da história, tem uma finalidade. Nós a estudamos a fim de descobrir como chegamos ao ponto em que estamos (...) Não podemos nos divertir com o movimento sem interesse de tribos bárbaras nos confins pitorescos do mundo, mas que não exerceram nenhuma influência em outras regiões (...)" TREVOR-HOPER apud FAGE. Op. cit., p. 49 (grifos nossos).

Olhar "África" do Brasil

Também no Brasil os estudos africanos se institucionalizaram no contexto dos anos 1950 e 1960.[14] Entretanto, para avaliarmos o modo de olhar para a África por parte dos intelectuais responsáveis por esse processo, é preciso mencionar algumas características da natureza desses estudos no período pré-institucional.

Os chamados "estudos africanos" no Brasil surgiram no final do século XIX para explicar como o negro se inseriria na nacionalidade do Estado emergente, o que elucida desde o princípio sua amalgamação aos estudos conhecidos como "afro-brasileiros". Para os intelectuais do período, olhar para a África só se justificaria para demonstrar a inviabilidade de uma nação composta por um número tão elevado de africanos e seus descendentes. Raimundo Nina Rodrigues,[15] considerado o primeiro pesquisador dos temas no Brasil, tem o conjunto de sua obra marcado pelo posicionamento evolucionista e pelo discurso eurocêntrico dominante e, em sintonia com seus pares, condenava a mestiçagem como determinante biológico de problemas

14 A primeira instituição especializada em temas africanos no Brasil foi o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade da Bahia, em 1959, seguido pelo Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), ligado ao Palácio do Itamaraty, em 1961, o Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade de São Paulo, em 1965, e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) da Universidade Cândido Mendes, em 1973 – este último se afirmou enquanto adequação dos programas do IBEAA dentro da estrutura de uma instituição privada. Cf. CONCEIÇÃO, José Maria N. P. da. Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África – um estudo de caso: o CEAA (1973-1986). Dissertação de mestrado – FFLCH/USP, 1991.

15 Ouvinte atento da admoestação de Sílvio Romero descrita na epígrafe deste trabalho.

socioculturais. Considerado pesquisador seminal desta temática no Brasil, "o sentido das interpretações de Rodrigues (...) tornou-se argumento confiável e inconteste para as gerações de etnógrafos subsequentes, incluindo Arthur Ramos, Édison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide, assim como para os leigos que ainda os citam involuntariamente" (tradução nossa).[16]

Assim, as pesquisas em questão contemplavam o negro não somente como um problema nacional, mas também social. A partir de análises de caráter pretensamente científico, negros africanos ou crioulos, ex-escravos residentes no Brasil, tornaram-se objetos dessas investigações; o olhar diante da África no Brasil partiu do negro da diáspora, já que os estudos científicos de africanística brasileira partem de uma "África" que precisamente não estava do outro lado do Atlântico, mas no povo brasileiro que estava a se definir:

> Em tal projeto nacional, pouco espaço caberia ao negro-escravo inferiorizado na prática e na teoria desde o século XV. (...) Tal apuramento civilizatório se faria somente com a crescente injeção de sangue europeu possibilitando o branqueamento da população, e para que tal projeto não corresse riscos proibiu-se a entrada de novos contingentes negros e asiáticos. (...) Nossos homens de ciência, em sua maioria coimbrãos de formação, não estavam sós; também

16 MATORY, James Lorand. Black Atlantic Religions: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. New Jersey: Princeton Universtity Press, 2005, p. 43- 45.

> para os negros da África preconizava-se o cruzamento com raças superiores como única via para sua evolução. *É nesta conjuntura teórica que nascem os estudos africanos no Brasil*.[17] [Grifo nosso.]

As ideias de Nina Rodrigues foram entusiasticamente recuperadas nos anos 1930. Nessa ocasião, o Estado Novo varguista buscava novas interpretações para a nacionalidade brasileira, como parte das ações que visavam inserir o país na era da "modernização". A recuperação das ideias de Rodrigues serviu para elaborar o papel que seria destinado ao negro-africano na conformação da nova nacionalidade almejada. No bojo da "modernização conservadora", lançando mão de um discurso aparentemente inclusivo, Gilberto Freyre reiterou as ideias precedentes da diluição das culturas africanas e indígenas na configuração nacional. Desse modo, o discurso que valoriza a ascendência portuguesa se enrijeceu com a formulação do conceito de *luso-tropicalismo*, que postulava a mestiçagem no Brasil desde a sua mais remota origem – a exemplo de Portugal, que, por ter suas origens no amálgama de europeus e norte-africanos-semitas, estaria mais apto, ou seria mais competente para lidar com os povos tropicais –, mantendo, então, a proeminência europeia.[18]

Se as experiências precedentes à institucionalização olhavam para uma África que não encontrava correspondência geográfica do outro lado

17 ZAMPARONI, Valdemir. "Estudos africanos no Brasil: Veredas". Revista de Educação Pública, v. 4, n. 5, p. 105-124, 1995.

18 Cf. FREYRE, Gilberto. O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

do Atlântico, além de partirem de preocupações socioculturais locais, a institucionalização desses estudos no Brasil pouco alterou essa visão acerca do continente, embora o regime das relações no Atlântico Sul tenha mudado – o que poderia (ou pôde), posterior e paulatinamente, transformar tal modo de olhar. Nos primeiros contatos se buscava responder às questões atinentes aos debates precedentes, as quais orientaram os primeiros passos das instituições pioneiras interessadas em estudar o continente africano - era o estudo da África como via de autocompreensão para a identidade brasileira.

É característica da primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil (CEAO, 1959) a manutenção de correspondências com o continente africano, rompendo um hiato oficial de aproximadamente um século. Seu esforço nessas investidas, assim como toda a manutenção dos contatos não oficiais ocorridos durante o período de distanciamento entre África e Brasil (c. 1850-1959), foram motivados por interesses prioritariamente afetivos, seja nas áreas em que a correspondência se tornou efetiva (África Ocidental) ou não (territórios africanos de colonização portuguesa).

Por estarmos preocupados com a maneira pela qual os brasileiros olham para esse continente, usaremos "África" como termo inconteste. Nosso problema reside na sua adjetivação, que, esta sim, constrói ideias divergentes. Preocupados com "o negro enquanto problema" da nação, os intelectuais brasileiros criaram ideias generalizadoras acerca desse continente, que seria o local de origem dessa população. Acreditavam ser possível realizar pesquisas sobre esse local a partir do contato com seus descendentes e com aqueles africanos que ainda eram vivos no momento das pesquisas, havia décadas separados do seu território de origem.

> A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências tem, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam. Isso faz da compreensão sempre uma interpretação.[19]

Ao refletir sobre a questão suscitada anteriormente, a partir destes argumentos de Leonardo Boff:[20] seria impossível pesquisar a África sem lá pisar? Respondemos prontamente que não, em primeiro lugar pelo fato da separação entre Brasil e África não ter sido completa. Entretanto, este argumento seria suficiente para afirmar a existência da África no Brasil (ou, mais especificamente, na Bahia)? Se a resposta for afirmativa, posição que não é a nossa, retornaríamos ao começo de nossas indagações: de que África se estava falando?

Polemização conceitual: entre a África Afetiva e a África Efetiva

Para levar essas reflexões adiante é preciso justificar o emprego

19 BOFF, Leonardo. A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana. 9a. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 09.

20 Que por sua vez se inspirou no conto ganense contado pelo educador popular, também ganense, James Aggrey. Cf. BOFF. Op. cit., p. 10.

dos conceitos polemizadores *África Afetiva* e *África Efetiva* neste trabalho. Apesar de aparentemente serem alternativos e estarem associados aos conceitos *estudos afro-brasileiros* e *estudos africanos*, respectivamente, não o são e tampouco estão. Serão usados para questionar os já consagrados conceitos *África Periférica* e *África Profunda,*[21] que abordam de maneira muito latente a questão do "olhar" sobre o continente africano, além de suscitarem considerações importantes acerca do papel do sujeito diante dessas investigações – suas implicações simbólicas e semânticas no resultado de suas pesquisas. África Periférica e África Profunda são conceitos oriundos das discussões acerca da criação de uma nova concepção de história para a África, iniciada por pesquisadores como Cheik Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Georges Niangoran-Bouah e Boubacar Barry, entre outros, durante as décadas de 1960 e 1970 - também conhecidos como a "geração nacionalista" -, no sentido de "descolonizar a história africana", que resultou na coleção História Geral da África editada pela Unesco.

Apesar de terem sua formação fora do continente africano, em universidades sediadas nas ex-colônias europeias, estes autores defendem a peculiaridade e agudeza do "olhar" do africano em relação aos demais pesquisadores, no que tange especificamente a temas pertinentes ao continente, nomeando como resultado dessa abordagem a *África Profunda*: um olhar que parte dos filhos da terra, com interesses próprios e distintos dos seus ex-colonizadores, envolvidos agora na tarefa de olhar as especificidades desses povos para a construção de uma nova proposição de existência,

21 Mas também os conceitos África Mítica e África Real, como veremos adiante.

> que se pode denominar de visão interna, nascida de uma metodologia diferencial, isto é, uma metodologia cujos limites são estabelecidos por uma dada realidade concreta, seja ela qual for, e não por outra. Isso é decisivo no processo progressista de conhecimento de vez que faz captar a imagem da África-sujeito e liga-se a uma atitude que deseja conhecer tanto a estrutura como a dinâmica dos processos.[22]

A África Periférica seria aquela que, fora dessa dinâmica, serviria de base para escrever a história da África de outro foco que não o africano, desabilitando os pesquisadores que não satisfaçam a esse pré-requisito a contribuir para a descolonização e "des-eurocentrização" da história do continente.

> Uma delas, que se pode denominar com brandura de visão periférica, nasce do pensamento dominado por uma metodologia não diferencial eivada de preconceitos e fundamentada nos limites de suas proposições, que, pela sua própria essência, não atingem o núcleo de outras

22 LEITE, Fábio. "A questão da palavra em sociedades negro-africanas". In: Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo. SANTOS, Juana E. (org.). Salvador: SECNEB, 1992, p. 36.

> realidades históricas. Isso tem acarretado com frequência a cristalização equivocada de conceitos, teorias, proposições e toda forma de reflexão sobre a África Negra e suas sociedades que, muitas vezes enunciados por autores de prestígio no ocidente, acabam se tornando verdades internalizadas em bibliografias que se repetem. Essa visão periférica é ainda impactada negativamente pela pouca pesquisa de campo e fragilidade de dados realmente concretos, indispensáveis ao conhecimento das sociedades de que se deseja falar, ocorrendo pela combinação desses fatores à configuração da África-objeto, a ser dissecada e observada nos microscópios equipados com lentes impróprias, para não dizer partidas.[23]

Os argumentos de Fábio Leite são amparados pela interpretação dos pesquisadores africanos da geração anteriormente mencionada, dos anos 1960 e 1970. Entre eles, Amadou Hampaté Bâ definiu os conceitos África Profunda e Periférica da seguinte maneira:

> Procuro sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora

23 Id., ibid., p. 35-36.

> para dentro e chega ao que chamo de África-objeto, o que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas profundas em valores absolutamente diferenciais.[24]

Nesses termos, a grande colaboração dos primeiros organismos brasileiros dedicados aos estudos africanos seria o movimento proporcionado às pesquisas brasileiras em direção à chamada África Profunda (o incentivo ao intercâmbio de pesquisadores brasileiros para realizar pesquisas de campo neste continente). Entretanto, os pressupostos para esse direcionamento teriam sido embasados por qual dessas concepções sobre a África? A Periférica?

Carlos Moore chama atenção ao fato de ideias novas, oriundas e advindas de fora do continente serem responsáveis pela defesa da autonomia dos próprios africanos. Deixando de lado a dinâmica do "Abandone-nos!"[25] de Niangoran-Bouah, em sua obra *A África que*

24 HAMPATÊ BÂ, Amadou. Amkoullel, o menino fula. Trad. Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003, p. 10.

25 GARANGER, Marc (org.). Abandone-nos. Costa do Marfim, 2001, Documentário. 26 min. Entrevista com Georges NIANGORAN BOUAH, antropólogo, diretor do CRDNA, Centre de Recherche en Drummologie et Numismatique Africaine em Abidjan, Costa do Marfim. Niangoranbouah estudou na França e logo voltou para seu país, na trilha

incomoda, lembra-nos do papel que a diáspora teve nas questões internas do continente, como a repercussão dos ideais pan-africanistas e a formação de organismos de defesa do continente (como a OUA, atual UA) em relação às ex-colônias, responsabilizando as elites locais pela conivência com o colonialismo da Europa, desde o passado colonial até a atualidade. Nessa obra, o autor também traz conceitos que podem ser relacionados aos conceitos discutidos anteriormente: *África Mítica* e *África Real*.[26]

Consideramos problemática a adoção desses conceitos por acreditarmos que a dicotomia real-mítico esvaziaria o seu próprio conteúdo e tornaria a abordagem da questão, no mínimo, contestável. O termo "mítico" estaria aqui associado aquilo que não é real. No entanto, o que preferimos chamar de África Afetiva é bastante real, já que moveu diversas gerações de pesquisadores e interesses, tendo repercussões e adeptos até os dias de hoje, que assim se voltam às questões do continente ou de suas relações com a diáspora. O termo "mito", para além do seu sentido etimológico (*mythos* – narração pública de feitos lendários de uma comunidade), serve, em seu sentido antropológico, como uma espécie de narrativa utilizada para

---

de seus ancestrais e chefes tradicionais. Ele solta aqui um grito de revolta contra o colonialismo ainda presente na África (Sinopse).

26 MOORE, Carlos. A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2008, p. 11-24.

explicar, entender ou ainda justificar conflitos e contradições "que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da *realidade*" (grifo nosso).[27] Tal "realidade" – apartada da dimensão mítica – está presente naquilo que Moore chama de África Mítica, já que esta dimensão imaginada de uma África vista de dentro do Brasil não tem correspondente com o continente em termos geográficos ou materiais. Além disso, a construção de uma história descolonizada da África tem necessariamente que levar em consideração a dimensão mítica intrínseca à forma com que seus povos se veem em relação ao mundo: esta é a sua própria condição de existência. Dessa forma, a oposição entre os termos *real* e *mítico* é problemática no que tange às temáticas inerentes à questão proposta – mitologia e realidade são territórios de fronteiras tênues, e ambos os termos são responsáveis pela construção e pertinência mútuas dessas fronteiras.[28]

Essa obra de Carlos Moore anteriormente citada traz também uma série de discussões extremamente importantes no sentido de tentar romper com a tripla condição restritiva, atinada por Mia Couto, da história da África, que seria "prisioneira de um passado inventado por

27 CHAUÍ, Marilena. Brasil, mito fundador e sociedade autoritária. 4a ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 09.

28 Para compreender como essas duas categorias se comportam nas temáticas africanas, ver KI-ZERBO, Joseph; HAMA, Boubou. "Lugar da história nas sociedades africanas". KI-ZERBO, Joseph (org.). Op. cit.

outros, amarrada a um presente imposto pelo exterior e, ainda, refém de metas que lhe foram constituídas por instituições internacionais que comandam a economia".[29] Entretanto, a construção dos referidos conceitos por parte de Carlos Moore acabam por incorporar os mal-entendidos designados por Mia Couto como "uma outra armadilha":

> (...) a assimilação da identidade por razões de raça. Alguns africanos morderam a isca. A afirmação afrocentrista sofre, afinal, do mesmo erro básico do racismo branco: acreditar que os africanos são uma coisa simples, uma categoria uniforme, capaz de ser reduzida a uma cor de pele (...). Os africanos tornam-se, assim, facilmente explicáveis. Os outros, os europeus ou americanos, são entidades complexas, reservatório de relações sociais, históricas, econômicas e familiares.[30]

Nesse sentido, o real seria identificado como o pragmático, o concreto, aquele que responderia à altura aos paradigmas vigentes, deixando de lado a oportunidade de podermos pensar além: com o rompimento e o alargamento de tais paradigmas em favor de uma nova compreensão da história do continente. Estaria essa nova compreensão da história africana exclusivamente a cargo dos pesquisadores africanos (como sugere o conceito *África Profunda*)? Isso nos colocaria novamente diante da questão inicial: considerando tudo o que até agora já se pensou e se pensa sobre a África no Brasil – de que África estamos

29 COUTO. Op. cit., p. 11.

30 Ibid., p. 11-12.

falando?

Etimologicamente, o termo afetivo deriva do mesmo radical latino da palavra afeição, que significa "ato de afetar influência; estado (maneira de ser) que resulta influência sofrida"; afetivo, do latim tardio afectívu, significa "que exprime um desejo".[31] A influência cultural que as populações advindas do continente africano exerceram na construção do nosso país, em diversas esferas do modo de agir e pensar, é importante para a construção dessa África Afetiva, que resiste contrapondo-se à morte e ao banzo cultural imposto em diversos contextos pela ideia de superioridade europeia, em um desejo constante de "reunir-se" ou "remeter-se" afetivamente ao continente original, mas que, por suas dinâmicas próprias, acabou sendo congelada no tempo, ao pautar-se em uma ideia de África que não mais correspondia à efetiva:

> Em consequência direta do fato colonial, a África desaparece por algum tempo das preocupações do Estado brasileiro, sobrevivendo, no povo, como uma espécie de Jerusalém distante dos cultos africanos (...). Para as gentes do Brasil, a África deixou, por várias décadas, de ser uma entidade geográfica precisa e converteu-se no símbolo de uma difusa nostalgia. O folclore assegurou-lhe a vaga estática sobrevivência que costuma dar às coisas que passaram, que deixaram de ter relevância na vida diária.[32]

31 MACHADO, José Pedro (org.). Dicionário etimológico da língua portuguesa. Lisboa: Confluência, 1952, p. 102.

32 SILVA, Alberto da Costa e. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil

Dessa forma, a *África Afetiva* refere-se especificamente àquela ideia de África oriunda do contexto de ostracismo das relações oficiais entre nosso país e o continente africano, embora sua construção também encontre correspondentes anteriores e se mantenha mesmo após esse período. Trata-se da forma *apriorística* pela qual entendemos África, isentando-a logicamente dos seus pré-conceitos imanentes, tratados nas duas primeiras partes desse trabalho. A viabilidade deste conceito tem correspondência com aquilo que Philippe Carrard definiu como "sujeito emotivo" ao criticar a crença de que a "motivação do historiador deveria ser [tão somente] a 'curiosidade intelectual', bem como o desejo de buscar 'a livre atividade de conhecer o passado'" (tradução nossa).[33] A escolha do tema de pesquisa por parte do historiador está intimamente relacionada com preocupações, muitas vezes de caráter pessoal, que ultrapassam questões estritamente objetivas. A empatia existente entre o pesquisador e seu objeto (ou melhor, sujeito) de estudo tem implicações inclusive do processo de compreensão de suas ações:

---

na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UFRJ, 2003, p. 43.

33 CARRARD, Philippe. "Theory of a Pratice: Historical Enunciation and the Annales School". In: ANKERSMITH, Frank; KELLNER, Hans (orgs.). A New Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 111.

> Na busca de compreender os pensamentos e as ações dos agentes, precisamos re-ativar os seus pensamentos, crenças e desejos em nossa mente, enquanto, simultaneamente, nos apropriamos da *sensibilidade* para estabelecer diferenças relevantes entre nós e aqueles que pretendemos estudar.[34] [Grifo nosso.]

A "entidade geográfica precisa" de que fala Alberto da Costa e Silva no excerto acima manteve-se no povo e, a partir dos elementos por eles cultivados, inspirou uma nova concepção de África criada pelos intelectuais brasileiros, preocupados com a questão identitária desta jovem nação. Tal entidade permaneceu e ainda se mantém na "psicologia do senso comum", se tomarmos emprestados os termos de Stueber. Esta África Afetiva faz parte do processo cognitivo do historiador brasileiro que busca compreender as dinâmicas históricas próprias do continente em questão. Entretanto, essa não é (ou pelo menos não deveria ser) sua única dimensão.

Já o termo *efetivo*, do latim *effectívu-*, que significa "ativo, que produz",[35] está dinamicamente relacionado ao contato direto com o continente africano, rompendo com o entendimento dos contornos estáticos e imprecisos que o termo *afetivo* carrega em si. Esta dimensão

34 STUEBER, Karsten R. "Reasons, Generalizations, Empathy and Narratives: the Epistemic Structure of Action Explanation". History and Theory, n. 47, 2008, p. 36.

35 MACHADO. Op. cit., p. 808.

pode ser associada àquilo que Carrard chamou de "sujeito objetivo". Na realização da pesquisa, se a neutralidade absoluta é impossibilitada pela afetividade, a objetividade deverá servir então como o ideal norteador das investigações.

A dinamização da ideia de África só pode ser percebida a partir da conexão entre aquilo que definimos como África Afetiva e África Efetiva, embora isso não signifique dizer que o mero contato entre essas duas noções seja capaz ou suficiente para romper ou alterar a ideia que se construiu e que se tem da África no Brasil: muitos pesquisadores encontraram a África Afetiva dentro da África Efetiva quando se eliminou o ostracismo das relações entre o nosso país e o continente africano. Quando trabalharmos conscientemente com a África Afetiva e Efetiva em conjunto, atuaremos enquanto "sujeito empírico-relacional", extrapolando então as categorias dos sujeitos previstas por Philippe Carrard.

Duas questões são importantes para polemizar os conceitos sugeridos (que, na verdade, são polêmicos desde a sua proposição): por um lado essa visão anula a África, quando vista apenas pelo viés do negro brasileiro, pois a busca por "raízes" dos povos que fazem parte da nação brasileira é o combustível das investigações sobre esse continente. Nos termos propostos, seria a busca da África Afetiva na Efetiva. Por outro lado, a necessidade em reconhecer os elos entre

as populações negras, africanas e brasileiras, além das indígenas, é instrumento político de afirmação da cultura negra, que suplanta a europeia e que contribuiria para romper com os tão difundidos paradigmas eurocêntricos presentes nas duas margens atlânticas. Nesse sentido, tal elo é também de certa forma afetivo, embora busque soluções efetivas - uma dicotomização que também é prejudicial.

África, assim como *negro*, são conceitos generalistas, isto é, carregam oculta em si uma enorme gama de nuances que foram historicamente suplantadas e estereotipadas por quem os definiu: o europeu. Faz-se necessário então, ressignificar *África* positivamente, assim como se faz com o conceito *negro* por iniciativa dos intelectuais pan-africanistas e dos movimentos sociais de ação afirmativa, como já foi mencionado anteriormente. A inferiorização social, política e econômica do negro alimentou e ainda alimenta a luta desses movimentos, assim como a inferiorização das temáticas associadas à África diante dos demais domínios do saber. Assim, a África Afetiva e Efetiva devem se unir para estimular a suplantação dos paradigmas eurocêntricos vigentes, pois

> a história da África, como um campo do pensamento humano, se justifica por si só, [e] no nosso caso, a responsabilidade adquire um duplo peso. Primeiro: temos que reconhecer a relevância de estudar a história

> da África, independente de qualquer outra motivação. Não é assim que fazemos com a Mesopotâmia, a Grécia, a Roma ou ainda a Reforma Religiosa e as Revoluções Liberais? Muitos irão reagir à minha afirmação, dizendo que o estudo dos citados assuntos muito explica nossas realidades ou alguns momentos de nossa história. Nada a discordar. Agora, e a África, não nos explica? Não somos (brasileiros) frutos do encontro ou desencontro de diversos grupos étnicos ameríndios, europeus e africanos? Aí está a dupla responsabilidade. A história da África e a história do Brasil estão mais próximas do que alguns gostariam. Se nos desdobramos para pesquisar e ensinar tantos conteúdos, em um esforço de, algumas vezes, apenas noticiar o passado, por que não dedicarmos um espaço efetivo para a África em nossos programas ou projetos?[36]

As relações afetivas são suficientemente efetivas para que possamos construir novas interpretações sobre a história que nos une à margem oposta, a qual deve ser feita em regime de coelaboração: a viabilização do "sujeito empírico-relacional".

A primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil inaugurou, independentemente de suas motivações contextuais, aquilo que acreditamos ser parte expressiva para o encaminhamento

36 OLIVA, Anderson Ribeiro. "A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática". Estudos Afro-Asiáticos, ano 25, n. 3, 2003, p. 422-423.

do problema: o intercâmbio com a África, que deve ser feito pela necessidade de se construir uma história descolonizada para, pela e por conta da manutenção dos elos entre as margens.

Considerações finais: a história da África e a historiografia tradicional

Possivelmente, a ressiginificação do termo-conceito África – que até hoje se encontra pautado nas alcunhas que lhe foram atribuídas historicamente – só será possível quando reconhecermos o impacto que estudos africanos tiveram na produção científica e acadêmica em geral. Quando os países africanos se emanciparam e passaram a escrever a própria história, ficou nítida a necessidade de buscar novos métodos, sobretudo por conta das fontes disponíveis (ausência de materiais escritos, presença de vultosas e valiosas tradições orais – a emergência da história oral[37] – e a necessidade de se ler os arquivos europeus sob novas perspectivas). Entretanto, analisar as peculiaridades desse processo extrapolaria os objetivos propostos para este trabalho.

Contudo, a partir do que discutimos anteriormente, devemos salientar, mais uma vez, a necessidade de repensar os referenciais da história tradicional – cunhada por referenciais eurocêntricos –, seja

37 HAMPATÉ BÂ. "A tradição viva". In: KI-ZERBO (org.). Op. cit.; e VANSINA, Jan. "A tradição oral e sua metodologia". In: KI-ZERBO (org.). Op. cit.

pela ressignificação dos seus conceitos, seja pelo questionamento da sua periodização. Como já salientamos, é preciso ponderar que a emergência dos estudos africanos contribuiu para o surgimento de novas noções de temporalidade e de novos métodos aplicados à prática historiográfica. Além do mais, tal ressiginificação deverá nos fazer encarar os africanos como autênticos agentes históricos, e não como meros depositários de empréstimos culturais.

Jörn Rüsen argumenta que a partir dos estudos interculturais abrem-se novas fronteiras para o pensamento historiográfico.

> Tal abordagem tem as seguintes virtudes: ela apresenta a diversidade de culturas como um espelho que melhor propicia o autoentendimento; ela assim inclui a diversidade, mais propriamente que a usa como um princípio de segregação; ela encoraja o reconhecimento e a reciprocidade em pessoas de diferentes culturas.[38]

Tanto é que os estudos africanos (institucionalizados) existem há pouco mais de meio século e já promoveram enormes avanços historiográficos. Por isso, aliando nossa discussão conceitual aos temas debatidos nessas considerações finais, encerraremos os nossos argumentos com a intrigante fala de Steven Feierman:

38 RÜSEN, Jörn. "Historiografia comparativa intercultural". In: MALERBA, Jurandir. A história escrita: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006, p. 121.

> Estamos então deixados com uma questão ampla, com narrativas históricas de origem africana que precisam receber o devido peso ao lado das narrativas europeias. (...) Os historiadores precisam escutar as vozes africanas com o mesmo impulso com que buscam ouvir as vozes que foram silenciadas dentro da história europeia. (...) Os historiadores não têm escolha senão dar espaço na história mundial para a história africana, mas ao ter feito isso, os historiadores descobriram que os seus problemas apenas começaram.[39]

39 FEIERMAN, Steven. "African Histories and the Dissolution of World History". In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O´BARR, J. (orgs.). Africa and the Disciplines: the Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 198.

O Daomé como um evento histórico[1]

Elaine Ribeiro

Ao longo do tempo, o processo de produção dos relatos de viagem passou por várias questões de ordem histórica no que se refere aos contextos que presidiram sua escrita, seja de ordem pessoal do autor, seja por conveniências de grupos específicos de poder, ou ainda por interesses dos Estados europeus. No que tange aos relatos por nós escolhidos para este trabalho – de William Snelgrave, Robert Norris e Archibal Dalzel e, também, a correspondência dos dadás (reis) daomeanos –, o que essas fontes expressam é a conformação de ideias e conceitos relacionados às práticas cotidianas e de poder das sociedades do Golfo do Benim e de seus titulares políticos.

Nessa perspectiva, este estudo pretende refletir sobre a influência de tais narrativas na historiografia contemporânea que aborda o reino do Daomé, a partir de diferentes interpretações de um mesmo evento histórico, qual seja, a intenção do dadá Agajá nas conquistas de alguns territórios costeiros do Golfo do Benim, na década de 1720. O tema se justifica por estar inserido no debate contemporâneo sobre a possibilidade de o conhecimento histórico das sociedades africanas ser realizado a partir de fontes produzidas por agentes europeus.

1 Este trabalho é parte de minha pesquisa intitulada Nas engrenagens do tráfico: grupos canoeiros e sua atuação nos portos do Golfo do Benim (1720-1858), desenvolvida no Departamento de História da Universidade de São Paulo, sob a orientação da profa. dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp por financiar este estudo.

Este é um esforço para tentar entender uma produção de conhecimento em que uma agência africana não quer dizer perda da dimensão da opressão, principalmente aquela advinda do tráfico atlântico de escravizados. Pelo contrário, como bem lembrou o historiador Alexsander Gebara em seu estudo sobre o viajante inglês Richard Burton: foi um processo dialético no qual a mesma *agência africana* acabou por se voltar contra si mesma, no sentido de "uma violência epistemológica na produção de um conhecimento" que na longa duração dos séculos (XVI ao XXI) se tornou progressivamente colonizado. Porém, não se trata de recuperar "vozes de vencidos", mas de ver a atuação das sociedades africanas no espaço atlântico de interação.[2]

Motivações para se escrever um relato de viagem na primeira metade do século XVIII: William Snelgrave e sua experiência de trinta anos no tráfico atlântico de escravizados

Publicado pela primeira vez em 1734, o relato do inglês William Snelgrave é o segundo documento mais antigo a tratar da conquista daomeana do reino de Alladá.[3] Com uma experiência de trinta anos no tráfico negreiro, Snelgrave começou sua carreira como tesoureiro do navio capitaneado por seu pai em viagem de 1704 à costa atlântica da África. Nos anos que se seguiram, esteve inúmeras vezes em Uidá,

2 Cf.: GEBARA, Alexsander. A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre-comércio, 1861-1865. São Paulo: Alameda, 2010, p. 16.

3 A primeira referência à conquista de Alladá e Whydah pelo Daomé se encontra no prefácio da obra de Jean Baptiste Labat: Voyage du chevalier des marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne... Paris, 1730. Apud LAW, Robin. "The Original Manuscript Version of William Snelgrave's New Account of Some Parts of Guinea". History in Africa, v. 17, 1990, p. 371.

como na ocasião em que o dadá Agajá lhe concedeu uma audiência:

> (...) Assim que nós nos acomodamos, o rei ordenou que o intérprete me perguntasse, o que eu desejava dele? O que respondi, como meu negócio era comerciar, assim eu confiava na bondade de Sua Majestade em me dar um despacho rápido para poder encher meu navio de negroes [sic]; pois tinha pouco tempo para voltar para o meu país, onde deveria noticiar sobre o grande e poderoso rei que eu tinha visto. O rei respondeu através do linguista que meu desejo deveria ser cumprido: mas que o primeiro negócio a ser resolvido era quanto aos seus impostos [dachas]. Como eu desejava deixar uma pessoa conhecida se encarregar desta questão, cujo nome era Zunglar, um companheiro esperto que era agente do rei de Whydaw [sic] durante vários anos e que eu conheci em minhas viagens anteriores (...).[4]

A narrativa de Snelgrave é composta, além do prefácio, por quatro partes distintas: uma introdução e mais três "'livros". Na introdução

4 Para tanto, ver: SNELGRAVE, William. A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade. Londres: James, John and Paul Knapton, 1734, p. 62. Outras passagens nas páginas 6, 19 e 64. Trecho também citado por LAW. Op. cit., p. 371.

há apontamentos gerais sobre a costa ocidental africana e detalhes sobre as viagens por ele empreendidas de 1704 e 1713 a *Old Calabar*. O primeiro livro traz suas impressões sobre a destruição do reino de *Whidaw* ou *Fida* [sic], as descrições da audiência de Snelgrave com o rei Agajá e dos sacrifícios humanos que ele diz ter presenciado na ocasião e mais um suplemento contendo os acontecimentos, entre 1731 e 1732, da destruição de Jaquim, a cidade portuária de Alladá, e da conquista definitiva deste reino pelos daomeanos.

Já o segundo livro contém, além de uma descrição de revoltas de escravizados a bordo de navios capitaneados por Snelgrave, uma defesa do tráfico, no qual o capitão lança o argumento do "resgate de negros de um destino pior" – uma clara valorização do tráfico atlântico e a prática de sacrifícios humanos pelo no reino do Daomé. Por fim, no terceiro livro, de cunho mais aventureiro, Snelgrave relata sua captura por piratas, quando viajava para Serra Leoa em 1719.

Trecho insigne desta publicação é a dedicatória, que diz (tradução nossa):

> Para os comerciantes de Londres, que comercializam na costa de Guiné. Cavalheiros, alguns de vocês que puderam amavelmente ler as folhas seguintes em manuscrito, sob suas expressas aprovações e encorajamentos para que eu as publicasse, tomo a liberdade de dedicá-las aos mercadores que comercializam na costa da Guiné, os melhores juízes da verdade de tudo que aqui está relatado. Como tem sido a

> minha fortuna conhecer a maioria de vocês durante muitos anos, bem como ter recebido inúmeros favores de vocês, subscrevo-me com o maior respeito e estima. Cavalheiros. Seu criado humilde e o mais agradecido, W. Snelgrave.[5]

Este trecho expressa, nas próprias palavras do autor, suas ligações com esferas de poder na Europa e revela que seus manuscritos começaram a circular antes mesmo de serem publicados – o que pode lançar alguma luz sobre as motivações de um capitão de navio para se tornar autor de uma literatura de viagem na primeira metade do século XVIII.

Nossa preocupação com as motivações de Snelgrave está mais na busca dos sentidos históricos que possam nos ajudar na compreensão dos processos de elaboração de conhecimento sobre as sociedades africanas e menos nas inferências de cunho mais pessoal, subjetivo do autor. Nesse sentido, que Snelgrave tencionava deixar por escrito suas experiências, isto é um fato comprovado pela própria existência do manuscrito, referido por ele mesmo na sua dedicatória, por isso não é nenhum despropósito tentarmos compreender o porquê de ele publicá-lo.

Sobre esta narrativa, o historiador Robin Law nos dá notícia da existência do manuscrito de Snelgrave na coleção Wellcome Research Institution, do National Maritime Museum de Greenwich, Londres, arquivado junto a "cinquenta itens de história marítima e médica". O manuscrito apresenta algumas diferenças em relação à publicação de 1734, entre

5 Cf.: SNELGRAVE, William. Op. cit. (Dedicatória).

elas, uma inversão dos assuntos tratados no primeiro e segundo livros, ou seja, a defesa do tráfico precede a narrativa sobre as "guerras de expansão daomeana".[6] Desse modo, o quanto estaríamos no campo da especulação ao aventar uma possível influência, sobre a edição do livro, de interesses de grupos relacionados à prática comercial atlântica? Uma edição que foi cuidada no sentido de indicar uma validade para o tráfico de escravizados, o que se exemplifica pelo "horror das guerras de expansão daomeana", o argumento anteriormente colocado sobre o possível "benefício" aos escravizados ao tirá-los de um lugar de barbárie.

Após discorrer sobre como os *negroes* se tornavam escravos, assim escreveu Snelgrave:

> Várias objeções têm sido frequentemente levantadas contra a legalidade deste comércio, que eu não pretendo aqui refutar. Eu somente observarei que, de modo geral, esse comércio de criaturas humanas pode a princípio parecer bárbaro, desumano e antinatural (...) [este comércio] não é somente uma vantagem para os comerciantes, mas também

6 Robin Law também nos informa que o terceiro livro da publicação, aquele sobre as aventuras de Snelgrave com piratas, não consta nestes manuscritos, e argumenta que o "exótico" pode ter servido como parâmetro para a organização deste arquivo, já que entre os documentos da coleção está uma carta de 16 de janeiro de 1726 de George Savage que relata o suicídio de uma viúva na pira funeral do marido, fato ocorrido em Bengala, Índia. Provavelmente o ponto de conjunção entre esta carta e o manuscrito de Snelgrave é o tema dos sacrifícios humanos. Cf. LAW. Op. cit., p.369.

> para os escravos, como ficará claro com as razões que se seguem: primeiro, é evidente que a abundância de cativos, produzida pela guerra, seria uma destruição desumana, se não fosse a oportunidade de dispor deles aos europeus [por meio da venda]. De forma que pelo menos muitas vidas são salvas e um grande número de pessoas úteis se mantêm vivas. Segundo, quando estes [cativos] são levados para as plantações, eles geralmente vivem muito melhor lá do que já viveram em seu próprio país; e como os senhores pagam muito bem por eles, é do seu interesse que estes sejam cuidados. Terceiro, isto significa também que as plantações inglesas estão sendo aprimoradas, mesmo que sejam quase incríveis as grandes vantagens à nação, especialmente para as Ilhas de Açúcar, que, tendo uma clima quente parecido com o da costa da Guiné, faz com que os negroes [sic] se adaptem melhor ao seu cultivo do que as pessoas brancas (...).[7]

Além de identificar na documentação contemporânea o início dos

7 Para que não haja dúvidas sobre o argumento de Snelgrave por causa de alguma deficiência de minha tradução: "In a word, from this Trade proceed Benefits, far outweighing all, either real or pretended mischiefs and inconveniencies. And, let the worst that can, be said of it, it will be found, like all other earthly Advantages, tempered with a mixture of Good and Evil." Cf.: SNELGRAVE. Op. cit.,p. 160-161.

debates sobre a abolição do tráfico de escravizados, o importante é verificar que os mesmos termos de defesa do tráfico utilizados originalmente por Snelgrave servirão para sustentar as argumentações dos antiabolicionistas no final do século XVIII. Mais do que isso, estas são noções que embasarão uma construção de conhecimento no sentido de uma produção filosófica da história do próprio Daomé, conforme veremos quando tratarmos das obras de Robert Norris e Archibald Dalzel. Portanto, a importância da obra de Snelgrave, muito copiada por relatos posteriores, está na força de sua influência, que pode ser vista na historiografia até os nossos dias, pois serve como fonte para o debate da participação africana no tráfico atlântico, principalmente no que diz respeito a esta região que ficou conhecida como Costa dos Escravos.

O debate mais vivo é quanto à participação daomeana no tráfico de escravizados, na questão historiográfica das motivações do dadá Agajá em conquistar o reino de Alladá: acesso ao mar e, consequentemente, acesso ao tráfico com os europeus ou, inversamente, uma forma de acabar com esse tipo de comércio, como entende o historiador nigeriano Akinjogbin.[8]

Outra diferença entre o manuscrito e a publicação, segundo Robin

8 Para tanto, ver: AKINJOGBIN, I. A. Dahomey and its Neighbors (1708-1818). Cambridge: Cambridge University Press, 1967; e também o estudo de Robin Law, que discorda da compreensão do historiador nigeriano, em The Slave Coast of West Africa, 1550 – 1750: the Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon Press, 1991. Em um contexto brasileiro, o debate entre o compositor, cantor e escritor Nei Lopes e o jornalista Leandro Narloch sobre o desfile de 2007 da escola de samba Beija-Flor, no qual a questão da participação africana no tráfico de escravizados contou com o exemplo do reino daomeano, em: NARLOCH, Leandro. "A Beija-Flor mente sobre a África". Folha de S.Paulo, fev. 2007; e LOPES, Nei. "Não é apenas a Beija-Flor: todos mentem sobre a real África". Folha de S.Paulo, fev. 2007.

Law, é a história do traficante inglês Bulfinch Lambe, estabelecido na cidade portuária de Jaquim em 1724, que não só presenciou a invasão daomeana à região como foi capturado pelo exército local e levado para a capital, Abomey, onde ficou cativo por dois anos. Esta questão aponta para a adição de eventos que originalmente não contavam do manuscrito, já que são casos ocorridos após a partida de Snelgrave da região.[9]

Agajá, Bulfinch Lambe e Adomo Oroonoco Tomo, personagens autênticos de uma mesma história, o tráfico atlântico de escravizados

No decorrer dos séculos, as "guerras de expansão daomeana" se tornaram um tema historiográfico, pelo menos para aqueles que se dedicaram ao estudo dessa parte da costa ocidental. E, como todas as histórias, esta também tem seus personagens: rei, príncipe, vilão e até uma mocinha. O problema é que o papel de vilão – dependendo de como se encara a questão – pode servir a diferentes personagens, independentemente de sua posição original na trama dos acontecimentos: Agajá, sendo rei, pode ser vilão; Adomo Tomo, sendo príncipe, também pode ser vilão; e Lambe, sendo vilão, será que só pode ser vilão?

O pano de fundo desta história é o tráfico atlântico de escravizados.

9 Sobre o manuscrito depositado no National Maritime Museum, de Greenwich, Robin Law pensa ser ele uma cópia, pois apresenta erros como o ato de pular uma linha quando se está copiando e depois a tentativa de inserir entre o espaço de duas linhas a informação que está faltando, como ocorre na página 91 do manuscrito. Porém, ressalta Law, provavelmente este é um erro de cópia do próprio Snelgrave na ocasião em que "passava a limpo" suas anotações de viagens. Infelizmente, sobre tais anotações não tivemos como obter informações quanto a uma possível sobrevivência. LAW, Robin. Op. cit., p. 372.

Um dos personagens de destaque é Bulfinch Lambe, traficante inglês e funcionário da Royal African Company, estabelecido na feitoria do porto de Jaquim, primeiro feito prisioneiro pelo rei de Alladá e, posteriormente, pelo dadá daomeano, conforme relatou Snelgrave (tradução nossa):

> Havia naquele momento no país de Ardra um cavalheiro branco chamado Bulfinch Lambe que era o prisioneiro do rei: tendo sido enviado pelo governador da Companhia Africana com estabelecimento em Jaquim para cuidar de negócios com este rei, Lambe acabou sendo aprisionado por ele, que o deteve a pretexto de uma dívida no valor de cem escravos, anteriormente enviados à feitoria; o rei mandou dizerem uma "palavra" ao governador, que se ele não lhe pagasse esta dívida, ele faria do Sr. Lambe um escravo. Como o governador se recusou a pagar, Lambe permaneceu como prisioneiro aproximadamente por dois anos, não sendo usado até que foi levado nesta guerra pelo rei de Daomé: sendo trazido na presença do rei (que nunca tinha visto um homem branco), Lambe foi tratado muito amavelmente por Sua Majestade, que pouco tempo depois designou para ele uma casa com muitos Criados (...). Tendo permanecido com este príncipe aproximadamente por três Anos (...) Lambe foi enviado com

presentes em ouro e escravos para a Europa (...).[10]

Como podemos ver neste trecho, uma vez em Abomey, o traficante inglês acabou atraindo as atenções do dadá Agajá, que, impressionado por ter sido ele *o primeiro branco* a ter estado em sua capital, acabou sendo convencido a deixá-lo retornar a seu país, onde deveria convencer "outros brancos" a ir não só comerciar na região, mas também povoá-la.[11]

Assim, entra na história "Capitão Tom", embaixador de Agajá, que deveria acompanhar Bulfinch Lambe à Inglaterra, travar contato com o rei inglês e prestar-lhe as homenagens devidas. Todos estes são eventos ocorridos ao longo de 1726 e 1727. A história só volta a se desenrolar no ano de 1731, quando em Londres reaparecem Lambe e o embaixador, agora sob o nome de Adomo Oroonoco Tomo, um príncipe da África Ocidental, quando tentavam fazer chegar à carta do rei do Daomé, também imperador do Pawpaw, ao rei inglês. Os dois homens foram entregues às autoridades do Commissioners for Trade and Plantations, para se verificar a autenticidade da carta e a veracidade dos seus relatos.

10 Cf.: SNELGRAVE. Op. cit., p.7-8.

11 Conforme os planos de uma colonização branca na região, que constam na carta escrita por Lambe ao rei Jorge I em nome do dadá daomeano (tradução nossa): "Eu espero que você ou seus encarregados do comércio me enviem de volta este homem branco como governador ou chefe de outros homens e mulheres brancos, que vivendo em meu país poderão, se desejarem, construir um castelo, forte, casa ou casas como bem lhes convier para o comércio." LAMBE, Bulfinch. A Letter to His Majesty King George, from the Most Victoriuous and Mighty (...) King of Dauhomay, and Emperor of Paupau (...) Present to His Majesty on the 3d of May, by Capt. Lambe...". Londres: Oxford-Arms, 1731, p. 7.

Desde sua aparição em Londres, no começo da década de 1730, até os dias atuais, esta carta é motivo de controvérsia entre aqueles que em seus contextos específicos se interessaram pelos negócios da região daomeana. A partir do documento fica-se sabendo as intenções do dadá Agajá de introduzir *plantations* em seu território e de diminuir o comércio atlântico de escravizados em favor da permanência destes nessas plantações.

No entanto, a vontade deste dadá de introduzir plantações na região não se encontra expressa no corpo desta carta, mas no documento intitulado "A Scheme for Trade with the Emperor of Paupau", citado pela primeira vez pelo cirurgião John Atkins em seu relato de 1735.[12]

Este documento, que é um anexo da edição da carta de 1731 que utilizamos na presente análise, está assinado por Lambe e é apresentado como "recomendações aos interesses da nação inglesa". Estruturado em tópicos, este projeto pretende dar conta das melhores maneiras de se comerciar na região, e, entre outras, apresenta a proposta de desenvolvimento de plantações na região, que ensejou a clássica controvérsia sobre as motivações de Agajá para a conquista de Alladá, se para acessar o tráfico ou para terminar com ele:

> Para assentarmos plantações lá, nós poderíamos obter concessões do imperador, de acordo com a promessa dele,

12 ATKINS, John. A Voyage to Guinea, Brasil, and the West-Indies in His Majesty's Ships, the Swallow and Weymouth... Londres: 1735, p. 121-122. Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO. Apud LAW, Robin. "Further Light on Bulfinch Lambe and the 'Emperor of Pawpaw': King Agaja of Dahomey's Letter to King George I of England, 1726". History in Africa, v. 17, p. 211-212.

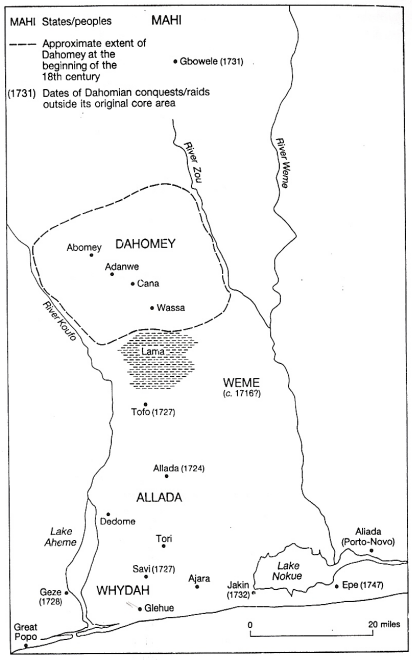
> os nativos se venderiam a nós por um pequeno valor, na condição de não os levarmos embora (da maneira como é feita pelos holandeses em Jaquim)(...).[13]

O historiador nigeriano Akinjogbin, em seu estudo da década de 1960, afiançando-se na documentação produzida a partir do caso Lambe, compartilha com o viajante John Atkins a opinião de que a intenção do dadá Agajá era mesmo acabar com o tráfico atlântico de escravizados. Já Robin Law entende diferentemente essa questão: sendo para ele o *ethos* do estado daomeano militar e partindo de uma evidência documental, a carta do diretor do forte português Francisco Pereyra Mendes, a real intenção de Agajá era acessar o litoral e comandar por meio de seus funcionários reais o trato com os agentes atlânticos estabelecidos nas cidades portuárias de Uidá e Jaquim.[14]

13 LAMBE, Bulfinch. A Letter to his Majesty King George, from the Most Victoriuous, p. 13.

14 AKINJOGBIN, I. A. Dahomey and its Neighbors..., p.23-25 e 69-80; LAW, Robin. The Slave Coast of West Africa (1550-1750)..., p. 269 e 279. Quanto à carta referida por Law, que alude a uma intenção de Agajá de conquistar Whydah para acessar e promover o tráfico, ver: VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 145. Não posso deixar de fazer uma referência, nesse sentido, ao contexto de produção do estudo de Akinjogbin, das lutas de independência das sociedades africanas, na década de 1960, que de alguma forma podem ter influenciado sua análise do caso daomeano. Agradeço à professora Mariza Soares, da Universidade Federal Fluminense, por me apresentar esta observação durante os trabalhos da mesa "África Ocidental: Interpretações e estruturas sociais" ocorrida no I Encontro Internacional de Estudos Africanos da UFF, em maio de 2011.

Figura1 – Daomé no início do século XVIII



Map 5. Dahomey in the early eighteenth century

Fonte: LAW, Robin. *The Slave Coast of West Africa (1550-1750)*: the Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 268.

Acompanhando por esse mapa, podemos ver Whydah como uma designação de reino para o século XVIII, sendo que seu porto é Glehue. Jakin, a cidade portuária do reino de Alladá, se encontra mais à direita do mapa; foi conquistada em definitivo pelo Daomé em 1731/32. Dessa maneira, torna-se relativamente fácil visualizar o que estava em jogo na questão da conquista daomeana desses territórios.

Os números da exportação de escravizados dão conta que houve um grande volume para essa região entre os anos 1680 e 1730. Segundo Paul Lovejoy, nesse período foram traficadas 730 mil pessoas, o que

representa 42 por cento no quadro geral desse comércio na época.[15] A explicação comum para a caída dos números do tráfico na região a partir de 1730 já é clássica: a conquista em definitivo das regiões costeiras por parte do Daomé, o que coloca um fim às "guerras de expansão" e, consequentemente, à grande produção de escravizados. Talvez isso pudesse servir de argumento para aqueles que defendem uma intenção mais modernizante de Agajá em prol da introdução das *plantations* em seu território, porém há que remetermos a uma outra situação, a dificuldade daomeana, na década de 1730, de se defender dos distúrbios causados pelas campanhas militares promovidas, mais ao interior do continente, pelo império de Oyo.

Voltando ao mapa, podemos perceber que a estratégica localização do território daomeano, entre os rios Koufo e Zou, fez do Daomé um intermediário ideal entre essas zonas mais interioranas do continente e as áreas do litoral. Oyo, que não aparece no mapa, mas que tinha, para lá do rio Weme, dezenas de cidades sob seu controle, que conformaram o que ficou conhecido ao longo do tempo por nação ou país iorubá, em represália às 'guerras de expansão do Daomé', colocou os daomeanos em prejuízo ao desviar as rotas caravaneiras que vinham do Sudão central e tinham as regiões em torno de Abomey, a capital simbólica do Daomé, como passagem obrigatória em seu caminho até o litoral.

Esta é uma história ainda pouco enfrentada pelos estudiosos do tema, pois requer um grande esforço de análise devido à escassez, para o período anterior às primeiras décadas do século XIX, de uma

15 LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 100-101.

documentação sobre as regiões do interior.

Contudo, o que vale ressaltar por hora é que essa questão daomeana, da intenção de acabar com o tráfico ou de se inserir nele, não será avançada enquanto os historiadores tiverem seu olhar voltado somente para os acontecimentos das áreas costeiras dessa parte da África Ocidental. Assim, concordamos com Mario Rufer quanto à necessidade de se encarar os "silêncios performativos", aquelas ausências de "incômodas narrativas, visíveis nas historiografias consultadas", que vão desde o ocultamento de elementos iorubás no reino daomeano até um reconhecimento enviesado da agência histórica das mulheres nessas regiões africanas,

> Nos diversos episódios nos quais a mulher é parte formadora da narrativa historiográfica, sua figura aparece para aglutinar o sentido nacional através de sua capacidade reprodutiva (...). O interessante a destacar é que o gênero é uma categoria silenciada produtivamente: não é que jamais esteja presente, mas quando se recorre à figura da mulher, esta é o contrapeso explicativo, o sujeito de tensão no desenvolvimento histórico. Aparece como o elemento conflituoso ou manipulado e como o espaço de articulação no qual se condensam as possibilidades da modernidade (o amálgama étnico e a união nacional) e as reminiscências de

sua impossibilidade (a traição à causa histórica).[16]

Destacamos os "silêncios performativos" do gênero e da etnicidade, porque entendemos que se aproximam dos temas dos quais nos ocupamos, uma vez que a questão de Agajá e seu envolvimento (ou não) com o tráfico de escravizados, em seus diferentes usos no decorrer do tempo, seja de ocultação, seja de destaque, serviu para embasar o debate sobre a participação africana no tráfico atlântico.

Assim sendo, seguir a trajetória da carta de Bulfinch Lambe é verificar os diferentes usos que foram feitos dela desde a década de 1730 até os dias atuais: em termos antiabolicionistas, o debate sobre a legitimidade deste comércio, tal como exemplificado anteriormente pelo relato de Snelgrave, e em termos abolicionistas, o uso da carta pelo abolicionista Wilberforce no parlamento inglês para destacar as guerras entre as sociedades africanas como um maleficio produzido pelo tráfico atlântico de escravizados.

Além disso, na nossa contemporaneidade, em termos humanistas, o nosso uso da carta para creditar também para os "africanos" um entendimento de mudança e uma sensibilidade para contextos de tempo e lugar: ou seja, africano, assim como europeu, é uma marca identitária generalizante que não abarca todas as dimensões históricas que contém. Portanto, o entendimento humanista pretende destacar a agência histórica de diferentes grupos africanos e combater o raciocínio

16 RUFER, Mario. "A diáspora exorcizada, a etnicidade (re)inventada: historiografia pós-colonial e políticas da memória sobre o Daomé". Afro-Ásia, n. 34, 2006, p.100.

simplista da escravização de africanos por africanos. [17]

Nessa conformidade, quanto aos personagens desta história, insigne é a forma com que o embaixador daomeano se apresenta à sociedade inglesa: como príncipe de Jaquim, sob o nome de Adomo Oroonoco Tomo.[18] Segundo Robin Law, Oroonoco talvez não seja o nome autêntico deste embaixador, já que pode ter sido retirado da novela romântica *Oroonoko: or, the Royal Slave*, de Aphra Behn, de 1689, muito popular na época em que o enviado daomeano esteve na Europa e na América do norte.

Perseguindo essa identidade através de jornais da época, Robin Law chegou a notícias que se referem a uma performance no teatro Drury Lane, em abril de 1731, em honra a um príncipe africano chamado Adomo Oroonoco Tomo, e a uma outra, de agosto de 1732, que dá conta da partida da Inglaterra para a terra natal, na África, de um príncipe com o mesmo nome.[19]

Mais revelador ainda é um texto alternativo à carta escrita por Lambe, apresentada ao governo inglês como sendo de Agajá, publicada na *Pennsylvania Gazette* em junho de 1732.[20]

Nesta outra versão publicada no jornal, as diferenças são de ordem

17 Tal como entende Joseph Miller em "History and Africa/Africa and History". The American Historical Review, v. 104, n. 1, 1999, p. 2.

18 LAMBE. A Op. cit., p.10.

19 Cf.: LAW, Robin. "An Alternative Text of King Agaja of Dahomey's...", op. cit., p. 259.

20 Carta que saiu na Pennsylvania Gazette de junho de 1732, republicada por LAW. Ibid., p.262-270.

semântica, sem prejuízo ao sentido geral da carta original. Para Robin Law, o importante a ser notado nestes casos é a interferência da edição de textos manuscritos em uma época em que ainda não existia uma padronização para tal atividade. Desse modo, havia a possibilidade de o editor, ao se deparar com palavras ilegíveis, fazer uma paráfrase consciente do texto original, ou ainda cometer simples erros de cópia. Esta é uma característica do mercado editorial até o século XVIII – a liberdade dos editores em parafrasear, cortar e até mesmo adicionar informações aos textos - que só há pouco tempo foi registrada pelos historiadores.[21]

E, por fim, eis que chegamos à mocinha, pois são nestes artigos que, seguindo o historiador Robin Law, conseguimos ver um possível destino de Adomo Tomo: tendo se casado com a Srta. Johnson, em 4 de janeiro de 1732, o príncipe africano tencionava viajar com sua esposa de volta para sua casa na África, fato ocorrido, segundo a *Pennsylvania Gazette*, algum tempo depois.[22]

Também com base nesses artigos de jornais, descobriu-se um possível futuro de Lambe: na mesma edição em que se noticiou o casamento do embaixador daomeano encontra-se uma nota sobre os desejos de Lambe de publicar suas aventuras e viagens, de modo a contar sobre

21 Cf.: HAIR, Paul. "Introduction". In: HAIR, P. E. H.; JONES, Adam; LAW, Robin (orgs.). Barbot on Guinea: the Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712. Londres, 1992, p. 1:xix. 2 v. Apud LAW. "An Alternative Text of King Agaja of Dahomey's...", op. cit., p. 260.

22 Nestes artigos aparece outra identidade para o embaixador e príncipe africano: Robert Widah, nome que assumiu no momento de seu batismo, provavelmente na ocasião de seu casamento com a Srta. Johnson. Para tanto, ver: LAW. "An Alternative Text of King Agaja of Dahomey's...", op. cit., p. 261.

as "maneiras, costumes e leis relacionados aos povos pagãos".[23]

Por tudo que foi escrito, entendo que o tema da autenticidade da carta escrita por Lambe em nome do rei daomeano, como discutido por todos que fizeram uso dela, já não se impõe, uma vez que, se os termos descritos na carta não podem ser creditados ao próprio Agajá, sua existência revela várias estratégias de sobrevivência, de alianças possíveis entre sujeitos históricos de procedências diversas e em diferentes contextos: no caso, o embaixador daomeano Adomo Tomo e o inglês Bulfinch Lambe, tanto no Golfo do Benim quanto na Inglaterra. Estratégias e alianças essas que só seriam inimagináveis se acreditássemos em um mundo dicotômico que não admitisse imbricações diárias.

O Daomé como um evento histórico narrado por Robert Norris e Archibald Dalzel

As histórias do Daomé publicadas por Robert Norris em 1789 e por Archibald Dalzel em 1793 são obras marcadas por um período intenso de disputas no espaço atlântico, do qual fazem parte Europa, América, Caribe e África.[24] O mesmo contexto, por exemplo, do evento fundador da história contemporânea ocidental, a Revolução Francesa, mas foi também uma época de não-eventos, como entende Michel-Rolph

23 Apoiando-me em Law, infelizmente, não há notícias de tal feito e de uma possível sobrevivência de um texto de Lambe para além das cartas já citadas. Cf. LAW. "An Alternative Text of King Agaja of Dahomey's...", op. cit., p. 262.

24 NORRIS, Robert. Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomy, an Inland Country of Guiney... Londres: Lowndes, 1789; e DALZEL, Archibald. The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa. Londres, 1793.

Trouillot a Revolução do Haiti.[25]

Ao contrário da revolução haitiana, o Daomé se conformou em um evento histórico por excelência, e, por mais que este reino africano possa não ser hoje um grande tema da historiografia geral, houve um tempo em que esteve nas mentes de ilustres europeus, como os parlamentares ingleses William Wilberforce e John Henniker [26] e o filósofo G. W. F. Hegel.[27]

Este foi também um tempo marcado pelos debates intensos em torno da questão abolicionista, tanto do tráfico quanto da própria escravização. O que estava em jogo na época, conforme Trouillot, era uma defesa de direitos humanos que se limitava ao ataque da

25 A expressão não-evento no sentido dado por Trouillot não se refere somente a fatos que são relegados ou intencionalmente silenciados, mas aplica-se também a acontecimentos que não podem nem ser pensados porque a estrutura mental do seu tempo não permite, como é o caso das categorias da ilustração e suas concepções sobre "graus de humanidade e civilizações" que não deixaram ver os fatos ocorridos no Haiti, de revoltas de escravos e de crioulos, como um evento, quiçá como uma revolução ou como um movimento político. Cf.: Trouillot, Michel-Rolph. "The Haitian Revolution as a Non-Event". In: Silencing the Past: Power and Production of History. Boston: Beacon Press, 1995.

26 O deputado inglês John Henniker, por exemplo, utilizou em sessões no Parlamento inglês a carta escrita por Bulfinch Lambe em nome do dadá Agaja para construir seu argumento pró-tráfico, ressaltando toda a barbárie dos sacrifícios humanos praticados pelo Daomé. Cf.: LAW. "Further Light on Bulfinch Lambe and the 'Emperor of Pawpaw' …", op. cit., 1990.

27 Uma questão que acreditamos ser válida é o quanto Hegel e sua filosofia da história devem ao debate mais amplo da abolição do tráfico de escravos e a não-eventos como a Revolução do Haiti, como nos lembra Susan Buck-Morss. Para tanto, ver: HEGEL, G.W.F. "Fundamento geográfico da história universal". Filosofia da História. Brasília: Editora da UNB, 1995, p. 73-91; e BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haiti, la dialética amo-esclavo: una interpretación revolucionaria. Buenos Aires: Norma, 2005.

instituição da escravidão e uma defesa do trabalho livre, mas que não avançava nas críticas aos preconceitos contra os africanos e seus descendentes e nem ao colonialismo.[28]

Nessa perspectiva, o que não seria impensável nesta época era uma escrita da história que privilegiasse, ao contrário de um protagonismo político dos africanos, um estado de barbárie tal que fizesse do tráfico um benefício a todos aqueles que foram escravizados. E este é um enredo conhecido na história construída sobre o reino daomeano: no embate entre abolicionistas e antiabolicionistas, os destaques à tirania do dadá e aos sacrifícios humanos.

Dessa forma, a obra de Robert Norris é uma história sobre o Daomé durante o reinado de Tegbesu (1740-1774), sucessor do rei Agajá, conquistador de Alladá e Whydah na década de 1720. Escrita por este traficante, que viveu por 18 anos na região e conheceu de perto as engrenagens do comércio atlântico, a obra é marcada por um tom claramente pró-tráfico, uma vez que, além de nela ser ressaltada a agressividade militar, o despotismo de Estado e os sacrifícios humanos em larga escala, há uma clara intenção de combater o argumento abolicionista de que toda essa "ferocidade africana" se devia ao próprio tráfico.

Nesta *História do Daomé*, os problemas a serem enfrentados são as numerosas inexatidões quanto aos eventos e datas, sobre o final do

28 Conforme o estudioso haitiano: "...poucos políticos ou filósofos atacaram o racismo, o colonialismo e a escravidão de uma só vez e com a mesma veemência..."; "...os argumentos da defesa da escravidão foram centrais para o desenvolvimento do racismo científico...". TROUILLOT, Michel-Rolph. Silencing the Past..., op. cit., p.80 e 84.

reinado de Agajá e o melhor ajuizamento de Norris sobre reinado deste dadá em comparação ao de seu sucessor, Tegbesu. Há uma possível distorção de fatos, se forem levadas em conta outras fontes escritas e a tradição oral daomeana sobre estes pontos específicos.

A data de 1732 para a morte de Agajá e, consequentemente, o final de seu governo traz problemas quanto à interpretação do reinado de Tegbesu, já que Norris credita uma série de distúrbios e revoltas para o tempo deste último e analisa-o como o tirano que prejudicou as alianças promovidas por seu pai e antecessor, e que, como um grande conquistador, conseguiu construir o estado daomeano por meio de acordos com novos súditos.

Todo o problema da avaliação negativa feita por Norris do período de 1732-1740, tempo sob o rei Tegbesu, pode referir-se ao seu processo de recolha de informações. Uma memória redigida em fins do século XVIII a partir de informações fornecidas por opositores dos daomeanos: como aquelas obtidas em Popo Pequeno, que relatavam as guerras travadas entre esta cidade e os daomeanos na década de 1730. [29]

Desse modo, o trabalho de Norris de recolha de informações entre os habitantes dessas regiões, embora tenha sido facilitado devido a sua longa estadia na região, pode também revelar – se assim podemos chamar – o problema "metodológico" de não cobrir "todos os lados da história". Provavelmente essa escolha de narrativa se aproximava mais das intenções iniciais do autor, qual seja, demonstrar a natureza do estado daomeano pelo prisma da violência.[30] Portanto, este é um

29 Cf.: LAW, Robin. "The Slave-Trader as Historian: Robert Norris and the History of Dahomey". History in Africa, v. 16, p. 219-235, 1989.

30 Digno de nota foi como Archibald Dalzel se referiu a Norris: como o "infatigável

problema que acompanha não só a obra em si, mas seus diversos usos posteriores, como na obra de Archibald Dalzel, publicada quatro anos depois (1793), que apresenta em sua estrutura uma reedição do trabalho de Norris.

Além de ressaltar todos os aspectos já discutidos em relação à "história de Norris", *The History of Dahomey* retoma a ideia do "resgate de negros de um destino pior" apresentada por William Snelgrave em sua obra de 1734, conforme discutimos no inicio deste trabalho. Aliás, o relato deste capitão de navio chega a ter muitas partes copiadas por Dalzel, procedimento que torna sua obra uma compilação de textos anteriores entremeados por partes escritas por ele, a partir de suas experiências como funcionário da Coroa inglesa na região.

O trabalho de Dalzel também se configura um estudo comparativo entre a vida dos escravizados no México e no Daomé, como ilustração do quão poderia ser pior viver do lado africano do Atlântico: não só as guerras são discutidas, mas também o tratamento recebido pelos escravizados cativos nesses conflitos.

Novamente, o problema da desvinculação das guerras na região com o tráfico atlântico se adapta a ideia da natureza militar do Daomé e da produção de escravizados não para o comércio, mas para "saciar" uma fome por violência devido à crueldade inata dos daomeanos,

> (...) nas questões das guerras, o único objetivo era conseguir vítimas para os sacrifícios, pensamento muito chocante para

coletor de memórias". DALZEL. Op. cit., p. vi. Apud WALDMAN, Loren K. "An Unnoticed Aspect of Archibald Dalzel's the History of Dahomey". JAH, v. 6, n. 2, p. 185-192, 1965.

> poder suportar por alguns momentos. Estes [os daomeanos] demonstram (...) a tendência natural para a guerra e para crueldade (...).[31] [Tradução nossa.]

Por fim, sobre o tema candente do *ethos* ou "da natureza agressiva" dos daomeanos e sua participação no tráfico atlântico de escravizados, que tem percorrido ao longo do tempo uma gama de discursos, gostaríamos de apresentar uma reflexão de ordem teórica e metodológica.

Os relatos de viagem, escritos pelos europeus, sendo parte substancial das fontes que utilizamos, porque dizem ou comunicam sobre as sociedades africanas, precisam ser analisados em todos os níveis de discurso e em um entrecruzamento de informações, como nos lembram Adam Jones e Beatrix Heintze em obra consagrada à análise dos relatos de viagem ao continente africano.

Segundo estes autores, os relatos de viagem produzidos por europeus são fontes que contêm problemas de produção e divulgação, pois apresentam interpretações culturais generalizantes e imprecisas, marcadas pelo discurso ideologizado da predominância civilizacional e por interesses de grupos específicos. [32]

---

31 DALZEL. Op. cit., p. xxiv-v. Apud WALDMAN. Ibid., p. 190.

32 JONES, Adam e HEINTZE, Beatrix. "Introduction. European Sources for Sub-Saharan Africa Before 1900: Use and Abuse". Paideuma, Stuttgart, Frobenius-Institut, n.33, p. 1-17, 1987. E, ainda, sobre outro problema de produção, o plágio, como diferentes autores chamam a prática comum entre os viajantes de copiar informações de diferentes relatos publicados em sua época, ver na mesma coletânea de Jones e Heintze o texto de: LAW, Robin. "Problems of Plagiarism, Harmonization and Misunderstanding in Contemporary European Sources. Early (pre-1680s) Sources for the 'Slave Coast' of West Africa", p. 355.

Assim, como tentamos demonstrar neste estudo, as obras de Snelgrave, Norris e Dalzel, incluindo a carta de Agajá escrita por Lambe, influenciam-se mututamente e integram uma produção de conhecimento sobre o Daomé que acabou criando legados epistemológicos devido aos seus diversos usos ao longo do tempo. Estes legados precisam ser enfrentados se quisermos fazer uma história do Daomé e desta região ocidental africana para além de sua participação no tráfico atlântico de escravizados.

Narrativa mítica e conflito: relações entre o culto da serpente e identidade étnica no reino de Uidá

Lia Dias Laranjeira

O presente trabalho[1] aborda as possíveis relações entre a narrativa mítica de origem do culto da serpente em Uidá, citada por viajantes europeus no século XVIII, e a identidade étnica da população desse reino no contexto das experiências diaspóricas e dos conflitos influenciados pelo comércio transatlântico. O reino de Uidá localizava-se no Golfo do Benim, região denominada, no período estudado, como Costa dos Escravos,[2] delimitada entre os rios Volta e Lagos.

1 Este estudo se insere em uma investigação mais ampla que resultou na dissertação de mestrado Representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia (séculos XVII e XVIII), defendida no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, sob orientação do Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.

2 A Costa dos Escravos, a qual abrangia a região dos atuais Togo, Benim e parte da Nigéria, recebeu tal denominação em 1688, pelo viajante Jean Barbot, pelo fato de ter sido a primeira região da Baixa Guiné a abastecer grande número de cativos para o comércio transatlântico. Embora a Costa dos Escravos não representasse uma unidade política ou étnica, havia uma unidade correspondente ao interesse comercial da Europa na região. Um aspecto relevante que caracterizava a costa e facilitava o acesso à área era sua localização em uma região denominada pelos climatólogos como Gap of Benin ou "Brecha do Benim", uma faixa de vegetação aberta formada por savanas e que se estendia até a costa. Ao contrário das regiões a sua volta, nessa "brecha" não havia floresta tropical ou pântanos densos, e as chuvas eram menos frequentes. Tal vegetação permitia, por exemplo, a existência de cavalarias e facilitava o deslocamento e permanência dos mercadores. LAW, Robin. "Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century". Journal of Religion in Africa, v. 21, n. 1, 1991, p. 42-77.

Figura1 - Costa da Guiné com Uidá em destaque, século XVII,

Fonte: HAIR, JONES e LAW, 1992, (adaptado).

O culto da serpente, conhecida como Dangbe, é descrito pelos viajantes Jean Barbot (1688),[3] Willem Bosman (1705),[4] Chevalier Des Marchais (1724-26)[5] e Jean-Baptiste Labat (1730)[6] como a principal prática religiosa do reino de Uidá.[7] A importância do culto é destacada pelos

3 HAIR, Paul H. E.; JONES. Adam; LAW, Robin. Barbot on Guinea. Londres: Hakluyt Society, 1992.

4 BOSMAN, Guillaume. Voyage de GuinéeUtrecht : Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.

5 DES MARCHAIS, Reynaud. Journal du voyage de Guinée et Cayenne par le chevalier Des Marchais capitaine comandant pour la Compagnie des Indes la fragatte nome l'expedition armé au heure de Grace..., Paris, 1724-26.

6 LABAT, Jean Baptiste. Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727, tomos 1 e 2, Paris, Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.

7 O francês Jean Barbot atuo, na costa da África Ocidental como agente comercial de navios negreiros e inspetor dos estabelecimentos comerciais da Companhia do

viajantes por fatores diversos, tais como: a estreita relação do culto da serpente com o poder monárquico, sediado na cidade de Savi, capital do reino; a participação de parte significante da população de Uidá na devoção; a mobilização de meninas e mulheres do reino nos ritos de iniciação; as oferendas e sacrifícios sistematicamente dedicados à divindade pelos habitantes e pelo rei de Uidá; e, por fim, as interdições relacionadas ao culto da serpente, que envolviam penas rigorosas.

Os referidos autores escrevem a respeito do culto a Dangbe no período anterior à invasão do reino de Uidá pelos daomeanos em 1727, liderados pelo rei Agajá. Atualmente, o culto ainda existe na região, mas, em relação ao período estudado, seu templo mudou das proximidades de Savi para a atual cidade de Uidá.

Senegal. O viajante holandês Willem Bosman também foi responsável pela compra de africanos e pelo controle de navios negreiros que partiam para a América. Jean-Baptiste Labat, missionário francês da Ordem dos Dominicanos na Europa e no Caribe, o qual nunca esteve na África, reescreveu e publicou os relatos do navegador e cartógrafo francês Des Marchais, realizando diversos acréscimos, muitas vezes a partir dos relatos de outros missionários na costa da África Ocidental e mais especificamente no Golfo do Benim.

Figura 1 - Templo das Serpentes na cidade de Uidá, 1900-1930

Fonte: http://digitallibrary.usc.edu/search/controller/view/impa-m12662.html.

Dentre os viajantes citados, a narrativa mítica de origem ao culto da serpente aparece nos relatos de Bosman, Des Marchais e Labat. De acordo com Gual, mediante a rememoração de episódios relevantes para determinado grupo social e a evocação de proezas heroicas e divinas relacionados a tais eventos, a narração mítica explica por que as coisas são de determinada maneira e situa as causas de processos originais em um tempo primordial.[8] A proposta de recuperar e analisar a narrativa mítica de origem ao culto da serpente no reino de Uidá proporciona, no presente trabalho, uma revisão histórica da relação entre Uidá e Aladá,[9] assim como uma releitura da articulação realizada

8 GUAL, Carlos García. Introducción a la mitología griega. Madri: Alianza Editorial, 2006.

9 Ambos os reinos recebem diversas denominações nos relatos de viajantes europeus entre os séculos XVII e XIX: Ajudá, Judá, Fidá, Whydah, Ouidah; Ardres, Hardre, Ardra, Arda, Arada, Allada. VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de

atualmente, pela população do Benim, entre Dangbe e os huedas.

Merlo e Vidaud abordam densamente a referida relação no artigo "Dangbé et le peuplement houéda",[10] analisando o culto à serpente, praticado ao longo de séculos em diferentes localidades do Golfo do Benim, como Grande Popo, Akron (bairro de Porto Novo), Aladá, Uidá e Badagri. Embora Merlo e Vidaud destaquem uma forte ligação entre os huedas e Dangbe, ambos sinalizam as convergências existentes entre os hulas e os huedas, tais como: o píton enquanto objeto de culto, as disposições das escarificações faciais, a proximidade de suas moradias e os heróis comuns nas práticas religiosas familiares. Ao contrário do foco de Merlo e Vidaud, levantarei algumas relações possíveis entre os hulas e o culto da serpente em Uidá.[11]

---

escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos. Salvador: Editora Corrupio, 1987, p. 17. Segundo Robin Law, todas as variações do nome "Uidá" são tentativas de se aproximar do nome indígena, que seria mais próximo de "Hueda". LAW, Robin. Ouidah: the Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892. Athens/Oxford: Ohio University Press/James Currey, 2004, p. 18.

10 MERLO, Christian; VIDAUD, Pierre. "Dangbé et le peuplement houéda". In: MEDEIROS, François (org.). Peuples du Golfe du Bénin: aja-éwé. (Colloque de Cotonou). Paris : Karthala, 1984, p. 269-306.

11 Alguns estudiosos, como aponta Parés, consideram que os hulas e os huedas fizeram parte de um mesmo grupo étnico, o qual se dividiu ao longo de diásporas. Pognon (1955), por exemplo, acredita que esse grupo tenha se dividido quando vivia às margens do lago Aheme: os que permaneceram no lago passaram a ser conhecidos como huela (depois hueda) e os que seguiram para o mar receberam o nome hula. Já Merlo e Vidaud (1984) consideram que o grupo hula-hueda tenha surgido do grupo proto-iorubá, idjè, o qual vivia, antes do século XIV, na região da atual cidade de Porto Novo (Benim). Segundo Parés, tais ideias de uma origem comum entre hula e hueda, e a associação desse grupo com os iorubás, são reforçadas por relatos de viajantes dos séculos XV e XVIII. PARÉS, Luis Nicolau. "The Hula 'Problem': Ethnicity on the Pre-Colonial Slave Coast". In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. The Changing Worlds of Atlantic Africa: Essays in Honor of Robin Law. Durham: Carolina Academic Press, 2009, p. 293-316.

A narrativa mítica de origem do culto citado por Des Marchais e Labat descreve o deslocamento do animal cultuado, de Aladá para Uidá, por ocasião de uma batalha entre os dois reinos. Já Bosman cita o mesmo deslocamento e contexto, mas sem explicitar o nome do reino rival. O elemento em comum entre as narrativas apresentadas pelos três viajantes é a serpente como representação de uma divindade estrangeira, "migrante" de outro povo, o qual se contrastava com o de Uidá.

A respeito da divindade e da origem do culto, Bosman afirma:

> Ela já deve ser velha, pois eles dizem que a encontraram há muitos anos, e que por causa da malevolência dos homens, ela saiu de um outro país e veio a eles, o que lhes havia dado alegria; de maneira que eles receberam esse novo deus com muitas marcas de respeito e de estima e o levaram em um tapete de seda a essa casa, onde ela ainda vive [...].[12]

O tema da oposição entre Uidá e o reino de onde teria vindo a serpente é destacado principalmente por Des Marchais. O diário do viajante apresenta a peculiaridade de retratar, como testemunha ocular, o momento do coroamento de um novo rei de Uidá que trazia à tona a rivalidade com o reino de Aladá. Nesta ocasião, Des Marchais dialoga com seus informantes a respeito da relação entre Uidá e Aladá.

Des Marchais conta que interrogou aos nobres quanto à razão para

12 BOSMAN. Op. cit., p. 396.

que o rei fosse "obrigado a restabelecer a porta principal da cidade de Ardra" naquela ocasião. Essa pergunta é a chave para o assunto que se desenvolve na sequência: a guerra entre Uidá e Aladá e a origem do culto da serpente no reino de Uidá. Os nobres responderam a Des Marchais que o reino de Uidá havia pertencido ao rei de Aladá e que a população de Uidá e os nobres, ao se oporem às injustiças provocadas pelo rei de Aladá, guerrearam contra ele. Esta guerra resultou na nomeação de um rei para Uidá e na liberação da obediência ao rei de Aladá. No entanto, para marcar que Uidá continuava dependendo de Aladá, desde esta guerra seus reis obrigaram a população de Uidá a restabelecer a porta principal da cidade de Aladá como uma forma de tributo.[13]

A reparação da referida porta marca uma espécie de dívida de Uidá com o reino de Aladá, confrontado e vencido pelo primeiro. Restituir a porta de Aladá a cada coroamento de um novo rei de Uidá representaria uma sujeição simbólica e religiosa, como forma de compensação ou pacto social com o povo vencido.[14]

De acordo com os manuscritos de Des Marchais, os nobres também relataram que em uma das guerras contra Aladá, uma grande serpente atravessou até o lado do exército de Uidá e foi a responsável pela vitória deste povo:

> Eu perguntei a eles por que todos tinham respeito pela

13 DES MARCHAIS. Op. cit., p. 48.

14 AMSELLE, Jean-Loup. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique". In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. Au ceur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris : La Découverte, 1985.

> serpente. Sobre o assunto eles me responderam que no tempo das guerras contra o país de Ardra, quando eles estavam prontos para o combate, uma grande serpente veio se instalar do lado deles sem fazer mal a ninguém. O grande sacrificador pegou a serpente com as mãos para que os de Uidá a vissem e eles se abaixaram diante desta. Em seguida, atacaram os inimigos, os venceram e concederam o triunfo a essa pretendida protetora. Construíram-lhe um templo onde, a partir de então e até o presente, ela é adorada.[15]

A explicação sucinta e direta de Des Marchais ganha, na obra de Labat, uma versão mais elaborada e emotiva, a partir do acréscimo de adjetivos e de um prolongamento da narrativa:

> A população de Uidá estava pronta para guerrear com Ardra, quando uma grande serpente saiu do exército inimigo e veio se entregar ao exército de Uidá. Mas ela parecia tão doce, que longe de morder, como os outros animais de sua espécie, ela afagou e acariciou a todos; o grande sacrificador arriscou pegá-la e levantá-la ao alto para que ela visse todo o exército, que, espantado com esse prodígio, se prosternou diante desse animal manso e seguiu contra os inimigos com tanta coragem, que se livraram deles arrasando-os.

15 DES MARCHAIS. Op. cit., p. 48.

> Eles não deixaram de atribuir sua vitória a essa serpente. Eles a levaram com respeito, lhe construíram uma casa, lhe levaram comida, e em pouco tempo esse novo deus eclipsou todos os outros, mesmo os fetiches que eram os primeiros e mais antigos deuses do país.[16]

A narrativa mítica apresentada por Des Marchais e Labat, ao trazer à tona uma vitória em relação a Aladá provocada pela serpente que a partir de então passou a ser cultuada, faz alusão à rivalidade histórica entre Aladá e Uidá. No entanto, tal narrativa também pode estar relacionada com a dispersão dos hulas, que contribuíram para a formação da cidade de Uidá, na época conhecida como Glehue.[17]

A cidade de Glehue abrigava o porto do reino de Uidá e era o local onde se instalava grande parte dos mercadores europeus. A localização da cidade de Glehue, a 4 quilômetros do litoral e ao norte de uma grande lagoa próxima ao mar, desempenhou um papel crucial na sua história, antes e durante sua participação no comércio transatlântico. Antes do comércio marítimo, Uidá concentrava-se na venda a varejo de sal e peixe extraídos da lagoa, os quais eram transportados por via terrestre até o interior. Contudo, a lagoa também tinha a função de ser um meio de comunicação e comércio ao longo da costa, possibilitando

16 LABAT. Op. cit., p. 165-166.

17 Há fortes indícios de que a cidade de Glehue fosse originalmente um assentamento agrícola, não apenas pelo seu nome, que significa "fazenda", como também pela sua localização, ao norte da lagoa costeira, em região de permanente seca e em terreno cultivável.

a participação de Uidá como intermediário nas trocas mercantis.[18]

Uma das versões a respeito da fundação de Glehue relata que o rei Kposi, de origem hula, teria migrado de Grande Popo para instalar-se em Glehue, cidade que, consequentemente, teria fundado. Nesse período, conta-se que Glehue seria independente de Savi, graças à delimitação das fronteiras impostas por Kposi. No entanto, o rei de Savi teria guerreado com Kposi, o qual foi obrigado a se fixar em Godomé, capital do reino de Jakin.[19]

Outra versão sobre a fundação de Glehue, mais difundida na tradição oral local,[20] nomeia Kpase, de origem hueda, como seu protagonista. Kpase seria o filho de Haholo, considerado o fundador do reino de Uidá. Após sua morte, ele teria se metamorfoseado em uma árvore, cultuada até o presente na região de Tové (atual Togo). O culto da serpente em Uidá, segundo as tradições locais, teria sido introduzido pelo fundador Kpase.[21] Além disso, algumas representações iconográficas atuais de Dangbe são acompanhadas da denominação "Houeda-Vodoun-Dangbe", reforçando a tradição oral contemporânea, a qual aponta para a relação entre a divindade e os huedas.[22]

18 LAW. Op. cit., p. 26-27.

19 Id., ibid., p. 21-22.

20 Law descreve tais tradições locais a partir de fontes recentes (SINOU e AGBO, 1991) e de relatos de administradores e missionários coloniais (BRUE, 1845; GAVOY, 1913; REYNIER, 1917; MOULERO, 1964).

21 Id., ibid.

22 ZINSOU, Marie-Cécile (org.). Dahomey: roi et dieux/Kings and Gods - Cyprien Tokoudagba. Cotonou: Fondation Zinsou, 2006, p. 106.

Pela proximidade dos dois nomes – Kpase e Kposi –, Robin Law[23] considera que as duas versões referem-se à mesma pessoa. Ambos os relatos de fundação do reino seriam complementares e não contraditórios, já que Uidá inclui tanto elementos huedas quanto hulas.[24] Essas considerações suscitam a problematização de uma associação rígida entre o culto da serpente no reino de Uidá e os huedas. Talvez a identificação da serpente com os huedas, que habitavam Savi, esteja pautada sobretudo na representação da referida cidade como a capital do reino de Uidá e como símbolo de resistência frente a reinos rivais, como Aladá.

De acordo com Law,[25] depois do fundador de Glehue, o rei seguinte de Uidá foi Agbangla, que esteve no posto entre a década de 1680 e 1703. Até o momento não foi possível identificar quem reinou sobre Uidá após a morte de Agbangla, em 1703. No ano de 1708, o rei Houffon foi coroado, e ficou no poder até a invasão do reino de Daomé, em 1727. Embora alguns relatos afirmem que a fundação de Glehue tenha ocorrido durante o reinado de Houffon (1708-27), é certo que fora antes, já que Glehue era dependente de Savi pelo menos desde 1671. Neste ano, os comerciantes franceses se instalaram em Glehue após

23 LAW, Robin. Ouidah: the Social History of a West African…, op. cit., p. 22-25.

24 Law considera que os relatos a respeito da fundação do reino de Uidá tratam mais das origens dos diferentes elementos de Uidá do que da fundação da cidade de Glehue propriamente dita. Segundo Parés, atualmente o elemento hula mais visível na cidade de Uidá seria representado pelo culto de Hu, divindade do mar, da qual os hulas reivindicam ser os "proprietários originais". Para Law, entretanto, a identidade hula em Uidá estaria presente sobretudo nas formas como a população local ocupou o ambiente lagunar. LAW. Op. cit., p. 22-25. PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p. 280.

25 LAW. Op. cit., p. 22-25.

negociarem com o rei de Hueda.[26] As tradições orais indicam que o reino de Uidá tenha sido fundado em meados do século XVI; todavia, os primeiros registros a respeito do mesmo são do século XVII e se referem a meados deste mesmo século.[27]

Os primeiros indícios da rivalidade entre Uidá e Aladá surgem em meados do século XVII. Nessa época, Aladá, tinha o grande domínio do comércio de escravos através dos portos de Jakin e Offra. Aladá representava, desde o século XVI, o poder hegemônico na Costa dos Escravos, e até meados do século XVII dominou o fornecimento de cativos na região. Uidá, no entanto, conseguiu tornar-se um considerável porto do comércio de escravos da costa ocidental a partir de 1671, ano em que os franceses deixaram de comercializar em Offra e se instalaram em Glehue.[28] De acordo com Barbot, o Diretor Geral da costa, representante da Companhia das Índias Ocidentais francesa, foi o responsável pela construção do novo estabelecimento, graças à autorização do rei e do príncipe de Uidá.[29]

A saída dos franceses de Offra teria sido motivada por desentendimentos com comerciantes holandeses, e seu destino a Uidá se relacionava com a disputa contínua entre Offra e a suserania de Aladá. Segundo Verger, "o povo de Offra, tendo se revoltado contra seu soberano, o rei

26 Ibid., p. 20-25.

27 ZAMORA, Basilio de. Cosmographia, o descripción del mundo. Toledo: Biblioteca Publica do Estado (Colección de MSS Bornon-Lorenzo, 47), 1675. Apud PARÉS, Luis Nicolau. "The Hula 'Problem': Ethnicity on the Pre-Colonial Slave Coast". In: FALOLA & CHILDS. Op. cit., p. 293-316.

28 VERGER. Op. cit., p. 127.

29 BARBOT. Op. cit., p. 133.

de Ardra, bloqueou os caminhos daquele porto e abriu os de Ajudá".[30] Inglaterra e Holanda seguiram, posteriormente, o mesmo percurso dos franceses. Diferentemente de Aladá, em Uidá era permitida, desde então, a construção de casas fortificadas, diante de acordo firmado com as companhias holandesas, inglesas e francesas.[31]

Havia em Uidá uma política de equilíbrio eficiente praticada pelos soberanos locais, que não permitia a dominação da população local por nenhuma nação da Europa.[32] De acordo com os relatos de Des Marchais, em 1704 o rei de Uidá elaborou um tratado de paz que deveria ser assinado pelos representantes das nações europeias com instalações no reino.[33] Este tratado proibia qualquer guerra ou conflito,

30 Ibid.

31 VERGER. Op. cit., p. 127.

32 Ibid., p. 125, 127.

33 A Companhia Real da África inglesa construiu, em 1682, uma feitoria na cidade de Savi que acabou sofrendo dois atentados pelo fato de a edificação ocupar um terreno particular. Assim, em 1684 uma nova feitoria da companhia inglesa começou a ser construída na cidade de Glehue, a qual foi fortificada em 1692 e recebeu o nome de forte William, em homenagem ao rei William III (Guilherme III). Embora a Holanda não tenha construído um forte em Uidá antes da invasão daomeana, manteve uma feitoria na cidade de Savi entre 1703 e 1727. Já Portugal, mesmo não conseguindo construir um forte em Uidá até as primeiras décadas do século XVIII, participava ativamente do tráfico nos portos de Glehue, Popo, Jakin e Apa, com a permissão dos holandeses. No período em que os portugueses iniciaram suas tentativas de instalação em Uidá (1680), o referido reino estava em guerra com Aladá e Grande Popo, o que dificultava as negociações e investidas do tipo. Apenas em 1721 o rei de Uidá autorizou a construção de um forte português em seu território, por carta entregue ao vice-rei do Brasil. Este apoiou a edificação do forte acreditando na reconquista do espaço ocupado pelos portugueses na região e nas vantagens comerciais, já que o número de escravizados transportados pelo porto de Uidá era bastante elevado. O forte português, localizado próximo ao forte William, da Inglaterra, e ao Saint Louis de Grégory, da França, até o ano de 1725 permaneceu em processo de construção. VERGER. Op. cit., p. 127-142.

em terra ou na baía, entre as referidas nações. No documento, o rei jura em nome da "Grande Serpente" que a nação descumpridora do tratado seria expulsa do reino e proibida de retornar.[34]

Vale ressaltar que o deslocamento do polo mercantil de Offra para Uidá, iniciado pelos franceses, foi provocado também pelo fator geográfico, que interferiu positivamente no desenvolvimento comercial de Uidá. A existência de um eixo de lagoas na região e a proximidade com o litoral possibilitavam uma via de comunicação crucial para o desenvolvimento do comércio graças a uma condução sistemática de mercadores e escravizados.[35]

Em resumo, a rivalidade entre Aladá e Uidá fora consequência sobretudo da exploração comercial europeia, que gerava uma disputa pelo "favorecimento" das trocas mercantis. No entanto, os conflitos também se deviam às tentativas de mudança de posição em relação aos reinos dos quais eram dependentes. Essa questão estava, muitas vezes, diretamente associada à busca por uma participação significante no comércio transatlântico, como foi o caso de Uidá.

Há diversos registros sobre os conflitos entre os dois reinos no século XVII. Os relatos de Dapper escritos sobre eventos das décadas de 1640 e 1650, por exemplo, citam a revolta de Foulaen contra a dominação do governo de Aladá. Já os registros de De Zamora (1675) a respeito dos acontecimentos de 1660 e 1661 narram a rebelião das províncias de Foulao, Jura, Fo e Lucumi contra a subjugação exercida pelo reino

34 DES MARCHAIS. Op. cit., p. 52-53.

35 SOUMONNI, Elisée. Daomé e o mundo atlântico. Amsterdã/Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA, 2001, p. 39-40.

de Aladá.[36] Segundo Parés, a província de Foulao corresponderia aos hulas de Glehue, e Jura provavelmente reportaria ao reino emergente de Hueda, cuja capital era Savi.[37]

Os hulas, além de preservarem narrativas de origem comuns e de experiências de migração compartilhadas, também reconhecem os voduns do mar como sua "propriedade", e alguns registros contemporâneos citam a serpente Dogblosu ou Dogbofessu como seu ancestral mítico.[38] Isso permitiria aventurar a hipótese de que os hulas tenham introduzido o culto da serpente em Uidá a partir de suas experiências migratórias, durante as quais fundaram algumas das principais cidades envolvidas com o tráfico de escravos no Golfo do Benim.[39]

Parés explicita uma ligação estreita entre os hulas e os popos ao constatar que os topônimos Grande Popo e Pequeno Popo têm seus correspondentes em língua vernacular, cujos significados são, respectivamente, Grande Hula e Pequeno Hula, e que a população desses lugares atualmente se identifica com uma origem hula. O relato de 1627 do viajante jesuíta espanhol Sandoval, no qual ele cita a existência de um reino poderoso dos popoes, indica, segundo Parés, que alguns grupos hulas estavam presentes no litoral desde meados do século XVII, mais especificamente na década de 1620. Sandoval, em relato do mesmo ano, referindo-se aos fulaos, cujo etnônimo, para

36 ZAMORA. Op. cit., p. 293-316.

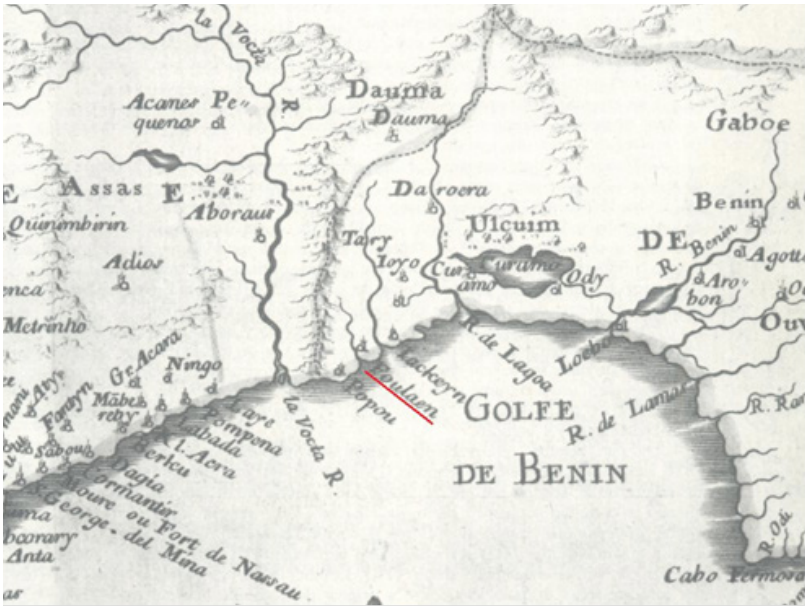
37 PARÉS. Op. cit., p. 293-316, p. 299.

38 Ibid., p. 294, 296. KARL, Emmanuel. Traditions orales au Dahomey-Benin. Niamei: Centre Regional de Documentation pour la Tradition Orale, 1974, p. 289.

39 PARÉS. Op. cit., p. 293-316, p. 296.

Robin Law, é uma variação de hula, cita a prática do culto às serpentes e aos crocodilos, o que, na opinião de Parés, sustenta a relação entre os etnônimos Fulao e Hula. No mapa de Sanson d'Abbeville de 1656, o topônimo Foulaen — variação de Fulao — nomeia uma cidade litorânea situada entre Popou e Jackein, que corresponderia, provavelmente, à cidade de Glehue, atual sede do templo da grande serpente.[40]

Figura 3 - A Guiné e os países circunvizinhos



Fonte: D'ABBEVILLE, 1656.

No período de formação do reino de Uidá, havia uma relação intensa entre os hulas de Glehue e os huedas de Savi. Segundo relatos de viajantes, em 1670 a cidade de Glehue era subordinada a Aladá, e, um ano depois, dependente de Savi. De acordo com Parés, o comando

40 Ibid., p. 296-299.

de Glehue pelos huedas visava ao controle do comércio de escravos e à independência de Aladá. De fato, Glehue, sob a gerência de Savi, tornou-se o centro comercial mais importante da região, passando a ser conhecida, por comerciantes europeus, pelo mesmo nome do reino, ou seja, como Juda e suas variantes.[41]

Vale destacar que em 1682, quando Barbot visita Glehue, ele menciona a existência de dois reinos distintos: Juda e Torry, localizados entre os reinos de Popo e Aladá. A única cidade do reino de Torry, segundo Barbot, chamava-se Foulaan. De acordo com Parés, esse dado aponta para um possível deslocamento dos hulas, provocado por conflitos com os huedas. Os foulaens não são mais citados em relatos desde então, sinalizando que talvez eles tenham voltado a ser dependentes de Aladá ou que foram absorvidos por linhagens hulas dos reinos de Uidá e Jakin. Este último seria mais um reino de origem hula, cujo nome derivava de Djèken, título honorário dos reis hulas. Jakin, assim como Offra, também de origem hula, foi um importante centro de comércio de escravos, dependente de Aladá.[42]

É provável que tenha sido nesse período que o culto da serpente atingiu sua configuração mais complexa. Embora desde o século XVII existissem cultos a serpentes em outras partes da África Ocidental, talvez também pela influência hula, mas não estando restrita a esse povo, não se encontram registros dessas práticas religiosas com uma complexidade comparável à do culto a Dangbe em Uidá.

Considerações finais

41 Ibid., p. 299, 300.

42 Ibid., p. 301.

A dispersão geográfica dos hulas, provocada por poderes opressores, os levou a viver sob a proteção ou domínio de diferentes reinos no século XVII e, especialmente, no século XVIII, com a perseguição dos daomeanos. A reminiscência dessas experiências, juntamente com a memória da colonização dos poderes hegemônicos regionais, é crucial para a elaboração de um sentimento de vinculação étnica.[43] As experiências diaspóricas são rememoradas atualmente por diferentes grupos que acreditam ter origem hula, muitas delas alegando uma origem em Tado (localizada no atual Togo).

As dinâmicas migratórias e os contatos entre diferentes grupos étnicos, antes e durante o período colonial, tornam mais difícil determinar uma origem étnica da população de Uidá. As constatações e hipóteses citadas neste texto e formuladas a partir dos relatos de viajantes do período pré-colonial e de estudos linguísticos e etnográficos indicam a relação estreita entre identidades étnicas e práticas religiosas e sugerem uma possível associação entre a identidade hula em Uidá e o culto da serpente. Além disso, ao analisar tais dados, é possível inferir que o culto da serpente existe na região desde a década de 1620. A serpente, sendo uma das divindades dos hulas, os quais se espalharam por diferentes partes do Golfo do Benim, era cultuada também em outros lugares, incluindo a região de Aladá, como indicam os estudos de Merlo e Vidaud e a narrativa mítica de origem ao culto da serpente em Uidá.

Tais narrativas estão diretamente relacionadas com a memória e identidade coletiva da população de Uidá. A batalha entre Uidá e Aladá, mencionada na narrativa mítica de origem do culto da serpente,

43 Ibid.

de acordo com os relatos citados, provavelmente diz respeito à disputa que marcou a independência de Uidá em relação a Aladá na década de 1660.[44]

> É possível identificar no culto da serpente e nas narrativas míticas que dão conta de sua origem uma relação direta com um determinado lugar e uma população específica, que evitou a dominação de um reino poderoso, o qual era seu principal inimigo. As relações de força e poder assimétricas entre Aladá e Uidá sinalizam que a batalha bem-sucedida contra o primeiro foi uma proeza heroica e divina. O culto à serpente como principal prática religiosa a partir de então reforça o poder monárquico de Uidá, que possuía um papel fundamental na realização de grandes cerimônias à divindade e na continuidade do culto. Essa relação retroalimentada entre as esferas religiosa e política torna-se fundamental para o fortalecimento do poder estatal e da coerção social.[45] A serpente em Uidá além de ser uma divindade "de toda a nação"[46], correspondia a um verdadeiro símbolo do reino, e a origem do culto coincidiria com a independência em relação a Aladá e com o surgimento de Uidá.

44 ZAMORA. Op. cit., p. 293-316.

45 PARÉS. Op. cit., 2006.

46 LABAT. Op. cit.,. p. 190.

Conexões mercantis do rei de Onim em meados do século XIX

Alexandre Vieira Ribeiro

A Baía do Benin foi uma grande área fornecedora de escravos durante a vigência do trato negreiro. Mesmo após algumas interdições em princípios do século XIX, estabelecidas por tratados internacionais sob a liderança inglesa, o comércio de cativos continuou fluindo do interior africano em direção aos portos de embarque do Atlântico. O controle dessas rotas era disputado por diversas lideranças locais, que sabiamente compreendiam a importância econômica e política do domínio dessa atividade venal. Envolvido em disputas dinásticas em Onim, o rei Kosoko tomou a frente do comércio de escravos local, se inserindo em uma rede mercantil com tentáculos que alcançavam outros portos do atlântico. Este artigo busca lançar luz sobre as práticas comerciais desenvolvidas no interior desta rede em meados do século XIX, destacando o papel de Kosoko como um elo entre interesses sediados nas duas margens do Atlântico. Para tanto, faremos uso das correspondências trocadas no interregno de 1848-1850 entre Kosoko e seus agentes estabelecidos em portos atlânticos onde se desenrolava o trato negreiro. Um conjunto de cartas pode servir como testemunhos de uma teia de comunicação entre indivíduos e grupos. Sua análise nos possibilita descortinar os laços de sociabilidades estabelecidos pelos sujeitos e os vínculos existentes entre os correspondentes, vislumbrando, assim, uma rede então em pleno funcionamento.[1]

1 Sobre o método para se trabalhar com fontes de caráter epistolar, ver: MALATIAN,

Desse modo, a partir do estudo das missivas de Kosoko será possível apreender alguns mecanismos da malha na qual ele estava inserido, bem como o papel desempenhado por ele no interior desse grupo.

No porto de Onim (atual cidade de Lagos), o comércio de escravos estava no cerne da disputa dinástica. Com apoio de capital e armamentos de traficantes brasileiros estabelecidos na costa da África Ocidental, o pretendente ao trono, Kosoko, empreendeu um bem-sucedido golpe em 1845, retirando do poder seu tio materno, Akitoye.

Desde o início da década de 1830, Kosoko disputava o poder em Onim. Candidatou-se ao ologunato após o suicídio de seu irmão, o rei Idewu Ojulari, mas foi preterido. O conselho de chefes escolheu Adele, que anos antes tivera o trono usurpado por seu irmão Elisogun, ou Osinlokun, e encontrava-se exilado em Badagry.[2] Durante esse período, Adele aliara-se aos britânicos, que pretendiam pôr fim ao tráfico negreiro na região.

Após dois anos de governo, Adele faleceu. Novamente, Kosoko buscou a indicação para ser o *ologun* e mais uma vez foi preterido, dessa vez pelo filho de Adele, Oluwole.[3] Rejeitado, Kosoko exilou-se em Ouidah. Essa decisão foi um ponto fulcral em sua trajetória política, pois assim ele pôde forjar sólidas alianças com a comunidade de comerciantes brasileiros e portugueses estabelecidos na localidade. A presença da

Teresa. "Narrador, registro e arquivo". In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). O historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009, p. 195-222.

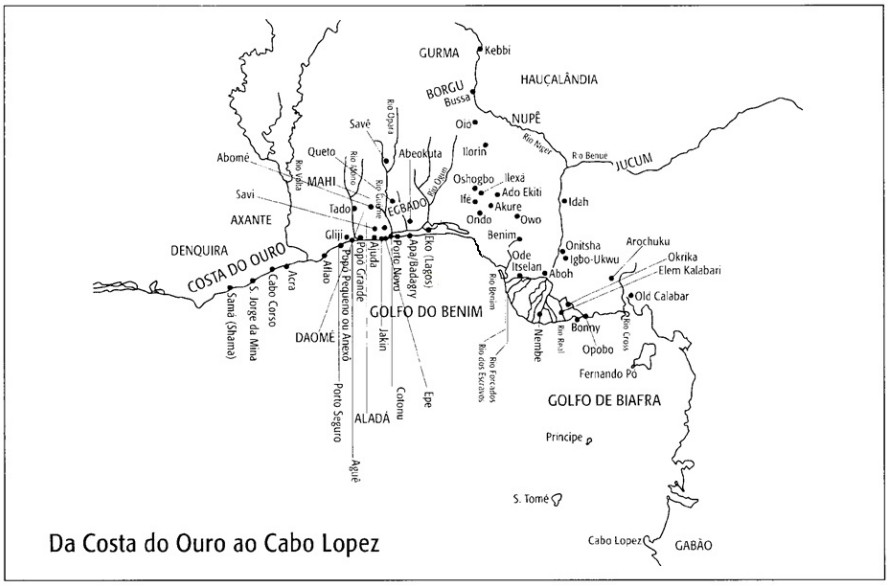
2 IKIME, Obaro. The Fall of Nigeria: The British Conquest. Londres: Heinemann, 1977, p. 94.

3 SILVA, Alberto da Costa e. Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UFRJ, 2003, p. 125.

Marinha inglesa na região gerava insatisfação dos brasileiros. Kosoko poderia garantir a esses comerciantes bons negócios em Lagos, onde era mais fácil ludibriar as patrulhas britânicas antiescravistas devido ao sistema lacunar que circundava a cidade, fazendo dessa área um ponto estratégico nas negociações escravagistas.

Parecia que o destino agora conspirava a favor de Kosoko. Em evento dramático, mais uma vez a cena política em Lagos se modificou. A explosão de um barril de pólvora no ano de 1841 matou Oluwole. No entanto, novamente Kosoko se colocou na disputa para ser escolhido como soberano e mais uma vez perdeu. Dessa feita, para seu tio materno, Akitoye.

Figura 1: Litoral da África Ocidental: da Costa do Ouro ao cabo Lopez



Fonte: SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 1061.

Um erro de cálculo político fez com que Akitoye convidasse Kosoko a retornar para Onim, algum tempo após sua posse. Com o apoio financeiro e material dos brasileiros, Kosoko empreendeu uma rebelião, tomando o poder de seu tio em 1845.[4] Ao se tornar *ologun*, Kosoko expandiu o comércio de escravos na região, favorecendo seus aliados brasileiros. Embora na época esse comércio já fosse considerado uma atividade ilegal, combatido pela Marinha inglesa em todo o litoral da África Ocidental, Kosoko garantia sua boa consecução em Onim. Como grande senhor local, imiscuiu-se também na atividade negreira, passando a exportar escravos em navios que se dirigiam à Bahia.

Kosoko não foi exceção, e sim regra. Desde a abertura do comércio transatlântico de escravos, os chefes africanos e sua aristocracia tomaram para si o controle dessa atividade na África. Eram eles que produziam, guardavam e controlavam o mercado de cativos junto aos europeus. As trocas mercantis efetuadas no litoral proviam os líderes africanos de produtos europeus, principalmente armas de fogo e munições, que haviam se tornado instrumentos fundamentais para a manutenção das lideranças políticas. Marfim, couros, peles e penas de animais, almíscar, gomas, panos, malagueta, ceras, azeite de dendê e outros produtos não cobriam o montante necessário para a obtenção dos objetos de guerra. O lucro obtido com esses produtos estava aquém daquele obtido pelos soberanos com a venda de escravos.

Kosoko era peça-chave na engrenagem do tráfico de escravos sediado em Onim/Lagos, fazendo parte de uma ampla teia mercantil com

4 NEWBURY, C. W. The Western Slave Coast and its Rulers. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 47.

conexões em outros portos da região e do Brasil. Sua base de apoio na margem oposta do Atlântico encontrava-se em Salvador, como atestam as correspondências do soberano descobertas no palácio real quando da tomada de Lagos pelos ingleses, no ano de 1852. Ao todo, foram localizadas 48 cartas[5] referentes ao período de 1848 a 1850. Entre seus correspondentes encontramos imponentes traficantes transatlânticos, como Joaquim Pereira Marinho e Domingos José Martins, o primeiro sediado em Salvador, e o segundo, em Porto Novo. Essa rede mercantil da qual Kosoko fazia parte era complexa e imbricada. Joaquim Pereira Marinho, traficante que teria realizado 33 viagens transatlânticas,[6] representava os interesses de Domingos José Martins no Brasil, enquanto este o representava na África.[7] Ambos defendiam os negócios de Kosoko, como observado nas trocas de correspondências.

A estratégia de manter agentes em diversos portos, além de facilitar as transações mercantis, dava aos comerciantes a primazia da detenção da informação, fator crucial para a boa consecução dos negócios em época de esparsa e lenta circulação de notícias.[8] O privilégio da informação possibilitava aos negociantes saber antecipadamente as

5 O conjunto das 48 cartas foi publicado pelo Parlamento britânico: British Parliamentary Papers (PP), House of Lords Sessional Papers, 1852-53, v. 22, 327-366. Cópias dos documentos originais também podem ser consultadas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ): Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84. Em 12 dessas cartas encontramos uma ou mais cópias de outras correspondências (14), perfazendo um total de 62 missivas.

6 Essa informação pode ser verificada na base de dados www.slavevoyages.org (doravante Voyages). Acreditamos, contudo, que esse volume de viagens pode ser superior.

7 VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 452.

8 BRAUDEL, Fernand. Civilização material, economia e capitalismo – séculos XV-XVIII. Os jogos das trocas. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 353, v. 2.

necessidades que se faziam em cada região e direcionar o produto certo a ser vendido.

Durante a primeira metade do século XIX, Lagos foi o principal porto exportador de escravos da Baía do Benim, conectado preferencialmente ao Brasil e a Cuba.[9] Contudo, no período do olugunato de Kosoko (1845-1851), o Brasil se tornou o único destino dos navios saídos do porto lagosiano. Mesmo aqueles que foram arrastados e levados pela Marinha britânica para Serra Leoa tinham como destino final os portos brasileiros.[10] Essa exclusividade do tráfico de Lagos com o Brasil refletia a aliança constituída entre o rei Kosoko e os comerciantes brasileiros quando de seu exílio em Ouidah.

O fato de Salvador ter sido a principal base de apoio dos negócios de Kosoko se conclui da origem das correspondências recebidas por ele. Foi de lá que partiram 37 das 48 cartas. Entre seus agentes, destacamos Domingos Gomes Bello (11 cartas), Francisco José Godinho (8 cartas), Gantois e Marbak (3 cartas), Manoel Joaquim de Almeida (2 cartas) e Joaquim Pereira Marinho (1 carta), todos com forte presença na comunidade mercantil local.

Na leitura das missivas observamos que eram diversos os assuntos tratados entre o rei Kosoko e seus agentes, tais como a reivindicação de quantia por serviços prestados, a construção de embarcações, a cobrança de empréstimos, a educação dos filhos de Kosoko no Brasil e até mesmo a inusitada recusa de compra de uma mulher ofertada

9 Encontramos no Voyages um total de 211 viagens partindo de Lagos, entre 1801 e 1850.

10 Para o período de 1845-1851, contabilizamos no Voyages 37 viagens com saídas de Lagos, das quais 29 terminaram no Brasil e 8, em Serra Leoa.

pelo rei a seu correspondente em Porto Novo, Domingos José Martins, que alegou em carta (n° 48) de 22 de dezembro de 1850 que "(...) a dita mulher não vale um copo de aguardente e que é um prejuízo ter semelhante mulher (...)".[11] Mas, sem dúvida, o cerne das trocas epistolares era o tráfico de escravos, notadamente os carregamentos de cativos enviados pelo soberano de Onim para serem vendidos em Salvador por seus agentes.

Ao longo dos três anos de correspondências, os representantes baianos de Kosoko puseram à venda 188 escravos, gerando um lucro líquido de Rs 43:544$090, correspondente a cerca de 392 mil libras esterlinas segundo as taxas cambiais do período.[12] O resultado líquido das vendas deveria ser convertido em ouro e enviado para Kosoko, conforme solicitação expressa em carta (n° 5) endereçada a seu representante Francisco José Godinho em 27 de abril de 1849:

> (...) No ponto existem três cativos de minha conta que seguiam no *Pardal*. Porém, como foram, digo, como o *Pardal* foi aprisionado, ficarão para seguir na escuna que se espera, caso estes cheguem primeiro, Vmce. do resultado fará o que acima digo, e *me remeterá o resultado [da venda] dos quatro em ouro* (...).[13] [Grifo nosso.]

11 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 48.

12 LEFF, Nathaniel H. Undervelopment and Development in Brazil: volume I Economic Structure and
Change, 1822-1947. Londres: George Allen and Unwin, 1982, p. 247.

13 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 5.

Embora fosse um comércio extremamente custoso, o produto gerado era altamente rentável. Braudel chama atenção para a alta lucratividade do comércio de longa distância mantido pela atuação dos intermediários, que jogava com os preços de dois mercados separados entre si - o da oferta e o da demanda.[14] Enquanto o valor de um cativo em solo africano girava entre Rs 5$000 e 6$000,[15] em Salvador, o lucro líquido obtido com a venda de cada indivíduo era, em média, de Rs 231$000, gerando uma rentabilidade de 3.850 por cento.

Vejamos a prestação de contas do dia 11 de setembro de 1849 (carta n° 12), efetuada por Domingos Gomes Bello referente à venda de dez escravos:

Conta de venda, líquido produto de 10 *fardos*, que me consignou o senhor rei Kosoko pelo falucho *Rozita*, entrado em 4 de agosto (...).

2 fardos a Domingos Américo para 8 meses a 410$000	800$000
2 ditos a José Bernardo Moura Guerra dito a 400$000	800$000
1 dito a José Pinto Dias dito a 450$000	
5 ditos a Manoel José Lopes dito a 370$000	1:850$000
	Rs 3:920$000

14 BRAUDEL. Op. cit., p. 356-357.

15 Valor informado em carta de Domingos Gomes Bello de 11 de dezembro de 1850. BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 47.

Despesas

Frete e desembarque aqui	141$800
Condução para a cidade	20$000
Trapiche	40$000
Benefícios	24$000
Comissão de 5%	196$000
	Rs 1:698$000

Salvo Erro e Omissões Rs 2:222$000 [Grifos nossos.]

Essa prestação de contas é representativa da atividade negreira que interligava as duas margens do Atlântico em meados do século XIX. Primeiramente, chamamos atenção para o fato de Domingos Gomes Bello ter utilizado o vocábulo "fardo" para designar os escravos mercadejados. Outros termos aparecem nas cartas como volumes, negros e os óbvios escravos e cativos. Mas comumente, referiam-se a fardos, uma indicação explícita da consideração que tinham por esses seres humanos postos à venda e provavelmente um ardil para ludibriar a fiscalização impeditiva dessa prática mercantil. Em Salvador, o preço unitário de um cativo homem adulto com boa saúde girava em torno de Rs 400$000, mas eram poucos o que podiam fazer a aquisição à vista. Geralmente essas transações redundavam em pagamentos a prazos de 6 a 12 meses. Em meados do século XIX o comércio de cativos estava em declínio, fruto das pressões internacionais e da mudança de percepção da população brasileira em relação ao africano. Após uma série de revoltas ocorridas em centros urbanos, a opção pela mão de obra escrava originária da África passou a ter cada vez menos partidários, afetando diretamente a venda desses indivíduos no mercado soteropolitano, como informou Domingos Gomes Bello ao rei Kosoko em carta (n° 12) do dia 11 de setembro de 1849:

> (...) Aqui tem conta de venda de seus dez fardos [escravos] pelo *Rozita*, no valor de Rs. 2:222$000, que vendi a oito meses de prazo e que terá de sofrer desconto se antes dispor a quantia. Estes negócios aqui não vão bem e por isso repito que se tiver de me continuar [a enviar] suas remessas, seja com fardos de pronta venda, pois que o ordinário mal se pode reputar mesmo ainda franqueando-o com longo prazo (...).[16]

Voltemos à contabilidade realizada por Domingos Gomes Bello. O gasto com as despesas era elevado, cerca de quarenta por cento da arrecadação bruta da venda. Despendia-se dinheiro com transporte, trapiche (estadia) e benefícios (alimentação e roupa). Estava incluso também no rol dos dispêndios a comissão do agente, que girava entre 3 a 5 por cento. Quanto mais numeroso fosse o carregamento, maior era a comissão. Apesar de todos esses gastos, no entanto, auferimos a alta rentabilidade do negócio. O resultado da venda de dez escravos representou um lucro líquido de Rs 2:222$000, uma valorização média de 3.700 por cento na venda de cada indivíduo.

Para uma profícua consecução dos negócios, era importante que o escravo estivesse em bom estado; caso contrário, a concretização da venda poderia se arrastar por dias, quiçá meses, corroendo a margem de lucro dos comerciantes, como alerta Francisco Lopes Rodrigues em carta (n° 43) de 11 de setembro de 1850:

16 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n°. 84, carta n. 12.

> (...) dos cinco fardos vindos de sua conta no palhabote *Mara* [*Mariquinha*] dos quais ficam vendidos dois, restam três, incluindo *um muito velho e sem um pé que pouco ou nada pode dar*, porque além de velho e sem um pé não sei para que veio, pois bem sabia que o frete dessa para esta é de 120 mil réis com 50 e tantos mil réis de ponto, desembarque e mais despesas, fica por 150 e tantos mil réis [sic], ele talvez nem [dê] para [cobrir] a metade do frete; dos cinco primeiros vindos de sua conta no *Feliz Andorinha* morreu um de um grande ataque durando só três dias, os outros quatro foram vendidos, um só por 400 mil réis, os outros três fiados para oito meses a razão de 350 mil réis *por serem muito velhos* (...).[17] [Grifos nossos.]

Escravo idoso, doente ou debilitado significava mais despesas para o negociante. Esses gastos eram debitados do montante bruto das vendas, diminuindo assim a margem de lucro. Se o infortúnio se fizesse presente, como a morte de um escravo, o saldo diminuía ainda mais, pois entravam na contabilidade as despesas referentes ao enterro, muitas vezes antecedidas pelos custos dos medicamentos, como verificamos na prestação de contas de Manoel Joaquim de Almeida ao rei Kosoko inclusas na carta (n° 1) do dia 03 de março de 1848.[18] As despesas relativas à manutenção de cinco escravos correspondeu a 62 por cento do montante bruto obtido com a venda de quatro

17 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 43.

18 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 1.

escravos, uma vez que um veio a falecer devido ao estado deplorável de sua saúde. Mas não foi só a morte de um dos cativos a causa da baixa lucratividade da venda desse lote de africanos, foram também os gastos extras referentes a medicamentos, consultas médicas e enterro. Um negócio malsucedido como este poderia significar o fim de uma sociedade, com acusações de não cumprimento de acordos e pagamentos preestabelecidos. Foi o que ocorreu entre o rei Kosoko e Manoel Joaquim de Almeida, que deixou de representar o rei de Lagos no mercado baiano após essa malsucedida negociação, como transparece em carta (n° 2) escrita ao soberano no dia 16 de julho de 1848:

> A 4 do corrente, recebi sua carta de 2 de junho e vejo que Vmce. não está satisfeito e ainda manga comigo, não me querendo de pronto me pagar, como é seu dever, o que me deve; Tenho a dizer-lhe que se da data desta ao sessenta dias eu não for aqui satisfeito e ao mesmo tempo mandar quem tome conta do palhabote depois de eu pago tudo quanto me deve, lançarei mão do palhabote para me pagar. Vi que Vmce. mandou fardos no *Mequelina* e que não era para me serem entregues. Vejo que no *Segunda Andorinha* Vmce. mandava fardos não menos de vinte e que não eram também para mim e que no próprio *Andorinha*, os que mandou não foram também para mim, e era o que faltava [para] carregar o barco a frete e mandá-lo para dos fretes

> me ir pagando. Basta de tanto mangar eso freto [sic]. Quis Deus que o palhabote para cá viesse para me segurar. Sabe que só tenho recebido fardos ruins e destes morreu um cá em terra (...).[19]

A morte era uma constante nas viagens negreiras, e fazia parte do cálculo econômico dos traficantes. Se alguns escravos chegavam aos portos de desembarque extremamente debilitados, muitos outros pereciam ainda a bordo, durante a travessia atlântica, devido à escassez de víveres, aos maus-tratos, à miséria física e espiritual e aos surtos de morbidades que grassavam nos portos africanos de embarque. Não era incomum a perda de escravos no momento do embarque, quando muitos tentavam, em ato de desespero, fugir pulando das canoas que os transportavam da praia até a embarcação. Geralmente essas tentativas malogravam, terminando na maioria das vezes de forma trágica, com a morte dos escravos. Foi o que ocorreu com cativos de um carregamento do rei Kosoko de 1850. Seu agente na Bahia, Francisco Lopes Rodrigues, relatou-lhe, em carta (n° 39) de 07 de agosto do referido ano, que "copiava o conhecimento de dez fardos vindos de sua conta na escuna *Andorinha Feliz* dos quais tomei conta de cinco, e estes disseram terem os outros cinco falecido afogados nessa [viagem], na ocasião do embarque, como Vmce. saberá (...)".[20]

Mesmo com alguns percalços, a atividade negreira rendia vultosos dividendos a quem dela tomasse a frente. Os soberanos africanos,

19 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 2.

20 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 39.

exemplificados na atuação de Kosoko, sabiam que a garantia de sua sobrevivência política dependia da existência do "infame comércio".[21] Por esta razão, ainda que as pressões britânicas se fizessem mais presentes na costa africana, Kosoko insistia na manutenção dos seus negócios. Acreditamos que o soberano, além de enviar cativos para serem vendidos na Bahia, fosse também proprietário de alguns navios negreiros. Alguns indícios reforçam essa nossa percepção. O primeiro é a informação de que ele era proprietário de um palhabote que estaria circulando entre a Bahia e a costa da África Ocidental. Em carta (n° 1) de 17 de abril de 1848, Manoel Joaquim de Almeida relata ter efetuado despesas com o referido palhabote que havia partido de Salvador em maio do ano anterior e retornado em outubro do mesmo ano, vindo de Serra Leoa.[22] O fato de ter ido a Serra Leoa é um forte indicativo de que o palhabote estivesse envolvido no trato negreiro, uma vez que era para lá que os ingleses arrastavam os navios cuja atuação acima da Linha do Equador despertasse suspeita. O retorno dele a Salvador aponta também que não houve comprovação de irregularidade na conduta dos marinheiros. Muitos navios conseguiam se livrar de uma condenação no tribunal misto de Serra Leoa por falta de provas. Era difícil comprovar que um determinado navio participava do tráfico caso estivesse em direção à África, pois estaria sem a carga que comprometeria sua conduta. Possivelmente foi navegando para a Baía do Benim que o palhabote de Kosoko foi interceptado e levado para Serra Leoa.

21 Tomo aqui as palavras de Jayme Rodrigues em referência ao comércio de escravos realizado durante a luta política pela sua proibição. RODRIGUES, Jayme. O infame comércio, propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). São Paulo: Ed. da Unicamp, 2000.

22 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 1.

Um segundo indício seria a encomenda de uma embarcação junto à firma Gantois & Marbak. Edouard Gantois era um comerciante belga que atuava na praça mercantil de Salvador em sociedade com outros homens, como Marbak, inglês de Liverpool. Seus negócios eram múltiplos. Além da construção de navios, eram atuantes no contrabando de escravos. Entre 1836 e 1844, Gantois aparece como proprietário/sócio de embarcações em pelo menos sete expedições negreiras.[23] Em correspondência enviada ao rei Kosoko no dia 28 de setembro de 1849, reproduzida em anexo na carta (n° 27) do dia 05 de fevereiro de 1850, Gantois & Marbak prestam contas da venda de "fardos" consignados pelo soberano:

> Temos hoje o gosto de acusar recepção de várias cartas suas. Sua contraordem para não efetuarmos a compra do barco que Vmce. nos havia encomendado chegou fora de tempo e tanto pelo conteúdo da carta de 31 de janeiro [desse] próprio [ano], verá Vmce. que já se achava em construção. Incluímos as contas de venda dos fardos que nos consignou pelo *Felicidade* e *Esperança*, liquidando os primeiros [fardos em] Rs. 2:121$720 e os segundos [em]Rs. 2:184$020. Queira, pois, tomar medidas para que sejamos embolsados do saldo que possa haver a nosso favor quando apresentarmos a conta do referido navio (...).[24]

23 www.slavevoyages.org (acessado em 29 de agosto de 2012).

24 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 27.

Nesse fragmento epistolar em que se evidencia a relação societária entre a firma Gantois & Marbak e o rei de Lagos, chama-nos a atenção a vontade de Kosoko de cancelar o pedido de construção de uma embarcação. Entretanto, segundo o relato, a fabricação da nau estava em estágio avançado. O empreendimento seguiu adiante.

Ainda em carta (n° 4) de 03 de abril de 1849, o representante Francisco José Godinho já informava ao rei de Lagos que:

> Acaba de vir a meu poder o vosso favor de 21 de fevereiro, o que mandei apresentar aos senhores Gantois & Marbak, e eles responderam que não podiam fazer entrega do dinheiro, porque já tinham comprado uma *embarcação sarda* por vossa conta e ordem; á vista do que não posso dar andamento às remessas de que me encarregais (...).[25] [Grifo nosso.]

Os armadores, portanto, já estavam de posse do navio para proceder às alterações necessárias. Devemos atentar para o fato de a embarcação ser sarda. É de se imaginar que a bandeira da nau fosse ser trocada pelo pavilhão de Lagos ou mesmo do Brasil quando de sua inauguração. Contudo, não foi isso o que ocorreu. Ao menos, a princípio, era desejo de Kosoko que a embarcação tivesse bandeira sarda. Acreditamos que com ela tremulando no mastro, o navio tenha sido lançado ao mar,

25 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 4.

pois em correspondência de 19 de outubro de 1849, inclusa na carta (n° 27) do dia 05 de fevereiro de 1850, Gantois & Marbak informam a Kosoko que:

> Em dezembro ou janeiro deve aqui chegar o navio que mandamos construir por sua conta e ordem, para se acabar de aprontar; este navio é um dos mais bonitos que se tem feito, e mui próprio para o negócio em que se deve empregar, pelo que esperamos que muito lhe agradará. É, pois, necessário que Vmce. ordene ao seu correspondente que nos embolse do saldo que houver a nosso favor, quando lhe apresentarmos a conta do referido navio, para lh'o entregarmos. *Sirva-se dizer-nos que nome quer que se lhe dê, se ainda deseja a bandeira sarda, e qual o destino que ele deve ter*: estimaremos que apresse suas ordens a respeito.[26] [Grifo nosso.]

Mas por que o soberano de Lagos iria querer que seu navio equipado no Brasil portasse uma bandeira sarda? Num primeiro momento, essa escolha pode se apresentar um tanto inusitada. Todavia, acreditamos tratar-se de mais um subterfúgio praticado por traficantes de escravos que atuavam no Atlântico para driblar as interdições de acordos internacionais sob a vigilância da Marinha britânica. A partir do dia 13 de março de 1830, todo navio que estivesse carregando

26 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 27.

escravos do continente africano para o Brasil podia ser arrastado pelo patrulhamento inglês, acarretando um processo por atos de pirataria a seu proprietário, capitão e demais membros da tripulação. Usar uma bandeira brasileira nessa rota era extremamente arriscado para aqueles envolvidos no contrabando de almas. Para reduzir a gravidade do erro, imputando a ele um caráter de delito ao invés de crime, optavam por navegar com bandeiras e documentos de outra nacionalidade. Assim, embarcações equipadas na Bahia passavam a ter em seu mastro o pavilhão português, francês, argentino etc. Com o aumento da repressão, os traficantes foram refinando suas ações, utilizando certidões que atestavam serem os navios de origem hamburguesa, sueca, russa, dinamarquesa, toscana, napolitana, sarda etc. Segundo relato do cônsul de Bremen de 1841, a Marinha britânica não estava provida de instruções e papéis para atuar em casos de navios dessas nacionalidades, e "a bandeira suíça é talvez a única que pode não ser utilizada para o tráfico de escravos",[27] complementa ele, escancarando, desse modo, as artimanhas empreendidas pelos praticantes do comércio ilícito.

Já no crepúsculo do tráfico de escravos para o Brasil, o cônsul britânico na Bahia comunicava ao lorde Palmerston, em 18 de novembro de 1850, que:

> Depois da entrada em aplicação do novo decreto imperial sobre o tráfico de escravos [04 de setembro de 1850], os mercadores tornaram-se mais prudentes em suas atividades

27 Carta do cônsul Ouseley para lorde Palmerston, de 1° de março de 1841. Apud VERGER. Op. cit., p. 427.

> e *tentam agora encobrir seu detestável tráfico sob a bandeira da Sardenha*, colocando em uma posição particularmente difícil os oficiais da Marinha de Sua Majestade, que devem, após seu apresamento, enviar aqueles vasos a Gênova para fazê-los julgar.[28] [Grifo nosso.]

Ainda de acordo com seu relato, a maior parte do comércio ilegal entre a África e a Bahia era feita em embarcações com bandeiras sardas. Segundo dados coletados por Verger, entre 1846 e 1850 partiram da Bahia 111 navios com estandarte sardo.[29] A par dessa perspectiva, a opção de Kosoko de ter uma nau com bandeira da Sardenha não nos parece insólita; pelo contrário: coadunava-se a uma estratégia largamente difundida entre os traficantes de sua teia de atuação com vistas a burlar a rígida observância dos acordos internacionais sob os auspícios da Marinha inglesa, garantindo, assim, o pleno funcionamento do comércio clandestino. Posto isso, defendemos que a participação de Kosoko no comércio transatlântico era mais ampla que apenas a de mero emissor de escravos em navios de terceiros. Acreditamos ser ele proprietário individual ou em parceria de alguns vasos que conectavam portos da África Ocidental ao Brasil abarrotados de cativos.

28 Carta do cônsul Porter para lorde Palmerston, de 18 de novembro de 1850. Apud VERGER. Op. cit., p. 432.

29 Além dos navios da Sardenha, partiram da Bahia nesse período 49 navios franceses, 154 brasileiros, 28 estadunidenses, 4 suecos, 4 espanhóis, 10 portugueses, 1 dinamarquês e 1 brema. Cf. VERGER. Op. cit., p. 444.

Para o infortúnio de Kosoko, o tempo do tráfico de escravos chegava ao fim no Brasil. No alvorecer da Lei Eusébio de Queirós, seus agentes abandonavam essa atividade, não por vontade própria, mas por imposição do governo brasileiro, como explicitamente posiciona-se Domingos Gomes Bello, primeiro em carta (n° 45) de 23 de outubro de 1850:

> No 1º do corrente chegou a meu poder a sua carta de 21 de agosto, com 22 fardos que por sua conta me consignou pela escuna *Liberal*, dos quais tomei conta, e tenho vendido 19 por 375$000, 1 por 380$000, a pagar em oito meses, e dois são em ser para se beneficiarem. Com o brigue *União* me veio a sua [carta] de 2 de setembro, e por ela não recebi os fardos em que me fala por virem naquele primeiro navio. Na primeira embarcação que eu [para] ai mandar lhe enviarei o seu dinheiro. *Como o governo está decidido acabar este negócio, desejo por isso não me continuar as suas remessas, entretanto que para negócio lícito de azeite, panos e marfim, sempre serei pronto em servi-lo* como seu, &c.[30] [Grifo nosso.]

Depois, em carta (n° 47) do dia 21 de novembro de 1850:

30 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 45.

> De novo *lhe rogo me dispense por em quanto* [sic] *de receber aqui suas remessas, pois que os negócios neste país não vão bem***.** No entanto eu sempre terei em minha lembrança a urbanidade e franqueza com que me tem tratado, e serei o primeiro a procurá-lo quando for ocasião por ser com verdadeira estima seu, &c.[31] [Grifo nosso.]

Não tardou para que o porto de Lagos fosse fechado ao tráfico transatlântico de escravos. O ataque inglês na véspera do Natal de 1851 apressou os acontecimentos. Kosoko resistiu por quatro dias. Derrotado, refugiou-se. O ologunato retornou a seu tio, Akitoye, desta feita com apoio dos britânicos, com os quais havia firmado compromisso de, uma vez no poder, proibir e combater o tráfico de escravos.

O conjunto das 48 cartas provavelmente não representa a totalidade de todas as correspondências comerciais efetuadas por Kosoko, bem como de seus negócios. Todavia, trata-se sem dúvida de fragmentos substanciais de sua vida mercantil. Outrossim, esse pequeno apanhado que foi aqui apresentado resume de forma seca e comercial as experiências traumáticas da travessia atlântica pelas quais passaram milhões de africanos.

31 BNRJ, Seção de Manuscritos, Coleção Tobias Monteiro, 63, 3, 4, n. 84, carta n. 47.

Organizadores e autores

Alexandre Vieira Ribeiro - Professor de História da África na Universidade Federal Fluminense - UFF.

Alexsander Lemos de Almeida Gebara – Professor de História da África na Universidade Federal Fluminense - UFF.

Andrea Marzano - Professora de História da África na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UniRio.

Cecilia Silva Guimarães - Mestre em História pela UniRio, professora no La Salle Institutos Superiores.

Elaine Ribeiro - Professora de História da África na Universidade Federal de Alfenas – Unifal - MG.

Flávia Maria de Carvalho - Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense – UFF.

Gilson Brandão de Oliveira Junior - Professor-assistente na Universidade Federal da Bahia – UFBA-ICADS e doutorando em História Social pela Universidade de Brasília (UnB).

Giovani Grillo de Salve - Doutorando em História Social da África - Unicamp.

Ingrid Silva de Oliveira - Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense – UFF.

Lia Dias Laranjeira – Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo – USP.

Mariana Bracks Fonseca - Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo - USP.

Marina Berthet - Professora de História da África da Universidade Federal Fluminense UFF.

Matheus Serva Pereira - Doutorando da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp

Osmundo Pinho - Professor na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB.

Regiane Augusto de Mattos – Professora de História da África do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ.

Rodrigo Faustinoni Bonciani - Doutor em História pela Universidade de São Paulo - USP.

Silvio Marcus de Souza Correa - Professor de História da África na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Tânia Mara Pedroso Müller - Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense – UFF.

Thiago Clemêncio Sapede - Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo - USP.

Conselho Brasileiro
de Manejo Florestal
FSC Brasil

PRIMEIRA EDITORA NEUTRA EM CARBONO DO BRASIL

Título conferido pela OSCIP PRIMA (www.prima.org.br)
após a implementação de um Programa Socioambiental
com vistas à ecoeficiência e ao plantio de árvores referentes
à neutralização das emissões dos GEE's – Gases do Efeito Estufa.

9 788522 809301

Universidade Federal Fluminense

PPGH

Editora da UFF