



FERNANDA THOMAZ (ORG.)

AFRIKAS

HISTÓRIAS, CULTURAS E EDUCAÇÃO



EDITORA
U F J F



FERNANDA THOMAZ (ORG.)

AFRIKAS

HISTÓRIAS, CULTURAS E EDUCAÇÃO



EDITORA
U F J F

Juiz de Fora
2019



© Editora UFJF, 2019

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora.
O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es),
são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR

MARCUS VINICIUS DAVID

VICE-REITORA

GIRLENE ALVES DA SILVA



DIRETOR DA EDITORA UFJF
JORGE CARLOS FELZ FERREIRA

CONSELHO EDITORIAL

JORGE CARLOS FELZ FERREIRA (PRESIDENTE)
CHARLENE MARTINS MIOTTI
ELSON MAGALHÃES TOLEDO
EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA
JAIR ADRIANO KOPKE DE AGUIAR
MARIA LÚCIA DURIGUETTO
RAFAEL ALVES BONFIM DE QUEIROZ
RODRIGO ALVES DIAS
TÁFS DE SOUZA BARBOSA

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

ALEXANDRE AMINO MAULER
BIANCA NOGUEIRA BARROS (BOLSISTA TP)

REVISÃO DE PORTUGUÊS

ISABELLA LEITE (BOLSISTA TP)

REVISÃO DE NORMAS ABNT

ISABELLA LEITE (BOLSISTA TP) E NATHALIE REIS



Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Afrikas : histórias, culturas e educação / Fernanda Thomaz, org.
-- Juiz de Fora : Editora UFJF, 2019.
432 p.

ISBN 978-85-93128-34-9

1. História da África. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Ensino de história. I. Thomaz, Fernanda do Nascimento.

CDU 94(6)

Este livro obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.
Impresso no Brasil - 2019



EDITORA UFJF

RUA BENJAMIN CONSTANT, 790
CENTRO - JUIZ DE FORA - MG - CEP 36015-400
FONE/FAX: (32) 3229-7646 / (32) 3229-7645
editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br
www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO _____ 7

CULTURAS E HISTÓRIAS DE UM CONTINENTE

**ANTIGAS FORMAÇÕES SOCIAIS MANDINGAS NA ÁFRICA OCIDENTAL:
INTRODUÇÃO HISTÓRICA, SEGUIDA DE UMA VERSÃO
EM LÍNGUA PORTUGUESA DO RELATO DA VIAGEM
DE IBN BATTUTA AO *BILAD AL-SUDAN* EM 1352-1353** _____ 17
JOSÉ RIVAIR MACEDO

**MISSÃO EM TEMPO DE GUERRA: UMA REFLEXÃO EM TORNO
DA PRESENÇA MISSIONÁRIA NO SUDÃO DURANTE OS ANOS
DA REVOLTA MAHDISTA (1881-1898)** _____ 67
PATRICIA TEIXEIRA SANTOS

**CRIMES E ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA: OLHARES SOBRE PROCESSOS
CRIMINAIS COLONIAIS EM MOÇAMBIQUE (C. 1923 – C. 1933)** _____ 89
EDUARDO AUGUSTO VIEIRA FERAZ

**REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO LITERÁRIA COLONIAL NO TEMPO
DO ESTADO INDEPENDENTE DO CONGO (EIC) E NO CONGO BELGA** _____ 105
MARINA BERTHET

**NO QUINTAL DO MEU PATRÃO: HERANÇA ESCRAVISTA
NA RELAÇÃO DE TRABALHO NO NORTE DE MOÇAMBIQUE** _____ 127
FERNANDA THOMAZ

**PARA NÃO HIERARQUIZAR: ALGUNS ASPECTOS DA HISTORIOGRAFIA
SOBRE A CAÇA E OS CAÇADORES DURANTE O COLONIALISMO
DA COSTA ÍNDICA E NO SUL DA ÁFRICA** 149

MARCOS DIAS COELHO

**HISTÓRIAS DE TRIBOS: O NACIONALISMO AFRICANO
DIANTE DA ETNICIDADE** 169

FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO

PARA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DE CINEMA AFRICANO 211

VICTOR MARTINS DE SOUZA

ENSINO DE HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA

MUITAS HISTÓRIAS IMPORTAM 245

MARCIA GUERRA

**POLÍTICAS PÚBLICAS E ENSINO DE HISTÓRIA DA ÁFRICA
E CULTURA AFRO-BRASILEIRA** 275

JULVAN MOREIRA DE OLIVEIRA

**PARA QUE SERVE ENSINAR HISTÓRIA INDÍGENA?
REFLEXÕES ACERCA DA LEI 11.654/08 EM UM
CONTEXTO POLÍTICO E SOCIAL CONSERVADOR** 301

FERNANDO GAUDERETO LAMAS

**LITERATURA E DESCOLONIZAÇÃO DO CURRÍCULO ESCOLAR:
UM DIÁLOGO COM AUTORES(AS) NEGROS(AS)** 327

VINEBALDO ALEIXO DE SOUZA FILHO

**UTILIZANDO O PORTFÓLIO COMO INSTRUMENTO
DE ESCRITA E REFLEXÃO**

367

CAROLINA BEZERRA
DAIANA LUCAS VIEIRA
FERNANDA THOMAZ
FERNANDO GAUDERETO LAMAS

AFRICANIDADES: REFLEXÕES NAS AMÉRICAS

AS NOÇÕES DE LUGAR E OPACIDADE EM ÉDOUARD GLISSANT

385

ENILCE ALBERGARIA ROCHA

**ROCEIROS LIVRES DE COR E SUAS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA
EM UMA SOCIEDADE ESCRAVISTA**

405

MÔNICA RIBEIRO DE OLIVEIRA



APRESENTAÇÃO

Afrika é a forma como este imenso continente tem sido grafado em muitas línguas africanas, tais como em somali, sessoto, malgaxe, ioruba, igbo, hauça, africâner, entre outras. Todas essas línguas utilizam essa grafia. A Afrika nos cabe aqui por nos permitir compreender as múltiplas formas de perceber, sentir e vivenciar realidades em um continente múltiplo e diverso, mas que muitas vezes nos é apresentado dentro de uma uniformidade. A palavra nos parece, fundamentalmente, homógrafa. Mesmo que indique um espaço geográfico específico, as formas de descrever essa identidade continental não deixam de ser variadas, as diferenças culturais, políticas e históricas trazem perspectivas e concepções de mundo peculiares para povos e indivíduos distintos. Afrika traz uma ideia de que dentro da grafia similar há uma heterogeneidade de experiências e práticas socioculturais. Ainda assim, nós não nos furtamos de usar a palavra na forma aportuguesada com a utilização da letra “s”, que reforça a noção de multiplicidade das sociedades africanas para o idioma da publicação desta obra.

Para algumas pessoas, a obviedade da existência de um continente diverso pode tornar estas breves palavras em “letra morta”. Isso teria sua sincera validade caso vivêssemos em uma realidade na qual as Afrikas nos fossem apresentadas sem estereótipos pejorativos; caso estivéssemos acostumados a ler literaturas, ver filmes, ouvir músicas, adquirir materiais e produtos diversos produzidos pelos africanos; caso tivéssemos informações dos belos lugares e serviços prestados em lugares turísticos com atrativos constantes para realizarmos nossas viagens e experiências diversas nessas terras localizadas do outro lado do Atlântico. Sabemos que um número ínfimo de brasileiros tem essa concepção mais cuidadosa sobre as terras africanas, portanto, estamos muito longe de alcançar tudo isso. As Afrikas que nos chegam ainda são estranhas e ocultas. Ocultas porque chegam

com uma embalagem deformada, portando um produto que não funciona, além de precisar ser trocado. O que isso quer dizer? Essas Afrikas chegam até nós de forma objetificada, silenciada, inferiorizada, negligenciada e, ainda, distanciada. A diversidade não está no plano evidente de definição do continente. Mesmo o leitor que percebe essa obviedade, muitas vezes, pode se deparar com o seu próprio olhar uno e indivisível em relação a um eixo territorial imenso, com milhares de forças e corações pulsantes. Muitas vezes quando consideramos algo como óbvio, esquecemos e ignoramos a diversidade.

Na tentativa de enfrentar essas sensações de obviedade, esta obra surge como parte do projeto do curso de Pós-Graduação *lato sensu*, chamado Pós-Afrikas. Financiado pelo Ministério da Educação, o Pós-Afrikas tinha como principal objetivo formar/atualizar professores da rede básica de ensino na área dos estudos africanos. A pergunta premente ao longo da realização desse projeto foi a seguinte: como pensar as Afrikas na sala de aula? A partir dessa pergunta que esta obra surge como parte das atividades realizadas no curso, de modo que estamos reunindo aqui artigos produzidos por alguns dos professores e pesquisadores que lecionaram no Pós-Afrikas, mesclando uma linguagem ora mais acadêmicas, ora mais didática sobre as múltiplas Afrikas para além desse imenso continente. Este livro está dividido em três seções sobre as africanidades dentro e fora do continente, bem como as preocupações para o seu ensino no Brasil.

A primeira sessão intitulada “Culturas e Histórias de um continente” é inaugurada com a versão em língua portuguesa do texto produzido pelo erudito marroquino Ibn Battuta, no século XIV, sobre a região situada logo abaixo do deserto do Saara, conhecida como *Bilad al-Sudan*¹. Ibn Battuta visitou a região e produziu relatos sobre as cidades de Walata e do Vale do Níger, o reino do Mali e sua estrutura política, as práticas socioculturais das sociedades sudanesas, assim como o seu

¹ A tradução de *Bilad al-Sudan* era o “País dos Negros”.

próprio percurso de ida e volta, desde a travessia do deserto em direção ao Mali até o seu retorno ao Marrocos. A versão aqui publicada vem acompanhada com uma apresentação escrita pelo historiador José Rivair de Macedo sobre a história dessa área sudanesa, cujo objetivo consiste em auxiliar ao leitor não iniciado na história daquela localidade a perceber os diferentes aspectos religiosos, culturais e a formação dos Estados na região das sociedades mandingas. A apresentação abre portas para uma maior compreensão do relato de Ibn Battuta.

Na sequência da primeira sessão, o artigo de Patrícia Santos aborda a intensidade das relações conflituosas no Sudão no final do século XIX, onde poder e religião se configuraram como o principal ponto de ebulição mediante a forte presença muçulmana em contato constante com as práticas ancestrais dos povos nilotas² e a crescente chegada de missionários. Este ponto de ebulição chegou a ocasionar em imposições ligadas às relações matrimoniais em um contexto que ocorreu as chamadas revoltas Mahdista e a expansão imperialista e ocupação colonial europeia no continente africano. Nesse mesmo contexto político de presença colonial europeia na África, e um pouco mais ao sul do continente, o artigo de Eduardo Augusto Vieira Ferraz, intitulado de “Crimes e acusações de feitiçaria: olhares sobre processos criminais coloniais em Moçambique (c.1923 – c.1933)”, também perpassa por relações conflituosas entre poder e religião. O autor faz uma análise das relações sócio-políticas em torno de um caso de feitiçaria ocorrido entre um grupo de ajauas³ no início do século XX, no distrito de Niassa, no norte de Moçambique.

Ainda no contexto do colonialismo, o artigo de Marina Berthet propõe uma análise sobre o “panorama literário” colonial após a criação do Estado Independente do Congo. *Heart of darkness* de Joseph Conrad e *Confidential Prints* de Roger Casement são algumas das obras discutidas

² Povos que viviam próximo ao rio Nilo.

³ Ajaua é um povo localizado nas proximidades do lago Niassa, situando-se principalmente no norte de Moçambique (e no Malauí).

ao longo do texto, uma vez que chegaram a construir um imaginário social em torno dos grupos colonizados, envolvendo, inclusive, um discurso sobre o trabalho. A proposta do artigo é evidenciar a literatura não só como uma fonte histórica, mas também como um campo de pesquisa importante para os questionamentos sobre História. Em diálogo com esse contexto histórico, Fernanda Thomaz aborda em seu texto a presença da herança escravista nas relações de trabalho no início do domínio colonial português em Moçambique, no princípio do século XX. A autora mostra como as relações dentro dos quintais, que envolviam patrões e serviçais, possuíam uma lógica de trabalho própria de uma região com um envolvimento histórico com o tráfico de escravos e que permanecia independente das imposições colonialistas estabelecidas em um passado recente. Mantendo-se na costa oriental do continente africano, o artigo de Marcos Dias Coelho propõe uma reflexão historiográfica sobre a caça e os caçadores durante o período colonial na área banhada pelo Oceano Índico e mais ao sul da África. A principal proposta do autor consiste em desconstruir a ideia da caça como uma atividade econômica “própria de sociedades humanas ditas primitivas”, abordando uma reflexão mais social da caça na época colonial em que caçadores africanos e caçadores brancos estavam disputando o controle dos recursos do que poderia se chamar de “mundo animal”.

O artigo de Fábio Baqueiro Figueiredo, intitulado “Histórias de tribo: o nacionalismo africano diante da etnicidade”, apresenta uma reflexão crítica acerca da noção de “tribo” apresentada por algumas personalidades políticas africanas logo no cenário imediato às independências nacionais no continente. Por meio do uso político da categoria de análise “tribo”, o autor apresenta como a etnicidade esteve presente nos discursos em torno da construção das novas nações africanas, cujas as discussões permeavam as possibilidades de transformar as “tribos” ditas atrasadas em Estado-nação moderno. Para finalizar a primeira sessão deste livro, o artigo intitulado

“Para não dizer que não falei do cinema africano”, de Vitor Martins de Souza, faz uma análise histórica sobre a cinematografia africana. O autor privilegia três aspectos da filmografia no continente africano, inicia com a singularidade estética do pioneirismo do cinema na África, onde as produções de Sembène Ousmane têm seu espaço privilegiado, passando pelos filmes mais contemporâneos até chegar ao fenômeno de Nollywood.

A segunda sessão – “Ensino da História da África” – é aberta com o artigo de Marcia Guerra intitulado “Muitas histórias importam”. O texto apresenta uma reflexão sobre os motivos que levaram os “sistemas de ensino” a considerar a História da África imprescindível no ensino da rede básica no Brasil. Dentro dessa proposta, a autora procura analisar o que o sistema de ensino tem entendido como História da África dentro de um processo histórico de lutas contra o racismo no país. Em diálogo com essa reflexão, Julvan Moreira de Oliveira aborda, em seu artigo, a importância do ensino para as relações étnico-raciais. O autor analisa a formação das identidades negras no Brasil através das experiências das populações de origem africana desde o período escravocrata no país até as implementações das políticas de ação afirmativas. A proposta principal do autor é apresentar as ações e participação dos negros na sociedade brasileira como um prelúdio para as políticas públicas criadas recentemente.

O artigo “Para que serve ensinar história indígena? Reflexões acerca da Lei 11.654/08 em um contexto político e social conservador”, de Fernando Gaudereto Lamas, aborda o ensino da história indígena como caminho para a compreensão de uma sociedade, fundamentalmente, plural diante de um cenário político e social mais conservador no Brasil. O autor apresenta uma análise sobre as representações criadas em torno da história e culturas indígenas no país, desde as reflexões elaboradas durante o século XIX até os trabalhos de pesquisadores contemporâneos. No artigo, Lamas discute como tudo isso incidiu na ausência do indígena nos livros de história e como é possível quebrar este silêncio, de modo a

problematizar a história como um princípio básico para politizar o próprio presente. Apesar deste texto não estar voltado, diretamente, para pensar as africanidades, a proposta do autor nos permite refletir sobre a exclusão de diferentes agentes sociais, incluindo os africanos e afro-brasileiros, no currículo escolar no país. Nessa senda, o artigo de Vinebaldo Aleixo de Souza Filho propõe uma análise sobre a descolonização do currículo escolar a partir das representações do negro nas obras ficcionais de Osvaldo de Camargo, Cidinha da Silva e Marcelo D’Salet. O autor perpassa por uma reflexão crítica em torno da Lei 10.639/03 como base para pensar o seguinte: o caráter eurocêntrico do currículo escolar; as possibilidades de uma “reeducação das relações étnico-raciais; a descolonização do currículo escolar”; e a análise crítica do lugar da Literatura como expressão narrativa de lugar de luta e representação racial e política.

Para fechar esta sessão, como uma forma de exercício prático, o artigo intitulado “Utilizando o portfólio como instrumento de escrita e reflexão” chama atenção para o uso da escrita de si como um instrumento avaliativo e de enfrentamento do próprio racismo, sobretudo em um curso de Pós-Graduação *Latu Sensu* em História da África. A quatro mãos, Carolina Bezerra, Daiana Lucas Vieira, Fernanda Thomaz e Fernando Gaudereto Lamas propõem uma reflexão sobre o processo de escrita de si como um método avaliativo, auto-avaliativo e, principalmente, um instrumento de ensino aprendizagem no ensino ou em uma formação em História da África.

Para última sessão, intitulada de “Africanidades: reflexões nas Américas”, há dois artigos que fazem uma espécie de desdobramento teórico e histórico sobre experiências e noções de alteridade nas Américas. Em um texto mais teórico, Enilce Albergaria Rocha apresenta a reflexão do antropólogo, filósofo e ensaístas martiniquenho Édouard Glissant em torno das noções de “lugar” e “opacidade”. Em um texto intitulado “As noções de Lugar e Opacidade em Édouard Glissant”, a autora apresenta as principais

questões discutidas por Glissant como uma tentativa de compreender a diversidade das culturas, línguas e povos em um contexto mais global, cujas as relações são conflituosas e permeadas de lutas dos povos.

Para finalizar a sessão e o livro, Mônica Ribeiro de Oliveira, no artigo “Roceiros livres de cor e suas estratégias de sobrevivência em uma sociedade escravista”, analisa as trajetórias da população de cor livre na primeira metade do século XVIII em Minas Gerais. Através de um conjunto de fontes diferentes, tais como registro de batismo, listas nominativas e processos criminais, a autora reflete sobre as diferentes formas de comportamento e atividade de algumas gerações de libertos no que se refere ao acesso à terra, relações de autonomia e dependências.

Em suma, eis a obra que vos apresento!

Fernanda Thomaz





CULTURAS E HISTÓRIAS DE UM CONTINENTE





ANTIGAS FORMAÇÕES SOCIAIS
MANDINGAS NA ÁFRICA OCIDENTAL:
INTRODUÇÃO HISTÓRICA, SEGUIDA
DE UMA VERSÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA
DO RELATO DA VIAGEM DE IBN BATTUTA
AO *BILAD AL-SUDAN* EM 1352-1353¹

JOSÉ RIVAIR MACEDO²

Visto, durante o período da colonização da África pelos europeus, como fator de isolamento do continente e como marco divisor entre uma suposta “África branca” e uma “África negra”, o Deserto do Saara nunca foi uma área morta a isolar os povos do continente. Foi, pelo contrário, um eixo de articulação entre comunidades que habitam as savanas e as florestas, situadas ao sul, e os povos que ocupam as margens do Mediterrâneo, situados ao norte; uma área de passagem por onde circularam, na longa duração histórica, grupos humanos, mercadorias, crenças, ideias, técnicas, conhecimentos.

O esforço para superar a perspectiva eurocêntrica dos estudos sobre a África saariana criada por administradores-etnógrafos ou historiadores metropolitanos franceses, como Maurice Delafosse (1870-1926) e Charles Monteil (1871-1949), eivada de preconceitos e de interpretações de cunho

¹ Trabalho vinculado ao projeto “Antigas formações sociais na Bacia do Níger: poder e legitimidade entre os povos mandinga e songai (séculos XIII-XVII)”, agraciado com Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq para ser realizado no período entre 1º de março de 2017 e 28 de fevereiro de 2021.

² Professor titular do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); docente permanente do Programa de Pós-Graduação em História – UFRGS.

difusionista³, levou a uma reinterpretação histórica de caráter igualmente aberta à discussão, na qual a ênfase tem sido dada, em sua maior parte, apenas aos aportes civilizacionais do Islã na borda sul do Saara, área conhecida como Sahel, e na extensa Bacia do Níger – esta última associada aos ecossistemas da savana (NICOLAS, 1978; VERNET, 2013).

Nesse tipo de leitura, a circulação de mercadorias como o sal, tecidos, metais e cativos, próprias das atividades mantidas através das rotas transaarianas, costuma ser associada ao aparecimento e fortalecimento de formações estatais dotadas de ampla capacidade de influência política, organizações políticas classificadas apressadamente como “reinos”, “sultanatos” ou “impérios”⁴. Outra generalização repetida com frequência identifica as formações estatais de Gana (séculos IV-XI), Mali (séculos XIII-XV) e Songhai (séculos XV-XVII) com o apogeu de uma “Idade Média africana” ou de uma “África Medieval”⁵.

As referidas associações sugerem paralelismos ou identificações com as realidades histórico-culturais próprias da Europa no período dos mil anos da Idade Média (séculos V-XV), vinculadas neste caso ao modelo cristão latino ou bizantino. Para a África Oriental, a África do Norte, a

³ As obras mais conhecidas desses autores são: DELAFOSSE, Maurice. *Haut-Sénégal-Niger*. Paris: Maisonneuve, 1912. 3 v.; MONTEIL, Charles. *Les empires du Mali: études d'histoire et de sociologie soudanaise*. Paris: G. P. Maisonneuve, 1929; DULUQ, Sophie. *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIX-XX siècles)*. Paris: Éditions Karthala, 2009; AMSELLE, Jean-Loup; SIBEUD, Emanuelle (ed.). *Maurice Delafosse, entre orientalismo et ethnographie: l'itinéraire d'un africaniste*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1998. p. 246-253.

⁴ Os conceitos mais gerais de “formação social” e “formação estatal” são menos sujeitos a contaminação do vocabulário ocidental na caracterização das organizações político-sociais africanas tradicionais - que não eram originalmente equivalentes aos modelos vigentes na Europa. Valemo-nos aqui de aporte teórico-conceitual retirado da obra de Archie Mafeje, para quem o uso do conceito de “formações sociais” permite ao pesquisador analisar as expressões de modelos de poder, modelos sociais e modelos econômicos ancorados em realidades concretas, locais, renováveis em função da natureza das forças que nelas intervieram, fosse essas últimas internas ou externas. Ver Mafeje (2001) e Borges (2015).

⁵ Idade Média é um período que se aplica exclusivamente à História dos povos europeus, já que o desenvolvimento histórico dos povos de outras partes do mundo obedeceu a determinações próprias, tendo inclusive periodização distinta. Assim, enunciações como “Idade Média na África” ou “Impérios Negros da Idade Média”, com referência aos antigos povos de Gana, Mali, Songai e outras formações sociais africanas antigas constitui anacronismo e carregam consigo projeções etnocêntricas que convém evitar.

África saariana e subsaariana, guardadas as devidas proporções, o papel cultural equivalente caberia aos modelos políticos, religiosos, culturais e sociais do mundo muçulmano no período do “Islá clássico”. Daí é que decorreram trocas e interações com as instituições socioculturais originárias do continente africano, aspecto desenvolvido de modo consistente por renomados especialistas em questões afro-muçulmanas, entre os quais o israelense radicado nos EUA, Nehemia Levtzion (1935-2003), o inglês John Hunwick e o brasileiro Paulo Fernando de Moraes Farias – que atua há décadas na Universidade de Birmingham⁶.

Estas interações devem ser vistas com cuidado, pois a intensidade da islamização das sociedades africanas subsaarianas anteriores ao período da colonização europeia variou de região para região, sendo em geral fraca, restringindo-se na maior parte dos casos às elites e aos grupos de negociantes envolvidos no comércio de longa distância, naquilo que tem sido caracterizado como “islá de corte”. Coube aos movimentos de renovação do islá promovidos pelos hauçás da atual Nigéria, pelos fulas da Bacia do Níger e da Senegâmbia, e pelos wolof do Senegal a disseminação do islamismo às camadas populares a partir de meados do século XVIII (ROBINSON, 1985, p. 1395-1405; LEVZTION, 1968, p. 181-188; TRIAUD, 2010, p. 907-950).

BILAD AL-SUDAN

Cronistas, geógrafos ou viajantes muçulmanos, entre os quais os marroquinos Al Idrisi (c. 1100 - c. 1165) e Ibn Battuta (c. 1304 - c. 1369), o tunisino Ibn Khaldun (1332 -1406) e o sírio Al Umari (1301-1349),

⁶ Ver Levtzion (1994), Levtzion e Powels ([2000?]), Hunwick (2005) e Farias (2003). Esta última obra inovou os estudos sahelianos e subsaarianos não apenas por disponibilizar um vasto corpus de inscrições em árabe e em *tifnagh*, mas pela análise fina do contexto em que foram produzidas e sua relação com os centros de produção de cultura escrita. Tais aportes são amplamente reconhecidos pelos pesquisadores, como se pode ver nos comentários de Henige (2005), Hirsch (2005) e Triaud (2006).

descreveram em tom de curiosidade, admiração ou desprezo aspectos da história do que denominavam *Bilad al-Sudan*, isto é, o “País dos negros”, a área situada abaixo do grande deserto – cujas elites conheciam as doutrinas muçulmanas desde o fim do século XI⁷. Em seus textos estão o maior número de informações escritas sobre o antigo Mali, grafado por vezes como *Mallal* ou *Mallel*. Ressaltaram em geral os elementos que denotavam a integração de seus povos ao islã, recompondo as biografias dos governantes mais importantes, informando a respeito das condições em que se fazia o comércio ou registrando dados concernentes aos seus costumes⁸.

Nestes registros, os governos são descritos com feições orientalizantes, ao modo dos regimes políticos dos sultanatos ou emirados do Egito e do Oriente Médio. A reiteração desta tradição escrita produziu uma imagem que se tornou consensual e passou a exercer influência duradoura na caracterização histórica do conjunto das sociedades subsaarianas antigas da África Ocidental. Estas tenderam a ser consideradas a partir do ponto de vista de elites islamizadas que desde pelo menos o século XIV produziam memória escrita autóctone em língua árabe nas escolas corânicas (madrassas) das mesquitas de Tombuctu, Djenné, Gaô, entre outras, e a ênfase recaía nos eventos públicos transcorridos na corte dos governantes⁹.

Dos anos 1960 para cá, com a emergência e afirmação de uma perspectiva de análise africanista feita por africanos – ou comprometida

⁷ Segundo Bernard Lewis (1968, p. 27), nos textos árabes antigos a expressão “Bilad al-Sudan” se aplicaria a toda a “África negra”, desde o Nilo até o Atlântico, incluindo os Estados negros da África Ocidental, situados na margem inferior do Sahel e na parte inferior do Delta do Níger. Era acompanhada de caracterizações de natureza étnico-racial nos textos de geógrafos e eruditos muçulmanos, conforme se poderá ver em Hunwick (2005).

⁸ Uma análise detalhada dos elementos narrativos da mais importante descrição etnográfica dos povos do antigo Mali pode ser encontrada em Fauvelle-Aymar e Hirsh (2003), e Macedo (2008).

⁹ Mais do que um espaço físico, a área central da cidade em que moravam os mansas dispunha de habitações palacianas e mesquitas. Era o espaço público por excelência, onde o poder era efetivamente exercido. Ali transcorriam as audiências para a aplicação da justiça, que são descritas em pormenor por Ibn Battuta. Ver Paré (2012).

com uma visão endógena das dinâmicas históricas interafricanas ou intra-africanas – a recuperação e preservação das tradições orais e o investimento em pesquisa arqueológica renovaram as interpretações sobre os processos constitutivos das instituições sociais, cultura material e identidades na Bacia do Níger. A atenção deixou de ser direcionada apenas para o comércio, as cidades e as relações políticas internacionais, voltando-se para o estudo das estruturas sociais profundas – ancoradas na vida rural (PARÉ, 2014) e no aproveitamento dos ecossistemas do ambiente situado entre o Sahel, a savana e a floresta, uma área extensa que abrange as fronteiras territoriais das atuais repúblicas do Mali, Níger, Burkina Fasso, Mauritânia, Senegal, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau.

Independente da presença do islã no período posterior ao século XI e das conexões internacionais mantidas pelos estados subsaarianos, comunidades estruturadas em torno de atividades agrícolas e da pesca tinham vida própria desde o século III a.C., como provam, por exemplo, os vestígios de cerâmica, de ferro, da atividade rural e artesanal do sítio de Jenné-Jeno – uma das mais antigas áreas de ocupação humana da África Ocidental cujo sítio arqueológico foi explorado na década de 1970 pelos pesquisadores Roderick e Susan McIntosh, da Rice University (Houston, USA) (KONATÊ, 2006, p. 101-106).

No século IV d.C., ganhou forma a primeira formação estatal de maior projeção regional, o Estado de Gana, sediado na cidade de Kumbi Saleh e formado por povos de língua soninkê. De acordo com os registros escritos, é provável que a existência de um microestado integrado por povos de língua mandê (identificados em francês e inglês pelos etnônimos *mandenka*, *mandingo*, *malinké*, e em português por *mandinga* ou *malinkê*) remonte ao século VIII, e que até o final do século XI ele tenha sido tributário do Estado de Gana¹⁰. No século seguinte, a influência de Gana diminuiu após sucessivos ataques desferidos pelas tropas de guerreiros

¹⁰ Salvo engano, a primeira informação aparece na obra geográfica de al-Yakubi, escrita em 891. Ver Cuoq (1985, p. 52).

submetidos aos Almorávidas, e o modelo islâmico adotado pelos conquistadores marroquinos passou a ser lentamente difundido entre os povos subsaarianos.

No decurso do século XII, mandingas e sossos, que antes pagavam tributo ao Gana, passaram a disputar espaço de influência regional até que em 1235, na Batalha de Kirina, Sundjata Keita (c. 1215- c. 1255) venceu os sossos e estabeleceu as bases de um Estado integrado por povos aliados e povos conquistados (NIANE, 2011, p. 142-156; MACEDO, 2016, p. 145-178). Os princípios e normas que regeram este Estado mandinga permaneceram durante diversos séculos na memória dos detentores das tradições orais, os *djeli* ou *griots* (no Brasil, griôs), e foram recentemente compiladas e fixadas por escrito no documento denominado *Carta de Kurukan Fuga* ou *Carta do Mandê*¹¹.

ESTRUTURAS SOCIAIS MANDINGAS

Sundjata Keita costuma ser considerado o fundador do “Império do Mali”. Entretanto, na dupla acepção do vocábulo latino *imperium*, apenas a primeira, associada à ideia de autoridade, de mando, aplica-se com alguma precisão ao tipo de Estado mandinga organizado na Bacia do Níger. A segunda acepção, de domínio territorial, não encontra correspondência nas realidades sociais africanas antigas, em que as fronteiras fixas e a territorialidade não constituíam indicativos necessários para o exercício do poder¹². A influência política do antigo Mali assentava

¹¹ O conteúdo do documento recolhido da tradição oral encontra-se publicado em Celhito (2008). A produção e difusão da *Carta de Kurukan Fuga* gerou dúvidas, desconfiança e polêmica entre determinados pesquisadores. Para estes, sua substância histórica seria duvidosa, e ela resultaria de uma “invenção” dos detentores das tradições orais. Quanto a outros, embora admitam a veracidade do acontecimento histórico, questionam os procedimentos de elaboração do documento escrito. Ver Diakitê (2009) e Simonis (2015).

¹² Evidentemente existiam delimitações espaciais a definir o alcance da autoridade dos chefes (de aldeia, linhagem, província ou de Estados), mas o conceito de fronteira não era equivalente ao que se aplica atualmente. O exercício da autoridade dependia de

parcialmente no potencial bélico, na capacidade de imposição de tributos sobre povos submetidos ou mantidos como aliados, na eficácia da distribuição e aplicação da justiça e, sobretudo, no prestígio associado aos seus governantes, intitutados *mansas*. Portanto, em vez de “realeza”, “sultanato” ou “império”, o melhor será designar o tipo de poder ali vigente de *mansaia*.

Os *mansas* personificavam os ancestrais, e nesta condição eram rodeados de carisma e tratados com grande reverência. Ligados à figura mítica dos caçadores, reconheciam-se neles poderes excepcionais, capacidade de dominar a natureza e os seres humanos devido ao seu grande conhecimento e a poderes ocultos que lhe eram atribuídos. Suas aparições públicas eram cercadas de cerimonial complexo e ninguém podia dirigir-lhes diretamente a palavra, a não ser o seu intérprete autorizado, chamado *dugha*, e os *griots* – os guardiões da memória das linhagens e dos clãs.

A sociedade tradicional mandinga encontrava-se dividida, em grandes linhas, entre homens considerados plenamente livres (*horonw*), constituídos por guerreiros ou “portadores de arco e flecha” (*tuntigiw*) e “poderosos” (*fantanw*); por diferentes castas artesanais (*nyamakalaw*); e por escravos domésticos ou públicos (*jonw*). A estes grupos deve-se acrescentar, na cidade-sede do governo, chamada Niani, os negociantes locais ou de outras partes – residentes nos quarteirões reservados aos “brancos” – que para lá se deslocavam através das rotas saarianas (KONORÉ, 1981, p. 141-143; BAGAYOGO, 1989, p. 447-451).

O apogeu da hegemonia mandinga na Bacia do Níger ocorreu nas primeiras décadas do século XIV, quando o prestígio e poder dos *mansas* ecoaram no Magreb, Egito, Oriente Médio e mesmo na Europa ocidental. A personalidade política que melhor representa este momento é Kanku Mussa (1307-1332), também lembrado pelo nome de *mansa* Mussa, a quem se atribui enorme riqueza, qualidades pessoais excepcionais e

um conjunto de relações diversificadas, em que a territorialidade era apenas um dos componentes de um poder superior. Ver Cocquery-Vidrovich (2005).

grande habilidade política. Ele foi o responsável pela introdução de sábios marroquinos, egípcios e do Oriente Médio nas escolas corânicas de Tombuctu, após sua bem sucedida peregrinação a Meca, o que levou a que a referida cidade se transformasse nos séculos seguintes em um importante centro de produção de cultura escrita (CUOQ, 1984, p. 79-85).

Na segunda metade do século XIV, a influência do Mandinga começou a declinar. Já durante o governo de *mansa* Maghan (1337-1341) Tombuctu foi atacada pelos povos mossi. Sob *mansa* Suleiman (1341-1360) o prestígio foi restituído, mas ele teve que enfrentar diversas rebeliões locais e mesmo algumas sedições no palácio. A soberania do Mali se manteve junto aos chefes tuareg de Takkada e dos montes de Air até o início do século XV, porém seu poder foi irregularmente exercido – dependendo da capacidade pessoal de influência dos integrantes da linhagem Keita. O sucessor de Suleiman, chamado Mari Djata, morreu em 1374 vitimado pela “doença do sono” – transmitida pela mosca tsé-tsé. Depois dele, *mansa* Mussa II (1374-1387) perdeu o controle do governo para seus ministros, que o mantiveram encerrado no palácio enquanto lideravam eles próprios exércitos contra os tuareg. Sucederam rivalidades palacianas, resolvidas muitas vezes com assassinatos, que contribuíram para diminuir ainda mais a autoridade dos *mansas* nos séculos posteriores (LY, 2010, p. 193-209).

TRAÇOS SOCIAIS ORIGINAIS

Paralelamente ao processo de estatização na Bacia do Níger, a hegemonia mandinga deu origem a diversos deslocamentos populacionais em direção ao litoral do oceano Atlântico (MASSING, 1985, p. 21-55). Desde a primeira metade do século XIII, a linhagem Ndjyay, que fundou no atual Senegal um Estado conhecido como Confederação Jolof, reivindicava sua vinculação ao clã Keita (BOULEGUE, 1987, p. 24-27). Enquanto isso,

mercadores mandingas de sal, noz-de-cola, ouro e escravos, identificados pelo nome de *wangara*, estabeleciam os primeiros contatos com povos akan das proximidades da Costa do Ouro¹³, e áreas circunvizinhas ao Rio Gâmbia eram controladas por um *farin*, isto é, um governante com autoridade delegada pelo *mandimansa*, o mansa do Mandê - lembrado e reverenciado como “o Elefante Grande”¹⁴. No princípio do século XVI, a área situada entre os rios Gâmbia e Casamance estava sob controle de um poderoso Estado mandinga sediado na comunidade de Kansala, o *Kaabu*, que exerceu forte influência regional até os séculos XVIII-XIX, às vésperas da ocupação colonial inglesa, francesa e portuguesa na região da Senegâmbia e Guiné¹⁵.

Nesta longuíssima duração das formações mandingas, observa-se a gradual sobreposição de instituições decalcadas do islã sobre instituições e práticas sociais originárias – que acabaram parcialmente enfraquecidas. Do ponto de vista da organização social, as regras de sucessão na liderança dos clãs e na linhagem principal tenderam a ser estabelecidas em linha masculina, segundo o modelo patrilinear. Originalmente, a sucessão ocorria em linha matrilinear, isto é, por via de descendência feminina. Além disso, a ascensão ao governo era feita por aclamação dos principais chefes de linhagem de acordo com o princípio da colateralidade, ou seja, o poder era delegado ao irmão consanguíneo mais velho do governante

¹³ O significado histórico dos mercadores africanos mandingas é recuperado na tese de doutorado da antropóloga Denise Brégand (*Commerce caravanier et relations sociales au Bénin: les Wangara du Bourgo*. Paris: Hartmann, 1998. p. 13-40). Os negociantes wangara, provenientes de áreas sob o controle do Império do Mali, eram conhecidos mercadores de tecidos obtidos através dos contatos nas rotas transaarianas, do ouro e de noz-de-cola, conforme se poderá ver em Wilks (1982).

¹⁴ A expressão aparece em 1594 no relato de André Álvares de Almada (*Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde*. Trad. António Luís Ferronha. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994, p. 56), onde consta ainda que a autoridade deste “imperador negro” era reconhecida por todos os negros da Guiné, num raio de mais de 300 léguas.

¹⁵ A existência desse Estado africano permaneceu ignorada pelos historiadores até 1972, quando, num congresso realizado em Londres, sua história começou a ser estudada. A área de influência do Kaabu abrangia parte dos atuais territórios do Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau. Ver Niane (1989), Lopes (1999, 2005), Mané (1989).

anterior, e na ausência deste, ao seu filho mais velho ou um de seus sobrinhos (BELL, 1972, p. 231; LY TALL, 1977, p. 140-143).

Outra particularidade dizia respeito a natureza compartilhada do poder¹⁶. Em vez de monarquia, seria preferível qualificar o exercício do poder da *mansaia* como uma diarquia, uma vez que ele estava distribuído em dois polos: um, masculino, representado pelo *mansa*; outro, feminino, representado pela primeira-esposa dele, intitulada *kasa*, a quem competia determinadas prerrogativas e o governo exclusivo da comunidade de Djenné. Outras esposas podiam também angariar prestígio político. Sabe-se que a preferida do *mansa*, referida como *baramuso*, desempenhava o papel de sua confidente, a quem ele não ocultava nada, nem os segredos que pudessem comprometer sua vida. Devido a isso, a influência dela era disputada por todos os interessados em se aproximar, se aliar ou se opor ao governante (PALA, 1983, p. 209).

Quando Ibn Battuta visitou a corte de *mansa* Sulaiman, em 1352, observou a existência de um conflito entre os cônjuges que ameaçava a estabilidade do governo, prova efetiva da dualidade do poder (CUOQ, 1985, p. 309-310). Na medida em que o islã foi se enraizando nas sociedades sudanesas, as mulheres perderam gradualmente suas posições, até serem completamente excluídas das esferas de influência direta no governo. A mudança de perspectiva em relação a autoridade feminina aparece em uma informação fornecida em 1664 pelo sábio de Tombuctu Ibn Mukhtar, autor da parte mais longa da crônica intitulada *Tarikh al-Fattash*. Na crônica, ele confirma a antiga atribuição de poder às mulheres dos *mansas*, mas emite um juízo desfavorável sobre isso. Ao descrever os governantes locais ao tempo do poderio, mandinga tece o seguinte comentário: “Quanto ao Djenné-koi¹⁷, era um dos servidores mais humildes e sem prestígio do

¹⁶ Fenômeno observado em diversas sociedades africanas antigas, entre as quais a sociedade akan e a sociedade daomeana. Ver Farrar (1997).

¹⁷ A palavra *koi*, de origem songhoy, era empregado para indicar “senhor”, isto é, detentor do domínio político.

Malli-koi. Para se ter uma ideia disso, bastará dizer que ele limitava-se a comparecer na presença da mulher deste, entregando a ela o tributo recolhido na região de Djenné, e nunca a ele diretamente”¹⁸.

Restaram contudo vestígios das formas de estruturação social e política acima mencionadas. Na região do Segou, no Mali, até o início do século XX a função de governo era compartilhada por dois homens que representavam os pólos masculino e feminino do poder: um, o rei-macho, denominado *kèlemasa*, exercia as funções ligadas a guerra, enquanto o outro, o rei-fêmea, denominado *déelikemasa*, detinha o poder da palavra, sendo chamado a desempenhar funções ligadas a justiça e a regulação de conflitos, e uma interpelação feita por ele em nome da paz não podia ser contestada (BAZIN, 1988, p. 383-394). Já na área de ocupação mandinga da Guiné, entre os artefatos esculpidos em madeira e metal incorporados ao acervo do *Museu Etnográfico da Guiné Portuguesa* em 1952 encontravam-se exemplares de esculturas denominadas *sónò*, empregadas como emblema do poder dos mandingas do Kaabu e/ou povos colocados sob seu domínio, como os beafadas. As madeiras esculpidas eram assentadas em hastes de ferro ou bronze, havendo o *sónò macho* e o *sónò fêmea*, que funcionavam, em conjunto, como insígnias de transmissão da alta dignidade e poder de seus governantes (LAMPREIA, 1962, p. 52-53; MOTA, 1970, p. 21).

Em síntese, pode-se dizer que desde época muito recuada os povos mandingas criaram importantes instituições sociais, políticas e culturais, organizando-se em estados dotados de configuração complexa e base política duradoura. A originalidade destas instituições é matéria que continua a ser explorada pelos pesquisadores especialistas em estudos

¹⁸ *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur* (Documents arabes relatifs à l’Histoire Du Soudan par Mahmoud Kâti ben El-Hadj El-Motaouakkel Kâti et l’hun de ses petits-fils). Traduction française accompagnée de notes d’un index et d’une carte par Octave Houdas e Maurice Delafosse. Paris: Ernest Leroux, 1913. p. 65.

africanos. Como traços distintivos, pode-se apontar o caráter multipolar do poder e a estruturação de relações multiculturais. Estas eram abertas a inovações decorrentes dos contatos com os diferentes povos com que mantiveram contato; e sofreram alterações introduzidas pelo islã e, depois do século XIX, pela sociedade ocidental.

REFERÊNCIAS

BAGAYOGO, Shaka. Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mande: passé et présent. *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, v. 25, n. 4, p. 447-451, 1989.

BAZIN, Jean. Princes desarmés, corps dangereux: les 'rois-femmes' de la region de Segu. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 28, n. 111-112, p. 383-394, 1988.

BELL, Nawal Morcos. The age of Mansa Musa of Mali: problems in succession and chronology. *The International Journal of African Historical Studies*, Boston, v. 5, n. 2, p. 221-234, 1972.

BORGES, Antonádia *et al.* Pós-antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 30, n. 2, p. 347-369, 2015.

BOULEGUE, Jean. *Le Grand Jolof: XIII-XVI siècles*. Paris: Karthala, 1987.

CELHTO. *La Charte de Kurukan Fuga: aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris: L'Harmattan, 2008.

COCQUERY-VIDROVICH, Catherine. Histoire et perception des frontières en Afrique du XII au XIX siècle. In: UNESCO. *Des frontières en Afrique du XII au XX siècle*. Paris, 2005. p. 39-40.

CUOQ, Joseph M. *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVI siècle*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1984.

CUOQ, Joseph M. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Editions du CNRS, 1985.

DIAKITÉ, Mamadou. Analyse du discours, tradition orale et histoire: et si la *Charte de Kurukan Fuga* ne datait que de 1998? *Sud Langues*, Dakar, n. 11, 2009. Disponível em: http://www.sudlangues.sn/IMG/pdf/Diakite_ADXXXXXXXXXXXXX.pdf. Acesso em: 2 jan. 2016.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic medieval inscriptions from the Republic of Mali: epigraphy, chronicles and the Songhay-Tuareg history*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FARRAR, Tarikhu. The queenmother, matriarchy, and the question of female political authority in precolonial West African monarchy. *Journal of Black Studies*, Califórnia, v. 27, n. 5, p. 582-588, 1997.

FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier; HIRSH, Bertrand. Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la Rihla de Ibn Battûta. *Afrique & histoire*, Paris, v. 1, n. 1, p. 75-122, 2003.

HENIGE, David P. Inscriptions are texts too. *History in Africa*, v. 32, p. 185-197, 2005.

HIRSCH, Bertrand. L'épigraphie africaine médiévale. Autour de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History. Afrique & Histoire*, Paris, v. 4, n. 2, p. 177-187, 2005.

HUNWICK, John. A region of mind: medieval Arab views of African geography and ethnography and their legacy. *Sudanic Africa*, Illinois, v. 16, p. 103-136, 2005.

HUNWICK, John. Arabic sources for African history. In: PHILIPS, John Edward (ed.). *Writing African History*. Rochester: University of Rochester Press, 2005.

KONATÊ, Doulaye. *Travail de mémoire et construction nationale au Mali*. Paris: L'Harmattan, 2006.

KONORÉ, Oumar. La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier. In: AKINJOBIN, I. A.; DIAGNE, Pathé; HAGAN, George. *Le concept de pouvoir en Afrique*. Paris: Les Presses de L'Unesco, 1981. p. 141-143

LAMPREIA, José. *Catálogo-inventário da secção de etnografia do Museu da Guiné Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1962.

LEVZTION, Nehemia. *Islam in West Africa: religion, society and politics to 1800*. Aldershot: Variorum, 1994.

LEVZTION, Nehemia; POWELS, Randal M. (ed.). *The history of Islam in Africa*. Athens, EUA: The Ohio University Press, [2000?].

LEVZTION, Nehemia. *Muslim and chiefs in West Africa*. Oxford: At the Clarendon Press, 1968.

LEWIS, Bernard. Raza y color en el Islam. *Al-Andalus*, Madrid, v. 33, n. 1, p. 1-51, 1968.

LOPES, Carlos. *Kaabunke: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

LOPES, Carlos. O Kaabu e seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica dos conflitos. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 32, p. 9-28, 2005.

LY TALL, Madina. *Contribution à l'histoire de L'empire du Mali (XIII-XVI siècles): limites, principales provinces, intitutions politiques*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1977.

LY, Madina. O declínio do Império do Mali. In: NIANI, Djibril Tamsir (org.). *A África do século XII ao século XVI*. Brasília: MEC: UNESCO; São Carlos: Ufscar, 2010. p. 193-209.

MACEDO, José Rivair. Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais mandingas da África ocidental. In: SOUZA, Fábio Feltrin de; MORTARI, Claudia (org.). *Estudos africanos*. Tubarão: Copiart; Erechim: UFFS, 2016. v. 1, p. 145-178. (Coleção Educação para as Relações Étnico-Raciais).

MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Porto. Uma viagem ao Império do Mali: o testemunho da *Rihla* de Ibn Battuta. *Ciências & Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 17-34, 2008.

MAFEJE, Archie. *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation, 2001.

MANÉ, Mamadu. O Kaabu. Uma das grandes entidades do património senegambiano. *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*, Bissau, n. 7, p. 17-30, 1989.

MASSING, Andreas. The Mane, the decline of Mali, and mandinka expansion towards the south windward Coast. *Cahiers des Études Africaines*, Paris, v. 25, n. 97, p. 21-55, 1985.

MOTA, Avelino Teixeira da. *Fulas e beafadas no Rio Grande do século XV* (Achegas para a etno-história da África ocidental). Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1970.

NIANE, Djibril Tamsir. *Histoire des mandingues de l'Ouest: le royaume du Gabou*. Paris: Karthala – Arsan, 1989.

NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, Djibril Tamsir. (org.). *A África do século XII ao século XVI*. Brasília: MEC: Unesco: Ufscar, 2011. p. 142-156 (Coleção História Geral da África, v. 4).

NICOLAS, Guy. L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. Étude compare. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 18, n. 71, p. 347-377, 1978.

PALA, Achola; LY, Madina. *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Madrid: Serbal, 1983.

PARÉ, Moussa. L'économie rurale dans le *Bilad al-Sudan Occidental* (XV-XVI siècles). *Études rurales*, Paris, n. 193, p. 95-106, 2014.

PARÉ, Moussa. La cour comme espace public dans le Sudan occidental (XIVe – XVIe siècle). *Science et technique: Revue Burkinabé de la Recherche*, Ouagadougou, v. 28, n. 1-2, p. 212-214, 2012.

ROBINSON, David. L'espace, les metaphores et l'intensité de l'Islam Ouest-Africain. *Annales ESC*, Paris, v. 40, n. 6, p. 1.395-1.405, 1985.

SIMONIS, Francis. L'Empire du Mali d'hier à aujourd'hui. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire Critique*, Paris, n. 128, 2015. Disponível em: <http://chrhc.revues.org/4561>. Acesso em: 2 jan. 2016.

TRIAUD, Jean-Louis. L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale: constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 50, n. 198-200, p. 907-950, 2010.

TRIAUD, Jean-Louis. Uma nova Idade Média saeliana a partir das inscrições árabes da República do Mali. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 34, p. 317-332, 2006.

VERNET, Thomas. Des empires de l'age d'or à la délicate mécanique dès sociétés: histoire et archéologie du Sahel medieval. *Afriques: Débats, Méthodes et Terrains d'Histoire*, Paris, n. 4, 2013. Disponível em: <http://afriques.revues.org/1283>. Acesso em: 25 set. 2017.

WILKS, Ivor. Wangara, Akan and Portuguese in the fifteenth and sixteenth centuries. Ii. The struggle for trade. *Journal of African History*, Cambridge, v. 23, n. 4, p. 463-472, 1982.

ANEXO¹⁹

VERSÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA DO RELATO DA VIAGEM DE IBN BATTUTA AO *BILAD AL-SUDAN* EM 1352-1353

O extenso manuscrito das viagens de Ibn Battuta, conhecido como *Rihla* (Relato), encontra-se no acervo da Biblioteca Nacional de Paris. A edição mais autorizada do texto árabe continua a ser a de Defrèmerly e Sanguinetti preparada no ano de 1854. Sabe-se também de outra edição em árabe realizada em Beirute, Síria, por Karam al-Bustani em 1964²⁰.

A importância histórica desse documento deve-se não apenas ao fato de nos revelar o testemunho de um erudito marroquino sobre o mundo muçulmano na primeira metade do século XIV, com descrição detalhada dos costumes vigentes no Norte da África, Oriente Médio, Eurásia e Extremo-Oriente, em particular a Índia e a China. Pouco antes de morrer, relatou suas impressões de viagem ao poeta marroquino Ibn Yuzayy, que compôs em 1356 o texto da *Rihla*, que tem por título original *Tuhfat al-nuzzar fi ghara'ib al-amsar wa adja'ib al-asfar* (Presente oferecido aos observadores sobre coisas curiosas e maravilhosas vistas em países e em viagens).

Para os interessados pela história das antigas sociedades africanas, tal relato reveste-se de maior originalidade por apresentar uma das poucas, senão a única, descrição direta da situação do antigo Mali em seu período de esplendor. Foi este o destino da última viagem de Ibn Battuta, que lá chegou em 28/06/1352 e partiu em 27/02/1353. Após a longa travessia

¹⁹ A tradução para a língua portuguesa foi realizada por José Rivair Macedo. As notas foram inseridas pelo tradutor. Foi autorizada pela editora Alianza Editorial a publicação da tradução do texto.

²⁰ DEFREMÉRY, C.; SANGUINETTI, B. R. *Voyages d'Ibn Battuta*. Paris: [s. n.], 1854. 4 v.; AL-BUSTANI, Karam. *Rihlat Ibn Battuta*. Beirut: Dar Saddir, 1964.

do Deserto de Saara, ele visitou diversas comunidades espalhadas pela Bacia do Níger, permanecendo durante algum tempo na cidade palatina de Mansa Sulaiman, irmão e sucessor de Kanku Mussa – o mais influente governante do “Império do Mali”.

A seguir apresentamos o trecho correspondente a esta viagem tal qual foi registrado na *Rihla* de Ibn Battuta. Não se trata de uma edição, nem de uma tradução do texto original, que está escrito em árabe, mas apenas de uma versão para a língua portuguesa das últimas páginas do relato, aquelas em que ele descreve a viagem ao Mali. Baseamo-nos em duas traduções modernas: a tradução do árabe ao espanhol preparada por Serafin Fanjul e Federico Arbós; e a adaptação para o francês realizada por Joseph M. Cuoq²¹.

Tratando-se de uma versão, procuramos adaptar o texto a uma linguagem destinada a não especialistas. Para efeito didático, inserimos no texto subtítulos que indicam os principais temas e assuntos tratados²².

RIHLA

Cheguei em Ceuta, governada naquela ocasião pelo Xeque Abu Mahdi Isa b. Sulayman b. Mansur e tendo por juiz Abu M. az-Zayandari. Logo me desloquei até Arzila, onde passei vários meses antes de continuar até a cidade de Salé e dali até Marrakech.

Marrakech é uma das cidades mais formosas, muito larga e extensa, bem abastecida com todos os gêneros de mercadorias. Há grandes

²¹ IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Introdução, tradução e notas de Serafin Fanjul e Federico Arbós. Madrid: Editorial Alianza, 1987. 846 p.; CUOQ, Joseph M. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*, op. cit., p. 289-323.

²² O estudo desta fonte primária foi iniciado durante a execução de projeto didático-pedagógico intitulado “Uma viagem pela África no século XIV”, sob nossa coordenação, realizado entre os anos 2008-2010 com financiamento do SECADI-MEC no âmbito do Programa UNIAFRO, que resultou na elaboração do vídeo-documentário *Viajando pela África com Ibn Battuta*, atualmente disponível na internet, no seguinte endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=LpEuYhAsp3Y>.

mesquitas, como a aljama conhecida por *Kutubiyyn* (“dos livreiros”), que tem um tremendo e colossal minarete²³ em que subi e pude ver toda a vista da povoação, que vai sendo dominada por ruínas. Nesse aspecto, só é comparável a Bagdá, mas essa última dispõe de melhores mercados. Em Marrakech há uma maravilhosa *madrassa*²⁴ que se distingue por sua boa situação e execução perfeita, edificada por nosso senhor Abu Hasan, o Príncipe dos Crentes.

Saí de Marrakech acompanhando a comitiva de nosso Senhor, o sultão Abu Inan, e chegamos a Salé, depois a maravilhosa verde e florescente Mekhnès, rodeada por todos os lados de hortas, jardins e oliveiras. Continuando, viajamos até Fez, a capital protegida por Deus o altíssimo. Ali pedi licença a nosso senhor e me pus a caminho com a intenção de me dirigir ao Sudão²⁵.

Assim, cheguei a cidade de Sijilmassa, que é uma das mais formosas e abundantes em excelentes tâmaras, melhores do que as da cidade de Basora. As tâmaras denominadas *irar* não tem igual em parte alguma. Nesta cidade fui hospedado pelo *alfaqui*²⁶ Abu M. al-Busri, aquele cujo irmão eu havia encontrado na cidade de Qanyanfu, na China: que distância os separava! Ele me presenteou com ótimos agasalhos.

Adquiri camelos e os alimentei durante quatro meses. Comecei a viagem no princípio do mês de *Muharram* do ano 753 da Hégira (18/02/1352), em uma caravana comandada por Abu M. Yandakan al-Massufi – Deus se apiede dele – em que viajavam muitos mercadores de Sijilmassa e de outros lugares.

²³ Torre da Mesquita.

²⁴ Escola de teologia onde se ensina os fundamentos da doutrina islâmica, em geral situada próxima da Mesquita.

²⁵ Em árabe, *Bilad al-Sudan*, isto é, a “Terra dos negros”, o “País dos negros”.

²⁶ Jurisconsulto, conhecedor da lei islâmica.

AS MINAS DE SAL DE TAGAZA

Depois de vinte e cinco dias, chegamos a Tagaza, uma aldeia sem cultivos e cuja singularidade consiste em que suas casas e mesquita são edificadas com blocos de sal gema, e os tetos são feitos com couro de camelo. O solo é arenoso, sem árvores. Há ali uma mina de sal em que ao escavar se pode encontrar enormes placas de sal superpostas, como se tivessem sido lavradas e depois amontoadas debaixo da terra. Um camelo só consegue transportar duas dessas placas.

Neste lugar habitam apenas os escravos dos Massufa que trabalham na mina de sal e se alimentam com tâmaras trazidas de Draa e de Sijilmassa, de carne de camelo e de milhete²⁷ proveniente do Sudão. Os negros procedentes do Sudão vêm até aqui e trocam milhete por sal. Em Walata uma carga de sal pode ser vendida por 8 a 10 meticais²⁸ de ouro, mas na cidade do Mali o preço sobe para 20, 30 e até 40 meticais.

Os sudaneses servem-se do sal como moeda, igual ao ouro e prata. Cortam-no em pedaços assim o negociam. Em Tagaza são fechados negócios por muitíssimos quintais de ouro em pó. Ali passamos dez dias em grande dificuldade porque sua água é salobra e este é o lugar com mais moscas que eu já vi.

A TRAVESSIA DO DESERTO

É em Tagaza que se aprovisiona água para entrar no deserto que vem pela frente. Ele se estende por dez dias de marcha, sem aguadas, a não ser raramente. Em nosso caso, encontramos água em abundância em poças formadas pelas chuvas. Certo dia encontramos um tanque natural de água doce entre duas colunas rochosas, e nos fartamos e lavamos nossas

²⁷ Várias vezes mencionado pelo nome de *anli*.

²⁸ Antiga moeda circulante no mundo muçulmano.

roupas. Esse deserto está cheio de trufas. Por causa dos piolhos as pessoas amarram no pescoço fios embebidos com mercúrio, para matá-los.

Por aqueles dias, ocorria de nos adiantarmos à caravana, parando quando encontrávamos local adequado para que os animais pastassem. Assim fazíamos até que um homem chamado Ibn Ziri se perdeu no deserto. Desde então nunca mais me distanciei do grupo. Este Ibn Ziri tinha se desentendido com um primo seu pelo lado materno chamado Ibn Adi, trocando insultos, por causa disso se distanciou da caravana e se perdeu. Quando os viajantes acamparam perceberam sua ausência. Eu aconselhei ao primo que contratasse o serviço de um massufi para que fosse atrás de seu rastro e o encontrasse, mas ele se negou a fazê-lo. No dia seguinte um massufi se prontificou a tentar resgatá-lo gratuitamente, e de fato tentou seguir o rastro, que por vezes aparecia e por vezes sumia, de modo que o homem não foi encontrado. Acabamos por cruzar com outra caravana e fomos informados que alguns homens também tinham se perdido, encontramos um deles morto sob os arbustos que nascem no meio do areal: estava apenas com as roupas da parte de cima e segurava um chicote na mão. Pouco mais de uma milha de distância de onde caíra havia água!

Chegamos a Tasarahla, onde há poços d'água e funciona como ponto de acampamento das caravanas. Ali descansam por três dias, os odres são reparados, abastecidos e envoltos em sacos de pele para evitar que a água se evapore, e desde esse ponto é enviado um *taksif* (explorador).

Taksif é o nome dado a qualquer homem dos massufa encarregado de ir na frente da caravana até Walata, levando cartas dos viajantes a seus amigos que ali residem, a fim de que lhes preparem local para pousada e os esperem com água a uma distância de quatro jornadas da cidade. Quem não tem conhecidos em Walata escreve a algum mercador que tenha a boa vontade de atender-lhe e faça o mesmo que os demais. Quando o *taksif* morre no deserto e as notícias da caravana não chegam em Walata muitos

desses viajantes ou todos eles também morrem (devido a falta d'água). No deserto há muitos gênios malignos, e quando o *taksif* está só eles aparecem e jogam com ele, atraindo sua atenção, desviando-o do seu rumo e levando-o à morte, pois não há caminho visível nem qualquer ponto de referência, apenas areia que se move a todo instante com o vento: é comum ver dunas serem levadas de um canto a outro. Nestas condições, o guia é aquele que já fez a viagem muitas vezes e tem tudo na mente. Fiquei muito admirado que o nosso, todo torto e com um dos olhos machucado, fosse o melhor conhecedor da rota. O *taksif* que contratamos naquela viagem era um massufa que cobrou 100 meticais de ouro. Na noite do sétimo dia após sua partida vimos as fogueiras daqueles que tinham vindo nos encontrar, o que nos encheu de contentamento.

Esse deserto é luminoso, brilhante. O peito se dilata, o espírito se acalma e o lugar é seguro contra salteadores. Abundam aí os bois selvagens, e suas manadas aproximam-se tanto das caravanas que os viajantes podem caçá-los com cães e flechas, mas sua carne dá sede e por isso evita-se comê-la. Uma curiosidade: quando esses bois são abatidos há água em suas tripas. Eu mesmo vi os massufa espremendo-as para beber a água que tinham. Também há muitas serpentes nesse deserto.

Havia entre nós um comerciante de Tlemcen conhecido por Hayy Zayyan que costumava caçar cobras e se entreter com elas. Eu lhe pedi que parasse, mas ele não me deu ouvidos. Certo dia meteu a mão num buraco para pegar um lagarto, em seu lugar encontrou uma serpente e a pegou. Quando a levava na mão para montar no cavalo foi picado no dedo indicador da mão direita, sentindo fortíssimas dores. O dedo foi cauterizado, mas continuou a doer e latejar cada vez mais. Então o homem degolou um camelo e colocou a mão no ventre do animal morto, mantendo-a ali por toda a noite. O dedo ficou descarnado, sendo então cortado. Os Massufa contaram-me que a cobra tinha bebido água antes de o morder, pois se assim não fosse o teria matado.

Quando nos juntamos aos que vieram ao nosso encontro com água, demos de beber a nossos cavalos e adentramos num deserto quentíssimo e diferente das paragens anteriores. Começávamos a marcha após a oração de al-Asr e seguíamos toda a noite para descansar de manhã. Homens da tribo massufa, bardama e outras vinham vender água. Finalmente entramos na cidade de Walata no primeiro dia do mês de Rabi I, depois de uma viagem de dois meses completos desde Sijilmassa.

A CIDADE DE WALATA

Walata é o primeiro domínio do Sudão. Ali a pessoa que governa em nome do sultão chama-se Farba Husayn. Farba significa “delegado”, “representante”.

Ao chegar, os mercadores colocaram seus pertences em uma vasta esplanada e os sudaneses encarregaram-se de guardá-los. A seguir, dirigiram-se ao *Farba*, que estava sentado sobre um tapete, embaixo de um lugar coberto, cercado de homens armados com lanças e arcos. Os mercadores dirigiram-se diretamente a ele, que lhes respondeu através de um intermediário, embora estivesse próximo deles, em sinal de desprezo. Nesse instante me arrependi de ter vindo a esse país, devido aos maus costumes de seu povo e seu desprezo pelos brancos.

Fui ter com Ibn Badda, homem distinto de Sale a quem eu escrevera encomendando o aluguel de uma casa. Depois, o intendente de Walata, chamado Mansa Dju, convidou-nos para um banquete. Inicialmente eu não aceitei, mas meus companheiros insistiram tanto que acabei indo junto com os demais. Trouxeram a comida, que era feita de uma espécie de milho (*anli*) moído misturado a um pouco de mel e outro pouco de leite coalhado, servido numa meia cabaça cortada em forma de uma grande escudela. Todos comeram e se foram. Então eu disse aos meus acompanhantes: “Foi para isso que o negro nos convidou?”, e eles

me responderam: “Sim, é a melhor mostra de hospitalidade entre eles”. E tive então certeza que nada de bom se podia esperar de tal gente e quis regressar com os peregrinos de Walata, mas logo me veio à mente a ideia de conhecer a capital de seu rei.

Minha estada em Walata durou cerca de 50 dias. Seus habitantes me acolheram bem e me beneficiei com a hospitalidade do cadi Abdallah b. Yanumar e seu irmão, o alfaqui e mestre Yahya.

OS COSTUMES DE WALATA

Na cidade de Walata o calor é tórrido. Ali há algumas pequenas palmeiras e à sombra delas plantam-se melões. A água é retirada de bolsões existentes por debaixo da areia. Ali há muita carne de carneiro, e as pessoas vestem boas roupas egípcias. A maioria dos habitantes são do povo massufa, suas mulheres são formosas e são mais consideradas que os homens.

É muito curiosa a condição de vida desses povos e estranhos os seus costumes. Os homens não tem ciúme de suas mulheres, nem recebe o sobrenome de seu pai, e sim do tio materno. Herdam os filhos da irmã e não os próprios filhos, coisa que não vi em qualquer parte do mundo a não ser entre os pagãos indianos de Malabar. Os massufis são muçulmanos, realizam as preces e mostram zelo no aprendizado da lei religiosa e no estudo do Alcorão, mas as mulheres não demonstram nenhum pudor na frente dos homens nem usam o véu, embora sejam assíduas nas orações. Casam-se com quem desejam, mas não viajam com seus maridos, e se alguma deseja fazê-lo é impedida pela família. Estas mulheres mantêm relações de amizade com outros homens e os maridos também mantêm relações com outras mulheres. Assim, um homem pode entrar em sua casa e encontrar sua esposa em companhia de um amigo, sem desaprovar essa conduta.

Certo dia entrei na casa do *cadi* de Walata, com sua prévia autorização, e o encontrei na companhia de uma jovem de rara beleza. Ao ver isso, hesitei e pensei em voltar atrás. Ele riu de mim sem qualquer vergonha, e me disse: “Por que te vais? Ela é minha amiga”. Fiquei perplexo com tal comportamento, porque o homem era um *alfaqui* e tinha feito a peregrinação a Meca. Disseram-me inclusive que por aquela época ele tinha pedido licença ao sultão para fazer de novo a peregrinação acompanhado daquela ou de outra amiga, mas não foi atendido.

Outro dia fui ver a Abu M. Yankadan, um *massufi* que chegara comigo na cidade, e o encontrei sentado num tapete. No meio da casa havia uma cama em que uma mulher descansava e conversava com um homem. Perguntei ao dono da casa: “Quem é essa mulher?”, e ele respondeu: “É minha esposa”. Disse-lhe: “Ele que relação ela tem com o homem que acompanha?”. E ele respondeu: “É seu amigo”. E eu: “E está satisfeito com tal coisa, tu, que já viveu em nossas terras e que conhece a lei de Deus?”. E ele: “Entre nós, a amizade entre homens e mulheres é bem vista e não tem nada de suspeito. Além disso, nossas mulheres não são como as suas”. Fiquei espantado com sua convivência, tanto que saí da casa e nunca mais voltei, mesmo ele tendo me convidado várias vezes.

RUMO AO MALI

Como eu tinha me decidido ir visitar o Mali, que está a vinte e quatro jornadas de distância de Walata, contratei um *guia massufi* e saí com apenas três companheiros. Não é necessário ir em grupo maior porque o caminho é seguro. O caminho é muito bonito e podem-se ver árvores enormes, centenárias, em cuja sombra pode-se abrigar uma caravana inteira. Outras, sem folhas nem galhos, podem apenas com o tronco dar sombra a um homem. Há as que, carcomidas, acumulam água da chuva que os viajantes bebem, e dentro de outras há favos de mel que

o povo recolhe. Em certa ocasião passei perto de uma dessas e notei que dentro havia um tecelão em atividade no seu ofício. Fiquei surpreso ao constatar que a árvore tinha virado uma espécie de oficina.

As árvores da região entre Walata e Mali dão frutos semelhantes às pêras, maçãs e pêssegos, mas o sabor é diferente. Há outras que dão uma fruta parecida com melão. Quando amadurece abre-se e produz uma farinha que eles cozinham e comem, ou vendem no mercado. Também se extrai da terra uns grãos parecidos com favas, que os habitantes fritam e comem, que tem gosto parecido com grão-de-bico. Às vezes eles os moem e fazem uma espécie de bolinho frito com *garti*, que é uma fruta parecida com a pêra – dulcíssima mas muito danosa para os brancos que a comem. Do caroço amassado se obtém um óleo que é usado para cozinhar, acender lâmpadas, fritar, como unguento ou misturado à argila local para rebocar as residências. Este fruto é muito abundante na região e é levado de lugar para lugar dentro de enormes cabaças, tão grandes quanto os cântaros de nossa terra. No Sudão as cabaças são enormes, quando cortadas ao meio produzem duas travessas fundas muito belas e decoradas. Quando alguém decide viajar é seguido por escravos que levam cobertores, vasilhas para comer e beber feitas dessas cabaças. Nessas regiões o viajante não precisa levar nem provisões nem alimento ou dinares de ouro e prata, mas apenas pedaços de sal, contas de vidro a que chamam *nazm* e produtos aromáticos. Os que mais apreciam são o cravo, a almácega e o *tasargant*, que é o nome que dão ao incenso. Quando os viajantes chegam a uma localidade as mulheres sudanesas correm ao seu encontro com milhete, coalhada, galinhas, farinha de lótus, arroz, funi – que é parecido aos grãos de mostarda, com o qual preparam o cuscuz e a *asida* – e também a farinha de alubia²⁹. Disto se pode comprar o que quiser, mas o arroz não faz bem aos brancos e é preferível comer *funi*.

²⁹ Espécie de feijão branco.

AS CIDADES DO VALE DO NÍGER

Após dez dias de viagem chegamos a Zagari. É uma grande povoação, onde habitam mercadores negros chamados de Wanyarata, e uma comunidade de mercadores brancos pertencentes à seita ibadita dos Karidjitas, denominada Saganagu.

Aos ortodoxos brancos sunitas e maliqitas eles chamam de Turi. Desta povoação leva-se o milhete consumido em Walata.

De Zagari seguimos viagem até o grande rio, cujas margens banham o povoado de Karsaju. Nessas duas povoações os reis devem obediência ao rei do Mali. Os habitantes de Zaga são muçulmanos há muito tempo, eles são piedosos e têm interesse pelos estudos religiosos. Depois o grande rio segue seu curso por tombuctu e Kaw Kaw, e se prolonga pelo Mali, até Limmyyn, que é o último domínio de Mali. Logo passa por Yufi, um dos maiores territórios do Sudão, cujo soberano é um grande rei. Os brancos não podem penetrar em Yufi porque seriam mortos antes de lá chegar. O rio desce a seguir até o país da Núbia, cujos habitantes são cristãos, e a Dongola, que é a maior de suas cidades. O sultão desse lugar, chamado Kanz ad-Din, abraçou o islã durante o governo de al-Malik al-Nazir. Mais adiante o rio baixa até Yanadil (cataratas do Nilo), que é o limite do Sudão e o início do território de Assua, no Alto Egito.

Neste ponto do rio vi, nas alturas da cidade de Karsaju, um crocodilo perto da margem que era do tamanho de um barquinho. Um dia fui até a margem e me abaixei para fazer minhas necessidades quando chegou um sudanês e ficou na minha frente, entre eu e o rio. Fiquei espantado com sua má educação e sua falta de vergonha. Quando contei ocorrido aos demais eles me disseram: “Ele fez isso porque temia por ti e para te proteger dos crocodilos se interpôs entre tu e eles”.

NO CORAÇÃO DO MALI

De Karsaju prosseguimos até o Rio Sansara, que está a umas dez milhas do Mali, cidade em que não se pode entrar sem autorização. Previamente eu tinha escrito uma carta aos brancos, cujos principais eram o filho do alfaqui al-Yuzuli e Sams ad-Din b. an-Naqwis al-Misri – para que me alugassem uma casa. Chegando ao mencionado rio eu o cruzei num barco sem que alguém me impedisse e entrei na cidade do Mali, capital do rei do Sudão. Fiquei hospedado no bairro dos comerciantes brancos, perto do cemitério. Fui ter com Al Faqib, que alugou uma casa para mim perto da sua. Seu sogro, o alfaqui e leitor do Alcorão Abd al-Walid, trouxe-me um candelabro e comida. No dia seguinte, vieram o filho do alfaqui Muhammad, Sams ad-Din b. an-Naqwis e Ali az-Zudi de Marrakech, que era homem letrado. Conversei com o cadi da cidade, Abd Al Rahman, que me visitou: era negro, homem de muitos méritos e generoso, que havia feito a peregrinação a Meca. Ele me deu uma vaca como presente de hospitalidade.

Também conheci o intérprete Dugha, um dos sudaneses mais distinguidos, que me presenteou com um boi. O alfaqui Abd al-Wahid Gararatayn trouxe-me *funi* e uma cabaça de *garti*. Muhammad deu mais arroz e funi, e Sams ad-Din me ofereceu um banquete de hospitalidade. Me deram tudo o que precisava, da melhor maneira possível, que Deus premia suas boas obras. O filho do alfaqui era casado com uma prima do sultão pelo lado paterno, e esta nos provia com alimentos e outras coisas.

Dez dias depois de chegar, comemos uma asida feita com algo semelhante ao kalkas conhecido entre eles como kafi, e que é muito apreciado. Todos ficamos doentes e caímos de cama. Éramos seis e um de nós morreu. Quanto a mim, fui fazer a oração da manhã e desmaiei. Pedi então a certo egípcio algum remédio purgante e ele me trouxe um chamado baydar, feito de raízes de plantas misturadas com aniz e açúcar

diluídas em água. Ao beber o preparado, vomitei tudo o que tinha comido junto com muita bílis amarela. Deus me salvou da morte mas passei mal durante dois meses.

O rei chama-se Mansa Sulaiman. Mansa significa sultão, e seu nome é Sulaiman. É um rei avaro do qual não se pode esperar presente de valor. Passei algum tempo sem poder vê-lo devido a minha doença, mas a oportunidade surgiu por ocasião da comemoração da morte de nosso senhor Abu l-Hasan - que Deus lhe tenha em misericórdia -, para o qual ele mandou convidar os amir, os alfaquis, o juiz e o pregador (khalib). Participei da cerimônia com eles. Os livros do Alcorão foram trazidos dentro de pequenos cofres, e a seguir foi feita uma leitura completa, seguida de invocações à memória de nosso senhor Abu l-Hasan e invocações a Mansa Sulaiman. Ao fim da sessão, me dirigi para fazer a saudação ao rei, a quem o cadí, o jatib e o filho do alfaqui informaram sobre minha situação. Respondeu a eles em sua língua e meus acompanhantes me disseram: “O sultão lhe diz rende graças a Deus”, e eu respondi: “Louvado seja Deus e lhe rendamos graças em todas as circunstâncias”.

Depois de minha visita ele me mandou seu presente de hospitalidade. Foi enviado para a casa do cadí e este mandou seus homens entregar na casa de Ibn Fakih. Este saiu de sua casa às pressas, descalço, e veio até mim, dizendo: “Levanta, veja os tecidos e presentes que o rei te envia”. Pensei que se trataria de vestidos finos e uma soma de dinheiro, mas não passava de três pedaços de pão, um pedaço de carne de gado frita com *garti* e uma cabaça com coalhada. Quando vi isto, me pus a rir e foi grande meu assombro com a ingenuidade dessa gente e o grande caso que fazem por coisas de tão pequeno valor.

Depois de me enviar tal presente de hospitalidade, passaram-se dois meses sem que ele me presenteasse com qualquer outra coisa, até o mês do Ramadã. De minha parte, eu frequentava o local de audiências, o saudava e me sentava com o cadí e o jatib. Expliquei a situação ao

intérprete Dugha, e este me respondeu: “Fale e eu explicarei a ele o que seja oportuno”. Por ocasião de uma audiência no início do ramada me aproximei dele e disse: “Viajei pelas regiões da Terra e conheci os seus reis, agora estou em seu país há quatro meses sem ter nada recebido, nem presentes nem hospitalidade. Que direi de ti aos outros soberanos?”. E ele respondeu: “Mas nem te vi e nem fui informado a seu respeito”. O *cadi* e o *alfaqui* levantaram-se e lhe disseram: “Ele já enviou antes os seus respeitos, e vós lhe enviaste alimentos”. Então ele mandou providenciar uma casa para eu morar, e certa soma para meus gastos. Mais tarde, ao dia 27 do Ramadã, repartiu entre o *cadi*, o *jatib* e os *alfaquis* a esmola do *Zakat*. A mim, deu 33 *meticais* e um terço. Por ocasião de minha partida, ele me presenteou também com 100 *meticais* de ouro.

A CORTE DO MANSA

O rei tem um pavilhão abobadado (*maswar*), de certa altura, cuja entrada dá para o interior de sua residência. Ali ele passa a maior parte do tempo. A sala da residência tem três janelas de madeira recobertas de prata, e abaixo três outras recobertas com pranchas de ouro ou de prata dourada. Sobre as janelas há cortinas de lã (*milaff*) que são levantadas nos dias de audiência, indicando que o sultão despachará. Quando começa a audiência, puxam por uma fresta da janela um cordão de seda amarrado a um tecido egípcio listrado. Ao verem o tecido, as pessoas soam os tambores e as trombetas.

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

Quando o rei já se encontra acomodado no local, três escravos chamam o vizir Qanya Musa. Aproximam-se os comandantes (*farariyya*), o jatib e os alfaquis, que sentam-se à frente dos guerreiros. Junto à porta do pavilhão está de pé *Dugha*, o intérprete, vestido em traje magnífico de seda fina (*zardajana*), com um turbante bem arranjado e decorado e portando uma espada dentro de uma bainha forrada de ouro. Ele calça botas e esporas decoradas de ouro, e ninguém mais além dele pode naquele dia se apresentar desta maneira. Nas mãos tem duas pequenas lanças, uma de ouro e outra de prata, ambas com ponta de ferro.

Os guerreiros, governadores, jovens (*fityan*), e os *massufa*, sentam-se fora do pavilhão numa grande rua arborizada. Cada comandante encontra-se adiante de seus homens com lanças, arcos, tambores e trompas feitas com chifre de elefante. Os instrumentos musicais são feitos de bambu e cabaças em que se bate com varetas, produzindo um som maravilhoso. Cada comandante leva uma aljava presa aos ombros, um arco na mão e montam à cavalo. Seus guerreiros dividem-se entre infantes e cavaleiros.

Dentro do pavilhão, perto da janela há um homem de pé. Todos que desejam falar com o sultão dirigem-se ao *Dugha*, que comunica a este homem, que por sua vez transmite a mensagem ao rei.

Às vezes a audiência ocorre sob uma árvore, e o sultão senta-se num estrado com três degraus, chamado *penpi*. Este é recoberto de seda, arranjado com almofadas e coberto com um guarda-sol que forma uma grande cúpula de seda. Sobre o guarda-sol há uma ave de ouro do tamanho de um falcão.

O sultão sai pela porta existente num dos lados do palácio com um arco na mão, aljava e espada. Na cabeça, usa um barrete de ouro amarrado por uma fita também de ouro cujas pontas são afiadas como facas, com mais de um palmo de largura. Geralmente veste uma *aljuba* vermelha grossa e felpuda do tecido cristão conhecido como *mutanfas*. Na frente dele saem os cantores com instrumentos de corda nas mãos, e atrás dele

vem cerca de trezentos escravos armados com lanças. Ele caminha com elegância, muito lentamente, às vezes inclusive parando. Chegando perto do *penpi*, olha fixamente para toda a gente, e depois sobe. No momento de sentar-se tocam tambores e soam as trompas e anafles. Três escravos saem rapidamente e chamam ao primeiro-ministro e comandantes que entram e tomam assento, e trazem os dois cavalos e os dois carneiros. O Dugha fica na entrada e os demais na rua, embaixo das árvores.

A SOCIEDADE SUDANESA

Os sudaneses são a gente mais submissa ao seu soberano e a que mais se humilha diante dele. Chegam a jurar em seu nome, dizendo “Mansa Sulayman ki”. Quando algum é autorizado a entrar no pavilhão, muda de roupa, colocando uma usada, tira o turbante e põe um gorro sujo. Entra levantando as roupas até a metade da perna, humildemente, batendo na terra, prosternando-se, como se fosse rezar, e permanece nessa posição diante do rei. Se o sultão lhe dirige a palavra, tira a parte de cima da roupa e joga terra sobre a cabeça e os ombros, parecido ao que se faz com a água durante a ablução.

Quando o rei fala durante a audiência, todos os presentes tiram os turbantes e ficam completamente em silêncio. Por vezes, algum deles levanta-se e diz algo que fez a seu serviço, como: “Fiz tal coisa em tal dia, matei fulano em tal situação”. Quem testemunhou a veracidade da informação confirma o fato puxando a corda do arco, o que produz um som como se tivesse disparado uma flecha. Se o sultão aceita o que foi dito como certo, ou se agradece, o homem desnuda-se e se cobre de pó, o que, entre eles, é sinal de boa educação.

FESTAS E ESPETÁCULOS

Enquanto permaneci no Mali transcorreram duas festas, a do sacrifício e a do fim do ramadá. As gentes dirigiram-se ao oratório, que está situado perto do palácio do sultão, todas vestidas de branco. O sultão ia a cavalo, com um véu no rosto que os sudaneses colocam apenas em dias especiais, a não ser o *cadi*, o pregador e o *alfaqui*, que o usam sempre. Esses últimos iam adiante do rei recitando a *shabada* e dizendo: “Só há um Deus” e “Deus é grande”. Na frente de todos iam estandartes de seda vermelha. Na frente do oratório foi montada uma tenda em que o sultão entrou e se preparou para a cerimônia. Depois ele passou ao oratório e tiveram início as orações e a pregação. O pregador pôs-se à sua frente e falou longamente. Havia um homem com uma lança na mão que explicava aos presentes em sua língua o que o pregador dizia, as advertências, as exortações e os elogios ao sultão, recomendando que o obedecessem e o respeitassem. Nesses dias de festa o sultão senta-se no *penpi* até a oração de *al-asr*. Os escudeiros comparecem com armas magníficas, como aljavas de ouro e prata, sabres e bainhas ornadas de ouro, lanças de ouro e prata e maçãs de cristal. Junto ao rei permanecem quatro chefes que espantam as moscas com um objeto cujo punho é feito de prata e se parece com estribo de sela. Os chefes, o *cadi* e o *jatib* sentam-se no lugar de costume e vem então o *Dugha* com suas quatro mulheres e suas escravas que chegam a uma centena, vestidas com belas roupas e portando na cabeça arranjos de diademas adornadas com maçãs de ouro e prata.

Para o *Dugha* é preparado um assento especial em que ele se acomoda e começa a tocar esse instrumento feito com canas e cabaças sobre o qual falei antes. Ele canta versos de louvor ao sultão, mencionando suas façanhas e expedições guerreiras, suas mulheres e escravas o acompanham no canto e jogam com arcos. Também participam uns trinta jovens escravos do *Dugha* vestidos com túnica vermelha e usando gorros brancos.

Todos levam consigo tambores e os tocam. Depois vem seus pupilos mais novos ainda, que jogam, fazem perigosas acrobacias no ar como se faz no Sind. Em tudo mostram elegância e assombrosa habilidade, e também a exibição do manejo de espada é de suma beleza.

O Dugha maneja o sabre de um modo admirável. Nesse instante o rei manda que lhe seja dada uma recompensa e alguém entrega-lhe um pacote com 200 meticais de ouro em pó, e o conteúdo é anunciado aos presentes. Os chefes levantam-se e puxam as cordas dos arcos em sinal de graças ao governante. No dia seguinte cada um deles oferece ao ao Dugha, de acordo com suas possibilidades. Todas as sextas-feiras, depois das orações de al-asr, o intérprete repete essas mesmas coisas.

No dia da festa, depois do Dugha ter concluído sua apresentação, compareceram os poetas, a quem chamam de *djuala* ou *djali*, no singular. Cada um deles se apresenta dentro de uma figura feita com penas de um pássaro semelhante aos pardais e com uma cabeça de madeira com um bico vermelho semelhante ao desse pássaro. Colocam-se diante do governante dessa forma tão ridícula e recitam suas composições. Contaram-me que os poemas são uma espécie de exortação, em que dizem ao sultão: “este penpi em que te sentas foi ocupado antes por tal rei, cujos feitos foram os seguintes, e tal outro, cujos feitos foram assim e assim. Faça tu também coisas boas que teu nome será lembrado na posteridade”. Na sequência, o líder dos poetas sobe num dos degraus do pensi e põe a cabeça no colo do rei. Passa para o degrau acima e põe sua cabeça no ombro direito do sultão e depois no esquerdo enquanto lhe diz algo em sua língua, e depois desce. Disseram-me que esse é um costume antigo entre eles, anterior ao islã, que continuam a dar valor.

O VALOR DA JUSTIÇA

Certo dia eu estava presente em uma audiência do sultão quando chegou um alfaqui vindo de uma terra distante. Compareceu diante do governante e lhe falou longamente. Depois levantou-se o cadi e deu fé a suas palavras e, por último, o próprio sultão confirmou a veracidade das palavras de ambos. Eles tiraram seus turbantes e cobriram de poeira. Do meu lado estava um homem branco que me perguntou: “Sabe o que diziam?”, e eu: “Não sei”. Ele continuou: “O alfaqui disse que seu distrito foi atacado por uma praga de gafanhotos e que um respeitado homem foi ao lugar do desastre. Espantando-se com a quantidade de insetos, teria dito: ‘Quantos gafanhotos!’, e um deles falou: ‘Deus nos enviou para arruinar as colheitas desse lugar em que reina a injustiça’. O cadi e o rei consideraram sábias essas palavras”.

A esse propósito, o sultão disse então aos governadores que estavam presentes: “Nunca cometi injustiça e castiguei aqueles entre vocês que cometeram abusos. A qualquer um que conheça alguém responsável por iniquidades e não tenha me informado, que caia sobre sua cabeça as culpas do outro, pois Deus lhe pedirá contas”. Ao acabar de falar, os chefes tiraram os turbantes e se declararam inocentes de qualquer injustiça.

Em certa ocasião estava eu nas orações da sexta-feira e levantou-se um mercador massufi, que também era homem letrado, chamado Abu Hafs, e disse em alta voz: “Fiéis que me escutam nessa mesquita, tomo-os como testemunha de minha reclamação a Mansa Sulaiman ante o juízo do Enviado de Deus”. Então saíram da maksura³⁰ vários homens, inquirindo-o: “Quem te maltratou ou lhe tirou algo?”. O mercador respondeu: “Mansa Dju de Walata, o governante daquele local, que ficou com mercadorias minhas que valiam 600 meticais e deu-me apenas 100”.

³⁰ Na arquitetura muçulmana, espaço encerrado, cubículo ou divisória, reservada em geral aos soberanos.

O governante mandou chamar o culpado, que compareceu dias depois, e encarregou o cadi a resolver a questão: o mercador recuperou suas mercadorias e o representante foi destituído.

UMA REBELIÃO PALACIANA

Durante minha permanência no Mali ocorreu um desentendimento entre o sultão e sua esposa principal, que era sua prima pelo lado paterno e chamava-se Kasa, que em sua língua significa “rainha”. Segundo o costume dos sudaneses, ela era associada ao sultão no poder, de modo que os nomes de ambos eram mencionados juntos nas orações de sexta-feira. O rei mandou um dos seus chefes de guerra prendê-la e entronizou em seu lugar sua outra esposa, Bandju, que não era de estirpe real. O povo falou muito sobre o ocorrido, desaprovando tais atos. Sucedeu que, no momento em que as primas paternas do rei foram felicitar a nova rainha pela ascensão ao trono, cobriram de poeira os braços mas não a cabeça. Quando o sultão libertou Kasa essas mesmas foram cumprimentá-la, empoeirando-se por completo como era o costume. Bandju reclamou desse comportamento ao sultão, que ficou irritadíssimo com as primas, que, temerosas, refugiaram-se na grande mesquita. Mas logo ele as perdoou, convidando-as a ir ter com ele. Ali vigora o costume das mulheres, ao comparecer diante do rei, tirar a roupa e ficar nuas. Assim o fizeram e ele ficou satisfeito pois elas apresentaram-se à sua porta durante sete dias pela manhã e pela tarde, como devem fazer todos aqueles a quem o sultão concede perdão.

Entretanto, diariamente Kasa saía a cavalo seguida de escravos e escravas, todos com a cabeça empoeirada, e parava no lugar das audiências com um véu cobrindo-lhe o rosto. Como os chefes comentassem muito sobre o assunto, o sultão os reuniu no salão de audiências e o Dugha lhes falou em sua língua: “Tem-se falado muito de Kasa, mas ela cometeu uma falta grave”. Trouxeram então uma de suas escravas com os pés acorrentados

e as mãos presas ao pescoço, e forçaram-na a falar. Ela contou que Kasa a enviara junto a Djatil, um primo paterno do sultão que andava fugido em Kanburni, incitando-o a destronar o sultão, com as seguintes palavras: “Eu e todos os guerreiros te obedeceremos”.

Ao ouvir isso, os chefes proclamaram: “É uma falta muito grave e ela merece morrer por causa disso”. Kasa teve medo e se refugiou na casa do pregador, porque, entre eles, é costume buscar segurança na mesquita e, não sendo possível, na casa do jatib.

O TEMPO DE MANSA MUSSA

Os sudaneses odiavam Mansa Sulaiman por sua mesquinharia. Antes dele reinou Mansa Maga, e antes ainda, Mansa Mussa, que foi uma pessoa generosa e piedosa. Queria bem aos brancos e os favorecia, e foi ele que, num só dia, presenteou a Abu Ishaq al-Sahili com 4.000 meticais. Alguém de confiança contou-me que esse mesmo rei deu um dia 3.000 meticais a Mudrik b. Faqqus, e que seu avô, Saraq Djata abraçou o islã incentivado pelo avô desse Mudrik.

Mudrik, o alfaqui, contou-me que quando Mansa Mussa era ainda menino um homem de Tlemcen chamado Ibn Sayjal-Laban deu-lhe certa vez sete meticais e um terço mesmo não estando em boa condição para fazer isso. Tempos depois, ocorreu que esse mesmo homem compareceu diante dele, já como sultão. Reconhecendo-o, Mansa Mussa convidou-o a sentar-se no penpi e contar a todos sua boa ação. Depois disse aos chefes: “Qual a recompensa para quem realiza uma boa obra?”. Responderam-lhe: “Um prêmio dez vezes maior, assim, dê-lhe 70 meticais”. O rei o presenteou com 700 meticais, vestimentas de honra, escravos e escravas, pedindo-lhe que ficasse um pouco mais consigo. Essa história foi confirmada pelo filho do mencionado al-Laban, que era pessoa letrada e ensinava o Alcorão no Mali.

VIRTUDES E DEFEITOS DOS SUDANESES

Menção do que considerarei louvável no comportamento dos sudaneses, e o que considerarei reprovável.

Entre as boas qualidades, podem-se citar:

A raridade dos abusos. Trata-se da gente que mais detesta a injustiça e seu rei não perdoa o mínimo deslize.

A total segurança de seus territórios, de modo que nem os estrangeiros e nem a gente do lugar temem ladrões ou salteadores.

O respeito pelas riquezas dos brancos que morrem em suas terras, por maior que sejam seus tesouros. Estes são entregues nas mãos de algum branco de confiança até que compareçam seus legítimos herdeiros.

Sua exatidão nas orações e a assiduidade com que praticam as reuniões da comunidade, assim como o fato de que castigam os filhos se faltam a elas. Às sextas, a pessoa que não se apressa para ir a mesquita corre o risco de não encontrar lugar para rezar de tanta gente que há. Costumam mandar escravos na frente, que estendem tapetes no lugar apropriado e aguardam a chegada dos amos. Tais tapetes são feitos com folhas de uma árvore parecida com a palmeira, mas que não produz frutos.

Vestir-se com boas roupas brancas às sextas-feiras. Mesmo aqueles que tem apenas uma camisa, lavam-na para comparecer às orações na mesquita.

Sua grande atenção ao ensino do venerável Alcorão. Quando as crianças descuidam de seu estudo, são agrilhoados pelos pés e assim ficam presos até que o saibam de cor. Num dia de festa entrei para ver o cadi, vi seus filhos acorrentados e lhe perguntei: “Não vai solta-los?”, e ele me respondeu: “Não o farei até que saibam o Alcorão”. Noutra ocasião passei perto de um jovem que vestia-se com roupas luxuosas e tinha os pés aferrolhados por argolas, e disse ao que me acompanhava: “O que ele fez?”

Matou alguém?”. Ao ouvir o outro pôs-se a rir enquanto dizia: “Ele está preso até que aprenda o Alcorão”.

Entre as más ações dos sudaneses, podem-se citar:

O fato de que as escravas e meninas apareçam nuas em público, com suas vergonhas à mostra. Vi muitas desse modo no Ramadã, porque os chefes costumam romper o jejum na residência real indo para lá cada um com sua comida, que é levada por vinte ou mais escravas nuas.

Que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do rei, cujas filhas também ficam sem roupa alguma. Na noite de 27 do Ramadã vi umas cem escravas que saíam com comida do palácio, nuas, e junto com elas, duas jovens princesas, sem véu.

Jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência.

As bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias.

Que muitos deles comam carniça, cães e asnos.

O INÍCIO DO RETORNO

Cheguei na cidade em 14 de Djumadá do ano 753 (28/06/1352) e parti em 22 de Muharram (28/02/1353) junto com o mercador conhecido como Abu Bakr b. Yaqub em direção a cidade de Mima. Montava um camelo porque os cavalos lá são caros, chegando a valer mais de 100 meticais.

Atravessamos um grande canal que sai do Nilo³¹ que só se pode passar de barco. É um lugar cheio de mosquitos e ninguém consegue passar a não ser de noite. Chegamos quando tinha transcorrido um terço da noite, que era iluminada pela lua.

No canal, vi perto da margem dezesseis bestas enormes que me deixaram espantado. Pensei tratar-se de elefantes, que há aos montes por

³¹ Como acontecia em outras narrativas muçulmanas anteriores a era moderna, Ibn Battuta confunde o Rio Nilo com o Rio Níger.

lá, mas logo vi que entraram no rio. Perguntei a Abu Bakr que animais eram aqueles e ele me respondeu: “São os cavalos do mar que saíram para pastar em terra”. Eles são mais gordos que os cavalos, tem crina, rabo e cabeça semelhante ao dos equinos mas as patas assemelham-se às dos elefantes. Noutra ocasião pude ver esses animais quando navegávamos pelo Nilo de Tombuctu a Kaw Kaw: nadavam n’água, levantando a cabeça e bufando. Os remadores ficaram assustados e levaram o barco até a margem. Os sudaneses recorreram a uma estratégia curiosa para caçá-los: usam lanças ocas dentro das quais amarram cordas, lançadas no pescoço ou no dorso do animal, que depois de atingido é puxado para a margem, onde os matam e comem sua carne. Na beira do rio há muitas ossadas desses animais.

OS CANIBAIS DA TERRA DO OURO

Farba maga disse-me que ao chegar a esse canal Mansa Mussa estava acompanhado de um cadí branco cujo sobrenome era Abu l-Abbas, mais conhecido por ad-Dukkali. O sultão dera-lhe 4.000 meticais para seus gastos, mas ao chegar a Mima disse ter sido roubado em sua residência. O rei mandou que o responsável pela cidade descobrisse o ladrão ou ele próprio seria executado. As buscas não deram em nada porque não havia qualquer ladrão naquela terra. O homem entrou na casa do cadí e ameaçou os criados, até que uma escrava revelou: “Nosso amo nada perdeu, mas escondeu o dinheiro em tal lugar”. O dinheiro foi encontrado no local indicado, e a seguir entregue ao rei. Este ficou tão furioso que enviou o cadí à terra dos pagãos que comem carne humana. Lá ele permaneceu durante quatro anos, ao fim dos quais o rei permitiu que voltasse. Os infieis não o devoraram porque ele era branco. Diziam que a carne do branco não lhes fazia bem porque não estava suficientemente madura, e só a dos negros era-lhes adequada.

Certa vez um grupo desses canibais apresentou-se diante de Mansa Sulaiman com seu chefe. Tinham o costume de trazer na orelha grandes argolas, de meio palmo, usavam mantos de seda e em suas terras estão as minas de ouro. O rei lhes conferiu honras e, em sinal de hospitalidade entregou-lhes uma escrava que eles devoraram e comeram, e com as mãos e o rosto sujos de sangue foram agradecer ao sultão. Disseram-me que eles agem assim quando estão em grupo. Também me disseram que, segundo eles, as partes femininas mais saborosas são a palma das mãos e os seios.

AS POVOAÇÕES DO VALE DO NÍGER

Deste povoado junto ao canal seguimos viagem ate Kuri Mansa, onde o camelo que eu montava morreu. Logo que fui informado procurei ver o animal mas os negros já o tinham comido pois eles têm o hábito de comer carne impura.

Mandei dois rapazes que estavam a meu serviço comprar outro camelo em Zagari, que ficava a dois dias de distância. Alguns companheiros de Abu Bakr b. Yaqub ficaram comigo e ele foi na frente para nos esperar em Mima. Assim, tive que ficar seis dias desfrutando da hospitalidade de alguns peregrinos de Kuri Mansa até que os enviados regressassem com o camelo.

Enquanto estava naquele local vi numa noite em sonhos uma pessoa que me dizia: “Mohammed Ibn Battuta, por que não lês diariamente a surata *Yasin* (Alcorão, XXXVI)?”. Daquele dia em diante nunca deixei de lê-la diariamente, estando ou não em viagem.

Mais adiante, segui até Mima, acampando perto de uns poços situados próximos da cidade. Logo continuamos até Tombuctu, cidade situada cerca de 4 milhas distante do Nilo, cujos habitantes são em sua maioria massufis, os homens que trazem véu no rosto. Seu chefe chama-se Farba Mussa. Certo dia em que estava com ele, nomeou a um de seus

massufis chefe de guerra. Deu-lhe roupa, turbante e calções coloridos. Então o fez sentar-se num escudo, e os anciãos ergueram-no acima de suas cabeças. Neste local está o túmulo do grande poeta Abu Ishaq al-Sahili, que nasceu em Granada, conhecido em sua terra como al-Tuwayyn. Também lá está enterrado Siray al-Din Al Kuwayk, grande comerciante nascido em Alexandria.

Quando Mansa Mussa cumpriu sua peregrinação, acampou num horto pertencente a esse Siray ad-Din em Birkatal-Habash, fora dos muros do Cairo. O rei negro precisou de dinheiro e tomou emprestado a Siray ad-Din, e da mesma forma fizeram seus comandantes. Siray ad-Din enviou com eles um representante seu para receber o dinheiro da dívida mas este ficou no Mali, e o próprio é que teve que ir para recuperar a soma. Com ele estava um filho. Ao chegar em Tombuctu foi hospedado por Abu Ishaq al-Sahili, mas estava predestinado a morrer e faleceu naquela noite. Falou-se muito sobre o ocorrido e pairava a suspeita de que tivesse sido envenenado, mas seu filho disse: “Comi a mesma comida que ele e teria morrido também se estivesse envenenada. Estava decretado que seu dia chegaria ao fim”. Este terminou a viagem até o Mali, recebeu o dinheiro e voltou ao Egito.

A BOA HOSPITALIDADE SUDANESA

De Tombuctu viajei pelo Nilo num barquinho vazado num tronco³². Pela noite parávamos nas aldeias para comprar o que necessitávamos, tanto víveres quanto manteiga, que trocávamos por sal, especiarias e contas de vidro. E chegamos a um povoado cujo nome não me lembro mas que tinha por chefe um distinto peregrino chamado Farba Sulaiman, famoso por sua bravura e força, a ponto de que ninguém conseguia retesar seu arco. No Sudão jamais vi alguém tão alto ou robusto quanto ele. Naquele sítio

³² Numa piroga.

precisei de um pouco de sorgo e recorri a ele no dia do mawlid (nascimento) do Profeta. Eu o saudei e ele indagou acerca de minha vinda. Junto a ele estava um alfaqui responsável por redigir os textos. Pedi a tabuinha que este tinha nas mãos e escrevi: “Diz ao teu senhor que necessitamos de sorgo para nossas provisões de viagem. Saúde e paz”.

Entreguei a tabuinha ao juriconsulto para que a lesse em voz baixa e depois transmitisse o conteúdo ao seu senhor, mas ele leu em voz alta. Compreendendo a mensagem, o chefe pegou-me pela mão e me levou até a sala de audiências, onde se amontoavam inúmeras armas: adagas, arcs e lanças. Também lá encontrei o “Livro das coisas surpreendentes” (*Kitab al-Mubdis*) escrito por Ibn al-Yawzi, que comencei a ler. Trouxeram-me uma bebida local chamada daqnu, feita de milho moído misturado com um pouco de mel ou leite coalhado. Bebem-na em vez de água, que lhes faz mal. Depois deram uma melancia para comermos.

Entrou um menino de uns cinco palmos de altura, que o governador me entregou dizendo: “Este é teu presente de hospitalidade, guarde-o para que não fuja”. Eu o recebi e quis partir, mas ele não permitiu: “Fique até que cheguem as provisões”. Entrementes chegou uma escrava que era árabe de Damasco. Ela falava comigo em nossa língua quando ouvimos gritos que vinham da casa do governador e ela foi ver o que era. Voltou informando que uma filha dele acabava de morrer, no que ele exclamou: “Não gosto de prantos, vem, vamos ao mar”, referindo-se ao Nilo, em cujas margens estão várias casas. Trouxeram-me um cavalo mas eu me neguei a montar e cavalgar enquanto ele iria à pé. Assim, caminhamos até a beira do rio onde nos deram o que comer e almoçamos. Depois nos despedimos e nos separamos. Jamais conheci outro sudanês tão gentil e distinto quanto ele. O escravinho que ganhei continua comigo até hoje.

Segui para a cidade de Gao, na beira do Nilo, uma das melhores, maiores e mais bem abastecidas do Sudão. Lá há muito arroz, leite coalhado, galinhas e peixes, e um tipo de pepino chamado *inani* que não

tem igual. Como ocorre no Mali, seus habitantes compram e vendem usando conchas³³. Ali fiquei perto de um mês, sendo hospedado por M.b. Umar de Mekhnès, pessoa muito amável e honrada que faleceu logo depois de minha partida. Também fui hospedado pelo peregrino M. al-Waydiat-Taz, que está entre os que viajaram ao Iêmen, e o alfaqui M. b. al-Filali, imã da mesquita dos brancos.

CARAVANAS E BÉRBERES DO DESERTO

De Gao me dirigi por terra até Takada, tomando parte de uma grande caravana de gentes de Gadames³⁴, cujo chefe e guia era o peregrino Wuyyin, nome que na língua dos sudaneses significa “chacal”.

Montava um dromedário e transportava minhas provisões numa camela, que desde o começo ficou doente. Wuyyin distribuiu sua carga entre os camelos dos demais caravaneiros, mas havia no grupo um marroquino de Tadla que se negou a ajudar. Noutro momento meu escravinho teve sede, eu lhe pedi água e ele negou. Logo chegamos à terra dos Bardama, uma cábila³⁵ de bérberes que oferece proteção às caravanas. Entre eles a mulher desfruta de uma posição superior à dos homens. São Nômades. Jamais se estabelecem em qualquer lugar, e suas tendas são adaptadas a esse vai e vem. Para montá-las, enfiam varas no chão e cobrem-na com esteiras e madeira trançada. O teto é coberto com peles ou tecidos de algodão. As mulheres são formosas, tem belíssimos rostos, são muito brancas, volumosas e em nenhum outro lugar vi outras que a elas se igualem. Alimentam-se com leite de vaca e milhete moído misturado com água fria, que bebem pela manhã e pela tarde. Quem quiser casar-se com elas tem que ser do local, e ali não aceitam nem a gente de Gao e nem a de

³³ Tratam-se das conchas designadas por *cauri*, semelhantes aos búzios.

³⁴ Que habitam a atual Tunísia.

³⁵ Tribo.

Walata. O excesso de calor me fez mal e tivemos que seguir à cavalo até a cidade de Takada, onde fui recebido na casa do Xeque dos magrebinos Said b. Ali al-Yuzuli. Também me ofereceram hospitalidade o juiz Abu Ibrahin Ishaq al-Yanati, que era homem de grande mérito, e Yafar b.M. al- Massufi.

As casas de Takada são construídas de pedra avermelhada, sua água corre entre minas de cobre, o que faz com que mude de cor e de sabor. Ali não há plantações nem sementeiras exceto um pouco de trigo que é vendido aos mercadores e forasteiros ao preço de 1 metical de ouro por almude, e isso tendo em conta que o almude deles equivale a 1/3 do nosso. O milhete é vendido ao preço de 1 metical de ouro por 90 almudes.

Nesse lugar há muitos escorpiões cujo veneno pode matar uma criança. Enquanto lá estive, certa manhã um filho do Xeque Said b. Ali foi picado e morreu na hora. Eu mesmo participei do enterro.

As gentes de Takada não tem outra atividade senão o comércio. Viajam todo ano ao Egito e trazem tudo do bom e do melhor em matéria de tecidos e outras coisas. Vivem em abundância e bem-estar e, assim como acontece em Walata e no Mali, orgulham-se da quantidade que possuem de escravos e escravas. Não vendem as mulheres bem educadas a não ser muito raramente, e por preço muito alto.

Chegando a Takada, tive a intenção de adquirir uma escrava instruída mas estava tendo dificuldade para encontrar. O cadi Abu Ibrahin enviou-me uma que pertencia a um amigo dele e eu a comprei por 25 meticais, mas logo o dono se arrependeu e quis desfazer o negócio. Disse-lhe que me trouxesse outra e eu aceitaria o cancelamento da compra, e como me dera uma outra de propriedade de Ali Agiyul, desfizemos o acordo. Este Ali Agiyul era o marroquino de Tadla que se negara a levar minhas provisões quando a camela adoeceu e a dar água ao meu escravinho. Sua escrava mostrou ser melhor que a primeira, mas depois ele também voltou atrás, reclamando muito. Neguei-me a devolver-lhe para

castigá-lo por suas más ações e ele esteve a ponto de enlouquecer, algo de morrer de pena, então cancelei a compra.

AS MINAS DE COBRE DE TAKADA

Nas cercanias de Takada há muitas minas de cobre. Retiram-no do solo e o levam à povoação para fundi-lo, o que é feito nas casas por escravos de ambos os sexos. Com o cobre vermelho fazem barras de um palmo e meio, umas finas e outras grossas. Dependendo da largura, 400, 500 ou 600 são vendidas por 1 metical. Os lingotes são usados como moeda: com as mais finas compram e vendem carne e lenha e com as mais grossas, escravos, milhete, manteiga e trigo.

O cobre é levado até a cidade de Kubar, na terra dos pagãos, a Zagari e a terra de Bornu, que está a 40 dias de Takada. Os moradores de Bornu são muçulmanos e o rei, chamado Idris, sempre aparece em público usando um véu. Destas terras chegam escravas formosas, eunucos e telas tingidas com açafraão.

O cobre também é mandado a Yawyawa, a terra de Murtabin.

Durante minha passagem, o cadí Abu Ibrahim, o jatib M., o mestre Abu Hafis e o Xequé Saidb. Ali foram ter com o régulo de Takada, Izar, que estava num lugar situado a um dia de viagem. Havia uma desavença entre ele e outro chefe berbere chamado at-Takarkari, e foram para lá tentar apaziguá-los. Decidi conhecê-lo, contratei um guia e fui ao seu encontro. Minha chegada tinha-lhe sido anunciada previamente e ele veio ao meu encontro montado num cavalo sem sela, segundo o costume local. Em vez da sela, montava num belíssimo tapete vermelho. Usava um manto, calções longos e turbante azul. Com ele vinham os filhos de sua irmã que seriam seus herdeiros.

Ficamos em pé diante dele, tocamos sua mão e ele se interessou por minhas coisas e pela minha vinda. Fui informado de tudo. Logo me

acomodou numa tenda dos Yanatibies, que equivalem aos serviçais entre nós, e me mandou uma cabeça de ovelha assada no espeto e um recipiente com leite de vaca. Perto de nós estava a tenda de sua mãe e de sua irmã, que vieram nos visitar e nos saudar. A mãe tinha nos enviado leite da ordenha noturna, pois é durante a noite e logo pela manhã que eles têm costume de bebê-lo. Não comem pão e nem o conhecem.

Fiquei seis dias com eles e sempre o rei mandava-me carneiro assado pelas manhãs e pela tarde. Deu-me uma camela e dez meticais de ouro. Depois me separei deles e voltei a Takada.

O RETORNO AO MARROCOS

No caminho encontrei um escravo de Said as-Siyilmasi que vinha com uma carta de nosso senhor o Príncipe dos Crentes, defensor da religião, que se apoia no Senhor dos mundos, em que ordenava que eu voltasse à egrégia capital. Beije a carta e obedeci prontamente. Comprei camelos de montaria por 36 meticais e $1/3$ com a intenção de me deslocar até Tuwat. Juntei provisões para 70 noites porque entre as duas cidades não há trigo mas apenas carne, leite coalhado e manteiga, que se podem trocar por tecidos. Saí de Takada no dia 11 de Saban do ano 754 (12/09/1353) numa caravana enorme da qual tomavam parte Yafar at-Tuwati, homem muito distinto, e o alfaqui M. b. Abdallah, juiz de Takada. Conosco iam umas 600 escravas.

Alcançamos Kahir, situada nos domínios do rei al-Karkari, terra abundante em pasto e em que se pode comprar dos berberes carne de ovelha em tiras que eles põem para secar. Os moradores de Tuwat levam dessa carne para sua comunidade.

Logo entramos numa área desabitada e sem água cuja extensão equivale a três dias de marcha. Em seguida trilhamos por um deserto também despovoado, mas provido de água, chegando ao local em que se

bifurcam a rota de Gat, que leva ao Egito, e a rota de Tuwat. Ali há poços com água ferruginosa porque deve haver jazidas de ferro. Se com ele for lavada uma roupa branca, logo a cor fica escura.

Dali continuamos a marcha por oito dias, alcançando a região de Hakkar³⁶, que é habitada por uma nação de berberes que velam o rosto³⁷, entre os quais não há nada de bom. Um de seus principais veio ao nosso encontro e bloqueou a passagem da caravana até que lhe dessem tecidos e outros objetos. Chegamos ao seu território no mês de Ramadã, em que não costumam fazer esse tipo de coisa. Inclusive se os ladrões encontram alguma bagagem no caminho durante o mês de Ramadã, não se apropriam dela. Desta maneira agem todos os berberes que lá vivem.

Ao largo de um mês prosseguimos a marcha por Hakkar, terra de pouca vegetação e muitas pedras. A rota é áspera. No dia da Festa Pequena (Id al-Fitr, ou ruptura do jejum) chegamos a um território também de berberes que se velam, e nos deram notícias de nosso país, informando-nos que as cabilas lideradas por Awlad Jaray e Ibn Yagmur tinham se rebelado e estavam acampadas em Tasabit, no Tuwat. Tais acontecimentos provocaram muito temor entre os integrantes da caravana.

Chegamos a Buda, a maior povoação de Tuwat, com seu terreno arenoso e salitroso. Está cheio de tâmaras ruins, mas seus habitantes preferem-nas às de Sijilmassa. Ali não há cereais, manteiga ou azeite e eles têm que trazer do Marrocos. Os moradores alimentam-se de tâmaras e gafanhotos que por lá dão aos enxames. Saem para caçá-los antes que o sol apareça porque com o frio eles não podem voar.

Acampamos vários dias em Buda para continuar viagem com outra caravana. Na metade do mês de Du l-Qada de 754 (dezembro de 1353) entramos em Sijilmassa, de onde eu tinha saído no segundo dia de Du l-Hiyya na estação do frio mais rigoroso: no caminho caíram

³⁶ Atualmente, Hoggar, na Argélia.

³⁷ Referência aos tuareg.

copiosas nevascas. Já tinha visto muitos caminhos difíceis devido a neve em Bukhara, Samarcanda, no Khorassan e no país dos Turcos, mas nunca um tão ruim como o de Umm Yunayba³⁸. Chegamos em Dar at-Tam na noite da véspera da festa de Id al-Adha³⁹ e ali passei esta festividade. Depois continuei até Fez, a capital e sede de nosso senhor o Príncipe dos Crentes, que Deus o ajude. Beijei sua augusta mão e tive a oportunidade de contemplar seu rosto bendito. Coloquei-me sob sua proteção depois de uma viagem tão longa. Que o Bendito Deus o premie por tantas graças e generosidade que me tem sido feitas! Que o Senhor faça com que seus dias sejam eternos e favoreça aos muçulmanos prolongando sua existência.

Aqui acaba a narração de minhas viagens, chamada *Presente oferecido aos observadores sobre coisas curiosas e maravilhosas vistas em países e em viagens*, cujo ditado e redação foram concluídos no terceiro dia de Du l-Hiyya do ano 756 (9/12/1355). *Louvado seja Deus e paz aos seus servidores eleitos* (Alcorão, XXVII, 601).

³⁸ Desfiladeiro situado a 90 km ao sudeste de Fez, na época a capital do sultanato do Marrocos.

³⁹ Festa do Sacrifício ou Festa Grande.



MISSÃO EM TEMPO DE GUERRA: UMA REFLEXÃO EM TORNO DA PRESENÇA MISSIONÁRIA NO SUDÃO DURANTE OS ANOS DA REVOLTA MAHDISTA (1881-1898)

PATRICIA TEIXEIRA SANTOS¹

Escrever sobre a história missionária é sempre um grande desafio, de modo especial, quando os religiosos e leigos envolvidos nessa atividade se encontram na condição de reféns ou vítimas das conturbações políticas e religiosas das terras a serem evangelizadas. Nessa hora, a fragilidade humana desses agentes se coloca de forma muito evidente, quanto também se torna claro os limites que a atuação missionária católica pode ter nas diversas sociedades e territórios do planeta. Assumir o desafio de uma missão AD GENTES implica em compartilhar muitas vezes dos infortúnios da sociedade com a qual se quer dialogar e estar presente.

Refletir sobre a história dos missionários do antigo Instituto das Missões para a Nigrizia (atuais missionárias e missionários combonianos do Coração de Jesus) no contexto dos anos da revolta Mahdista ou *Mahdiyya*, que ocorreu no Sudão, de 1881 a 1898, nos convida a uma compreensão do contexto histórico do século XIX de expansão imperialista e colonial ocidental dentro da África e da entrada das missões cristãs, que à época, tinham um papel de transformação das condições materiais e da vida e dos costumes das populações a serem missionadas.

Essa intervenção externa encontra no Sudão um ambiente político e social de forte presença do Islã e de seus contatos com as religiões

¹ Doutora pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

ancestrais dos povos nilotas e uma economia baseada no tráfico de escravos e de produtos para os mercados otomanos e do norte da África. Era uma vida social muito intensa assentada em valores e projetos de poder e em cosmogonias espirituais muito distintas dos missionários que chegaram, a partir da década de 1830, na região.

Apesar de temas importantes que esse estudo nos sugere pensar, o contexto de adversidade que os missionários católicos enfrentaram a partir de 1881 é completamente distinto dos atuais problemas das relações das entidades políticas cristãs com as sociedades muçulmanas na África e na Ásia contemporâneas.

Querer propor um olhar de longa duração de um possível conflito entre os denominados ‘mundos cristão e muçulmano’ é reforçar uma atitude ocidental beligerante que nada contribui para a compreensão histórica e reforça as interpretações fundamentalistas da atual situação política internacional.

Olhar para a experiência dos missionários do Instituto das Missões, para a Nigritia que foram feitos prisioneiros do Mahdi, é perceber as escolhas e visões do papel da evangelização para o mundo não europeu no século XIX. É compreender o sacrifício pessoal dos religiosos e religiosas envolvidos, e sobretudo, identificar como a missão se realiza num espaço de grande conturbação política no qual as autoridades muçulmanas que participaram da revolta mahdista tem interação com esses religiosos e essa relação os transforma. Tal fato mostra que a presença missionária pode não ter sido eficaz do ponto de vista da inserção do Sudão no mundo católico cristão, mas foi fundamental para as sociedades que tiveram relação com os missionários durante os anos da revolta islâmica.

No fim da Revolta Mahdista, em função de uma coalizão militar organizada pela Inglaterra em 1898, os missionários tiveram um papel fundamental na reconstrução da ordem política, já sob domínio colonial britânico do Sudão, tendo sido os grandes informantes do que foi a Mahdiyya e inclusive tendo recebido a tutela dos cuidados dos filhos do Mahdi.

Essa relação entre religiosos cristãos católicos e mahdistas contribuiu para a produção de um novo Sudão diferente daquele que recebera os missionários na primeira metade do século XIX. Os padres e as religiosas do antigo Instituto das Missões para a Nigrizia estão inseridos na própria história do Sudão colonial e pós colonial e é a partir dessa perspectiva que farei a análise do que foi a revolta Mahdista.

POR UM OLHAR SOBRE A TRAJETÓRIA DO MAHDI E DA MAHDIYYA

Tarefa nada fácil de realizar é a de fazer considerações sobre quem foi Muhammad Ahmad no Sudão, e em especial, sua trajetória de vida até ser proclamado Mahdi em 1881. A respeito da sua liderança e escritos durante os anos da *Mahdiyya*, existe uma grande produção biográfica influenciada pela historiografia do final do século XIX até a Segunda Guerra Mundial, que se baseia na documentação militar a respeito das escaramuças entre britânicos e mahdistas e nos relatos do Padre Joseph Ohrwalder (Instituto das Missões para a Nigrizia) e Slatin Paxá, publicados sob os auspícios do general britânico Wingate, no final do século XIX. Wingate fortemente interessado nas conquistas britânicas do Egito e do Sudão, apoia e, em diversos momentos, desempenha o papel de co-autoria na construção da narrativa sobre o que era o Estado mahdista ainda existente na época da elaboração dos relatos.

As obras do padre Ohrwalder e de Rudolf Slatin², Paxá do Kordofan, apresentam o Mahdi como um líder do “mundo não civilizado”, que conseguia mesclar como um “mágico”, sua “sensualidade” e “encanto pessoais”, com a “extrema ferocidade” com que contra atacava as “iniciativas civilizatórias da Europa cristã” (ZACCARIA, 1994; BERMAN, 1931; OHRWALDER, 1998).

² Respectivamente *Ausland und Reich des Mahdi im Sudan und meine zehnjährige gefangenschaft dortselbst e Feuer und Schwert im Sudan*.

Sobre primeiros anos de vida do Mahdi, sabe-se que nascera por volta de 1834 na Ilha de Abba, no norte do Sudão. Seus pais e seus irmãos mais velhos eram pescadores e ligados as orientações sufis da confraria da *Sammaniyya*. O menino Muhammad se destacava, de acordo com seus biógrafos de uma maneira geral, pela sua inteligência e piedade, fato que teria levado aos seus familiares confiarem a sua educação ao shayk Muhammad al Khayr (DUJARRIC, 1901; BERMANN, 1931, p. 1-40; BLEUCHOT, 1989, p. 115-145).

O shayk al Khayr era respeitado pelas demais ordens sufis e por estar envolvido com o comércio de escravos. Através de seu mestre, percebe-se que Muhammad Ahmad se insere num círculo importante de trocas intelectuais e místicas com importantes famílias sufis, fato que o ajudou muito quando fora afastado por seu mestre da sua confraria, por razões que os biógrafos desconhecem por não possuírem fontes. No entanto, os mesmos não deixam de divagar fartamente, partindo do pressuposto da historiografia do final do século XIX, da “malícia dos árabes” e do quanto os mesmos eram “invejosos” e “competitivos entre si”. Durante um tempo que não pode se precisar, de acordo com os biógrafos, Ahmad vivia das ofertas dos viajantes que passavam pela ilha onde habitava e tornara-se popular pela sua *bondade, inteligência e piedade*.

Nos últimos anos de 1870 do século XIX, Muhammad Ahmad fundara sua própria confraria e teria começado a fazer suas viagens proselitistas pelo norte do Sudão e se identificado com a insatisfação de importantes santos sufis da *Qadiriyya* e da *Shadhilyyya* com o domínio otomano-egípcio. Tal proximidade em parte favorecida pelas antigas ligações com seu ex mestre.

No contato com os importantes shayks, Ahmad teria penetrado no universo do tráfico de escravos, tornando-se uma figura importante para os traficantes que expunham os seus ensinamentos escritos nas paredes das zeribas (EWALD, 1990, p. 176). Além disso, a partir da rede do tráfico

(HAUG, 2001), Ahmad teria conseguido espaço de inserção entre povos não muçulmanos como os shilluk e os azandes, que se sentiam, assim como os demais traficantes, afetados pela ação repressiva “abolicionista” britânica e pela sujeição ao domínio otomano egípcio que privilegiava a ordem sufi da *Khathimyya* em detrimento das demais.

Fora nesse contexto do final dos anos 1870, que Ahmad teria se autoproclamado o *Mahdi*. A respeito dessa figura no Islã, não há ocorrência da palavra MAHDI no Qurân. Porém, segundo o mesmo, tal nome é derivado da raiz árabe *h-d-y*, usado, de maneira geral, para expressar a condução divina. Foi durante o califado Omíada que a associação da liderança do Mahdi com o princípio do “bem guiado” foi realizada. As referências sobre o mesmo foram encontradas em alguns *haddiths* dos companheiros do profeta e nas tradições constituídas tanto no Sunismo quanto no Xiismo, com forte contribuição da perspectiva sufi (MADELUNG, 1986, p. 1231).

Segundo Dominique e Janine Sourdell, uma das várias formas de se compreender o papel do Mahdi no sunismo vai ser a de relacioná-lo à ideia de restaurador da ordem e de pacificador. Tal perspectiva teria sido inaugurada durante o califado Omíada, quando alguns califas foram proclamados Mahdis. Acredito que tal fato ocorria porque estes últimos simbolizavam o início de fases de “paz e estabilidade” em um contexto de insegurança provocado pela expansão do Islã (MADELUNG, 1986, p. 1232).

Na última fase do califado Omíada, acrescentou-se mais uma missão ao Mahdi, dizendo que cabia ao mesmo encontrar o manuscrito original da Torah e ter contato com o Espírito Santo em Antioquia, estendendo, com isso, o raio da ação reformadora e restauradora da “ordem correta” para judeus e cristãos (MADELUNG, 1986, p. 1232).

Dominique e Janine Sourdell destacam que, no início do século VIII, o papel do Mahdi, além de restaurador da justiça, passou a ser

associado também à descendência do profeta no Sunismo. Já entre os Xiitas, o Mahdi seria aproximado à figura do “Imã Oculto” e, desde o século XII, diversos Imãs dentre os “Imãs duodecimais”, que tinham como primeiro nome Muhammad, foram apontadas como Mahdis (SOURDEL, 1996, p. 514-515).

No Magreb, a figura do Mahdi passou a ser associada também à ideia do reformador que necessitaria do reconhecimento dos seus liderados. Tal aspecto também seria percebido em diversas manifestações mahdistas de origem xiita.

A perspectiva do reforço do papel do Mahdi pelo “povo” teria influenciado os movimentos reformistas sunitas na África no século XIX e outras experiências mahdistas. Com o estabelecimento do Estado Mahdista, que era sunita, Muhammad Ahmad teria operado na lógica de ser o califa *rasul Allah*, por remeter a origem da sua missão, a todo instante, a um mandato do Profeta. Ao se perceber o sofrimento dos “crentes” que se perpetuava sob o controle otomano-egípcio, “o Mahdi esperado” foi escolhido dentre um dos *shayks* que fora divinamente preparado para a missão, mas que só se manifestou a partir do mandato do Profeta (SHAKED, 1978, p. 55).

A referência a doutrina da luz muhammadiana foi importantíssima para o reconhecimento do primado do Mahdi frente a todos os mais importantes *shayks* e santos sufis do Sudão (SHAKED, 1978, p. 58-61). Esta doutrina concebe que a luz divina irradiada para Adão iluminava o profeta Muhammad e seus familiares e descendentes, e poderia iluminar o futuro mahdi. Tal princípio estaria embasado na Surata “A luz”, versículo 35.

O sufismo remetia-se a essa doutrina, que é muito cara ao xiismo, e a amplia a fim de possibilitar a iluminação do intelecto e da união mística a Deus. Através dessa luz, é possível ao iluminado perceber as relações entre a divindade e o mundo criado (SOURDEL, 1996, p. 55).

Em 1881, o Mahdi iniciou a sua *jihad* contra os “turcos” e os “nazarenos” apoiado por traficantes, santos sufis, pelos povos shillukhs, azandes e dinkas, conseguindo congregar em torno de si uma plêiade de populações que eram colocadas pela primeira vez num primeiro grande espaço de poder e de controle, fato que levou aos seus biógrafos e a produção historiográfica contemporânea a ver a *Mahdiyya* como uma resposta às arbitrariedades e ao “mau governo egípcio” e, embasados nas fontes militares, como uma experiência histórica e religiosa profundamente marcada pelo messianismo, mas que teve seu raio de ação e importância restritos pelo próprio limite de ser uma ação marcada pela dimensão religiosa³.

Além da influência espiritual e política sufi, o movimento mahdista surge também como uma profunda contestação ao domínio otomano-egípcio e à progressiva intromissão britânica nas relações políticas e econômicas das diferentes populações da região, afetando de forma especial o tráfico de escravos.

O Mahdi tem importantes vitórias militares contra os britânicos até a sua morte em 1885. No entanto, a conquista de Cartum, a morte do General Gordon e o fato de ter morrido de morte natural (Tifo) suscitou uma produção de relatos britânicos com forte espírito de *revanche*, que introduziram o Mahdi pela primeira vez nos estudos e debates históricos europeus no final do século XIX.

³ A respeito da produção contemporânea que analisa a *Mahdiyya* como um movimento messiânico, restrito aos limites da contestação religiosa e da luta pelo recrutamento da escravidão e contra a exploração otomano - egípcia, ver Bleuchot (1989, p. 115-145) e Sharkey (2003, p. 1-31).

OS MISSIONARIOS CATÓLICOS NO SUDÃO FACE A ECLOSÃO DA MAHDIYYA

Os ideais cavaleirescos e cruzadísticos foram elementos presentes nas narrativas de militares, exploradores e missionários, originários de processos recentes no século XIX de constituição das nacionalidades na Europa. No caso dos missionários do Instituto da *Nigrizia* e das Pias Madres da *Nigrizia* (atuais missionárias combonianas do coração de Jesus), a Itália enquanto nação surgiria em 1848, mas mesmo assim o não enquadramento dos mesmos a este projeto de nação foi uma herança deixada pelo seu fundador, o Vigário Apostólico da África central, D. Daniele Comboni (1831-1881), e que se tornou demasiadamente pesada e desesperadora face à conjuntura dos últimos anos do século XIX, onde, na condição de prisioneiros de um movimento islâmico de grandes dimensões, os religiosos que escaparam tiveram dificuldades em mobilizar o auxílio de uma nação para resgatá-los.

Diante das dificuldades enfrentadas pela falta de uma “origem nacional”, o sentido martiriológico da presença destes missionários no Sudão foi extremamente exaltado nos escritos dos próprios religiosos e nas suas publicações na Áustria e na Itália. Era preciso atribuir uma “razão divina” ao “abandono ocidental” de religiosos *brancos, europeus e católicos* nas “garras” dos “seres” que representavam a alteridade absoluta dos mesmos “árabes e negros animistas”.

Além disso, era preciso ressaltar nos discursos dos religiosos que as missões existentes desde a década de 1840 do século XIX formavam uma “continuidade histórica” com as ações missionárias do final do século, destacando o papel dos evangelizadores de dinamizadores e não de introdutores da fé católica numa região fortemente islamizada. Tal

preocupação era justificada para não dar ao empreendimento missionário católico a dimensão de “ação imprudente e impensada”, numa terra onde a religião islâmica era fortemente presente, podendo ser vista também como uma “provocação às feras”, no caso, aos muçulmanos.

Em função dos problemas que vivenciavam, das rejeições e dos poucos resultados efetivos de conversões, a figura do muçulmano como o “inimigo conveniente (GAY, 1995, p. 76-102), desempenhou a função fundamental na narrativa religiosa de encarnar o papel de concretização da maldição bíblica de Cam que recaía sobre os negros africanos (IDRIS, 2001, p. 13-24; SANTOS, 2002, p. 113-133). No entanto, apesar desse esforço, havia uma questão difícil de ser resolvida, que marcou a ação missionária não só no Sudão, mas em toda África até o Concílio Vaticano II (1965): como a Igreja Católica poderia se tornar um elemento de identidade da humanidade não branca?

Face à essa questão, entre os anos 1840 e 1880, multiplicaram-se alternativas de evangelização que buscavam envolver ou não as populações islâmicas e as “animistas”, de acordo com os missionários, a fim de garantir a sobrevivência institucional da Igreja, ao menos fora da Europa, em função do processo de laicização e de separação Igreja/Estado vivenciado nos diversos países europeus e que proporcionava medo e dificuldade com relação ao novo papel que a Igreja Católica deveria desempenhar no “Velho Continente”. Diante disso, Ásia e África e seus povos, muçulmanos ou não, representavam naqueles anos a esperança da perpetuação institucional e ideológica da Igreja como “civilizadora dos povos” e “formadora de cristandade” com os seus próprios recursos e alianças políticas.

Uma reflexão rica e profunda de busca de um novo caminho missionário foi do antigo Vigário Apostólico da África central, Antonio Daniele Comboni (1831-1881) que defendia a ideia da “regeneração da África pela África”, que consistia no desenvolvimento em conjunto

da sociedade e da Igreja cristã na África, centrada no clero nativo e no desenvolvimento intelectual e econômico dos povos africanos. Era a ideia de se criar a Igreja e a vida social em conjunto, visando a plena autonomia econômica e eclesial⁴.

A partir dos anos 1880, no entanto, a conjuntura internacional da África e da própria Igreja se modifica. Com o Papa Leão XIII há a preocupação de se demarcar no espaço das nacionalidades europeias a presença da Igreja Católica e se percebe na expansão colonial a possibilidade de se “fazer as pazes” com os Estados, a partir de uma reorientação missionária que favorecesse francamente os projetos que destacassem a interação missão-colonização. Por este prisma, a Igreja estaria presente e envolvida nas políticas coloniais, fato que não se fez sem conflitos, mas que era visto como imprescindível para a inserção do Catolicismo no mundo contemporâneo.

Por outro lado, no Sudão, a *Mahdiyya* tomava força e conquistava o apoio e a solidariedade de diversos povos não muçulmanos, muitos dos quais localizados em áreas de missão dos padres e madres da *Nigrizia*. Diante disso e das transformações dos rumos da Igreja, somado ao fato do aprisionamento, os religiosos que estavam livres na Europa e no Egito tiveram que reelaborar e atribuir um novo sentido ao projeto missionário em que trabalhavam, desenvolvido numa outra conjuntura política e eclesial, a fim de poder garantir a sobrevivência da Igreja e do Instituto Missionário na África central.

Nos anos que antecederam a conquista do Mahdi das regiões de El Obeid e Delen, importantes cidades onde estavam situadas as principais missões dos padres e das madres da *Nigrizia*, os religiosos tinham notícias das viagens proselitistas do Mahdi e da busca de alianças para combater os otomanos e egípcios. De início, encararam tal movimentação como mais uma “revolta indígena” contra as arbitrariedades egípcias, onde o aumento das taxações e do tráfico convergia com o período de seca e fome. No

⁴ Ver Santos (2002).

entanto, com o passar do tempo e com o aumento das adesões de muitos traficantes das zeribas, de povos que eram rivais entre si por razões de disputas regionais de mercado e de poder, e com a deserção de soldados das tropas otomano-egípcias para o exército dos *ansar*, Ohrwalder passou a registrar o quanto a força da pregação do Mahdi conseguia criar um novo tipo de organização social que visava suplantar os laços construídos entre os otomano-egípcios e os diferentes povos do Sudão.

Diante da ordem dada pela *Propaganda Fide* de colocar os missionários em local seguro, passou a pesar para estes últimos o que fazer com seus catecúmenos. Deixá-los, para D. Losi, era o reconhecimento do fracasso da missão e a possibilidade de vê-los se tornarem muçulmanos ou serem reduzidos à escravidão. Diante desse dilema, as missões de Delen e de El Obeid tardaram no processo de retirada e tal fato os tornou reféns das investidas mahdistas⁵.

Após a queda de El Obeid, Delen e do Cordofan para as forças mahdistas, os missionários das estações ligadas a essas regiões, após um período de confinamento no deserto reencontram-se em El Obeid e conseguiram, através dos recursos que levaram da missão e do apoio dos cristãos sírios que se encontravam também em situação de prisioneiros, auxílio para enfrentar os primeiros processos de ordenamento político da *Mahdiyya*. Apesar do clima de convulsão, percebia-se que seus velhos aliados e antigos catecúmenos aderiam à *Mahdiyya* ou eram escravizados e os missionários, se não eram confinados em prisões, viviam sob uma forma de vigilância, em que todos aqueles que eram partidários do Mahdi partilhavam da tarefa de vigiá-los (BONOMI, 1883). Havia por parte de Muhammad Ahmad a vontade de trazer os missionários para dentro do Estado Mahdista, a partir da conversão deles ao Islã.

A situação dos missionários católicos e a conversão ao Islã, através das fontes da madre Teresa Grigolini e do padre Ohrwalder, apontam

⁵ ACR A27/14/18. Lettera D. Losi a M.R.p. Francesco. El Obeid, 15 luglio 1882.

para os diversos sentidos e métodos que a mesma ensejava. No entanto, todos esses significados e estratégias eram unidos pela perspectiva de que o ato da conversão, além de atravessar fronteiras, colocava também a seguinte questão: como que a apostasia da religião anterior poderia ou não transformar os recém-convertidos em transgressores?

A situação de *transgressão* marcou a relação dos missionários com os muçulmanos durante o processo de conversão, sendo recorrente nos relatos dos mesmos a dimensão do “ser cindido”. Somente reforçando o caráter do sofrimento da narrativa e da inevitabilidade de um “desígnio divino” poder-se-ia não só superdimensionar a experiência, de acordo com Zaccaria (1998), mas também trazer um *sentido* para a inserção dos religiosos no Estado mahdista.

Além disso, para os católicos, a apostasia tinha o sentido não só da desistência do projeto evangelizador e religioso e o ingresso no campo religioso que era o do “outro”, mas significava a aceitação que enfatizava das exterioridades da “outra” religião, com a participação no mundo dos ritos e da moralidade islâmica, que acentuava a família como base de sustentação da vivência sexual e da participação na sociedade.

Segundo Calasso (2002, p. 58), diversas foram as estratégias de conversão no mundo islâmico, mas todas eram marcadas pela ideia de *fitra*, que seria a qualidade inerente ao homem de conhecer a Deus e que estava embasada em um dito do Profeta, que fazia a seguinte consideração: “todo ser que nasce com uma natureza direita (correta) e religiosa (*fitra*). São os pais que o tornam um judeu, um cristão e um mágico”. A ideia do homem “naturalmente” muçulmano fez com que a conversão, em muitos casos, se tornasse uma etapa inicial do “ser muçulmano”, que iria amadurecer no aprendizado das exterioridades e dos ritos, fazendo com que o conhecimento da “verdadeira natureza” fosse algo de fora para dentro (CALASSO, 2002, p. 59).

Isso ocorria também, nas conversões forçadas se efetuava um intervalo no qual se realiza o processo de “controle dos corpos”, através

da inserção na regra da sexualidade islâmica, para depois se “conquistar o coração”, ou seja, desenvolvimento da fidelidade interior à religião (DAKHILA, 2002, p. 151-172). Nesse intervalo, muitos elementos da espiritualidade anterior se fazem presentes e podem encontrar espaços de contato com práticas rituais e perspectivas espirituais do Islã, conseguindo com isso formas de se perpetuar e se transformar. Tal aspecto é evidente na trajetória dos missionários no Estado mahdista.

Dentro da fase de convencimento, o Mahdi, reconhecendo a importância e o papel dos religiosos, tenta convencê-los, através dos seus ulemás. A combinação convencimento/força possuía uma grande tradição nos processos de conversão ao Islã, mas, para os missionários, converter-se era reconhecer que as “heresias”, no caso dos muçulmanos, e que a “barbárie” com relação às populações não árabes, tinham triunfado.

Outra tentativa de conversão narrada em formas um pouco distintas por Ohrwalder e Grigolini afetou diretamente as irmãs. Foi através da tentativa da imposição da violência física e da agressão sobre a mulher branca e missionária a submissão ao Estado mahdista.

Acirrando o investimento na conversão dos missionários, Ohrwalder e muito mais Grigolini, destacaram como que os mahdistas os fragilizaram a partir da separação do grupo, começando pelas religiosas. Seria através do despojamento da posição das mesmas enquanto religiosas e livres que se imporia uma outra disciplina assentada na moralidade da conversão.

Após a apostasia, outro dilema que passou a assolar as religiosas foi a imposição do matrimônio. Tal pressão feita pelo Mahdi tinha a ver com a situação de profundo caos originado pelos conflitos contra os ingleses e otomanos, e também, devido à necessidade de criar alternativas pragmáticas que protegessem as viúvas e a virgens da violência, da fome e do abandono.

Para o Estado mahdista era fundamental construir uma ordem assentada em práticas disciplinares, como a do casamento, considerado

o estado ideal para as mulheres. As práticas disciplinares da *Mahdiyya* (ASAD, 1993, p. 125-171; FOUCAULT, 2001, p. 17-31) criavam condições para se garantir a obediência que tornava *sagrado* o Estado islâmico que se constituía.

Além disso, para as regras da moralidade islâmica, o fato do existirem mulheres não casadas, como as Pias Madres da Nigrizia, disciplinadas sim, porém desempenhando papéis que, em muitos aspectos, se entrecruzavam com os do lugar e de seus confrades, era a constatação da sobrevivência de uma orientação de sexualidade católica que não condizia com o ordenamento social que se construía no Estado mahdista.

Através do casamento, a conversão deixaria de ser uma dúvida e se tornaria uma certeza que contribuiria para inserir aquelas mulheres e, com elas, em certa medida, a Europa que se avizinhava na linhagem fundadora do Estado.

O sofrimento das religiosas ressaltado por Grigolini e Venturini originava-se não só pelo fato de terem abjurado, mas de terem de conformar seus corpos a uma regra disciplinar que o Catolicismo ultramontano do século XIX considerava como menor, que era o do casamento, em comparação com a vida religiosa. O matrimônio das cristãs no discurso da Igreja, devido à supervalorização do celibato feminino, vai ganhar a conotação da construção da “Igreja doméstica” e a sexualidade do casal será reconhecida como sagrada na medida em que se remetia à procriação. O século XIX santifica o casamento valorizando a aproximação dos corpos apenas para o “sacrifício sublime” e exortando os esposos a não cometerem o “adultério dentro do casamento”, ou seja, o uso de práticas sexuais que enfatizassem o prazer e a não a piedade. Diante disso, para as religiosas, elas estavam abandonando um estado superior de pureza e espiritualidade e estariam submetendo seus corpos a um exercício que faziam sobre seus catecúmenos jovens para os quais elas organizavam matrimônios rigorosamente selecionados e controlados dentro das regras da moralidade católica ultramontana.

A visão do matrimônio do Mahdi, segundo Ohrwalder, era bastante diferente do que o mesmo havia presenciado no Egito e no Sudão no período anterior a revolta islâmica. Havia a limitação quanto ao pedido abusivo de dote, que era estendido, de acordo com o religioso, para brancos e negros que se casassem durante a *Mahdiyya*. Além disso, as mulheres *sem marido* não deveriam ficar muito tempo sozinhas, sendo confiadas a parentes ou dadas novamente em casamento.

Segundo Grigolini, de fato, o próprio Mahdi e seus califas queriam desposá-las, mas diante da resistência delas, Muhammad Ahmad recomendou que as mesmas desposassem homens solteiros brancos que tinham sido cristãos. Com isso, de acordo com a religiosa e com Ohrwalder, acreditava-se que se evitaria um grande choque cultural entre os esposos. Além disso, aquelas mulheres brancas casariam com os homens de sua “raça”. O aspecto das distinções embasadas na visão racialista dos missionários influenciaram as avaliações dos religiosos sobre o que o Mahdi pensava a respeito dos religiosos e dos povos negros não-árabes que o apoiavam.

A partir de mercadores árabes, gregos e sírios contratados pela sede da missão no Cairo, o superior geral Monsenhor Sogaro e a imprensa católica tomavam conhecimento aos poucos da situação dos missionários, em especial, das religiosas, e as notícias da abjuração ao Catolicismo chegavam juntas com o casamento das religiosas. Ao horror de tamanho grau de inserção no Estado mahdista, destacado inclusive pela participação no mundo do comércio e da possibilidade do abandono das regras do Instituto, era acrescida uma tênue esperança de que a “resistência heroica”, apesar de sucumbida, dos missionários daria algum sentido para tamanha “derrota” do projeto católico no Sudão.

Inseridas no cotidiano da *masalma* (comunidade formada pelos prisioneiros europeus e outros cristãos orientais) através do casamento e do trabalho, as religiosas e Ohrwalder conseguem participar também

do mundo mais amplo da *Mahdiyya* através da rede de solidariedade com mulheres que foram suas catecúmenas e que conseguiram, ao se converterem, uma inserção que as possibilitavam transitar na *masalma*, na área dos *ansar* e atravessar os limites territoriais da *Mahdiyya*. Uma dessas figuras foi Marietta Combatti, educada e batizada pelos religiosos e que foi uma das principais pontes entre eles e o superior Sogaro no Cairo.

A história de Grigolini foi esclarecida a monsenhor Roveggio, em parte por Ohrwalder, e em outra por ela mesma, quando o encontrou no Cairo, levando-o a propor uma nova forma de se encarar o passo da religiosa, que possibilitou toda uma reflexão que se fortificou no contexto da canonização de Comboni no final do século XX, sobre o gênero de “sacrifício” realizado por Teresa.

Grigolini educou seus filhos no Comboni College em Cartum e, segundo Maccari, ajudava a missão no que era possível, mantendo contato com suas contemporâneas, como Giuseppina Scandola, que durante os anos mahdistas se encontrava no Egito e atualmente a Congregação das Missionárias Combonianas deseja canonizá-la, em função da sua participação na missão, da sua espiritualidade, da obediência e da castidade (PEZZI, 1978).

Com relação a Grigolini, após a morte do esposo, retornou para Verona onde foi acolhida pelo irmão que era sacerdote, Luigi Grigolini. Por esta época tentou entrar novamente na vida religiosa como viúva, mas o pedido foi negado. Sua história, apesar de conhecida, era um tabu para as noviças e algo que “não deveria ser comentado”. Nos anos 1990, dentro do contexto mais amplo do processo de canonização de Comboni, seus restos mortais foram levados para o cemitério da Congregação.

Com relação aos missionários, os muçulmanos não aceitavam sob hipótese alguma a fuga, mas sabiam das especificidades dos religiosos e a diferença dos mesmos para os demais cristãos do Oriente que foram convertidos ao Islã.

O aprisionamento dos missionários e a conquista do Sudão por parte dos mahdistas significou a transformação radical do antigo projeto missionário pautado no princípio da “regeneração da África pela África”. Face à vitória dos muçulmanos, era necessário se pensar na retirada dos missionários e catecúmenos das áreas não conquistadas e na reconstrução das missões em Suakin no sul do Egito.

Após um processo de transferência doloroso e árduo, que ganhou na narrativa missionária a conotação bíblica de um novo *Êxodo*, só que em direção ao Egito (BALLIN, 2001, p. 602-608; PEZZI, 1978, p. 169-180), os religiosos perceberam que seus catecúmenos, inseridos num meio com um pluralismo religioso grande, deixavam-se seduzir pela beleza da mística e da relação que as outras religiões possuíam com o corpo, com a festa e com a sexualidade e, principalmente, com o transcendente.

Diante disso era necessário constituir novamente áreas isoladas o máximo possível desse ambiente, a fim de se criar cidades cristãs que acabariam exercendo a liderança e o domínio sobre as demais “pagãs e infiéis”, por serem mais prósperas economicamente além de cristãs. Sobretudo, acredito que era necessário também, na avaliação dos missionários, dar uma resposta católica ao sucesso do Estado islâmico que existia no Sudão, mostrando a “superioridade moral, doutrinária e tecnológica”, impondo uma outra prática disciplinar, diversa da islâmica, fundamentada na visão ultramontana do Catolicismo. Tais anseios e preocupações resultaram na constituição das colônias de Gezirah e Leão XIII.

Diante das dores dos deslocamentos e do fato de se ter os confrades prisioneiros do Mahdi, os religiosos passaram, a partir de 1890, a referendar a intromissão britânica no Egito, colaborando com isto no campo da educação e da catequese. Em relação aos mahdistas, na década de 1890, uma série de problemas políticos e de disputa de poder após a morte do Mahdi em 1885 deixaram claro para os missionários prisioneiros que não se deveria mais negociar qualquer possibilidade de

continuidade da participação dos mesmos naquele Estado. Era preciso fugir, uma vez que não havia resgates organizados pela Inglaterra ou por qualquer outra nação europeia, somente uma ajuda dos confrades no Cairo. Por fim, era necessário que a experiência das colônias anti-escravistas fosse bem sucedida, para que elas pudessem ser uma alternativa de projeto de civilização que poderia ganhar as benesses e a proteção britânicas.

A disputa pelo legado político e religioso da Mahdiyya após o fim da revolta Mahdista colocou a Igreja numa importante posição de mediação entre as populações sudanesas e as autoridades inglesas, que deu a mesma uma autoridade narrativa de poder dizer para o mundo o que foi a experiência mahdista. Além disso, os missionários ganharam grande importância durante o colonialismo britânico na região, de modo especial, na área da educação, hierarquizando a inserção das diferentes populações do Sudão na ordem colonial, preparando as populações negras “não-árabes”, para os trabalhos manuais e agrícolas, e os muçulmanos e cristãos da região norte para a integração na administração colonial.

O rompimento com esse duro legado em direção a uma reorientação missionária no sentido de uma evangelização não colonial e *ad gentes*, virá com o fim do processo colonial, e após as expulsões que os missionários sofreram do Sudão nos anos 1950. Essas experiências limites levaram a uma reflexão que junto a conjuntura do Concílio Vaticano II recolocaram os missionários numa nova forma de estar na região e que marca a presença contemporânea desta congregação tanto no Sudão quanto no Sudão do Sul.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

BALLIN, Camilo. *Il Cristo e il Mahdi: la comunità cristiana in Sudan nel suo contesto islamico*. Bologna: EMI, 2001.

BLEUCHOT, Hervé. Le Soudan au XIX siècle. In: LAVERGNE, Marc (org.). *Le Soudan contemporain*. Paris: Karthala, 1989.

BERMANN, Richard. *The Mahdi of Allah: the story of the dervish Mohammed Ahmed*. London: Putnam, 1931.

BONOMI, Luigi. *Relazione del M. R. Don Luigi Bonomi di Verona, superiore della Missione di Delen, prigioniero del falso profeta Mahdi all Card. Luigi Canossa*. Verona: [s. n.], 1883.

BOSWORTH, C.E.; VAN DONZEL, E.; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: E.J.Brill, 1986. v. 5.

CALASSO, Giovanna. Récits dès conversions, zele dévotionel et instruction dans les biografies dès “gens de Basra”. In: GARCIA-ARENAL, Mercedes (org.). *Conversions Islamiques: Identités religieuses en Islam méditerranéen – Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*. Paris: Maisonneuve e Larosse, 2002. p. 19-47.

DAKHILA, Jocelyne. “Turcs de profession”? Réinscription lignagères et rédéfinitions sexuelles des convertis dans les cours maghrébines (XVI-XIX siècles). In: GARCIA-ARENAL, Mercedes. (org.). *Conversions Islamiques: Identités religieuses en Islam méditerranéen – Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*. Paris: Maisonneuve e Larosse, 2002. p. 151-171.

DUJARRIC, Gaston. *L'État Mahdiste du Soudan*. Paris: Libraire Orientale et Américaine, 1901.

EWALD, Janet. *Soldiers, Traders and Slaves: State formation and Economic Transformation in the Greater Nile Valley, 1700-1885*. Madison: University of Wisconsin, 1990.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: o cultivo do ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HAUG, Robert. *Religious nationalism and foreign minorities and governments: slavery and the Sudanese Mahdist Movement*. In: MIDDLE EAST HISTORY AND THEORY CONFERENCE, 16., 2001, Chicago. *Proceedings...* Chicago: University of Chicago, 2001.

IDRIS, Amir H. *Sudan's Civil War: slavery, race and formational identities*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2001.

MADLUNG, W. Al-Mahdi. In: BOSWORTH, C.E.; VAN DONZEL, E.; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. *The Encyclopaedia of Isla*. New Edition. Leiden: E.J.Brill, 1986. v. 5.

OHRWALDER, Joseph. *I miei dieci anni di prigionia rivolta e Regno del Mahdi in Sudan*. Bologna: EMI, 1998.

PEZZI, Elisa. *Sr. M. Giuseppa Scandola*. Roma: Pie Madri della Nigrazia, 1978.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e Santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Editora FAPUNIFESP, 2013.

SOURDEL, Dominique et Janine. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: PUF, 1996.

SHAKED, Haim. *The life of Sudanese Mahdi*. New Brunswick: Transaction Book, 1978.

SHARKEY, Heather. *Living with colonialism: nationalism and culture in the Anglo- Egyptian Sudan*. Los Angeles: University of California, 2003.

ZACCARIA, Massimo. *I prigionieri del Mahdi*. Dottorato di Ricerca Storica in Africa. Università degli Studi di Siena, 1994.

ZACCARIA, Massimo. Introduzione. In: OHRWALDER, Joseph. *I miei dieci anni di prigionia rivolta e Regno del Mahdi in Sudan*. Bologna: EMI, 1998.



CRIMES E ACUSAÇÕES DE FEITIÇARIA: OLHARES SOBRE PROCESSOS CRIMINAIS COLONIAIS EM MOÇAMBIQUE (C.1923 – C.1933)

EDUARDO AUGUSTO VIEIRA FERRAZ¹

INTRODUÇÃO

Distrito do Niassa, região norte de Moçambique, ano de 1923, saindo de sua povoação Machelme rumo a Coboé, um homem chamado Cangoma, sua esposa Fumange e sobrinha Perenque foram abordadas por dois outros homens, Manoel e Anilade. Estes agarraram Cangoma e o arremessaram por duas vezes ao solo, fazendo com que ele se machucasse nas pedras, amarraram-no as mãos e o arrastaram para o mato. As mulheres tentaram segui-lo, mas foram ameaçadas. Tempo depois o corpo de Cangoma foi encontrado morto e nele havia dois ferimentos de zagaia transpondo o seu torso de lado a lado². A motivação para esse crime brutal foi declarada em depoimento pelos réus: Cangoma, segundo eles, era feiticeiro, e através de suas faculdades mágicas teria matado um de seus irmãos, chamado Abula³. Ambos envolvidos pertencem ao grupo étnico ajáua⁴ e são parentes, sendo Cangoma, Manoel, Anilade e Abula irmãos

¹ Mestre pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5594 e 5595.

³ Ibid., p. 5611.

⁴ Os ajáuas são um grande grupo étnico que se dividiu em “clás” espalhando-se por toda região norte ao longo das marges do lago Niassa chegando a regiões da atual Tanzânia e Malawi onde são conhecidos como povo Yao. Grupo étnico ainda pouco estudado no Brasil, originalmente os ajáuas eram comerciantes de escravos e marfim, abasteciam

de mesmo pai e mãe⁵. Este fato é de grande relevância e será investigado no decorrer deste trabalho.

Para um ajáua, a feitiçaria é um perigo real. A feitiçaria, como todos os elementos que compõe a dimensão do sagrado, não está separada do contexto cotidiano, perpassando por todas as dimensões da vida. A temática da feitiçaria em África sempre despertou interesse da Antropologia, Ciências Sociais e História, uma vez que está, intrinsecamente, ligada ao funcionamento de diferentes sociedades africanas. Desta forma, pretendemos compreender como a feitiçaria é concebida entre os ajáuas, e como ela dialoga com as múltiplas relações de poder, principalmente dentro da estrutura de parentesco.

OS “DEVORADORES DE CARNE HUMANA”

Primeiramente devemos analisar como a feitiçaria é concebida entre os ajáuas. Para isso, utilizaremos a obra de Manuel Gomes da Gama Amaral (1967). Este autor afirma que os ajáuas acreditam que feiticeiros chamados de *asawi* (*msawi* no plural), “devoram” suas vítimas através da feitiçaria, sugando-lhes sua energia vital causando-lhes doenças ou até mesmo a morte (AMARAL, 1967, p. 395). Segundo o autor, a feitiçaria entre os ajáuas é entendida como um fenômeno orgânico, físico. Ou seja, o feiticeiro é descrito como aquele indivíduo que possui um poder latente, uma faculdade psíquica, que através da concentração, poderia provocar infortúnios a outra pessoa, desde doenças ou até mesmo a morte (AMARAL, 1967, p. 395). O feiticeiro pode até mesmo não ter conhecimento sobre seu poder, e mesmo assim, atuar de forma inconsciente, bastando que para

os mercados de Quelimane e também comercializavam nas margens do oceano Índico (MEDEIROS, 1997, p. 81-86).

⁵ AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5611.

isso algum sentimento como rancor, inveja ou inimizade desencadeie o feitiço (AMARAL, 1967, p. 395).

Se levarmos em conta as afirmações de Amaral, podemos compreender o que Manoel e Anilade (autores do crime) entendiam por feitiçaria. Para os réus, Cangoma (a vítima) era um feiticeiro, e através de seus “poderes” teria feito adoecer e falecer um de seus irmãos, Abula. Anilade declara em seu depoimento:

Que matou Cangoma porque quando morreu seu irmão Abula supôs que ele o matou com feitiço. Diz que se lembra de tal porque tempo antes de adoecer Abula, Cangoma foi para o *Nyassiland*⁶ sem informar pessoa alguma de sua povoação da sua saída e que só voltou depois de Abula falecer. Que Cangoma não estava de boas relações com Abula⁷.

Percebemos na fala de Manoel a relação entre feitiçaria e infortúnio, neste caso a doença e morte de Abula. Também verificamos a relação entre feitiçaria e “desavença”, já que Manoel afirma que os dois irmãos não estavam de “boas relações”. Um comportamento atípico de Cangoma, sua repentina viagem, em conjunto com a inimizade que já existia entre os dois, culminou em desconfiança e acusações de feitiçaria.

Evans-Pritchard (2010) diz que os feiticeiros agem de forma secreta, à noite, voando para fora de seu corpo, atacando suas vítimas enquanto dormem drenando sua força, sua energia vital, “devorando-a” lentamente, provocando doenças, cansaço e fraqueza. O feiticeiro continua o ataque por vários dias até que a sua vítima morra (EVANS-PRITCHARD, 2010, p. 45). Segundo essa lógica de entendimento, Abula teria adoecido devido

⁶ Território de administração inglesa que fazia fronteira com Moçambique, onde atualmente se localiza o Malawi.

⁷ AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5611.

ao ataque de um feiticeiro, que lentamente o “devorou”, drenando as suas forças, provocando à doença que conseqüentemente o levou a morte.

FEITIÇARIA, CRIMES E ASSASSINATOS

A obra de Yohanna Abdallah (1983), “Wayao’we”, cuja primeira publicação se deu em 1919, será de grande relevância para o nosso trabalho. Isto porque Abdallah pertencia ao grupo étnico ajáua, seu ponto de vista nos oferece um “contraponto” de referência interno, local. Neste livro, Abdallah se baseia no relato de anciões locais, para “recontar” o passado de seu povo. O autor afirma que entre os ajáuas, toda a morte podia ser considerada ação de feiticeiros:

Porque nós os Yao pensávamos assim: se um homem fica doente ou morre, alguém o enfeitiçou: não é um simples acaso. Com certeza que sabemos que Deus o levou, mas Deus apenas o recebeu, porque alguém provocou a sua morte com feitiçarias. É nisto que acreditamos (ABDALLAH, 1983, p. 27).

A morte de Abula, provocada segundo os réus, por feitiçaria, é considerada um crime terrível, pois, se tratava de um membro ativo, importante para a família, grupo e comunidade. Podemos perceber então, que a feitiçaria era considerada um comportamento antissocial, pois atuava contra os valores de coletividade e laços familiares, por isso mesmo, sujeita a punições.

Abdallah afirma que os feiticeiros em tempos anteriores ao colonialismo, eram condenados à morte na fogueira (ABDALLAH, 1983, p. 29). Amaral também menciona este fato. O autor diz que os ajáuas puniam os acusados de serem feiticeiros com a morte ou o

exílio (AMARAL, 1967, p. 395). Abdallah descreve um interessante procedimento realizado em cerimônias fúnebres:

Antes de começarem a tomar essa bebida, deviam consultar os espíritos de forma a encontrar a causa da morte. Em seguida iam ter com o chefe para prender as pessoas suspeitas na casa do feiticeiro. De modo a fazer parar com seus malefícios, obrigavam a pagar uma multa ou mandavam-no matar pelo fogo, de maneira a prevenir que não houvesse outras mortes (ABDALLAH, 1983, p. 28-29).

Desta forma podemos entender que Manoel e Anilade, ao assassinares Cangoma, estavam buscando “justiça”, já que em sua sociedade os feiticeiros podiam ser linchados. Porém, mesmo a feitiçaria sendo considerada um ato horrendo, existiam mecanismos de controle “oficiais”, por onde deveriam ser resolvidas as desavenças. No geral, a chefia local era acionada. Podemos exemplificar este fato com o depoimento de Fumange, esposa de Abula (a vítima). No momento em que os réus atacaram Abula, Fumange tenta intervir dizendo que se houvesse alguma desavença entre eles que fossem procurar o régulo⁸:

Em seguida principaram a atar-lhe as mãos atrás das costas com força, voltando ela para perguntar aos dois qual o motivo porque tal faziam e que se tinham alguma questão era melhor ir queixar-se ao régulo. Estes negaram ir ao régulo dizendo que a questão tinha de ser resolvida neste dia, seguindo com Cangoma arrastando para o mato⁹.

⁸ Termo utilizado pela administração portuguesa para designar as chefias locais.

⁹ AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5595.

Percebemos então, que Manoel e Anilade tomaram a iniciativa de assassinar Cangoma sem consultar a justiça local, que caberia ao chefe da povoação. As chefias locais em geral são acionadas para resolver conflitos envolvendo acusações de feitiçaria. Peter Geschiere (2006, p. 26) afirma que os chefes locais possuem a autoridade final nas acusações de feitiçaria, e que inclusive, é deles o dever de livrar e proteger a sua povoação de feitiçaria. Enfim, existem mecanismos sociais encarregados de canalizar e resolver os conflitos resultantes das acusações de feitiçaria. O que no caso de Manoel e Anilade não foi respeitado, gerando assim um problema tanto para chefia local quanto para administração portuguesa, pois se tratava de um assassinato.

CRIME PARA UNS, JUSTIÇA PARA OUTROS. ADMINISTRAÇÃO PORTUGUESA E A FEITIÇARIA

O processo criminal analisado neste trabalho foi registrado pela administração colonial portuguesa. Ele é datado entre 1923 a 1933. É importante ressaltar o contexto histórico em que essa fonte se encontra. Durante finais do século XIX e se estendendo até 1975, Portugal submeteu diversos povos nativos de Moçambique a um sistema de administração colonial pautado em dominação política, econômica e ideológica.

Para o regime colonial as práticas religiosas locais eram consideradas “obscuras”, “primitivas” e “bárbaras”, contrárias às ideias de “progresso”, “civilização” e ciência ocidentais. Por isso mesmo foram reprimidas e até mesmo perseguidas. Porém a questão da feitiçaria era frequente para essas sociedades. Vários crimes aconteciam, entre os mais comuns estavam os linchamentos de feiticeiros. Em geral, esses linchamentos eram justificados sobre o pretexto de acusações de feitiçaria. Como foi o caso do processo analisado neste trabalho, o assassinato de Cangoma.

A administração colonial, por vezes, teria que se posicionar sobre os casos. Os mecanismos de justiça local e colonial se divergiam. Enquanto para justiça local a feitiçaria seria considerada um crime, portanto passível de punições, a justiça colonial não estava interessada em julgar supostos feiticeiros. Porém quando estes indivíduos considerados feiticeiros eram linchados criava-se um problema que não poderia passar despercebido.

O regime colonial não poderia prender os acusados de feitiçaria, pois assim estariam validando as crenças locais, consideradas “obscuras”, mas prendia e julgava os assassinos de feiticeiros. Por isso mesmo a população local reclamava que os tribunais coloniais protegiam os feiticeiros (GESCHIERE, 1994, p. 330). Em muitos casos, as divergências no que se compete às noções de justiça, local e colonial, eram usadas como estratégia pelos próprios ajáuas. Desta forma, o ajáua se apoderava de um veículo colonial, em seu próprio benefício. No processo criminal analisado, tanto Manoel quanto Anilade foram presos. Deduzimos que Fumange, esposa da vítima, juntamente com o régulo de sua povoação, prestou queixas à administração colonial, cobrando a prisão dos assassinos.

FEITIÇARIA: UM PERIGO QUE “VEM DE DENTRO”

Analisando o processo, verificamos que Manoel, Anilade, Cangoma e Abula eram irmãos de mesmo pai e mesma mãe. Este fato nos chamou muito atenção, pois em muitas sociedades africanas feitiçaria e parentesco estão intimamente relacionados. Sendo considerada um dom físico, uma capacidade psíquica, a eficácia da feitiçaria estava relacionada com a distância entre a vítima e o feiticeiro. Quanto mais próximo o feiticeiro se localizava de sua vítima maior seria sua capacidade de atuação (GRANJO, 2011, p. 172). As suspeitas recaíam quase sempre sobre membros da mesma família ou vizinhos próximos. Sobre isso, Paulo Granjo afirma que:

Deveremos ter em mente que as imagens dominantes acerca da eficácia da feitiçaria estão associadas à distância. Por outras palavras, só os maiores especialistas conseguirão lançar com sucesso feitiços a partir de locais longínquos, enquanto as pessoas medianas terão que estar muito próximas das vítimas para o fazerem. Supõe-se, por isso, que a/o possível feiticeira/o deverá ter uma grande proximidade física com as vítimas, mas também uma distância social ou comportamental relativamente a elas que justifique o mal que lhes faz e o desejo de o fazer. Assim, os parentes por aliança encontram-se desde logo na posição estrutural de potenciais suspeitos, com destaque para as mulheres que tenham ido residir junto da família do marido (GRANJO, 2011, p. 172).

A colocação do autor é claramente exemplificada no caso do assassinato de Cangoma. Todos os envolvidos, réus e vítima eram parentes e residiam na mesma povoação. Alguma possível inimizade ou desentendimento entre os irmãos, somados a viagem de Cangoma, tornou o ambiente muito suscetível a acusações. Um dos réus, Manoel, afirma:

Respondeu se chamar Manoel, maior, solteiro, natural da povoação de Mbueca do régulo Macheembe da área do posto de Coboé deste conselho: prometeu sob sua honra dizer a verdade e aos presentes disse ser irmão de Cangoma, filho de mesmo pai e mesma mãe. Interrogado acerca do crime de que é acusado disse: Que matou Cangoma para vingar a morte de um outro irmão de nome Abula falecido em princípios do mesmo ano por lhe parecer que o falecimento deste fora devido a veneno que Cangoma lhe dera. Diz que pensa que Cangoma deu algum veneno ao falecido Abula por

estes estarem de relações cortadas por Cangoma ter ido ao *Nyassiland* pouco antes de Abula adoecer e ao regressar depois de seu falecimento. Declara que não viu Cangoma dar qualquer veneno a Abula, nem tão pouco lhe disse palavra alguma e que apenas se funda para formular esta hipótese pelo fato dos dois estarem de relações cortadas¹⁰.

Percebemos o fator “vingança” como “força propulsora” para o crime. Cangoma foi assassinado, porque tinha feito feitiço (veneno¹¹) contra Abula. Segundo Manoel, Cangoma e Abula eram inimigos, o que reforça mais ainda a desconfiança de feitiçaria, já que sentimentos como o rancor podem desencadear o feitiço. Além disso, a repentina viagem de Cangoma aumenta a desconfiança entre os irmãos. Cangoma se torna então, o principal suspeito de ser o feiticheiro.

Granjo (2011, p. 174) afirma que o processo de acusação e julgamento em casos de feitiçaria não tem que conduzir necessariamente a uma punição e à marginalização do indivíduo considerado feiticheiro. O sistema, pelo contrário, viabiliza e facilita a sua reintegração social. Evita-se, assim, que as diferenças e acusações sejam resolvidas de forma violenta. Os ressentimentos acabariam ali. Mas, apenas retirar publicamente o suposto feitiço, não seria uma garantia de que o feiticheiro não continuasse atacando. Caso a vítima continuasse doente, outros tipos de providências poderiam ser tomadas. E em alguns casos, o problema podia ser resolvido de forma mais extrema, com o linchamento. Como o ocorrido no caso de Cangoma. Em um dos depoimentos, Anilade chega a dizer para Fumange

¹⁰ AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5611.

¹¹ Em seu depoimento Manoel diz veneno e não feitiço. Talvez por um erro de tradução ou até mesmo estratégia do réu, já que a justiça colonial não validava o discurso de feitiçaria. De forma geral, veneno e feitiço possuem correlações. Existia entre os ajáuas um método de tortura empregado para se obter a confissão do suposto feiticheiro. Este método era chamado de *mwayi* (ou muave, nome genérico para indicar a prova por meio do emprego de substâncias venenosas extraídas da casca de uma árvore) (AMARAL, 1967, p. 395).

(esposa da vítima), que a questão deveria ser resolvida naquele dia, ou seja, não poderia esperar a intervenção do régulo¹². Talvez Manoel e Anilade estivessem dominados pelo desejo de vingança, ou, tentando evitar que o suposto feiticeiro provocasse a morte de outras pessoas.

FEITIÇARIA COMO DISCURSO DE PODER

O antropólogo Harry West (2009) entende a feitiçaria como um “discurso de poder”. Considerando “poder” como:

De acordo com esse esquema, o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários (WEST, 2009, p. 44).

Este “poder” se constitui como “excepcional”, uma vez que não está acessível a todos, provocando a sensação de “mal estar”, incapacidade e insegurança por parte daqueles que não o possuem:

Na linguagem da feitiçaria, os habitantes do planalto refletem sobre a natureza da realidade em que estão imersos, perguntando se é possível que alguns dos seus desfrutem, de algum modo, de um acesso privilegiado a essa realidade, que lhes permite controlá-la. Interrogam-se se, e como, algumas pessoas conseguem obter e utilizar formas de poder exclusivas – ou mesmo indetectáveis – enquanto outras não conseguem (WEST, 2009, p. 43).

¹² AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5595.

Se considermos a concepção do autor, podemos supor que Manoel e Anilade, acreditavam que Cangoma estaria “enfeitiçando” seus parentes para obter benefícios e privilégios para si. Obtendo sucesso, prestígio e enriquecimento à custa de morte e desgraça. A feitiçaria neste contexto, expressa diferentes posições na manipulação do sagrado; entre aqueles que têm (os feiticeiros) ou não o poder. Nas palavras de West, o feiticeiro seria aquele indivíduo que:

Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço dos seus próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de fato, disparidades visíveis em termos de riqueza e bem estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos de poder permanecem ocultos das pessoas comuns, que são, por definição, relativamente destituídas de poder (WEST, 2009, p. 45).

Dentro deste entendimento, Cangoma sendo considerado feiticeiro, se tornou uma ameaça, pois, detinha o poder (o dom da feitiçaria), podendo utilizá-lo outras vezes, prejudicando e até mesmo matando outras pessoas.

O discurso de feitiçaria também poderia estar relacionado com o sucesso e enriquecimento pessoal. Indivíduos que possuíam algum tipo de sucesso podiam se considerados feiticeiros. Isto porque os feiticeiros são considerados “trapaceiros”, pois conseguiam benefícios, riquezas e vantagens, devido à ação de seus poderes sobrenaturais. Nossa fonte de pesquisa não nos permite afirmar qual era a posição social ou condição econômica de Cangoma. Porém é sabido que a feitiçaria era em muitos dos casos associada ao enriquecimento rápido. A crença em “devorar” os próprios parentes, para o fortalecimento e enriquecimento do feiticeiro, era

muito comum em algumas sociedades africanas, como afirma Geschiere (2006, p. 24).

Assim como West, percebemos a feitiçaria como um discurso de poder entre os ajáuas. Enxergamos as acusações de feitiçaria como externalizações dos conflitos de poder de dentro da estrutura de parentesco. O discurso de feitiçaria, segundo nossa compreensão, fomenta conflitos e rivalidades. Quem detém e manipula bem o discurso da feitiçaria (seja ele feiticeiro ou não) obtém vantagens simbólicas na busca pelo poder dentro da sociedade ajáua.

Paulo Granjo aponta que para além da crença e da dimensão explicativa que a feitiçaria possui, ela se constitui numa linguagem que reproduz a dominação e o controle dentro da sociedade:

Para o efeito, salientarei que, sendo embora a feitiçaria um elemento central do *sistema de domesticação da incerteza* predominante em Moçambique, as acusações da sua prática constituem também um instrumento de controlo social que recai sobre vítimas tipificadas, reproduzindo as relações de dominação existentes na sociedade (GRANJO, 2011, p. 166).

Além de ser um reflexo da sociedade na qual está inserida a feitiçaria também pode ser considerada um meio eficaz de controle social, reforçando as hierarquias e autoridades estabelecidas:

Nesse sentido, as acusações de feitiçaria constituem um poderoso instrumento de controlo social, quer punindo desvios às normas dominantes que regem o comportamento e as relações de poder quer coagindo ao seu cumprimento – tanto através da própria acusação, quanto da ameaça latente de

que, à primeira desgraça que ocorra, se possa vir a ser acusada(o) (GRANJO, 2011, p. 173-174).

Desta forma, o discurso da feitiçaria, além de representar e perpetuar a estrutura social vigente, também pode ser utilizado e apropriado por indivíduos que traçam diferentes estratégias políticas e econômicas:

No entanto, uma acusação de que alguém praticou ou encomendou feitiços não se limita a procurar explicar os infortúnios, a integrar na normalidade aquilo que é considerado anormal. Acusar alguém de feitiçaria (ou a própria ameaça latente de que tal possa vir a ser feito) constitui também um potente instrumento de controlo social, quando não da prossecução de estratégias económicas e políticas (GRANJO, 2011, p. 169-170).

Considerando este ponto de vista, percebemos que a feitiçaria está além do campo meramente espiritual ou da crença. Podemos crer que o discurso da feitiçaria atua como “catalizador” por onde rivalidades enraizadas no sentimento de vingança, disputas pelo poder ou aquisição de bens económicos emergem. Cangoma foi assassinado pelos seus próprios irmãos, o discurso de feitiçaria foi utilizado para justificar o crime. Não podemos verificar qual a motivação principal para o crime, se fora apenas uma vingança devido à morte de Abula, ou se tratava de outra estratégia, como a disputa de bens por exemplo. O fato é que para ambas as possibilidades, a feitiçaria surge como um gênero discursivo, que legitima e impulsiona a ação dos indivíduos.

CONCLUSÃO

A crença na feitiçaria era uma questão real e cotidiana para os ajáuas. Em algumas regiões do continente africano, não se faz uma separação entre a dimensão do sagrado e do profano. A religiosidade está presente em todas as dimensões da vida do indivíduo. O sagrado é sempre consultado para que se tomem as decisões importantes, nos ritos de passagem e principalmente nos infortúnios da vida.

Todo infortúnio gera uma série de medidas nas quais se procura suas causas espirituais. Dentre todas as possibilidades, a feitiçaria é a mais corrente. Existe entre os indivíduos o medo de que feiticeiros invejosos cobicem suas posses e saúde tramando contra eles. Quando uma enfermidade recai sobre um indivíduo, como ocorreu com Abula, descrito no processo criminal analisado, logo se considera a ação de um feiticeiro. Certamente Manoel e Anilade já possuíam desconfiança contra Cangoma, devido a alguma rivalidade ou desavença. As acusações de feitiçaria são recorrentes na sociedade ajáua. Essas acusações nos revelam o que os indivíduos pensam e acreditam sobre a dimensão espiritual do seu mundo.

Mas para além da esfera do sagrado, podemos perceber diversos elementos econômicos e políticos que estão relacionados ao poder e a distribuição do mesmo dentro da sociedade. Essas acusações de feitiçaria dialogam e representam a hierarquia do poder presente na sociedade. Diversas dinâmicas e estratégias giram entorno das acusações, isto vai além da crença e entra na dimensão dos interesses. Busca por poder, influência ou bens materiais pode acarretar em acusações de feitiçaria, ou meramente um desejo de vingança devido há alguma desavença anterior. Esse parece ter sido o caso entre Cangoma, Manoel e Anilade uma desavença gerada pela doença e morte de Abula, que fora atribuída a ação de um feiticeiro.

REFERÊNCIAS

ABDALLAH, Yohanna B. *Os Yao*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique: Universidade Eduardo Mondlane, 1983.

AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx., Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade).

AMARAL, Manuel Gomes da Gama. *O Povo Yao (Mtundu Wayao)* (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Lisboa: Centro de Documentação e Informação do IICT, 1967.

EVANS-PRITCHARD. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 34, p. 9-38, 2006.

GESCHIERE, Peter; FISIIY, Cyprian. Domesticating Personal Violence: Witchcraft, Courts and Confessions in Cameroon. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 64, n. 3, p. 323-341, 1994. Published by: Cambridge University Press on behalf of the International African Institute.

GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e direitos humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. *O público e o privado*, Fortaleza, n. 18, p. 165-184, jul./dez. 2011.

MEDEIROS, Eduardo da Conceição. *História de Cabo Delgado e do Niassa* (C. 1836 – 1929). Maputo, 1997. Patrocinado pela Cooperação Suíça.

WEST, Harry G. *Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009.



REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO LITERÁRIA COLONIAL NO TEMPO DO ESTADO INDEPENDENTE DO CONGO (EIC) E NO CONGO BELGA

MARINA BERTHET¹

No final do século XIX, as problemáticas relacionadas às questões morais e ideológicas acerca da escravidão pareciam estar resolvidas. Pairava no ar a promessa de um novo mundo no qual o trabalho livre ia garantir uma nova era das relações trabalhistas no continente africano colonizado. Surgiram então novas formas de trabalho (que passaram a ser chamadas bem posteriormente de “formas de trabalho análogas à escravidão”)² e a ilusão de que as condições dos trabalhadores africanos iam melhorar³. Ao mesmo tempo, a imposição do trabalho “livre” e do trabalho forçado foi vista como um espaço de concretização de uma ideologia e um imaginário imperialista em contexto de expansão do capitalismo. As consequências trágicas dessas práticas coloniais - na configuração das relações de trabalho em África - foram subestimadas pelos intelectuais da época⁴.

¹ Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora do Programa de Pós-Graduação em História da mesma universidade.

² As definições do trabalho forçado são múltiplas e as vezes contraditórias. Entendo que essa expressão foi criada para supostamente garantir que não se tratava de um trabalho escravo. O trabalho forçado é associado ao mundo das colônias no momento dos imperialismos europeus que permitiria a modernização das sociedades africanas e a sua civilidade. No entanto as experiências do início do século como a do caso do Congo nos mostra que a coerção é a via pela qual se dá a integração formal do trabalho na capital. Para mais informações, acessar: <http://etudesafricaines.revues.org/5573?lang=en>. Acesso em: 10 jun. 2017.

³ Para repensar as nuances e as fronteiras entre o trabalho livre e escravo, cito aqui Mason: “O trabalho forçado e o trabalho livre são gêmeos que emergem do cadáver da escravidão mergulhada em uma lenta decomposição” (MASON, 1978, p. 56).

⁴ A respeito desse assunto, recomendo a leitura clássica do *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire (2000).

Vale destacar que essas práticas violentas e o trabalho africano foram elementos decisivos na construção do chamado mundo moderno. A utilização do trabalho forçado pelas administrações coloniais europeias permitiu estabelecer com custos mínimos as infraestruturas indispensáveis à integração dessas regiões no mercado internacional via às exportações maciças de matérias-primas para Europa e para os Estados Unidos, por exemplo. A associação entre algumas matérias primas como a cana de açúcar, o cacau, a borracha, o carvão e o suor, o sofrimento, a condição do trabalhador(a) africano(a) é recorrente em produções literárias da época. Um dos casos mais conhecidos é o da borracha produzido no EIC e posteriormente no Congo belga. Escritores, jornalistas, missionários e outros escreveram relatos, textos jornalísticos, ficções como meio de denunciar o caso do EIC e criticar amplamente os detalhes das práticas coloniais, os horrores da violência inerente ao discurso da chegada da civilização através do trabalho. Essas denúncias eram publicadas em jornais europeus, apresentadas em palestras com base em fotografias para comprovar as acusações e condenar os colonizadores belgas e o dono do EIC o Rei Leopold II (1835-1909)⁵. São famosas as fotografias de trabalhadores africanos mutilados e amputados⁶ de Harris e o livro de Joseph Conrad *O coração das trevas* (título original *Heart of darkness*), publicado em 1899.⁷

Em suma, o caso do Congo Belga⁸ foi amplamente ilustrado (fotografias, romances⁹, literatura infantil, caricaturas, relatórios, artigos

⁵ Em 1885 o Estado Independente do Congo é criado através de um decreto. Leopold II se torna rei do Estado e também dono dessa propriedade até 1908.

⁶ O trabalho de Alice Harris foi divulgado na Europa desde o início do século XX pela revista missionária *Regions Beyond*, Alice Harris era missionária e ativista de direitos humanos. Casada com Joseph Harris foram para o Congo em 1898 em missão de trabalho. As fotografias dela acompanhavam os relatos que o casal escrevia para denunciar a situação no Congo. Suas fotografias parecem ter influenciado alguns escritores como Mark Twain com seu livro *King Leopold's Soliloquy* em que ele menciona uma das palestras do casal.

⁷ Este livro virou um sucesso literário a ponto de inspirar Francis Ford Coppola na produção de seu filme *Apocalypse now* (1979).

⁸ Para mais detalhes sobre as relações entre a Bélgica e o Congo ler, por exemplo, o livro de Guy Vanthemsche (2007), *La Belgique et le Congo*.

⁹ Vale a pena notar que no âmbito dessa literatura, existia uma produção direcionada para

publicados na imprensa) debatido na literatura colonial e provocou mais amplas discussões que obrigaram o Rei Leopold II a responder às acusações usando também recursos literários para se defender. Leopold II reagia às palestras e denúncias feitas por estrangeiros (principalmente franceses e ingleses) alegando que havia interesses europeus decididos em esmagar a Bélgica e se apossar do Congo¹⁰. Ele acusava os ingleses de fazerem uma campanha de difamação contra ele. Nesse contexto conflituoso, a *Congo Reform Association* (fundada em 1904) publicou panfletos e textos jornalísticos com base no trabalho de E.D Morel. É com publicações do mesmo gênero que a *Associação para a defesa dos interesses belgas no exterior* vai também defender os interesses da coroa belga. A literatura colonial, os meios de comunicação e a propaganda visual, sobretudo, se tornaram ferramentas indispensáveis para o rei belga e outros atores – donos de empresas e indústrias envolvidas na contratação de uma mão de obra africana – para reagir contra as acusações internacionais¹¹. O Rei Leopold II financiou várias campanhas para criar uma imagem mais positiva do EIC. Jornalistas como a americana May French¹² e fotógrafos foram contratados para ir ao Congo belga e escrever relatos, fotografar e defender as ações do rei Belga no Congo. O monarca ainda criou uma comissão para proteção dos indígenas para justificar suas boas intenções

um público jovem. Para mais informações ver: “Congo belge et littérature de jeunesse dans l’entre-deux-guerres” de Laurence Boudart (2012).

¹⁰ O EIC se tornou o Congo Belga e em 1960 adotou o nome de República Democrática do Congo (RDC). Existe outro Congo, país limítrofe à RDC, que sofreu um regime colonial francês que após a independência passou a ser chamado de República do Congo (RC).

¹¹ Bernays soube demonstrar que a propaganda nasceu no cerne de um regime democrático (Estado Unidos) e não dentro de um regime colonial ou ditatorial. A propaganda (e mesmo a literatura colonial) correspondem a um esforço a longo prazo para suscitar uma mudança nos acontecimentos que ocorrem. O objetivo muitas vezes é influenciar as relações as pessoas e as entidades oficiais (BERNAYS, 2007, p. 15).

¹² Em 1894, a convite do Rei Leopold, May French (jornalista, antropóloga) foi para o Congo a fim de estudar as populações nativas do EIC. Há opiniões controversas sobre seu papel para promover as ações do Rei belga (HOCHSCHILD, 2010; FERREIRA, 2013), mas tudo indica que ela construiu uma imagem positiva do Rei Leopold. Um trecho de suas aventuras africanas está disponível em: <http://digital.library.upenn.edu/women/eagle/congress/sheldon-may.html>. Acesso em: 17 fev. 2017.

com os trabalhadores africanos. Nesse contexto de propaganda e contra propaganda, os europeus e americanos se interessaram muito cedo pelo Congo belga. Hochschild (2010) lembra que o Rei Leopold II possuía um exército de 19000 homens negros (em situação de trabalho forçado para a maioria) dirigidos por oficiais brancos e que se deslocavam de aldeia em aldeia para recrutar à força homens destinados a trabalhar em obras públicas de construção de estradas e na colheita da borracha. O autor ainda relata que quando esses homens sumiam para não serem capturados e levados, os soldados capturavam suas crianças e mulheres como reféns até eles aparecerem. Muitas vezes os reféns eram detidos em casas até a colheita acabar para garantir que os contratados iriam permanecer nos seus postos de trabalho até o fim da empreitada¹³.

O conjunto de práticas coloniais como a descrita anteriormente provocou muitas mortes entre os próprios trabalhadores submetidos a violências cotidianas e a condições terríveis de trabalho. Nessa altura o Congo após ser uma propriedade privada do Rei belga passou para as mãos do governo do país em 1908¹⁴. A partir dos anos 1920a produção mineira se desenvolve, mas depende de uma ampla mão de obra local. Nessa a época, a economia do Congo reside também na colheita da borracha. Os políticos europeus e Leopold II enxergaram o trabalho forçado como o meio mais eficaz para garantir a colheita e a exportação da borracha natural num contexto industrial internacional de 1890 em que essa matéria-prima era utilizada em muitos objetos da indústria europeia. Hochschild avalia¹⁵ que

¹³ Esse sistema empregado na Bélgica foi muitas vezes utilizado em outras colônias em África. Vale assim ressaltar que o caso das violências perpetradas no Congo é apenas um exemplo entre muitos outros que aconteciam no continente africano.

¹⁴ Caso único na história colonial de uma colônia que se tornou posse pessoal de um rei europeu. Entre 1885 e 1908, o Congo foi efetivamente reconhecido como propriedade privada do Rei Leopold II, que vendeu sua propriedade ao Estado belga. O EIC passou então a se chamar de Congo belga.

¹⁵ Durante sua palestra no *Comité pour l'Annulation de La Dette Du Tiers Monde* (CADTM.org) em Liège (Bélgica) Adam Hochschild cita alguns organismos, como a Comissão de proteção aos indígenas que em 1919 avalia que houve uma diminuição da metade da população.

a população do Congo diminuiu praticamente pela metade nesse período (1880-1920), quando passou de 20 a 10 milhões em 1920. Esses dados são também confirmados pelo historiador congolês Isidore Ndaywel è Nziem.

Essa violência colonial chocou a maioria dos estrangeiros que se deslocaram para o EIC antes do final do século XIX. Para traduzir os horrores perpetrados pelos agentes coloniais e os soldados africanos, a literatura colonial se apresentava muitas vezes como o meio mais indicado para expressar os sentimentos dos observadores. Antes de prosseguir com a nossa apresentação, é preciso mencionar algumas referências para definir o que se entende por literatura colonial. Afrânio Coutinho (1960) no seu livro *Conceito da literatura brasileira* considera que a categoria “literatura colonial” é uma criação política que remete muito mais à ideia de invasão colonial, dominação do povo colonizador do que a um momento literário específico. Com essa definição, podemos entender que o objetivo de um escritor estrangeiro e europeu só pode escrever sobre sua própria realidade mesmo quando confrontado a outras realidades. Por sua vez, Martine Astier-Loufti – no seu livro *Literatura e colonialismo* (1971) – define o conceito da seguinte forma

Em suma, o conceito político possui um peso considerável na criação da categoria de literatura colonial. Além disso, é fato que essa literatura foi durante muitos anos desvalorizada do ponto de vista de sua qualidade literária ou estética. O valor documental era mais prezado quando se falava dessa literatura (LOUFTI, 1971, p. 43).

Moura (2013) sugere alguns elementos constitutivos dessa literatura colonial. O autor aponta para o fato que a literatura produzida durante esse período possui um valor documental, publica informações mais verdadeiras do que a literatura de ficção e tem um objetivo mais científico

e se distingue da literatura exótica (literatura de viagem com observações menos reflexivas). O segundo elemento é o caráter ideológico da literatura colonial, que é, segundo o autor, uma literatura de propaganda que dialoga com a breve contextualização histórica feita anteriormente. Por fim, a literatura colonial é percebida como uma produção que permite conhecer melhor os grupos sociais que constituíam os agentes colonizadores em deslocamento nas colônias. Outro aspecto crucial é a proposta de incluir alguns autores africanos nessa literatura colonial. Com isso, temos que refletir sobre a pertinência da definição de uma literatura colonial que seria apenas escrita por estrangeiros.

Incluo (na categoria de literatura colonial os textos jornalísticos, as denúncias, cartas, os romances, a literatura infantil, história em quadrinhos). Para o caso do EIC, o texto mais conhecido desta corrente literária é o livro do Joseph Conrad, *Heart of darkness*. Não me compete discutir aqui a qualidade estética do livro, embora seja possível comentar que em comparação a outros livros de ficção da época sobre o mesmo tema, o autor recorreu a recursos literários mais sofisticados do que seus conterrâneos. Conrad constrói, por exemplo, personagens complexos, ambíguos e perversos que se parecem, em muitos aspectos, com os agentes coloniais. Os dois personagens principais são homens brancos que escolhem caminhos diferentes de atuação em um contexto colonial. A impotência, a raiva, a vingança e o ciúme são descritos pelo autor de forma a dar vida aos seus protagonistas. Após as independências, o livro será amplamente criticado por escritores e intelectuais africanos. Chinua Achebe (1977) se revoltou contra a imagem do africano que Conrad criou no seu livro. Mabanckou¹⁶ lembra que

Para o escritor nigeriano Chinua Achebe, “o coração das trevas” mostrava uma África demasiada sombria, na qual só se via feitiçaria e protagonismo

¹⁶ Escritor famoso da República do Congo, vizinho da República democrática do Congo (ex-Congo Belga). Aula inaugural no Collège de France, 17 de março de 2016.

obsuro que, de qualquer maneira, não eram os verdadeiros atores do romance. Os africanos eram apenas uma matéria, objetos da análise que Conrad decidiu fazer sobre o continente negro. A rigor, o que contava para o escritor inglês, era essa longa viagem, a subida do rio Congo pelo seu personagem principal mandatado pelos belgas. Nunca houve uma verdadeira introspecção, um olhar de dentro que poderia ajudar a penetrar a alma dessas populações africanas já que Conrad apresentava a África como “um outro mundo”, um mundo da bestialidade, em suma “a antítese da Europa e consequentemente da civilização (2016, tradução nossa).

Mabanckou considera que o livro de Conrad pode ser incluído na categoria dos livros ditos exóticos. A polêmica que se criou em torno do livro do Conrad vem do contraste entre o sucesso literário do livro considerado pela opinião pública europeia como um verdadeiro panfleto contra o colonialismo europeu e a crítica dos intelectuais africanos que consideram que o livro discrimina os africanos. Passado o boom da literatura africana em torno do período colonial, *O coração das trevas* se tornou novamente um clássico entre os intelectuais. Edward Said (1993, p. 13-19, tradução nossa) analisa:

[...] ele [Conrad] escreve como um homem cuja visão ocidental do mundo não ocidental está tão arraigada a ponto de cegá-lo para outras histórias, outras culturas e outras aspirações. Tudo o que Conrad consegue ver é um mundo totalmente dominado pelo Ocidente atlântico, onde toda oposição ao Ocidente apenas confirma o poder iníquo do Ocidente. O que Conrad não consegue ver é uma alternativa a essa cruel tautologia. Ele

não podia entender que a Índia, África e América do Sul também possuíam vidas e culturas com identidades não totalmente controladas pelos reformadores e imperialistas gringos deste mundo.

Said aponta para as limitações do Conrad e entende que o autor não soube ir além de suas referências culturais para entender o outro. Se Conrad denuncia os horrores do imperialismo (e muitos estudiosos consideram que ele não poderia fazer mais do que isso), ele não consegue ver outra solução (a não ser a civilização europeia) para o continente africano e os próprios africanos são retratados como vítimas, mas também meros atores sociais¹⁷. Creio que podemos ainda indagar qual é objetivo do autor e porquê se tornou uma referência em estudos sobre o continente africano? Essas perguntas nos permitem ampliar as propostas de pesquisa em história com essas temáticas.

A discussão atrelada ao livro do Conrad pode ser ampliada para o conjunto da literatura colonial produzida sobre essa época e sobre o EIC e Congo belga. Os autores desta literatura colonial denunciaram certas realidades coloniais, mas não questionaram o próprio sistema colonial – considerando este como única solução concreta para garantir o desenvolvimento do continente africano. Resumido, os verdadeiros protagonistas desta literatura não são os africanos. Nesses romances, relatos e textos jornalísticos, os africanos são mantidos no seu lugar de sujeitos colonizados enquanto os autores procuram entender a mentalidade europeia, o imaginário colonial e a atuação dos agentes nas colônias africanas. Em outras palavras, esses textos são mais fundamentais para entender as mentalidades coloniais do que conhecer melhor os africanos e sua realidade.

Em 1903, alguns anos após o “coração das trevas”, o relatório do Casement (de Roger Casement, então Cônsul a serviço do *Foreign Office*

¹⁷ Para aprofundar essa questão, ler o texto de Gomes (2008), “O lugar das trevas: leituras e releituras de o coração das trevas em tempos de pós-modernismo”.

britânico) é publicado numa série chamada *Confidential Prints* destinada ao uso interno dos agentes do *Foreign office*, e constitui outro momento chave da produção literária sobre o EIC. É esse relato que obrigará o Rei Leopold II a criar uma comissão de inquérito e que o levará a ceder sua propriedade ao Estado belga. Nesse relatório, Casement denuncia as práticas dos agentes coloniais belgas contra os sujeitos da coroa britânica, mas também contra os nativos. Posteriormente, o personagem Casement inspirou o escritor Mario Vargas Llosa (2000) que em 2010, publicou *O sonho do Celta* com um capítulo consagrado à viagem do cônsul ao Congo. É notória a escrita do Vargas Llosa que se inspirou da vida do Casement e mergulhou nas características do Consulado e do homem. Mais uma vez, apesar da relevância do livro na construção fictícia do personagem branco e irlandês de nascimento, os africanos possuem um mero papel de nativos subalternos nesse livro. Ou seja, mesmo na produção literária atual, os africanos podem continuar a ter papéis de coadjuvantes na literatura internacional. Outro personagem histórico e político da época e menos glamoroso do que o Casement é amplamente mencionado no livro e se associou ao Casement¹⁸ na fundação da *Associação Congo Reform*. Morel é conhecido por fornecer relatos e análises econômicas aprofundadas para entender as práticas comerciais das empresas belgas em contexto colonial. Morel também publicou em 1904 e 1906, *King Leopold's Congo* e *Red Rubber*. Nos seus dois livros, o autor nunca abandona a denúncia das violências coloniais perpetradas pelo Rei Leopold II e apresenta também o ponto de vista nativo acerca do trabalho forçado. Nesse sentido, é provável que as denúncias do Morel – incluída na categoria de literatura colonial - pudessem ser revistadas pelos intelectuais africanos, considerando seu valor documental. Ainda na época do EIC, Mark Twain publica em 1905 *The King Leopold's Soliloquy*¹⁹. Outros livros

¹⁸ Casement e Morel inspiraram Conrad na sua escrita do livro *O coração das trevas*.

¹⁹ Disponível em: <http://diglib1.amnh.org/articles/kls/>. Acesso em: 4 fev. 2017.

seguem nos anos posteriores: *Samba: A Story of the Rubber Slaves of the Congo* de Herbert Strang; *The Pools of Silence*, um romance de Henry De Vere Stacpoole²⁰ (sem data de publicação), *Dal Congo* (1907) do italiano Arnaldo Cipolla e Airone (1920) ou ainda *The Crime of the Congo* escrito por Arthur Conan Doyle (1909).

A partir das observações de diversos americanos e europeus que permaneceram meses ou anos no Congo entre 1895 e 1904 e que regressam para seus respectivos países, a maioria inicia campanhas de denúncia com palestras que contam com público maciço. Escritores famosos como Twain e Coyle participavam dessas palestras e se inspiraram das críticas emitidas contra a Bélgica para escrever ficções sobre o assunto. Suzanne Gehrmann (2005) analisa que a partir de 1908 o movimento de protesto internacional contra o regime do Rei Leopold II tinha se ampliado por conta dessas viagens e toda produção literária decorrente da experiência da observação. Além da produção inglesa, belga e americana, autores de países considerados marginais em termos de questão colonial (Escandinávia, Itália ou Suíça)²¹ produzem livros sobre o assunto. Os escritores vão também se debruçar sobre outras experiências coloniais apontando para as práticas dos franceses, alemães e portugueses principalmente. No caso do Congo francês, André Gide vai - logo após uma viagem ao Congo francês - escrever seu livro *Voyage au Congo* (1927) no qual expõe o que mais o sensibilizou: as duras condições de vida dos nativos, obrigados a trabalhar e sofrendo todo tipo de maus tratos. André Gide faz uma descrição sensível da dureza do mundo colonial, sua violência e seus abusos, mas não questiona o sistema colonial em si. No entanto, o livro - muito mais do que qualquer livro de história ou de análise mais acadêmica produzido sobre o assunto - provocou o interesse do público

²⁰ Disponível em: <http://www.online-literature.com/stacpoole/pools-of-silence/1/>. Acesso em: 5 fev. 2017.

²¹ Para aprofundar a questão sobre a literatura desses países "marginais" ler os estudos de Susanne Gehrmann (2003, 2005).

francês e debates políticos conflituosos. Outro clássico é o livro de Albert Londres, publicado em 1929 intitulado *Terre d'èbène*. Londres se deslocou para África para, em seguida, escrever. Se comparamos o livro do Gide (1927) e o do Londres (1929), o jornalista redige uma verdadeira denúncia do regime colonial francês. Ele ainda considera o trabalho forçado como uma forma de escravidão e acusa a França de matar milhares de homens durante a construção de linhas ferroviárias.

Se autores africanos podem ser incluídos na categoria de literatura colonial²², é comum não constatar a ausência de escritos por autores congolese do EIC. Os testemunhos diretos das atrocidades poderiam conseguir publicar textos e serem lidos pelos europeus? Ao escrever, poderiam ser lidos pelos próprios africanos? Quem os publicaria? Podemos entender que a possibilidade de um escritor congolês ser ouvido por um público europeu era quase nula nessa época.

A produção profícua de uma literatura colonial voltada para as questões ligadas ao colonialismo e o trabalho forçado, conta também com uma produção mais documental e ligada a defesa dos Direitos Humanos dos trabalhadores negros. Cabe enfatizar que essa produção obedece também a objetivos políticos. O fato do Rei Leopold II e a Bélgica terem sido alvo de tantos protestos internacionais - lembrando que as mesmas violências eram perpetradas em outras colônias - deve ser compreendido num contexto político europeu no qual era mais fácil atacar um pequeno país europeu como a Bélgica do que uma potência imperial como a França. Outras potências europeias (Alemanha, Portugal, França) tinham interesse em denunciar os massacres cometidos pelos belgas para não chamar atenção sobre suas próprias práticas de violência²³.

²² Os autores africanos produzem durante o período colonial. Alguns autores africanos defendem a relevância do sistema colonial como forma de se modernizar e, de forma geral, os autores africanos dialogam com essa questão colonial na maioria dos livros.

²³ Ideia de Susanne Gehrman (2005) reformulada.

A produção literária americana sobre o que acontecia no EIC é precursora. G. G. Washington Williams²⁴, negro americano e missionário escreveu - em 1890 - uma carta aberta ao Rei Leopold II. Vale lembrar que devido a toda uma corrente missionária americana que viajava para África, os primeiros escritos sobre a questão do trabalho forçado foram produzidos por autores americanos. Washington Williams foi “redescoberto” por Hochschild em seu famoso livro “O fantasma do Rei Leopoldo” (1999). Além de uma carreira militar como coronel no exército americano, Williams era um grande estudioso, pesquisador e professor universitário. Ele também é conhecido por ter publicado um livro sobre a participação política dos afro-americanos nos Estados Unidos. Encontrou o Rei Leopold II e decidiu viajar para o EIC em 1889. O ano seguinte, ele escreveu “*An Open Letter to His Serene Majesty Leopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo By Colonel, The Honorable Geo. W. Williams, of the United States of America.*” (1890)²⁵. Nesta carta, o coronel descreve o que observou durante sua viagem e emite 12 acusações contra o Rei Leopold II. O tom é jornalístico, possui valor documental e seu autor apresenta dados objetivos e observados durante sua viagem para justificar suas acusações. Entre outros argumentos, ele menciona a diferença de tratamento dado aos brancos e aos nativos negros. O que mais chama atenção na carta é a grande liberdade de expressão do seu autor e seu tom assertivo, mesmo sabendo que se dirige a um monarca europeu. A carta foi escrita no Congo e enviada de lá para os Estados Unidos²⁶. O fato do autor da carta ser negro (e americano) é crucial para

²⁴ O Wikipédia em língua francesa afirma que o autor tinha o apelido Lingala de “Mundele Ndombe” traduzido como o “branco negro” que define talvez como os africanos olhavam para ele. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/wiki/George_Washington_Williams. Acesso em: 17 fev. 2017. Não é comum encontrar artigos que defendem a ideia do Williams como precursor dessa literatura. Ver no youtube: George Washington Williams: The Congo's First Hero. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UIYE7wmvu1k>. Acesso em: 14 fev. 2017.

²⁵ Disponível em: <http://www.blackpast.org/george-washington-williams-open-letter-king-leopold-congo-1890#sthash.FR3825if.dpuf>. Acesso em: 4 fev. 2017.

²⁶ Salvo engano, não há menção de como foi publicada a carta e por qual jornal.

entender não só a sensibilidade e empatia do Williams ao observar outros negros sendo vítimas de violências. Williams, sem dúvida nenhuma, construiu um “olhar de dentro” mencionado pelo Achebe e que tanto faltou ao Conrad, ou melhor, que o Conrad jamais poderia ter.

Depois de ser resgatado como personagem importante da história das denúncias feitas contra Leopold II, Williams apareceu nas telas do cinema ao ser interpretado pelo ator Samuel L. Jackson no filme “A lenda de Tarzan” de David Yates (2016). O personagem negro - inspirado em Williams – é apresentado como ator essencial do cenário local para expor as brutalidades coloniais que ocorriam no EIC. Em entrevista à revista Galileu, o ator Samuel L. Jackson explica: “A história sobre a forma como a coroa belga tratava o Congo dá respaldo ao que se passa no filme”²⁷. Logo após a carta do Williams, outros missionários (como os americanos reverendo Joseph Clark²⁸, que escreve desde 1893, e Harris, ou como o sueco E.V Sjoblom) e jornalistas de diversos países, passaram a escrever inúmeros textos, artigos, panfletos de denúncia²⁹.

A partir da carta aberta do Williams, panfletos, textos de viajantes e exploradores famosos, pesquisas e artigos escritos por jornalistas e repórteres, ficções e romances de escritores amadores ou profissionais, poemas, relatos de viagem ou relatórios de trabalho, os estrangeiros vão contribuir para provocar uma tomada de consciência por parte do seu público e por parte dos historiadores para ampliar suas pesquisas com novas abordagens e novos personagens. Essa atitude será recuperada posteriormente pela literatura africana pós-colonial que romperia então com a perspectiva de “um olhar de fora” para revolucionar a literatura e escrever livros para os africanos e europeus e desconstruir definitivamente o imaginário europeu sobre o continente africano.

²⁷ Disponível em: <http://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2016/07/lenda-de-tarzan-relembra-brutalidade-da-exploracao-na-afrika.html>. Acesso em: 4 fev. 2017.

²⁸ Disponível em: https://www.arthur-conan-doyle.com/index.php?title=The_Crime_of_the_Congo. Capítulo VI. Acesso em: 3 fev. 2017.

²⁹ Jornal *Le Petit Bleu* em 1900. Em 1903-1904, os jornais *La Patria*, *Corriere della Serra*.

Vale ressaltar que os escritores da época são também atentos às teorias científicas desenvolvidas a partir do século XIX, sobre a suposta inferioridade racial dos africanos. Um dos elementos comuns às obras é o silêncio dos protagonistas negros. A ausência das vozes africanas salta aos olhos. Os protagonistas não falam ou quando falam, se expressam através da língua do europeu mas de forma errada. São protagonistas que constam nas obras para justificar que se trata de África, mas não existe “concorrência contra o discurso colonial” (MABANCKOU, 2016), ou seja, africanos que entrem no romance em pé de igualdade com os brancos. Os brancos são os verdadeiros protagonistas das obras porque neles é possível enxergar os dramas da civilização europeia. Os autores estrangeiros e brancos parecem querer dissecar a psicologia do agente colonial e entender o porquê das violências coloniais. Gehrmann (2005) sugere que existe nessa literatura colonial a criação de uma estética do horror na qual as atrocidades se tornam o material bruto para uma literatura sensacionalista que utiliza elementos do horror colonial para satisfazer as ansiedades do seu público, criar tensões e prazer da leitura para o público. A pesquisadora analisa que as violências coloniais passam a constituir um repertório clássico para criar cenas pitorescas de atrocidades que desvalorizam os africanos, tornando-os objetos. Susanne conclui que essa literatura se caracteriza pela ambiguidade entre um certo fascínio para o mórbido e o exotismo.

Uma das considerações finais que trago para o artigo é que a definição da literatura colonial, sua relação com o contexto histórico, a trajetória de seus autores, se constrói como uma problemática interna aos antigos impérios europeus ou às antigas colônias. Diante das nuances existentes em torno dessa literatura é possível entender que a maioria dos especialistas concorda em não confundir literatura colonial e literatura exótica. A aula inaugural *Lettres noires: des ténèbres à La lumière* de Alain Mabanckou (2016)³⁰, citada anteriormente, foi fundamental para entender

³⁰ Collège de France, março de 2016. Alain Mabanckou nasceu no Congo em 1966 e é autor de vários romances. Ganhou inúmeros prêmios literários internacionais. Vive

melhor a produção literária colonial no contexto do EIC e suas relações com a produção literária congoleza posterior. Assim, foi possível olhar para a literatura colonial muito mais como “objeto produtor de problemáticas e questionamentos” para a história colonial do que apenas como fonte. Nesta palestra, o autor afirma magistralmente que a literatura africana e a literatura colonial são ao mesmo tempo inseparáveis e antagônicas, a tal ponto que, para apreender a criação literária africana contemporânea e o romance atual da diáspora, é preciso reler com maior atenção os escritores coloniais. Mabanckou ainda enfatiza que não podemos considerar esses livros empoeirados ou jogá-los no rio do esquecimento.

A literatura colonial francesa pariu uma literatura dita “negra”, que mais tarde iria reivindicar uma palavra proibida confiscada pelo Ocidente, autorizada as vezes sob tutela ou sob a desculpa de uma certa alienação cultural até a nítida ruptura nascida da negritude. Esse movimento que, entre as duas guerras, exaltava o orgulho de ser negro [...]. Esta é a continuidade do tempo, assim como o exército senegalês é o fruto dos atiradores senegaleses, assim como as fronteiras do Congo são o resultado da Conferência de Berlim que partilhou a África, assim como a língua francesa na África é o fruto óbvio das conquistas coloniais. (MABANCKOU, 2016, linha 23, tradução nossa)

O que chama a atenção nesse trecho da aula é a perspectiva do autor em relação à herança colonial. Com a perspectiva de que a literatura africana nasce da literatura colonial podemos apontar para a ideia de continuidade, ainda que essa continuidade seja repleta de transformações e rupturas. A ideia de continuidade entre literatura colonial e literatura

entre os Estados Unidos e França e leciona na universidade americana UCLA e no Collège de France.

africana escrita em línguas europeias é uma forma de reconstituir um contexto histórico e estético em que os escritores, independentemente de sua origem, criaram, se inspiraram e se posicionaram. Os autores coloniais e pós-coloniais recorrem também a estratégias literárias semelhantes em que a força das imagens e dos símbolos são utilizados para impressionar o leitor. Essa ideia permite discutir a questão das relações entre a literatura africana e literatura colonial em vez de apenas separá-las em categorias e períodos diferentes. Permite ainda trazer nuances como a possibilidade dos escritores africanos serem incluídos nessa categoria de literatura colonial quando participam de uma produção desta época. Amplia o horizonte dos historiadores quando sugere, por exemplo, uma ideia de continuidade (repleta de contradições, de transformações) entre aspectos do sistema colonial e determinadas posições de governos africanos no pós-independência. No decorrer de sua aula, o escritor congolês lembra as obras como: *Description de l'Afrique*, uma obra do holandês Olfert Dapper ou do Mungo Park, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique* (1799/1800), que ele classifica como obras que questionam o lugar do negro nas sociedades humanas antes da produção racialista do século XIX. Assim sendo, Mabanckou volta a um contexto histórico anterior ao mundo colonial e se debruça sobre o romance de exploração e percebe as diferenças de lugar que os africanos ocupam em diversas épocas literárias. O escritor se propõe ainda a repensar o lugar dos escritores indígenas, o status dos atores sociais africanos no período colonial e indaga: “como classificar a literatura africana na era colonial produzida por indígenas e que anunciava sua vontade de não deixar os outros balir no lugar da cabra”?

É imprescindível lembrar que antes de ser caracterizada por uma perspectiva política, esta literatura colonial chegou a ser chamada de literatura africana (MOURALIS, 1981, p. 309), literatura negrofila, escravagista, exótica e, finalmente, colonial. Mas é sem dúvida uma literatura que marcou gerações de leitores europeus e que forjou todo um

imaginário sobre a África que perdura até hoje. Por sua vez, Janos Riesz (2007, 2009) se interroga sobre as relações intrínsecas entre a biblioteca colonial e a chamada literatura africana em línguas europeias. A partir dessa perspectiva, ele percebe que a literatura colonial é constituída por um conjunto heterogêneo de obras, de gêneros literários, de objetivos e de autores.

Assim, estudar as relações entre a literatura colonial e africana, observar suas contradições, oposições e semelhanças leva a evidenciar os múltiplos discursos enunciados pelos escritores dos dois corpus de expressão artística. Além disso, é preciso enriquecer a definição de literatura colonial e a de literatura africana escrita no período colonial. Os escritores africanos incluíram problemáticas coloniais em que os sujeitos colonizados haviam de inventar seu lugar. As narrativas negras e africanas dessa literatura do período colonial trouxeram um olhar de dentro, como o de Williams, e reagiram – ainda no período colonial e não só posteriormente - à história contada pelos europeus.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. An image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*. *Massachusetts Review*, v. 18, n. 4, 1977.

BERNAYS, Edward L. *Propaganda, Comment manipuler l'opinion en démocratie*. Paris: Zones, 2007.

BERNAYS, Edward. *Propaganda*. London: Routledge, 1928

BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine. *Culture coloniale (1870-1931)*. Paris: Autrement, 2003.

BOEHMER, Elleke. *Colonial & Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford University Press, 1995.

BOUDART, Laurence. Congo belge et littérature de jeunesse dans l'entre-deux-guerres. *Strenae* [Online], n. 3, 2012. Disponível em: <https://strenae.revues.org/606?lang=en>. Acesso em: 15 fev. 2017.

CASEMENT, Roger. Correspondence and report from his Majesty's Consul at Boma. In: *Africa (Blue Book)*. 1904. p. 21-60.

CESAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Letras contemporâneas. 2000.

CIPOLLA, Arnaldo. *L'Airone. Romanzo dei fiumiequatoriali*. Milan: Casa Editrice Vitagliano, 1920.

CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COUTINHO, Afranio. *Conceito de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

DE VERE STACPOOLE, Henry. *The Pools of Silence*. Londres: Dent & Sons, 190?.

GEHRMANN, Susanne. *Kongo-Greuel. Zur literarischen Konfiguration eines kolonial kritischen Diskurses*. Hildesheim: Olms, 2003

GEHRMANN, Susanne. Les littératures en marge du débats sur les "atrocités congolaises". *Revue de Littérature Comparée*, Paris, v. 2, n. 2, p. 137-160, 2005.

GOMES, Raquel Gryszcenko Alves. O lugar das trevas: leituras e releituras de Coração das Trevas em tempos de pós-modernismo. *Veredas da História*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-22, 2008. Disponível em: <http://www.seer.veredasdahistoria.com.br/ojs-2.4.8/index.php/veredasdahistoria/article/view/5>. Acesso em: 17 fev. 2017.

HARRIS, John H. "Botofé bo le iwa" – "Rubber is death" (Present Congo proverb). *The Story of the Bongongwa Rubber Collectors*. Londres: [1903?].

HOCHSCHILD, Adam. *O fantasma do rei Leopoldo: uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HOCHSCHILD, Adam. Conférence d'Adam Hochschild - les fantômes de Leopold II. 27 juin 2010 par CADTM (Belgique).

HALEN Pierre; RIESZ, János (Éd.). *Textyles Hors série: Images de l'Afrique et du Congo-Zaïre dans les lettres belges de langue française et alentour*. Bruxelles: Textyles-Éditions; Kinshasa: Éd. du Trottoir, 1993.

LINDSAY, Vachel. *The Congo: A Study of the Negro Race*. 1914.

LOUFTI, Martine Astier. *Littérature et Colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans La littérature romanesque française 1871-1914*. Paris: Editions Mouton, 1971.

MABANCKOU, Alain. *Lettres noires: des ténèbres à la lumière: Leçon inaugurale prononcée le jeudi 17 mars 2016*. Paris: Collège de France, 2016. Disponível em: <http://books.openedition.org/cdf/4421>. Acesso em: 7 ago. 2017. ISBN: 9782722604414. DOI: 10.4000/books.cdf.4421.

MASON, Michael. Working on the Railway Forced Labor in Northern Nigeria, 1907 1912. In: *African Labor History*. Beverly Hills, 1978. p. 56-79

MOREL, E. D. *King Leopold's Rule in Africa*. Londres: Heinemann, 1904.

MOREL, E. D. *Red Rubber. The Story of the Congo Rubber Slaves in the Year of Grace 1906*. Londres: Unwin, 1906.

MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: PUF, 2013.

MOURALIS, Bernard. *Pourquoi étudier les littératures coloniales Société internationale d'études des littératures de l'ère coloniale*. 2012. Disponível em: http://www.sielec.net/pages_site/ANALYSES/Mouralis_pourquoi_litt/Mouralis_Pourquoi_litt_2.htm. Acesso em: 4 fev. 2012.

NZIEM È NDAYWEL, Isidore. *Images, mémoires et savoirs: une histoire en partage*. Paris: Karthala, 2009.

RIESZ, Janos. *De la littérature coloniale à la littérature africaine: prétexte, contexte, intertexte*. Paris: Karthala, 2007. 424 p.

RIESZ, Janos. *Astres et désastres: Histoire et récits de vie africaine de la Colonie à la Postcolonie*. New York: Georg OlmsVerlag, 2009. 396 p.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Pentheon Books, 1978.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf/Random House, 1993.

SHARPLEY-WHITING, Denean T. *Black Venus: sexualized savages, primal fears, and primitive narratives in French*. Durham: Duke University Press, 1999.

STRANG, Herbert. *Samba: A Story of the Rubber Slaves of the Congo*. Londres: Hodder & Stoughton, 1906.

THE LEGEND of Tarzan. Direção de Yates David. Produção Village Roadshow Pictures. Los Angeles, 2016. 1 Filme.

TWAIN, Mark. *King Leopold's Soliloquy: a defence of his Congo rule*. Boston: Warren, 1905.

VANGROENWEGHE, Daniel. *Du sang sur les lianes: Léopold II et son Congo*. Bruxelles: Didier Hatier, 1986.

VANTHEMSCHE, Guy. *La Belgique et le Congo*. Bruxelles: Éditions Complexe, 2007.

VARGAS LLOSA, Mario. *O sonho do celta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WILLIAMS, George Washington. *An Open Letter to His Serene Majesty Leopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo*. 1890. Ed. Franklin, John Hope. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. (243-254)

WHITE KING, Red Rubber, Black Death. Diretor: Peter Bate. Produzido por Paul Pauweis. Bélgica, 2003, 1 DVD.



NO QUINTAL DO MEU PATRÃO: HERANÇA ESCRAVISTA NA RELAÇÃO DE TRABALHO NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

FERNANDA THOMAZ¹

INTRODUÇÃO

O colonialismo português se estendeu de forma crescente na região que, atualmente, chamamos Moçambique, nas duas primeiras décadas do século XX. O Estado colonial foi instalado à medida que os territórios eram ocupados, cujas as populações locais passavam a sentir o peso da imposição e exploração estrangeira. Dentre os diferentes mecanismos de controle, implementaram-se políticas de regulamentação do trabalho dos africanos, com intuito de substituir, cada vez mais, as práticas laborais já existentes pela lógica capitalista de exploração da força de trabalho dos indivíduos. Criou-se um corpo de leis que buscava obrigar os africanos a se inserir na lógica do trabalho capitalista da estrutura colonial.

Apesar desse empenho, as políticas coloniais não caminharam de forma isonômica em todo Moçambique. As novas práticas laborais foram incorporadas, resignificadas ou mesmo ignoradas de acordo com as relações sociais já existentes em cada região. É neste contexto que os serviços Izabel, Faustina, Hezar e Anifa foram as únicas pessoas que prestaram seu depoimento em relação a uma querela ocorrida, em 1907, entre Francisca Maria Morais e Ané Emília Rezende. Francisca acusava Ané de agressão e

¹ Doutora pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professora na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

injúria. Para dar prosseguimento à ação judicial, Francisca indicou quatro pessoas que estavam na rua no momento da agressão: a primeira foi Izabel, de 20 anos de idade provável e serviçal de Maria Dulbá; a segunda foi Faustina, de 21 anos de idade provável e serviçal de Manuel João Carrilho; a terceira foi Maria Calheiros de 35 anos de idade provável e proprietária; a quarta pessoa foi Sahide, de 15 anos de idade provável e serviçal².

Na audiência de Julgamento, a testemunha de acusação Maria Calheiros não compareceu, estando presentes somente Izabel e Faustina, como testemunha de acusação³. Em contrapartida, havia duas testemunhas de defesa de Ané - Hezar e Anifa⁴. O juiz tentou adiar a audiência devido à ausência de uma testemunha de acusação, mas o advogado de Ané solicitou que o julgamento fosse realizado no mesmo dia. O juiz aceitou a solicitação, realizando a audiência.

As duas testemunhas de defesa eram serviçais de familiares de Ané. Hezar trabalhava para Maria da Silva Rezende e Anifa para Christiano Rezende. Em nenhum momento no processo-crime, há indicação ou menção de que ambas as testemunhas presenciaram a discussão ou a agressão entre Ané e Francisca. Em contrapartida, Maria Dulbá e Manuel João Carrilho eram patrões de Izabel e Faustino, que pertenciam às famílias mais conhecidas e poderosas da Vila do Ibo. A ênfase na filiação patronal dessas testemunhas no referido documento analisado indica que as relações entre serviçal e patrão eram marcantes na sociedade iboense. A presença e as declarações dessas pessoas em um tribunal refletiam, de uma forma ou de outra, as heranças escravocratas existentes na costa norte de Moçambique em meio à nova estrutura política – a colonial - que ali

² AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.29, Ano: 1908, Auto-crime, n.º 243 (acusada: Ané Emilia Rezende).

³ Sahide esteve presente no interrogatório às testemunhas, durante o processo de investigação, mas não compareceu ao julgamento. Tudo indica que sua presença não foi solicitada porque era considerado menor de idade.

⁴ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.29, Ano: 1908, Auto-crime, n.º 243 (acusada: Ané Emilia Rezende).

se estabelecia. Deste modo, este artigo pretende discutir as relações entre serviçal e patrão a partir da lógica de trabalho existente na Ilha do Ibo nas primeiras décadas do século XX.

OS QUINTAIS DA VILA: PRÁTICA ESCRAVISTA E IMAGINÁRIO SOCIAL

Ibo é a maior e a mais populosa ilha do arquipélago das Quirimbas, situada no oceano Índico, no distrito de Cabo Delgado, no norte de Moçambique⁵. Durante muito tempo, a Ilha do Ibo foi considerada o centro econômico de Cabo Delgado devido ao seu envolvimento com o tráfico de escravos, o que a tornou um polo de atração das populações que viviam outras áreas mais continentais. Alguns saíam do interior do continente, outros deixavam a costa ou as demais ilhas para viverem no Ibo. Em geral, chegavam pessoas de Arimba, Tandanhagué, Olumboa, Quirimize, Changane, Memba, Nangade, Mocímboa, Tungue entre outros pontos da costa de Cabo Delgado.

Na Ilha do Ibo, a região mais habitada e movimentada era a vila. A Vila do Ibo ocupava uma pequena área da ilha de mesmo nome. No Diário da Expedição Científica de 1885, Serpa Pinto e Augusto Cardoso mencionaram que a Vila do Ibo estava dividida por dois bairros distintos: o europeu; e o indígena⁶. O bairro europeu estava marcado por duas ruas principais que ligavam a Ilha de Ibo de leste a oeste. Essa área era habitada por europeus, indianos⁷ e as principais famílias mestiças

⁵ No arquipélago das Quirimbas ou de Cabo Delgado há cerca de três dezenas de ilhas e ilhéus. Estão situadas na costa Oriental da África, ao norte da Ilha de Moçambique, especificamente entre a baía de Pemba (ao sul) e o cabo Delgado (ao norte). Ver Bento (1972, p. 133), Medeiros (1997, p. 19-20) e Cunha (1934, p. 44).

⁶ SGL – Manuscrito, Estante 146, Res. 2-B-27, ano: 1885, *Diário da Expedição Científica “Pinheiro Chagas” – Do Ibo ao Niassa*, escrito por SERPA PINTO & CARDOSO, Augusto.

⁷ De uma forma geral, havia três tipos de indianos no norte de Moçambique, uns eram de maior número do que outros. O chamado “monhé” era designado ao indiano muçulmano. O “baneane” era o indiano de origem religiosa hindu, enquanto o “gões” estava destinado aos oriundos de Goa.

africanas da ilha. A leste do bairro europeu estava localizado o bairro indígena, que também possuía duas ruas principais⁸. Essa organização socioespacial da vila ainda foi mantida na primeira metade do século XX, mesmo com a implementação das políticas coloniais de controle do espaço urbano da região.

A vila também contava com uma diversidade social demarcada pela divisão racial. O jornal *Eco do Nyassa*, em 1919, fez uma espécie de mapeamento racial dos diferentes grupos existentes na região, afirmando o seguinte:

Como bem se vê do que deixam os ditos, - porque os cruzamentos do elemento *branco* com o *preto* e de cada um *dêles* com os seus *intermédios* são de hoje, como o foram de ontem e o serão de amanhã - a população dos Territórios é constituída por quatro grupos de individuos nativos - *pretos, mulatos, mestiços e brancos naturaes* - e dos de vindos - *européus e asiáticos*.

*

É aos filhos do Ibo pertencentes a qualquer dos *grupos* de nativos, com exclusão do primeiro, que muitos chamam hoje *caporros*, quando os querem depreciar ou vexar⁹.

Nesse artigo, as categorias foram definidas a partir de uma concepção biológica. Os “mulatos” eram descendentes dos “pretos” com indianos enquanto os “mestiços” seriam filhos de “mulatos” com “europeus”. Os

⁸ SGL – Manuscrito, Estante 146, Res. 2-B-27, ano: 1885, *Diario da Expedição Scientifica 'Pinheiro Chagas' – Do Ibo ao Niassa*, escrito por SERPA PINTO & CARDOSO, Agosto.

⁹ *Eco do Nyassa*, 31 de março de 1919 (artigo: “Para a história dos territórios do Nyassa – continuação do nº 2”). Na época, os chamados “territórios do Nyassa” eram as regiões que incluíam os distritos de Cabo Delgado e Niassa. O termo foi usado porque esta localidade foi administrada pela Companhia do Nyassa entre os anos de 1894 a 1930. A companhia administrava em nome de Portugal.

descendentes diretos de europeus eram considerados “brancos naturais”¹⁰. Esses mulatos, mestiços e brancos naturais identificavam-se como “filhos do Ibo”. Filhos do Ibo se tornou uma denominação para caracterizar grupos de africanos diferentes dos pretos – os chamados indígenas.¹¹ Ou seja, os indígenas, mesmo nascidos no Ibo, não eram considerados como tal. Portanto, a identificação do filho do Ibo demarcava um espaço de distinção socioracial. O que não foi mencionado no trecho acima é que essa identificação racial também estava relacionada às práticas culturais e políticas das pessoas do Ibo.

Cabe ressaltar que os pretos ou indígenas eram os africanos oriundos dos povos da ilha ou do continente, tais como muanis, macuas, macondes, ajauas, entre outros. Os muanis eram considerados os únicos originários da Ilha do Ibo¹². Como está explícito no artigo do Eco do Nyassa, apesar dessa explicação biológica, os pretos indicavam uma herança com a condição de escravo, seja vivida ou herdada pelos ancestrais. Isso também indicava uma distinção de classe a partir dessa definição racial, ou seja, os chamados pretos ou indígenas possuíam uma posição social e econômica específica naquela sociedade, com sua origem e características físicas determinando os espaços a ser ocupados.

O comércio de escravos cravou uma distinção social no imaginário das pessoas em Cabo Delgado. Como diz Eduardo Medeiros, “todos tinham como história comum com a sua participação no comércio de longa distância de marfim e de escravos” (MEDEIROS, 1997, p. 45). A diferenciação entre continentais e costeiros imiscuia a distinção social

¹⁰ Obviamente que essas categorias não eram tão rígidas assim. Além disso, faltou mencionar como categorizavam-se os filhos de pretos com brancos. Poderíamos também questionar se os “brancos naturais” só eram filhos de europeus.

¹¹ SGL – Manuscrito, Estante 146, Res. 2-B-27, ano: 1885, *Diário da Expedição Científica ‘Pinheiro Chagas’ – Do Ibo ao Niassa*, escrito por SERPA PINTO & CARDOSO, Agosto.

¹² Dessas inúmeras e complexas interações com os povos macondes, ajauas e, principalmente, os macuas, surgiu o muani. Muani é um povo com padrões culturais típicos, que segundo o antropólogo Carlos Lopes Bento, “não são mais do que um dos componentes do sistema sociocultural mais vasto: a civilização suaíli” (BENTO, 2001, p. 125).

entre *walungwana* e *watwana*.¹³ No Ibo, os primeiros eram os homens livres, categoria preenchida pelos indianos, brancos e mestiços, ou seja, quem comprava escravos. Enquanto os segundos eram macuas, ajauas, maconde, entre outros. *Watwana* e *coporro* eram termos atribuídos aos escravos (CONCEIÇÃO, 2006, p. 218-219).

Toda essa memória ligada ao comércio de escravos e escravidão ainda era muito recente. Na segunda metade do século XIX, inúmeros escravos do continente eram revendidos no porto do Ibo aos franceses que os levavam para as plantações de outras ilhas do Índico. Cabe mencionar que o tráfico de escravos na costa oriental da África já era realizado pelos árabes, indianos e vários povos da costa africana, antes da chegada dos portugueses no século XV (ROCHA, 1989, p. 582-615). Três séculos depois, os franceses das Ilhas Mascarenhas tinham um negócio de escravos bastante rentável com as Ilhas Quirimbas e a costa de Cabo Delgado. No princípio do século XIX, havia dois tipos de comércio de escravos na região: um era realizado no Índico pelos suaílis, árabes e mujojo; e outro exercido pelos europeus. O comércio dos europeus tinha também uma dimensão transatlântica. Há informações de que os portos das Ilhas de Cabo Delgado podem ter sido o ponto de maior saída de escravos de Moçambique. José Capela justifica que: “por lá começou e por lá se acabou” (CAPELA, 2002, p. 173). Parece que, até a Primeira Guerra Mundial, ainda saíam escravos pelo porto do Ibo. Afinal, no auge do tráfico clandestino pelos portugueses, entre 1842 e 1902, as populações das terras próximas da costa estavam envolvidas no abastecimento de escravos. O porto do Ibo era o mais importante nesse comércio, voltado para abastecer as ilhas do Índico e Cuba (MEDEIROS, 1997, p. 113; CAPELA, 2002, p. 215). Em Portugal, várias leis foram criadas, contudo,

¹³ Essas duas categorias significam na língua quimuaní a dicotomia entre continentais e costeiros, de modo que também abarcam a ideia de que *walungwana* seria o homem livre, enquanto *watwana* escravo.

não foram capazes de conter os governadores em Moçambique¹⁴. Somente com a consolidação do colonialismo português e a implementação dos diferentes mecanismos de controle, tais como a imposição do trabalho forçado a partir do cultivo da terra, mediado pela cobrança de impostos, conseguiu-se extinguir a escravidão.

Mesmo com a proibição oficial do tráfico de escravos por parte de Portugal em 1842, o comércio continuou, com embarcações de Zanzibar e das Comores. O tráfico clandestino de escravos permaneceu até o princípio do século XX, deixando heranças profundas dessa mentalidade escravista na região (CAPELA, 1985, p. 25-35; CAPELA, 2002, p. 11-12; CONCEIÇÃO, 2006, p. 202). Para ter uma ideia, em 1893, foi encontrado um depósito de pessoas para ser embarcadas para a ilha de Reunião, no Índico. O chamado “depósito de emigração” funcionava no quintal de uma casa toda cercada na Vila do Ibo, cuja a porta que dava para o mar estava trancada com cadeado. No depósito, confundiam-se escravos com serviçais da casa, uma vez que não sabia-se como cada pessoa foi contratada ou qual seria a condição de cada uma delas¹⁵. O depósito estava sendo investigado pela justiça colonial portuguesa com o objetivo de manter a proibição do tráfico de escravos ou do uso do trabalho escravo.

Muitas famílias do Ibo estiveram envolvidas nesse comércio. Várias casas foram construídas com vastas dimensões, quintais grandes, muros altíssimos, estando sempre repletas de escravos. Essas famílias enriqueceram e adquiriram poder pelo comércio de escravos. Um exemplo ilustrativo desse poder ocorreu na segunda metade do século XIX. Um

¹⁴ Em 1856, surgiu um decreto para determinar que os filhos de mães escravas nascidos no território português passariam a ser considerados “livres”, embora fossem obrigados a “servir gratuitamente até a idade de 20 anos aos senhores de suas mães”. Após 22 anos de proibição do tráfico de escravo por parte de Portugal, em abril de 1858, surgiu um decreto que previa o fim da escravidão para o ano de 1878. Entretanto, antes mesmo de findar este período, em 1869, aboliu-se oficialmente a escravidão, “antecipando” a data anteriormente estabelecida. Somente em 1875, foi promulgada uma Carta de Lei que extinguiu a condição de “servidão” ou “liberto”. Ver Torres (1991, p. 121-199).

¹⁵ AHM – Século XIX, Governo do Districto de Cabo Delgado, cx. 8-23, Maço 3, doc. 50, Ano: 1893, Ofício do Juízo de Direito da Comarca de Cabo Delgado, 13 de junho de 1893.

militar português que havia casado com uma mulher do Ibo, quando foi para o distrito do Niassa, levou consigo uma carta para ser entregue ao chefe local de Metarica¹⁶. Nessa carta, recomendava-se que não o tratassem mal porque estava casado com uma filha do Ibo. Com a supressão do tráfico, essas famílias perderam parte de seu poder econômico. Entretanto, mantiveram seus nomes aristocráticos, seus casarões e seus ex-escravos nos quintais. Esses filhos do Ibo deixaram de ocupar-se com o comércio de escravos para penetrarem nas fileiras do funcionalismo público das estruturas políticas criadas pelo colonialismo português (VILHENA, 1905, p. 220-221)¹⁷.

As condições dessas pessoas mudaram, mas a exploração da mão de obra se manteve no mesmo passo, já que “sua situação aos olhos do indígena não se modificou sensivelmente” (VILHENA, 1905). Como apresentou Ernesto Jardim de Vilhena:

A servidão, sucedendo à escravidão, mantém ainda em seu favor a submissão do negro e o aproveitamento do seu trabalho sem salário, e este estado de cousas não tem soffrido alteração sensível. A concorrência do europeu é pouco importante, e tem o character de passageira, de transitória, as condições econômicas dos Territorios permanecem quase inalteráveis, as condições de vida são as mesmas, o estado social dos habitantes não mudou (VILHENA, 1905).

A prática escravista permanecia no imaginário social de todas as pessoas da ilha.¹⁸ Para os filhos do Ibo não era interessante e nem

¹⁶ Metarica era uma região do distrito do Niassa.

¹⁷ Essas pessoas passaram a ser empregadas da Companhia do Nyasa.

¹⁸ AHM – Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas, Secção “M”, Codificações de Usos e Costumes, cx. 1650, 1942, 2º volume, Relatório dos Trabalhos que serviram de base para o Projecto de Estatuto de Direito Privado dos Indígenas, escrito por José Gonçalves Cota.

confortável mudar o *status quo*. De fato, o mecanismo de dominação não foi alterado, embora passasse a estar sob outros formatos. Com os homens ocupando as fileiras do aparelho do Estado colonial, as mulheres passaram a controlar sua família dentro de casa e seus criados no quintal. Os criados se acomodavam nas esteiras no quintal ou na varanda quando chovia. Sem remuneração alguma, esses serviçais recebiam alimento garantido e uma suposta proteção da família a que estavam ligados (VILHENA, 1905, p. 224-228).

O quintal era um lugar de efervescência social, onde se encontravam os atuais serviçais e seus filhos, até os antigos escravos que já não moravam lá. Funcionava como uma espécie de dependência da casa que concentrava boa parte da vida social. No início do século XX, os quintais não estavam mais repletos de homens, passando a ser ocupados, majoritariamente, por mulheres serviçais¹⁹. Geralmente, essas mulheres eram jovens, cuidavam da casa, da alimentação dos patrões e das crianças, chegavam até a exercer funções de governantas. Algumas patroas mandavam suas serviçais para trabalhar em estabelecimentos comerciais para reverter o produto da venda para sua família (VILHENA, 1905, p. 228-230).

Havia serviçais que faziam parte da família de seu patrão. Algumas mulheres chegavam a ter filhos com seus “amos”, o que permitia mudar a sua posição em relação aos demais serviçais. Às vezes, essas mesmas serviçais se casavam através do patrocínio dos patrões. Mesmo com a mudança de vida ou troca de patrão, os vínculos eram sempre mantidos. Quando os antigos patrões necessitassem deles, os ex-serviçais deveriam estar prontos para servi-los, até seus filhos estavam obrigados a reconhecer esse compromisso. Comumente, as pessoas nascidas de relações entre serviçais e patrões se submetiam a uma espécie de “servidão do quintal”. Nesse caso, a pessoa poderia ascender na sua posição social, casando-se com a permissão da sua patroa, conquistando uma vida mais independente

¹⁹ Os homens e as mulheres mais velhas passaram a trabalhar nas hortas do continente ou da ilha (VILHENA, 1905, p. 228-230).

da família patronal e adquirindo relacionamentos com outros mestiços ou até brancos. Isso possibilitava situações como a descrita por Vilhena de que “tal negra escrava teve netas ou bisnetas *sinháras* que agora possuem quintaes seus, mas que guardam, ainda assim, a marca indelevel da sua origem escrava” (VILHENA, 1905, p. 228-231).

Muitos que tomavam conhecimento de sua situação legal procuraram usufruir dessa liberdade, trabalhando em outras atividades, sem esquecer o compromisso com o antigo senhor. Mesmo que não fossem escravos naquela altura, “foram-no os seus Paes ou avós, e a marca da servidão permanece: são ‘gente do quintal’ com os outros” (VILHENA, 1905, p.215). Vale citar um exemplo interessante mencionado por Vilhena:

Um dos marinheiros do vapor “Ibo” perfeito typo de homem, bastante claro, trabalhando por sua livre vontade e guardando para si o producto do seu trabalho, era do quintal de certa mulher da terra porque seu avô fôra escravos d’ella. Ali ia muitas vezes comer com os outros ou visitar a sua senhora, e quando, em certa ocasião, esta projectou uma viagem a Moçambique, estivemos arriscados a ver desaparecer de bordo o homem livre que a um signal de sua ama, deixaria tudo para ir com ella, sem salário (VILHENA, 1905, p. 2015).

Podemos perceber esse tipo de compromisso também na situação vivida por Ilábo, que tinha 25 anos de idade provável, natural de Arimba, residente na vila e ex-serviçal de Manuel da Silva Rezende. Quando Manuel esteve envolvido em uma querela com o guarda de polícia civil António Paiva Soares, em 1897, Ilábo foi ao júzo de direito para depor a favor de seu antigo patrão. Na época da confusão, Ilábo não trabalhava mais para o tal Rezende, quando chegou a “preta Violante” lhe dizendo que seu antigo patrão estava embriagado na casa de João Calheiros e que

ele, Ilábo, fosse buscá-lo. O ex-serviçal saiu logo em seguida, encontrando seu antigo patrão. Manuel, quando o viu, perguntou a Ilábo “o que é que elle depoente andava a fazer”. Ilábo respondeu que “estava a passear”²⁰. O ex-serviçal estava cumprindo o seu compromisso com o seu ex-patrão, devido ao vínculo de proteção e segurança. Não foi uma exigência direta do ex-patrão, mas estava circunscrita nos acordos tácitos das relações de trabalho no Ibo. A resposta de Ilábo demonstra um respeito e, ao mesmo tempo, um conhecimento sobre a personalidade do ex-patrão. Tudo indica que Ilábo fora alguém do quintal e que tinha incumbência para agir nesse tipo de situação. Defender os patrões no âmbito da justiça colonial poderia significar um dever para os serviçais.

É importante enfatizar que a relação entre patrões e serviçais nos quintais da Vila do Ibo estava inserida dentro de uma lógica de uma certa noção de domesticidade. Segundo Francesca Declich, o trabalho doméstico, enquanto categoria, estaria ligado não somente às relações que partem da alimentação (alimentar e/ou sendo alimentado), da educação de criança (educar e/ou sendo educado por), cuidando de uma pessoa (cuidar e/ou sendo cuidado por), mas também se refere à existência de um grupo de pessoas que tem experiências juntas com o propósito de reprodução e manutenção individual e coletiva. As relações de “servidão doméstica” ou de domesticidade são permeadas por hierarquia, poder e domínio em torno de quem controla os recursos e decide como irá distribuí-lo. Quem cuida dos afazeres doméstico, muitas vezes, aceita este domínio em troca de proteção e outras necessidades. As relações desiguais baseiam-se no controle de recursos que todos os indivíduos do grupo dependem para viver (DECLICH, 2015, p. 628-629). Cabe ressaltar que essa domesticidade não ocorre de forma padronizada ou universal, cuja a noção é construída historicamente, tanto no espaço quanto no tempo. As atividades e exercícios domésticos têm funções, práticas e constituição diferentes em cada sociedade.

²⁰ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 78, Ano: 1897, Auto-crime, n.º 283 (acusado: Antonio Paiva Soares).

JOGOS DE PODER: SERVIÇAIS E PATRONATO

As relações entre patrão e serviçal estavam inseridas nas diferentes disputas dos moradores da vila. Podemos observar isso em uma situação ocorrida, em maio de 1918, quando uma pessoa da família de Ané, chamada Emília da Silva Rezende, denunciou o encarregado de vendas do bazar público ao delegado da comarca de Cabo Delgado. O encarregado era um homem chamado Inácio Jordão Soares, de 21 anos de idade, o qual Emília acusava de ter capturado e esbofeteado a sua “creada” chamada Lembrança. Emília declarou que:

Para os devidos efeitos participo a V.Ex^a. que tendo em 21 do corrente mandado á minha creada de nome Lembrança, órfã e menor de sete a oito anos prováveis, fazer venda de uns pequenos pães pelas ruas publicas desta vila, foi a mesma capturada, junto no bazar publico do Ibo, pelo encarregado da venda das senhas do mesmo bazar, Inacio Jordão Soares, apresentando-a seguidamente ao Senhor Chefe do Concelho Abilio de Soares Costa. – Por isto mandou o mesmo Senhor Abilio de Sousa Costa, dizer ao encarregado da venda das senhas do bazar, Inacio Jordão Soares, para que cobrasse da dita creança-minha creada a importância de 20 rs. da senha e que seguidamente me viesse avisar para que de futuro não voltasse a fazer venda da coisa alguma sem que antes mandasse pagar a senha ao bazar. – Tendo pois presente ao encarregado do bazar Inacio Jordão Soares, a quem não satisfiz a resolução dada á questão pelo Sr. Chefe do Concelho, - a minha creada Lembrança, acompanhada do indígena Paul, também meu serviçal, foi a mesma agredida á bofetadas pelo

encarregado do bazar Inacio Jordão Soares, que em seguida tirou de um [quiceiro] que a indígena agredida levava, uma moeda de 20 rs. destinada ao pagamento da senha do bazar²¹.

Lembrança estava acompanhada por outro serviçal de Emília, o mestre de lancha de nome Paul. Segundo Emília, Paul advertiu o encarregado do bazar dizendo que o chefe do concelho do Ibo não havia dado ordem para bater em “uma creança tão pequena sem motivos”. Depois dessa reclamação, o encarregado voltou a agredir Lembrança, jogando a moeda de 20 réis ao chão e dizendo a Paul que “a apanhasse e se fosse embora”²². Somente no ano seguinte que o caso foi julgado pelo juiz substituto, Amilcar José Ribeiro, que decretou o seguinte:

O M. Público acusa o réu competentemente, porque expressamente assim o determina o art. 7.º do decreto de quinze de fevereiro de 1911, visto a ofendida ser menor de dezoito anos. O réu, que é menor de 21 negou o crime e pela discussão não se provou que ele o tivesse praticado pelo o que o absolvo e o mando em paz²³.

A situação vivida por Lembrança estava mergulhada em jogos de poder e influências. A começar pelos laços entre patroa e serviçal. Por um lado, Emília demonstrou proteger sua criada, buscando a justiça colonial para reivindicar o direito à integridade física de Lembrança. Por outro, essa suposta proteção ocultava outros vínculos sociais existentes entre patrão e serviçal. Lembrança era serviçal e menor de idade, detinha vínculos de submissão “legal” com sua patroa. Segundo Ernesto Vilhena, quando uma

²¹ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 84, Ano: 1918, Auto-crime, n.º 823 (acusado: Inacio Jordão Soares).

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

serviçal era virgem, “não dispunha de si própria, até seu corpo pertencia sua ‘ama’” (VILHENA, 1905, p. 232). Certamente, a senha para vender no bazar deveria ser portada por Emília, já que a proibição estava direcionada à patroa, e não à criada. Parece que o encarregado não hesitou em exercer a violência sobre Lembrança, dada a sua condição de serviçal e menor de idade, reproduzindo as relações de poder daquela sociedade. Entretanto, essa ação deveria funcionar como um recado a ser dado à sua patroa, para não mais vender pães sem licença no bazar. Isso refletia também o tipo de relação que Emília possuía com o encarregado ou as influências da queixosa na estrutura jurídica e administrativa do colonialismo na vila.

Por outro lado, tudo indica que as influências de Inácio Jordão Soares eram ainda mais amplas do que a de Emília da Silva Rezende, ao considerar sua absolvição pautada em justificativas improcedentes. Isso porque seis pessoas que presenciaram a agressão foram testemunhar contra o encarregado. Além disso, condenar um indivíduo de 21 anos de idade chegou a ser recorrente no Juízo de Direito de Cabo Delgado. Um exemplo a ser mencionado foi o de Jayme Manuel Carrilho que tinha a mesma idade de Inácio, quando esbofeteou um sargento da polícia civil e recebeu a condenação de 20 dias de prisão correccional²⁴. Obviamente que a diferença entre Inácio e Jayme não era a idade, mas a posição social da pessoa ofendida que cada um ofendeu. Ou seja, uma serviçal indígena, menor de idade, tinha menos importância do que um sargento de polícia filho do Ibo.

Esse tipo de proteção patrão-serviçal era frequente na Vila do Ibo. Quando a situação chegava ao plano da justiça colonial, tinham-se resultados diversos, variando de acordo com as influências do patrão. Podemos observar outra situação ocorrida na casa de um dos Rezendes. No dia 31 de dezembro de 1926, um homem chamado Aly estava sentado na porta do estabelecimento comercial em que trabalhava, quando uma

²⁴ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 86, Ano: 1923, Auto-crime, n.º 837 (acusado: Jayme Manuel Carrilho).

mulher de nome Machaca o chamou para conversar. Machaca era serviçal do irmão de Emília, Manuel da Silva Rezende. Machaca e Aly estavam conversando no portão de Manuel no momento em que apareceu Alude que começou a brigar com Aly. Alude, que também trabalhava para Manuel, feriu Aly “na testa com o pedaço de lenha de pôr lume”. Ao ver a agressão, o soldado do corpo de polícia militar seguiu Alude que fugira para dentro do quintal de seu patrão. O dito Rezende não permitiu que o policial entrasse no seu quintal para buscar Alude, impedindo que Alude fosse preso²⁵.

O policial denunciou Alude e seu patrão. O primeiro devido à agressão física e o segundo porque “se opôz a que este [Alude] fosse capturado recolhendo no seu quintal e recusando-se a entregá-lo ao soldado”. No decorrer da investigação, Alude confessou que agrediu Aly, inclusive seu patrão confirmou seu depoimento. Entretanto, Manuel declarou que “não é verdade ter recolhido no seu quintal o seu moleque Alude que agrediu o indígena Aly, nem tão pouco é verdade que tivesse opôsto a que o agressor fosse capturado”²⁶. A investigação passou a ser feita em torno da acusação ao Manuel, cuja questão era se ele acolheu e impediu a ação policial no seu quintal ou não. Das sete testemunhas que prestaram depoimento, seis eram serviçais de Manuel da Silva Rezende²⁷, chegando a haver acareação entre os próprios empregados do referido acusado. Governo, Aly, Auna e Joaquina procuraram não incriminar o patrão, dizendo que Alude entrou no quintal e saiu em seguida, tudo na ausência de Manuel. Somente Anica disse “que ao ser perseguido pela polícia o referido Alude fugiu pela porta do quintal regressando à casa no dia [imediato]. Que esta fuga teve lugar espontanea vontade do fugitivo”. Com essa informação, o juiz solicitou

²⁵ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 86, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 921 (acusados: Alude e Manuel da Silva Rezende).

²⁶ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 86, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 921 (acusados: Alude e Manuel da Silva Rezende).

²⁷ Um dos serviçais não pôde prestar depoimento porque tinha apenas 5 anos de idade.

a acareação entre Anica e as demais testemunhas para certificar se Alude havia permanecido dentro da casa de seu patrão ou não. Na acareação, Anica modificou seu argumento, compactuando-o com as declarações de seus colegas de trabalho. Por fim, somente Alude foi condenado a 10 dias de multa a 10 centavos diários, sem custo do processo por ser pobre²⁸.

Essa relação entre patrão e serviçal era muito mais do que uma imposição patronal, havia um sentimento paternalista de que somente o patrão podia punir seus criados. Além disso, a posição social de Manuel da Silva Rezende o armava de pleno direito para impedir a entrada do policial em sua casa, restando a este recorrer à instância judicial como forma de puní-lo. Tal relação parecia ser mais um reflexo da escravidão, tão perpetrada na ilha em tempos anteriores, do que um sentimento de simples cuidado com o serviçal.

Os serviçais eram apresentados ora como uma propriedade dos patrões, ora como parte da família. Sempre simbolizando obediência, submissão e inferioridade. Essa tutela permitia que os patrões determinassem a justiça a ser aplicada nos conflitos que envolviam seus serviçais. Afinal, os patrões definiam os direitos e deveres de seus serviçais. Quando o conflito alcançava o plano da justiça colonial nem sempre os patrões conseguiam definir tais direitos e deveres. Como já foi mencionado, os resultados dessas querelas no juízo de direito dependiam das influências dos patrões. Essas ações judiciais representavam muito mais as disputas entre os filhos do Ibo do que a relação direta entre ofensor e ofendido.

O PESO DA VIOLÊNCIA PATRONAL

Ao mesmo tempo em que proteger alguém do quintal estava ligado à ideia de propriedade por parte do patrão, a este também era permitido

²⁸ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 86, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 921 (acusados: Alude e Manuel da Silva Rezende).

o uso da força como forma de punir o serviçal, exigindo obediência e submissão. Foi devido a tais princípios que António foi agredido por Jorge de Souza em 1907. António era órfão de pai e mãe, tinha 8 anos de idade e havia migrado de Pemba para a Vila de Ibo, com o intuito de trabalhar e residir na casa de Jorge de Souza. António fugiu da casa de Jorge porque sofria maus tratos de seu patrão e dos familiares deste. António disse que, no dia da fuga, havia sido esbofeteado pelo sogro de seu patrão, porque havia quebrado um espelho. Após a fuga, António passou a viver com o queixoso António Ferreira de Carvalho. Depois de um tempo, António foi agarrado por um homem chamado Mosabo e levado para casa de seu antigo patrão Jorge. Seu ex-patrão bateu-lhe com chicote cavalo marinho e deu-lhe pontapés na boca²⁹.

A agressão foi denunciada por António Ferreira de Carvalho, que viu o menino ensanguentado e ferido. Todas as testemunhas alegaram que não sabiam de nada. Inclusive, três das quatro testemunhas eram serviçais do acusado ou de sua família. Por fim, o processo foi arquivado, com a justificativa de que faltavam provas. O acusado estava ligado à família Romero, que tinha influência direta no juízo de direito³⁰. O oficial de diligência mais importante desse tribunal era Christovam José Romero que exerceu tal função desde o final do século XIX até meados da década de 1920. O que torna compreensivo o arquivamento do processo.

Além das influências de João e da família Romero terem interferido na ação judicial, havia uma dimensão que envolvia certa permissibilidade a agressão do patrão contra o serviçal. Essa dimensão era encarada mais como uma forma de correção pela fuga do serviçal do que como uma violência. Dos processos criminais consultados, essa foi a única ação de denúncia de agressão do patrão contra o serviçal. A ação de António não era comum nos registros criminais. Fugir da violência

²⁹ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 78, Ano: 1897, Auto-crime, n.º 283 (acusado: Antonio Paiva Soares).

³⁰ Ibidem.

patronal demonstra uma insatisfação com o tratamento recebido e a procura de melhores condições de vida. A resistência do pequeno António se exprimiu através do ato de deixar seu antigo patrão para ficar sob a proteção de outro filho do Ibo.

Podemos pensar que o descontentamento de António estava relacionado à sua origem fora do Ibo. No entanto, se levarmos em consideração que, muitos naturais do Ibo que viviam nos bairros indígenas, recusavam-se a trabalhar nos setores de limpeza para os filhos do Ibo, deixando essas atividades para os imigrantes do continente desempenhar, torna-se possível especular que as agressões no trato com os serviçais, por parte dos patrões, estavam longe de ser uma exceção. Apesar da forte herança do sistema escravocrata nas relações de trabalho no Ibo, a recusa em exercer determinadas funções significava evitar maus tratos. Estes quase sempre dirigidos às pessoas que tiveram algum passado escravo – os serviçais, no entendimento dos filhos do Ibo, e os do continente, na concepção dos muanis da Ilha Ibo. A tentativa de evitar esse tipo de relação de trabalho nas casas dos filhos do Ibo mostrava uma concepção acerca da liberdade e da propriedade diferente da que se costumava acontecer aos serviçais da vila (CONCEIÇÃO, 2006, p. 218-219).

Por esse motivo, inúmeras ressalvas devem ser feitas à seguinte afirmação de Vilhena:

[...] Dizia-nos alguém do Ibo, que na ilha todo preto tinha um dono, e estamos convencidos da veracidade da asserção. A maior parte dos que allí víamos, com a apparencia de cidadãos portuguezes, no gozo de todos os seus direitos civis e políticos, reconhecem a sujeição a filhos da terra, facto que, todavia, procuram occultar a todos os brancos (VILHENA, 1905, p. 230).

É importante perceber que não eram todos os africanos que se submetiam às imposições de seu patrão ou ex-patrão. Mesmo que a concepção de direito dos serviçais e patrões do Ibo legitimasse esse tipo de vínculo social, a autoridade e a violência tinham seus limites. Além disso, essa situação análoga à escravidão, para parafrasear Frederick Cooper, não era escondida dos administradores coloniais (COOPER, 2007, p. 201-270). Pelo contrário, fazia parte das leis locais e mesmo os portugueses querendo impor sua noção de direito pautado na concepção de liberdade, igualdade e fraternidade, pactuavam ou faziam “vistas grossas” a essa situação.

Quando Emília da Silva Rezende denunciou a violência em relação à sua serviçal Lembrança, em 1918, o português José Araújo da Cunha foi seu representante a rogo na denúncia. Anos depois, José Araújo da Cunha foi processado duas vezes por espancamento e cárcere privado contra seus serviçais em Mucojo, onde possuía propriedade. O português obrigava seus serviçais a trabalhar das 5 às 18 horas, sem descanso, alimentando-os com feijão e milho grosso misturados com farelo, casca de abóbora e côco ralado. Caso o trabalho não fosse realizado adequadamente, prendia-os para depois castigá-los com palmatórias. O português era segundo sargento reformado, residia na Vila do Ibo e possuía propriedades no continente, mantendo vários serviçais trabalhando na produção de determinados gêneros alimentícios³¹.

Por fim, há notícias sobre a continuidade dessa condição e desse tipo de tratamento na Vila do Ibo até metade do século XX. Em 1952, havia uma pessoa que vivia nessas condições de serventia. O administrador colonial Edgar Nasi Pereira definiu como “servidão doméstica” porque significava a “forma mais atenuada de apossar alguém de si mesmo”. O próprio administrador descreveu um caso informando que havia na

³¹ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx. 86 e 89, Ano: 1924 e 1925, Auto-crime, n.º 513 e 573 (acusado: José Araújo da Cunha).

ilha um homem chamado Carlos, serviçal de uma das maiores famílias da vila, chamada Campillo³². Carlos era filho de uma antiga escrava da família, morava na residência de seus patrões desde que nasceu, sempre prestou serviço sem nunca ter recebido salário algum e, em troca, recebia alimentação, vestimenta e moradia. O caso foi descoberto através da resolução de um conflito para o divórcio de Carlos com sua ex-mulher Anita. Após o processo de investigação, o patrão de Carlos foi condenado ao pagamento de todos os salários que devia ao serviçal. Para surpresa do administrador colonial, Carlos desconsiderou o direito de recebê-los e devolveu todo o dinheiro ao seu patrão (PEREIRA, 1998, p. 157-166). Podemos até especular que Carlos pode ter sido coagido a agir assim. Contudo, há indicações de que Carlos não pensava que sua liberdade havia sido expropriada pelos seus patrões, essa condição lhe parecia afável e costumeira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda essa relação estava presente nas ações criminais que envolviam os patrões e seus familiares. Nas acusações contra Ané Emília Rezende, Manuel da Silva Rezende e Jorge de Souza é evidente a existência de coação ou obrigatoriedade aos serviçais para se apresentarem como testemunhas de defesa do patronato. Os argumentos alinhados e o número de serviçais de um mesmo patrão ou de uma única família demonstram essa situação.

A noção de direito entre as pessoas no Ibo estava permeada por uma herança das relações escravocratas. Certos princípios morais legitimavam o uso do serviçal como uma propriedade da família do patrão. Através de um discurso inferiorizante, justificava-se a manutenção dessa forma

³² Curioso o nome de família Campillo, pois ao longo do processo de investigação deste trabalho não foi encontrado nenhuma pessoa com esse sobrenome. Havia uma família muito poderosa chamada Carrilho. Tudo indica que pode ter sido um engano do autor.

de exploração do trabalho alheio. Havia uma concepção de liberdade e propriedade que estava ligada, diretamente, a relação escravista, proibida oficialmente pelo poder colonial. Permitia-se coadunar duas formas de relação de trabalho, a recém exigida e a incorporada secularmente. O trabalhador que era escravo passa a ser um serviçal, sendo concebido como uma espécie de propriedade não comerciável que gozava de uma relativa liberdade. O direito português impunha uma reformulação nas ideias de liberdade e propriedade que o direito local não concebia. Esses novos princípios não faziam parte do corpo de regras e normas daquela sociedade. É a partir desses antigos princípios que a sociedade iboense se percebia, construía suas relações e estabelecia os significados de justiça. Uma sociedade marcada pela distinção sociorracial e tangenciada pela herança escravocrata. A posição social de todos os africanos que habitavam a ilha estava, diretamente, relacionada com noções de proximidade e distanciamento com a condição de escravo.

SIGLAS

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique
SGL – Sociedade de Geografia de Lisboa

REFERÊNCIAS

- BENTO, Carlos Lopes. *Ilha do Ibo: a velha capital do arquipélago das Quirimbas. Notícias*. Especial de Natal, 1972.
- CAPELA, José. *Trafico de escravos nos portos de Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

CAPELA, José. Mentalidade escravista em Moçambique, 1837-1900. *Cadernos de História. Boletim do departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane*. Maputo, n. 2, ago. 1985.

CONCEIÇÃO, António Rafael da. *Entre o mar e a terra: situações identitárias do norte de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2006.

COOPER, Frederick. Imperialismo e ideologia da mão-de-obra livre na África. In: COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca J. *Além da Escravidão: investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CUNHA, Padre Santana Sebastião da. *Notícias históricas dos trabalhos de evangelização nos territórios de Niassa*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1934.

DECLICH, Francesca. Domesticity as Socio-Cultural Construction: Domestic Slavery, Home and the *Quintal* in Cabo Delgado (Mozambique). *Gender & History*, v. 27, n. 3, nov. 2015.

MEDEIROS, Eduardo da Conceição. *História de Cabo Delgado e do Niassa (C. 1836-1929)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

PEREIRA, Edgar Nasi. *Mitos, feitiços e gentes de Moçambique: narrativas e contos*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998.

ROCHA, Aurélio. Resistência em Moçambique: O Caso dos Suaíli, 1850-1913. In: REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE ÁFRICA: RELAÇÃO EUROPA-ÁFRICA NO 3.º QUARTEL DO SÉC. XIX, 1., 1989, Lisboa. *Anais...* Lisboa: IICT/Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1989.

TORRES, Adelino. *O Império Português: entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher, 1991.

VILHENA, Ernesto Jardim de. *Relatório e Memórias sobre os Territórios*. Lisboa: Typographia da 'A Editora', 1905.

PARA NÃO HIERARQUIZAR: ALGUNS ASPECTOS DA HISTORIOGRAFIA SOBRE A CAÇA E OS CAÇADORES DURANTE O COLONIALISMO DA COSTA ÍNDICA E NO SUL DA ÁFRICA

MARCOS DIAS COELHO¹

A caça é uma atividade social que envolve aspectos econômicos, políticos e culturais. Sua prática é milenar e verificável em todos os continentes. Contudo, não é um campo historiográfico satisfatoriamente explorado. No continente africano, a caça era uma atividade ubíqua, embora trabalhos mais aprofundados sobre o tema sejam bem recentes. Os estudos sobre a caça no continente africano, que foquem o período colonial são ainda mais exíguos, pelo menos até o fim da década de 1980. Segundo alguns autores, este tem sido um daqueles perenes silêncios da historiografia africana². Embora tal assunto tenha sido abordado de forma indireta em algumas pesquisas, os estudos mais significativos no continente africano estão circunscritos à historiografia do Quênia e do Sul da África. Não é por acaso que a maioria dos estudos aqui analisados figuram na língua inglesa, uma vez que Moçambique é o único país da região que não tem o inglês como língua oficial.

Um dos primeiros trabalhos publicados sobre o assunto refere-se ao estudo das práticas da caça clandestina promovida por grupos étnicos no

¹ Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB (Ceará-Brasil).

² Esta é uma afirmação presente em duas resenhas que se dedicaram a analisar o livro de Edward Steinhart (2006), *Black Poacher, White Hunters: a social history of hunting in colonial Kenya*. Ver Marks (2006, p. 379-381) e Ambler (2006, p. 1643-1644).

Distrito de Kitui, no Quênia colonial. Micheal Stone fez uma análise dos akamba, povo que ocupava a região durante o período colonial. Este autor demonstra que a prática ancestral da caça por esse povo possibilitou a manutenção do abate de elefantes e rinocerontes, mesmo após a imposição de restrições legais pela administração colonial britânica. O desinteresse na proteção à população dos animais de grande porte, o interesse na cobrança de taxas de licença e a necessidade de aumentar a arrecadação com a venda de marfim e chifres de rinocerontes confiscados para aumento da receita da administração colonial foram as principais orientações tomadas pelo departamento de caça do Quênia. A ignorância dos fiscais da caça, sobre a rede intrincada de caçadores africanos e comerciantes orientais sediados na costa sul da colônia, impediu que o referido departamento conseguisse efetivamente desbaratar a caça clandestina do elefante e do rinoceronte desde a criação das primeiras leis de controle de caça em 1897 até a transferência do poder para o novo país independente na década de 1960.

Segundo Stone, a ilegalidade da caça do elefante e do rinoceronte, imposta através de leis coloniais, era vista pelos caçadores africanos como uma intromissão em seus negócios. Além disso, as estratégias de defesa dos grandes mamíferos não eram bem aceitas pelos akamba, pois estes, haviam conseguido se estabelecer como intermediários privilegiados na compra e venda de marfim. As tentativas dos britânicos de pôr termo à caça clandestina malograram por falta de conhecimento sobre a ancestralidade desta atividade tanto entre os akambas quanto entre os demais povos da região. No século XIX, tal povo especializou-se no comércio do marfim e do chifre de rinoceronte. O marfim era muito apreciado na Índia e considerava-se o chifre de rinoceronte como uma poderosa especiaria afrodisíaca no extremo oriente. Agentes dos compradores asiáticos estavam há muito tempo sediados nas cidades costeiras do Quênia e incentivavam a produção destas preciosas mercadorias. Motivados por tal demanda, a caça a estes animais manteve-se, com alguns reveses, muito intensa, a

ponto de quase pôr em extinção os elefantes e rinocerontes desta região (STONE, 1972, p. 436-452).

Com uma abordagem diferente, Roger Zwanenberg tentou entender quem eram os dorobos do Quênia, sob uma perspectiva de suas atividades econômicas. Para alcançar seus objetivos, este autor britânico questionou os métodos teóricos utilizados tanto por estudiosos no período colonial quanto as abordagens dos marxistas sobre as sociedades caçadoras-coletoras. Os primeiros, baseados em teorias raciais, punham os grupos caçadores-coletores como as mais primitivas sociedades em decorrência da sua inferioridade racial. Já os últimos, orientados pela teoria dos modos de produção, qualificavam a caça e a coleta como o estágio primitivo da organização social, ou seja, a forma mais simples dos modos de produção. Neste sentido, ambas tendências circunscreviam esses caçadores-coletores, separadamente, como tribos exclusivas em uma perspectiva evolucionista. Tais especialistas tentavam encontrar nestes grupos a chave evolutiva para compreender as sociedades supostamente mais complexas.

Sobre a persistência deste tipo de abordagem, vale mencionar um estudo clássico da antropologia, onde Maurice Godelier apontou como a caça e a coleta, enquanto atividade econômica, foi equivocadamente usada para determinar o estágio da organização social de alguns povos como tribo (GODELIER, 1973, p. 131-160). Não é de surpreender como os san, povo nômade e caçador que habita a região meridional do continente, são apresentados como culturalmente estagnado no tempo. Uma vez que, no capítulo 26, volume II, da coleção História Geral da África (HGA), cujo o título é: “África Meridional: caçadores e coletores”, a análise sociocultural deste povo se estende do neolítico ao século XVIII. A forma atemporal recebida pela análise oferecida ao modo de vida dos caçadores coletores da África Meridional até mereceu uma nota do Comitê Científico Internacional, sinalizando que os editores de volume tentaram orientar o autor a se ater ao marco temporal do volume, mas sem sucesso

(PARKINGTON, 2010, p. 713-748). Muryatan Barbosa – analisando o *difusionismo intra-africano*, uma das abordagens da *perspectiva africana* da HGA, conjunto de princípios teórico e metodológicos que orientaram a elaboração da obra – mostra como os san ao serem comparados com os cuchitas, são qualificados como povos que adotam um modo de vida anterior ao neolítico (BARBOSA, 2012, p. 59). Ou seja, um povo que estagnou no tempo.

Voltando a Zwanenberg, a grande falha destas duas abordagens consistia em não considerar o grupo de caçadores-coletores como parte de um grande entorno socioambiental ou mesmo parte de um complexo sistema de produção que entrelaçava diferentes grupos com suas diferentes atividades produtivas. Motivado por adversidades sociais e/ou calamidades ecológicas, pessoas de sociedades agrícolas ou pastoras podiam tornar-se caçadoras-coletoras em uma tentativa de sobreviver as intempéries sociais e ecológicas. Além disso, grupo de párias sociais tendiam a adotar essa forma de sobrevivência em resposta à subordinação que lhes era imposta em seus clans. Neste sentido, grupos sociais e mesmo etnias consideradas como caçadoras-coletoras eram, na verdade, pessoas que perderam seu gado, lavoura ou sentiam-se excluídas em suas comunidades. O autor conclui esta reflexão afirmando que a atividade de caça e coleta, para além de “um modo de produção”, era na verdade uma forma de subsistência assumida por alguns grupos sociais na África Oriental. Tais grupos teriam sido equivocadamente qualificados como tribos em separado, quando eram a convergência de atores sociais oriundos de diferentes etnias (ZWANENBERG, 1976, p. 12-21).

Devido ao foco analítico escolhido pelo autor, o texto não chega a abordar a importância e a distinção que a caça ao elefante ocupa na região e o quão lucrativa esta atividade podia ser. A especialização nesta atividade rendia lucros vultuosos, tornando ricos aqueles que se dedicavam a esta atividade. Desta forma, o engajamento na caça ao elefante poderia inclusive

está vedado aos proscritos, haja vista seu empreendedor conseguir sucesso econômico e social de grande relevo. O autor também negligenciou a importância desta atividade para a economia do Quênia, ainda que sua pesquisa estivesse voltada para questões econômicas.

Corroborando a tese de Michael Stone, Peter Dalleo analisou alguns aspectos que revelaram a incapacidade dos britânicos de controlar a caça clandestina entre os Somalis do distrito da Fronteira Norte do Quênia. Contudo, esta reflexão de Dalleo constituiu apenas uma parte do seu trabalho de dissertação sobre a relação entre pastoralismo e comércio entre os somalis do Quênia. O autor elencou novas informações sobre os aspectos que mais concorreram para tal fracasso. Entre estas informações, Dalleo aponta que o território somali localizava-se na região de fronteira entre as possessões coloniais britânicas e italianas. Isto permitia aos somalis caçadores e negociantes de produtos da caça a oportunidade de escapar ao controle britânico por meio da fronteira do território somali, controlado pelos italianos, uma vez que o preço pago pelos ingleses era muito baixo e havia a exigência de ter que comprovar a origem do marfim. Desta forma, ao localizarem-se na região fronteira entre dois regimes coloniais diferentes facilitava o contrabando do produto da caça, vendendo-o no território controlado pela Itália, com o preço, às vezes, quatro vezes superior ao pago pela administração britânica. Além disso, na fronteira italiana não existia a exigência de comprovação da origem do marfim, como ocorria em território britânico, uma vez que nas possessões britânicas, a ausência de licença, tornava o portador de tais produtos em transgressor das leis de caça. Somado a isto, este autor reforça a dimensão da rede de comércio entre os somalis. Apontando para o fato de que certos ramos desta etnia estavam há muito tempo envolvidos no comércio caravaneiro. Além de negociar chifre de rinoceronte e presas de elefantes, os somalis estavam envolvidos no negócio de peles de animais como leopardos, antílopes e búfalos. Tal produção buscava abastecer os mercados asiáticos, mas

também ocidentais. A busca por marfim no mercado ocidental provinha da necessidade de confecção de bolas de bilhar e teclas de piano, enquanto as peles de leopardo eram moda nos mercados nova-iorquinos (DALLEO, 1979, p. 472-482).

Dalleo acrescenta ainda algumas informações sobre os métodos empregados pelos caçadores somalis. Via de regra, eles usavam arcos com flechas envenenadas para a caça ao elefante e rinoceronte, enquanto armadilhas de metal quase extinguiram os leopardos nesta região. Embora houvesse caçadores individuais, para as grandes caçadas costumava-se formar grupos de 20 a 50 caçadores que, por sua vez, se dividiam em grupos de cinco a oito homens, após a definição do local do acampamento. Geralmente escolhia-se o período de início das chuvas, embora a melhor estação fosse aquela imediatamente posterior à secagem dos reservatórios naturais de água. Dalleo também definiu hierarquias sociais entre grupos étnicos envolvidos com a caça, salientando o quão entremeado era o hábito de abater animais selvagens. Afirmou ainda que mesmo grupos étnicos envolvidos com agricultura e pecuária, abatiam animais para mercadejar com os somalis, com vistas a adquirir mercadorias negociadas por estes. Além disso, demonstrou a existência de grupos subalternizados pelos somalis que eram obrigados a entregar-lhes uma presa de cada elefante abatido (DALLEO, 1979, p. 472-482).

John Mackenzie foi um dos primeiros autores a dedicar-se a fundo ao estudo da caça, focando seu recorte temporal e espacial ao domínio imperial britânico da África e da Ásia. Tendo como um dos seus objetivos, problematizar a tese de Keith Thomas, segundo a qual, o surgimento da sensibilidade em relação à vida animal foi um processo que se consolidou no século XVIII. Mackenzie mostra como o abate de animais selvagens na África e na Ásia foi uma prática cultural adotada pelos estratos mais abastados da Europa e dos Estados Unidos. Além disso, no território colonizado, o autor evidenciou em seu estudo a importância da carne de caça

para a dieta das sociedades locais, dos conquistadores e dos colonizadores, ressaltando a ausência de estudos sobre este tema, tão bem documentado e tão pouco explorado. O autor também revelou a importância da dimensão cultural da caça tanto para as sociedades tradicionais quanto para a sociedade imperial. Um dos principais objetivos de Mackenzie consistiu em entender o *ethos* da caça como um desenvolvimento do período imperial. No fim do século XIX, “ideias ecológicas de especialistas” começavam a se transformar em noções sobre padrões de colonização, dando por fim origem ao desenvolvimento das concepções sobre proteção da natureza. Nesta abordagem de Mackenzie, a caça e a conservação se tornaram parte de uma complexa rede de relações econômicas, sociais, raciais, legais e culturais, cujo objetivo principal foi estabelecer como se deu a substituição das técnicas de caça africanas e asiáticas por técnicas de caça concebidas a partir de objetivos e ideias europeias sobre o mundo natural na era do imperialismo britânico (MACKENZIE, 1988).

Um ano após a publicação do livro de John Mackenzie, Edward Steinhart divulgava os primeiros resultados de uma pesquisa que renderia muitos frutos. Este autor buscou entender a história social da caça, a partir da abordagem do papel e da relação entre os caçadores africanos (classificados como clandestinos: *poachers*), os caçadores europeus (qualificados como esportistas: *white hunters* ou *sportsmen*) e os fiscais florestais a serviço da administração colonial, muitos dos quais recrutados entre os últimos. Dividindo o trabalho em três partes, Steinhart dedicou-se a entender, na primeira, qual o papel social, cultural e econômico que a caça de uma forma geral – e a caça do elefante e do rinoceronte em particular – ocupava na vida dos diversos povos que habitavam o Quênia. O autor chega a enfatizar que seria possível resumir quem caçava entre os africanos com uma única palavra: todos. Isso punha a atividade cinegética como central para as atividades sociais, econômicas e políticas do Quênia. Contudo, havia setores envolvidos com esta atividade que mereciam destaque. Desta

forma, o autor ressaltava o estatuto social que alcançavam os praticantes da modalidade de longa distância, a função de desenvolvimento sociocultural que a atividade cumpria na formação de cada homem, bem como a importância do uso da carne obtida por esse meio para a complementação nutricional destas populações (STEINHART, 1989, p. 247-264).

A segunda parte do seu trabalho dedicou-se a analisar os caçadores brancos. Os primeiros caçadores brancos eram exploradores, missionários e aventureiros que provocaram grande morticínio de animais. Caçavam para alimentar, entre outros, seus carregadores e aliados. Contudo, não deixavam de lucrar com a busca de marfim. O pior legado deste grupo de caçadores não foi tanto a mortandade de animais que provocaram, mas os relatos das aventuras que motivaram a vinda de inúmeros outros aventureiros e a criação de um ethos sobre a caça esportiva para os abastados aristocratas ocidentais que buscavam viver aventuras esportivas em terras africanas. A segunda onda de caçadores se estabeleceu com a chegada dos colonos e funcionários coloniais. Estes caçavam tanto para se alimentar quanto para livrar suas terras dos animais considerados nocivos. Outro grupo, influenciados pela divulgação dos relatos dos primeiros exploradores, foram os caçadores profissionais que ganhavam dinheiro organizando safaris, fundando o turismo de caça no Quênia. Os safaris limitavam a participação de brancos pobres no exercício da caça e incluía os africanos apenas com auxiliares de caçadores brancos (STEINHART, 1989).

A terceira parte do estudo de Steinhart dedicou-se a analisar o papel do Departamento de Caça e do Sistema de Parques Nacionais do Quênia, sua formação, composição, ideologia e transformação. Neste sentido, o autor salienta que o Departamento de Caça, nos primeiros anos de sua existência se preocupava principalmente com três aspectos relacionado com os animais selvagens: a emissão de licenças de caça, pagas com taxas diferentes em caso de incluir a morte de elefantes e rinocerontes;

a preocupação em defender os fazendeiros, brancos e africanos, do ataque de animais selvagens; a conservação, embora com pouco interesse e pouca disponibilização de recursos humanos e materiais. As preocupações com a defesa dos animais, que só começaram a ser desenhadas no início da década de 1920, fez emergir uma divergência entre as concepções sobre a defesa dos animais. Estas foram o mote para a emergência na década de 1930 dos Parques Nacionais. Enquanto a ideologia da conservação ficava relegada ao Departamento de Caça, novas formas de preservação emergiam das ideias dos defensores da criação dos parques nacionais. Por fim, o autor mostra como a convergência entre as duas ideologias foi necessária para o conflito entre a cultura de caça entre os africanos e a necessidade de preservação dos colonizadores.

Por meio do aprofundamento da análise desse conflito foi publicado outro artigo em meados da década de 1990, por Steinhart. Nesta reflexão, o autor analisou como ocorreu a criação do *Royal National Park of Kenya*, que conseguiu empreender uma ação de combate a caça clandestina do elefante e transformar os antigos caçadores clandestinos em guardas florestais. Para isso, o autor demonstrou como as concepções de proteção à vida animal emergiram, quais eram os campos ideológicos em conflito (conservacionismo *versus* preservacionismo) e quais grupos estavam afiliados a estes campos (pessoal dos parques nacionais *versus* pessoal do departamento de caça). Mostrava assim que a criação dos parques nacionais foi fruto de uma mudança de concepção em relação à vida animal e resultado da necessidade de criação de santuários ecológicos onde os animais não sofressem nenhum tipo de intervenção humana. Esta nova concepção divergia, em alguma medida, com as ideias conservacionistas defendidas pelo pessoal do Departamento de Caça. Estes previam a criação de reservas de caça para garantir a recuperação dos rebanhos para que outros caçadores no futuro tivessem onde e o que caçar. Tanto o primeiro quanto o último grupo eram formados, em sua maioria,

por caçadores brancos esportistas. A diferença é que, no Departamento de Caça, havia uma orientação de que a caça era uma atividade que produzia receita para os cofres do poder colonial, sendo sua principal função a de minimizar a evasão destas divisas. Outra responsabilidade do Departamento de Caça consistia em proteger os fazendeiros, africanos e colonizadores, da ameaça que os animais selvagens ofereciam aos seus rebanhos e cultivos. Os parques nacionais, por sua vez, eram fruto de uma preocupação em proteger os animais da ação dos colonos e fazendeiros. Isto porque a busca pelo marfim e a caçada preventiva punha muitas espécies em risco e extinção.

Uma ameaça aos propósitos dos dois grupos os unira: a ação de caçadores africanos clandestinos. Isto porque a ação destes promoviam a evasão de divisas e punha em risco de extinção espécies como os elefantes. A união das duas correntes foi ainda reforçada por eventos ocorridos neste período, como a Segunda Guerra Mundial e a Revolta Mau-Mau. Alguns dos membros da associação de combate à caça clandestina eram oficiais militares que lutaram na guerra ou participaram do processo de repressão a rebelião dos Mau-Mau. Estas participações em eventos belicosos permitiram a emergência de um sentimento de identidade partilhado e habilitou tecnicamente os guardas florestais a desenvolver novas técnicas de controle da caça clandestina. Tais técnicas possibilitaram a mais bem sucedida ação de combate a caça clandestina na África. Além disso, iniciou o processo de transformação dos antigos caçadores clandestinos em guardas florestais (STEINHART, 1994, p. 59-76).

Mas as investigações não pararam por aqui. Steinhart também demonstrou como se deu as transformações nas técnicas de caça usada pelos akamba durante o século XIX. Focando seu estudo sobre o papel da caça para esse povo do Quênia, o autor tenta perceber como a caça ao elefante se transformou em principal atividade de um grupo de caçadores deste povo. Para o autor, fatores como as intempéries climáticas havia

habilitado os akamba a se valer da caça para completar os recursos da sua sobrevivência, embora a caça não fosse a principal atividade econômica. Somada a essa habilidade, o crescimento demográfico obrigou este grupo étnico a se dispersar para regiões vizinhas a sua terra de origem. Na região para onde migraram, os akamba encontraram uma relativa abundância de animais de grande porte. Muitos esqueletos de elefantes mortos por morte natural eram recolhidos e a presença dos animais vivos os obrigaram a aperfeiçoar suas técnicas ancestrais de caça. Diante destas novas habilidades, este povo foi confrontado, no avançar do século XIX, pela nova demanda mundial por marfim o que os levou a fazer parte de toda uma rede de caçadores, carregadores e mercadores do produto. Desta forma, as antigas formas de caça, já aperfeiçoadas pela migração, foram outra vez reorganizada para dar conta da nova demanda. Controlando toda a rede de produção da sua região, alguns membros desta sociedade enriqueceram, tornando-se grande comerciantes de marfim. Sociedades de caçadores ganhavam novas estruturas, como os Waathi, a quem era reputado ter poderes dados pelo criador.

Tais informações levaram o autor a concluir que as novas formas de caça adotada pelos akamba foram uma versão radical de suas práticas ancestrais. O aumento da caça ao elefante e as intempéries climáticas levaram à diminuição e ao afastamento das manadas de elefantes na região dos akamba. Desta forma, eles tiveram que adaptar suas técnicas de caça a essa nova realidade ecológica e econômica. Ao fim do século, os akambas foram outra vez confrontados com a implementação do controle colonial. Realidade que os empurrariam para a prática da caça clandestina (STEINHART, 2000, p. 335-349). Como resultado final desta longa pesquisa, foi publicado em 2006 o livro que reuniu em única publicação os artigos acima mencionados, acrescentando algumas reflexões complementares. Neste, Steinhart analisa a história colonial do Quênia a luz das relações entre caçadores africanos, caçadores brancos e as

instituições de proteção à caça da referida colônia britânica (STEINHART, 2006). Sobre o sul da África, também na década de 1980, começaram a ser publicados resultados de pesquisa que embora não tematizasse diretamente a caça e os caçadores, haviam analisado o tema de uma perspectiva muito próxima. Focando questões relativas às políticas de conservação no sul do continente, em uma perspectiva de diálogo com a História Ambiental, alguns resultados de pesquisas foram divulgados em um número especial do *Journal of Southern African Studies*.

Neste sentido, Jane Carruthers fez uma análise sobre a criação do Kruger's National Park da África do Sul. Para a autora, a criação deste parque nacional deve ser entendida no contexto do tempo e lugar onde ocorreu, relacionando a questões políticas, sociais e econômicas, ao invés de uma suposta cruzada moral em defesa da vida selvagem, imaginário que se disseminou em torno da sua criação. Para a autora, os aspectos que contribuíram para a criação do parque foram o crescimento do nacionalismo africânder, o afrouxamento dos laços com o império britânico, a mudança de atitude diante da caça como apenas um aspecto econômico e a necessidade de subordinação política dos africanos ao domínio dos *afrikanders*. Na fundamentação destas afirmações, Carruthers deixa antever como a atividade da caça era vista pelos africanos em uma tentativa de escapar ao domínio dos brancos, bem como evidencia quais eram as aspirações destes brancos em relação à caça. Para os primeiros, ter acesso a caça significava poder desenvolver uma atividade econômica que os livrassem do trabalho nas fazendas dos *boers*, fosse pela aquisição da carne ou pela possibilidade de ganhos com a venda do marfim. Para os caçadores brancos, o desafio do apelo esportivo muitas vezes mascarava ações puramente comerciais para o negócio do marfim. Embora o direito a caça fosse entendido como uma possibilidade de lazer exclusiva aos brancos. Sem esquecer que para franquear a caça esportiva, o estado cobrava taxas na emissão de licença que permitissem esta prática (CARRUTHERS, 1989, p. 188-216).

Corroborando as ideias de Carruthers, Lance van Sittert também publicou uma pesquisa sobre o processo de consolidação das ideias conservacionista, através da análise do caso da Província do Cabo. O autor demonstra que os ideais conservacionistas foram mobilizados por um movimento de mercadologização dos produtos da caça. Um dos primeiros aspectos que desencadeou este tipo de preocupação estava relacionado com a produção de plumas de avestruz. Em virtude do crescimento da demanda por este produto, criou-se a necessidade de domesticar o animal, sendo a espécie excluída do rol das espécies protegidas pelas leis de caça e definitivamente permitida a sua criação. A lei de caça, por sua vez, beneficiava os proprietários de terra, uma vez que franqueava a este grupo a liberdade de caçar em suas terras sem necessidade de licença, ainda que exigisse de outros caçadores o porte da referida licença. Entre outros aspectos, Van Sittert também demonstra que as motivações que fizeram emergir os ideais conservacionistas estavam ligadas mais às preocupações econômicas do que às ideologias aristocráticas trazidas da metrópole (VAN SITPERT, 2005, p. 269-291). De uma forma geral, os trabalhos de Carruthers e van Sittert são críticas à generalização do trabalho de John Mackenzie. Para estes autores, há evidências históricas que contradiz as conclusões de Mackenzie, principalmente porque a abordagem cultural daquele autor está fundamentada apenas em fontes metropolitanas. Van Sittert qualifica o trabalho de Mackenzie como “história de cima” e demonstra que os caminhos seguidos pelo autor podem ser contrariamente demonstrados em relação aos acontecimentos na Colônia/Província do Cabo (MACKENZIE, 1988).

Roben Mutwira desenvolve outro trabalho próximo ao assunto, uma vez que investiga quais foram as relações dos colonizadores brancos com a caça na Rodhésia, no período que este território era controlado pela British South African Company (BSAC). O autor demonstra que a caça na região desde o século XIX era uma prática extensa. Verdadeiras

matanças de animais selvagens haviam sido promovidas por caçadores brancos para a aquisição de marfim. Com o estabelecimento da BSAC, tal busca continuou até que no início do século XX, começaram a ser estabelecidas leis do controle de caça. Também aqui estas leis visavam apenas auferir receita para o Estado através da cobrança de taxas pela emissão de licenças de caça, sendo as mesmas diferenciadas e limitando o número e o tipo de animais que poderiam ser abatidos. Contudo, existia um grupo de animais considerados nocivos aos quais era permitido o abate indiscriminado. Por conta desta noção, milhares de animais considerados nocivos foram exterminados. Outra forma de matança deu-se em decorrência da disseminação da ideia de que os animais selvagens eram responsáveis pela disseminação de tripanossomíases que dizimavam grande número de cabeças de gado entre os colonos rodesianos. Desta forma, qualquer prejuízo causado aos rebanhos e campos cultivados, em decorrência do contato com a vida animal selvagem, era combatido através de medidas de caça. Outro aspecto presente no trabalho de Mutwira refere-se à relação dos africanos com a caça. Para o autor, estes passaram a atuar de forma predatória em função de terem sofrido com a expulsão de suas terras, uma imposição do colonizador. Desta forma, os africanos usavam a caça para aquisição de carne, mas também para a venda de peles e marfim como forma de assegurar a sobrevivência. Muitos deles foram postos na clandestinidade por conta das leis da caça (MUTWIRA, 1989, p. 250-262).

Outra reflexão importante foi desenvolvida por Farieda Khan. Embora preocupada em evidenciar as atitudes conservacionistas desenvolvida por um grupo de africanos educados na cultura ocidental que dirigiram a Native Farms Association, a autora pontua que a historiografia sobre as políticas de conservação ignorou completamente a perspectiva dos africanos sobre a natureza. Para ela, é impossível relacionar as perspectivas conservacionista com as percepções dos africanos, mas afirma que entre

os valores culturais de vários povos bantos havia tabus que impunham limites à exploração de recursos naturais. Porém, devido aos discursos dos primeiros conservacionistas, aos africanos fora historicamente atribuído uma atitude hostil em relação à caça. A autora não afirma que as relações entre as sociedades africanas do século XIX e o mundo natural fossem harmônicas, apenas enfatiza a necessidade de circunscrever em quais condições socioeconômicas baseavam-se esta relação. Além disso, não deixa de mencionar que para alguns grupos étnicos a rejeição aos valores conservacionistas expressava uma rejeição à imposição do domínio dos brancos (KHAN, 1994, p. 499-516).

Há poucas referências historiográfica sobre caça em Moçambique colonial. As pesquisas estão relacionadas ao comércio do marfim e situadas em um amplo período pré-colonial³. Para o século XIX, há o trabalho do diplomata português Carlos Teixeira da Mota, evocado aqui apenas por fazer referência à trajetória de João Albasini, que alcançou o posto de vice-consul português no Transvaal e intendente dos nativos a serviço da República do Transvaal, sendo a um só tempo funcionário de dois Estados diferentes. Além disso, Albasini já era um grande chefe africano, cuja força militar estava constituída por caçadores de elefantes. Mota evidencia com riqueza de detalhes a trajetória desta personagem durante sua vida no sul da África durante o século XIX (MOTA, 1989).

No Brasil, desde de 2011, Silvio Correa desenvolve pesquisa sobre a caça em uma abordagem da história ambiental. Desta forma, Correa analisa a caça enquanto medida de saneamento contra epidemias e a participação de alguns veterinários e caçadores amadores no debate contra este tipo de ação contra os animais, na África Oriental Alemã e Moçambique, durante a primeira metade do século XX. Em seus trabalhos, este autor demonstra as transformações ambientais como a redução da população de elefantes e outros animais impostas pelo colonialismo em função da caça

³ Ver, entre outros trabalhos, Stefaniszyn e Santana (1960, p. 361-368); Newitt, (1969, p. 67-85); Isaacman (1972, p. 443-461); Mattheus (1981, p. 23-41)

e do comércio do marfim, peles e plumas. Mostra ainda qual era a relação entre os veterinários que pesquisavam a erradicação da tripanossomíase e as matanças indiscriminadas de animais de grande porte. Além disso, analisou qual o papel dos caçadores amadores no debate em favor da defesa dos animais e as consequências destes debates na emergência dos ideais conservacionistas (CORREA, 2011a, p. 164-183; CORREA, 2011b, p. 371; CORREA, 2011c).

Passsei recentemente a contribuir com este debate historiográfico. Meu interesse estava voltado para a investigação sobre o envolvimento do Estado colonial em Moçambique e a sua necessidade de controle da atividade cinegética. Para tanto publiquei dois estudos preliminares que futuramente podem resultar na publicação de um livro. O primeiro buscou entender a criação da Comissão de Caça de Lourenço Marques, instituição fiscalizadora estabelecida na sede do poder colonial, criada para efetivação do controle de caça (COELHO, 2013, p. 91-100). O segundo é uma análise de um regulamento, elaborado pelos membros da Comissão de Caça de Lourenço Marques, cujo objetivo principal foi estabelecer a base legal para o controle da atividade de caça e todos aqueles envolvidos na atividade (COELHO, 2014, p. 373-291).

A historiografia sobre a caça no período aqui analisado é útil para problematizar alguns temas e tipos de abordagem. Em uma perspectiva social, a caça é analisada a luz das relações entre caçadores africanos e caçadores brancos em suas iniciativas de disputar o acesso e o controle dos recursos do mundo animal em um momento em que o domínio político estava sendo implantado pelos últimos. Nesta análise, a elaboração de leis de caça, a formação de instituições fiscalizadoras e as ações de transgressão dos caçadores africanos são de interesse fundamental para explicar as motivações dos atores envolvidos nas disputas por esses recursos. Em uma perspectiva ambiental, há uma avaliação das motivações para a criação de leis de proteção a vida animal, de reservas de caça e parques nacionais bem como a reação e a representação dos africanos a estas transformações em

meio a lutas políticas entre diferentes grupos para entender a emergência e a transformação dos valores conservacionistas e preservacionistas nas sociedades coloniais.

Mas não são apenas estas dimensões que podem ser abordadas. A problematização do aspecto definidor de um “modo de produção”, para estabelecer estágios evolutivos do desenvolvimento das sociedades africanas é outro importante aspecto. Tanto os métodos teóricos utilizados por estudiosos no período colonial quanto as abordagens dos marxistas sobre as sociedades caçadoras-coletoras punham respectivamente os grupos caçadores-coletores como as mais primitivas formas de organização social, em decorrência da sua suposta inferioridade racial e qualificavam a caça e a coleta como o estágio mais primitivo de produção material. Na verdade, a caça em diferentes organizações sociais africanas é uma das práticas mais disseminadas. Esta atividade garante o complemento econômico e alimentar para povos agrícolas e pastoris. Tenho forte inclinação em acreditar que mais estudos sobre a caça podem pôr em xeque a premissa segundo a qual a atividade cinegética é uma forma arcaica de produção econômica, embora persista formas de análises que teimem em reproduzir tal esquema analítico (BELLUCI, 2007)⁴. Se este artigo for bem-sucedido em conscientizar novos pesquisadores a pôr fim a este tipo de hierarquização entre formas de organizações sociais e os meios de produção que estas utilizam, já valeu sua publicação.

REFERÊNCIAS

AMBLER, Charles. *The American Historical Review*, v. 11, n. 5, p. 1643-1644, Dec. 2006.

⁴ Ver especialmente o primeiro capítulo, onde o autor define o tipo da economia das sociedades africanas em Moçambique de tempos imemoriais até a ocupação colonial. Para Belluci, os grupos sociais de coletores caçadores, organizados em “comunidades de equilíbrio mais frágil” tendiam a aliar-se ou eram forçadas a submeterem-se às sociedades agrícolas e pastoris (BELLUCI, 2007, p. 13-14).

BARBOSA, Muryatan S. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BELLUCI, Beluce. *Economia contemporânea em Moçambique: sociedade linhageira, colonialismo, socialismo, liberalismo*. Rio de Janeiro: Educam, 2007.

CARRUTHERS, Jane. Creating a national park, 1910 to 1926. *Journal of Southern African Studies*, v. 15, n. 2, p. 188-216, Jan. 1989.

CARRUTHERS, Jane. Game protectionism in the Transvaal, 1900 to 1910. *South African Historical Journal*, n. 23, p. 33-56, 1988.

CARRUTHERS, Jane. *The Kruger National Park: a social and political history*. Pietermaritzburg: University of Natal Press, 1995.

CARRUTHERS, Jane. Towards an Environmental History of South Africa: some perspectives. *South African Historical Journal*, n. 28, p. 184-195, 1990.

COELHO, Marcos Dias. A Comissão de Caça de Lourenço Marques e seu papel no Estado colonial em Moçambique, 1903-1910. *Africana Studia*, n. 21, p. 91-100, 2013.

COELHO, Marcos Dias. O Regulamento de Caça de Lourenço Marques de 1910: um instrumento do domínio colonial. *Revista de Ciências Humanas*, v. 14, p. 373-291, 2014.

CORREA, Silvio. Caça e preservação da vida selvagem na África Colonial. *Revista Esbocos*, Florianópolis, v. 18, n. 25, p. 164-183, ago. 2011a.

CORREA, Silvio. Cultura e Natureza na África alemã. *Tempos Históricos*, v. 15, p. 371 2011b.

CORREA, Silvio. “Ou temos uma colônia ou um jardim zoológico”: sociedade e ambiente na África Alemã. *Comunicação apresentada no I*

Encontro Internacional de Estudos Africanos, no Rio de Janeiro, em maio de 2011c.

DALLEO, Peter T. The Somali role in organized poaching in Northeast Kenia, c. 1909-1939. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 12, n. 3, p. 472-482, 1979.

GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1973.

GODELIER, Maurice. O conceito de tribo. Crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia. In: GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1973, p. 131-160.

ISAACMAN, Allen. The origin, formation and early history of the Chikunda of south central Africa. *The Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 443-461, 1972.

KHAN, Farieda. Rewriting South African conservation history – the role of Native Farms Association. *Journal of Southern African Studies*, v. 20, n. 4, p. 499-516, Dec. 1994.

MACKENZIE, John. *The Empire of Nature: hunting, conservation and British imperialism*. Manchester: Manchester University Press, 1988.

MARKS, Stewart. Book Review of Black Poacher. *International Journal of African Historical Studies*, v. 39, n. 2, p. 379-381, 2006.

MATTHEUS, T. I. Portuguese, Chikunda and the people of Gwembe valley: The Impact of the “Lower Zambezi Complex” on Southern Zambia. *The Journal of African History*, v. 22, n. 1, p. 23-41, 1981.

MOTA, Carlos T da. *Presença portuguesa na África do Sul e no Transval durante os séculos XVIII e XIX*. Lisboa: IICT, 1989.

MUTWIRA, Roben. Southern Rhodesia wildlife policy (1890-1953): a question of condoning game slaughter? *Journal of Southern African Studies*, v. 15, n. 2, p. 250-262, Jan. 1989.

NEWITT, Malyn. The Portuguese on Zambeze: an historical interpretation of the prazo system. *The Journal of African History*, v. 10, n. 1, p. 67-85, 1969.

PARKINGTON, J. E. África Meridional: caçadores e coletores. In: MOKHTAR, Gamal. *História Geral da África II – África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 713-748.

STEFANISZYN, B.; SANTANA, H. de. The rise of Chikunda condottieri. *Northern Rhodesia Journal*, v. 4, n. 4, p. 361-368, 1960.

STEINHART, Edward I. *Black poachers, white hunters: a social history of hunting in Colonial Kenya*. Athens: Ohio University Press; Nairobi: EAEP, 2006.

STEINHART, Edward I. Elephant hunting in 19th-Century Kenya: kamba society and ecology in transformation. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 33, n. 2, p. 335-349, 2000.

STEINHART, Edward I. Hunters, poachers and gamekeepers: toward to a social history of hunting in colonial Kenya. *The Journal of Africa History*, v. 30, n. 2, p. 247-264, 1989.

STEINHART, Edward I. National Parks and anti-poaching in Kenya, 1947-1957. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 27, n. 1, p. 59-76, 1994.

STONE, Michael L. Organized poaching in Kitui District: A failure in district authority, 1900 to 1960. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 5, n. 3, p. 436-452, 1972.

VAN SITTERT, Lance. Bringing in the wild: the commodification of wild animals in the Cape Colony/Province c. 1850-1950. *The Journal of African History*, v. 46, n. 2, p. 269-291, 2005.

ZWANEMBERG, Roger M. van. Dorobo hunting and gathering: a way of life or a mode of production? *African Economic History*, n. 2, p. 12-21, Autumn 1976.

HISTÓRIAS DE TRIBOS: O NACIONALISMO AFRICANO DIANTE DA ETNICIDADE¹

FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO²

Durante a época das independências dos países africanos, a etnicidade foi um dos temas mais candentes a ocupar as reflexões de antropólogos, politólogos, historiadores e líderes políticos. Grosso modo, havia um consenso amplamente disseminado, ainda que perturbado aqui e ali por contribuições mais críticas, o qual asseverava que os territórios africanos aspirantes à autodeterminação estavam cindidos internamente por identidades étnicas (ou tribais, como então se dizia) as quais eram apontadas como um dos maiores empecilhos à viabilidade das novas nações. Segundo esse ponto de vista compartilhado por gente das mais variadas inclinações ideológicas, a expressão das identidades étnicas era caracterizada pelo apego a um conjunto arcaico de valores culturais e comportamentos sociais considerados incompatíveis com a modernização socioeconômica almejada, e com sua contrapartida política, o Estado racional burocrático. Os debates circulavam, portanto, em torno de saber se era afinal possível, e em caso positivo por quais meios práticos, transformar o que era concebido como um conjunto heterogêneo e mutuamente hostil de tribos atrasadas, monolíticas e estáticas em um Estado-nação politicamente estável, moderno e propositivo, capaz de

¹ Este artigo é uma versão adaptada de uma seção de minha tese de doutorado, intitulada *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*.

² Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – São Francisco do Conde, Bahia, Brasil.

encampar de forma eficiente os projetos de desenvolvimento sobre os quais se concentravam as esperanças de uma melhoria geral das condições de vida das populações presentes no território.

O “problema do tribalismo”, como ficou conhecido, estava sobredeterminado, em sua própria formulação, pela hegemonia implícita de uma filosofia da História calcada no evolucionismo cultural oitocentista, pela via da Sociologia da modernização alemã. No caso do conhecimento sobre a África, os efeitos dessa hegemonia se manifestaram na ideia persistente de que não havia história na África, e na correspondente divisão de trabalho entre Sociologia (que se ocupava das sociedades “complexas”, “modernas” ou “quentes”, isto é, basicamente da Europa e dos Estados Unidos) e Antropologia (que se atribuía a competência de investigar e definir as sociedades “simples”, “primitivas” ou “frias”, o que correspondia à maior parte do mundo sob dominação colonial). Dessa forma, enquanto na Europa e nas Américas a nação consolidava-se como o enquadramento analítico preferencial do conhecimento acadêmico, essa configuração disciplinar, pouco questionada até os anos de 1950, sacramentou a tribo ou etnia como unidade básica de observação e análise na África, ofuscando o político em favor do cultural como principal eixo heurístico de suas realidades³.

O pensamento nacionalista africano que se desenvolveu em paralelo, e que ganhou imenso impulso após o fim da Segunda Guerra Mundial, estruturou-se sobre um conjunto diverso de contribuições intelectuais que se situavam muitas vezes nas franjas desse grande consenso eurocentrado. Para efeitos analíticos, entretanto, em que pese sua enorme diversidade e intertextualidade, essas contribuições podem

³ Para uma abordagem crítica das teorias eurocêntricas do nacionalismo, ver Chatterjee (1995, cap. 1-2); já a crítica da etnia como unidade de observação primária das realidades africanas pode ser lida em Amselle e M'Bokolo (2014); dentre as tentativas contemporâneas de reenquadrar o “problema do tribalismo” na África, merecem destaque Mercier (1965), Apthorpe (1968) e Mafeje (1971).

ser agrupadas em duas correntes⁴. A mais recente, centrada na noção de “Terceiro Mundo” e desenvolvida principalmente na segunda metade do século XX, é profundamente marcada pelo marxismo, buscando articular às realidades africanas as teorias dos modos de produção, do desenvolvimento histórico e da luta de classes. O fator de arrasto mais importante dessa corrente, entretanto, parece estar no âmbito do campo moral associado ao pensamento marxista, que apontava para a necessidade e para a desejabilidade da emancipação universal dos povos, concebidos como um conjunto transnacional de trabalhadores explorados pelo imperialismo – os “condenados da terra”, no título de Frantz Fanon que ecoa o primeiro verso do hino da Internacional. Parte importante do trabalho político diretamente relacionável a essa corrente voltou-se para a construção de redes, blocos e alianças internacionais de promoção das agendas emancipatórias da esquerda, e de erradicação do fenômeno colonial em todo o globo. Já a corrente mais antiga, e que nos interessa mais diretamente neste artigo, começou a emergir ainda durante a implantação do processo colonial no continente, gravitando em torno do pan-africanismo, entendido de forma ampla – o que inclui os movimentos culturais e religiosos dos dois lados do Atlântico que se referenciavam numa ideia de África entendida como civilização negra, como por exemplo a Renascença do Harlem, o rastafarianismo ou a Negritude de expressão francesa. A produção dos discursos pan-africanistas, que reivindicam “a África” ou “o africano” (incluindo-se aí a “Diáspora”) como lugar de enunciação, é impulsionada por uma dinâmica dialógica, ainda que por vezes tensa, com uma longa tradição europeia de observação etnográfica e teorização antropológica sobre o continente – em especial, a produção intelectual de certos europeus em campo (fossem antropólogos profissionais, missionários ou administradores), paternalisticamente

⁴ Essa divisão analítica aproxima-se daquela proposta por Mbembe (2001); para uma ampla revisão das formas assumidas pelos discursos acadêmicos, culturais e políticos sobre a África entre os séculos XIX e XX, ver Mudimbe (2013), Appiah (1997) e Hountondji (2012).

simpáticos aos “nativos”, para quem a tribo, concebida como realidade imemorial, era constituinte da essência africana⁵.

O nacionalismo que bebeu nessas duas grandes correntes não era, naturalmente, homogêneo. Entretanto, pairava incontestemente, para além das diferentes origens sociais e clivagens político-ideológicas dos intelectuais e políticos envolvidos, uma certa concepção da “sociedade tradicional” e dos valores morais que ela teria supostamente legado aos africanos empenhados na construção de novos Estados nacionais.

É importante ressaltar que parte significativa das análises acadêmicas do nacionalismo africano feitas a partir da Europa e dos Estados Unidos tende a se ater a uma tipologia que reflete a dicotomia tradicional-moderno, muitas vezes em patente contradição com os dados empíricos⁶. Ao abandonar o eurocentrismo implícito nessas apropriações *a priori*, pode-se perceber um quadro empírico muito mais complexo e variegado, estruturado por uma série de fatores históricos, sociais, econômicos e políticos. Embora não seja possível desenvolvê-los aqui, é preciso atentar desde já para o fato de que os discursos e as práticas de absolutamente todos os nacionalistas africanos orientavam-se para a modernização de seus respectivos países, independentemente da importância atribuída por cada um deles à tradição, ou dos conteúdos com os quais uma determinada versão dessa “tradição” era veiculada em seus discursos. Em geral, as opções políticas que implicavam caminhos específicos e distintos objetivos da modernização estavam condicionadas pela dinâmica social de um certo número de camadas sociais africanas

⁵ Desenvolvi os conteúdos dessas duas correntes de forma mais detalhada em outro lugar, ver Figueiredo (2013). É preciso reconhecer uma importante influência marxista também sobre a emergência do pan-africanismo, tanto em termos de espaços de circulação e estratégias de articulação, quanto em termos mais propriamente teóricos (como atestam os trabalhos de C. L. R. James, Eric Williams ou Walter Rodney). Entretanto, o marxismo nunca chegou a ser hegemônico nesse grande e difuso conjunto de discursos, tendo havido ainda momentos de ruptura explícita, como o protagonizado por George Padmore em meados da década de 1950.

⁶ Para um exemplo recente, ver Chabal (2002).

forjadas ou transformadas pela experiência colonial – quer se projetassem no espaço público como mais tradicionais ou como mais modernas. Não esqueçamos que todas as administrações coloniais europeias na África recorreram, de formas e em escalas naturalmente variadas, à “tradição africana” como parte da hierarquia administrativa e como fator de legitimação política da nova ordem⁷.

O objetivo deste artigo é apresentar um pequeno panorama dos discursos nacionalistas africanos sobre a etnicidade e a sua relação com a tarefa de construir uma nova nação no antigo território colonial. Não se trata de um esforço censitário nem de uma avaliação definitiva de todo o espectro empírico do nacionalismo africano dos anos das independências; na verdade, isso não me parece necessário ou mesmo produtivo para o tipo de análise geral que está sendo buscado aqui. Por opção, deixei de fora os discursos dos nacionalistas das então colônias portuguesas, embora alguns deles tenham apresentados contribuições importantes para esse campo. Fiz isso para poder reservar mais espaço a outros políticos africanos, que, apesar de razoavelmente reconhecidos como figuras públicas e por vezes heroicas, têm pouquíssima circulação no Brasil.

O artigo está dividido em duas seções. Na primeira, observo as relações entre a “tribo” e a “tradição africana”, enfatizando as tentativas contemporâneas de reapropriação simbólica desses dois tropos coloniais pelo nacionalismo, e os objetivos políticos dessa operação; em seguida, analiso alguns discursos sobre o processo pelo qual a tribo poderia se compatibilizar com a modernidade – ou seja, tento rastrear a construção de uma teoria do desenvolvimento africano que tinha como objetivo afirmar a possibilidade histórica da emergência do Estado-nação no território heterogêneo da colônia. Na segunda seção, apresento os discursos que

⁷ Ver Ranger (2002), Afigbo (2010), Betts (2010); para uma visão geral das independências, ver Mazrui e Wondji (2010); para uma análise abrangente do papel dos intelectuais na construção das independências e dos Estados africanos contemporâneos, ver Mkandawire (2005); ver ainda o algo datado mas ainda imprescindível Benot (1981).

associam a persistência da tribo aos riscos enfrentados pelas novas nações, no contexto das pressões que as antigas metrópoles impunham a fim de obter a continuidade de seus interesses estratégicos; ao mesmo tempo, procuro apontar o papel que a tribo passa a assumir no jogo político interno desses países, na maioria das vezes como instrumento de desqualificação de pretendentes ao poder do Estado.

Antes, é importante lembrar que, ao longo da década de 1950, e de forma consistente a partir da década de 1960, a Antropologia progressivamente abandonou o uso de “tribo”, privilegiando o termo “etnia” ou “grupo étnico”. Esse deslizamento vocabular estava relacionado às próprias mudanças de percepção acarretadas pelas independências africanas, e pelo reconhecimento de que o universo de significados em torno de “tribo” estava muito fortemente marcado por uma visão eurocêntrica e depreciativa, que não fazia jus à complexidade das realidades que os antropólogos encontravam em campo. Na produção acadêmica em língua inglesa, “tribo” permaneceu como termo técnico para referir exclusivamente as sociedades segmentares, em que a política opera com recurso a um vocabulário derivado do parentesco. Outras disciplinas acadêmicas, como a Sociologia do Desenvolvimento ou a Ciência Política, demoraram para incorporar a mudança de termos, e mais ainda o jornalismo e o comentário político não acadêmico. Já na década de 1980, alguns pesquisadores perceberam que a maior parte das limitações categoriais de que padecia a “tribo” continuava presente na “etnia”, em especial a presunção de uma forte homogeneidade interna, bem como a noção de que na tribo não se produziam mudanças sociais e culturais de forma endógena. De modo geral, a etnia continuava a ser tratada como fruto do isolamento (e de um isolacionismo tanto atávico quanto militante) de grupos culturalmente homogêneos, que só mudavam quando pressionados a partir do “lado de fora” (BARTH, 1998; GODELIER, 1973; AMSELLE; M'BOKOLO, 2014).

Ao longo deste artigo, falaremos quase sempre de “tribo”, não para descrever e analisar as sociedades africanas, mas como categoria fundamental dos discursos objeto de análise. O que me interessa é precisamente o uso político da categoria “tribo” – que, obviamente, estava em diálogo com a produção acadêmica contemporânea que mobilizava o termo como conceito explicativo. E, nas décadas de 1950 a 1970, os nacionalistas africanos estavam falando disso o tempo todo. Mas, à parte a relativa homogeneidade de vocabulário, a “tribo” ou a “sociedade tribal” podiam aparecer, nas enunciações nacionalistas, de muitas maneiras distintas, como veremos a seguir.

A TRIBO DA TRADIÇÃO À MODERNIDADE

A primeira delas é como a forma básica de organização da “sociedade tradicional” africana, que empresta à tribo, por conseguinte, boa parte de suas características, revestindo-a de uma valoração moral francamente positiva. Essa transição conceitual, que envolve ainda como elemento intermediário “os africanos”, é apresentada de modo exemplar pelo primeiro Presidente da Zâmbia, Kenneth Kaunda⁸. Kaunda fez publicar, em 1968, sua correspondência com Colin Morris, líder de uma congregação branca local que havia, desde antes da independência, se colocado publicamente contra a discriminação racial na então Rodésia do Norte:

Até certo ponto, nós, os africanos, sempre tivemos o dom de apreciar o homem em si mesmo. Esse dom está no coração de nossa cultura tradicional.

⁸ De origem protestante (filho de um pastor africano ligado à missão escocesa e mais tarde professor primário nas escolas das missões presbiterianas do interior), transitou, em sua carreira política, de uma posição moderada muito marcada pelo Cristianismo para um crescente comprometimento com uma postura e com alianças regionais “radicais”, o que pode ser resultado da posição geopolítica da Zâmbia na “linha de frente” continental contra o *apartheid*. Kaunda permaneceu na presidência até 1991, quando foi derrotado em uma eleição presidencial. A transição do poder foi, de modo geral, pacífica.

Mas no presente, nos parece possível que isso que descobrimos seja um exemplo para o mundo inteiro. Que o Ocidente tenha sua tecnologia e a Ásia seu misticismo! O dom da África à cultura mundial deve ser no domínio das relações humanas. [...] Penso que dois elementos tiveram um papel na constituição disso que poderíamos chamar de a filosofia africana do homem. A saber: a relação da África com a natureza, e o impacto psicológico de séculos de vida no interior de uma sociedade tribal (KAUNDA, 1970, p. 20-21)⁹.

Esse tipo de organização social, que teria marcado tão profundamente a África, é definida por Kaunda através de três características, todas de âmbito moral:

A comunidade tribal era uma sociedade mutualística. Ela era organizada de modo a satisfazer as necessidades humanas de todos os seus membros, e, por consequência, o individualismo não era encorajado. [...]

A comunidade tribal era uma sociedade acolhedora. Ela não tinha em conta fracassos, no sentido absoluto desta palavra. [...] Nas melhores sociedades tribais, as pessoas não eram apreciadas em função daquilo que eram capazes de fazer, mas simplesmente porque estavam lá. [...] Os especialistas têm todo tipo de critério para determinar o grau de civilização de um povo. Meu critério pessoal, ei-lo: como é que esta sociedade trata seus idosos, e mais ainda, todos aqueles dentre seus membros que não são úteis e produtivos no sentido estrito do termo? [...]

⁹ A tradução das citações diretas é minha.

Em terceiro lugar, a comunidade tribal é uma sociedade inclusiva. [...] Eu descreveria a sociedade industrial como uma sociedade exclusiva, porque as responsabilidades de seus membros são amiúde limitadas à sua própria família (KAUNDA, 1970, p. 24-27).

Essa concepção de “tradição africana” como mutualística, acolhedora e inclusiva espelha a formulação canônica do “socialismo africano” do primeiro presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor.¹⁰ Fortemente baseado na filosofia católica espiritualista, (nomeadamente os trabalhos de Teilhard de Chardin), bem como na etnologia francesa do começo do século XX (muitas vezes levada a cabo por administradores coloniais bem-intencionados), o “socialismo africano” recusava o ateísmo e a luta de classes como características alheias à cultura negro-africana. Segundo Senghor, os africanos poderiam prescindir do marxismo em seu caminho para o socialismo, uma vez que estavam inseridos numa tradição milenar de conhecimento que já contemplava, em seu humanismo coletivista e em sua empatia fundamental com a natureza e com o outro, os requisitos morais do campo socialista tanto quanto os principais avanços epistemológicos da Europa no pós-guerra¹¹.

¹⁰ Senghor era filho de um comerciante católico e descendente, pelo lado materno tanto quanto paterno, de um grupo aristocrático que governou diversos reinos pré-coloniais na Senegâmbia. Educado na missão católica e enviado a Paris para realizar os estudos superiores, encontrou ali diversos estudantes vindos de outras colônias francesas na África e no Caribe, com os quais fundou as revistas *L'Éduquant Noir* (1934) e *Présence Africaine* (1947) em torno das quais se desenvolveu o movimento cultural da *Négritude*. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, tornou-se deputado à Assembleia Nacional Francesa pelo Senegal; e, após a independência, em 1960, o primeiro presidente de seu país. Na política africana e senegalesa, buscou transformar a negritude numa justificação ideológica de suas próprias posições e projetos, o que resultou no afastamento de alguns de seus primeiros colaboradores, em especial o martinicano Aimé Césaire, e no surgimento de uma forte crítica africana à negritude como uma ideologia arcaizante e conservadora. Foi presidente do Senegal até 1980, quando renunciou em meio a seu quinto mandato, sendo substituído por Abdou Diouf, de seu próprio partido, que governou por mais dez anos antes de dar lugar à oposição.

¹¹ Ver em particular Senghor (1965).

Kaunda toma o humanismo anti-individualista que Senghor atribuía à tradição e o transfere integralmente para a tribo, a qual, por força da “atividade perseverante dos etnólogos”, é finalmente absolvida das costumeiras e das depreciativas qualificações como “primitiva” e “caótica” (KAUNDA, 1970, p. 27). Aqui, não se trata provavelmente da tradição etnográfica colonial na qual se inspirava Senghor, mas de uma corrente da antropologia britânica inaugurada pelos trabalhos de Edward E. Evans-Pritchard nas décadas de 1930 e de 1940, que buscava compreender as formas políticas africanas em seus próprios termos, em vez de desconsiderá-las por não serem equivalentes às formas europeias¹². De qualquer maneira, fica patente quais são os aspectos atribuídos à tribo que Kaunda deseja ver erigidos em princípios organizadores da nova coletividade nacional: a realização humana para todos, o suporte àqueles não diretamente vinculados à produção econômica, e um sentido de responsabilidade dirigido ao conjunto da sociedade, mais que a suas unidades menores, vivenciadas de forma mais imediata.

Mas se a tribo é a depositária milenar dos valores morais que orientarão a construção da nação moderna na África, para alguns intelectuais africanos o embate prático com a situação colonial, especialmente nos campos da educação, do comportamento e da cultura, cria uma espécie de insegurança civilizacional que pode vir a ser uma ameaça existencial aos futuros cidadãos. Tais preocupações apontam tanto para os estudos antropológicos da “aculturação” dos grupos étnicos africanos, que se generalizam a partir da metade do século XX, quanto para outra linhagem de discursos pan-africanistas, ecoando a ideia de uma “dupla consciência” que caracterizaria a vida cultural dos descendentes de

¹² Muitos antropólogos britânicos eram sul-africanos de nascimento, como, por exemplo, Max Gluckman, principal articulador, no fim da década de 1940, do grupo que ficou conhecido como Escola de Manchester. Boa parte do campo desses antropólogos estava localizado nas colônias britânicas da África Austral, incluindo a Rodésia do Norte, que se tornaria a Zâmbia em 1965.

africanos nas Américas, elaborada no começo do século XX pelo ativista e intelectual estadunidense negro W. E. B. du Bois.¹³

Esse equilíbrio instável entre dois mundos aparentemente irreconciliáveis é descrito pelo nacionalista queniano Tom Mboya¹⁴:

Os missionários ensinaram aos africanos a depreciar sua cultura tribal, sustentando que esta estava em contradição com o mundo moderno. Não se fez nenhum esforço para averiguar o que era bom, ou indicar aos potenciais dirigentes de uma comunidade de que forma podiam ser modificados determinados costumes a fim de que se adaptassem às mudanças que haviam ocorrido no mundo. A única coisa que se ensinava às pessoas era o comportamento social dos europeus e a forma como viviam os trabalhadores, sem referência alguma aos costumes africanos. Isso criou um sério conflito nas mentes dos pouco sofisticados africanos em termos de se deviam continuar sendo tribais ou se deviam aceitar o modo de vida europeu (MBOYA, 1965, p. 96).

A apreciação dos africanos como “pouco sofisticados” pode destoar das formulações de Kaunda e de Senghor (que procuram sempre que

¹³ Du Bois esteve envolvido nas articulações políticas do pan-africanismo, tendo assistido à primeira Conferência Pan-Africana em 1900, e a três dos cinco congressos posteriores (1921, 1923 e 1945). No fim de sua longa vida, trocou os Estados Unidos, onde havia sido perseguido e processado por sua aproximação com o comunismo, pela Gana recém-independente, naturalizando-se.

¹⁴ Mboya vinha de uma família camponesa empregada em um empreendimento colonial de plantação de sisal para exportação. Recebeu educação católica e em seguida migrou para a capital, Nairobi, onde iniciou uma carreira no funcionalismo público como inspetor sanitário. Mboya ingressou no movimento sindical e mais tarde no nacionalismo. Foi parlamentar e Ministro da Economia, tendo formulado princípios de governo que se referenciavam no “socialismo africano” (que, no caso em questão como em muitos outros, não se incompatibilizava com a vigência do livre-mercado nem com o fomento a relações de produção típicas do capitalismo periférico neocolonial). Mboya foi assassinado em 1969, quando se cogitava sua candidatura à presidência da república.

possível desmentir a pressuposição racista europeia da insuficiência da razão africana com o apelo a uma outra racionalidade ou a uma outra sensibilidade), mas no essencial há acordo quanto ao papel desestruturante do colonialismo sobre os modos de vida na África e sobre a necessidade de se encontrar uma nova plataforma para o desenvolvimento futuro. Para Kaunda, essa indefinição existencial, proposta inicialmente por Senghor para caracterizar o ponto de enunciação dos discursos políticos contemporâneos na África, ainda que incômoda, está mesmo na base do impulso modernizador

O debate sobre a *négritude* chamou a atenção para o fato de que a questão que se coloca ainda em toda a África negra é: “quem sou eu?” – É a procura de um nível de experiência que não seja nem uma importação colonial, nem uma herança do passado tribal; é o esforço para descobrir o que significa ser um africano moderno (KAUNDA, 1970, p. 64).

O problema, naturalmente, estava sobredeterminado pela filosofia política eurocentrada subjacente, que havia tornado “africano” e “moderno” uma contradição em termos. Nesse sentido, é muito significativo (e pleno de implicações práticas) que os esforços intelectuais dos nacionalistas africanos orientaram-se para a construção de soluções criativas que lhes permitissem postular a possibilidade da modernização na África, mas raramente contestaram a teoria da história implícita na injunção modernizadora, que lança um véu sobre a sincronicidade da experiência humana global e repõe reiteradamente a Europa ou o Ocidente como modelo a ser “alcançado” por um mundo que está inelutavelmente, por insuficiências históricas, culturais ou sociológicas, “atrasado”¹⁵.

O direcionamento prático desses esforços, que certamente requereriam o concurso de políticas de Estado nos mais variados âmbitos,

¹⁵ Uma interessante discussão das conceituações da “modernidade” e do “atraso” do mundo colonial pode ser lida em Chatterjee (2004).

pode ser apreendido nas palavras um pouco menos articuladas de Moïse Tshombe¹⁶, presidente do Katanga enquanto durou a secessão dessa província congoleza

A África negra possui um grande dinamismo latente, mas não encontrou ainda os seus meios de expressão.

Nós devemos construir a partir das nossas tradições, para erigir uma África que será bastante moderna, mas ficando do mesmo modo africana. [...]

Os intelectuais africanos e Senghor, o presidente senegalês, lançaram a ideia de um “socialismo africano”.

Eu creio que é dentro desta orientação que é preciso procurar (TSHOMBÉ, 1976, p. 68).

Nesta segunda apropriação de “tribo”, a África tradicional, por idílica que seja retratada, já não responde às necessidades políticas do presente. Seu tempo definitivamente passou, em confronto com as novas demandas, inclusive a demanda por um novo estar no mundo, instauradas pela situação colonial. Para que seja possível construir a África moderna, é preciso operar uma apropriação seletiva sobre a experiência tribal que seria característica da tradição. Por vezes, essa necessidade é justificada pela própria marcha da história, que é assim reinscrita nas teorizações sobre o

¹⁶ Tshombe foi uma das poucas unanimidades na África dos anos de 1960. Principal africano responsável pela deflagração da crise do Congo, em junho de 1960, e pessoalmente envolvido no assassinato do Primeiro-Ministro Patrice Lumumba, era odiado por todos, de um lado a outro do espectro político africano, por ser considerado uma mera marionete dos belgas. Chegou a ocupar o posto de Primeiro-Ministro, entre 1964 e 1965, em um governo de conciliação, interrompido por um golpe militar que consolidou no poder o chefe das forças armadas, Joseph-Désiré Mobutu. Em 1967, Tshombe teve o avião em que viajava sequestrado e desviado para Argel, onde ficou preso até sua morte, dois anos depois. Filho de um empresário que entrara, por casamento, para a família real do antigo império da Lunda, recebeu educação protestante em uma missão estadunidense. Trabalhou como contador e mais tarde abriu uma cadeia de lojas, antes de fundar a *Confédération des Associations Tribales du Katanga* (Confederação das Associações Tribais do Katanga, Conakat) e ingressar na política nacionalista.

continente. Em um nível metafísico, esse movimento é entendido como o processo inexorável do desenvolvimento do espírito humano, à moda hegeliana (o que permite, como vimos nas cartas de Kaunda, falar de distintas contribuições dos diferentes continentes – em última instância, distintas contribuições das diferentes raças)¹⁷. Em um nível mais empírico, ela é expressa pela crescente complexificação das formações sociopolíticas. Esse ponto é exemplificado por Julius Nyerere, primeiro Presidente da Tanzânia¹⁸. Em uma conferência proferida em 1964 na Universidade Colúmbia, em Nova York, ele explica a reunião de famílias ou outros grupos pequenos em tribos, nas quais a exposição à natureza e a possibilidade de conflitos entre aldeias seria diminuída, como um primeiro passo nesse percurso. Fazendo uma composição eclética de perspectivas hobbesianas e rousseauianas, Nyerere afirma

Uma vez que as famílias ou os grupos de pessoas tenham conseguido estabelecer um relacionamento interno satisfatório na base da lei e da autoridade, seu contato com outros muda de forma. Sua própria sociedade se torna uma unidade em relação ao mundo externo, e todas as complicações do contato humano são renovadas nos contatos

¹⁷ Aqui novamente os trabalhos de du Bois parecem proporcionar um elemento de diálogo importante.

¹⁸ Filho de um chefe político africano, Nyerere teve acesso ao ensino primário e secundário nas melhores escolas mantidas pela administração colonial, e recebeu uma bolsa de estudos para cursar o nível superior no prestigioso *Makerere College*, em Uganda (uma das instituições descritas por Ranger em seu artigo sobre a invenção da tradição colonial). Depois de um curto período como professor secundário no Tanganica, viajou para Edimburgo, onde cursou um mestrado em história e economia. De volta ao seu país, tornou-se professor universitário e fundou a *Tanganyika African National Union* (União Africana Nacional do Tanganica, TANU). Nyerere também iniciou sua carreira a partir de uma posição mais moderada, influenciado pelo socialismo fabiano com o qual entrara em contato na Escócia. Desde a independência, apoiou de variadas formas os movimentos que lutavam contra o colonialismo português e o apartheid no sul do continente, radicalizando progressivamente seu discurso. A partir de 1967, liderou a adoção pela Tanzânia de um modelo de desenvolvimento estatal de inspiração chinesa. Deixou a presidência em 1985, elegendo seu sucessor.

entre sociedades – com o problema adicional do pertencimento múltiplo à unidade. Mas os mesmos princípios se aplicam. As guerras tribais, ou seja as guerras entre diferentes sociedades, que marcaram a África no passado, foram agora substituídas por sistemas de leis e autoridade que abarcam os membros de muitos grupos tribais. Os conflitos resultantes do contato entre membros de diferentes tribos não acabaram completamente, mas a autoridade soberana que havia sido previamente transferida do indivíduo para a unidade tribal foi agora transferida para o grupo mais amplo – a nação. É isso que permitiu que a paz fosse estendida sobre uma área mais abrangente.

Todos os Estados-nação modernos se desenvolveram a partir desse tipo de grupos pequenos e possivelmente conflitantes. Todos eles desenvolveram combinações diferentes de força e compromisso, mas cada um deles é agora o repositório da soberania que um indivíduo cede quando entra na sociedade (NYERERE, 1967, p. 269-270).

Essa proposta tem o mérito de afirmar que as mesmas forças que atuam para transformar as sociedades na Europa também o fazem na África, recusando qualquer espécie de diferença de natureza do continente em relação ao restante do ecúmeno. Mas não se pode deixar de notar que, vendo as coisas por outro lado, seria perfeitamente possível prescindir da tribo e ainda assim afirmar a autonomia e a validade de um processo civilizatório africano. É precisamente o que faz o primeiro presidente da Guiné-Conacri, Ahmed Sékou Touré¹⁹, a partir de uma abordagem de inspiração marxista

¹⁹ Descendente de uma família aristocrática, alegava ser tataraneto de Samori Touré, líder de um dos Estados africanos mais resistentes à imposição da colonização francesa, no fim do século XIX. Educado em parte na escola corânica e em parte na

Se remontamos às origens, observamos, e este é um fato fundamental, que antes do desenvolvimento dos meios criados pelo homem para satisfazer suas diversas necessidades, toda sociedade obedeceu às leis de um desenvolvimento vertical que respondia, em cada caso, às exigências de sua história regida ao mesmo tempo pela qualidade de suas relações com a natureza e pelas relações econômicas, sociais e políticas que se estabeleciam em seu seio. Isto quer dizer que os povos africanos existiram, da mesma forma que todos os outros povos, bem antes da intervenção de elementos exógenos, tais como o imperialismo, o colonialismo e o neocolonialismo. [...] Essa existência se traduz, ao curso da evolução vertical das sociedades africanas, pela elaboração de estruturas sociais de natureza material, moral, cultural e política cujo conjunto constituía uma civilização e uma cultura nascidas da própria atividade dessas sociedades e que formava a base continuamente alargada e enriquecida sobre a qual se perseguia a sua evolução (TOURÉ, 1966, p. 16).

Essa preferência de Touré por falar de “povos” em vez de “tribos”, e de recusar às formações sociopolíticas do passado africano uma especificidade “tribal” em comparação ao resto do globo, antes ressaltando sua heterogeneidade e sua capacidade de evoluir endogenamente a partir de suas relações internas e com o mundo natural, tem também implicações sobre a interpretação do significado da colonização e de seus impactos

escola colonial de matriz europeia, Sékou Touré trabalhou nos correios e foi um dos principais organizadores dos sindicatos que serviriam como base à criação de partidos nacionalistas em toda a África Ocidental Francesa. Tendo conduzido a Guiné-Conacri à independência em 1958, ao obter a única vitória do “não” no plebiscito organizado pela França para propor às colônias que permanecessem associadas à metrópole num regime de autonomia restrita, foi instalado como presidente e neste posto permaneceu até sua morte, em 1984.

Em seu conjunto, as consequências gerais da intervenção imperialista são incalculáveis; já o tráfico de escravos que precedeu a ocupação colonial operou uma punção demográfica avaliada entre 100 e 150 milhões de homens. [...] Depois, a invasão propriamente dita aporta seu cortejo de massacres, fomes, doenças, ao tempo em que acarreta deslocamentos massivos de populações. [...]

Sem abandonar seus métodos de exploração, o colonialismo francês se engaja na via da assimilação a fim de melhor assegurar a perenidade de sua dominação e de ampliar suas possibilidades. Para isso, tratava-se de mascarar a servidão que pesava sobre nossos povos sob um aparente liberalismo, totalmente teórico aliás, mas que favorecia a divisão das populações e acirrava os antagonismos e as contradições que daí resultavam (TOURÉ, 1966, p. 18-19).

Para Touré, portanto, é mais a política de assimilação colonial que as formas sociopolíticas do passado pré-colonial o fator que cria linhas divisivas nas sociedades africanas em vias de se tornarem independentes. A questão existencial com a qual supostamente se defrontariam todos os africanos, colocada por Mboya e Kaunda, parece ser, para Touré, um problema localizado, vivenciado apenas por uma pequena parcela da população, precisamente aquela formada em instituições educacionais de formato europeu. Ao mesmo tempo, ele empenha-se numa luta ferrenha contra certas formas de pensar correntes entre seus conterrâneos, em um esforço racionalista que considera necessário para o desenvolvimento da Guiné independente. A aquisição dessa racionalidade seria especialmente importante para os militantes do seu *Parti Démocratique de Guinée* (Partido Democrático da Guiné, PDG) – comentando, através da rádio, a inauguração da Escola de Quadros do partido, Touré ressalta

Descartando todo dogmatismo, a Escola de Quadros deve combater sistematicamente no domínio da cultura e na condução da ação coletiva dos militantes todas as formas de mistificação, todas as manifestações de superstição e de irresponsabilidade (TOURÉ, 1966, p. 10).

Essa nova forma de pensar, livre de mistificações, seria ademais um dos prerequisites da possibilidade de o desenvolvimento histórico da Guiné excluir a “fase capitalista”, como Touré especifica em outra oportunidade

A educação cívica, a formação ideológica socialista em vista do desenvolvimento contínuo da consciência política do povo são os principais meios para liquidar progressivamente as velhas mentalidades individualistas e feudais e conferir ao homem um sentido social progressista, uma vontade criativa e perspectivas seguras de felicidade coletiva (TOURÉ, 1966, p. 115).

Em oposição direta a Senghor, a superação do individualismo e o caráter socialista da sociedade africana orientam-se em Touré para a construção criativa do futuro, e não para a recuperação de um legado do passado. Mas, seja ou não a tribo uma herança remota, e quaisquer que sejam os conteúdos pretéritos associadas a ela, sua realidade presente e seu caráter de obstáculo ao nacionalismo não parecem suscitar muitas controvérsias. Assim como Nyerere, também Touré concorda com a necessidade de superação de lealdades locais pelo império da lei representado pela nova coletividade política nacional. Em um discurso dirigido à totalidade de seus concidadãos, em 1º de janeiro de 1959, ele afirma categoricamente

O Escritório Político do Partido Democrático da Guiné convida todos os elementos conscientes da República da Guiné a favorecer o desenvolvimento desta unidade [nacional] e a combater sistematicamente e vigorosamente todos aqueles que advoguem concepções irracionais de caráter étnico, regionalista, religioso ou racial.

Na Guiné, não deve existir nem sosso, nem malinquê, nem kissi, nem jalofo, nem baúle, mas somente seres humanos que não saberão ter uma responsabilidade pessoal quanto ao lugar de seu nascimento.

Esses homens, sejam quais forem sua raça ou sua religião, podem e devem contribuir para o desenvolvimento econômico e cultural da República da Guiné e se beneficiar, em seu solo, de todas as garantias de segurança e de bem-estar (TOURÉ, 1959, p. 8–9).

Tom Mboya, ao refletir sobre a realidade queniana, apresenta uma reflexão semelhante, do ponto de vista da consciência individual.

O homem que trata de viver imerso no ambiente de sua tribo, não tanto por respeitar seus costumes quanto por estabelecer uma discriminação frente a outras tribos, é um representante do tipo de tribalismo com o qual a África deve tomar muito cuidado. O luo que acha que nada de bom pode vir de outras tribos ou protege outra pessoa simplesmente porque é luo; o quicuio que acha ser conveniente reunir-se com outros quicuios e não valoriza o mérito e a habilidade de outras pessoas porque não pertencem a sua tribo: esse é o tribalismo negativo que não promove a unidade. Que tenhamos nascido em tribos distintas é uma realidade que não podemos mudar, mas me

recuso a crer que, pelo simples fato de que nossas tribos tenham costumes e culturas diferentes não possamos criar uma comunidade ou uma nação africana (MBOYA, 1965, p. 97).

Ou, em termos políticos, nas palavras de Kenneth Kaunda:

À exceção de certos reinos tradicionais como o Axânti, o Buganda, o Barotse ou o Zulu, a unidade de base na África parece ter sido a tribo, que, longe de propiciar um sentimento de unidade com seus vizinhos, os considerava amiúde como inimigos mortais. O nacionalismo africano não teve sempre a vantagem de uma língua e de uma cultura comuns que agissem como fatores de coesão para manter as pessoas unidas (KAUNDA, 1970, p. 95).

Kaunda e Sékou Touré interpretam de maneira distinta a conflitualidade das tribos: enquanto para o primeiro a hostilidade em relação aos vizinhos parece ser uma característica imanente, para o segundo as rivalidades tribais são um fruto deliberado da política colonial. Ambos concordam, entretanto, que a superação de uma identificação “tribal” é uma das principais tarefas das organizações nacionalistas, e isso desde antes da independência. Kaunda enaltece o potencial regenerador do nacionalismo, uma ideologia que “desfez muito do mal provocado pelas ambiguidades do colonialismo; emprestou à nossa gente o respeito por si mesma e lhe deu o sentimento de se identificar com a nação nova” (KAUNDA, 1970, p. 58). Mas o papel do partido é mais bem ressaltado por Nyerere. Em 1955, por exemplo, em um discurso frente à Comissão dos Territórios sob Mandato da ONU, a propósito dos argumentos da administração britânica contra o estabelecimento de um calendário para a emancipação do Tanganica, ele afirma:

Outro objetivo da União [Nacional Africana do Tanganica, TANU] é construir uma consciência nacional entre os povos africanos no Tanganica. Tem sido dito – e é basicamente verdade – que o Tanganica é tribal, e nós compreendemos que precisamos quebrar essa consciência tribal no seio das pessoas e construir uma consciência nacional (NYERERE, 1967, p. 38–39).

Para Mboya, a superação do tribalismo está ligada à própria organização da luta política anticolonial, que precisa assumir lógicas meritocráticas de liderança, desvinculadas das formas de autoridade base-adas no *status* e no nascimento; em outras palavras, das lealdades “tribais”:

O movimento sindical pode constituir-se como um instrumento de educação contra o tribalismo negativo, inclusive entre os analfabetos. Mas talvez a arma mais efetiva de todas seja o partido político, no qual todo mundo está mobilizado para a luta, seja qual for sua tribo ou língua, e cuja liderança é assumida pela pessoa que realmente merece (MBOYA, 1965, p. 98).

Como instrumento para a obtenção de uma unidade nacional, a luta contra o tribalismo é em princípio voltada para dentro, circunscrita pelas fronteiras traçadas durante a conquista militar europeia e que determinaram o território da nação a construir. Há, entretanto, uma outra interface, voltada para a totalidade do continente. Com efeito, dentre os objetivos e metas enumerados pelo documento de constituição do *Convention People's Party* (Partido da Convenção do Povo, CPP), de Gana, constam:

[No âmbito nacional:] Assegurar e manter a completa unidade do povo da Colônia, de Axânti, dos Territórios Setentrionais e das regiões do Transvolta e da Togolândia. [...]

[No âmbito internacional:] Trabalhar com outros movimentos nacionalistas democráticos e socialistas na África e em outros continentes, com vistas a abolir o imperialismo, o racismo, o tribalismo e todas as formas de opressão e desigualdade econômica racial e nacional entre nações, raças e povos, e apoiar todas as ações em favor da paz mundial (NKRUMAH, 1973, p. 58–59).

É importante observar que essa orientação continental é claramente o reflexo da política de unidade pan-africana de Kwame Nkrumah, primeiro Presidente do Gana²⁰. Essa política tinha uma razão estratégica, enunciada já em 1947, em um panfleto distribuído nos meios estudantis africanos em Londres:

A base de dependência territorial colonial é econômica, mas a base da solução do problema é política. Dessa forma, a independência política é um passo indispensável para assegurar a emancipação econômica. Este ponto de vista conclama a uma aliança de todos os territórios e dependências coloniais. Todas as diferenças provinciais e tribais devem ser completamente desmanteladas. Ao operar

²⁰ Kwame Nkrumah nasceu em uma pequena vila da Costa do Ouro e frequentou uma escola privada de elite na capital da colônia. Trabalhou como professor e seguiu para os Estados Unidos onde cursou o ensino superior e dois mestrados, um em Ciência da Educação e outro em Filosofia. Envolveu-se com o movimento negro nos Estados Unidos e seguiu para Londres em 1945, a ponto de ajudar a organizar o V Congresso Pan-Africano. Voltou à Costa do Ouro em 1947 e integrou-se imediatamente nos partidos políticos locais. Comandou a maior parte da transição e proclamou a independência em 1957, mudando o nome do país para Gana. Depois de ser derrubado por um golpe, em 1965, foi designado por Sékou Touré copresidente da Guiné-Conacri, cargo simbólico que ocupou até sua morte, em 1972.

sobre diferenças tribais e sobre o provincianismo colonial, a antiga política das potências de “dividir para dominar” foi aprimorada, ao passo que o movimento de independência nacional do jugo colonial foi obstruído e mistificado (NKRUMAH, 1962, p. xiii–xiv).

Mas repousava também sobre uma concepção de nação africana baseada na raça, que permaneceu um sonho acalentado mesmo depois de sua remoção forçada do poder no país que havia ajudado a tornar independente. Em um de seus últimos livros, Nkrumah escreve:

A África é o centro da revolução do Mundo Negro; enquanto não for unificada sob a direção de um governo socialista, os homens negros do mundo inteiro não terão uma nacionalidade. [...] Um Estado pode existir sobre bases multinacionais; porque é a economia que reúne os indivíduos num mesmo território. É nesta base que os Africanos de hoje se reconhecem a si próprios potencialmente como uma nação, cujo domínio é todo o continente africano (NKRUMAH, 1977, p. 106–107)²¹.

²¹ Nkrumah, tal como Touré, não menciona a “tribo” ao caracterizar a sociedade africana tradicional – nem em seus primeiros livros, em que aderiu à tese de um passado africano comunitário e humanístico, nem mais tarde, quando passou a admitir, após sua deposição, a existência de classes e conflitos sociais como dado fundamental da realidade africana em todos os tempos. Por outro lado, concebia o momento em que vivia como um encontro potencialmente desencaminhador da “personalidade africana” com valores civilizacionais exógenos, introduzidos no continente por diferentes levas de invasores. Essa noção é expressa de forma particularmente clara no livro *Conscientismo*, escrito em 1964, uma tentativa de estabelecer uma orientação filosófica para suas opções políticas (muito como tinha feito Senghor em relação à *négritude*). O conscientismo seria “o mapa, em termos intelectuais, da disposição de forças que permitirá à sociedade africana digerir os elementos ocidentais, islâmicos e eurocristãos, e desenvolvê-los de tal forma que se adaptem à personalidade africana. A personalidade africana se define por sua vez pelo conjunto de princípios humanistas subjacentes à sociedade africana tradicional. O conscientismo filosófico é o ponto de vista filosófico que, começando pelo conteúdo atual da consciência africana, indica o caminho por meio do qual o conflito nessa consciência é forjado em progresso” (NKRUMAH, 1970, p. 79).

Por meio dessa orientação mais ampla, continental, vemos como as duas acepções que analisamos até agora se conectam. Para a primeira, a tribo era um valor essencialmente positivo do passado milenar, forma organizacional por excelência da civilização africana e, portanto, repositório de valores sociais que deveriam ser resgatados para orientar a construção das novas nações. Essa primeira concepção exigia pensar as sociedades africanas como bastante homogêneas internamente e muito parecidas entre si, além de pouco propensas à mudança endógena. Para a segunda, a tribo já não respondia aos desafios do presente, que haviam lançado os africanos em uma insegurança existencial, cindidos entre uma tradição e uma modernidade que eram em grande medida vivenciadas como polos incompatíveis da experiência. Entretanto, essa contradição terminológica, longe de paralisar a iniciativa dos nacionalistas, convidava a tentativas de articulação crítica e criativa entre esses dois mundos, o que necessariamente exigia a reintrodução da história como elemento intrínseco às realidades do continente. Nas duas concepções, tratava-se de uma tribo abstrata, remetida a um passado não especificado, que podia ser muito longínquo ou muito próximo. Essa abstração era dada pela noção de uma base civilizacional baseada na raça, que unificava o continente. Em ambas, a tribo era um importante componente simbólico de um conjunto de discursos enfaticamente dirigidos para a modernização. Desgraçadamente para os nacionalistas africanos e para as populações que viviam nos novos países, quando a tribo saía do passado abstrato e penetrava no presente concreto, as coisas podiam se complicar de maneira considerável.

A TRIBO INIMIGA DA NAÇÃO

A posição de Nkrumah a favor de uma unidade política em nível continental constituiu uma referência para muitos nacionalistas, mas

nunca chegou a ser colocada na arena do debate como uma possibilidade prática a não ser em um prazo extremamente estendido. A maior parte dos atores políticos africanos concentrou-se, de fato, nos territórios herdados da partilha, por mais artificiais que fossem. A ideia de um inimigo comum representado pelo racismo e pela dominação colonial, entretanto, que vinha do pan-africanismo, foi reapropriada como instrumento de unidade no nível mais restrito de cada território, como ressalta Kaunda em sua correspondência:

Na África, o colonialismo forneceu um inimigo comum cômodo, mesmo quando ele não era belicoso, contra o qual um povo tradicionalmente dividido por fatores tribais, linguísticos e regionais pôde realizar sua unidade (KAUNDA, 1970, p. 59).

Se a mera existência de um inimigo comum, na figura da administração colonial, propiciava a unidade, suas ações no terreno podiam, com frequência, ser orientadas no sentido de fomentar antagonismos vários, e em especial os que se referenciavam em identidades étnicas, o que foi muito amiúde denunciado nos discursos dos nacionalistas, antes e depois das independências. O funcionamento dessa tática de dividir para dominar é bem resumido por Mboya:

As potências coloniais europeias, e inclusive os missionários, fomentaram durante um longo tempo o antagonismo tribal. Era mais fácil influenciar as pessoas se podiam lançar mão de uma tribo dócil contra outra hostil. [...] Devemos também ter cuidado com essas pessoas, entre as quais se contam os representantes das potências coloniais nos últimos estágios, que procuram fomentar as hostilidades tribais de outrora. [...] Quando um dirigente se sente inseguro no plano

nacional, chega à conclusão de que o único apoio com que conta é a sua tribo: assim, cria um antagonismo deste tipo a fim de converter-se pelo menos em um de seus chefes (MBOYA, 1965, p. 98).

Em um editorial do *Accra Evening News* (*Noticiário Vespertino de Accra*) de 18 de março de 1949, Nkrumah já advertia:

Enquanto continuarmos a viver sob uma potência estrangeira, esta potência sempre utilizará os meios a seu dispor para nos “dividir e dominar”. Um grupo foi favorecido com um interesse na atual ordem das coisas, e portanto olha para o movimento de libertação nacional com desprezo e contrariedade. Sutilmente e viciosamente, os imperialistas tentam colocar o povo contra os chefes, os chefes contra o povo, um povo contra outro, e líderes contra líderes! (NKRUMAH, 1973, p. 80-81)

O mesmo ponto é sublinhado por Sékou Touré:

Os colonialistas se apoiam e continuarão a se apoiar sobre a tática clássica de “dividir para reinar”. Eles se esforçam e se esforçarão em explorar sistematicamente as contradições africanas. Eles trabalham e trabalharão para atrair para seu campo todos os elementos – políticos, feudalidades costumeiras, feudalidades religiosas – cujas atividades lhes ajudarão a manter seu sistema de exploração e de opressão (TOURÉ, 1959, p. 33)²².

²² “Feudalidades” são aqui as autoridades africanas locais, utilizadas como intermediárias pela administração colonial francesa.

Mas a prova de fogo viria mesmo depois da independência. “Estamos engajados em uma luta de morte para preservar nossa integridade nacional e evitar a balcanização do regionalismo e do tribalismo”, asseverava Kaunda a seu correspondente (KAUNDA, 1970, p. 86). É muito provável que ele tivesse em mente as feridas abertas, e ainda não sanadas, pela crise do Congo. Com efeito, ao enumerar algumas formas que podem ser assumidas pelo neocolonialismo, ele não se esquece de incluir a seguinte:

Excitação das rivalidades tribais e pessoais que destroem a unidade nacional, seja pela imposição de uma constituição na altura da independência que reforce o tribalismo e o racismo, ou pela corrupção pura e simples de elementos descontentes no interior do Estado (KAUNDA, 1970, p. 141).

Essa é praticamente uma lista das manobras executadas pela Bélgica entre 1959 e 1961 para garantir a continuidade de seu controle sobre a exploração mineira na colônia que lhe ia escapando das mãos. Em primeiro lugar, a proposta de uma constituição federativa, que dava amplos poderes às administrações regionais e enfraquecia a legitimidade do governo central, e a adoção final de uma constituição totalmente decalcada da constituição belga, o que permitiu os golpes e contragolpes e instaurou uma insegurança jurídica completa no país; em segundo lugar, o incitamento a confrontações de cunho racial (com a organização em milícias armadas de colonos brancos); em terceiro lugar, a promoção da secessões de duas províncias (primeiro o Katanga, e mais tarde o Kasai do Sul), contando para isso com a estreita colaboração de atores políticos que baseavam sua legitimidade em seu pertencimento pessoal a famílias reais de entidades políticas pré-coloniais (respectivamente o império da Lunda e o reino Luba); finalmente, a intervenção militar direta a pretexto de proteger os cidadãos belgas residentes no Congo do ódio racial que a

própria administração colonial havia contribuído para acirrar (WITTE, 2002, p. 1-45). Manobras que tornaram vãos os apelos de Patrice Émery Lumumba por uma independência nos marcos do Estado de Direito, em termos muito semelhantes aos empregados por Touré.²³ Em seu pronunciamento na última sessão da Mesa Redonda em Bruxelas em que se acordou a data da independência, Lumumba afirma:

Quanto aos europeus vivendo no Congo, pedimos a eles que fiquem e ajudem o jovem Estado congolês a erigir seu vigor nacional. Precisamos de sua ajuda. Garantimos a eles a segurança de suas propriedades e de suas pessoas. [...]

O investimento de capital no Congo será respeitado, pois somos pessoas honestas. Quanto aos funcionários públicos que agora trabalham no Congo, pedimos que eles sirvam a nosso governo com a mesma lealdade com que serviram ao governo belga. Eles podem todos se orgulhar de sua contribuição humanitária a um trabalho de reconstrução nacional. [...]

Quanto às chefaturas tribais, pedimos que reconheçam a necessidade de evolução e que cooperem com os líderes políticos na construção de seu país. Reservaremos a elas um lugar de honra em nossas futuras instituições (LUMUMBA, 1960, p. 43-44).

²³ Patrice Lumumba nasceu em uma família católica da província do Kasai, e frequentou escolas missionárias católicas e protestantes. Trabalhou como jornalista, como empregado administrativo de uma mineradora, e como empregado dos correios, e tornou-se um dos pouquíssimos congolezes oficialmente reconhecidos como “assimilados” pela administração colonial. Obtendo uma vitória significativa nas eleições parlamentares, tornou-se Primeiro Ministro com a independência. Durante o caos iniciado pela secessão do Katanga, foi destituído, aprisionado e posteriormente enviado pelo governo central ao governo secessionista do Katanga, que o executou imediatamente. Tornou-se um símbolo da soberania africana e, como tal, sua memória foi reivindicada inclusive pelos homens diretamente responsáveis por seu assassinato.

Diante da recusa de certas autoridades “tribais” de abdicarem das novas possibilidades que se abriam diante de seus olhos e de colaborarem com seu projeto de implantação de um Estado unitário no Congo – e da utilização política, pela antiga potência colonial, desse desacordo – Lumumba apelaria à juventude, não muitos meses depois, nos seguintes termos:

Hoje, no Congo livre e independente, não devemos ter uma juventude bângala, do Partido da Unidade Nacional, da Associação dos Bakongo, mukongo, batelela ou lokele, mas uma juventude unida, congoleza, nacionalista e democrática. Essa juventude trabalhará para a revolução social e econômica de nosso grande e amado país.

Vocês devem combater energicamente o tribalismo, que é um veneno, um flagelo social que é hoje o infortúnio desse país. Vocês devem combater todas as manobras separatistas, que alguns dos pregadores da política de divisão estão tentando fazer passar para pessoas jovens e inexperientes sob o nome de federalismo, federação ou confederação (LUMUMBA, 1961, p. 33-36).

No Estado africano recém-independente, a tribo é, ainda mais que durante os últimos anos do período colonial, o principal inimigo da nação. Se a meta do partido nacionalista era superar as identificações e lealdades com a tribo de modo a permitir a mobilização de grandes e heterogêneos contingentes populacionais para a luta pela emancipação política, agora a preocupação passa a ser, pelo contrário, evitar a mobilização de parcelas significativas da população por atores políticos que possam contestar o poder instituído. Não tanto com propósitos secessionistas (que foram, na verdade, bastante raros), mas para competir pelo controle da máquina administrativa sobre a totalidade do território nacional, ou para forçar uma descentralização que permitisse o acesso de certos grupos ao controle de setores do Estado.

É importante lembrar que o Estado africano independente não era instituído do nada conforme um projeto nacionalista específico. Os líderes africanos tiveram que trabalhar a partir do Estado colonial preexistente, cujas estruturas administrativas estavam especializadas em extrair recursos econômicos a baixo custo e exportá-los, e em reprimir a própria população quando ela resistisse a esse objetivo. Dessa forma, o controle do Estado no pós-independência afigurava-se como o principal (e em alguns casos o único) caminho para a ascensão social e econômica de diversos grupos africanos em presença em cada um dos antigos territórios coloniais (COOPER, 2002; ELAIGWU, 2010, p. 519–563).

Não espanta, portanto, que a acusação de “tribalismo” tenha tido historicamente maior credibilidade quando foi lançada pelos representantes dos partidos no poder a seus adversários na oposição. É o caso, por exemplo, do Quênia, em que a *Kenya African Democratic Union* (União Democrática Africana do Quênia, KADU) funcionou como partido de oposição, advogando uma redistribuição de poder no nível provincial, até sua incorporação na governista *Kenya African National Union* (União Nacional Africana do Quênia, KANU), em 1964. Escrevendo antes da fusão, entretanto, Mboya não hesita em apontar o dedo àqueles que em breve seriam seus correligionários:

o tribalismo constitui uma das diferenças básicas entre a KANU e a KADU, e talvez seja a origem dessas organizações. [...] A diferença entre a KANU e a KADU é a seguinte: enquanto a KANU admite que os sentimentos tribais existem, mas afirma que podem ser eliminados mediante uma liderança hábil e uma ação positiva, a KADU exagera a importância dos mesmos a fim de manter vivo o tribalismo (MBOYA, 1965, p. 99)²⁴.

²⁴ Para uma discussão da representatividade dos dois partidos em termos étnicos e as implicações disso para o processo político queniano, ver Ndegwa (1997, p. 599–616).

De forma semelhante, Nkrumah denuncia seus oponentes, aproximando-se, por um lado, de Mboya em seu julgamento de que o baixo nível geral de escolarização de seus concidadãos tornava-os suscetíveis a manipulações políticas, e, por outro, de Sékou Touré, ao queixar-se da pouca racionalidade envolvida no debate público:

Em um país que acaba de emergir do jugo colonial, há muitos males a endireitar, muitos problemas a resolver. [...] O fim da administração colonial em Gana nos deixou, além do mais, com um baixo nível de educação entre o grosso da população, e sem um sistema de educação universal. Um público como esse é facilmente presa de políticos inescrupulosos. É vulnerável a apelos demagógicos e prontamente explorável pela eloquência que emerge das emoções mais que da razão. Não foi difícil para a oposição descobrir terreno de insatisfação no qual plantar as sementes do ressentimento e da mágoa. Em Acra, eles trabalharam os sentimentos tribais do povo ga e os relacionaram à falta de moradias. Encorajaram a formação da Ga Shifimo Kpee, uma organização estritamente tribal, em nossa capital, que estava rapidamente se tornando cosmopolita; eles fomentaram o separatismo em Axânti e a dissensão no norte (NKRUMAH, 1963, p. 72).

Seja o Estado ou o partido o agente responsável por orientar a construção da nação, o certo é que pareceu necessário a seus dirigentes incorporar em documentos formais o opróbrio da etnicidade como instrumento político ou como recurso identitário da ação social coletiva, em nome do igualitarismo. No limite, o ferrenho ataque ao “tribalismo” por parte dos grupos ou atores no poder era um recurso de mobilização a favor da implantação de regimes de monopartidários, que chegaram a ser

a regra no continente africano na segunda metade da década de 1960.²⁵ Nesse sentido, a condenação do tribalismo vinha acompanhada de apelos à união de toda a população do novo país sob o partido no poder, que passava a representar (e a neutralizar no seu interior) toda a multiplicidade empírica encontrada dentro das fronteiras. Políticas específicas deveriam ser encampadas para que as particularidades internas, incluindo-se aí o pertencimento étnico, convergissem para o projeto nacional dominante. Por exemplo, no documento que escreveu para orientar a comissão responsável pela instituição do regime de partido único no Tanganica, em 1964, Nyerere especifica:

A nação do Tanganica é inalteravelmente contrária à exploração de um homem por outro, de uma nação por outra, ou de um grupo por outro. É responsabilidade do Estado, portanto, exercer um papel ativo na luta contra o colonialismo onde quer que ele exista, e trabalhar para a unidade africana, para a paz mundial e para a cooperação internacional na base da igualdade e da liberdade humanas.

Em persecução a esses princípios certas políticas públicas devem necessariamente fornecer o escopo da atividade política, econômica e social:[...]

(ii) Não deve haver discriminação alguma contra qualquer cidadão do Tanganica com base em raça, tribo, cor, sexo, crença ou religião. Temporariamente, isso não deve impedir que o governo ou qualquer outra autoridade apropriada tome medidas para corrigir quaisquer desigualdades que resultem de discriminação passada com base em qualquer um desses critérios.

(iii) Não deve haver propagação de ódio contra grupos, nem de qualquer política pública que faça

²⁵ Um bom estudo, feito em 1972, dos regimes de partido único na África é Silveira (2004); cf. Benot (1981).

emergir sentimentos de desrespeito por qualquer raça, tribo, sexo ou religião (NYERERE, 1967, p. 261-263).

Nkrumah também, ao avaliar sua própria atuação à frente do governo de Gana, faz questão de frisar:

Meu governo aprovou uma Lei de Impedimento de Discriminação para lidar com o controle dos partidos políticos baseados em afiliações tribais ou religiosas. Seu título completo era “Uma lei para proibir organizações fazendo uso de propaganda racial ou religiosa em detrimento de qualquer outra comunidade racial ou religiosa, ou se envolvendo com tal propaganda, ou assegurando a eleição de pessoas em função de suas afiliações raciais ou religiosas, e para outros propósitos relacionados” (NKRUMAH, 1963, p. 74).

A caracterização da oposição como tribal ou tribalista e, principalmente, como uma quinta-coluna neocolonial foi, como vimos, a regra geral adotada pelos atores políticos que haviam ascendido ao poder nos novos países africanos, tanto naqueles que transitaram para um regime de partido único quanto naqueles que permaneceram multipartidários, mas impuseram limites para a expressão político-partidária da oposição, como no caso acima. Porém, é importante destacar que nos novos Estados variaram de modo bastante acentuado as práticas administrativas com relação às autoridades “tribais” (os “chefes” e a instituição denominada de “chefia” ou “chefatura”). Desde já, parece claro que os nacionalistas que não punham em causa imediata a continuidade dos interesses econômicos vigentes durante a colonização tendiam a optar pela preservação das formas de autoridade existentes, mesmo quando se reconhecia a incapacidade da

tradição para lidar com os problemas contemporâneos e se afirmava a necessidade de um processo modernizador, como faz Tshombe:

Não é preciso renegar a tradição mas não devemos fazer dela um refúgio[,] antes fazer dela o ponto de partida de uma evolução controlada. Recomendo a obediência aos chefes tradicionais que são os que estão em melhores condições de compreender e guiar as aspirações das massas. Não acredito que a ordem seja[,] como se diz, um freio ao desenvolvimento. Penso[,] pelo contrário, que é uma boa estrutura que poderá permitir o início do desenvolvimento sobre o plano regional (TSHOMBÉ, 1976, p. 39).

São paradigmáticos, nesse sentido, os casos do Uganda – em que o rei do Buganda, entidade política anterior à colonização que abrangia a maior parte do território colonial, tornou-se o primeiro Presidente do país independente – e da Costa do Marfim – em que os chefes, segundo Onésimo da Silveira (2004, p. 94), “são tanto os organizadores principais, como o canal mais importante dos movimentos populares”, o que não é percebido “como utilização do poder tradicional enquanto tal mas, pelo contrário, como meio de neutralizá-lo e modernizá-lo”.

Mas, por outro lado, nem todos os nacionalistas interessados em reformar as bases econômicas coloniais lançaram-se em uma guerra sem quartel contra essas autoridades – ao contrário, muitos buscaram seu apoio na construção da luta anticolonial e na consolidação do pós-independência. Cabe lembrar a proposta de Lumumba de reservar às “chefaturas tribais” um lugar de honra nas instituições do Estado independente, ou a acusação de Nkrumah de que a política colonial procurava indispor os chefes e seus liderados. Mas haveria outros exemplos. Quando cinco deputados africanos eleitos foram convidados a participar do ministério do governo

de transição do Tanganica, em 1959, Nyerere ocupou a tribuna do conselho legislativo para dizer:

Temos um [único] movimento nacionalista, forte, apoiado por todas as tribos. Não é um movimento nacionalista surgido de uma associação tribal que começou a engolir outras tribos para crescer. Não, senhor. Completamente desvinculado da tribo, é verdadeiramente um movimento nacionalista, apoiado por todas as tribos do país, apoiado pelos Chefes (NYERERE, 1967, p. 68).

Também Nkrumah, já há cinco anos no governo de Gana, considerava:

No âmbito de uma sociedade que se prepara para o salto do atraso pré-industrial para o desenvolvimento moderno, há forças tradicionais que podem impedir o progresso. Algumas destas devem ser firmemente cortadas em suas raízes, outras podem ser retidas e adaptadas para as novas necessidades que se apresentam. O lugar dos chefes está tão entretecido na sociedade ganense que sua erradicação forçada abriria fendas no tecido social as quais poderiam vir a se mostrar tão dolorosas quanto a retenção de outras tradições mais incapazes de se adaptar. [...] Estou perfeitamente consciente do corpo de opinião que vê a chefatura como um anacronismo, mas, sendo possível ao *asantehene* aconselhar os chefes no Conselho de Estado de Kumasi “a mudar de acordo com os tempos”, penso que estamos plenamente justificados em nossa decisão de manter a tradição (NKRUMAH, 1963, p. 83-84).

Certamente, em alguns desses casos a proposta de uma aliança (ou, quando menos, de uma trégua) feita às autoridades africanas “tribais” ou “tradicionais” era uma manobra tática para ganhar tempo e reduzir a oposição aos projetos de transformação social que estavam via de regra associados a ambiciosos programas de reestruturação econômica. Mas é preciso perceber, para começar, que, sob o rótulo da “chefia”, escondia-se uma enorme gama de situações muito distintas entre si. O *asantehene*, por exemplo, era um título investido de enorme autoridade judiciária, militar e religiosa antes da conquista britânica. Desde seu trono de ouro em Kumasi, ele provia os destinos de toda a Confederação Axânti, assistido – e limitado, naturalmente – por um Conselho de Estado composto por uma aristocracia de corte. A derrota no campo de batalha diante dos britânicos e seus aliados locais não implicou o fim do título, nem da estrutura administrativa do Estado, apenas sua adaptação à nova realidade colonial, especialmente no campo fiscal. Nos primeiros trinta anos de dominação, o rei derrotado viveu exilado nas ilhas Seicheles; após sua morte, a sucessão seguiu seu caminho normal (uma eleição dentro da linha materna), sob o olhar atento dos britânicos. Nesse caso, uma camada social reteve durante o período colonial seu favorecimento em relação ao conjunto da população do antigo território axânti – bem como a maior parte de sua legitimidade de falar em nome de seus súditos. Por outro lado, a intervenção da potência colonial sobre a estrutura política anterior à conquista e, principalmente, sobre a nomeação dos incumbentes, podia ser, como efetivamente foi em muitos casos, muito mais drástica – embora, mesmo nas colônias em que o modelo administrativo se orientava para a chamada “administração direta”, algum nível de autoridade em mãos de africanos sempre persistiu, com maior ou menor interferência da administração colonial, especialmente nos níveis mais locais, como a

aldeia ou um conjunto de aldeias²⁶. Um bom contraponto ao exemplo de Axânti, em Gana, é fornecido por Sékou Touré:

Os verdadeiros chefes, os chefes tradicionais não existem mais na Guiné desde a ocupação. Eles foram substituídos por “pessoas confiáveis”: antigos *boys* de governadores, antigos ordenanças, portanto não mais que meros aventureiros. Os chefes tornados agentes da exploração colonial não podiam se impor a não ser pelo medo que inspiravam sob a santa proteção da administração colonial (TOURÉ, 1966, p. 62).

De uma situação a outra, parece haver tanto uma preocupação com a legitimidade dessas autoridades (e o apoio político que elas podiam mobilizar, para o bem ou para o mal) quanto com o grau de sua vinculação ao sistema colonial ou, num outro nível, à economia colonial de exportação de matérias-primas e importação de capital que a antiga potência desejava a todo custo preservar após a emancipação política. Nesse caso, importava o quanto os “chefes tradicionais” correspondiam, em cada caso, aos mais bem-sucedidos dentre os pequenos e médios proprietários rurais africanos, ou dentre os empreendedores locais nos ramos do comércio interno (eram esse os casos respectivamente da Costa do Marfim e do Katanga secessionista).

As chefias “tradicionais”, em conjunto com os proprietários rurais e os empreendedores africanos mais bem-sucedidos, tinham ainda uma outra prerrogativa: seus filhos tinham acesso diferenciado à educação de padrão europeu, fosse por conseguirem acumular riqueza suficiente para

²⁶ Sobre a distinção tipológica entre administração direta e indireta, ver Betts (2010). Tratando-se de tipos, nunca é demais lembrar, muito raramente se podem encontrar situações concretas que se enquadrem plenamente num ou no outro. As implicações mais amplas da generalização da administração indireta como método de governo na África foram examinadas por Mamdani (1996).

investir na formação superior de seus herdeiros na Europa ou nos Estados Unidos, fosse pela política educacional encampada pela administração do território colonial em questão. Não é por acaso que alguns dos nacionalistas citados nesta seção são filhos de chefes; muitos dos trabalhadores não braçais africanos, principal camada social a fornecer quadros dirigentes às organizações nacionalistas, também o eram. Sem lugar para dúvida, este é um aspecto que precisa ser levado em conta nas análises sobre os partidos políticos que chegaram ao poder com as independências. Não eram a emanção de todo o povo, como queriam seus porta-vozes, muito menos atores institucionais idealistas operando transformações sociais num plano abstrato, orientados apenas por um projeto modernizador e, supostamente por isso mesmo, emancipatório. Longe disso, eram uma composição de interesses sociais específicos, e muitas vezes conflitantes. Suas propostas, suas realizações e seus fracassos devem ser avaliados em função dessa relação de forças. Longe de se mostrar como uma oposição inexorável entre os representantes da tradição e da modernidade, como o senso comum e como os órgãos de comunicação de massa muitas vezes a retratam, a África das independências foi um espaço complexo de lutas políticas, projetos divergentes e elaborações conceituais criativas, em que todos os envolvidos, na política tanto quanto na análise jornalística e acadêmica, estavam de uma forma ou de outra sob os efeitos de uma poderosa injunção modernizadora.

REFERÊNCIAS

AFIGBO, Adiele Eberchukuwa. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. *In*: BOAHEN, Albert Adu (org.). *África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. Brasília: Unesco, 2010. p. 567-589. (História geral da África, VII).

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África*. Mangualde: Pedagogo; Luanda: Mulemba, 2014. (Reler África).

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APTHORPE, Raymond. Does Tribalism really matter? *Transition*, n. 37, p. 18-22, 1968.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

BENOT, Yves. *Ideologias das independências africanas*. Luanda: INALD, 1981. 2 v.

BETTS, Raymond F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, Albert Adu (org.). *A África sob dominação colonial: 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 353-375. (História geral da África, VII).

CHABAL, Patrick. Lusophone Africa in historical and comparative perspective. In: CHABAL, Patrick; BIRMINGHAM, David; FORREST, Joshua *et al.* *A history of Postcolonial Lusophone Africa*. Bloomington: Indiana University, 2002. p. 1-134.

CHATTERJEE, Partha. A nação em tempo heterogêneo. In: CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: Edufba, 2004.

CHATTERJEE, Partha. *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?* 2. ed. Minneapolis: University of Minnesota, 1995.

COOPER, Frederick. *Africa since 1940: the past of the present*. Cambridge: Cambridge University, 2002. (New approaches to African history).

ELAIGWU, J. Isawa. Construção da nação e evolução das estruturas políticas. *In*: MAZRUI,

Ali; WONDJI, Christophe (org.). *África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 519–563. (História geral da África, VIII).

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Vozes da África - conteúdos e continentes: raízes intelectuais do nacionalismo africano das independências. *In*: OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de; RAMOS, Jeannette Filomeno Pouchain; OKOUDOWA, Bruno (org.). *Cá e acolá: experiências e debates multiculturais*. Fortaleza: EdUFC, 2013. p. 178-201.

GODELIER, Maurice. O conceito de tribo: crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia? *In*: GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*, Lisboa: Edições 70, 1973. p. 134-138.

HOUNTONDJI, Paulin J. (org.). *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*. Mangualde: Pedagogo; Luanda: Mulemba, 2012. (Reler África).

KAUNDA, Kenneth D. *Une politique pour l'homme en Afrique: lettres adressées au Pasteur Colin Morris*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1970.

LUMUMBA, Patrice Émery. Address to Congolese youth, August, 1960. *In*: *Patrice Lumumba: fighter for Africa's freedom*. Moscow: Progress, 1961. p. 33-36. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/lumumba/1960/08/youth.htm>. Acesso em: 4 jul. 2012.

LUMUMBA, Patrice Émery. Statement at the closing session of the Belgo-Congolese Round Table Conference, February 20, 1960. *In*: *The Belgo-Congolese Round Table Conference*. Bruxelles: C. Van Cortenbergh, 1960. p. 43-44. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/lumumba/1960/02/statement.htm>. Acesso em: 4 jul. 2012.

MAFEJE, Archie. The ideology of “tribalism”. *The Journal of Modern African Studies*, v. 9, n. 2, p. 253–261, 1971.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University, 1996. (Princeton studies in culture/power/history).

MAZRUI, Ali; WONDJI, Christophe (org.). *África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010. (História geral da África, VIII). Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190256POR.pdf>.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MBOYA, Tom. *Libertad y futuro*. Barcelona: Ariel, 1965. (Nuestro siglo por dentro).

MERCIER, Paul. On the meaning of “tribalism” in Black Africa. In: VAN DEN BERGHE, Pierre L. (org.). *Africa: social problems of change and conflict*. San Francisco: Chandler, 1965. p. 483-501.

MKANDAWIRE, P. Thandika (org.). *African intellectuals: rethinking politics, language, gender, and development*. New York: Zed, 2005. Disponível em: <http://site.ebrary.com/id/10231458>. Acesso em: 7 fev. 2017.

MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2013. (Reler África).

NDEGWA, Stephen N. Citizenship and ethnicity: an examination of two transition moments in Kenyan politics. *The American Political Science Review*, v. 91, n. 3, p. 599-616, 1997.

NKRUMAH, Kwame. *A luta de classes em África*. 2. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1977. (Cadernos livres, 10).

NKRUMAH, Kwame. *Africa must unite*. London: Panaf, 1963.

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism: Philosophy and ideology for decolonization*. [New York]: Modern Reader, 1970.

NKRUMAH, Kwame. *Revolutionary path*. New York: International Publishers, 1973.

NKRUMAH, Kwame. *Towards colonial freedom: Africa in the struggle against world imperialism*. London: Heinemann, 1962.

NYERERE, Julius K. *Freedom and unity, Uhuru na Umoja: a selection from writings and speeches, 1952-1965*. London: Oxford University, 1967.

RANGER, Terence O. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence O. (org.). *A invenção das tradições*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 219-269.

SENGHOR, Léopold Sédar. O caminho africano do socialismo. In: *Um caminho do socialismo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1965, p. 78–112.

SILVEIRA, Onésimo. África ao sul do Sahara: sistemas de partidos e ideologias de socialismos. Lisboa: África Debate, 2004.

TOURÉ, Ahmed Sékou. *La Guinée et l'émancipation africaine: l'action politique du Parti Démocratique de Guinée*. Paris: Présence Africaine, 1959.

TOURÉ, Ahmed Sékou. *L'Afrique et la révolution*. Paris: Présence Africaine, 1966.

TSHOMBÉ, Moisés. *Auto-biografia de quinze meses no governo do Congo*. Lisboa: Galeria Panorama, 1976.

WITTE, Ludo de. *The assassination of Lumumba*. 2. ed. New York: Verso, 2002.

PARA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DE CINEMA AFRICANO

VICTOR MARTINS DE SOUZA¹

Partindo de uma perspectiva histórica, o presente artigo aborda três aspectos da cinematografia africana. Como ponto de partida, discute-se a particularidade estética da filmografia pioneira do continente, com destaque para as obras de Sembène Ousmane, cujos filmes foram ferramentas eficazes para criticar o colonialismo europeu. Contempla-se, igualmente, características das produções africanas contemporâneas. Por fim, problematiza-se o fenômeno hodierno da vasta produção nigeriana, alcunhada por alguns especialistas como Nollywood.

O CINEMA PIONEIRO EM ÁFRICA

A prolífica produção cinematográfica contemporânea, existente em alguns países africanos, já seria motivo mais do que suficiente para prestar atenção na cinematografia desse continente. Soma-se a isso, o aspecto bem particular da história do cinema africano, desde os seus primórdios possuidor de uma estética fortemente anticolonial. Daí ser presumível que o presente artigo abordará alguns desses temas, considerando a quase inexistência de estudos sobre esse assunto na literatura em língua portuguesa. Cabe ressaltar que a aceitação do outro passa, necessariamente, pela aceitação de sua estética, pois de nada adiantaria a promulgação de uma lei federal que obrigue o ensino de cultura africana e História da África

¹ Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

nos estabelecimentos de ensino (Lei 10.639/2003), se os beneficiários não entrassem em contato com as tradições orais africanas, por meio da sua música, do seu teatro, das máscaras, da sua literatura e, por que não, das artes visuais.

Apesar do cinema africano só adquirir projeção internacional na segunda metade do século XX, mesmo antes dos anos 1900, o continente negro foi abundantemente filmado, inclusive por cineastas europeus e norte-americanos. Em 1896, os irmãos franceses Auguste e Louis Lumière, precursores do cinema, foram ao norte africano para filmar o cotidiano da capital argelina, à época colônia francesa. Entretanto, não se tratava apenas de filmar territórios de além-mar, mas também de exibir a recém-criada invenção aos colonos e aos novos súditos da Coroa ou do Império. Daí ser compreensível a rapidez com o que o cinema chegou a terras tão distantes, a exemplo do advento precoce das filmagens dos irmãos Lumière em terras do norte e do oeste africano, ou até mesmo na longínqua cidade de Xangai. Conforme lembrou Elisabeth Lequeret, “nem mesmo os missionários hesitaram em utilizar o cinema para celebrar as “benesses da civilização” (LEQUERET, 2005, p. 5). Enfim, desde cedo o colonizador percebeu a eficácia do cinema para moldar o imaginário coletivo, tendo em vista o crescente empreendimento imperialista e neocolonialista fomentado pela Conferência de Berlim (1884-1885)².

A estética dos filmes europeus produzidos nesse período na África atrelava-se fortemente aos interesses político e ideológico dos centros produtores. Durante a Primeira Guerra Mundial, o valor predominante nos filmes franceses realizados nas colônias foi a ideologia *Banania*, que consistia em ver os africanos como crianças que a pátria francesa deveria

² Conferência de Berlim (1884/85): de caráter despótico e arbitrário, o evento deu início à partilha da África entre as potências do período. Dos quinze países participantes, treze eram europeus e o restante Turquia e Estados Unidos. Os maiores beneficiários da “roedura” do continente foram França, Portugal, Alemanha, Bélgica e Inglaterra, além do imperador belga, Leopold II, que recebeu de bandeja o Congo, país localizado no coração da África, que à época correspondia a aproximadamente 85 vezes o tamanho da Bélgica.

educar. Apesar das iniciativas dos cineastas europeus pioneiros partirem da esfera privada, eles possuíam o aval de seus países, como a Inglaterra e a França, que criaram posteriormente órgãos específicos para regulamentar a distribuição e a produção dos filmes exibidos e realizados nas suas colônias. A estratégia das potências criou grandes dificuldades para a formação de quadros cinematográficos nos países africanos, pois os africanos eram proibidos de filmar em seus continentes. Isso só foi superado no contexto das lutas de independência, daí ser evidente o caráter político do cinema africano pioneiro.

Os primeiros filmes produzidos por africanos só surgiram em meados da década de 1950. O sudanês Gadalla Gubara produziu *Song of Karthoum* (1950), que apesar de sua circulação restrita é considerado por alguns estudiosos o primeiro filme africano rodado no continente. Cinco anos depois, Paulin S. Vieyra, juntamente com mais três realizadores – Mamadou Sarr, Robert Caristan e Jacques Melo Kane – produziram, em Paris, o curta-metragem *Afrique-sur-Seine* (*África sobre o Sena*, 1955), que mostra as condições de estudantes e imigrantes africanos residentes na capital francesa. O filme foi rodado em 16mm, PB e com duração de 21 minutos. Vieyra também produziu outros curtas: *Mol* (1958), que mostra os esforços de um jovem pescador para motorizar seu barco; *Lamb* (1963), um documentário sobre uma luta senegalesa que leva este nome; *Sindiely* (1964), uma espécie de protesto contra os casamentos forçados; e *N'diongane* (1965), um drama familiar adaptado do romance do escritor senegalês, Birago Diop. Também fez alguns trabalhos em parceria com Sembène Ousmane, além de escrever a primeira biografia sobre o cineasta, intitulada *Ousmane Sembene – Cinéaste*. Possivelmente, um cineasta que tenha feito isso de modo mais cuidadoso tenha sido o senegalês Sembène Ousmane, considerado o pai do cinema africano e também uma das grandes referências da cinematografia mundial, ao lado de Kurosawa, Glauber Rocha, Godard, Pasolini e Buñuel. A própria trajetória de

Sembène vale como um forte testemunho desse cinema engajado e crítico ao colonialismo, quer pela estética fílmica quer pela temática contemplada por seus filmes: no mais das vezes, Sembène representou nas telas oprimidos em busca de justiça. Certa feita declarou, “Na época colonial o cinema era uma distração para estrangeiros. O mundo africano, o mundo negro, só apareceria nele através de bananeiras e coqueiros, através de personagens de mensageiros ou domésticos fiéis” (SEMBENE, 1999, p. 4).

Antes de entrarmos na discussão sobre a particularidade da estética dos filmes de Sembène e de seus contemporâneos, é interessante levar em conta um fator. Povos e culturas possuem formas específicas de se inserirem no mundo, significando dizer que uma das grandes riquezas das civilizações consiste na sua pluralidade, que acabam por conferir ao mundo um lugar de prolíficos encontros. No que se refere à África isso é notório, visto que os 55 países que compõem o continente africano não espelham nenhum pouco as mais de 2.000 línguas e culturas que formam esses Estados e reinos. Embora, cada uma dessas culturas possua distintas particularidades, há algo em comum a quase todas elas, ou seja, as tradições que dão sustentáculos às suas práticas e costumes, conforme observou o sábio e historiador do Mali Amadou Hampâté Bâ, “Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie” (HAMPATHE BÂ, 2012, p. 167). Daí ser presumível, igualmente, que essas tradições serão grandes fontes de inspirações para uma parcela significativa de cineastas africanos, que a elas irão recorrer para produzir suas obras.

É interessante pensar como poderia a tradição oral se manifestar no cinema ou contribuir para a formação de uma estética cinematográfica. É necessário dizer que não existe uma única tradição oral, pois elas espelham as particularidades culturais, filosóficas, pedagógicas e religiosas

de cada comunidade. Assim, é importante destacar que em cada cultura a tradição se manifesta de modo distinto, equivalendo também a dizer que cada artista faz uso dessas tradições por meio de uma intencionalidade. A esse respeito é exemplar o filme *Nelisita, narrativas Nyaneka* (1982), do cineasta angolano Ruy Duarte de Carvalho, que é baseado nas tradições orais dos povos Nyaneka-Humbe, do sudoeste de Angola. No filme em questão, o povo atua e encena as suas próprias tradições, na qual se expressam narrativas míticas, problemas sociais, forças espirituais e condutas humanas. Um olhar descuidado classificaria o filme como um documentário etnográfico em estilo ficcional, o que perderia de vista a tradição oral presente na obra, expressa por meio da literatura oral dos Nyaneka-Humbe. A esse respeito, é igualmente exemplar a biografia do cineasta senegalês Sembène Ousmane, tendo em vista seus esforços para produzir sua arte.

Sembène Ousmane nasceu em Casamance, na região sul do Senegal, em 1923. Filho de Moussa Sembène, um pescador da etnia lébou, e de Ramatoulaye, o jovem era pertencente à etnia wolof. Herdou, igualmente, de seus ancestrais a crítica aos valores ocidentais, o que foi comprovado pela dificuldade em se adaptar ao ensino colonial, sendo expulso da escola francesa aos 15 anos, por desavenças com o diretor da escola, Monsieur Peraldi. Quando o futuro escritor-cineasta veio ao mundo, o seu país era uma colônia francesa, fruto da partilha do continente africano, em 1884. Ocorreram inúmeras tentativas de aculturação das culturas, práticas e costumes dos povos africanos, porém, muitas etnias se voltaram para os valores tradicionais para resistirem à ocidentalização. Assim, quando Sembène foi expulso da escola, por questionar a pedagogia colonial, quem ficou encarregado da sua educação foi seu tio, um sábio muçulmano, Abdourahmane Diop. Mesmo sendo educado nos preceitos do islamismo, Sembène sempre foi crítico aos valores litúrgicos da religião de Maomé, conforme é perceptível em seu filme, *Ceddo* (1976), sendo oportuno dizer

que a formação social do cineasta se deu a partir da presença da cultura wolof, da qual parte da sua obra é tributária (SOUZA, 2012, p. 83).

Após a morte do tio, estabeleceu-se na capital senegalesa, Dakar, onde aprendeu uma série de profissões, exercendo empregos temporários (mecânico, pedreiro, comerciante). Dividia seus dias entre o trabalho na capital e a ida ao cinema, cujas salas exibiam os grandes sucessos de Hollywood e da cinematografia francesa, italiana e britânica. Tais filmes formaram os primeiros cinéfilos do Oeste da África, a exemplo de Sembène Ousmane, Samba Félix, Paulin Soumanou Vieyra. Muitos desses jovens, posteriormente, criticaram essas produções coloniais, inclusive, por serem exteriores aos problemas locais. Há um conto do próprio Sembène Ousmane, intitulado *Avant l'histoire* (Diante da história), que expressa bem essa insatisfação. Em 1944, por ocasião da II Guerra Mundial, foi mobilizado para o 6º Regimento de Artilharia Colonial (RAC), no qual percebeu outro aspecto da colonização (BARLET, p. 4). Ao vivenciar a realidade do exército, desconstruiu qualquer ilusão que possuía em relação aos preceitos civilizatórios franceses, ainda que nutrisse alguma admiração pelo general Charles de Gaulle, que liderou as tropas francesas durante a campanha da II Guerra Mundial.

Após 18 meses de serviço militar, retornou a Dakar e se filiou a sindicatos. Participou também da greve de ferroviários da linha Dakar-Níger. A maioria dessas experiências esteve presente em suas obras, a exemplo do seu primeiro romance *Le docker noir* (*O estivador negro*, 1952), que foi uma reconstrução autobiográfica de seu trabalho na cidade portuária de Marselha, em que trabalhou como estivador. Parte da sua experiência no exército serviu de base para a produção de *Camp de Thiaroye* (1988), que, baseada em fatos reais, retratou a injustiça cometida pela nação francesa com os soldados das colônias, que foram massacrados por tanques e armamentos pesados de Charles de Gaulle. Por isso não consiste exagero em dizer que a vida e obra de Sembène ajuda a

compreender bem não só cinema pioneiro na África, mas também o teor político, pedagógico e popular de sua obra.

Antes de fazer cinema, produziu alguns romances, contos e poemas. Seu grande objetivo foi o de problematizar a realidade de seu povo em suas histórias. Contudo, percebeu, após escrever três romances, que os maiores interessados pela sua literatura eram os universitários africanos e alguns leitores franceses. Certa vez, confessou ao seu biógrafo, Samba Gadjigo, que isso o incomodava. Eis o principal motivo para dar início à produção cinematográfica, tendo em vista o maior alcance que o cinema poderia ter (GADJIGO, 2007). Conforme confidenciou o cineasta,

Dei-me conta que somente com o livro poderia, em África, apenas alcançar um número limitado de pessoas. Enviei a diversas embaixadas uma solicitação de bolsa para estudar cinema. A URSS respondeu favoravelmente e assim que cheguei em Moscou, no Studio Gorki, para estudar com Marc Donskoi (GADJIGO, 2007).

Um ano na URSS (1962) permitiu-lhe uma aproximação com outros referenciais estéticos do cinema, como o cineasta Eisenstein, companheiro do seu mestre Donskoi.

Não se pode esquecer que a União Soviética possuía um forte legado estético dos movimentos de vanguardas. Algo que era muito discutido naquele contexto, dentro dos partidos políticos, era a própria questão da politização da arte e, em sentido estrito, o uso do cinema enquanto “conscientizador das massas”. Na pertinente observação de Walter Benjamin, ao falar da obra de arte em tempos de reprodutibilidade técnica, “Eis a estetização da política, como pratica o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte” (BENJAMIN, 2011, p. 196). Entretanto, na acepção de Sembène, não caberia ao artista a tarefa

de mostrar às massas os caminhos da revolução, acreditava ele que seria a partir do povo que surgiria uma nova forma ou regime de governo.

Em 1963, o governo do Mali solicitou a Sembène Ousmane um documentário sobre o Império Songhay. À época, lembrou Sembène que havia poucos filmes rodados por africanos. Neste período, montou uma pequena produtora em Dakar, a “Domirev”. Em 1962, co-produziu cine-jornais franceses, junto com André Zwoboda. No mesmo ano, realizou um curta de 19 minutos, *Borom Sarret*, com uma velha câmera de fabricação russa. *Borom Sarret* foi um dos primeiros rodado na África por um africano e concentra-se em um dia de trabalho de um “carroceiro-taxista” (Ly Adboulaye). A voz em *off* exprime o pensamento do protagonista. A ação se desenvolve a partir das viagens realizadas pelo *Sarret* (carroceiro em wolof³) que juntamente com o cavalo *Albourah* leva diferentes passageiros aos respectivos destinos: mulher que vai à feira, garoto que pega carona, *jëkkër* (marido) que leva a *jabar* (esposa) grávida à maternidade, homem que leva o filho a um funeral. São estas viagens que garantem ao carroceiro o seu sustento. Longos planos sequências e inúmeros planos gerais enunciam e denunciam as precariedades das periferias de Dakar. O olhar do carroceiro confunde-se com o olhar do cineasta, perspicazes observadores das mazelas sociais de um espaço desassistido (SOUZA, 2012, p. 111). As imagens são intercaladas por reflexões.

Conforme observou Elisabeth Lequeret, o filme narra “um dia na vida de um pobre entre os pobres.” Em seguida, um homem vestido em trajes formais solicita ao carroceiro que o leve para a região nobre, localizada no centro. O carroceiro fica relutante, mas de tanto o cliente barganhar aceita a oferta. O *sarret*, o cavalo *Albourah* e o passageiro dirigem-se ao centro. Prédios elevados, ruas arborizadas, avenidas largas contrastam com os espaços periféricos das primeiras cenas do filme. A obra possui um estilo bem próximo do documentário, cuja câmera

³ Wolof é a língua falada pela maioria dos senegaleses, aproximadamente 86% da população.

denuncia, por meio de planos contrastantes, as vicissitudes de uma ex-colônia francesa, mas que ainda reflete os espectros neocoloniais. A narrativa chega ao ápice quando o *sarret* é interpelado por um guarda – símbolo da ordem e autoritarismo. A carroça é confiscada. O carroceiro é um corpo que sofre, privado do seu direito e sustento. Juntamente com seu cavalo, o homem volta à periferia, cabisbaixo e visivelmente vencido. Sua face demonstra cansaço, flagelo e decepção.

Percebe-se de que forma a burocracia (forma sofisticada de violência) se sobrepõe à necessidade. Nada mais lhe resta a não ser voltar para casa e transmitir a decepcionante notícia à sua esposa. Sembène convida à reflexão. Não se trata de educar as massas - como insistem alguns analistas de seus filmes -, mas de dialogar com elas. Atento, desde logo, à agressão perpetrada em sua sociedade, o cineasta propõe ao telespectador refletir a partir da sua realidade. As heranças herdadas de séculos de colonialismos são sentidas mediante respectivas subjetividades dos atores sociais.

Conforme assinalou o escritor Aimé Césaire, “nós, homens de cor, neste determinado momento da revolução histórica, tomamos posse, em nossa consciência, de todo campo de nossa singularidade e estamos aptos para assumir em todos os planos e domínios as responsabilidades que derivam desta tomada de consciência.” (CÉSAIRE, 1955). Por isso que, para Sembène, essas delicadas questões não podem ser reduzidas ao silêncio. Daí a autodeclaração do cineasta senegalês de que seu cinema pode ser visto a partir de três “Pês”: *polémique, politique e populaire*. Ou seja, uma estética que vai ao encontro da descolonização de mentes, corpos e saberes, para usar expressão de Maria Antonacci. O cinema de Sembène é político na medida em que seus filmes ajudam a pensar a realidade dos africanos politicamente, propondo, inclusive, mudanças na África sem a perda da sua singularidade e espiritualidade. É igualmente polêmico, pois busca reabrir capítulos já fechados na sociedade, questionando valores tidos como cristalizados, como a própria crítica ao Islamismo que é feita

em Ceddo, produzido em 1976, em que é possível se perguntar se de fato, a religião de Alá seria uma tradição na África do Oeste? Ademais, o seu cinema é popular, pois uma das grandes preocupações de Sembène era dialogar com o povo. Para isso, segundo Diene & Ulysse, ele fez uso de uma expressão cultural moderna reincorporando os valores da tradição e da ancestralidade. De acordo com os autores, “A dimensão imaginária da tradição oral africana pode construir um alimento para o audiovisual” (DIENE, 1977, p. 151). Assim, enquanto homem do povo, Sembène assumiu a necessidade de exprimir as correntes profundas e estruturas particulares de sua cultura no audiovisual. Deve-se ter em mente que a própria tradição oral, mencionada anteriormente, permite que se tenha uma visão mais ampla do que seja a literatura e a arte africana como um todo, da qual o cinema é um dos vetores.

Nunca é demais lembrar que se o surgimento das cinematografias africanas foi antecedido pelas lutas anticoloniais, tanto dentro quanto fora do continente, também é verdade que essa nova filmografia coincidiu com a emancipação de grande parte das nações africanas. Há que relembrar que durante a colonização os africanos eram proibidos de produzir filmes. Para compreender o quadro caótico do continente à época, basta recordar que até o final da II Guerra Mundial, somente quatro países africanos eram formalmente independentes: Egito, Libéria, Etiópia e União Sul-Africana, já em finais da década de 1960, só alguns poucos países não o eram. Assim, o processo de descolonização se iniciou timidamente nos anos 1950 com a independência da Líbia (1951), Sudão (1956), Marrocos (1956), Tunísia (1956), Gana (1957) e Guiné (1958) (SOUZA, 2012, p. 97). Entretanto, o ápice das emancipações ocorreu na década seguinte, sobretudo no ano 1960, o ano da África, numa reação em cadeia dos movimentos de libertação.

É compreensível que nestas nações recém emancipadas surgisse uma busca por autorepresentação, havendo uma luta contínua pelo direito

à imagem. Daí ser evidente a forte relação estabelecida entre a estética dos filmes produzidos e os destinos das jovens nações africanas, concernente ao futuro político e cultural destes países (SOUZA, 2012, p. 97). Esta pujança acabou por fomentar produções cinematográficas locais e, vale enfatizar, que Sembène Ousmane não foi o único a fazê-lo. A esse respeito é revelador o filme sobre a guerrilha encabeçada por Amílcar Cabral na Guiné Bissau e no Cabo Verde. De teor fortemente político, a obra *Amílcar Cabral fundador da República da Guiné Bissau e da República das Ilhas de Cabo Verde* foi produzida pelo Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfico (ICAIC). Essa obra conjunta entre as ex-colônias portuguesas e o Icaic exemplifica outro aspecto desse período da guerra fria, ou seja, a aproximação ideológica e geopolítica entre o continente latino americano e o alguns países africanos. Hodiernamente é bastante conhecido o aparato técnico e recursos humanos enviados por Cuba para Angola, Moçambique, Etiópia e Guiné durante a guerra fria. Não parece redundante dizer que, nesse âmbito, o cinema foi igualmente acionado.

A PRODUÇÃO AFRICANA CONTEMPORÂNEA

Na contemporaneidade, os cineastas africanos têm produzido obras dignas de referência, que abordam as mais diferentes temáticas. Evidentemente que nenhuma produção é tão vultosa quanto o cinema nigeriano (nollywood), porém, há um número relevante de artistas de outros países do continente africano que possuem reconhecimento internacional. Na África do Sul, o realizador Khalo Matabane possui uma produção bem aceita entre os circuitos internacionais, como o documentário *Nelson Mandela: The myth and me*, que polemiza algumas ações promovidas pelo estadista no período pós-apartheid. Outro exemplo de obra produzida na África que tangencia assuntos delicados da contemporaneidade é o filme *Born This Way (Nascido assim)*, co-dirigido por Shaun Kadlec, que aborda

a questão da homossexualidade no Camarões ao retratar como vive parte da comunidade GLBTT num país que repudia essa orientação sexual.

Além do quadro exposto, há outro fator relevante, o fato de que muitos cineastas africanos produzem por meio de uma cooperação técnica internacional, como Abdellatif Kechiche, da Tunísia, e o franco-argelino Rachid Bouchareb. Isso permite que os filmes produzidos via cooperação alcancem mercados mais amplos, já que permite às obras a circulação e exibição em outros países. O grande exemplo disso é o filme *A Vênus Negra* (2010), de Kechiche, que narra a trajetória de Saartjie Barrtman (1789-1815), pejorativamente chamada por franceses, ingleses e holandeses de *Venus hottentote*. Barrtman foi uma africana da etnia koishan, proveniente da região sul da África. O que ocorreu com a Vênus talvez seja o exemplo mais extremado da violência colonialista, que tenha chegado ao nosso conhecimento. O itinerário da sua dor fez escala em prostíbulos franceses, zoológicos humanos ingleses e holandeses, tendo por fim trágico a Academia de Medicina, onde foi esquadrinhada e dissecada pelas lâminas do destacado naturalista francês Georges Cuvier, produto de uma mente ilustrada e categórica. Permaneceu no *Musée de l'Homme* até 1976. Nelson Mandela, ao ser libertado em 1994, atendendo aos pedidos das etnias koishan, solicitou a restituição dos restos mortais de Saartjie para a África do Sul, solicitação efetivada somente em 2002. No que se refere ao filme, é de um valor emocional extremamente forte, que oferece uma reflexão vivificante sobre o espetáculo da alteridade, com uma forte crítica ao racismo, legitimado, inclusive, pela ciência, na esteira neocolonialista e imperialista (SOUZA, 2012, p. 176).

O cinema de Kechiche é um bom exemplo de filme que tangencia assuntos políticos, mas existem outras obras nessa mesma esteira. Obras como *Living in Bondage* (1993) e *Millionaires Club* (2005), da Nigéria, são outros bons exemplos porque abordam aspectos mais atrelados à ocidentalização que acomete grande parte das nações africanas. A

produção em Gana possui uma experiência tão interessante que até ganhou o apelido de “Gollywood”. Segundo os dados da Associação de Produtores de Cinema de Gana (FIPAG, na sigla em inglês), há aproximadamente 8 mil pessoas trabalhando no setor cinematográfico na região norte do país. Filmes recentes como *Grey Matter* (2010) e *Chora chora* (2012) também fizeram alguns interessados em cinema abrirem os olhos para o que é produzido em Ruanda, país que há apenas duas décadas sofreu com a experiência traumática do Genocídio, ocorrido em 1994. A produção ruandesa ganhou o apelido de Hillywood. É interessante que alguns artistas e produtores ao ocuparem o espaço cinematográfico incorporam um hábito que é próprio da vida comunitária, “Na África Oriental, cinéfilos [...] podem assistir a filmes de Nollywood, Gollywood e Hillywood em barracas comunitárias por um preço razoável. Geralmente, eles se sentam em bancos de madeira rústicos e, em épocas chuvosas, os espectadores se esquivam das goteiras que surgem nos telhados de metal. Em geral, as exhibições são feitas com o uso de DVDs piratas e tendem a ser eventos sociais bem barulhentos”⁴.

Do fragmento acima é possível retirar uma lição: a condição precária de alguns países, como os aqui citados, não impede que surja um cinema criativo e questionador da realidade, de tal sorte que a Nollywood é um dos grandes produtores mundiais e “Gollywood” e “Hillywood” produzem filmes de ampla aceitação entre o público local.

De fato, o que permitiu esse “re-nascimento” do cinema africano foi o acesso a novas tecnologias por parte de uma parcela da população, como smartphones, iphones e câmeras digitais, que barateou a produção cinematográfica. Somemos a isso a estratégia criada por alguns cineastas de exibir seus filmes em aldeias e em áreas urbanas de grande movimento. Foi mais ou menos isso que fez o diretor sul-africano Errol Schwartz, que

⁴ Informações retiradas do site Vinte cultura e sociedade. Disponível em: <http://vinteculturaesociedade.wordpress.com/2014/10/18/cinema-africano-contemporaneo/>. Acesso em: 16 jan. 2016.

com seu iphone dirigiu *The Magic Bullet*, filme premiado no *iPhone Film Festival*, exemplo seguido em Serra Leoa por Nick Asgill.

Outras oportunidades para esses cineastas se inserirem em circuitos mais profissionais são os festivais que ocorrem dentro da África, acontecimentos oportunos para trocas de experiências estéticas, culturais e políticas. Daí ser relevante fazer menção a eventos como o *Festival Internacional de Artes Bayimba*, em Uganda, ou o *Festival Internacional de Cinema sobre Direitos Humanos Manyà*, nesse mesmo país; ou ainda o *Festival Intelectual Mwalimu Nyerere*, na Tanzânia.

Há outros eventos maiores e mais tradicionais do que os citados aqui, como o *Journées Cinématographiques de Carthage* (JCC), em Tunís, criado em 1966, e o *Festival Panafricain du Cinéma de Ouagadougou* (Fespaco), na capital de Burkina Fasso, cuja primeira edição foi em 1969. Graças a esses eventos pioneiros foi criada, em Tunís, em 1970, a *Fédération Pan-Africaine des Cinéastes* (Fepaci), que vem permitido a troca entre os artistas africanos da contemporaneidade, levando-se em conta o potencial político e cultural do cinema (ARMES, 2007, p. 154). Isso demonstra que, ainda que a passos lentos, a África segue numa direção favorável ao desenvolvimento de um cinema condizente com a realidade de seus países.

Parcela relevante da produção africana também ocorre devido a um esquema de parceria e interesse por parte dos antigos colonizadores, como a França em relação a parte francesa da África, localizada em sua maioria na África do Oeste. Isso, de fato, espelha um aspecto da diplomacia francesa, na esteira da cooperação técnica e cultural. Roy Armes observou bem isso:

Em 1963, o Ministério da Cooperação e Desenvolvimento francês, criado especificamente para supervisionar a cooperação entre França e os Estados africanos, estabeleceu um escritório de cinema em Paris, chefiado por Jean-René

Debrix. Como a organização paralela de produção de cinejornais, o Consortium Audiovisuel International (CAI), o escritório era formado por editores profissionais [...] O primeiro esquema francês de ajuda à produção cinematográfica africana por meio do escritório de cinema do Ministério da Cooperação foi encerrado nos últimos anos da presidência de Giscard, mas renasceu em 1980, com a chegada do presidente François Mitterrand. Inicialmente, os franceses deram apoio a vários projetos pan-africanos: o principal festival de cinema africano (Fepaco), uma escola de cinema africana (Inafec), uma filмотeca com acervo cinematográfico africano (a Cinémathèque Africaine), uma organização de distribuição pan-africana (CIDC) e seu correspondente consórcio de produção (Ciprofilm). (ARMES, 2007, p. 154).

O final dos anos 1980 foi uma época interessante para o cinema africano. Além da produção nigeriana, que começava a se destacar, o cinema do Norte da África, de língua árabe, como os filmes do argelino Lakhdar Hamina e do egípcio Youssef Chahine⁵ começaram a ganhar visibilidade no circuito europeu, inclusive, no Festival de Cannes, na França. Embora, filmes como *La noire de...* (1966), de Sembène Ousmane, já havia ganhado prêmios internacionais, como o *Prêmio Jean Vigo*, em Cannes tais cineastas não haviam conquistado espaço, sobretudo por uma questão mal resolvida entre os idealizadores do festival acerca da questão neocolonial na África, que explica o pouco espaço para os trabalhos de Sembène e Paulin Soumanou Vieyra. Mas no ano de 1987,

⁵ Apesar de aqui serem referenciados filmes argelinos e árabes, alguns pesquisadores abordam a filmografia desses países a partir de outros referenciais e periodizações. No presente estudo, optou-se por contemplar a cinematografia da África do Oeste e Subsaariana e parte da África austral. Entretanto, quando possível referenciamos os cinemas árabes a título de comparação.

o filme *Yellen*, do cineasta malinês, Souleymane Cissé, foi aceito pela competição oficial. O filme despertou a opinião da crítica ocidental que pouco a pouco passou a estar atento para a produção africana. Anos antes, contudo, outros artistas já vinham acompanhando a situação cinematográfica na África, como o cineasta Glauber Rocha, que em 1969 rodou no Congo-Brazzaville o filme, o *Leão de Sete Cabeças*, com o apoio de lideranças políticas locais, como o General N’Goubi. Outra experiência cinematográfica de destaque, por parte de um cineasta não africano, que filmou na África, é o clássico *A Batalha de Argel* (1966), dos italianos Gillo Pontecorvo e Ennio Morricone, que abordou a luta anticolonial na Argélia. Há igualmente outros cineastas que produziram grandes obras no continente sem recair na dicotomia civilização versus barbárie, a exemplo de Jean Rouch, que embora tenha sido criticado por cineastas africanos como Sembène Ousmane, produziu obras relevantes como *Moi, un noir* (1958).

O FENÔMENO NIGERIANO

Possivelmente, o aspecto mais destacado que diz respeito ao cinema africano de hoje é “Nollywood”, ou seja, a grande produção nigeriana de filmes. Essa produção se encontra entre as três maiores do mundo. Apesar de ser uma produção iniciada no começo da década de 1990, mais especificamente inaugurada com o filme “*Living in Bondage*” (1992), de Crhis Obi Rapu, produzido pelo empresário Keneth Nnebue, suas raízes remontam à década de 1970, com a produção de filmes em vídeo. Hoje, a partir de produções por meios digitais (dvd, vcd), o cinema nigeriano passa por um aumento gradativo e movimenta uma considerável parcela da economia nigeriana. Por ser uma produção no mercado informal, bem parecido com o que ocorre

em algumas regiões da Índia, é difícil contabilizar o número de filmes produzidos por ano. No entanto, estima-se que a cifra ultrapasse a marca de 1.500 filmes por ano e desde 1992 até os dias atuais o país produziu mais de 14.000 filmes.

A Nigéria, por si só, é um país de grandes cifras. Sua população é de aproximadamente 175 milhões de habitantes, o sétimo país mais populoso do planeta. Seu PIB em 2014 foi de 1,057 bilhões de dólares e a maior parte de sua receita advém do setor petrolífero. Além de ser um país de peso na Organização de Países Exportadores e Produtores de Petróleo (Opep) é membro do G-20, o grupo das vinte maiores economias do planeta, e um dos grandes parceiros comerciais do Brasil na África, ao lado de Angola e África do Sul. Contudo, um dos grandes problemas do país hoje é a instabilidade política, tendo em vista as inúmeras guerras civis que assolaram o país desde a sua independência do Reino Unido (UK), que se deu em 1º de outubro de 1960. Atualmente, enfrenta ataques por parte do grupo fundamentalista islâmico Boko Haram, que prega a ideologia anti-cristã e anti-ocidental. Vale enfatizar que esse quadro instável do país acabou por melindrar parte da população a ocupar as salas de cinema das grandes cidades, como Lagos e Abuja, sobretudo, por temeridade de atos terroristas em lugares públicos (BALOGUN, 2007, p. 193).

Contudo, apesar da grande população do país, são inúmeras etnias que vivem nessa região com destaque para os haussá, os iorubá, no sudoeste, e os ibo, ao leste, que em 1967 havia declarado a República de Biafra enquanto território independente. O iorubá também merece destaque, pois é a etnia de grande parte dos africanos trazidos compulsoriamente para o Brasil, Cuba e Caribe, que no passado e no presente deram (e dão) grande contribuição à formação da cultura brasileira, como hábitos culinários, filosóficos, culturais, religiosos e linguísticos.

No que se refere à produção cinematográfica, Françoise Balogun possui observações interessantes a esse respeito, “a Nigéria foi o primeiro

país a produzir uma produção significativa de filmes em vídeo” (BALOGUN, 2007, p. 192), fenômeno iniciado na década de 1970, notadamente na cidade de Lagos. Concomitantemente a esse processo, as salas de cinema passavam a se desintegrar, devido à austeridade econômica e outras questões conjunturais, como as guerras civis e golpes de Estado. Passado esse primeiro período, iniciou-se uma euforia econômica, decorrente do capital proveniente do petróleo, que criou uma nova classe média e classe abastada, possibilitando o acesso a novos bens de consumo, inclusive, aparelhos de videocassete. Já na década de 1980, cresceu o número de filmes pirateados, conforme observou Mfon, Akintunde e Selbar, “em alguns mercados, até 80% dos produtos vendidos e alugados são pirateados” (BALOGUN, 2007, p. 194). Igualmente ocorreu algo interessante, “As mesmas pessoas que podiam adquirir aparelhos de vídeo e fitas gostavam também de filmar eventos e cerimônias familiares. Umhas poucas empresas lucravam muito produzindo filmagens de cerimônias de casamento, funerais e formaturas” (BALOGUN, 2007, p. 195).

Ao mesmo tempo, a indústria nigeriana se desenvolvia paulatinamente nos moldes da Film Unit, antiga instituição de caráter colonial, quando da ocupação britânica, que foi alterada depois da independência e já na década de 1970 passou a produzir filmes em iorubá, encabeçada por cineastas pioneiros. Em 1975, Ola Balogun produziu o primeiro filme nigeriano nessa língua, *Ajani-Ogun* (1975), que fez grande sucesso junto ao público do país, não só iorubá, mas de outras etnias, cujo modelo foi seguido por outros cineastas e companhias cinematográficas. Datam desse período filmes como *Ija Ominiral* (*Lute pela liberdade*, 1977), também de Balogun em co-direção com Ade Afolayan, e demais produções dirigidas por Hubert Ogunde e Moses Olaiya, também em iorubá. Assim, o aspecto que permitiu a pujança local foi a forte demanda da população por histórias locais, que tratassem igualmente dos problemas do país, como a herança colonial, a corrupção, a poligamia,

a modernidade, a tirania dos líderes políticos: “O público nigeriano estava ansioso para ouvir uma língua familiar, ver atores conhecidos e se deixar envolver pelo clima de magia que era, e ainda é, um ingrediente imprescindível dos filmes nigerianos e de muitos outros filmes africanos” (BALOGUN, 2007, p. 195).

A videoeconomia nigeriana foi o fator que permitiu esse aumento de produção, pois se no final da década de 1970 e início de 1980 houve

um movimento em favor de filmes nigerianos de qualidade, rodados em 35mm, com a participação de diretores de fotografia estrangeiros, como José Medeiros, do Brasil, e de técnicos que acabaram formando profissionais nigerianos, na década seguinte a Nigéria praticamente deixou de produzir filmes em celulóide (BALOGUN, 2007, p. 196).

Houve aumento significativo da produção de filmes em vídeo e mais recentemente em digital. Nesse sentido, a partir da produção do filme nollywoodiano inaugural, *Living Bondage* (1992), e de seu respectivo sucesso, outros empresários resolveram pôr em prática o modelo de Keneth Nnebue: incorporação no cinema da tradição do teatro iorubá itinerante, cujas tradições orais são próximas ao povo; diálogo estreito com a estrutura e estética televisiva, tendo em vista a ampla audiência da televisão entre a população, e uma confecção de filmes nos moldes comerciais, evitando-se riscos, visto que esses diretores preferem reproduzir modelos que deram certo em filmes anteriores do que tentar inovar em termos de linguagem cinematográfica.

Contudo, os filmes nigerianos, como outras cinematografias aqui estudadas, não seguem um único padrão, pois desde a década de 1970 tiveram fases distintas. Poderíamos dividir a partir das seguintes fases: o início, com os filmes produzidos em VHS, nas décadas de 1970 e 1980; o

boom, a partir da década de 1990 e início de 2000, e mais recentemente um período de recessão, que se iniciou em 2007, decorrente da crise periódica da indústria. Mas ainda assim nesse mesmo ano de 2007 foram produzidos aproximadamente 2.500 filmes. As produções da década de 2000 contam com muitos filmes aclamados internacionalmente, como as obras da cineasta Amaka Igwe, que realizou obras elogiadas pela crítica como “Rattled Snake” e “Violated”.

Evidentemente que as produções de Igwe fazem parte das exceções, pois a orientação inicial das produções de Nollywood é a realização de filmes de forma rápida, barata e numerosa, diferente dos filmes em formato celuloide, conforme observou Menesses:

Os filmes de Nollywood são feitos para serem compatíveis com as pequenas telas onde são geralmente assistidos. As câmeras de vídeo usadas hoje em dia são, em sua maioria, de boa qualidade, porém pecam na qualidade da gravação de áudio, o que dificulta a exibição em salas de cinema. O contraste no investimento de tempo é mais importante do que as diferenças técnicas ou mesmo os orçamentos (os orçamentos de filmes de celuloide africanos são muito baixos em relação ao padrão internacional, ainda que bem mais alto do que os de Nollywood) (BALOGUN, 2007, p. 199).

Mais adiante, complementa:

Normalmente, leva-se anos para conseguir financiamento para filmes de celuloide e o roteiro é a ferramenta primária para captar o dinheiro; o roteiro, portanto, é escrito e reescrito, revisado e julgado durante um bom tempo, principal período na vida do diretor, que é em muitos casos o escritor também. Os filmes de Nollywood

retratam suas histórias – como tem sido noticiado frequentemente, eles negligenciam o aspecto visual do cinema em favor da narrativa e do que os atores podem fazer com o diálogo, e o público vai aprovar mesmo com quase nenhum nível técnico ou más atuações se a história for suficientemente interessante. O roteiro é, em geral, feito ‘nas coxas’ com a mesma velocidade e falta de cuidado que o resto do filme (BALOGUN, 2007, p.200).

Tendo em vista que o tripé sobre o qual se assenta a indústria cinematográfica seja a produção, a exibição e a distribuição, é bom ter em conta que a grande fragilidade do cinema de Nollywood é o circuito distribuidor, sendo isso que impede a consolidação de uma indústria de cinema forte no país, nos moldes da Índia, dos Estados Unidos e da China.

Na atualidade, há realizadores de renome da Nigéria que não fazem parte do circuito nollywoodiano, como o mais respeitado diretor nigeriano da atualidade, Tunder Kelami, e outro grande diretor, Kunle Afolayan, mas muitas vezes os filmes desses cineastas circulam no exterior a partir do “slogan” nollywoodiano.

REFERÊNCIAS

AMODA, M. Functionalistic art: black esthetics and the dialectic of esthetic judgment. In: *Colloque sur Litterature et Esthetique negro-africaines*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1979.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Colonialidade e decolonialidade de corpos e saberes*. Pesquisa financiada pelo CNPq, no triênio 2005/2008. Versão apresentada no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos sem fronteira. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 25, 2002. Separata.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Artimanhas da História. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 24, jun. 2002.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Culturas da voz em circuitos África/Brasil/Áfricas. p. 2. In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Coimbra, 2004.

ARMES, Roy. O Cinema africano ao norte e ao sul do Sahara. In: MELHEIROS, Alessandra (org.). *Cinema no Mundo*, v. I. África. São Paulo: Escrituras, 2007. p. 141-184

AVELLAR, José Carlos Avellar. *A ponte clandestina: teorias de Cinema na América Latina*. Rio de Janeiro: Ed. 34; São Paulo: Edusp, 1995.

AZIZA, Mohamed (org.). *Patrimoine culturel et création contemporaine en Afrique et dans le monde arabe*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1977.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução: Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas: Palas Athena, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. A Tradição viva. In: KI-ZERBO (org.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.

BALOGUN, O. A explosão da videoeconomia: o caso da Nigéria. In: MELHEIROS, Alessandra. *Cinema no Mundo*, Vol. I – África. São Paulo: Escrituras, 2007. p. 193-202.

BAMBA, Mahomed. O cinema africano: no singular e no plural. In: BAPTISTA, Mauro; MASCARELLO, Fernando (org.). *Cinema mundial contemporâneo*. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Tradução: Ângela Melim. Rio de Janeiro: Sephis, 2008.

BARRY, Boubacar. Expressões da Negritude na política, na poética, nas artes. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 26, 2003.

BARRY, Boubacar. *Subdesenvolvimento e dependência na África Negra. As origens históricas e as formas contemporâneas*. 2011. Prefácio de Samir Amin. Publicação no prelo.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Tradução: Maria Isaura de Queiroz. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BENJAMIN, W. O narrador. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: arte, magia e técnica*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

BERNADET, Jean-Claude. *Brasil em tempo de cinema: ensaio sobre o cinema brasileiro de 1958 a 1966*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

BENTES, Ivana (org.). Glauber Rocha. *Cartas ao mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOUGHEDIR, Férid. Elements pour une théorie du cinéma africain. In: RENCONTRES INTERNATIONALES POUR UN NOUVEAU CINEMA, 1974, Montreal. *Cahiers*. Montreal: Comité d'Action Cinématographique, 1975.

BONVINI, Emílio. *Textes oraux et texture orale dans Uanga (Feitiço) d'Oscar Ribas*. In: FRANÇA, José Augusto. Les littératures africaines de langue portugaise: a la recherche de l'identité individuelle et nationale. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1985.

BOULANGER, Pierre. *Le cinéma colonial, de l'Atlantide à Lawrence d'Arabia*. Préface de Guy Hennebelle. Paris: Seghers, 1975.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FIGUEIREDO, Janaína; FERREIRA, Marieta (org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1998. p. 183-184.

CAPELATO, M. H; MORETTIN, E; NAPOLITANO, M; SALIBA, E. T. *História e cinema*. São Paulo: Alameda, 2007.

CARDOSO, Paulino de Jesus. *A luta contra a apatia: estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo. (1915-1931)*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, 1993.

CAPRILES FARFAN, René. A descoberta da cultura negra. *Revista Filme Cultura*, v. 4, n. 19, p. 10-5, mar.-abr. 1971.

CARVALHO, Noel dos Santos. *Cinema e representação racial: o cinema negro de Zózimo Bulbul*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Noel dos Santos. A consciência diáspora no cinema brasileiro: o cinema negro de Zózimo Bulbul. *Cinémas d'Amérique Latine*, n. 15, 2007.

CASSETTI, Francesco; DI CHIO, Federico. *Como analisar un film*. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós, 1991.

CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Phillipe Rey, 1955.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Paris: 1955.

CÉSAIRE, A. *Carta a Maurice Thorez. Paris, 24.10.1956*. In: *Présence Africaine*, 1956.

CÉSAIRE, A. *Discours sur la Négritude*. Paris: 1950.

CÉSAIRE, A. Entrevista disponível em: <http://www.revista.agulha.nom.br/ag53cesaire.htm>. Acesso em: 5 abr. 2011.

COLLOQUE SUR LITTERATURE ET ESTHETIQUE NEGRO-AFRICAINES. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines – Abidjan –1979.

CONVENTS, Guido. *A la recherche des images oubliées: préhistoire du cinéma em Afrique 1897-1918*. Bruxelles: OCIC, 1986.

CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- COSTA, Antonio. *Saber ver el cine*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- CHAM, Mbye. História oficial, memória popular: reconfiguração do passado africano nos filmes de Ousmane Sembène. Trad. Victor Martins de Souza. In: LANDY, Marcia (ed.). *The historical film: history and memory in media*. New Jersey: Rutgers University Press, 2000.
- DANTAS, Marcello. Midia primitiva. *Cinemais*, n. 2, nov-dez. 1996.
- DIENE, D. La création audiovisuelle en Afrique. In: AZIZA, Mohamed (org.) *Patrimoine culturel et creation contemporaine*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1977.
- DIEGUES Jr, Manuel. *A Africa na vida e na cultura do Brasil*. Translation Derek Wheatley. Edição trilingue. Lagos: World Black and African Festival of Arts and Culture, 1977.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- EISENSTEIN, S. Ecrits d'Eisenstein (3): La non-indifférente nature (1). *Cahier du Cinema*, n. 211, abr. 1969.
- ELENA, Alberto. *Los cines periféricos: África, Oriente Medio, India*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999.
- FANON, Frantz. Racisme et culture. *Presence Africaine*, juin-nov. 1956.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. São Paulo: Brasiliense, 1968.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Mascáras Brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: Cahiers libres, n. 3, 1959.
- FAYE, Safi. Breve mirada al Africa. In: UNAM, México (org.). *La mujer em los medios audiovisuales: memoria del VIII Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano*. México, 1987. (Cuadernos de Cine, 32).

- FEDRY, Jacques. *Anthropologie de la parole en Afrique*. Paris: Karthala, 2010.
- FERRAZ, Abdu. Contos e Tradições Orais em Culturas Africanas. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 26, 2003.
- GABRIEL, Teshome H. *Third cinema in the third world: the aesthetic of liberation*. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1982.
- GADJIGO, S. *Sembene: une conscience africaine*. Paris: Homnisphères, 2007.
- GATTI, J. Der Glauber Have Sept Cabeças. *Cinemais*, n. 3, jan-fev. 1997.
- GILLIAM, Angela. African cinema as new literature. In: *Third World Newsreel. Journey across three continents: film & lecture series*. New York, 1985.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic*. Boston: Harvard University Press, 1993.
- GLISSANT, Édouard. O Mesmo e o Diverso. Tradução Normélia Parise. In: GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1996.
- GERBER, Raquel. *O mito da civilização Atlântica*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1982.
- GOMES, Paulo Emílio Salles. *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOMES, Paulo Emílio Salles. *Crítica de Cinema no Suplemento Literário*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. v. 2.
- GOMES, Paulo Emílio Salles. Uma situação colonial? In: *Crítica de Cinema no Suplemento Literário*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. v. 2.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: A.G. Resende; A. Escosteguy; C. Álvares; F. Rudiger; S. Amaral. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Unesco, 2003.

HALL, Stuart (org.). *Le Tiers Monde em films*. In: Cinémaction, s/n. Tricontinental, 1982.

HAMPATHE BÂ, A. *A Tradição Viva*. Brasília: Unesco, 2012. (Coleção História Geral da África, v. 1)

HONDO, Med. Le rôle du cinéaste africain. In: *Rencontres Internationales pour un nouveau cinema*, 1974, Montréal. Cahiers. Montréal: Comité d'Action Cinématographique, 1975.

INTERVIEW with Ousmane Sembene. In: GABRIEL, Teshome H. *Third cinema in the third world: the aesthetic of liberation*. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1982.

IROBI, Esiaba. O que eles trouxeram consigo: o Carnaval e a Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora. Tradução: Victor Martins de Souza. *Journal of Black Studies*, New Jersey, v. 37, n. 6, jul. 2007.

KODJO, F. Les cinéastes africains face à l'avenir du cinema em Afrique. *Tiers-Monde*, tome 20, n. 79, 1979.

LANDY, Marcia (org.). *The historical film: history and memory in media*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2001.

LEQUERET, Elisabeth. *Le cinema africain: un continent à la recherche de son propre regard*. Collection dirigée par Joel Magny et Frédéric Strauss. Paris: 2005.

LECHT, J. *Fifty key contemporary thinkers*. London: Routledge, 1994.

LIMA, M. A. Jean Rouch e Glauber Rocha, de um transe a outro. *Devires*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, jan-jun. 2009.

LOPES, A.; VELOSSO, M.; PESAVENTO, S. *História e Linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. São Paulo: Casa de Rui Barbosa, 2006.

MACHADO, Fernanda Murad. *Construction d'un univers fabuleux: l'écrivain et le lecteur dans l'oeuvre d'Amadou Hampâté Bâ*. Tese (Doutorado) – Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 2010.

MANDELA, Nelson. *Nelson Mandela talking about Ubuntu*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=l-RUPwl5edA>. Acesso em: 21 ago. 2011.

MICCICHÉ, Lino. Notes pour une étude sur le “cinema nôvo » et Glauber Rocha. In: ESTÈVE, Michel. *Études cinématographiques*. n. 97-99. Paris: Minard, 1973. p. 14-15.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena Africa no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

METZ, Christian. *A análise das Imagens*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MUGGIATI, Roberto. *Rock, o grito e o mito: a música pop como forma de comunicação e contracultura*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, LÍlian. *História da vida privada no Brasil*, v. 4. São Paulo: Cia das Letras.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

N'GUESSAN, M. B. K. Allocution. In: *Colloque sur Litterature et Esthétique negro-africaines*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1979.

N'DIAYE, Samba Felix. Africa, Ozu, Cinema Novo e camera no chão. *Cinemas*, n. 8, nov-dez. 1997.

NASCIMENTO, Abdias. O teatro negro no Brasil: uma experiência sócio-racial. *Revista da Civilização Brasileira*, São Paulo, Caderno Especial 2, 1968.

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou A Epopéia Mandinga*. Trad. Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NEMER, Sylvia. *Glauber Rocha e a literatura de cordel: uma relação intertextual*. Rio de Janeiro: 2007.

OUSMANE, Sembène. *O griot do cinema africano*, *Correio da Unesco*, Fundação Getúlio Vargas, março de 1990.

OUSMANE, Sembène. *Cinemaction*, n. 17, 1982.

OUSMANE, Sembène. *Interview*. Emission RFI, Catherine Ruelle/Sophie Ekoue. 1977 – 75º anniversaire du realisateur.

PAREJA, Luciana. Mama África. *IREvista Moderno MAM*, n. 2, p. 15, jan.-fev. 2003.

PEREIRA, M. O Columbianum e o cinema brasileiro. *Revista Alceu*, v. 8, n. 15, jul./dez. 2007.

PEREIRA, M. Columbianum: na contramão do colonialismo cinematográfico. *Cinemais*, n. 12, jul-ago, 1998.

PEREIRA, I. *Religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista*. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina.

PIERRE, Sylvie. *Glauber Rocha. Glauber Rocha: textos e entrevistas com Glauber Rocha*. Tradução: Eleonora Bottmann. Campinas: Papyrus, 1996.

PRUDENTE, Celso. *Barravento – O negro*. São Paulo: Editora Nacional, 1995.

QUEIROZ, Maria Isaura de. *Os cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

QUEIROZ, Maria Isaura de. Dossiê Canudos. *Revista USP*, São Paulo, n. 20.

RAMOS, Fernão; MIRANDA, Luiz Felipe (org.). *Enciclopédia do cinema brasileiro*. São Paulo: Senac, 2000.

RISÉRIO, Antônio. *Avant-Gard na Bahia*. São Paulo: Instituto Lina Bo Bardi, 1995.

ROBERT, Stéphane. *From body to argumentation: grammaticalization as a fractal property of language (the case of Wolof ginnaaw)*. In: Berkeley Linguistics Societ 23S, 1997.

ROCHA, Glauber. *Revisão crítica do Cinema Brasileiro*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ROCHA, Glauber. Entrevista concedida à *Revista Versus*, em 15 nov. 1976.

ROCHA, Glauber. *Manifesto Estética da fome à estética do sonho*.

ROCHA, Glauber. *Stanley Kramer – a salvação de Hollywood, Página ao leitor – (Glauber – Salvador – Bahia)*. In: *A Cena Muda*, n. 25, 1954.

SCHIPPER, Mineke. *Oral literature and written orality*. In: *Beyond the boundaries: African Literature and Literary Theory*. London: Allison & Busby, 1989.

SOUSA Jr, Vilson Caetano de. *Nagô: a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: FIB, 2005.

SELLERS, William. *Making films with the Africans*. In: MANVELL, Roger (ed.). *The year's work in the film: 1950*. London: Longmans, Green and Co., 1951.

SEMBENE, O. Entrevista ao correio da Unesco. Brasília: 1999.

SEMBÈNE, Ousmane. *Intervention orale à la Rencontre Internationale de Poetes à Berlin* du 12 au 27 Septembre 1964.

SEMBENE, Ousmane. *Cinemaction*, n. 17, 1982.

SERCEAY, Michel (org.). *Cinemas du Maghreb*. In: *Cinémaction*, n. 111, 2004.

SHOHAT, E; STAM, R. *Crítica da imagem eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Mateus Araújo; CARDOSO, Maurício. Shakespeare glauberizado: a tragédia de Macbeth na farsa de Cabezas Cortadas. SILVA, Marcos (org.). São Paulo: LTE Editora, 2010.

SIRIO, Juan Ramon Tejero. *A capoeira como conteúdo disciplinar na formação de professores de educação física*. Monografia – Universidade São Judas Tadeu, 2003.

SODRÉ, N. W. O momento literário. *Revista da Civilização Brasileira*, n. 21-22, 1968.

SOUZA, V.M. *A poética e a Política no cinema de Glauber Rocha e Sembène Ousmane*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.

SYLA, Assane. *La philosophie morale des Wolof*. Dakar: Ifan/Université de Dakar, 1994.

SETARO, André. Nascimento do Surto Contracultural. *Revista da Bahia*. Edição Especial: Cinema, 1995.

THIONGO, N'gugi wa. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?. In: MELEIRO, Alessandra (org.). *Cinema no Mundo – indústria, política e mercado*. África, vol. 1. São Paulo: Escrituras Editora, 2007.

TORRES, Nelson Maldonado. *La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Império, Colonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2006.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO (org.) *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.

VERGER, P. *Exu promove uma guerra em família*. 1954, p. 183. In: PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIEYRA, Paulin Soumanou. Africa: la historia em imágenes amenazada. *El Correo de la UNESCO*, v. 37, n. 8, ago. 1984.

VIANNA, Irma. A nação a partir do sertão. Glauber Rocha e a literatura regionalista. In: SILVA, Marcos (org.). *Metamorfoses das linguagens*. São Paulo: LCTE Editora, 2009.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLIAMS, Patrick; MURPHY, David. *Postcolonial African cinema: tem directors*. New York: Manchester University Press, 2007.

XAVIER, Ismail. *Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

XAVIER, Ismail. *O cinema brasileiro moderno*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

XAVIER, Ismail. *Alegorias do subdesenvolvimento*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec-Educ, 1997.



**ENSINO DE HISTÓRIA DA ÁFRICA,
DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA**





MUITAS HISTÓRIAS IMPORTAM

MARCIA GUERRA¹

A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. [...] Histórias tem sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida².

Nesse capítulo, temos a intenção de discutir, centralmente, dois pontos: Por que os diferentes sistemas de ensino passaram a considerar importante, ou mais ainda, imperioso, que os conteúdos de história da África passassem a ser ensinados aos alunos de toda a educação básica; O que esses mesmos sistemas de ensino compreendem por História da África.

Em minha opinião, quando respondemos a esses dois questionamentos nos tornamos mais capazes de superar as incertezas que acompanham a introdução da África no planejamento de professoras e professores nos diferentes níveis de ensino. Uma insegurança que se traduz em um paradoxo: aquele de não nos interrogarmos sobre o fato de que, em um país no qual a escravização de africanos foi a base da geração de riquezas por 388 anos e que possui a maior população de afrodescendentes

¹ Historiadora, professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ) e do Mestrado Profissional em História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), tendo como objeto principal de pesquisa o Ensino de História da África e suas relações com os movimentos sociais. marcia.pereira@ifrj.edu.br

² Chimamanda Adichie em Os perigos da História Única. 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br. Acesso em: 14 maio 2018.

do mundo, os conteúdos de história e culturas africanas não estarem presentes nas salas de aula das nossas escolas. Que processos encobriram essa ausência inexplicável e a tornaram quase “natural” aos nossos olhos? Por que levamos tanto tempo para notar o quase total apagamento da história e da cultura produzidas por africanas e africanos no mais velho dos continentes?

Entre os estudiosos contemporâneos não há qualquer dúvida de que a África é berço da humanidade, da família, da vida coletiva, das migrações, da arte, da metalurgia, da agricultura e dos impérios³. O interesse por ela também não é recente. Segundo o historiador britânico J.D.Fage, desde que as primeiras sociedades começaram a fazer registro escrito de suas histórias, elas fizeram menção a acontecimentos e personalidades do continente. Ele enfatiza que os primeiros trabalhos sobre história da África são concomitantes ao surgimento da própria História:

Os historiadores do velho mundo mediterrânico e os da civilização islâmica medieval tomaram como quadro de referência o conjunto do mundo conhecido, que compreendia uma considerável porção da África. A África ao norte do Saara era parte integrante dessas duas civilizações e seu passado constituía um dos centros de interesse dos historiadores, do mesmo modo que o passado da Europa meridional ou do Oriente Próximo (FAGE, 2010, p. 44).

³ Em Olduvai, na Tanzânia, os antropólogos Mary e Louis Leakey encontraram, em 1959, o crânio fossilizado do *Zinjanthropus boisei*. Exames revelaram que o crânio era mais de um milhão de anos mais velho do que o mais antigo fóssil encontrado até então. Na mesma região eles acharam, na década seguinte, ossos e utensílios do *Homo habilis*, o primeiro homínido na cadeia evolutiva a produzir instrumentos de pedra. Cf. também: Leakey (1995) e Antropólogos confirmam que o ser humano surgiu na África. 20 set. 2013. Disponível em: <http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/antropologos-confirmam-que-ser-humano-surgiu-na-africa-10053408#ixzz4YJFvLjhC>. Acesso em: 14 maio 2018.

Mas as referências não se limitavam a uma África mediterrânea ou do Norte, ainda que para as regiões ao Sul do Saara houvesse maior dificuldade na obtenção de dados. Heródoto de Helicarnaso (século V a.c) e Cláudio Ptolomeu (século II), escreveram sobre a África, que designavam de Etiópia e os etíopes, isto é, a população Africana. Historiadores ou intelectuais árabes como Al-Mas'udi e Ibn Hawkal (século X), Al Bakiri (século XI), Al-Idrisi (século XII), Yakult (século XIII), Ibn Batuta (século XIV), Ibn Khaldun (séculos XIV-XV), Al- Hasan, conhecido por Leão Africano (séculos XV-XVI), Mahmud Kati (século XVI) e Es Saadi (século XVII) também não ignoraram as articulações e as características daqueles por eles chamados povos do Sudão (FAGE, 2010, p. 54). Mas, como bem sabemos, esses conhecimentos permaneceram ignorados, ou quase, pela historiografia até bem longe no século XX. E continuam a manter considerável distância das salas de aula da educação básica ou das graduações em humanidades. Quando de sua formação, os professores de História praticamente ignoraram esses conhecimentos.

Esses estudos árabes foram sendo acrescidos, nos séculos seguintes, de uma produção intensa sobre o continente africano. Aventureiros, missionários e conquistadores buscavam entender e descrever o que viam para viabilizar o domínio sobre a região. Um conhecimento colonial se desenvolveu e subalternizou a África e os africanos, mas efetivamente o fez a partir de dados e informações que selecionavam sobre a região. O trabalho do inglês Richard Burton é um exemplo dessa produção. Parte da vida desse aventureiro hábil nos disfarces e no domínio de idiomas foi passada buscando descobrir as nascentes do Rio Nilo e, ao mesmo tempo, mapear o coração da África para a Royal Geographical Society. Ele escreveu inúmeros relatórios (foi cônsul britânico também), artigos e livros sobre a África Ocidental, mesmo não tendo tido sucesso em alcançar as cabeceiras do mais extenso rio do mundo. Tal produção, que tinha um público amplo já na época, circulou e circula para além do campo exclusivo dos seus destinatários. Sobre ela nos diz Gebara:

Os resultados de suas descrições e observações são descrições muito minuciosas destas sociedades. Desta forma, esta postura tornava possível observar os costumes africanos como social e culturalmente enraizados, levando a considerações que buscavam compreender, por exemplo, a funcionalidade dos sacrifícios humanos, muito embora as reflexões sobre eles fossem de forma inevitável e invariável, eurocêntricas (GEBARA, 2006, p. 21).

Mas, nas últimas muitas décadas, elas também não estiveram presentes em nossas escolas e universidades.

Poderíamos continuar a citar exemplos de uma produção existente nos domínios coloniais sobre a África e os africanos ao longo da primeira metade do século XX, mas remeto o leitor interessado em saber mais sobre o tema na direção dos artigos de John Fage e de Alberto da Costa e Silva, já que esse não é o nosso foco central. Mas não podemos seguir adiante com nosso argumento sem antes destacar, como diz o nosso mais notório africanista, que “a história da África – ou melhor, das várias Áfricas – antes e durante o período do tráfico negreiro faz parte da história do Brasil” (COSTA e SILVA, 2011, p. 238). E não apenas pelo fato do que hoje chamamos de Brasil ter recebido, ao longo de bem mais de 300 anos, um contingente de africanos que ultrapassou em muito os quatro milhões de indivíduos. Mas, porque as economias das duas margens do Atlântico estavam completamente interligadas, com transações econômicas e trocas culturais que vincularam brasileiros e africanos ao longo do século XIX (antes essas trocas se desenvolviam no interior do império português) através do que já foi descrito como *um rio chamado Atlântico*. Não é preciso reiterar a ausência desse debate nos ambientes escolares e acadêmicos ao longo de quase todo o século XX.

Na segunda parte do século passado, as lutas pela independência do domínio colonial sacudiram o mundo de então. Em pouco mais de

uma década, quase toda a África passava a ser constituída de estados soberanos. Chefes de Estado negros, Kwame Nkrumah (Gana) e Patrice Lumumba (Congo) sentavam-se junto a seus antigos dominantes e com eles discutiam os principais problemas mundiais. Um novo ponto de vista, aquele dos Estados recém-estabelecidos, das minorias espoliadas até então e dos subalternizados pelo racismo e preconceito, ganhava visibilidade nos jornais e noticiários. Povos orgulhosos de sua luta vitoriosa e de suas experiências no passado. Povos que queriam ter direito à voz no presente e a uma história contada a partir do seu ponto de vista. E, que nesse sentido, conjugavam energias materiais e intelectuais. Um esforço nessa direção foi a elaboração da História Geral da África, oito extensos volumes escritos a partir da África, em um projeto coordenado pela UNESCO que era dirigida por Amadou-Mahtar M'Bow, um professor do Senegal, estado recém independente⁴.

O impacto desse processo foi grande no Brasil. A África e suas lutas contra os gigantes colonizadores permitia antever um futuro positivo também para o Brasil. Seria possível superar o então designado “atraso” que havíamos herdado da colonização. Professores, estudantes e intelectuais buscavam dialogar com esses muitos acontecimentos que viemos descrevendo. O editorial do Boletim de História da Faculdade Nacional de Filosofia, saído em 1963, reivindica o lugar privilegiado ocupado pela África para se entender o que é/era o Brasil contemporâneo bem como a especificidade da sensibilidade dos brasileiros, fruto do seu passado e do seu presente, nos estudos sobre o continente que se rebelava:

Hoje, cabe ao francês colonizante classificar o argelino como terrorista. A nós, brasileiros,

⁴ A trajetória de elaboração e publicação da coleção História Geral da África foi objeto de estudos do pesquisador brasileiro Muryatan Barbosa. Podemos observar em seu trabalho a originalidade e a importância teórica das opções metodológicas que orientaram sua escrita, bem como o significado político conferido ao projeto naquele momento. Cf. Barbosa (2012).

subdesenvolvidos, cabe descobrir a autêntica fisionomia do argelino, aquela que o mostra como libertador do seu povo, como o realizador de um ideal humano mais elevado. Por que a luta deste homem foi a nossa, identificamo-nos com ele; podemos nós, e não os franceses ou os ingleses, compreendê-lo à luz de *uma interpretação que os explica e ao mesmo tempo explica a nós mesmos*. (BOLETIM DE HISTÓRIA, 1963, p. 172, grifos meus)⁵

Foram criados centro de estudos e vieram a luz muitas análises dos acontecimentos, algumas seminais, como *Brasil e África: outro horizonte*, livro do historiador José Honório Rodrigues lançado em 1961. Porém, os episódios políticos derivados do Golpe de 1964, em particular sua violenta ação na educação brasileira, contribuíram para que a percepção do passado comum a unir brasileiros e africanos permanecesse à margem da preocupação dos investigadores e professores nacionais.

Como já foi possível concluir, a África sempre esteve ali. Assim como os estudos e os estudiosos de sua história. Assim como essa história, esses estudos e esses estudiosos permaneciam ignorados (ou quase) pelos intelectuais e pelos sistemas de ensino no Brasil. A primeira pergunta que devemos nos fazer é a de como explicar essa invisibilidade ou, em um neologismo, essa invisibilização (ato voluntário de tornar invisível)?

As respostas, encontradas por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, convergem em direção ao racismo e ao preconceito presentes na sociedade e instituições brasileiras, aí incluídas a escola e as universidades. E destacam o papel relevante desempenhado pela ausência de referências aos africanos ou aos integrantes da diáspora negra

⁵ A recepção das independências africanas pela academia brasileira foi estudada por mim e os resultados da pesquisa foram parcialmente publicados em minha tese de doutoramento: *História da África: uma disciplina em construção* (GUERRA, 2012).

na perpetuação das desigualdades raciais. Verifica-se uma inferiorização desses grupos na construção e reprodução do conhecimento, naturalizando sua permanência em lugares econômicos, políticos e culturais subalternos nos quais estiveram, e estão ainda, por decisões políticas.

Ao longo dos anos 1980 e 1990 do século passado, cresceu o número de vozes a exercerem pressão em direção a que outras histórias – as suas histórias – pudessem ser ouvidas e conhecidas. Desde que o Ilê Ayê em seu primeiro desfile proclamava nas ruas de Salvador, e depois seria ouvido mundo afora, que iria cantar o mundo negro e que após fazê-lo os brancos iriam querer enegrecer⁶, ou que a Vila Isabel, do mestre Martinho, fazia apagar as distâncias entre as duas margens do rio Atlântico, levando a que todos vissem que “Vem a Lua de Luanda/Para iluminar a rua/Nossa sede é nossa sede/e que o ‘apartheid’ se destrua”⁷ diferentes frentes de luta foram abertas, reafirmando a importância de se romper com a perspectiva de uma única história – que celebra os sucessos da modernidade europeia e condena ao ostracismo todas as trajetórias que lhe são distintas, rejeitando-as. Ainda em 1988, como resultado das pressões do Movimento Negro, e da Frente de Parlamentares Negros, a Constituição brasileira assegura o reconhecimento de que o Brasil é uma nação etnicamente plural e que o ensino da História do Brasil deverá levar em conta as contribuições das distintas culturas e etnias para a formação do povo brasileiro.

A pressão política, tanto interna quanto internacional, pressiona os novos governantes no sentido de produzirem alterações nos currículos escolares que incorporem a história da África e dos afrodescendentes

⁶ A composição, de autoria de Paulinho Camafeu, foi cantada pelo bloco baiano no seu carnaval de estreia, em 1975. O Ilê Ayê é considerado o primeiro bloco a reivindicar formalmente a herança africana na sua constituição. A letra da canção “Que bloco é esse?” diz *Que bloco é esse?! Eu quero saber! É o mundo negro/Que viemos cantar pra vocês/Somos crioulo doído/Somos bem legal/Somos cabelo duro/Somos Black pau/Branco/Se você soubesse o valor que o preto tem/Tu tomava banho de piche/E ficava negro também*. Disponível em: <http://ile-aiye.lyrics.com.br/letras/285914/>. Acesso em: 14 maio 2018.

⁷ Martinho da Vila, Quizomba a festa da raça, samba enredo da GRES Unidos de Vila Isabel, 1988. Vencedora do Carnaval carioca do mesmo ano. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/martinho-da-vila/287389/>. Acesso em: 14 maio 2018.

aos conteúdos indicados. Intelectuais negros são propositivos quanto à necessidade de políticas afirmativas que visem a erradicar as distinções derivadas da cor presentes no Brasil, incluindo entre elas a pesquisa e o ensino de histórias e culturas africanas e afrodescendentes. A educação ganha relevo e vai conquistando espaço no contexto de uma política antirracista.

Portanto, quando em novembro de 1995, culminando um extenso processo de mobilizações, a Marcha Nacional dos 300 anos de Zumbi de Palmares levou milhares de militantes negros a Brasília para entregar ao presidente da república um documento no qual apresentava um programa de superação do racismo e da desigualdade racial; os pontos relativos a uma abordagem propositiva destinada à quebra da perspectiva exclusivamente eurocêntrica do currículo já ocupam um lugar de destaque.

No tocante à educação, em específico, o documento *Marcha Zumbi dos Palmares, contra o racismo, pela cidadania e pela vida* entregue ao Presidente da República naquele 20 de novembro, diagnosticava:

Refletindo os valores da sociedade, a escola se afigura como espaço privilegiado de aprendizado do racismo, especialmente devido ao conteúdo eurocêntrico do currículo escolar, aos programas educativos, aos manuais escolares e ao comportamento diferenciado do professorado diante de crianças negras e brancas.

A reiteração de abordagens e estereótipos que desvalorizam o povo negro e supervalorizam o branco resulta na naturalização e conservação de uma ordem baseada numa suposta superioridade biológica, que atribui a negros e brancos papéis e destinos diferentes.

Num país cujos donos do poder descendem de ex-escravizadores, a influência nefasta da escola se traduz não apenas na legitimação da situação de inferioridade dos negros, como também na

permanente recriação e justificação de atitudes e comportamentos racistas. De outro lado, a inculcação de imagens estereotipadas induz a criança negra a inibir suas potencialidades, limitar suas aspirações profissionais e humanas e bloquear o pleno desenvolvimento de sua identidade racial. Cristaliza-se uma imagem mental padronizada que diminui, exclui, sub-representa e estigmatiza o povo negro, impedindo a *valorização positiva da diversidade étnico-racial*, bloqueando o surgimento de um espírito de respeito mútuo entre negros e brancos e comprometendo a ideia de universalidade da cidadania.

[...]

As estatísticas comprovam a manifesta desigualdade de oportunidade no que diz respeito ao acesso e permanência de negros e brancos no sistema educacional, com destaque para a escola pública⁸.

Em consequência, também propunham para a Educação:

- Recuperação, fortalecimento e ampliação da escola pública, gratuita e de boa qualidade.
- Implantação da Convenção Sobre Eliminação da Discriminação Racial no Ensino.
- Monitoramento dos livros didáticos, manuais escolares e programas educativos controlados pela União.
- Desenvolvimento de programas permanentes de treinamento de professores e educadores que os habilite a tratar adequadamente com a diversidade racial, identificar as práticas discriminatórias

⁸ Um resultado fundamental da marcha foi a constituição de um Grupo de Trabalho interdisciplinar no âmbito do governo federal. Disponível em: http://www.eliagonzalez.org.br/material/Marcha_Zumbi_1995_divulgacaoUNEGRO-RS.pdf. Acesso em: 6 jun. 2011.

presentes na escola e o impacto destas na evasão e repetência das crianças negras.

- Desenvolvimento de programa educacional de emergência para a eliminação do analfabetismo. Concessão de bolsas remuneradas para adolescentes negros de baixa renda para o acesso e conclusão do primeiro e segundo graus.
- Desenvolvimento de ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta⁹.

Fica nítida a compreensão de que o racismo e a discriminação racial não são compreendidos como resultados de uma desigualdade que se verificou no passado. Sua ação é vista como sendo reiterada diariamente por meio da instituição escolar, que nas suas práticas cotidianas e nos seus conteúdos específicos, os recria e amplia. Segundo os militantes caberia, pois, ao movimento social exigir que o Estado atuasse em duas frentes simultâneas: na ampliação do número de vagas para crianças e jovens negros e na modificação da perspectiva eurocêntrica dos conteúdos escolares.

Esta estratégia vem orientando a atuação das lideranças do Movimento Negro desde então. Mas é interessante observar que a questão referente a um conteúdo específico, para a educação étnico-racial e de História e de Cultura afro-brasileira e da África, não estava presente entre as reivindicações. Já era, entretanto, negociada diretamente com diferentes prefeituras e governos estaduais onde os movimentos negros se apresentavam com força política. Foi o caso da Bahia, onde foi instituído na Constituição do Estado, promulgada em 05 de outubro de 1989, que;

Art. 275. É dever de o Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:
[...]

⁹ Idem.

IV- promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus.

[...]

Art. 288. A rede estadual de ensino e os cursos de formação e aperfeiçoamento do servidor público civil e militar incluirão em seus programas disciplina que valorize a participação do negro na formação histórica da sociedade brasileira¹⁰.

Em 5 de setembro de 1991, a Lei nº 6.889, do município de Porto Alegre, dizia que

Art. 1º Fica incluído, nas escolas de 1º e 2º graus da rede municipal de ensino, na disciplina de História, o ensino relativo ao estudo da Raça Negra na formação sociocultural brasileira.

Art. 2º Ao lado dos grandes eventos da história da captura e tráfico escravagista, da condição do cativo, das rebeliões e quilombos e da abolição, torna-se obrigatório o ensino sobre a condição social do negro até hoje, bem como sobre sua produção cultural e movimentos organizados no decorrer da História Afro-Brasileira.

Art. 3º Para efeito de suprir a carência da bibliografia adequada, far-se-á levantamento da literatura a ser adquirida pelas bibliotecas escolares; debates e seminários com o corpo docente das escolas municipais, a fim de qualificar o professor para a prática em sala de aula.

¹⁰ Constituição do Estado da Bahia *apud* Silva Junior (1998, p. 106-107). Disponível em: https://www.google.com/search?q=constituicao+do+estado+da+bahia&rlz=1C1SQJL_pt-BRBR805BR805&oq=constituicao+do+estado+da+bahia&aqs=chrome..69i57j0l5.16430j1j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 7 fev. 2019.

Art. 4º O município promoverá a interdisciplinaridade com o conjunto da área humana: Língua Portuguesa; Educação Moral e Cívica; Geografia e Educação Religiosa, adequando o estudo da Raça Negra em cada caso¹¹.

Três anos mais tarde, em 17 de janeiro de 1994, no município de Belém, a Lei n.º 7.685¹², também preconizava a inclusão, no currículo das escolas da rede municipal de ensino, na disciplina de História, do conteúdo relativo ao estudo da Raça Negra na formação sociocultural brasileira. E, em termos muito semelhantes aos de Porto Alegre, exigia que fossem abordadas as condições coevas da produção cultural de origem afro-brasileira.

Em Aracaju, em novembro de 1994, os vereadores instituíram um curso preparatório para especialistas e para o corpo docente da rede municipal de ensino, visando a capacitá-los a incluir no currículo os conteúdos programáticos fundamentados na cultura e na história do negro no Brasil, o que ocorreu no ano seguinte, através da Lei n.º 2.251, de 31 de março de 1995¹³, com texto também semelhante à da cidade de Porto Alegre.

Em janeiro de 1996, foi a vez do município de São Paulo quebrar resistências e aderir à educação antirracista, através da obrigatoriedade de incluir em seus currículos “estudos contra a discriminação racial” (Lei n.º 11.973). Ainda em 1996, em Brasília, o então governador Cristovam Buarque sancionou a polêmica Lei n.º 1.187, que dispunha sobre a

¹¹ Lei Municipal 6.889/1991, do município de Porto Alegre, estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: [http://www2.portoalegre.rs.gov.br/cgi-bin/nph-brs?u=/netahtml/sirel/avancada.html&p=1&r=19&f=G&d=ATOS&l=20&cs1=\(SECRETARIA+MUNICIPAL+DE+EDUCACAO+\(PMPA\)\)..RELA](http://www2.portoalegre.rs.gov.br/cgi-bin/nph-brs?u=/netahtml/sirel/avancada.html&p=1&r=19&f=G&d=ATOS&l=20&cs1=(SECRETARIA+MUNICIPAL+DE+EDUCACAO+(PMPA))..RELA). Acesso em: 7 fev. 2019.

¹² Lei Municipal n.º 7685, de 17 de Janeiro de 1994, no município de Belém. Disponível em: <https://cm-belem.jusbrasil.com.br/legislacao/583334/lei-7685-94>. Acesso em: 23 set. 2018.

¹³ Lei n.º 2.251, de 31 de março de 1995 do município de Aracaju, estado de Sergipe *apud* Silva Junior (1998, p. 295-296).

introdução do “estudo da raça negra” como conteúdo programático dos currículos do sistema de ensino do Distrito Federal.

Consolidava-se, pouco a pouco, uma compreensão de que os currículos escolares e as instituições de ensino eram instrumentos determinantes na reprodução do racismo e do preconceito. De que os conteúdos “universais”, até então considerados indispensáveis e indiscutíveis estavam marcados pelo lugar de onde haviam sido selecionados – uma cultura eurocentrada que reservava aos não europeus uma posição subordinada, que excluía/eliminava esses “outros”, sem incluí-los. E de que uma sociedade que se queira democrática deveria educar na e para a pluralidade.

Mas, mesmo assim, a Lei de Diretrizes e Bases para a Educação aprovada em 1996 não incluiu a proposição do Movimento Negro, apresentada pela Senadora Benedita da Silva, de reformulação do ensino de história do Brasil e a previsão de obrigatoriedade em todos os níveis educacionais para a ‘História das populações negras do Brasil’. Em tempos de reedição de medidas educacionais que em muito se assemelham às que estavam em voga na década de 1990, é interessante observarmos que as propostas foram rejeitadas com a justificativa de que uma base nacional comum para a educação (que viria a ser adotada em breve) tornaria desnecessária a existência de garantia e espaço exclusivos para a temática. Em resposta às propostas apresentadas, o art. 26 passou a ter a seguinte redação: “O ensino de História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente as matrizes indígena, africana e europeia (Art. 26§ 4º).”

O conteúdo pretendido pelo Movimento Negro foi, assim, fagocitado e tornado uma reafirmação da concepção de povo brasileiro formado com auxílio das diferentes etnias e culturas, reiterando o mito das três raças, “que juntas formaram um só povo brasileiro”. Em uma

entrevista concedida posteriormente, Ubiratan Aguiar¹⁴, coordenador da comissão que elaborou a proposta de texto para a Educação, reiterou sua posição – que foi também a da maioria da Câmara:

Por isso se há um modelo de educação nacional, ele deveria ser retangular, quem ingressa deveria ter a oportunidade de sair, e aí estão incluídas as minorias e a grande maioria dos que não têm. [...]. Nós nascemos de um caldeamento de raças, quem é que não tem no sangue um pouco de português, de africano, de indígena, nós somos o produto do caldeamento dessas raças, uns estão mais presentes na pigmentação da pele. Sobre o movimento negro, olhe, eu sei que houve algumas manifestações, mas não propriamente na área educacional, considerando essa questão lembro-me do problema da educação indígena, esse eu lembro que houve uma presença muito forte¹⁵.

Podemos constatar que, do ponto de vista do relator, a miscigenação teria dissolvido a presença e a influência do negro na sociedade, apagando a ideia de raça como geradora de desigualdades sociais e atribuindo ao indivíduo a única responsabilidade pela sua sina. Essa era, naquele momento, uma posição majoritária na comissão. Mas isso iria mudar rapidamente.

A mobilização continuada do Movimento Negro e a realização da Conferência Mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e intolerância correlata, em Durban, África do Sul, na qual a participação brasileira foi fundamental, inclusive na relatoria, promoveram

¹⁴ Coordenador da comissão suprapartidária que elaborou a proposta de texto para a educação, na Comissão de Sistematização da Constituinte, depois foi presidente da Comissão de Educação e Cultura. Coordenador da discussão da LDB na Câmara dos Deputados.

¹⁵ A entrevista, concedida em 2004, foi publicada por Tatiane Rodrigues (2005) em seu artigo “Embates e contribuições do movimento negro à política educacional nas décadas de 1980 e 1990”.

o desenvolvimento de programas de ação afirmativa¹⁶, na sua maioria por iniciativa do poder executivo federal.

Em uma conjuntura mais favorável, com a ascensão de um governo comprometido com os movimentos sociais, a perspectiva de uma educação para a superação do racismo que afirmasse uma história positivada dos negros é tornada posição do Estado brasileiro. Isso se dá com a promulgação da Lei nº 10.639/03, cuja origem foi o projeto de Lei nº 259 de 1999, apresentado por Esther Grossi e Benhur Ferreira.

O parecer da professora Petronilha Beatriz Silva, relatora do Conselho Nacional de Educação – CNE – orientando a aplicação das diretrizes para a educação, corrobora essa visão:

Todos estes dispositivos legais, bem como reivindicações e propostas do Movimento Negro ao longo do século XX, apontam para a necessidade de diretrizes que orientem a formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos, assim como comprometidos com a de educação de relações étnico-raciais positivas, a que tais conteúdos devem conduzir (CNE/CP 3/2004, p. 9).

A História da África é pensada claramente na perspectiva de uma história das origens negras africanas dos afrodescendentes vivendo no Brasil, que lhes garanta um pertencimento original e fundamente sua contribuição para a formação brasileira. Que lhes assegure respeito e mostre uma ancestralidade da qual possam orgulhar-se. Desta perspectiva, não se trata de qualquer África, mas de uma África em específico – aquela de onde vieram os quatro milhões de africanos forçados a abandonar o continente pelo ignóbil negócio do tráfico humano.

¹⁶ São exemplos: o Programa de Ação Afirmativa do Instituto Rio Branco e o Programa Nacional de Ação Afirmativa, assinado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, em 2002.

Por esta razão pode o parecer do Conselho Federal de Educação indicar que estes conteúdos deveriam ser incluídos, prioritariamente, nos componentes curriculares de História do Brasil: a concepção que lhe subjaz é a de uma “África brasileira”¹⁷.

Podemos nesse momento considerar que o objetivo principal do artigo foi alcançado – explicar as razões que levaram à adoção, pelos sistemas de ensino brasileiros, dos conteúdos de história da África: eles se tornaram obrigatórios¹⁸. E vieram a alcançar essa condição com o apoio de muitos setores sociais. O que esses setores e o próprio governo pretendiam alcançar com essa medida também me parece ter ficado claro: superar o racismo e o preconceito racial através do conhecimento, por alunos e professores, de outras narrativas sobre o passado. Nelas, negros e afrodescendentes teriam reconhecido o seu papel de protagonistas.

Consoante o alvo mirado, a definição do que deveria ser compreendido como conteúdos de História e Cultura africana ganha contornos definidos – aqueles que estabelecessem um diálogo direto e positivo com a história e a cultura negra brasileira. A África que deveria vir a ser estudada seria, portanto, aquela que informa as tradições e origens dos africanos obrigados à travessia atlântica e à escravização no Brasil. Iorubas, congos, jejes, oiós, achantes, daomeanos, benis, fulas, hauças e mandingas. Sua cultura e articulações. Aos quais devem se somar as realizações positivas dos negros ao longo da história. Conteúdos “que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial - descendentes de africanos”. Como nos diz o parecer do CNE:

¹⁷ Assim está contido no §2º, do artigo 3 Resolução 1/2004 do CNE/CP. Diário Oficial da União, Brasília, 22 de junho de 2004, Seção 1, p. 11: § 3º O ensino sistemático de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, nos termos da Lei 10639/2003, refere-se, em especial, aos componentes curriculares de Educação Artística, Literatura e História do Brasil.

¹⁸ É preciso lembrar que a resistência à Lei, que em geral é expressa com os mesmos argumentos da Comissão de Educação de 1988, existiu e a legislação só passou a ser efetivamente cumprida, em muitos casos, quando os sistemas educacionais passaram a ser acionados juridicamente.

Em História da África, tratada em perspectiva positiva, não só de denúncia da miséria e discriminações que atingem o continente, nos tópicos pertinentes se fará *articuladamente com a história dos afrodescendentes no Brasil* e serão abordados temas relativos: - ao papel dos anciãos e dos griots como guardiões da memória histórica; - à história da ancestralidade e religiosidade africana; - aos núbios e aos egípcios, como civilizações que contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da humanidade; - às civilizações e organizações políticas pré-coloniais, como os reinos do Mali, do Congo e do Zimbabwe; - ao tráfico e à escravidão do ponto de vista dos escravizados; - ao papel de europeus, de asiáticos e também de africanos no tráfico; - à ocupação colonial na perspectiva dos africanos; - às lutas pela independência política dos países africanos; - às ações em prol da união africana em nossos dias, bem como o papel da União Africana, para tanto; - às relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora; - à formação compulsória da diáspora, vida e existência cultural e histórica dos africanos e seus descendentes fora da África; - à diversidade da diáspora, hoje, nas Américas, Caribe, Europa, Ásia; - aos acordos políticos, econômicos, educacionais e culturais entre África, Brasil e outros países da diáspora.

- O ensino de Cultura Africana abrangerá:
- as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais; - as universidades africanas de Timbuktu, Gao, Djene que floresciam no século XVI; - as tecnologias de agricultura, de beneficiamento de cultivos, de mineração e de

edificações trazidas pelos escravizados; bem como a produção científica, artística (artes plásticas, literatura, música, dança, teatro) e política, na atualidade (BRASIL, 2004, grifos nossos).¹⁹

Entre o texto da legislação e a capacidade real de executá-lo existe, todavia, um grande hiato. Quando da sua publicação, em 2004, poderíamos contar nos dedos das mãos os profissionais aptos a inserir esses conteúdos no dia a dia de suas escolas ou de ministrar cursos para a formação de professores especializados nesses temas. O cumprimento da Lei 10.639/03 exigiu que o sistema educacional se alterasse, e esse mesmo sistema viu-se obrigado a criar as condições para o desenvolvimento de pesquisas/cursos capazes atender às demandas de um conjunto instituições e indivíduos ávidos não apenas em cumprir a lei, mas em produzir alterações que viessem a transformar o panorama de desigualdades e preconceitos que subalternizam os negros e pardos no Brasil.

Publicações, pesquisas, centros de reflexão e caminhos de estudo foram abertos nesses últimos 13 anos. Não restam dúvidas que a produção universitária sobre a África cresceu muito nos últimos anos. A Academia, antes quase ausente no debate, tornou-se um ator integrante deste. E vem multiplicando o contingente de histórias a serem contadas, e de histórias que importam. Quando olhamos para o processo de formação dos historiadores profissionais, essa percepção fica mais nítida.

Em nossos dias, a grande maioria dos cursos de História ministrados nas capitais conta com pelo menos uma disciplina de História da África no percurso formativo básico do futuro historiador. Isso quer dizer: professor, pesquisa, trabalhos, temas redescobertos, trabalhos de conclusão de curso, interesses despertados, projetos de extensão... todos multiplicados

¹⁹ Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. CNE/CP Parecer 03/2004. p. 12. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>. Acesso em: 14 maio 2018.

pelo número de instituições. O quadro que se segue mostra-nos como foi expressiva a entrada de professores na Rede Pública de Ensino nos anos que se seguiram à promulgação da Lei 10.639/03:

Quadro 1 - Professores de História da África nas Universidades Públicas (1990 – 2012)

ANO DE INGRESSO	N. DE PROFESSORES
2007 – 2012	37
2002 – 2006	11
1997 – 2001	3
1991 – 1996	9
1986 – 1990	2
Total	62

Fonte: GUERRA, 2012, p. 152.

E COM QUE ÁFRICA ESSES PROFESSORES ESTÃO PREOCUPADOS?

A compreensão do que vem a ser história da África em nossas Universidades está marcada pela sua própria origem, isto é, em resposta à Lei 10.639/03 que é, por sua vez, concebida como um instrumento para superação do racismo em relação aos afrodescendentes. Desta ascendência, a disciplina de História da África contemporaneamente desenvolvida em nossas graduações guardará a preocupação em articular-se com o Ensino Básico, a necessidade de justificar, para os alunos, sua inclusão no currículo e o diálogo preferencial com a África Negra.

Não obstante, ser incorreto estabelecer a existência de uma única África, espacial ou temporalmente, nas abordagens atuais da História do continente desenvolvidas na formação dos historiadores profissionais, constatamos, com nitidez, o predomínio do foco de estudo/ensino/

pesquisa voltado para a África Negra, articulado direta ou indiretamente à escravidão moderna. Sem que isto signifique a inexistência de outras perspectivas ou, mesmo, de conflito entre as diferentes abordagens.

Insinua-se a superação, nesse campo de estudos, de uma prática que Alberto da Costa e Silva descreveu como a de nossa excessiva preocupação com nós mesmos, com o que fomos e o que somos, que nos levou a voltarmos para o estudo de uma África no Brasil, que estava “ao nosso redor e dentro de nós”, sem que ela fosse cotejada com a África que ficara do outro lado do Atlântico. Esta perspectiva começa a ser trilhada e, em muitos cursos e pesquisas, é ela que ilumina as escolhas dos especialistas.

Por outro lado, cresceu o número daqueles que, para além do reconhecimento dos estreitos vínculos que unem Brasil e África, em particular a sua porção atlântica, consideram ser a história africana relevante em si própria. Concordando com o Embaixador Costa e Silva, quando este afirmou que

A História da África é importante para nós, brasileiros, porque ajuda a explicar-nos. Mas é importante também pelo seu valor próprio e porque nos explica o grande continente que fica em nossa fronteira leste e de onde proveio quase a metade de nossos antepassados. Não pode continuar o seu estudo afastado de nossos currículos, como se ela fosse matéria exótica. O obá de Benim ou o *angola a quiluanje* estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França (COSTA e SILVA, 1996).

Estes pesquisadores alargam a geografia africana e alteram temporalidades, incluindo temáticas e cronologias que não se explicam pela trajetória brasileira, mas que estabelecem com ela articulações substantivas.

Temas como a Etnicidade e luta de classes na África contemporânea: Ruanda (1959-1994), Aspectos do islamismo da Guiné, a África do Sul e o apartheid ou a África e a política no cinema contemporâneo são exemplos dessas fronteiras expandidas.

Os *programas de disciplinas* nos permitem visualizar essa diversidade. Ele é, em geral, a expressão da intenção do professor para o desdobramento de seu curso, mesmo que vá sofrer alterações quando implementado. Com base no levantamento de dezenas de programas de História da África em distintas instituições universitárias, conseguimos identificar três tipos básicos de programas, com bem pequenas variações no interior de cada tipo. Há os cursos de perspectiva claramente diaspórica, preocupados em analisar a África no Brasil; os cursos articulados em torno da escravidão e do tráfico atlântico, mas que tentam pensar estas questões a partir de uma perspectiva do próprio continente africano, ou “de dentro”, e os cursos montados na forma de um longo painel cronológico, no qual se sucedem temporalidades distintas chegando até o século XX. Todos privilegiam o tratamento da África subsaariana, mas nem sempre é prevista uma unidade inicial na qual a opção seja explicitada.

O que caracterizamos como perspectiva diaspórica dialoga diretamente com a lei, em geral citando-a nos objetivos ou mesmo incorporando-a como tema de uma das unidades. Vejamos o exemplo do modelo 1.

Modelo 1 - África diaspórica

- Objetivo: Discutir a História da África, buscando compreender a presença da cultura africana no Brasil.
- Unidade I - A lei 10639/03. Raça, racismo, negritude. Discussão de conceitos. A história da África na literatura didática.
- Unidade II - A África e suas discussões historiográficas. Culturas, religiões e sociedades africanas (séculos VII – XV); A escravidão na África.
- Unidade III - A colonização da África; os processos de independência dos países africanos; a África no Brasil: debates contemporâneos e questões políticas.

Fonte: elaborado pela autora.

Enquanto modelo, os seus traços principais são o tratamento da África negra em um diálogo estreito com problemas e demandas colocados com a afirmação da identidade negra no Brasil. Ela pretende ressaltar a continuidade entre o passado africano e o presente brasileiro. A África, nesta abordagem, é sempre vista “de cá”, isto é, seus problemas e sua dinâmica são suscitados no Brasil.

Os cursos articulados em torno da escravidão e do tráfico atlântico também destacam explicitamente o vínculo da África com o Brasil. Por esta compreensão, é a escravidão que parece justificar a inclusão dos estudos da África na formação acadêmica dos historiadores brasileiros, levando à definição de um espaço de reflexão essencialmente Atlântico.

Tal escolha está claramente definida nos objetivos a serem alcançados com o curso, em nenhum momento tendo parecido necessário aos seus proponentes acrescentar alguma explicação quanto à opção de

abordagem no corpo do programa, o que não significa que ela não venha a ser feita em sala de aula. O objetivo de construção de um panorama geral da História africana, no qual se destacaria o tráfico atlântico de escravos e suas consequências, expressa com clareza a pretensão dos professores que optam por dar este tratamento à história da África.

Modelo 2 - África atlântica e escravidão

- Objetivo: apresentar um panorama geral da História africana, dando particular ênfase à instituição do tráfico atlântico de escravos e suas consequências, a partir do século XVI.
- Unidade I - O ensino de história da África
- Unidade II - África antes do comércio atlântico
- Unidade III - A criação do mundo atlântico
- Unidade IV - O tráfico de escravos na África
- Unidade V - Escravidão, comércio e trocas culturais – África e Brasil.
- Unidade VI - Partilha, resistência e colonialismo

Fonte: elaborado pela autora.

A abordagem panorâmica, que à primeira vista poderia vir a se confundir com aquela centrada na escravidão, tem por objetivo explícito tratar as principais questões que se apresentam no debate historiográfico sobre a África moderna e contemporânea e, embora isto não seja explicitado nos objetivos ou no conteúdo programático, também se volta para o estudo da África subsaariana, em particular sua porção centro ocidental, aí incluídos Angola e Moçambique – é o que transparece nas indicações bibliográficas que praticamente ignoram o norte do continente, assim como a África mais ao sul.

Nos programas incluídos nesta categoria a história da África inicia-se com a presença do Islã, e a delimitação das unidades acompanha a da historiografia europeia sobre África: escravidão, colonialismo e independência. Todos os cursos têm início com uma discussão conceitual e historiográfica que pode ser mais ou menos abrangente, mas nas quais se discute a ideia de África, as fontes para o seu estudo e as possibilidades que o mesmo descortina.

Modelo 3 - África em panorama

- Objetivos: Apresentar alguns debates centrais da historiografia africanista, enfatizando a historicidade das perspectivas teóricas e proposições metodológicas;
- - Evidenciar as características próprias dos ordenamentos sociopolíticos nas sociedades africanas, bem como o impacto do tráfico atlântico e da colonização europeia nos processos de constituição e reconfiguração destas entidades políticas.
- - Apresentar o debate historiográfico em torno da escravidão e do trabalho forçado na África, antes, durante e após o impacto da escravidão nas Américas;
- - Discutir aspectos particulares da formação, organização e perspectivas dos Estados nacionais na África;
- - Com atenção aos aspectos políticos e culturais e a reflexão elaborada “desde dentro”, discutir alguns impasses e perspectivas das sociedades africanas na atualidade;

- - Discutir a importância da história da África para a historiografia brasileira contemporânea, especialmente para a historiografia da escravidão, assim como as perspectivas e práticas do ensino e da pesquisa.
- Unidade 1. Imagens da África
- 1.1 Um breve panorama geográfico e a diversidade de povos e culturas
- 1.2 Contornos imagens e apropriações: a África no imaginário ocidental
- 1.3 Reinvenções: pan-africanismo, negritude e africanidade
- 1.4 A África reinventada nas Américas e a nova historiografia da escravidão
- Unidade II – Historiografia africana e africanista: da negativa à afirmação
- 2.1 Olhares coloniais e perspectivas africanas
- 2.2 Antigas e novas fontes e a interdisciplinaridade
- 2.3 Perspectivas contemporâneas
- Unidade III – Estados, reinos e impérios: dinâmicas internas e fatores externos
- 3.1 Impérios, estados e cidades: do “Dar Es Sudam” à costa Atlântica
- 3.2 Reinos e estados na África Central: o Reino do Congo e o Ndongo
- 3.3 Reinos, estados e impérios na África Oriental: o Monomotapa
- Unidade IV – Escravidão e trabalho compulsório: especificidades e impacto da escravidão atlântica

- 4.1 A escravidão nas estruturas sociais africanas: conceitos, definições e transformações
- 4.2 O impacto do tráfico de escravos e da escravidão atlântica
- 4.3 Escravidão e trabalho forçado: permanências e rupturas
- Unidade V – Colonialismos e independências
- 5.1 A partilha da África (1880-1914): interpretações
- 5.2 Dois casos atípicos e emblemáticos: a colônia do Rei da Bélgica e o projeto português do 3º império
- 5.3 Resistências, nacionalismos e o “contra-discurso” do colonizado
- 5.4 Descolonização e guerras coloniais
- Unidade VI – Desafios da África contemporânea
- 6.1 Os Estados nacionais em África: fronteiras herdadas e projetos de nação
- 6.2 Nações e etnias: tensões do passado e do presente
- 6.3 Tradição, modernidade e novos sujeitos políticos
- 6.4 Auto-representações ou o olhar endógeno: arte, literatura e cinema

Fonte: elaborado pela autora.

Junto a essas abordagens, encontramos também cursos temáticos, em geral ofertados como disciplinas optativas: Esportes, Música, Cinema, Produção de Material didático, Pensamento político e social, Formação do Estado Moderno todos tendo como objeto de interpretação regiões, países ou grupos étnicos africanos. Varias novas interpretações estão sendo ali elaboradas, aspectos novos de problemas antigos ou atuais fazem pensar e vislumbrar novos caminhos, certezas e concepções

teóricas estabelecidas precisam ser interrogadas para que nos apropriemos desses conhecimentos novos.

Se olharmos para nossas universidades hoje, em particular para nossos cursos de História, podemos afirmar, sem qualquer dúvida, que discutimos e conhecemos mais sobre África do que quaisquer outras épocas. Conhecemos mais sobre nós mesmos e sobre nossa condição de humanos. Para os professores formados por essas instituições não será uma surpresa ou um desafio intransponível trazer os conteúdos de África para a sala de aula. Eles se tornam capazes de produzir e mobilizar didaticamente conhecimentos sobre o continente, ajudando a efetivar a pluralidade de histórias que consideramos condição indispensável na superação do racismo e do preconceito. Os alunos desses professores estarão menos propensos a repetir uma história única sobre a África, os africanos ou os afrodescendentes. Por que muitas histórias importam.

Como reflete Chimamanda Adichie, como poderiam ter sido as relações entre ela, uma jovem negra nigeriana estudando nos Estados Unidos, e sua colega de quarto

[...], e se minha colega de quarto soubesse de minha amiga Fumi Onda, uma mulher destemida que apresenta um show de TV em Lagos, e que está determinada a contar as histórias que nós preferimos esquecer? E se minha colega de quarto soubesse sobre a cirurgia cardíaca que foi realizada no hospital de Lagos na semana passada? E se minha colega de quarto soubesse sobre a música nigeriana contemporânea? Pessoas talentosas cantando em inglês e Pidgin, e Igbo e Yoruba e Ijo, misturando influências de Jay-Z a Fela, de Bob Marley a seus avós. E se minha colega de quarto soubesse sobre a advogada que recentemente foi ao tribunal na Nigéria para desafiar uma lei ridícula que exigia que as mulheres tivessem o consentimento de seus maridos antes de renovarem seus passaportes? E

se minha colega de quarto soubesse sobre Nollywood, cheia de pessoas inovadoras fazendo filmes apesar de grandes questões técnicas? Filmes tão populares que são realmente os melhores exemplos de que nigerianos consomem o que produzem. E se minha colega de quarto soubesse da minha maravilhosamente ambiciosa trançadora de cabelos, que acabou de começar seu próprio negócio de vendas de extensões de cabelos? Ou sobre os milhões de outros nigerianos que começam negócios e às vezes fracassam, mas continuam a fomentar ambição? (ADICHIE, 2009)

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. Os perigos da História Única. 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br. Acesso em: 23 set. 2018.

BARBOSA, M. S. A construção da perspectiva africana: uma história do projeto História Geral da África (Unesco). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 64, p. 211-230, 2012.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 7 nov. 2007.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Parecer CNE/CP n. 03/2004* Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 10 fev. 2017.

COSTA e SILVA, Alberto da. A história da África e sua importância para o Brasil. In: COSTA e SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

COSTA e SILVA, Alberto da. Os estudos de História da África e sua importância para o Brasil. In: *A dimensão atlântica da África*. II Reunião Internacional de História da África. Rio de Janeiro, CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1996.

FAGE, John D. Evolução da Historiografia da África. In: KI-ZERBO, J. (org). *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, Secad/MEC, UFSCar, 2010. v. 1.

GEBARA, Alexander. *A África presente no discurso de Richard Francis Bacon: uma análise da construção de suas representações*. Tese (Doutoramento) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/A-Africa-presente-no-discurso-de-Richard-Francis-Burton-uma-analise-da-construcao-de-suas-representacoes.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2017.

GUERRA, Marcia. *História da África: uma disciplina em construção*. Tese (Doutoramento) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/10367>. Acesso em: 10 fev. 2017.

LEAKEY, Richard. *A origem da espécie humana*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

RODRIGUES, Tatiane. Embates e contribuições do movimento negro à política educacional nas décadas de 1980 e 1990. In: OLIVEIRA, I; SILVA, P.; PINTO, REGINA (org.). *Negro e educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas*. São Paulo: Ação Educativa/ANPED, 2005.

SILVA JR, José Afonso. *Uma trajetória em redes: modelos e características operacionais das agências de notícias. Das origens às redes digitais: com estudo de caso de três agências de notícias*. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.



POLÍTICAS PÚBLICAS E ENSINO DE HISTÓRIA DA ÁFRICA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA

JULVAN MOREIRA DE OLIVEIRA¹

INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é compreender a necessidade da educação para as relações étnico-raciais. Para isso, abordamos inicialmente alguns aspectos acerca das experiências das populações de origem africana no Brasil, no período compreendido dos séculos XIV ao XIX, visando apontar a diversidade de vivências no tocante a questões que envolvem o cativo, as identidades, as solidariedades, a religiosidade e as resistências.

O período a se tratar é caracterizado por diferentes aspectos políticos, administrativos, sociais e culturais que possuem suas especificidades: a chamada América Portuguesa, quando o Brasil constituía-se enquanto Colônia de Portugal. Seguida da posterior condição de Estado Imperial. No entanto, há algo comum relativo a todo esse período: a escravização de africanos e seus descendentes durante quatro séculos da história brasileira.

Na segunda parte, apresentamos as lutas do Movimento Negro e os avanços provocados pelas conquistas no âmbito das ações afirmativas. Compreendemos que as associações organizadas por populações de origem africana no Brasil existem desde o século XVII, alterando, ao longo do tempo, seus objetivos e integrantes constituídos em cada período histórico e com características próprias de cada uma dessas associações (irmandades, blocos carnavalescos, escolas de samba, grupos de capoeiras,

¹ Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

jongos, congadas, sociedades recreativas, associações dos homens de cor, comunidades quilombolas etc.).

Procuramos destacar as principais lutas do movimento social negro, normalmente invisibilizadas em materiais didáticos ou em nossas formações. A intenção é que possamos vislumbrar alguns aspectos a luta de personalidades e intelectuais negros, ativistas, militantes antirracistas e educadores que deixaram marcas na constituição de nossa cultura e de nossas vidas, por mais que nem sempre o saibamos.

Finalizando, apontamos que a educação das relações étnico-raciais se insere no campo das políticas educacionais brasileiras. Embora tenhamos um conjunto de ações históricas que articuladas nos levam a sanção da Lei federal de nº. 10.639 de 2003 que impulsionou essa temática para um novo patamar no contexto da educação brasileira.

Com a aprovação da Lei 10.639/03, as políticas previstas passaram a fazer parte da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), de nº. 9.394/96, diluindo parte da invisibilidade das políticas das relações educacionais étnico-raciais no Brasil. Não pretendemos esgotar o tema, mas apresentá-lo de forma introdutória, desejando que possamos nos sentir motivados ao aprofundamento das reflexões e questões históricas resgatadas a seguir.

AS IDENTIDADES NEGRAS NO BRASIL

A luta da população negra brasileira remete desde a chegada dos africanos escravizados no território brasileiro, entre os séculos XVI e XIX. Algumas abordagens historiográficas sobre a escravização de africanos apoiam-se em justificativas econômicas, tais como mão de obra para o trabalho, religiosas, como a legitimação da escravidão para os não-cristãos, e raciais, como a de que negros eram inferiores e por isso poderiam ser submetidos pelos civilizados.

A perspectiva de que a prática escravista e sua manutenção decorrem apenas de questões econômicas é problemática, visto implicar uma ideia de que as transformações e os fatos procedem apenas de uma lógica de produção, de mercado e de demanda, desconsiderando as lutas e tensões dos próprios sujeitos destas histórias enquanto agentes sociais.

Pensando especificamente na sociedade brasileira durante o período colonial, é preciso, além das questões apontadas anteriormente, ter presente a existência de uma concepção de hierarquia social que legitimava, de forma jurídica e costumeira, as desigualdades e, portanto a escravização (MATTOS, 2001).

Essa hierarquia, característica do Império católico português, era justificada com base numa concepção religiosa cristã, repleta de concepções de nobreza tradicionais. Sendo assim, não era o fato de ser indígena ou africano que os tornavam passíveis de escravização, mas sim sua condição de bárbaros e ateus diante do olhar católico português (MATTOS, 2001, p. 15).

A escravização era embasada na naturalização de direitos e privilégios e, desse modo, durante todo o período colonial, e até meados do século XIX, os fatos jurídicos que estabeleciam a condição livre ou escravizada foram produzidos, inicialmente, com base nas relações costumeiras e socialmente reconhecidas, sempre dependentes das relações de poder pessoal. Quando não existia este reconhecimento, eram necessários os documentos, bem como a decisão jurídica da coroa (MATTOS, 2001).

Quando da independência em 1822, o Brasil surgiu como uma monarquia constitucional de base liberal que, teoricamente, considerava todos os cidadãos livres e iguais, mas a instituição da escravidão permaneceu inalterada e garantida pelo direito de propriedade expresso na nova Constituição.

Na constituição, encontram-se elementos tanto do princípio do liberalismo (a absolutização do direito de propriedade, que só poderia

ser confiscada pelo estado mediante indenização) quanto elementos da legitimação de privilégios e hierarquias herdadas do Antigo Regime, expressos nas disposições censitárias que estabeleciam direitos e privilégios a alguns poucos e apenas direitos a muitos outros (MAT'TOS, 2001, p. 14).

A escravidão, portanto, era uma prática considerada legítima e justa por meio das leis divinas da igreja católica romana, dos direitos jurídicos e da naturalização ou costume dos homens. Enquanto fato e prática, no contexto colonial e imperial brasileiro, esteve presente em praticamente todos os segmentos sociais.

Alguns princípios comuns na sociedade escravista, como a propriedade de pessoas escravizadas, a violência, a coerção física e psicológica, constituíam-se meios para atingir a submissão necessária ao funcionamento do sistema.

Por outro lado, a condição cativa acabou se configurando de múltiplas formas devido às necessidades advindas das atividades desenvolvidas por estes trabalhadores, bem como de suas referências culturais. A condição escrava, mesmo inserida num contexto de dominação senhorial, não pressupunha uma subordinação passiva, uma incapacidade de perseguir objetivos próprios ou de afirmar-se enquanto diferente (CHALHOUB, 1990, p. 95-122).

Além disso, se parte da legislação do período colonial e imperial foi construída, a partir das relações costumeiras estabelecidas entre senhores e escravizados, tal fato é indício da existência de um campo de negociações estratégicas, inclusive no que se refere à alforria e ao estabelecimento de vínculos familiares através do casamento, por exemplo. Assim, essa perspectiva de análise histórica torna possível não apenas dar visibilidade, mas entender que diversas foram as experiências das populações de origem africana na sociedade brasileira daquele período.

Desde o sequestro violento na África, passando pela longa travessia transatlântica e culminando na trágica chegada ao Brasil

escravocrata, onde foram submetidos a um regime de trabalho e de vida incompreensíveis, africanos e africanas vivenciaram diversos processos de transculturação, reinventando as suas identidades e recriando, dentro das possibilidades existentes, suas vidas. No novo contexto, estes africanos e, posteriormente, seus descendentes, acabaram criando e estabelecendo diversas estratégias de sobrevivência e, apesar de todas as violências e da escravidão, construíram suas vivências.

O tráfico atlântico, o desenraizamento e a escravização desestabilizaram os vínculos que os africanos possuíam com a África, mas não os anulou enquanto sujeitos, o que permitiu a reinvenção de suas identidades. A diáspora africana não significa apenas o deslocamento forçado, mas também a redefinição histórica, social e cultural de pertencimento, perceptível através da construção de novas identificações, formas de devoção, rearranjos de sobrevivência, de experiências históricas de lutas por autonomia e por liberdade.

Nesta perspectiva, o próprio conceito de diáspora não possui a ideia de dispersão que carrega consigo a promessa de retorno redentor. Ele representa um processo de redefinição social, cultural e histórica do pertencimento, e implica, para além do deslocamento, mudança, transformação.

Ao entrarem em contato no contexto da diáspora, as identidades tornaram-se múltiplas, de forma que, junto ao elo que liga o sujeito a sua terra de origem, outras identificações foram criadas. Portanto, não são fixas e resultam de formações históricas específicas relacionadas a determinados contextos, ou o que se denomina de conjunto de posições de identidade: dependem da pessoa, do momento, do contexto. As escolhas identitárias são políticas, associativas, e não definitivamente determinados: “cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos” (HALL, 2003, p. 34).

Logo, as identidades criadas ou reinventadas durante o processo diaspóricas não podem ser tomadas como resultado de assimilação,

pois representam novas configurações marcadas pelo processo de transculturação, que, por sua vez não ocorre de mão única: a construção ou reinvenção de identidades e de diferenças é dialógica, é troca, embora saibamos que hierarquicamente não há um equilíbrio, pois são inscritas em, e através de, relações de poder, o que implica analisar dependências, subordinações e resistências, características do colonialismo (HALL, 2003, p. 67).

Tal abordagem é extremamente importante porque considera mútua, embora desigual, a influência das diferentes culturas, sem, contudo, reduzir a história das populações de origem africana apenas à sua vitimização. E se partirmos do pressuposto de que as identidades, no contexto da diáspora, são transformadas e ressignificadas, podemos considerar que os nomes de *nação*, embora atribuídos aos africanos, podem ter assumidos por eles próprios no processo de reorientação dos critérios de identidade. Dito de outra forma, os nomes de nação atribuídos aos africanos acabaram sendo assumidos por esses como verdadeiros etnôminos, nomes em sentido étnico, no processo de organização de suas comunidades (OLIVEIRA, 1996).

Assim, em vez de discutir as procedências das populações africanas ou buscar a reconstituição de uma cultura original, é importante identificar os grupos de procedência organizados na sociedade brasileira no contexto escravista. Essa abordagem, sem dúvida, parece ser a principal para pensar as reivindicações de identidades das populações africanas na diáspora. Pensar as articulações sociais estabelecidas por estas populações através da designação de “grupos de procedência” nos permite conceber a cultura como algo em constante transformação.

Na contramão de um dado discurso da história que tratava sobre as populações de origem africana somente sob o viés da escravidão e de sua função como mão de obra escrava, o que os novos estudos têm evidenciado é a existência de uma população composta por diversos

sujeitos que cotidianamente definiam e redefiniam simbólicas fronteiras e espaço de legitimação.

Nestes contextos espaciais, rurais e citadinos, homens e mulheres africanas e afrodescendentes protagonizaram não só atuações profissionais e de trabalho, mas também teceram fios relacionados com seus semelhantes. Dessa maneira, os vínculos elaborados por estes sujeitos imersos em experiências sociais, encontros e desencontros, constituem suas vivências através de laços familiares e de solidariedade, além de relações conflituosas durante os séculos de história brasileira.

Em relação aos vínculos familiares, documentações da época como registros de batismo e de casamento fornecem dados sobre as populações de origem africana, escravos e libertos, a estabelecerem laços afetivos e de proteção (FONSECA, 2013, p. 17-40). Inseridos numa sociedade na qual casamentos, batismos e apadrinhamentos eram normas socialmente dominantes estabelecidas pela Igreja Católica, estas populações tiveram de se adaptar aos novos contextos, apropriarem-se e utilizar o que estava posto pela sociedade para criar os seus próprios vínculos afetivos e familiares.

Entre esses vínculos, os de consanguinidade, resultaram na formação de famílias nucleares, compostas por pai e mãe; famílias matrifocais, compostas por mãe e filho; e famílias extensas, formadas por pai, mãe e avós. Nos registros de batismo, as crianças nascidas entre casais unidos sob os preceitos católicos do matrimônio eram consideradas legítimas; as nascidas de uniões consensuais, isto é, do casal unido, mas sem a benção da igreja, eram naturais; e, finalmente, as crianças nascidas de mães solteiras eram tidas como ilegítimas (VENÂNCIO, 1999).

É preciso considerar que, apesar de as sociedades africanas serem marcadas por diferenças no que diz respeito às relações de parentesco e se apresentarem tanto no formato matrilinear quanto patrilinear e, ainda outras variantes no interior de uma mesma região, em todos os casos dava-se fundamental importância à formação da família e ao parentesco,

este baseado tanto em afinidade quanto consanguinidade (RUSSELLWOOD, 2001).

Dentro da vivência e do cotidiano destes homens e mulheres, o espaço comercial caracterizado pela existência de portos, praças, ruas e becos possuía muitos trabalhadores escravizados envolvidos em diferentes atividades e, em determinado momento de suas vidas muitos desses indivíduos se cruzaram e, mesmo pertencendo a proprietários diferentes, acabaram conquistando ou ganhando a permissão para constituírem suas famílias.

As experiências de tais homens e mulheres diaspóricos são pontos de partida para a possibilidade de pensá-los enquanto sujeitos vindos da África, cujas posturas sociais, costumes e práticas culturais fugiam aos moldes europeus e católicos então desejados pelas classes dominantes.

A LUTA DO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

Desde o final do século XIX, é possível encontrar jornais e sociedades beneficentes de afrodescendentes, que buscaram criar uma rede de solidariedade entre ex-escravizados e descendentes e, assim, garantir a ascensão social, ter visibilidade e respeitabilidade.

As irmandades, desde o período colonial, criaram salas de aulas, fundos de auxílio, eventos em homenagens às(aos) santas(os) padroeiras(os), conseguindo unir parte das populações de origem africana no Brasil. Mesmo não compreendendo que existia a luta e a identidade racial, essas associações podem ser consideradas como o início do Movimento Negro.

As Irmandades e as sociedades beneficentes, fundadas entre o final do século XIX e a década de 1930, não se organizavam a partir da noção de raça. Local de origem, tom de pele, ascendência, posição social foram usadas para demarcar seus(suas) frequentadores(as). Desse modo,

existiram irmandades de pretos e outras de mulatos, além da divisão por nações, mais comum na Bahia.

Os frequentadores de sociedades beneficentes e jornais de imprensa negra eram minoria das populações afrodescendentes, inseridas no mundo das elites brancas dirigentes e compartilhando seu valor positivista e também evolucionista das civilizações, assim, “o modo como a elite branca organizava o mundo” (CARDOSO, 1993, p. 19).

A primeira grande manifestação antirracista pautada pela raça no Brasil foi a Frente Negra Brasileira, entre 1931 e 1937. Ela foi fundada em São Paulo para ser um lugar de debate em contraponto às sociedades beneficentes, que focavam mais no baile e nas recreações.

A Frente Negra Brasileira teve como veículo de comunicação o periódico *A Voz da Raça*, que além de denunciar a discriminação racial, trazia discurso de união e forjamento da raça brasileira, e não só raça negra. Conseguiu criar salas de aulas para crianças negras, manteve um grupo cênico e exaltou a importância das populações africanas escravizadas na construção da sociedade do nosso país, a fim de elevar a autoestima de seus/suas descendentes.

A Frente Negra Brasileira foi dissolvida no governo de Getúlio Vargas, em 1937, o qual manteve poucas associações de caráter abertas. Na verdade, o combate à discriminação racial era feito por associações que valorizavam a recreação e aspectos culturais, de forma pontual. A partir da década de 1940, as associações de afrodescendentes voltaram a ter força, através de centros de culturas e humanitários, companhias de teatros e jornais. Sensíveis às críticas, procuraram não abrir conflito direto contra a discriminação (ANDREWS, 1998).

Das diversas instituições de afrodescendentes criadas pós Estado Novo destacam-se: União de Negros de Cor, Teatro Experimental do Negro, Centro de Cultura Negra, Cruzada Social e Cultural do Preto Brasileiro, Centro de Cultura Luiz Gama, Frente Negra Trabalhista. Os

principais meios de comunicação foram os jornais Alvorada, Niger, Novo Horizonte, Mundo Novo, A Tribuna Negra, Quilombo e a revista Senzala.

Todas essas instituições e esses meios de comunicação se preocuparam em debater e valorizar a cultura de origem africana, elevar a autoestima das populações afrodescendentes e cuidar da educação destas. Entretanto:

Surgiu um grupo de afro-brasileiros mais jovens que tendiam a ser melhor instruídos que a maior parte dos brasileiros negros (ou brancos), politicamente conscientes e profundamente perturbados em relação ao seu status de negros em uma sociedade racialmente estratificada (ANDREWS, 1998, p. 300).

Estes jovens acreditavam que tudo que vinham fazendo não era o suficiente, entendiam que a discriminação continuava oprimindo e não importava o grau de instrução. Também estavam atentos aos movimentos internacionais da Negritude, Pan-africanismo e aos processos de libertação dos países africanos, além da luta por direitos civis nos Estados Unidos da América.

Abdias do Nascimento, que fundara o Teatro Experimental do Negro e editava o periódico Quilombo, organizou o I Congresso do Negro Brasileiro, em que foi recomendado o “estudo das reminiscências africanas no país bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de Institutos de Pesquisas, públicos e particulares, com esse objetivo” (NASCIMENTO, 1968, p. 293).

Abdias do Nascimento considerava o sistema educacional como instrumento de manutenção da discriminação racial, que praticava a ostentação da Europa e dos Estados Unidos da América.

Se a consciência é a memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características, do seu povo, foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Quando há referência ao africano ou negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. Tampouco na universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norte-americano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros (NASCIMENTO, 1978, p. 95).

É importante salientar que, até o período Vargas, a iniciativa privada era responsável pela maioria das escolas, por isso a preocupação em criar e adentrar em espaços de instruções. Mas entrar no sistema educacional não bastava, havia a necessidade de mudanças nos conteúdos da educação formal.

Com a ditadura militar instalada em 1964, as associações de afrodescendentes tiveram problemas de atividades e de organizar protestos. No final da década de 1970, foi possível o surgimento de organizações políticas, inclusive entidades do movimento negro tais como o MNU (Movimento Negro Unificado), o GRUCON (Grupo de União e Consciência Negra), a APN (Agentes de Pastoral Negros). Era preciso pressionar as organizações públicas e privadas à “também combater e criar ações para expandir as oportunidades econômicas, educacionais, saúde e etc.” (ANDREWS, 1998, p. 302).

Desta maneira, o discurso e as ações mudaram totalmente. Se antes as falas eram carregadas de valores das elites brancas, começaram a questioná-los, entendendo serem responsáveis pela discriminação. Portanto, não bastaria mais se educar, era preciso discutir a educação e como ela atua no reforço das práticas discriminatórias. Em vez de somente dizer que as(os) negras(os) não buscam estudar, procuram saber o porquê disso e qual ação seguir para a eliminação desse problema. Por conseguinte, o problema do negro se torna o problema da sociedade brasileira.

Em 1983, Abdias do Nascimento, então deputado federal, apresentou o projeto de Lei nº. 1.332, que pretendia criar mecanismos de compensação à discriminação racial. Suas principais propostas eram reservas de vagas para mulheres negras e homens negros no serviço público, 20% para cada, além de incentivos à empresa privada que contribuísse com a erradicação do racismo e incorporação da história e cultura africana e afro-brasileira nos livros didáticos, que as demonstrassem de forma positiva.

Os projetos de Abdias do Nascimento não foram aprovados porque negavam a existência do racismo no Brasil, afirmando a democracia racial. A pressão das organizações do movimento negro e os diversos fóruns sobre discriminação tornaram possível o questionamento da ideia de democracia racial, ainda muito forte no país, e, assim, discutir o racismo, a desigualdade racial e todos os males causados por eles.

Em 1995, durante a comemoração dos 300 anos de Zumbi de Palmares, as organizações do movimento negro realizaram uma grande marcha em Brasília denunciando a discriminação racial, e mobilizando a luta contra o racismo.

Os milhares de manifestantes conseguiram uma declaração oficial do Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, da existência do racismo, dos seus males, e o compromisso do governo brasileiro em combater toda forma de discriminação racial.

No ano seguinte, foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, responsável por pensar medidas de ações afirmativas que atacassem as desigualdades sofridas pelas populações negras.

Outro marco importante para a discussão das relações raciais no Brasil foi a III Conferência Internacional contra o Racismo, Xenofobia e Intolerância Correlatas, da ONU, realizada em Durban, África do Sul, em 2001.

Em preparação a Durban, houve 16 pré-conferências entre acadêmicos e militantes que elaboraram as diretrizes de discussão a serem levados pela comitiva brasileira. O Brasil participou da Conferência de Durban com 41 delegados e cinco assessores técnicos.

A Conferência de Durban foi fundamental, pois mesmo com a declaração de reconhecimento do racismo por parte do Presidente da República, muitos setores do Poder Público se recusavam a elaborar propostas contra os males do racismo. O Ministério da Educação foi um dos mais resistentes, insistindo que a desigualdade racial no sistema escolar era um problema social e do mau funcionamento do ensino básico público.

Em Durban, o empenho pessoal do presidente levou a chancelaria brasileira a aposentar definitivamente a doutrina da ‘democracia racial’, reconhecendo, em fórum internacional, as desigualdades raciais do país e se comprometendo a revertê-las pela adoção de políticas afirmativas. Como consequência, depois de Durban, vários segmentos da administração pública brasileira passaram a adotar cotas de emprego para negros, tais como os ministérios da Justiça e da Reforma Agrária. No entanto, no setor crucial, a educação, tudo que se logrou foi a criação de uma comissão de trabalho (GUIMARÃES, 2003).

A reserva de vagas para pessoas negras é uma política de ação afirmativa, mas não a única. Antes do Brasil, os EUA, alguns países da Europa e da Ásia já utilizavam tais políticas para enfrentar problemas de intolerância e desigualdades causados por elas. Na Índia foi onde se começou a usar as ações afirmativas, ainda no processo de emancipação colonial.

Ao contrário do que se diz frequentemente nos meios de comunicação e por muitos que são contrários às políticas de inclusão para negros nas universidades, as ações afirmativas, como um tipo de política de inclusão, não surgiram nos Estados Unidos, e sim na Índia. O modelo de cotas que utilizamos atualmente no Brasil parece-se muito ao que foi concebido e teorizado por Bhimrao Ramji Ambedkar, o grande intelectual, jurista e líder político que foi o Relator da Constituição da Índia. Ambedkar introduziu o sistema de reserva de vagas, tanto no ensino como nos cargos públicos, para os dalits, também conhecidos como intocáveis, que eram, e ainda são, o grupo humano mais discriminado na Índia (CARVALHO, 2016, p. 16).

Nos EUA, nos anos 1960, as instituições estatais, sob pressão do movimento dos direitos civis, constituíram políticas de ações afirmativas, com destaque para a criação da Comissão Presidencial sobre Igualdade no Emprego.

Existem muitas críticas às políticas de ações afirmativas, em especial o pensamento de que para garantir a democracia, deve-se dar chances iguais a todos(as) e que caberia aos negros adquirir as habilidades necessárias à participação eficiente na ordem produtiva. Existe problema nessa argumentação.

Em primeiro lugar, há uma lacuna construída historicamente entre brancos e negros a tal ponto que os negros, muitas vezes, não são capazes de competir com os brancos.

Em seguida, mesmo nos espaços em que os negros possuem as mesmas habilidades que os brancos, devido aos padrões injustos baseados na discriminação racial, os negros continuam impossibilitados de competir.

E, por último, numa sociedade em que as formas de interação social são baseadas em círculos de convivência, como laços familiares, relações de amizade, entre outros, as oportunidades de empregos e negócios aparecem e são firmados nesses espaços. Como a desigualdade racial provoca uma separação significativa, a falta de acesso dos negros a essas interações sociais com os brancos, em termos de igualdade, lhes tem sido desvantajosa.

Desse modo, as iniciativas positivas no sentido de promover o desenvolvimento das populações negras são ainda muito tímidas. Nesse sentido, que na nossa perspectiva, as políticas de ação afirmativa são fundamentais para agregar valor à renda dessas pessoas por meio do acesso à educação superior.

Entretanto, outras políticas afirmativas foram as sanções das Leis nº. 10.639 em 2003 e, a sua modificação, a nº. 11.645, em 2008, que alteraram a Lei nº. 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), ao introduzir o artigo 26-A, tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena na Educação Básica, e o artigo 78-B, tornando o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra.

A OBRIGATORIEDADE DO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA

Assim que foi promulgada a Constituição Federal de 1988, o deputado federal Octávio Elísio apresentou na Câmara um projeto de lei fixando as diretrizes e bases nacionais para a educação brasileira. Este projeto foi apresentado com 83 artigos, fundamentado em estudo elaborado pela ANPED (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação) em sua 11ª Reunião anual realizada na cidade de Porto Alegre, em 1988.

Os estudos sobre educação e relações étnico-raciais só irão ter relevância na ANPED a partir do ano 2002 quando foi criado o Grupo de Estudos em Relações Raciais/Étnicas e Educação, que se tornou Grupo de Trabalho em 2004. Como Grupo de Estudos e de Trabalho, o GT 21 da ANPED (Educação e Relações Étnico-raciais) já teve 193 trabalhos apresentados, entre 2002, na 25ª Reunião e 2015, na 37ª Reunião Nacional (COELHO; OLIVEIRA, 2016a, 2016b).

Dos 83 artigos, nenhum tratava de políticas étnicas, sejam para negros ou indígenas. Importante lembrar que nesse ano que foi apresentado a proposta de LDB, 1988, foi discutido e celebrado em todo país o *Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil*. Contudo, essas reflexões não repercutiram no texto da lei. Das minorias, apareceu no texto os, assim denominados à época, “portadores de necessidades especiais”, pensados também pela primeira vez no sistema educacional brasileiro.

Enquanto esse projeto de lei tramitava, uma comissão coordenada pelos deputados Florestan Fernandes e Jorge Hage recebia propostas de audiências públicas com vários setores da sociedade.

No início de 1990, um novo substitutivo foi apresentado à Constituição de 1988. Neste, foram incorporadas as propostas apresentadas

pelo *movimento indígena* brasileiro, passando a compor o texto, um capítulo específico para os indígenas, tratando de suas especificidades culturais e educativas (GRUPIONI, 1991, p. 105-114).

Embora fértil e ativo nas décadas de 1980 e 1990, as questões apontadas pelos movimentos sociais negros não foram levadas em consideração, porque, no discurso dominante a preocupação era com uma educação *universal* e da *base curricular comum*.

A LDB caminhava em sentido contrário às demandas dos movimentos negros que, pretendiam uma escola plural e com conteúdos calcados nas pluralidades étnicas e culturais brasileiras. Esse, então, era o debate central que estava colocado, e que o movimento negro não encontrava apoio entre os parlamentares e nem nos participantes de movimentos em defesa da escola pública, que naquele momento se posicionavam contra a globalização, a concepção de estado mínimo, a privatização do ensino e lutavam pela valorização do magistério.

Contudo, contrariando as recomendações, o senador Darcy Ribeiro, com apoio do governo Fernando Henrique Cardoso, apresentou um projeto substitutivo ao que estava sendo discutido na Câmara Federal, desconsiderando o acúmulo dos debates acontecidos por anos pela sociedade brasileira.

O texto para a LDB elaborado por Darcy Ribeiro, embora um antropólogo dedicado a estudar as relações raciais no Brasil, não trouxe as questões apresentadas pelo movimento negro.

Foi somente com a chegada de Benedita da Silva ao Senado, em 1995, que as propostas do Movimento Negro começaram a ser discutidas, embora com muita resistência. Benedita da Silva apresentou o projeto de Lei nº. 18 de 1995, propondo o ensino da “História das Populações Negras do Brasil”, como também, “a obrigatoriedade do ensino de história das populações negras do Brasil” (BRASIL, 1995).

Ao negar as suas propostas, com a justificativa que se pretendia uma educação de base comum, as pressões trouxeram a seguinte redação

para a LDB: “art. 26 – o ensino de História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente as matrizes indígena, africana e europeia” (BRASIL, 1996).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de nº. 9.394, foi sancionada em 1996, com ausência da temática dos afro-brasileiros.

Em 1999, os deputados federais Esther Grossi (RS) e Ben Hur Ferreira (MT) apresentaram um projeto de Lei nº. 259, propondo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas, recebendo pareceres favoráveis entre 1999 e 2002.

Enviado ao Senado em abril de 2002, o projeto caminhou com pareceres favoráveis, com o parecer nº. 1.318, da Comissão Diretora do Senado, enviado para votação, sendo aprovado no Congresso Nacional, com a seguinte redação:

Art. 1º. A Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes artigos.

26-A, 79-A e 79-B:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficial e particular, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira.

§ 1º. O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º. Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas

de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º. As disciplinas História do Brasil e Educação Artística, no ensino médio, deverão dedicar, pelo menos, dez por cento de seu conteúdo programático anual ou semestral à temática referida nesta Lei.

Art. 79-A. Os cursos de capacitação para professores deverão contar com a participação de entidades do movimento afro-brasileiro, das universidades e de outras instituições de pesquisa pertinentes à matéria.

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Art. 2º. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação. (BRASIL, 2003)

O texto acima, que nasceu como lei ordinária, tornou-se lei complementar à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, sendo assim votado e aprovado.

Após todo esse processo, o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, assina a Lei nº. 10.639, em 09 de janeiro de 2003, vetando o parágrafo 3º do artigo 26-A e o artigo 79-A.

No ano de 2008, a lei foi alterada para acrescentar as populações indígenas em seu texto e contexto, com a Lei nº. 11.645.

Diretamente relacionada com a Lei 10.639/03 estão as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004b). Sua elaboração também está relacionada com as lutas do movimento negro por educação.

Em 2002, por indicação do movimento negro e indígena, foram nomeadas pelo Presidente da República para fazer parte do Conselho Nacional de Educação, as professoras Petronilha Beatriz Gonçalves e

Silva, militante do movimento negro, e a professora Francisca Novantino Pinto de Ângelo, da etnia Pareci.

Após a sanção da Lei 10.639/03, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, membro da Câmara Superior do Conselho Nacional de Educação, instituiu e coordenou um grupo de trabalho para tratar da regulamentação da lei.

Até a aprovação da Lei 10.639/03, alguns estados e municípios já haviam tomado a iniciativa e tornaram obrigatório o ensino de conteúdos afro-brasileiros e/ou africanos nas escolas. As iniciativas ocorreram por parte do movimento negro que, com longa trajetória no debate sobre acesso à educação e combate ao racismo na escola, dedicou ao ensino destes conteúdos estratégia necessária para alcançar seus objetivos educacionais e políticos.

Assim, organizações negras demandaram para as câmaras municipais a pauta sobre normativas para o sistema educacional no que se referia ao tema. Estas iniciativas, conhecidas pela professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, também serviram de subsídios para sua proposta de diretrizes.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004b) estabelecem orientações, definições e princípios para educação das relações étnico-raciais e, sua questão central envolve o currículo, ou seja, orienta e inspira os sistemas de ensino para a construção de novas bases curriculares, através de novos conteúdos sobre os africanos e seus descendentes brasileiros.

Esses conteúdos são compreendidos como bens culturais, de interesse humano, coletivo e com relações de pertencimento que envolvem toda a humanidade, não são separados, exigindo uma relação dialógica com saberes comunitários e redes de pertencimento dos estudantes, professores e comunidade do entorno das escolas. Não são conteúdos a serem despejados, mas para serem construídos, na medida em que as

escolas brasileiras precisam se colocar no lugar nesse lugar de ensinar e aprender sobre um tema ausente dos conteúdos escolares.

As Diretrizes analisam historicamente as relações étnico-raciais no passado, suas consequências na dinâmica social presente e propõe que através do ensino, os sujeitos, negros e brancos, sejam reeducados.

A demanda por reparações visa a que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros, dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder de governar e de influir na formulação de políticas, no pós-abolição. Visa também a que tais medidas se concretizem em iniciativas de combate ao racismo e a toda sorte de discriminações. (BRASIL, 2004b, p. 11)

Desta forma, espera-se que as ações de reparação se concretizem através da educação das relações étnico-raciais. Os princípios das Diretrizes, quais sejam, “consciência política e histórica da diversidade; fortalecimento de identidades e direitos e ações educativas de combate ao racismo e discriminações” orientam a condução das ações dos sistemas, unidades escolares e dos professores, para que a escola como espaço de ensino, desedueque para o racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, nós procuramos apresentar que a diáspora (deslocamento forçado e constante de milhões de pessoas africanas para

diferentes países, dentre eles o Brasil) provocou um processo de reinvenções, incorporações de culturas num novo território, desenvolvimento de novas formas de organização, solidariedade, alianças e vivências.

Percebemos que as populações africanas escravizadas e seus descendentes foram sistematicamente excluídas dos espaços instituídos de educação formal, através de sua expulsão dos ambientes escolares, pela negação de suas presenças na composição da sociedade brasileira.

Além deste debate envolvendo a exclusão dos ambientes formais de escolarização disponibilizados pelo Estado, homens e mulheres de origem africanas têm suas trajetórias de vida e luta invisibilizadas, estigmatizadas e estereotipadas pelos materiais didáticos, pela formação equivocada destinada aos(as) professores(as) e pelo racismo institucional que opera impedindo e/ou dificultando a valorização e o sucesso escolar de crianças negras.

A escola possui um grande desafio na concretização de currículos mais plurais, de materiais didáticos antirracistas, permitindo assim que valores culturais e históricos de diferentes culturas sejam incorporados à prática pedagógica e à vivência escolar.

Com esse olhar que procuramos compreender um pouco melhor as trajetórias do movimento negro por educação no Brasil, para que pudéssemos refletir sobre as mudanças que os movimentos sociais (de negros, de mulheres, de pessoas com deficiência) promoveram na educação buscando ver refletidas em seus princípios a questão da identidade de cada um.

E, sobre os conteúdos de matriz africana e afro-brasileira no currículo, como determina o artigo 26 da LDB, é importante refletir sobre o porquê da necessidade de uma lei para que os conteúdos sobre África, africanos e seus descendentes pudessem fazer parte do currículo da escola brasileira, se na sociedade onde essa escola se insere, a população negra é maioria.

REFERÊNCIAS

ANDREWS, George Reid. *Negros e Brancos em São Paulo: (1988-1988)*. Bauru: EdUSC, 1998.

BRASIL. Senado Federal. Projeto de Lei do Senado nº 18, de 1995. Brasília: Senado Federal, 1995. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/24478>. Acesso em: 29 de setembro de 2018.

BRASIL. Lei nº. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 12 de set. 2016.

BRASIL. Resolução CNE/CP nº. 001, de 17 de junho de 2004a. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 12 de set. de 2016.

BRASIL. Parecer CNE/CP nº. 003, de 10 de março de 2004b. Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 12 de set. de 2016.

BRASIL. Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº. 9.394/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, 10 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 15 de jan. de 2016.

BRASIL. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 15 de jan. 2016.

BRASIL. Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão / Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial, 2013.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. *A luta contra a aphantia: estudo da instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931)*. Dissertação (de mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1993.

CARVALHO, José Jorge de. *A Política de Cotas no Ensino Superior: ensaio descritivo e analítico do mapa das ações afirmativas no Brasil*. Brasília: UnB, 2016.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; OLIVEIRA, Julvan Moreira de (org.). *Estudos sobre relações étnico-raciais e educação no Brasil*. São Paulo: Livraria da Física, 2016a. (Coleção Formação de Professores & Relações Étnico-raciais).

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; OLIVEIRA, Julvan Moreira de (org.). Apresentação Estudos sobre o Negro em Educação. *Revista da ABPN*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 19, 2016b. Disponível em: <http://abpn.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/issue/view/2>. Acesso em: 11 de ago. 2016.

FONSECA, Marcus Vinicius. Escolarização e classificação racial em Minas Gerais no século XIX. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Interfaces das Africanidades em Educação nas Minas Gerais*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2013., pp. 17-40.

GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi. A Nova LDB e os ÍNDIOS: a rendição dos caras-pálidas. In *Cadernos de Campo*, n. 1, 1991, p. 105-114, 1991. Disponível em: http://www.academia.edu/955357/A_Nova_LDB_E_Os_%C3%ADndios_a_Rendi%C3%A7%C3%A3o_Dos_CarasP%C3%AAllidas. Acesso em: 12 set. 2016.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Acesso de negros às universidades públicas. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n. 118, p. 247-268, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n118/16836.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2017.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊIA, Maria de Fátima Silva. *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP – Povo Negro – 300 anos*, v. 28, p. 174-193, 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/issue/view/2154>. Acesso em: 3 nov. 2016.

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas: assistência à crianças de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador nos séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papirus, 1999.



PARA QUE SERVE ENSINAR HISTÓRIA INDÍGENA? REFLEXÕES ACERCA DA LEI 11.654/08 EM UM CONTEXTO POLÍTICO E SOCIAL CONSERVADOR

FERNANDO GAUDERETO LAMAS¹

Uma das características fundamentais do processo de dominação colonialista ou de classe, sexo, tudo misturado, é a necessidade que o dominador tem de invadir culturalmente o dominado (FREIRE, 2013, p. 28)

E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio (VELOSO, 1977)

1 – PRIMEIRAS PALAVRAS

Entre os anos de 2003 e 2008 duas Leis foram promulgadas visando colocar em evidência o ensino da História da África e dos afrodescendentes (Lei 10.639/2003) e uma complementando esta e inserindo o ensino de História Indígena (Lei 11.654/2008). Para um país cujo processo de formação sócio-histórico tanto dependeu destes povos, nada pareceria mais justo e necessário do que tais leis². Inicialmente, a efetivação desse

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² Como salientou Edmilson Pereira (2007, p. 23), o tratamento que a sociedade brasileira dispensou aos afrodescendentes foi marcado pelo preconceito e pela violência e o mesmo pode ser dito em relação aos índios.

ensino viu-se prejudicada pela precária formação de nossos professores acerca de ambos os temas, reflexo do preconceito do meio acadêmico com tais temáticas. Em outras palavras, a Lei, por si só não bastava, pois era necessário realizar mudanças na formação inicial dos professores³.

Apesar das dificuldades iniciais, a procura por maior interdisciplinaridade entre a História e Antropologia,⁴ assim como o desenvolvimento acelerado da área de Ensino de História proporcionava avanços significativos nessas áreas e propiciava uma percepção otimista sobre o futuro do ensino de História Indígena e de História da África e dos afrodescendentes. Além da área da formação inicial, vários cursos de Pós-Graduação *Latu Sensu* demonstraram preocupação com a formação continuada dos professores das mais diversas áreas, indicando que havia um esforço em tornar efetiva a formação docente para o trabalho com as culturas africana e indígena.

Entretanto, o recente avanço do conservadorismo no país, que resultou inclusive no impeachment da presidenta Dilma Rousseff e no desmantelamento de muitas das conquistas sociais estabelecidas ao longo dos governos petistas (2003-2016)⁵ e do ensino público (particularmente do Ensino Médio)⁶ nos coloca diante de uma situação que até pouco

³ Em um estudo realizado junto a professores do ensino fundamental Luciane Monteiro Oliveira constatou que a formação inicial dos mesmos era precária para a inserção de história indígena. Cf. Oliveira (2006, p. 41).

⁴ Nenhuma das duas Leis refere-se exclusivamente ao ensino de História. Ambas propõem corretamente a inserção das temáticas (africana e indígena) nos currículos escolares de um modo geral, isto é, perpassando por todas as disciplinas. Entretanto, para os fins deste artigo vamos tratar exclusivamente do ensino de História Indígena no campo da História.

⁵ O retrocesso nas políticas públicas de ações afirmativas ficou evidente na supressão do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, ficando tais temáticas subordinadas ao Ministério da Justiça e Cidadania. Essa diminuição no status é um forte indicador do caráter conservador que atualmente assola todo o país. Cf. a matéria sobre a reformulação ministerial em: Temer promete cortar dez ministérios, se assumir Presidência da República. 10 maio 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2016/05/temer-promete-cortar-dez-ministerios-se-assumir-presidencia-da-republica.html>. Acesso em: 30 jan. 2017.

⁶ Os debates em torno do impacto da MP 746 e da BNCC são por demais profundos e complexos para os limites desse artigo e por isso não serão tratados aqui.

tempo era impensável, a saber: de um profundo retrocesso no campo do ensino das histórias indígena e africana. Tal fato pode ser localizado tanto no aumento da intolerância com expressões religiosas e culturais de matriz africana (notadamente o candomblé)⁷ quanto com a forma como são apresentadas as resistências indígenas ao avanço sobre suas terras pelos meios de comunicação de massa.

Dentro desse contexto, urge discutir a manutenção e o aprofundamento do ensino de História da África, dos afrodescendentes e da História Indígena nos currículos escolares brasileiros. O presente artigo, portanto, pretende colocar em debate a relevância do ensino de história indígena para a sociedade brasileira, em particular em um momento político e social marcado pelo avanço do conservadorismo. Para atingirmos nosso objetivo, vamos inicialmente discutir a importância do ensino de História Indígena, procurando mostrar que seu ensino ultrapassa as questões propedêuticas e avança para o reconhecimento do tema dos direitos humanos e da formação social crítica, essencial para o momento que vivenciamos, pois como frisou Giovani José da Silva (2015, p. 21):
[...] a inserção do ensino de história e culturas indígenas na educação básica, representa um passo enorme em direção ao reconhecimento de uma sociedade historicamente formada por diversas culturas e etnias, dentre elas a indígena.

Além dos elementos acima destacados por Giovani José da Silva, devemos pensar que o impacto do ensino de história indígena, nas escolas,

⁷ Cf. a este respeito: Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé. 16 jun. 2015. Disponível em: <http://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeça-apos-festa-de-candomble-16456208.html#ixzz4XHQdeFyv>. Acesso em: 30 jan. 2017.

nas universidades e na sociedade de um modo geral pode resultar em questionamentos de:

[...] visões colonizadoras, ufanismos e concepções deterministas sobre o lugar dos povos indígenas na História do Brasil, [além de possibilitar] repensar a história, superar estereótipos, equívocos, pré-conceitos e (re) conhecer os significados da riqueza que são as sociodiversidade indígenas em nosso país (SILVA, 2015, p. 179).

As duas percepções acerca do impacto positivo que o ensino de História Indígena propiciou e ainda pode propiciar referendam a ideia de que uma sociedade democrática necessita obrigatoriamente ser uma sociedade com capacidade de reconhecer o outro e que tal capacidade é atingida de maneira mais enraizada quando tratada no ambiente escolar, espaço privilegiado para o ensino do respeito à diversidade. Nesse sentido, o ensino de história indígena aparece como essencial para a formação de um cidadão com a capacidade acima destacada, capacidade esta que deve ser ensinada, uma vez que não é inata, mas social.

Em outro momento discutimos a questão da luta pelo reconhecimento efetuada pelos povos indígenas no século XVII em Minas Gerais. Nesse artigo, frisamos que

[...] o fato de reconhecer que determinado grupo é diferente do grupo ao qual pertencem não é suficiente para que possamos estabelecer relações de alteridade, agora em seu sentido mais profundo (LAMAS, 2016, p. 61-62).

Em outros termos, não basta o reconhecimento de que o outro é diferente, pois o discurso xenófobo também é capaz de chegar a essa mesma conclusão. Uma escola, portanto, deve ser capaz de ensinar o respeito às

diferenças e não apenas a diferença entre em relação aos outros. Dentro dessa perspectiva, as palavras de Paulo Freire, a respeito do conceito de intolerância são importantes de serem lembradas, pois foi ele quem frisou que a intolerância é:

[...] a incapacidade de conviver com o diferente. Segundo, é a incapacidade de descobrir que o diferente é tão válido quanto nós ou às vezes melhor, em certos aspectos é mais competente (FREIRE, 2013, p. 77).

Portanto, é justamente para lutar contra a intolerância que se deve ensinar a história indígena aos discentes brasileiros. Contudo, essa história e seus atores sociais (os índios) têm sido relegados a um segundo plano, tanto na narrativa historiográfica quanto nas salas de aula, apesar do reconhecimento em lei – Lei 11.654/2008 – e dos esforços de muitos professores de história, historiadores e educadores em geral. Para entendermos as razões de tal descaso passaremos em revista a trajetória dos indígenas na historiografia e nas salas de aula.

2 – ÍNDIO TEM HISTÓRIA?

Propor o ensino de História indígena é reconhecer a existência de uma história dos povos indígenas brasileiros. Atualmente, isto soa como óbvio, contudo nem sempre foi assim e por isso é preciso reconstruir a narrativa que elaborou o questionamento a respeito da existência de uma história indígena.

No século XIX, após a Independência foi realizado um esforço capitaneado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) para a construção de uma história nacional que fosse capaz de dar conta ao mesmo tempo de justificar a permanência da Casa de Bragança e de

explicar a formação social do brasileiro. Em relação à primeira tarefa, muitos foram os que se dedicaram com afinco, entretanto, a segunda tarefa mostrou-se problemática. Martius (p. 31), aceitando o desafio proposto pelo IHGB, escreveu uma pequena dissertação na qual defendia que a melhor forma de escrever a história do Brasil era levar em consideração as forças indígenas e africanas, salientando, evidentemente, que a força motriz eram os portugueses e que indígenas e africanos deveriam aparecer na história do Brasil como guiados por aqueles.

A proposta de Martius foi seguida à risca pelos intelectuais brasileiros, que, de alguma forma, se dedicaram ao estudo da história nacional. Silvio Romero (1960, p. 208) chegou a frisar que os povos indígenas, por terem uma estrutura familiar desorganizada pelo nomadismo eram incapazes de produzir relatos a respeito do passado, sendo, portanto desprovidos de narrativa histórica. Um dos mais destacados historiadores brasileiros dos Novecentos, Francisco Adolfo Varnhagen (1962, p. 42) não enxergava nenhum motivo para incluir os indígenas no seu volumoso estudo sobre a história brasileira, empurrando-os para os etnógrafos, uma vez que eram povos sem escrita. Desta forma, dois importantes pensadores brasileiros do século XIX justificaram a exclusão dos povos indígenas das páginas dos livros de história⁸.

Cabe ressaltar que este “desaparecimento” do índio da documentação histórica, particularmente no século XIX, estava associado ao avanço sobre suas terras e à necessidade de se criar um discurso que justificasse tal avanço⁹. Esse discurso procura criar uma realidade inevitável, inescapável, ou nas palavras de Alain

⁸ Mesmo em sua parca produção literária Varnhagen, compartilhando da percepção Romântica a respeito do índio, deu a este, quando muito, um papel secundário em sua narrativa, antecipando, em alguns casos, *Iracema*, de José de Alencar. A este respeito, cf. Moisés (2001, p. 367).

⁹ A respeito do avanço dos colonizadores sobre as terras indígenas, especificamente para o caso de Minas Gerais cf. Lamas (2013). Sobre as variadas formas de resistência desses povos indígenas cf. Paiva (2010).

Badiou (2017, p. 11) intimidante, que nos submete cada vez mais ao discurso da economia desconsiderando as outras possibilidades. Dai, segundo Beatriz Gois Dantas (1993, p. 12), a utilização de termos como “índios misturados” cujo objetivo era agregar àqueles “uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõe aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos”¹⁰. A pesquisa histórica, portanto, excluiu solenemente os povos indígenas da História do Brasil, relegando aos mesmos apenas um papel de coadjuvantes na chegada dos portugueses ao atual território brasileiro.

Os manuais didáticos surgidos no século XIX não agiram de forma distinta. Joaquim Manoel de Macedo, escritor e professor de História do Colégio Pedro II (escola de referência nacional já naquela época), no capítulo cinco de sua obra *Lições de História do Brasil para uso das escolas de instrução primaria*, faz uma descrição dos caracteres físicos dos indígenas que beira a caricatura.

Os caracteres físicos do selvagem eram e são os seguintes: estatura pequena, compleição forte e robusta, crânio e ossos da face largos e salientes; fronte baixa; têmporas proeminentes; rosto largo e angular; orelhas pequenas e olhos também pequenos, pretos e tomando uma direção oblíqua com ângulo externo voltado para o nariz;

¹⁰ A ideia de índio puro apareceu recentemente na televisão brasileira fala da jornalista Fabélia Oliveira, da Rede Goiás, uma das afiliadas da Rede Record. Indignada com o tema do samba enredo da escola de samba Imperatriz Leopoldinense (Xingu, o clamor que vem da floresta) a apresentadora questionou o uso de tecnologias modernas pelos indígenas e afirmou que: “Eles (os índios) querem preservar a cultura e estão corretos, sou a favor disso se o índio for original [...] Se ele quer preservar a cultura ele não pode ter acesso à tecnologia que nós temos. Ele não pode comer de geladeira, tomar banho de chuveiro e tomar remédios químicos. Porque há um controle populacional natural. Ele vai ter que morrer de malária, de tétano, do parto. É a natureza. Vai tratar da medicina do pajé, do cacique, que eles tinham. Aí justifica”. Disponível em: <http://istoe.com.br/apresentadora-de-tv-do-mt-diz-que-indio-de-verdade-tem-que-morrer-de-malaria/>. Acesso em: 18 jan. 2017.

sobrancelhas delgadas e arqueando-se fortemente; nariz pequeno, ligeiramente comprimido na parte superior e achatado na inferior; ventas grandes; dentes brancos; lábios espessos; pescoço curto e grosso e peito largo; barriga da perna tina; braços redondos e musculosos; pés estreitos na parte posterior e largos na anterior e pele fina, macia, luzente e de uma cor de cobre carregada; cabelos longos e espessos, pouca barba (MACEDO, 1898, p. 39).

Quando Macedo descreve o rosto dos indígenas, ele destaca elementos primitivos como as têmporas proeminentes, o crânio e os ossos da face largos e salientes. Essa imagem nos remete às descrições de homens primitivos, pré-históricos e, portanto, avessos à civilização. Em outros termos, a descrição, ao estilo lombrosiano, pretende determinar um lugar para o índio e este lugar não é entre os civilizados¹¹. Ao término do capítulo, Macedo pintou da seguinte maneira os povos indígenas brasileiros:

Desconfiado ao primeiro acesso de um desconhecido, logo depois fácil e franco, o gentio se uma vez era iludido, não respeitava mais nem ajustes, nem laços, nem consideração alguma. Hospitaleiro, como os Árabes, até com o próprio inimigo que o procurava, agreste, simples, inculto e bárbaro, zeloso mais que tudo da sua independência, audaz e bravo nos combates, cruelíssimo na vingança, astucioso e sagaz, indolente na paz, impávido e herói em face da morte, o gentio tinha todos os defeitos e vícios do

¹¹ Cesare Lombroso deu a seguinte descrição dos mafiosos italianos: “mandíbulas volumosas, assimetria facial, orelhas desiguais, falta de barba nos homens [...] ângulo facial baixo” que em alguns momentos aproxima-se da descrição feita por Macedo sobre os indígenas. Em muitos momentos de sua obra Lombroso faz associações entre criminosos e selvagens. Cf. Lombroso (2010, p. 197).

selvagem, mas possuía lambem alguns sentimentos nobres e generosos (MACEDO, 1898, p. 41).

A crueldade na vingança, a indolência e a inconstância dos indígenas também são elementos destacados por Lombroso em seu estudo sobre a natureza da delinquência e que aparecem na descrição que Macedo faz dos índios brasileiros. A preocupação com a descrição física e psicológica dos povos indígenas nos remete às análises de Michel Foucault a respeito do conceito de anormalidade. Segundo Foucault, as noções estabelecidas pelo discurso jurídico e médico do século XIX vão ser adotadas como regras de uma ética social que vai condenar determinadas atitudes, enquanto aprova outro conjunto de ações. Nas palavras de Foucault (2010, p. 15):

Ora que função tem esse conjunto de noções? Primeiro, repetir tautologicamente a infração para inscrevê-la e constituí-la como traço individual. O exame permite passar do ato à conduta, do delito à maneira de ser, e de fazer a maneira de ser se mostrar como não sendo outra coisa que o próprio delito, mas de certo modo, no estado de generalidade na conduta de um indivíduo. Em segundo lugar, essas séries de noções têm por função deslocar o nível de realidade da infração, pois o que essas condutas infringem não é a lei [...] Mas se não é a lei que essas condutas infringem, é o que? Aquilo contra o que elas aparecem, aquilo em relação ao que elas aparecem, é um nível de desenvolvimento ótimo: “imaturidade psicológica”, “personalidade pouco estruturada”, “profundo desequilíbrio” [...] são qualificações morais [...].

O conceito de anormalidade se constituiu, segundo Foucault, a partir de três elementos, a saber: o monstro humano, o indivíduo a corrigir

e o masturbador. Para o nosso caso, o indígena ocupa as duas primeiras dimensões, pois era o monstro humano canibal, monstro humano que, ainda seguindo os passos de Foucault, era entendido como o representante de uma violação das leis do homem e da natureza e era também o indivíduo a ser corrigido na medida em que, enquanto anormal, e, portanto, incorrigível, deveria “ser colocado em um meio de correção apropriado” (CASTRO, 2016, p. 32-33).

A descrição mesclando elogios (heroico, hospitaleiros, nobre e generoso) com adjetivos negativos (vingativo, inculto, bárbaro, indolente) reproduzia, com fins didáticos, a mistura que os colonizadores praticaram ao longo do processo colonial, ou seja, a divisão entre índios bons (especialmente os Tupis) e índios bárbaros e selvagens (geralmente os Tapuias)¹². Porém, mais do que isso, acompanhando o raciocínio de Foucault, essas descrições criavam um fundamento moral para avaliar e desqualificar os povos indígenas e desta forma justificar o seu papel secundário na história brasileira.

Márcia Amantino (2011, p. 30) chamou a atenção para o fato de que ao longo dos séculos, tanto colonizadores quanto brasileiros mantiveram a mesma visão a respeito dos povos indígenas, reduzindo-os a duas categorias, a saber: aliados (quando, de certa forma, “aceitavam” o controle imposto) e inimigos (quando, especialmente por meio da guerra, resistiam ao mesmo). Em outros termos, aculturação e extinção balizavam a perspectiva a respeito dos incorrigíveis índios brasileiros.

O século XIX, especialmente após a Independência, vivenciou um forte sentimento que foi classificado como indianismo e que criou uma figura do índio que tentasse justificar as origens brasileiras. Nesse sentido, o indianismo pode ser entendido como “a manifestação por excelência da

¹² Essa percepção a respeito dos índios brasileiros, apesar de ter raízes ainda no período colonial, ganha outro tom no século XIX com o advento do Romantismo e com a busca por uma figura idealizada do indígena. Sobre proposta indianista do movimento Romântico brasileiro cf. Sodré (1976, p. 272-284) e sobre a influência nos dias atuais do mesmo movimento cf. Moisés (2001, p. 315-333).

sociedade do tempo, a sua formação literária peculiar” (SODRÉ, 1976, p. 275). Essa percepção de um índio próximo da civilização (desde que esta fosse compreendida pelo padrão civilizacional europeu) ou à beira da extinção tornou-se generalizada no século XIX e afetou os estudos históricos e antropológicos brasileiros. John Monteiro (1995, p. 222), analisando o percurso destes estudos entre o final do século e a primeira metade do século XX frisou que os mesmos justificavam, através de conceitos como aculturação e extinção, a falta de interesse nos estudos da temática indígena. Nas palavras de Monteiro:

[...] para os cientistas do final do século XIX e início deste, firmemente amarrados a um paradigma evolucionista, a fragilidade destes “homens da idade da pedra” diante do rolo compressor da civilização já dava, de antemão, a resposta para o futuro dessas sociedades; e para a antropologia brasileira nas décadas intermediárias do século XX, as frentes de expansão forneciam um roteiro em que se repetia a história da destruição e “transfiguração” das etnias indígenas, ao passo que a perspectiva teórica da aculturação propunha um outro caminho para o mesmo desfecho fatal (MONTEIRO, 1995, p. 222)

Devemos entender, acompanhando o raciocínio de Monteiro que a historiografia brasileira e, por conseguinte, a produção didática de história fizeram uma opção por um projeto de história nacional que entendia o indígena ora como obstáculo ao progresso – por entender sua cultura como inaceitável para o padrão ocidental – ora como fadado à extinção e, portanto não merecedor de estudos mais aprofundados. Dentro dessa perspectiva, o ensino de história, ao menos desde a década de 1870, ganhou força, pois atuou atendendo a um projeto de identidade nacional de viés

conservador, que excluía uma parcela da sociedade brasileira. Segundo o entendimento de Circe Bittencourt (2004, p. 61):

O ensino de História associava-se a lições de leitura, para que aprendesse a ler utilizando temas que incitassem a imaginação dos meninos e fortificassem o senso moral para com a Pátria e seus governantes. Assim, desde o início da organização do sistema escolar, a proposta de ensino de História voltava-se para uma formação moral e cívica, condição que se acentuou no decorrer dos séculos XIX e XX.

Em outros termos, os indígenas possuem sim uma história, mas esta foi intencionalmente ignorada em favor de um discurso moral e civil que não podia aceitar os padrões indígenas e que necessitava, portanto, encobri-los, seja por meio do discurso de sua extinção (tanto pelo extermínio quanto através do conceito de aculturação), seja retirando-lhes a voz como atores do processo histórico, colocando-os em posições subalternas. Lamentavelmente esta percepção manteve-se inalterada e com base nos mesmos preconceitos estabelecidos no século XIX, a tal ponto que a “ideia de extinção dos indígenas ainda persiste com força nas escolas e na sociedade brasileira” (SILVA, 2015, p. 25).

Essa ideia (a extinção indígena) ficou muito evidente em uma pesquisa recentemente desenvolvida junto a estudantes do Ensino Fundamental do Quinto Ano e do Nono Ano do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Por esta percebemos que apesar da temática indígena ter aparecido nos currículos e nos livros didáticos do Quinto e do Sétimo Anos, o que predominava entre as respostas era o senso comum e a visão preconceituosa (LAMAS; FERREIRA, 2016, p. 2).

A pesquisa acima mencionada baseou-se na aplicação de questionários com as mesmas cinco questões no mesmo formato para ambas as etapas de escolarização (Quinto e Nono anos do Fundamental) para um total de 90 estudantes participantes da pesquisa, sendo 30 do 5º ano e 60 do 9º ano. Nesse sentido, a forma foi a de entrevista não estruturada, que é definida por Eva Maria Lakatos e Marina de Andrade Marconi (2003, p. 197) como “uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão. Em geral, as perguntas são abertas e podem ser respondidas dentro de uma conversação informal”. Além disso, podemos também classificar, acompanhando novamente Lakatos e Marconi (p. 197), a nossa entrevista como não estruturada e clínica, uma vez que teve por objetivo “estudar os motivos, os sentimentos, a conduta das pessoas” (LAKATOS; MARCONI, 2003, p. 197), no nosso caso, os estudantes e seus sentimentos e conhecimentos a respeito da história e da cultura indígena.

As respostas obtidas foram analisadas qualitativamente, ancoradas nos estudos sobre análise de conteúdo. Franco (2007) destaca que, enquanto metodologia de pesquisa, a análise de conteúdo é um procedimento que possibilita uma abordagem crítica e dinâmica da linguagem, de reconhecer o papel ativo do sujeito na produção do conhecimento, que elabora e desenvolve, em diferentes momentos e contextos históricos, representações sociais que são estabelecidas na interação com os outros, vinculando linguagem, pensamento e ação. Nessa perspectiva, propõe-se a produzir, reelaborar e socializar os conhecimentos, criando novas formas de compreender os discursos postos em análise e os fenômenos estudados.

Pela análise dos conteúdos das respostas obtidas nas questões propostas aos estudantes do ensino fundamental procuramos conhecer, além dos discursos escritos, o que está por trás das palavras sobre as quais se debruça as fontes escolhidas como mote para a investigação ora apresentada. Nesse percurso, consideramos as condições contextuais de

seus produtores – no Quinto e no Nono anos –, o universo sociopolítico em que os sujeitos de pesquisa se inserem – o Colégio de Aplicação – e daqueles a quem foi destinada a reflexão – as sociedades indígenas. Condições estas que envolvem relações sociais, históricas, econômicas e culturais de todos os sujeitos envolvidos.

As conclusões dessa pesquisa foram apresentadas em um artigo e indicaram que a apreensão desse conteúdo (história indígena) não está ocorrendo de maneira satisfatória e que tal fato não é mera responsabilidade da ação dos professores. Acreditamos que uma das questões fundamentais que está ocorrendo é a ausência de relação entre passado e presente, que no caso do ensino de História significa que o discente não enxerga a relação entre o que está sendo estudado e o que ele vivencia. A mera repetição de conteúdos sem vínculos com a realidade do discente torna o ensino de História desprovido de sentido político e ético. Nessa perspectiva, uma alteração na forma de discutir a temática indígena pressupõe também uma alteração na forma de abordar a inserção desses indígenas na história, tornando-os atores principais, agentes da própria história e não meros coadjuvantes, como lamentavelmente ainda são apresentados.

A permanência dessa visão preconceituosa que exclui o indígena da realidade social brasileira e o coloca única e exclusivamente no meio natural reflete também a precariedade do material didático, mesmo após oito anos de publicação da Lei 11.654/08. Ao longo do ano de 2014, tivemos a oportunidade de desenvolver um projeto de pesquisa com discentes do 2º Ano do Ensino Médio do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora (Programa PROBIC Júnior/FAPEMIG/UFJF), em que analisamos coleções didáticas de História para o Ensino Médio e constatamos que somente uma apresentava os índios nos três volumes, inserindo-os no contexto histórico da Colônia, do Império e da República (LAMAS; BRAGA; MAYRINK, 2014), indicando que as pesquisas mais recentes (seja no campo da História ou no campo da Antropologia) ainda

não dialogam com a produção didática de História¹³. Como frisou Luciane Monteiro Oliveira (2006, p. 43), o ensino de história ainda se encontra ancorado, em muitas das vezes, nos livros didáticos e acaba reproduzindo e difundindo “um discurso oficial de uma ideologia dominante que alija do processo os segmentos sociais herdeiros das populações” indígenas.

O que demonstramos até o momento é que a ausência do indígena dos livros de história não é responsabilidade dos próprios índios, mas fruto de um profundo e complexo preconceito que possui raízes no século XIX, momento em que nasceu a preocupação com a construção de uma narrativa histórica de caráter nacional. Essa narrativa, forjada em um ambiente extremamente preconceituoso, que justificava a escravidão da população afrodescendente e excluía a população indígena, forjou uma narrativa histórica despolitizada, com capacidade de apenas justificar as ações de grupos política e economicamente dominantes. Apesar das mudanças sociais, que geraram inclusive modificações na estrutura da elite econômica e política do país, o discurso excludente e a utilização da narrativa histórica como forma de justificar tal exclusão, manteve-se, se não mais explicitamente, ao menos implicitamente, através do silêncio.

3 – PROBLEMATIZAR A HISTÓRIA PARA POLITIZAR O PRESENTE

Quebrar o silêncio a respeito da temática indígena em sala de aula (e no nosso caso específico, no ensino de História) é essencialmente um ato político, uma vez que problematizar o passado somente faz sentido

¹³ É importante salientar que obras voltadas para uso dos professores da Educação Básica (Fundamental e Médio) têm sido publicadas e/ou disponibilizadas com relativa frequência desde o surgimento da Lei 11.654/08, tais como as seguintes obras: Paiva (2012) e Wittmann (2015). Nestes casos, as duas obras apresentam propostas para serem desenvolvidas em sala de aula. Outro caso é o endereço eletrônico (Disponível em: <http://indiosnonordeste.com.br/>) mantido pelo Professor Doutor Edson Silva que também apresenta um farto material (dissertações, teses, livros, entrevistas, etc.) que podem ser utilizados pelos professores e/ou pesquisadores.

quando se olha para o presente. Nesse sentido, as palavras de Anderson Ferrari e Luciana Pacheco Marques (2011, p. 10) são essenciais para esclarecer nossas intenções: “romper o silêncio sobre algumas questões é falar do nosso tempo em relação a uma reflexão histórica de compromisso entre presente e passado”.

Mais do que silêncio envolve a história indígena, pois como ressaltou Miguel Arroyo, os currículos escolares são frutos de escolhas que refletem a predominância de alguns sujeitos sociais em detrimento de outros. Nas palavras de Arroyo (2011, p. 263):

Com o culto à cidades se decreta o desaparecimento do campo. Com o culto à industrialização se decreta o desaparecimento de outras formas de produção como ultrapassadas. Com o culto ao progresso científico e ao futuro se decreta o desaparecimento dos saberes ancestrais, da tradição e se apagam as vivências do passado e do presente. O mais grave é que se decreta o desaparecimento dos coletivos humanos que estão atolados nas vivências do presente e em formas de produção da existência supostamente pertencentes ao passado.

Esses coletivos viram anônimos, inexistentes, no início dos tempos, da civilização, da história. Ausentes na história do conhecimento, da cultura e das ciências. Logo, ausentes nos currículos.

Os sujeitos sociais que determinam o currículo escolar atualmente não são os mesmos que no século XIX silenciaram-se a respeito da história indígena e de sua relevância. Entretanto, apesar das profundas transformações sociais ocorridas no Brasil ao longo do século XX, os indígenas mantiveram-se como atores subalternos nas narrativas historiográficas e nas salas de aula das escolas brasileiras, tratados ora como extintos, alvo apenas de nosso longínquo passado colonial, dos

primeiros contatos, ora como exótico, quando apresentado no presente. João Pacheco de Oliveira (2015, p. 167) sintetizou bem essa situação quando destacou que:

Muitas vezes e até num passado recente as investigações sobre as relações entre os europeus e as populações autóctones na América portuguesa assumiram o aspecto de uma confrontação abstrata entre uma população primitiva e homogênea e colonizadores europeus no início do Renascimento. Ou seja, entre pessoas portadoras de culturas localizadas em etapas muito distantes da história da humanidade. Um encontro, portanto, altamente improvável e ilógico, no qual o estudioso vem a adotar (sem disso ter qualquer consciência) uma perspectiva unilateral e etnocêntrica, como herdeiro (natural e feliz) de uma das partes. Está instaurado o cenário ideal para um exercício lúdico de produção de sentido, que se respalda no senso comum e nas reelaborações eruditas.

A inconsciência do pesquisador destacada por João Pacheco de Oliveira não impede a crítica de seu anacronismo e muito menos a crítica que aponta tal prática (ou pecado no dizer de Febvre) como possuidora de uma perspectiva política associada a um projeto de modernização que não poderia incluir os indígenas. O rompimento desse silêncio que cerca o indígena tanto na historiografia quanto nas salas de aula implica também no desvelamento de imagens míticas, idealizadas, pejorativas a respeito dos indígenas. Logo, mais do que romper um silêncio, é necessário eliminar o ruído que cerca a imagem sobre o indígena.

Carina Martins Costa (2008, p. 56-57) frisou a existência de três imagens acerca do indígena brasileiro: 1) o índio romântico, criado no século XVIII e associado à visão iluminista do *bom selvagem*; 2) o índio

fugaz, tratado, seja pela Igreja, ou seja, pelo Estado como alguém em um estágio passageiro, fadado à extinção ou à aculturação; 3) o índio histórico, recentemente “descoberto”, especialmente pelos estudos de etno-história desenvolvidos a partir dos anos 1980. Como salientou John Monteiro (1995, p. 222), o que unia todas as perspectivas de todos os estudiosos da história nacional em relação aos povos indígenas era “o pessimismo com que encaravam o futuro dos povos nativos”. Em outras palavras, a ideia de que, mais cedo ou mais tarde os indígenas seriam extintos dava sustentação ao preconceito em relação à sua história.

Carina Costa, entretanto, ressalta que as pesquisas sobre os povos indígenas ainda estão em uma fase muito incipiente e que mesmo no meio acadêmico resta muito a fazer. Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 11) caminhou na mesma direção que Carina Martins ao salientar que a história indígena foi durante muito tempo ignorada, mas atualmente “está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe” o que nos permite não cair em determinadas armadilhas, em especial aquela que a autora denomina como a maior delas, a saber: o primitivismo.

Contudo, não se pode entender esse salto acadêmico sem levarmos em consideração a capacidade de organização do movimento indigenista, especialmente a partir do final dos anos 1970 e início dos 1980, apesar da constante violência e do descaso político em relação aos assassinatos de lideranças políticas indígenas (GOHN, 2001, p. 122). Segundo Daniel Munduruku (2012, p. 51), o movimento indigenista brasileiro nasceu por volta de meados dos anos 1970 quando os líderes de várias nações retomaram o uso do termo índio – abandonado pelos próprios indígenas décadas antes, por estar associado à sinônimo de atraso - e deram a ele um outro significado político. Ainda segundo este autor (p. 54), as lutas desse movimento social tomaram uma dimensão maior na década de 1980, quando buscaram interagir com a sociedade civil organizada

brasileira e obtiveram uma resposta positiva, com a criação de entidades como Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo (CTI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), entre outros. Como salientou Edson Silva (2015, p. 162), as conquistas no campo político foram relevantes e sinalizavam não uma pacificação (no sentido de aculturação, ou seja, de aceitação do capital cultural ocidental), mas na realização de embates em outros níveis e/ou esferas.

As disputas políticas salientadas por Edson Silva são extremamente importantes para compreendermos a inserção ou não da história indígena nas salas de aula no atual momento político brasileiro uma vez que elas refletem as disputas curriculares que estão em voga e que representam uma disputa pela narrativa histórica sobre o Brasil. Se por um lado essas disputas são positivas, pois refletem o quão vivo é um currículo, por outro lado são reflexo de disputas políticas por consenso que não ocorrem em termos iguais em função do acesso à recursos econômicos e políticos com capacidade de influenciar a opinião geral.

Neste caso, o ensino de história precisa urgentemente retomar seu sentido ético e político, isto é reconhecer-se como mais do que um conhecimento per si, mais do que um ramo da ciência, mais do que uma produção cultural humana, reconhecer-se, então como uma produção/ação política, uma vez que essencialmente entranhado nos embates da atualidade. Como salientamos em outro momento:

[...] a relevância da profissão do historiador [e agora acrescentaríamos do professor de história] se encontra, nesse sentido, intimamente condicionada pela sua capacidade de atuação política, isto é, de se fazer valer e de não aceitar o papel de mero ourives, de mero produtor de pérolas literárias escritas somente para o prazer e a degustação de uns poucos especialistas (LAMAS, 2015, p. 12).

Em outras palavras, devemos reconhecer que a luta pela efetivação da Lei 11.654/2008 é não somente uma luta em prol da educação, mas é essencialmente uma luta política por uma sociedade mais aberta às diversidades de todos os tipos.

CONCLUSÃO

O atual momento político brasileiro, dominado como está por um viés conservador, não se mostra muito auspicioso para as questões das minorias. Entretanto, é justamente nesse momento que se faz mais necessária a luta em prol desses grupos. Alencar Miranda Amaral apresenta uma alternativa que pode trazer resultados muito positivos para a aplicação da Lei 11.654/2008 em sala de aula e para romper com os estereótipos estabelecidos pelo senso comum em relação aos índios. No artigo “Ensinar ouvindo, aprender falando: a experiência do MAEA junto à turmas da EJA no município de Carangola”, ele relata uma ação didática que aproximava os estudantes da cultura indígena. Segundo Amaral (2008, p. 31):

Admitindo o legado indígena em seu dia-a-dia, os alunos, automaticamente, deixavam de lado pré-concepções pejorativas associadas aos índios, passando a reconhecer e a valorizar uma herança cultural muitas vezes escamoteada por ser considerada inferior à de origem europeia.

A experiência didática relatada por Amaral nos leva a concluir que ouvir os discentes, dar voz às suas experiências e suas percepções pode ser sim uma boa saída para romper os silêncios que cercam a história indígena no Brasil. Evidentemente, como mostramos anteriormente, ouvir os alunos pode dar acesso tanto ao senso comum quanto a conhecimentos cuja origem seja indígena, porém desconhecida dos estudantes. De qualquer

forma, abre uma porta para o estudo sobre a cultura e a história indígena, e uma porta importante, uma vez que parte do presente para compreender o passado, operando da mesma forma que um historiador opera frente às suas fontes.

Formar cidadãos, um dos papéis centrais de uma escola, somente pode se concretizar se um dos eixos centrais da educação for o reconhecimento da pluralidade e da diversidade, tal como referendado pela LDB no parágrafo 4º do Art. 26, objetivando o reconhecimento da diversidade (MALISKA, 2001, p. 182). Indo mais fundo nessa questão, lembramos a análise de Luciane Monteiro Oliveira e Ana Paula Oliveira a respeito de sua experiência docente junto às crianças, quando a autora frisou que, através de desenhos sobre os índios e de aulas que levavam em consideração estas produções infantis:

[...] os alunos passaram por um entendimento diferenciado nessa relação de alteridade apreenderam a diversidade, na dinâmica de descobrir e descobrir-se no outro. A relação de ser e estar no mundo pressupõe o enfrentamento com outras realidades e experiências, consolidando assim a percepção pela sensação, como pudemos constatar no processo de criação, experimentação e manipulação do conhecimento, explícito nas narrativas analisadas (OLIVEIRA, 2010, p. 134).

O que Luciane Oliveira e Ana Paula Oliveira revelam nessa análise é que o papel da escola vai muito além da função de ensinar conteúdos, pois se insere dentro de uma perspectiva maior, a saber: a de formar cidadãos. Dentro desse contexto, as palavras de alerta de Dalmo de Abreu Dallari são importantes para pensarmos a nossa realidade escolar e o papel do ensino de história indígena:

Os índios são seres humanos e quando nascidos no território brasileiro são cidadãos brasileiros. Essas afirmações apenas registram o mais que o óbvio. No entanto, o tratamento que vem sendo dado aos índios brasileiros, as agressões às suas pessoas e comunidades, as invasões mais ostensivas e atrevidas de suas terras, as ofensas frequentes, toleradas ou mesmo apoiadas por autoridades públicas, atingindo a dignidade humana do índio e outros de seus direitos fundamentais, tudo isso mostra a necessidade de um despertar de consciências (DALLARI, 2009, p. 51).

Por fim, salientamos a necessidade, nesse momento extremamente conturbado de nossa história política, de darmos continuidade à luta pela efetivação da Lei 11.654/2008, uma vez que entendemos que esta lei ultrapassa as questões de caráter didático pedagógico, alcançando o nível de uma ação política em prol de uma sociedade mais democrática.

REFERÊNCIAS

AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

AMANTINO, Márcia. E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrissem suas vergonhas. *In: AMANTINO, Márcia; DEL PRIORI, Mary (org.). História do corpo no Brasil*. São Paulo: EDUNESP, 2011. p. 15-43.

AMARAL, Alencar Miranda. Ensinar ouvindo, aprender falando: a experiência do MAEA junto à turmas da EJA no município de Carangola. *In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de (org.). Arqueologia e patrimônio da Zona da Mata Mineira: Carangola*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2008. p. 29-38.

ARROYO, Miguel. *Currículo: território em disputa*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Tradução: Fernando Scheiber. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BITTENCOURT, Circe. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 2. ed. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. A pintura de história no Brasil do século XIX: panorama introdutório. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Madri, v. 185, n. 740, p. 1147-1168, nov.-dic. 2009.

COSTA, Carina Martins. Contextualizando fragmentos de memória: do índio simbólico ao excluído. In: MARQUES, Carlos Alberto; MARQUES, Luciana Pacheco (org.). *[Re]significando o outro*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2008. p. 53-75.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Os direitos humanos dos índios. In: MIRAS, Julia Trujillo; GONGORA, Majoí Fávero; MARTINS, Renato; PATEO, Rogério Duarte (org.). *Makunaima grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009. p. 17-18.

DANTAS, Beatriz Gois. Introdução. In: DANTAS, Beatriz Gois (org.). *Repertório de documentos para a história indígena (Arquivo Público Estadual de Sergipe)*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993. p. 7-12.

FERRARI, Anderson; MARQUES, Luciana Pacheco. Silêncios e educação. In: FERRARI, Anderson; MARQUES, Luciana Pacheco (org.). *Silêncios e educação*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2011. p. 9-26.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRANCO, M. L. P. B. *Análise de conteúdo*. 2. ed. Brasília: Liber, 2007.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 2001.

LAMAS, Fernando Gaudereto. *Conflitos agrários em Minas Gerais: o processo de conquista da terra na área central da zona da Mata (1767-1820)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

LAMAS, F. G.; BRAGA, G.; MAIRYNK, N. História indígena em livros didáticos. In: XX Seminário de Iniciação científica da UFJF, 2014, Juiz de Fora. *Anais...* Juiz de Fora: UFJF, 2014, p.10.

LAMAS, Fernando Gaudereto; FERREIRA, Rosângela Veiga. Impactos do ensino de história na formação do pensamento crítico: desafios de educar para a compreensão da consciência histórica de sociedades indígenas. *Instrumento - Revista em estudo e pesquisa em educação*, v. 18, n. 2, p. 1-22, jul.- dez. 2016.

LAMAS, Fernando Gaudereto. História e luta de classes: por uma interpretação marxista da dinâmica histórica. In: LAMAS, Fernando Gaudereto; OLIVEIRA, Ednéia Alves de (org.). *Ciências humanas e pensamento crítico: um caminho para Marx*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 1-15.

LAMAS, Fernando Gaudereto. A luta pelo reconhecimento na América Portuguesa: relações entre indígenas e colonizadores nas Minas Setecentistas. *Projeto História*, São Paulo, v. 57, p. 60-83, set.-dez. 2016.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LOMBROSO, Cesare. *O homem delinquente*. Tradução: Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2010.

MACEDO, Joaquim Manoel de. *Lições de História do Brasil para uso das escolas de instrução primaria*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1898.

MALISKA, Marcos Augusto. *O direito à educação e a Constituição*. Porto Alegre: Fabris Editor, 2001.

MARTIUS, Karl Friedrich Phillip von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: MARTIUS, Karl F. P. von. *O estado do direito entre os autóctnes no Brasil*. Tradução: Alberto Löfgren. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, pp. 85-107.

MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira vol. 1: das origens ao Romantismo*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MARI – Grupo de Educação Indígena/USP, 1995. p. 221-236.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Luciane Monteiro. A simbolização do indígena no imaginário dos professores do ensino fundamental. In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures (org.). *Arqueologia e patrimônio da Zona da Mata Mineira*: Juiz de Fora. Juiz de Fora: Editar, 2006. p. 41-47.

OLIVEIRA, Luciane Monteiro; OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. Criação e manipulação do conhecimento revelado nos registros gráficos de crianças. In: OLIVEIRA, Luciane Monteiro; OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures (org.). *Arqueologia e patrimônio de Minas Gerais*: Ouro Preto. Juiz de Fora: EDUFJF, 2010. p. 131-153.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (org.). *Brasil colonial vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 167-228.

PAIVA, Adriano Toledo. *Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

PAIVA, Adriano Toledo. *História indígena na sala de aula*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Malungos na escola: questões sobre culturas afrodescendentes e educação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira vol. 1*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960.

SILVA, Edson. Os povos indígenas e o ensino: possibilidades, desafios e impasses a partir da lei 11.645/2008. In: SILVA, Edson; FERREIRA, G. Gilberto; BARBALHO, José I. S. (org.). *Educação e diversidades: um diálogo necessário na Educação Básica*. Maceió: EDUFAL, 2015. p. 161-180.

SILVA, Geovani José da. Ensino de história indígena. In: WITTMANN, Luísa Tombini (org.) *Ensino (d)e história indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 21-46.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

VELOSO, Caetano. Um índio. In: *Bicho*. Phillips Records: Rio de Janeiro, 1977, 21min e 17segs.

WITTMANN, Luísa Tombini (org.) *Ensino (d)e história indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LITERATURA E DESCOLONIZAÇÃO DO CURRÍCULO ESCOLAR: UM DIÁLOGO COM AUTORES(AS) NEGROS(AS)¹

VINEBALDO ALEIXO DE SOUZA FILHO²

Na primeira parte do artigo farei um balanço crítico da Lei 10.639/03, a partir das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira*. O intuito é refletir sobre a reeducação das relações étnico-raciais e a descolonização do currículo escolar. Tendo em vista ser o currículo escolar um território em disputa, procuro responder por que é necessário e o que significa descolonizar o currículo escolar. Sabe-se que entre a lei e a mudança de mentalidades há um grande vácuo, ainda sim, várias ações têm sido feitas em prol de uma educação antirracista. Cabe dizer de início, que a presente análise volta-se para a história e cultura afro-brasileira, sem me ater à história e cultura africana, tema que merece uma análise a parte³. Na segunda parte do artigo, levo a questão da descolonização do currículo para outro território tensionado – o da

¹ Parte das reflexões desse artigo foram gestadas em cursos e palestras que ministrei para profissionais da Rede Municipal de São Paulo, por intermédio do Núcleo de Educação para as Relações Étnico-raciais (NEER), setor que coordenou ações voltadas para a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08 no âmbito da Secretaria Municipal de Educação da cidade de São Paulo entre 2014 e 2016. Outras reflexões foram nutridas em aulas ministradas aos(às) participantes do Curso de Pós Graduação em História da África, ofertado pela Universidade Federal de Juiz de Fora, sob a coordenação da professora Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz, em 2016.

² Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista – Unicamp (2012). Professor de Sociologia no ensino básico e formador da temática étnico-racial para professores da rede pública de ensino.

³ Cf. Para uma análise de como as sociedades africanas são tratadas nos livros didáticos brasileiros do ensino fundamental e médio, ver: Oliva (2009, p. 213-244).

literatura brasileira. Partindo da premissa de que a literatura pode ser um excelente espaço de promoção da alteridade, apresento textos de alguns autores(as) negros(as). O objetivo é o de divulgá-los e evidenciar como eles podem contribuir para apresentar perspectivas sociais, que de modo geral, estão ausentes no âmbito da literatura canônica. Com isso, espera-se contribuir para políticas curriculares antirracistas e na promoção da *bibliodiversidade* – conceito que remete “à necessária diversidade das produções editoriais disponibilizadas para o público”⁴.

CURRÍCULO E EUROCENTRISMO

No marco das discussões sobre o antirracismo na educação dos últimos anos, está as Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) – Lei 9.334 de 1996. Vale destacar dessa lei o capítulo II, art. 25, parágrafo 4º, em que lê-se: “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia” (BRASIL, 1996). Não obstante, quais são seus limites? Na citação anterior, notem a palavra “povo” e “contribuições”. O que se entende genericamente como contribuições das três matrizes étnicas formadoras do Brasil? Ficava a cargo apenas do currículo e do professor de História implementar.

Em 2003, com a aprovação da Lei 10.639, a LDB foi acrescida dos artigos 26A, 79A (excluído da lei) e 79B. Desse modo, tornou-se obrigatório nas redes de ensino fundamental e médio, da rede privada e pública, a inclusão em todo o currículo – em especial nas áreas de História, Português e Artes –, “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas

⁴ Cf. Guimarães (2014, p. 32).

social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”, conforme o Art. 26^a (BRASIL, 2003). Além disso, previu a inclusão no calendário escolar o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, conforme o Art. 79B. Em 2008, a Lei 10.639 foi atualizada em seu Art. 26A pela Lei 11.645, passando a incluir a obrigatoriedade do estudo da “história e cultura afro-brasileira e indígena”. O que essas duas leis trazem de avanço com relação à LDB?

As Leis 10.639/03 e 11.645/08 são políticas de ação afirmativa que pressupõe mudanças profundas na educação. A começar pelo objetivo de abranger todas as áreas do saber – e não apenas no currículo de História; e toda a unidade escolar e não apenas os professores.

Em março de 2004, o Conselho Nacional de Educação (CNE), publicou as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (parecer CNE/CP n.º 3/2004). Entre os documentos jurídicos mencionados como base do parecer estão – a Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e uma série de Constituições municipais anteriores à lei. As diretrizes atendem também demandas históricas dos movimentos negros ao longo do século XX⁵.

O parecer, redigido pela professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, é voltado aos administradores de sistema de ensino, aos professores, aos familiares dos alunos, aos estudantes “e a todos implicados na elaboração, execução, avaliação de programas de interesse educacional, de planos institucionais, pedagógicos e de ensino” (BRASIL, 2004, p. 10). Além de apresentar diversas orientações para a implementação dessa política pública, o texto traz um diagnóstico de mudanças necessárias para o processo de reeducação das relações étnico-raciais, as quais deveriam

⁵ Foi aprovada apenas em 11 de novembro de 2015, as *Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica*, em decorrência da Lei n.º 11.645/2008 (parecer CNE/CEB n.º 14/2015). Disponível em: <https://goo.gl/nPJFRE>. Acesso em: 5 mar. 2017.

passar as unidades escolares. Entre elas, algumas requerem maior tempo, como a prerrogativa de que todos(as) educadores(as), gestores(as) e demais funcionários passem por cursos formativos sobre o conteúdo das referidas leis. Essas formações permitiriam o embasamento para o ensino de temas ainda pouco conhecidos, como os relacionados a história e cultura africana, assim como outros conceitos considerados tabus – como raça, racismo, preconceito, entre outros.

No que concerne às práticas pedagógicas, o documento aponta a necessidade de mudanças complexas e profundas, como “desfazer a mentalidade racista e discriminadora secular”, “superar o etnocentrismo europeu” e reestruturar as relações étnico-raciais, desalienando projetos pedagógicos” (BRASIL, 2004, p. 15). Tais temas implicam mudanças epistemológica e de mentalidade nas formas de ensinar. O que proponho, a partir daqui, é aprofundar alguns desses tópicos mencionados nas *Diretrizes*, já que são pouco compreensíveis em uma leitura inicial e raramente inclusos nos cursos de licenciatura.

O documento apresenta alguns conceitos e suas explicações, que merecem aprofundamento. Por exemplo, ao abordar o conceito de raça, Petronilha Silva explica que este é compreendido como construção “social”, distinta da concepção científica e biológica de raça, conforme o racismo científico formulado na Europa no século XVIII. Apesar de a ciência ter desmontado esse conceito na segunda metade do século XX, essas noções hierárquicas, conforme afirma o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães – que defende o uso do conceito de raça como construção social –, permanecem presentes na sociedade, tanto no cotidiano das pessoas quanto nas instituições (GUIMARÃES, 2005). Esse aspecto revela, portanto, que o racismo anti-negro no Brasil é estrutural e institucionalizado. Outro aspecto fundamental do racismo no Brasil é que ele se expressa pela aparência, quanto mais escura a pele, maior o racismo. É o que o antropólogo Oracy Nogueira denominou de “racismo

de marca” presente na sociedade brasileira, que se difere do racismo dos Estados Unidos, calcado na ascendência genética, e que Nogueira denominou como “racismo de origem” (NOGUEIRA, 2007).

Outro conceito fundamental que é discutido no documento é o de etnocentrismo europeu ou eurocentrismo. Everardo Rocha define etnocentrismo como uma forma de visão única, na qual a própria cultura e civilização é a melhor, mais humana e superior.

O grupo do “eu” faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro” fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível. Este processo resulta num considerável reforço da identidade do “nosso” grupo. No limite, algumas sociedades chamam-se por nomes que querem dizer “perfeitos”, “excelentes”, ou, muito simplesmente, “ser humano” e ao “outro”, ao estrangeiro, chamam, por vezes, de “macacos da terra” ou “ovos de piolho”. De qualquer forma, a sociedade do “eu” é a melhor, a superior, representada como o espaço da cultura e da civilização por excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do “outro” é atrasada. E o espaço da natureza. São os selvagens, os bárbaros. São qualquer coisa menos humanos, pois, estes somos nós. O barbarismo evoca a confusão, a desarticulação, a desordem (ROCHA, 1988, p. 5-6).

Rocha observa que diversas sociedades se autodenominam “perfeitas”, “humanas” e depreciam as demais. Nesse sentido, o etnocentrismo é um fenômeno comum. Todavia, a novidade presente no etnocentrismo desenvolvido pela Europa Ocidental é que ele, aliado

ao capitalismo e ao racismo tornou-se visão hegemônica e dominadora de outros povos não-europeus. Desta forma, a Europa Ocidental não só viu a si mesma como o ápice da racionalidade e da modernidade, como compreendeu e difundiu a ideia de que os outros povos são o passado e o estado de natureza dela.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 122).

Conforme Quijano, essa dominação só pode se estabelecer a partir de uma codificação racial pautada em diferenças biológicas. Esse processo se iniciou, segundo o sociólogo peruano, com a colonização europeia da América e posteriormente se estendeu para o restante do mundo. Dessa forma, o eurocentrismo legitimou uma dominação mundial, tendo como pressuposto a inferioridade cognitiva e cultural dos não europeus.

Esse discurso racial no século XVIII construiu uma série de dicotomias como – tradicional/moderno, civilizado/selvagem, evoluído/atrasado –, que resultou na *colonialidade do poder*, isto é, a possibilidade de uma dominação que se estende para além do período colonial e se reproduz até os dias atuais. Portanto, para superar “a mentalidade racista secular” na educação, como diz as *Diretrizes*, é preciso descolonizar o currículo. Penso o currículo aqui conforme a definição de Tomás Tadeu da Silva:

O texto curricular, entendido aqui de forma ampla – o livro didático e paradidático, as lições orais, as orientações curriculares oficiais, os rituais escolares, as datas festivas e comemorativas – está recheado de narrativas nacionais, étnicas e raciais. Em geral, essas narrativas celebram os mitos da origem nacional, confirmam o privilégio das identidades dominantes e tratam as identidades dominadas como exóticas ou folclóricas. Em termos de representação racial, o texto curricular conserva, de forma evidente, as marcas da herança colonial. O currículo é, sem dúvida, entre outras coisas, um texto racial (SILVA, 2005, p. 101-102).

Assim, ao manter essa herança colonial, o currículo mostra-se crucial para a reprodução do racismo e do eurocentrismo no cotidiano escolar. Outro aspecto importante é como o eurocentrismo racializa o outro e vê a si mesmo como o padrão universal, o normal, o civilizado. Há alguns anos, era comum observar em livros didáticos de Biologia ou Ciências uma imagem síntese da evolução humana. Na base dela, está um macaco e no topo um ser humano evoluído, geralmente definido como um homem branco, adulto, de cabelo liso e olhos claros. Nesse tipo de imagem, observa-se que quanto mais evoluído, mais branco. É essa mesma concepção que está na raiz do branqueamento da figura de

Deus, imaginado, em geral, como um sujeito masculino e branco. Essa hipervalorização do branco é um elemento comum nas sociedades pós-coloniais e tem sido estudado pelo conceito de *branquitude*, que na sociedade brasileira se expressa em um contexto de mestiçagem. Isto é, quanto mais branca é uma pessoa (ou aparentar ser), mais valorizada ela é em termos de afeto, beleza e inteligência. No âmbito das relações raciais brasileiras, o embranquecimento também é um signo de ascensão social.

Ao criticar o eurocentrismo, é importante não reproduzir uma visão dicotômica, por exemplo – nós versus eles, o bem versus o mal –, ainda que o propósito seja valorizar perspectivas contra-hegemônicas. Como se lê nas *Diretrizes*, não se trata de substituir um etnocentrismo por outro, mas que as instituições de ensino reconheçam e valorizem as heranças não-europeias. A esse respeito, Tomas Tadeu Silva pontua a necessidade de construção de pedagogias críticas da diferença. Segundo Silva, essa pedagogia parte de uma crítica às concepções que se restringem à celebração da diversidade, sem se compreender e questionar os processos de formação das identidades e diferenças, uma vez que essas são interdependentes e marcadas por relações de hierarquia e poder (SILVA, 2013).

Em termos de propostas pedagógicas, as *Diretrizes* salientam a necessidade de valorizar a oralidade, a corporeidade, a arte e outras dimensões culturais dos povos africanos, afrodescendentes e indígenas. Para isso, incentiva-se que a unidade escolar reforce o diálogo com a comunidade, com especialistas e com integrantes do movimento negro. De acordo com Véra Neusa Lopes, uma forma de desnaturalizar o racismo é a construção de comunidades de aprendizagens, em que professores(as) e estudantes trazem suas experiências e subjetividades, para construir coletivamente os conhecimentos. Esse método, diz a professora, enriquece a aprendizagem para ambos, uma vez que o conhecimento é produzido coletivamente (LOPES, 2005).

Em resumo, as alterações propostas pela Lei 10.639/03 e 11.645/08 vão além da adição de novos conteúdos. As alterações do

Art. 26A da LDB exigem mudanças qualitativas nas relações étnico-raciais (discussão aprofundada dos temas, formação dos professores e discussão por áreas de conhecimento, disponibilização de materiais bibliográficos para os educadores e estudantes, abertura da escola para a contribuição da comunidade escolar, especialistas e pessoas ligadas aos movimentos negros).

Passados 14 anos da promulgação da Lei 10.639/03 e nove anos da Lei 11.645/08, um balanço de seus impactos é urgente e merece ser pesquisado. A este respeito, vale a pena citar o balanço crítico da redatora das *Diretrizes*, Petronilha Silva, em entrevista em março de 2017. Embora trate especificamente dos desafios da Lei 10.639/03, parece servir também para a Lei 11.645/08. “[A Lei 10.639/03] continua dependendo de uma iniciativa individual do professor ou de um grupo de professores. É raro, difícil que essa seja uma política das escolas, e que esta [temática] conste no plano político-pedagógico das instituições” (PINA, 2017). Vale frisar, que no escopo da Lei 10.639/03, o ensino de história da África continua sendo a parte com menor oferta de cursos e materiais pedagógicos, salvo salutares exceções. Com relação a Lei 11.645/08, o menor conhecimento e oferta de cursos faz com que as iniciativas nessa seara sejam ainda menos recorrentes do que o caminho mais pavimentado: o da história e cultura afro-brasileira. Entre os vários motivos dessa discrepância, está o maior número de cursos voltados para as africanidades reinventadas na diáspora. Por exemplo, nos cursos de formação que ministrei pela prefeitura de São Paulo, entre 2014 e 2016, os(as) educadores(as) ao serem indagados(as) sobre os conhecimentos prévios sobre a história e cultura africana, afro-brasileira e indígenas, respondiam com mais frequência já terem participado de cursos de extensão na área de aspectos das histórias e culturas afro-brasileiras, e mesmo terem desenvolvido atividades didáticas nessa área, mesmo que de forma esporádica, do que sobre aspectos ligados às sociedades indígenas e africanas.

LITERATURA E REPRESENTAÇÃO ÉTNICA

A discussão prévia permitiu destacar o caráter eurocêntrico do currículo escolar e como esse aspecto precisa ser questionado e flagrado em suas nuances, uma vez que aparece como universal, normal e o mais avançado, ao mesmo tempo em que racializa e exotiza as culturas e histórias não-europeias. Assim, ao pensarmos a necessidade de descolonização do currículo, passo a refletir sobre a literatura, para examinar a importância da alteridade nesse campo, assim como a relação entre racismo e literatura.

Várias pesquisas têm demonstrado a relação entre racismo e literatura, dentre elas, cito dois estudos que se complementam. O primeiro deles é da professora de literatura brasileira da Universidade de Brasília, Regina Dalcastagnè que pesquisou a relação entre literatura e relações raciais. Sua pesquisa comparou dois *corpus* de romances brasileiros. No primeiro, foram selecionados “[...] 258 romances, que correspondem à totalidade das primeiras edições de romances de autores brasileiros publicados entre 1990 e 2004 pelas três editoras mais prestigiosas do país, de acordo com levantamento realizado junto a acadêmicos, críticos e ficcionistas: Companhia das Letras, Record e Rocco” (DALCASTAGÈ, 2011, p. 309-337)⁶, o outro volume de obras, serviu “[...] como complemento e contraponto, reúne os 130 romances de autores brasileiros publicados em primeira edição entre 1965 e 1979 pela Civilização Brasileira e José Olympio, reconhecidas como as de maior importância nos estudos sobre o campo literário da época” (DALCASTAGÈ, 2011, p. 312). Dalcastagnè consultou acadêmicos, críticos e ficcionistas para selecionar editoras prestigiosas ou consideradas importantes capazes de chamar a atenção de livreiros, críticos, leitores para seus lançamentos, assim como capazes de influenciar outros escritores. O recorte das editoras permitiu

⁶ A pesquisa completa se encontra no livro de Regina Dalcastagnè (2013) intitulado “Literatura brasileira contemporânea – um território contestado”.

perceber como elas atuam como filtros capazes de privilegiar determinada perspectiva em detrimento de outras, como a negra. Os resultados obtidos pela pesquisadora refletem uma profunda homogeneidade no que se refere aos escritores e seus personagens. Para os dois períodos pesquisados: o primeiro de 1965 a 1979 e o segundo de 1990 a 2004, Dalcastagnè (2011, p. 312, grifos meus), explica que

Foram publicados 80 diferentes escritores no primeiro período e 165 no segundo — em sua grande maioria, homens, sendo que as mulheres não alcançaram um quarto do total. Mas a *homogeneidade racial* é ainda mais gritante: no segundo período, são brancos 93,9% dos autores e autoras estudados (3,6% não tiveram a cor identificada e os “não brancos”, como categoria coletiva, ficaram em meros 2,4%). Para o primeiro período, foram 93% de brancos e 7% sem cor identificada.

Quando Dalcastagnè se volta para a representação ficcional, a homogeneidade racial permanece, pois mais de 80% das personagens são brancas nos dois períodos. Além disso, mostra com dados que a presença das personagens negras são, em sua maioria, estereotipadas. Os personagens negros masculinos são em geral, bandidos, desempregados, traficantes. As mulheres negras são em geral, domésticas e prostitutas. Já as mulheres brancas, também sub-representadas, ocupam profissões ligadas ao lar, enquanto os homens brancos são estudantes, jornalistas e intelectuais.

Dalcastagnè salienta que combinou análise quantitativa e qualitativa (especificamente o método indiciário do historiador Carlo Ginzburg). Desse modo, ao empregar dados estatísticos, embora pouco usuais em pesquisas desse tipo, permitiram-lhe escapar de argumentos impressionistas, refutáveis com outros similares em sentido oposto, para

fornecer dados a se pensar. Por exemplo, saber que 80% das personagens da literatura contemporânea são brancas, permite perceber como parte expressiva da população brasileira é invisibilizada ou estereotipada na literatura brasileira. Em resumo, para a pesquisadora a literatura brasileira contemporânea expressa em seus silêncios elementos fundamentais da sociedade brasileira. Entre eles, a ausência de diversidade do ponto de vista racial e de gênero no campo da autoria e da representação literária e a representação estereotipada das personagens não-brancas. Elementos que configuram o racismo no campo da literatura e que justificam a necessidade de políticas públicas e educacionais voltadas para a divulgação de obras e autores(as) que promovam uma maior diversidade cultural e étnica nesse campo artístico.

Outra pesquisa atenta a questão da etnicidade na literatura é a do sociólogo Mário Medeiros Augusto da Silva, intitulada – *A descoberta do Insólito: literatura negra e periférica (1960-2000)* –, em que analisa a produção literária de autores(as) que se denominam negros(as) e/ou periféricos(as) e que produzem literatura a partir dessas marcas identitárias.

No estudo, o autor parte de uma definição de literatura negra e periférica como “ideias em movimento”, tanto por não existir um consenso entre os críticos e autores em torno do tema, quanto porque os significados dessas produções literárias estão em trânsito (SILVA, 2013, p. 32-33). Ao revisar estudos pioneiros sobre a presença do negro na literatura brasileira, pontua que a forma preliminar de inserção desse segmento foi o da personagem negra escravizada, em geral estereotipada.

Em seguida o autor, compara como entram em cena no universo cultural brasileiro nomes da literatura negra e da literatura periférica, como Carolina Maria de Jesus, o coletivo de escritores *Cadernos Negros*⁷,

⁷ *Cadernos Negros* são antologias literárias anuais de poesias e contos feitas por escritores negros a partir de 1978. É uma iniciativa de escritores(as) negros(as) sediados em São Paulo, mas que conta com a participação de escritores(as) de todo o país. Em 1982, a partir de mudanças internas e entrada de novos integrantes, é formado o *Quilombhoje*, que passa

Paulo Lins e Ferrez⁸. Entre os pontos em comum desses artistas, reside na forma como foram vistos por editores, críticos e pela imprensa em geral. Para Silva, o reconhecimento desses autores esteve mais fortemente atrelado à origem identitária e social do que às obras que produziram. Este aspecto está presente, por exemplo, na década de 1950, quando a escritora mineira Carolina Maria de Jesus tornou-se sucesso editorial por ocasião da publicação de seu diário *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, em 1960 pela prestigiosa editora Francisco Alves. O pesquisador observa que o sucesso editorial do livro – um *best-seller* traduzido para mais de 13 idiomas e que superou em número de vendas, na época, o escritor Jorge Amado – arrebatou a atenção de diferentes públicos (críticos, políticos de diferentes inclinações ideológicas, jornalistas) esteve mais fortemente atrelado às origens sociais e raciais de Carolina Maria de Jesus do que às virtudes ou às possíveis falhas de sua produção literária. Afinal poderia uma mulher negra, pobre, mãe solteira de três filhos, moradora de favela e catadora de papéis poderia escrever um livro? Perguntas similares a esta forma feitas quando do surgimento de Paulo Lins, morador da favela de Cidade de Deus, e de Ferrez, morador da periferia de São Paulo, o bairro do Capão Redondo. Após sua estreia, nos anos subsequentes, quando a escritora publicou outros livros – como *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (Editora Francisco Alves, 1961) a curiosidade um tanto exótica em torno da autora já havia passado, já que esperavam que ela permanecesse escrevendo sobre os mesmos temas e que permanecesse na favela. Porém, a escritora mudou de casa, foi morar em Santana, e também abordou outros temas nas outras obras que escreveu, entre diários, poesia, teatro, romances, muitos deles, ainda inéditos.

a editar e publicar a série até os dias atuais. O grupo *Cadernos Negros/Quilombhoje*, de rara longevidade, é um dos pioneiros na configuração coletiva de escritores autodenominados negros e que defendem a existência de uma literatura negra no Brasil. Atualmente, o *Quilombhoje* é formado por Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. Cf. Ribeiro (2014) e o site que o grupo Quilombhoje mantém: <http://www.quilombhoje.com.br/site/>.

⁸ Nome artístico de Reginaldo Ferreira da Silva, que é romancista, contista, poeta e empreendedor.

Essa forma de inserção marginal no sistema literário brasileiro mais pela origem social ou étnica, transformando os estigmas em bens simbólicos é ambivalente. Por um lado, pode resultar em uma forma de construção de um *lugar* social naturalizado e subalterno no qual o escritor negro e ou periférico pode falar. Desde que se limite a certos temas – futebol, samba, violência, etc – e não trate de outros. Por outro lado, significou também para os(as) escritores(as) negros(as) e periféricos(as) a construção de formas de emancipação social por meio da literatura e da cultura de modo geral, por meio de saraus, revistas, jornais, cinema, documentário, teatro. Isto é, se ser morador da periferia ou da favela era/é visto hegemonicamente como algo negativo, esses escritores, intelectuais e ativistas, buscaram (e buscam) ressignificar essa origem, tornando-a valorosa. E assumindo cada vez mais a liberdade artística sem negar a ou deixar de inserir suas marcas sociais ou identitárias em seus textos.

Pesquisas como as de Dalcastagnè e de Silva mostram como a discussão sobre o racismo precisa levar em conta as instâncias de legitimação e evidenciar que o racismo não é uma problemática exclusiva dos negros, mas de toda sociedade brasileira. Enquanto o estudo de Dalcastagnè ao sondar as grandes e mais influentes editoras do país evidencia uma grande homogeneidade racial: a grande maioria dos autores são brancos, assim como as personagens. O estudo de Silva, sondando publicações autofinanciadas e de pequenas editoras, evidenciou um grande volume de autores e obras de escritores autodenominados negros e produtores de uma literatura denominada negra ou periférica, que quando alguns deles são “descobertos” pelo circuito de cultura mais amplo provocam espanto, como se escritores negros(as) e/ou periféricos nunca tivessem existido no universo cultural e como se eles não pudessem estar lá.

Na palestra *O perigo da História Única*, proferida no TED Talks, a escritora Chimamanda Adchie fala da necessidade de conhecer novas histórias e reeducar o imaginário, como contrapartida a visão reducionista reproduzida por uma visão etnocêntrica:

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder [...]. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente (ADICHE, 2009).

Chimamanda, nessa conhecida palestra diz que toda história está pautada em relações de poder. Daí ser fundamental pensar em obras e representações que produzam outras histórias, outros pontos de vistas, outras formas de ver e reimaginar o mundo. Como observou Dalcastagnè, compreendida como um campo cultural, a literatura traz em suas representações as relações dominantes entre os indivíduos de diferentes classes e etnias, um tipo de representação legitimada por aqueles que detém maior capital econômico e simbólico, os quais acabam por impor sua cultura como universal, assegurando-a enquanto cultura hegemônica. Por isso, a representação é importante, e um passo fundamental nesse sentido é conhecer a produção intelectual dos(as) autores(as) indígenas e negros(as). Assim, o quadro que apreso abaixo é apenas uma amostra de escritores e escritoras, cujas obras poderiam estar presentes nas bibliotecas das escolas e, sobretudo frequentar as salas de aulas, dentro de uma perspectiva da *bibliodiversidade*.

O PROTAGONISMO DA PERSONAGEM NEGRA NA FICÇÃO

Regina Dalcastagnè, no artigo *A personagem negra na literatura brasileira contemporânea*, argumenta que a falta de modelos para as personagens negras na literatura brasileira, dada a maioria das obras tratarem de personagens brancas, requer que se examine “as estratégias dos autores que se propõem de fato a incluí-las” (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 325-326). Esse argumento é válido também para a proposta de descolonização do currículo escolar. Assim, apresento e analiso a seguir, obras de autores e autoras negros(as), que explicitam em suas escritas temas ligados às relações étnico-raciais e que poderiam ser trabalhadas nas escolas. Vale frisar, que a escolha de autores(as) negros(as) não significa que só eles possam e devam abordar esses temas, todo artista é livre para tratar do que quiser. Como vimos, por meio da reflexão de Tomas Tadeu Silva e Regina Dalcastagnè, independente da intenção dos seus autores, o currículo, assim como o texto literário, tem sido racialmente homogêneos, privilegiando as identidades hegemônicas. Meu intuito, portanto, é destacar artistas pouco conhecidos e cujas obras são relevantes tanto pelas estratégias literárias que trazem quanto pelo modo como constroem narrativas literárias diversas, ou seja, contra-hegemônicas.

Início com o escritor, poeta e jornalista, Oswaldo de Camargo e com seu livro de contos *O Carro do Êxito*, publicado em 1972 pela Editora Martins e republicado, em 2016, pela editora Córrego. Para essa segunda edição, minuciosamente retrabalhada na linguagem, destacam-se também as novas ilustrações do artista plástico, ilustrador e quadrinista Marcelo D’Salete⁹, cujas imagens, ligadas ao universo das histórias em quadrinhos, articulam-se aos contos de Camargo, e dão ao texto novo frescor, além de realçar o caráter contemporâneo do livro. Tanto o autor

⁹ As ilustrações originais foram de autoria do artista plástico e desenhista plástico Genilson Soares.

e o ilustrador do livro são negros e articulam seus processos criativos a partir dessa afirmação.

O Carro do êxito tem seus enredos ambientados em espaços rurais e urbanos. Os contos, embora independentes entre si, possuem traços comuns provocando um efeito de adensamento de histórias individuais e coletivas de diferentes personagens negras; de modo que passamos a nos tornar íntimos de um narrador que se apresenta sempre em primeira pessoa e nos conta suas memórias e causos, como se o fizesse ao pé do ouvido¹⁰. Na quarta capa do livro, a mesma da primeira edição, a professora Jane M. McDivitt, observa:

Embora este narrador assuma várias *personae* nos diversos contos, é sempre sua consciência dominando a ação que fornece o laço de unidade, ligando-os num todo. Enquanto os contos ditos “urbanos” exploram temas como alienação cultural do negro dentro duma sociedade branca, a dependência econômica do negro do branco, as tentativas de intelectuais negros de melhorar a situação de sua gente e os conflitos que se manifestam entre estes intelectuais do meio negro paulistano, os contos cuja ação se passa no interior tratam das experiências pessoais da infância do negro, que contribuem para a alienação do adulto. (McDIVITT, 1972)

Os textos de Camargo dialogam com o clima de efervescência político e cultural das décadas de 1960 e 1970 do século XX. Questões como tornar-se negro, descolonização da África, desigualdade, imprensa negra e a escrita de autores e intelectuais assumidamente negros são amplamente aproveitados pelo escritor. A esse propósito, nota-se

¹⁰ Cf. Souza Filho (2016).

que Camargo constrói narrativas que se aproximam da crônica e do memorialismo. Em “Maralinga” e “Genoveva”, por exemplo, há uma ambiência em pequenas cidades do interior. Neles, é possível perceber o peso de um passado colonial (que não passa) se reproduz na vida cotidiana em relações sociais hierárquicas, naturalizadas. Já em contos como “Níger”, “Negrícia”, “Negritude” e “Esperando o Embaixador”, Camargo vale-se de sua experiência jornalística e relevante participação nas associações negras para recriar o cotidiano nos espaços de sociabilidade da “colônia afro-paulistana”, como diz uma personagem.

A capital paulista é também grande fonte de inspiração do autor. Ao longo das histórias o autor nomeia diversos espaços de São Paulo, demarcando a importância dos lugares para sua ficção. Suas personagens movimentam-se pelas ruas do centro velho em espaços significativos para a coletividade negra, como as seguintes entidades político-culturais: a Associação Cultural do Negro, na qual Camargo foi diretor de cultura; jornais da Imprensa Negra; bares como o Malungo; a Praça da República; o Viaduto do Chá e o Teatro Municipal. Esse aproveitamento estético da geografia da metrópole, levou alguns críticos a chamar sua literatura de regionalismo urbano negro (BROKSHAW, 1983, p. 213). Há nesse procedimento um desejo do autor de inscrever a presença negra não só na literatura, mas em uma cidade que elegeu como signos de memória os bandeirantes e os imigrantes europeus, como os italianos.

No que se refere à construção da personagem negra, um traço presente em todos os contos é a narrativa em primeira pessoa. Outro elemento comum é o destaque para personagens intelectualizados, como escritores, poetas, pianistas, políticos, entre outros. Camargo, ele próprio um imigrante de Bragança Paulista, lida nesse livro com o processo de ascensão social dos afro-brasileiros e os conflitos daí decorrentes, posto que, em geral, ocupam posições de minoria.

Em diferentes momentos, Oswaldo de Camargo forneceu a pesquisadores e jornalistas depoimentos evidenciando aspectos da sua vida

e da história literária e social do negro no Brasil, como elementos cruciais em seu processo criativo. Este procedimento torna-se ainda mais eloquente quando observa-se, na obra em apreço, que a memória é tão importante na construção das vozes narrativas que “atua”, praticamente, como uma personagem. Todavia, como comenta o crítico Eduardo de Assis Duarte, *O Carro do Êxito* não é uma narrativa autobiográfica, mas um livro de autoficção. Deste modo, os traços memorialísticos internalizados na ficção conferem historicidade aos enredos, assim como remetem a um passado não apenas vivido, mas também imaginado na rememoração.

Oswaldo de Camargo é jornalista, músico, poeta, ficcionista e estudioso de literatura negra brasileira; suas obras e atuações no campo literário têm sido fundamentais para o desenvolvimento de pesquisas e para divulgação de ideias em torno da valorização e do reconhecimento da diversidade étnica, e para a memória cultural negra. Sua atuação teve impacto na formação de novos escritores, como Cuti (2010, p. 121) – um dos mais destacados escritores da literatura “negro-brasileira” (como este autor prefere denominar essa vertente da literatura brasileira). Cuti (2010), a este respeito, comenta que Oswaldo de Camargo, ao lado de escritores e intelectuais negros nascidos na primeira metade do século XX, é “no universo estritamente literário, o mais importante elo de gerações, pois sua atenção dada à vertente negro-brasileira tem se dado não só pela acolhida aos jovens autores como também pela elaboração de ensaios, palestras acerca do assunto, prefácios, organização de antologias, livros históricos literários, além da obra de verso e prosa”.

No campo da autoria feminina e negra, o panorama atual é bastante diversificado. Pode-se destacar no campo da prosa e da poesia, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Geni Guimarães, Cristiane Sobral, Ana Maria Gonçalves, Livia Natália, entre outras. Para nossa reflexão, uma autora que tem se destacado, porém é ainda pouco conhecida, é a prosadora Cidinha da Silva.

Essa autora já publicou 13 livros, entre contos, crônicas, novelas, poesias e textos para o teatro. Dentre estes, destaco o livro de estreia da autora, *Cada Trindente em Seu Lugar e Outras Crônicas*, (crônicas, 2006). *Você me deixe, viu? Eu vou bater o meu tambor!* (crônicas, 2008), *Oh, Margem! Reiventa os rios!* (contos, 2011), *#Paremdenosmatar!* (crônicas, 2017). Entre os infantojuvenis, lançou *Kuami* (conto, 2001), *O mar de Manu* (conto, 2011) e *Os Nove Pentes d'África* (novela infantojuvenil, 2009). Para o teatro, escreveu para dois grupos negros. *Sangoma* para e em parceria com A Cia das Capulanas de Arte Negra e *Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas* para o grupo Os Crespos¹¹.

“Sou uma mulher negra, mineira, que escolhi São Paulo para viver e criar a partir de um pensamento afrocentrado”¹², assim se apresenta Cidinha da Silva em uma entrevista. Essa excelente ficcionista, começou sua carreira no ativismo ligados às políticas públicas para os afrodescendentes na educação. Foi Integrante do Geledés: Instituto da Mulher Negra, organização voltada para o combate ao racismo e ao sexismo. Nele, coordenou o programa de Educação desenvolvendo vários projetos educacionais. Nesse período, publicou seu primeiro livro de ensaios, chamado *Ações afirmativas em educação: experiências brasileiras* (Selo Negro, 2003, 3ª edição). “Nesse contexto, fundou também o instituto Kuanza, órgão dedicado a formação, intervenção e pesquisa em educação, raça, gênero e juventude” (DUARTE, 2011, p. 457).

Em 2014, período em que era gestora na Fundação Cultural Palmares (FCP), organizou a publicação de 400 páginas *Africanidades e Relações Raciais*: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e biblioteca no Brasil, publicação que reúne 48 escritores e escritoras, em sua maioria, negros. Em resumo, a obra traz 36 ensaios e depoimentos, 12 conceitos (africanidades, bibliodiversidade, racismo

¹¹ Cf. Duarte (2011, p. 457-470) e Freire.

¹² Entrevista realizada por Sinei Sales e Maria Nilda de Carvalho Mota, em dezembro de 2014, via e-mail, para a Revista Crioula (SALES; MOTA, 2014)

estrutural, quilombo urbano, favela, entre outros), e um texto ficcional. A inspiração para o texto, nos informa Cidinha na apresentação do livro, foi por ocasião das reuniões entre a FCP e a Diretoria do Livro, Leitura, Literatura e Biblioteca (DLLLLB), na qual, ela notou que no plano de atuação do Plano Nacional do Livro e Leitura (PNLL), elaborado em 2006, “estavam ausentes os conteúdos relacionados às africanidades e relações raciais” (SILVA, 2014, p. 16).

A autora vocaliza de maneira ímpar sua produção também em várias plataformas digitais, como no Blog da Cidinha – que funciona como uma revista eletrônica para a divulgação de trabalhos próprios e de outros artistas –, na Revista Fórum, no Geledés – Instituto da Mulher Negra –, e em sua página no Facebook. Seja em seus textos não ficcionais ou ficcionais, permeados de lirismo e poesia, a autora consegue reverberar entre diversos públicos leitores e fomentar o debate com humor e criatividade sobre temas importantes como racismo estrutural, violência policial contra os negros, amor em tempos de redes sociais, futebol e novela.

Dentre as variadas obras de Cidinha, vale a pena destacar o volume de crônicas, intitulado *Oh, Margem! Reiventa os Rios!*, publicado em 2011, pelo *Selo Povo*, criado pelo escritor Ferrez, um dos autores criadores da *Literatura Marginal*¹³.

Os textos desse livro são breves, líricos e imagéticos, característica presente em outras obras ficcionais da autora. Do ponto de vista da construção de personagens, destacam-se as várias crônicas que rendem homenagem à biografia de personalidades negras brasileiras e internacionais – como Wilson Simonal de Castro, Fela Kuti, Jean-Michel Basquiat, a escritora Maria Tereza, Itamar Assumpção, Milton Nascimento, entre outras.

Em “Wilson Simonal de Castro”, por exemplo, Cidinha da Silva (2011, p. 29-30) retoma o tema da ascensão social que vimos em *O*

¹³ Para uma definição de Literatura marginal, ver Assis (2014, p. 42-43).

carro do êxito de Oswaldo de Camargo, para pensar o apogeu e queda da carreira do popular cantor de MPB dos anos 1960 e 1970. Atenta às relações étnico-raciais brasileiras, na qual o negro que ascende socialmente deve ser humilde e não cioso de seu talento, a autora comenta: “Um negro sabedor de si incomoda muita gente. Se, além disso, for sofisticado, incomodará muito mais” (SILVA, 2011, p. 29). Mais adiante, como se estivesse conversando com o leitor, faz uma ressalva a certo argumento do documentário *Simonal* – Ninguém sabe o duro que dei¹⁴:

Disseram no filme que Simonal, o rei do suingue, caiu no ostracismo porque não teve jogo de cintura. Conclusão torpe. A rima é outra; ele sucumbiu por racismo e, é lógico, contribuiu pessoal e enfaticamente para o previsível desfecho da história com sua arrogância de preto bem-sucedido, cercado de brancos, traído pela altura do Kilimanjaro (SILVA, 2011, p. 30).

Cidinha coloca na chave racial uma leitura do papel de Simonal na cultura brasileira, algo que, muitas vezes, passa despercebido pelos produtores de cultura. Como entender, por exemplo, o papel de outra personalidade artística negra de sucesso nacional, como Tim Maia, sem colocar em perspectiva o racismo no Brasil? Sem problematizar o racismo na construção da subjetividade e o privilégio da *branquitude*, Tim Maia é apenas lido pela ótica do preto talentoso desregrado; exótico, justamente por ser visto como fora da norma.

Na crônica a autora ressalta que apesar de todo sucesso, Simonal não compreendia ser só um negro em um mundo branco, e termina: “A vida não foi suave contigo, Simonal. Mas você também errou, meu rei! Sentou-se a mesa de garfo e era dia de sopa! Esqueceu-se que era um preto reinando entre brancos” (SILVA, 2011, p. 30).

¹⁴ Filme de 2009, dirigido por Micael Langer, Calvito Leral e Cláudio Manoel.

Na crônica “O poeta dos Gramados”, Cidinha homenageia um grande ícone do futebol. “Reinaldo, do Clube Atlético Mineiro, é uma das referências poéticas da minha infância. A arte do rei fazia companhia aos versos de Drummond” (SILVA, 2011, p. 32), começa narradora associando futebol e poesia, para, em seguida, lembrar da paixão do pai pelo Atlético e da arte narrativa dos locutores esportivos:

O pai, atléicano fanático, ouvia a narração do jogo em duas estações de rádio ao mesmo tempo, possivelmente para cobrir todas as versões. Quando os jogos eram televisionados, ele tirava o som da TV e deixava o rádio bem alto. A bola tinha acabado de sair do meio de campo e, para o narrador, o atleta havia invadido a grande área com perigo. A bola passava a dois metros do gol e o locutor gritando que ela havia tirado tinta da trave (SILVA, 2011, p. 32).

E Cidinha vai tecendo a crônica e no meio da rememoração, ressalta as contendas homofóbicas entre as torcidas, sobretudo nos clássicos entre Atlético Mineiro e Cruzeiro. Enquanto a “massa alvinegra gritava a plenos pulmões: Rei, Rei, Rei, Reinaldo é nosso Rei! Se fosse Atlético e Cruzeiro, os celestes respondiam: ‘icha, icha, icha, Reinaldo é o rei das bicha!’ Ressentimento infantil!” (SILVA, 2011, p. 32-33) Lembra também como Reinaldo exercia fascínio nos locutores de rádio. Notem no trecho abaixo, como a autora imita o estilo narrativo singular dos locutores de rádio:

Os locutores, atléicanos ou não, também eram encantados por Reinaldo, mal conseguiam disfarçar. [...] Paulo Isidoro avança pela direita, dribla um, dribla o segundo, faz um cruzamento mi-li-mé-tri-co nos pés de Reinaldo. Reinaldo dribla o marcador, espera o goleiro cair e chuta e é gol, é gol, gol do Rei. Reinaldo das Alterosas, gol

de Rrrei, Rrrrei, Rrrreeei, Rrrreeeinaldo para o Atlético Mineiro (SILVA, 2011, p. 32-33).

Era década de 1970, em plena ditadura civil-militar, em que o futebol muitas vezes foi empregado para fins políticos de união nacional, e num período em que aludir a “raça” no Brasil era entendido como subversão à segurança nacional, o poeta dos gramados encenava outro gesto: “A massa entrava em êxtase e Reinaldo ia comemorar com a galera. Um punho postado nas costas e outro levantado. Em guerra! Final dos anos 70. Não tínhamos a democracia corintiana, mas tínhamos Reinaldo. *Black Panther!* Poder negro! Foi a arte de Reinaldo que me tornou fã de futebol” (SILVA, 2011, p. 33).

Sem o objetivo de esgotar a análise do livro *Oh, Margem! Reinventa os Rios!*, a intenção foi pinçar alguns textos que justificariam a introdução da autora no currículo escolar, para a formação de novos leitores do ponto de vista da *bibliodiversidade*. Vale a pena mencionar ainda, que a autora é historiadora por formação e em alguns contos evidencia grande sensibilidade para relacionar temas do Brasil contemporâneo com o passado das relações raciais. Em “Ônibus Especial”, por exemplo, o trabalho doméstico é o tema.

“Foi em Goiânia, na Praça da Bíblia, que eu vi. Ônibus exclusivo para empregadas domésticas. Foi uma boa sacada da empresa. O primeiro sai às 5h00, o segundo às 5h30 e o último às 5h45. No retorno do condomínio sai um às 20h00, outro às 21h00 e o último às 22h00” (SILVA, 2011, p. 55). A ideia do ônibus é atender uma demanda dos patrões que precisam de uma trabalhadora doméstica para preparar o café e que fique até o final do dia trabalhando, fazendo tudo que é preciso. Entretanto, comenta a narradora:

Mas empregada mesmo é um bicho danado.
Não se contenta com o que tem. Outro dia, elas

não estavam reivindicando um ônibus que saísse às 18h00 para as que estudavam à noite. Veja só você, a empresa dá a mão, elas querem o pé. Empregada de meu tempo só ia dormir depois de servir a janta, lavar os pratos e deixar a cozinha limpa. Aquelas, sim, eram empregadas boas. A *dona* Fátima, mesmo, almoçava de pé, com o prato em cima da pia. Para quê? Para deixar as mãos livres caso precisasse acudir a minha mãe com os filhos pequenos. Empregada tinha compreensão. Hoje elas querem sair cedo para estudar e deixar os patrões sem janta (SILVA, 2011, p. 56)

Valendo se da ironia e da paródia, a perspectiva adotada não é a do negro, mas sim a do branco, da patroa, com o intuito de revelar o quanto o trabalho doméstico traz em seu *modus operandi* relações com a escravidão, como fica ainda mais explícito no final da crônica:

A última delas, você não sabe. Elas queriam que o ônibus tivesse alguns pontos no condomínio, ao invés de largar todas elas na parada única. Imagina se os patrões iam querer aquele navio negreiro circulando pelas alamedas arborizadas? Tenha dó! Deixa como está, é bom para elas se exercitarem um pouco. Empregada doméstica é sedentária, tem muito eletrodoméstico à disposição (SILVA, 2011, p. 56).

O tema do trabalho doméstico veio a tona recentemente devido a Proposta de Emenda à Constituição (PEC), aprovada em 2013 (o conto foi escrito dois anos antes), garantindo, finalmente a essas trabalhadoras direitos trabalhistas, como jornada de trabalho de oito horas diárias e 44 semanais, hora-extra de, pelo menos, 50% da hora normal, Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), auxílio-creche, entre outros

direitos. Apesar da legitimidade da aprovação, a isonomia de direitos para essas trabalhadoras foi contestada na imprensa, muitas com o tom alarmante de que os patrões e patroas teriam que ir para a beira da pia lavar louça. Na crônica “Ônibus Especial”, Cidinha problematiza essas questões e o modo como no presente está permeado por comportamentos advindos da escravidão.

No conto “Luli Arrancatella: modelo, manequim e funkeira”, Cidinha da Silva constrói uma das personagens mais fortes do livro. Luli é a mais nova sensação do funk e por conta disso concede uma entrevista televisiva. Todo o conto se desenvolve em forma de perguntas e respostas em um programa sensacionalista de fofocas sobre o mundo das celebridades. À medida que responde as perguntas “que o público quer saber” como repete a entrevistadora, Luli fala de sua vida com altivez, desde sua criação na comunidade “A cidade das mulheres”, ao gosto por poesia, aprendido com a prima – a poeta Maria Tereza Moreira de Jesus¹⁵ –, que escolhe os nomes africanos com que Luli batizou os filhos, como ela explica:

“Kadija, é um nome africano, como você o escolheu?”

“Ah, é uma prima minha, escritora, que escolhe os nomes dos meus filhos. Um dia ela me disse que vários povos africanos contam a história da família pelo nome africano que colocam nos filhos. Eu adorei isso. Decidi contar a história da minha vida nos nomes que escolhia pros meus filhos. Eu sempre quis ter uma menina, acho que era vontade de brincar de boneca. Já tinha nome e tudo. Seria Nzinga, nome de rainha, comandante de exército, e a menina nasceria num momento de muita batalha. Eu tinha 14 anos quando engravidei pela primeira vez. Mas aí veio um menino e eu registrei

¹⁵ Nessa crônica, Cidinha da Silva homenageia a poeta Maria Tereza Moreira de Jesus, poeta negra paulistana, falecida em 2010.

com o nome de Kiluange, que era rei também, pai da Nzinga” [...] (SILVA, 2011, p. 122-123).¹⁶

Dessa forma a autora apresenta uma personagem, o texto não explicita a identidade de Luli, popular e pobre com uma dignidade, inteligência e consciência racial, que foge aos parâmetros estereotipados como geralmente são apresentados os(as) representantes desse gênero musical. Certamente, esses e outros contos da prosadora podem ser trabalhados em diferentes áreas do conhecimento, explorando, por exemplo, os significados dos nomes africanos e questionando: por que a maioria da população brasileira possui nomes de origem europeia e não indígenas e africanos? Quem foi Nzinga e Kiluanje? Com relação à própria sociedade brasileira, o conto permite trabalhar entre outras coisas, com aspectos da “indústria cultural”, o funk e a sexualidade e os motivos de haver tanto estigmas referentes a esse gênero musical e aos moradores de favela, entre outros aspectos.

Enfim, a escritora Cidinha da Silva, é um exemplo de autora que faz questão de demarcar o lugar de onde produz literatura, não como um lugar determinado pela crítica ou pela imprensa, e sim como forma de emancipação, inspiração, lirismo e reflexão.

Pensando a literatura de forma mais ampla, outro espaço narrativo que merece uma reflexão são as histórias em quadrinhos. Conforme, Marcelo D’Salette, os quadrinhos surgem na 2ª metade do século XIX e no Brasil, o primeiro nome a se destacar foi Angelo Agostini. A história desse formato de publicação esteve fortemente associado ao universo infantil, devido o sucesso das revistas em quadrinhos, divulgada e comercializada, geralmente no formato de revistas seriadas, vendidas em bancas de jornal. Nas últimas décadas, porém, as HQ’s, como também são conhecidas, passaram por mudanças e são hoje divulgadas em formato de livros não seriados, com trabalhos de maior experimentalismo na linguagem e na abordagem de temas ligados também ao universo juvenil e adulto.

¹⁶ Op. cit., p. 122-123.

Em termos de representação étnica, a presença do negro nos quadrinhos, guardada suas especificidades, é tão problemática como no campo da literatura brasileira, sobretudo em se tratando de quadrinistas negros que nutrem sua produção no manancial das culturas africanas e das áfricas reinventadas na diáspora. D’Salete chama a atenção para um tema fundamental ao observar que artistas gráficos negros são raros, os que problematizam uma experiência racial contra-hegemônica em suas obras é mais raro ainda. Desse modo, novas perspectivas, requerem o incentivo para formação, produção, distribuição, inclusive nas escolas.

A sociedade brasileira historicamente tem marginalizado e estigmatizado a população negra e pobre. Fomentar a criação de narrativas sobre arte, história, cultura e temas negros, assim, é possibilitar uma visão alternativa desse grupo na sociedade. Uma visão diferente da perspectiva histórica hegemônica oficial, mais próximas das discussões sobre igualdade social e étnico-racial atuais. Cabe frisar que este é um olhar necessário tanto para os demais grupos. Esta pode ser uma maneira de reverter parte dos estigmas que foram criados sobre esse grupo por muito tempo (D’SALETE, 2014, p. 107-108).

Um das boas exceções nesse campo é o livro *Cumbe* de Marcelo de S’Alete¹⁷, de 2014, publicado pela Editora Veneta. *Cumbe* é composto por quatro histórias – Calunga, Sumidouro, Cumbe e Malungo. Compostas em preto e branco, as histórias se passam no Brasil colônia e tem como protagonistas os africanos escravizados recém-chegados ao país. São histórias de afeto, amor, morte, liberdade e resistência. Aliás, a palavra *cumbe*, originada do quimbundo, possui diversos significados, entre eles:

¹⁷ Marcelo D’Salete é ilustrador, artista plástico e quadrinista, autor também dos livros de história em quadrinhos *Noite Luz* (2008) e *Encruzilhada* (2011).

“quilombo; sol, dia, luz, fogo e força trançada ao poder dos reis” (ROSA, 2014, p. 171).

Na primeira história, Calunga, um jovem negro escravizado está prestes a ser transferido para outra fazenda. O que levará a se separar de Nana, sua querida companheira, também cativa. Sua solução é conseguir convencer a moça a fugir com ele e atravessar o calunga – o grande mar atlântico. Nana tem receio, pois sabe dos perigos de se tentar a travessia de retorno. A solução do jovem é um ato de resistência em uma situação-limite. “Não podem nos pegar”, diz o jovem, “Nós vamos passar o Calunga, Nana”, completa o protagonista olhando fixamente para sua mão que segura um cordão com um pingente de cruz da jovem. Para ter coragem, o protagonista bebe a nsanga, bebida feita com plantas que “na crença dos povos bakongo e umbundo”, são capazes de prover de energia política e espiritual (ROSA, 2014, p. 172). Em seguida, há um corte na narrativa e o leitor passa a acompanhar o jovem negro fugindo da fazenda, sendo perseguido por capangas e cachorros. Para conseguir escapar, lança-se finalmente no mar, o calunga. Assim, vê-se o jovem escravizado submergindo, e seu corpo desfalecido lentamente encontra o corpo de Nana em um beijo no fundo do mar. Só então, percebe-se que o protagonista havia tirado a vida de Nana, com intuito de reencontrá-la em outro plano existencial em que pudessem ser livres. “Em Cumbe ganham cor, traço, sombra e palavra histórias sobre o período colonial. Os primeiros séculos da colonização e escravidão no Brasil são o suporte para uma silenciosa narrativa negra em que não raro liberdade significa morte. E a Morte, calunga, um novo começo”, comenta Matheus Gato na quarta capa da publicação. Ao final do livro, no glossário elaborado pelo escritor, poeta e pedagogo, Allan da Rosa, é explicado que a palavra calunga, do banto kalunga, significa tanto grandeza, imensidão, mar como morte e Deus (CALUNGA, 2014, p. 171). D’Saete nessa narrativa explora de forma poética a simbologia do atlântico como espaço simbólico

da diáspora africana. Sua inspiração é também as diversas narrativas de resistência escrava durante o período colonial, em que dentre as diversas formas de resistência, estava o suicídio.

Em “Malungo”, a última história do livro, um grupo de quilombolas planejando o ataque a uma fazenda, como forma de resposta à repressão aos mocambos. Nessa história aparece a figura do Quibungo, um ser fantástico que possui uma boca nas costas, com a qual ele engole os escravizados. D’Salete narra nessa história como a figura do quibungo é ressignificada, pois passa a ser associada ao risco também sexual dos senhores de escravos estuprarem as mulheres escravizadas, como ocorre com umas das meninas dessa história. A palavra malungo, de origem banta, significa “companheiro. Camarada; nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro” (LOPES, 2004, p. 402)¹⁸.

É interessante notar como D’Salete busca um ponto de vista incomum para abordar as rebeliões e resistências cotidianas escravas, já que a maioria das obras literárias que abordam o período focam em figuras mais conhecidas, como Xica da Silva, Zumbi dos Palmares, entre outros. D’Salete buscou diferenciar dessas abordagens por focar em figuras anônimas que viveram no período colonial e que ao longo da vida tiveram que lidar com a violência da escravidão e produziram respostas a essa violência de diferentes maneiras. Como explica em entrevista, a inspiração para escrever o livro foi perceber a existência de poucos livros sobre o período colonial, abordado de uma perspectiva negra e com qualidade.

Algo bastante notável em Cumbe é o modo como narra às quatro histórias que compõe o volume, dando primazia às imagens. Uma mesma paisagem ou personagem é focada de diferentes perspectivas e

¹⁸ Nas décadas de 1970, a palavra é empregada por intelectuais e ativistas negros com esse significado de solidariedade racial, como comparece em Oswaldo de Camargo no livro já comentado.

proximidades, como se fosse uma narrativa cinematográfica. Os diálogos verbais são mínimos, concisos, contidos. Os diversos silêncios das personagens associados à narrativa visual são uma forma de adentrarmos a interioridade das personagens. Em suma, quase toda a geografia de sentimentos nos é transmitida pelo traço sagaz do quadrinista.

Marcelo D'Salete, em entrevista, salienta que pesquisou ao longo de três anos sobre a escravidão negra e os povos bantos para criar *Cumbe*.

O livro *Cumbe* surgiu de pesquisas sobre o Brasil colonial e sobre a escravidão. Percebi que existem poucas HQs sobre esse período a partir da perspectiva dos grupos negros que estavam aqui. Depois de uma intensa leitura sobre escravidão e sobre cultura banto, surgiu a ideia das quatro histórias que compõem o álbum. Os povos bantos que vieram da região do Congo e Angola foram os mais presentes naquele momento, por isso busquei mostrar algo dessa cultura nas narrativas (D'SALETE, 2015, on-line).

A esse respeito, nota-se ao longo do livro, nas imagens e falas das personagens, a preocupação do quadrinista de incluir expressões, provérbios, palavras de origem africana, ideogramas, diferentes escarificações étnicas no rosto e corpo das personagens negras. Há também a tentativa de mostrar como tradições e imaginários dos africanos que atravessaram o Calunga se aclimataram no Brasil, como é o caso do Quibungo, uma espécie de bicho papão angolano, que até hoje está presente no imaginário brasileiro em algumas regiões do país – na história chama “Malungo”.

Vale destacar que o recurso a um vocabulário africano não soa exagerado ou restringe a possibilidade de leitura dos estudantes, pelo contrário, possibilita a ampliação dos conhecimentos sobre as heranças das africanidades no Brasil. Para facilitar esse propósito, D'Salete convidou o

escritor, pedagogo e poeta Alan da Rosa, que escreveu um pós-fácio sobre a presença banto no Brasil, além de compor um glossário, integrado ao final do livro, com todas as palavras de origem africana (“cumbe”, “malungo”, “mocambo”, “calunga”, “zagaia”, “sumidouro”, entre outras) empregadas ao longo do livro. Nesse sentido, o livro é uma boa oportunidade para aprender palavras de origem quimbundo, banto, entre outras nações africanas reinventadas e presentes na língua portuguesa falada no Brasil.

Além disso, como em outras obras de autores negros, o autor ainda oferece ao final do livro, as referências das obras que utilizou para compor o livro, integram essa seleção de obras historiadores, antropólogos e linguístas, estudiosos, como Robert Slenes, Nei Lopes, Aires da Mata, Clóvis Moura, entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletir sobre a descolonização do currículo escolar, à luz da legislação educacional sobre as relações étnico-raciais dos últimos anos, a proposta deste artigo foi evidenciar as potencialidades dessa legislação tanto no espaço criativo e fervilhante da sala de aula, quanto no plano político pedagógico e nas relações intersubjetivas dentro e fora da escola, uma vez que a maior efetividade dessas políticas depende de ações sistemáticas, duradouras e coletivas.

Um exemplo de iniciativas nesse sentido, presente na Rede Municipal de São Paulo, ocorre na Escola Municipal de Educação Infantil – EMEI Guia Lopes, localizada no Bairro do Limão, Zona Norte. Lá, desde 2011, a diretora dessa unidade começou a implementar a Lei 10.639/03, sofrendo por isso, resistências, como a mensagens racistas pichadas no muro e portão da escola, como esta: “vamos cuidar do futuro de nossas crianças brancas!”, inscrição no muro da escola acompanhada do desenho

da suástica nazista. A frase foi feita em um final de semana de 2011, logo após a escola ter promovido uma festa junina, cujo os temas eram as culturas afro-brasileiras. Como resposta, umas das ações da diretora da escola foi promover uma reunião com os pais, educadores, professores e alunos para discutir o caso. O caso ensejou um fortalecimento dos laços entre a escola e a comunidade, que aprovou as ações em prol da diversidade da escola que, atende alunos bolivianos e com necessidades especiais. Em 2016, a diretora, Cibele Racy, fez um abaixo assinado para mudar o nome da escola. A ação recebeu o apoio da comunidade escolar e a unidade passou a se chamar EMEI Nelson Mandela, uma homenagem ao líder sul-africano em substituição ao nome anterior que homenageava um general da guerra do Paraguai.

Em 2016, no II Congresso Municipal de Educação para as Relações Étnico-Raciais¹⁹, Racy apresentou o histórico e as práticas pedagógicas de promoção da diversidade da EMEI Nelson Mandela. Salientou que as ações pedagógicas de valorização da diversidade precisam estar embasada, antes de mais nada, em uma avaliação sistemática de como o racismo se manifesta no cotidiano escolar. E complementou, não adianta ter um belo acervo de brinquedos e livros sobre a temática diversidade, se a prática pedagógica, inclusive no plano dos afetos, estiver suscetível a reprodução de estereótipos raciais e pela discriminação no tratamento as crianças. Dessa forma, (re)conhecer e questionar a existência do racismo é um passo bastante fundamental, uma vez que uma das dificuldades de implementação de políticas de ação afirmativa, como a Lei 10.639/03, é a indiferença, a resistência ou não compreensão de como o racismo permeia nossa sociedade, e mais ainda, de como o racismo se reproduz desde a primeira infância. Racy mencionou ainda a importância de que cada novo educador(a) que ingresse na unidade receba orientações

¹⁹ Evento realizado pela Secretaria Municipal de Educação para discutir a necessidade de promover ações de combate ao preconceito, discriminação, racismo e de promoção da igualdade étnico-racial, entre os dias 23 e 24 de junho de 2016.

pedagógicas sobre diversidade, de maneira que possam desenvolver ações educativas equitativas.

Práticas como a dessa unidade escolar, e outras relatadas no II Congresso Municipal de Educação para as Relações Étnico-Raciais, são ainda exceção, haja visto que em muitas unidades escolares, dentro do Estado de São Paulo e fora, nem chegaram a discutir a Lei 10.639/03, ainda que ela diga respeito ao maior segmento étnico-racial do Brasil.

Ora, diante disso, torna-se fundamental que continue ocorrendo cursos de formação de professores e que estes sejam multiplicadores de pedagogias críticas da diferença, como mencionou Tomaz Tadeu da Silva.

No âmbito da inclusão das literaturas não-hegemônicas no currículo como forma de descolonizá-lo, vale destacar que, quer seja nas aulas de Língua Portuguesa, ou em outras áreas de conhecimento, é importante que esses autores e autoras sejam estudados e postos em diálogo com outras formas de expressão artística como a música, e dentro desta as musicalidades negras como o rap, os quadrinhos, o grafiti, entre outras.

Além disso, é importante questionar as epistemologias que embasam o currículo atual, para poder, por exemplo, promover novas leituras mais amplas dos artistas negros, o que poderia ser uma estratégia para aproximá-los da realidade dos(as) estudantes. Por exemplo, é relativamente nova uma abordagem das obras de Machado de Assis que o apresentem como um autor afrodescendente, cuja obra abordou de forma humanizada os escravizados, em um período marcado pela propagação do racismo científico, como o fez o professor Eduardo de Assis Duarte na antologia de textos machadianos – *Machado de Assis afrodescendente* (DUARTE, 2007). Certamente é possível que novas formas de apresentação e interpretação desse autor, como de outros, pudesse começar pelas narrativas breves, mais atraentes para o leitor(a) em formação. Por exemplo, um conto como “Pai contra Mãe” de Machado de Assis – que lida com o cotidiano da escravidão brasileira – poderia ser lido e comparado com filmes como *12 anos de*

Escravidão ou mesmo com escritores contemporâneo, como Cidinha da Silva, à exemplo do conto “Ônibus Especial”, que revela como a herança da escravidão está nas filigranas das relações pessoais e de trabalho dos dias atuais.

Além disso, é importante se atentar para as relações afetivas, além de dominar o repertório sobre essas temáticas, é importante desenvolver a empatia, para que a dor dos outros não seja motivo de piada ou tratada como tema menor. Segundo a pesquisadora Andreia Lisboa, o(a) educador(a), o(a) professor(a) que escolhe as obras paradidáticas que serão lidas pelos alunos, precisa estar sensibilizado por essa questão, conhecer os conceitos de raça, etnia, preconceito, discriminação, ler livros com abordagens diversificadas e positivas, pois suas atitudes e seu direcionamento da leitura podem acabar reforçando um imaginário estereotipado sobre o negro (SOUSA, 2011, p. 213).

Por fim, apresentei um conjunto limitado de artistas negros, com o intuito de que o educador possa se apropriar dessa reflexão e formular propostas pedagógicas que se insiram numa perspectiva descolonizadora. Para isso, é fundamental que o acervo de materiais paradidáticos atendam às demandas de fomento da *bibliodiversidade*. E que esses livros possam ser lidos por públicos cada vez maiores, pois os caminhos da ficção brasileira são múltiplos, e nele as letras negras continuam sendo um mirante pouco frequentado.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. TED, Ideas worth spreading, 2009, (legendado). Disponível em: <https://goo.gl/yvPe1J>. Acesso em: 2 mar. 2017.

ASSIS, Mariana Santos de. Literatura marginal. In: SILVA, Cidinha da (org.). *Africanidades e relações raciais*: insumos para políticas públicas na

área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014. p. 42-43.

BLOG da Cidinha. Disponível em: <http://cidinhadasilva.blogspot.com.br/>. Acesso em: 20 jan. 2017.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação*. Brasília, DF: MEC/SEB, 1996.

BRASIL. *Lei 10.639/2003*. Estabelece a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura afro-brasileira e Africana. Brasília, Ministério da Educação, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parecer CNE/CP nº 3*, de 10 de março de 2004, Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 7 mar. 2017.

BRASIL. *Lei 11.645* de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, 11 mar. 2008.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica*. 2004.

BROKSHAW, David. *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Machado de Assis afrodescendente: escritos de caramujo*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007. (Antologia).

DUARTE, Constância Lima. Cidinha da Silva. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Literatura e*

afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011; São Paulo: Humanitas, v. 3, p. 457-470.

CUTI, Luis Silva. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGÈ, Regina. A personagem negra na literatura brasileira contemporânea. *In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. v. 4, p. 309-337.

DALCASTAGÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2013.

D'SALETE, Marcelo. *Cumbe*. São Paulo: Veneta, 2014.

D'SALETE, Marcelo. Quadrinhos e quadrinistas negros. *In: SILVA, Cidinha da (org.) Africanidades e Relações Raciais: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e biblioteca no Brasil*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2014. p. 42-43, p. 106-108.

D'SALETE, Marcelo. Entrevista concedida à Fundação Calouste Gulbenkian. 17 abr. 2015. Disponível em: <https://proximofuturo.gulbenkian.pt/blog/marcelo-dsalete-em-entrevista>. Acesso em: 30 set. 2018.

D'SALETE, Marcelo. Entrevista *Revista O Grito*. Disponível em: <https://goo.gl/UTAey9>. Acesso em: 7 abr. 2017.

FREIRE, Patrícia. *Cidinha da Silva: Protagonista da Literatura brasileira*. Disponível em <http://www.afreaka.com.br/notas/cidinha-da-silva-protagonista-da-literatura-brasileira/>. Acesso em: 20 mar. 2017.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2005.

GUIMARÃES, Pablo. Biodiversidade. *In: SILVA, Cidinha da (org.). Africanidades e relações raciais: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014. p. 32.

LOPES, Nei. Malungo. *In: SILVA, Cidinha da (org.). Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 402.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006 *apud* D'SALETE, Marcelo. *Cumbe*. São Paulo: Editora Veneta, 2014, p. 171.

LOPES, Véra Neusa. *In: MUNANGA, K. (org.). Racismo, Preconceito e Discriminação*. Brasília: MEC/SECAD, 2005, p. 185-204.

McDIVITT, Jane M. [Orelha do livro]. *In: CAMARGO, Oswaldo. O Carro do Êxito*. São Paulo: Martins, 1972.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, Jun. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702007000100015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 set. 2018.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Lições sobre a África: abordagens da história africana nos livros didáticos brasileiros. *Revista de História (USP)*, n. 161, p. 213-244, 2. sem. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19124>. Acesso em: 27 nov. 2016.

PINA, Rute. Ensino de História da África ainda não está nos planos pedagógicos, diz professora. *Brasil de Fato*, 8 jan. 2017. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/01/08/ensino-de-historia-da-africa-ainda-nao-esta-nos-planos-pedagogicos-diz-professora/>. Acesso em: 20 jan. 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. (ed.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

RIBEIRO, Esmeralda. 37 anos de Cadernos Negros – uma trajetória de resistência no mercado editorial. *In: SILVA, Cidinha da (org.). Africanidades*

e relações raciais: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014. p. 99-105.

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROSA, Allan. Glossário. In: D'SALETE, Marcelo. *Cumbe*. São Paulo: Veneta, 2014. p. 171.

SILVA, Cidinha da. *Oh, margem! Reinventa os rios!* São Paulo: Selo Povo, 2011.

SILVA, Cidinha da. (org.). *Africanidades e relações raciais*: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014.

SILVA, Cidinha da. Entrevista com Cidinha da Silva, realizada por Sinei Sales e Maria Nilda de Carvalho Mota por e-mail. Revista Crioula. Disponível em: <https://goo.gl/8nPyVp>. Acesso em: 20 mar. 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. O currículo como narrativa étnico-racial. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. Documento de identidades: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 99-104.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 73-102.

SILVA, Mário Augusto Medeiros. *A descoberta do insólito*: Literatura negra e periférica no Brasil (1960-2000). Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

SOUSA, Andreia Lisboa de. Personagens negros na literatura infantojuvenil: rompendo estereótipos. In: CAVALLERO, Eliane (org.). *Racismo e anti-racismo na educação*: repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001. p. 195-213.

SOUZA FILHO, Vinebaldo Aleixo de. Veredas da memória, chão da literatura. In: CAMARGO, Oswaldo de. *O Carro do Êxito*. 2. ed. São Paulo: Córrego, 2016.

SOVIK, LIV. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.



UTILIZANDO O PORTFÓLIO COMO INSTRUMENTO DE ESCRITA E REFLEXÃO

CAROLINA BEZERRA¹
DAIANA LUCAS VIEIRA²
FERNANDA THOMAZ³
FERNANDO GAUDERETO LAMAS⁴

INTRODUÇÃO

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente na sua relação de complementaridade com a anacorese: atenua os perigos da solidão; dá o que se viu ou pensou a um olhar possível; o facto de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, ao suscitar o respeito humano e a vergonha; podemos pois propor uma primeira analogia: aquilo que os outros são para o asceta numa comunidade, sê-lo-á o caderno de notas para o solitário (FOUCAULT, 2001, p. 129).

A passagem supracitada nos remete a uma importante reflexão acerca do papel da escrita para o desenvolvimento intelectual. No entendimento de Michel Foucault, o ato de escrever sobre si mesmo proporciona uma

¹ Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) e professora do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e professora da rede pública estadual de Minas Gerais.

³ Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professora do Departamento de História da Federal de Juiz de Fora (UFJF).

⁴ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

forma de relação com a sociedade, já que atenua os perigos da solidão na medida em que o ato de escrever passa a desempenhar o papel de um companheiro. O que Foucault nos diz é que a escrita nos leva a refletir e a escrita de si nos conduz a uma reflexão a respeito de nossa relação com os outros. Nesse sentido, a escrita de si nos remete à uma estrutura linguística, ou no dizer de Jacques-Alain Miller, “é uma estrutura que captura um ser vivo em particular, o ser vivo que fala” (MILLER, 2002, p. 24). Para o nosso caso, poderíamos parafrasear Miller e dizer que a estrutura captura um ser vivo específico, um ser vivo que escreve sobre si mesmo.

É essa escrita de si que permite a elaboração do portfólio, o qual se inicia com as instigações do educador, mas surge de fato com o educando que o metamorfoseia e o torna singular. Porque o portfólio traz a identidade e o olhar do educando sobre si mesmo e sobre o curso. É sobre essa escrita de si que trataremos nesse artigo como uma possibilidade de construção de um processo avaliativo em um curso de especialização em História da África⁵.

PORTFÓLIO: DEFINIÇÃO DA ESCRITA DE SI

A definição de portfólio é ampla e pode englobar desde um “conjunto ou coleção que pode ser guardado num porta-fólio”, como também pode ser o conjunto de trabalho (desenhos, fotografias, etc.) de um artista, ou mesmo um mero suporte para carregar folhas (HOUAISS, 2001, p. 2267). De todas essas definições, a que mais se aproxima do que desejamos neste artigo é a que se refere ao conjunto de trabalhos de um artista. O artista escolhe os trabalhos que vão participar ou não do portfólio através da sua

⁵ Este texto foi produzido para orientar os(as) alunos(as) do curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em História da África – Pós-Afrikas – da Universidade Federal de Juiz de Fora. Portanto, as reflexões abordadas no texto remetem às possibilidades de escrita de si, dentro de um processo avaliativo, em torno de uma temática que envolve as Áfricas e africanidades.

concepção e experiência adquiridas ao longo dos anos, tanto no que se refere ao seu próprio trabalho quanto em relação à arte.

O portfólio consiste em um instrumento de produção textual que possibilita ao educando o desenvolvimento de uma escrita crítica e reflexiva. Na Educação Básica (Ensinos Fundamental e Médio), o portfólio pode abrir uma nova possibilidade para acompanhar o desenvolvimento da escrita em seus múltiplos aspectos (gramatical, raciocínio lógico, argumentação, etc.). Em cursos de graduação, ele pode ser usado de forma paulatina, visando um acompanhamento da qualidade de escrita acadêmica, tanto pelo próprio educando, quanto pelos educadores. Entretanto, em uma Pós-Graduação *Latu Sensu*, o portfólio permite uma reflexão a respeito da vivência escolar em seu sentido mais amplo, pois cobre tanto o período escolar enquanto cursista de uma pós-graduação quanto o seu momento de atuação profissional⁶.

O uso do portfólio em uma Pós-Graduação *latu sensu* como uma forma de produção textual permite levar em consideração tanto a escrita de si quanto a escrita acadêmica. Em outros termos, a escrita acadêmica atuaria como enquadramento, ou como objetivo a ser atingido pela escrita de si. Nesse sentido, a escrita de si levaria em conta os aspectos pessoais sob uma ótica profissional. Entendemos que a formação do educador se inicia quando, ainda criança, entra para a escola. A partir desse momento, que é muito anterior a sua formação acadêmica, o educador já passa por experiências que serão fundamentais para sua formação profissional, sobretudo as vivências associadas à sua relação com os seus professores, seja na condição de modelo ou de anti-modelo. Logo, para refletir a respeito do ensino, é necessário passar por uma reflexão dos anos passados como educando na educação básica. Neste sentido, as lembranças de Bell Hooks sobre sua adolescência nos ajudam a compreender o papel da escrita de si:

⁶ Isso acontece em caso de especialização voltada para formar e atualizar professores da rede básica de ensino.

Naquela época, ir à escola era pura alegria. Eu adorava ser aluna. Adorava aprender. A escola era o lugar do êxtase – do prazer e do perigo. Ser transformada por novas ideias era puro prazer. Mas aprender ideias que contrariavam os valores e crenças aprendidos em casa era correr um risco, entrar na zona de perigo [...]

Quando entramos em escolas brancas, racistas e dessegregadas, deixamos para trás um mundo onde os professores acreditavam que precisavam de um compromisso político para educar corretamente as crianças negras. De repente, passamos a ter aula com professores brancos cujas lições reforçavam os estereótipos racistas. Para as crianças negras, a educação já não tinha a ver com a prática da liberdade (HOOKS, 2013, p. 11-12).

As lembranças de Hooks nos permitem perceber o impacto das transformações sociais no processo de aprendizagem daquela garotinha negra no Sul dos EUA e nos auxiliam na compreensão sobre o quanto é importante a mudança curricular, mas mais ainda a mudança comportamental em relação à forma como determinados temas são tratados na escola.

Para Bell Hooks (2013, p. 55), “uma mudança pró-forma do currículo não é uma transformação multicultural”. Essa reflexão torna-se mais relevante ainda quando se trata do ensino de História da África, uma vez que este conteúdo vem impregnado de preconceitos que foram e ainda são perpetuados pela escola. Apesar da existência de uma lei – Lei 10.639/03 –, que obriga o ensino de História da África e dos afrodescendentes em todas as escolas brasileiras (bem como de experiências pedagógicas frutos de interpretações da referida lei bem-sucedidas), é preciso ir mais fundo na mudança para que efetivamente uma transformação se concretize (ALVES, 2013, p. 83-101).

As transformações necessárias para que sejamos uma sociedade mais justa, mais igualitária e mais livre passam, certamente, pela ação e pela reflexão crítica. Em outras palavras, com a escrita do portfólio, o educando se vê em uma situação em que as lembranças das cenas escolares surgem atualizadas pelas leituras feitas ao longo do curso, o que proporciona um dinamismo não somente às lembranças, mas principalmente à escrita que se modifica à medida que as lembranças vão sofrendo releituras influenciadas a partir das discussões propostas pelas disciplinas do curso.

De acordo com Elizeu Clementino de Souza, a escrita de si no processo de formação está relacionada à autobiografia ou aprendizagem biográfica, que ganha vida na própria experiência “como uma maneira que representamos a nossa existência e como contamos para nós mesmos e para os outros” (SOUZA, 2008, p. 39). Através da abordagem biográfica, a pessoa “produz o conhecimento sobre si, sobre os outros e o cotidiano”, que se manifesta por meio da subjetividade, das experiências e dos variados saberes. A escrita de si está inscrita em uma subjetividade e inserida em um tempo não linear, mas numa noção de tempo a partir da “consciência de si, das representações que o sujeito constrói de si mesmo” (SOUZA, 2008, p. 45).

A aprendizagem biográfica revela formas discursivas construídas pelo sujeito que a escreve vinculadas em suas dimensões e experiências sociopolíticas e histórico-culturais. Tais dimensões estão na interface com a memória. A memória, que nos parece um fenômeno individual, é social, resultante de uma construção coletiva que permite ser transformada e modificada com frequência. Diante desse caráter mutável, Michel Pollak (1992, p. 204) enfatiza que a memória é seletiva, cuja seletividade pode ser consciente e inconscientemente. O que contar, narrar e demonstrar surge de acordo com as experiências e desejos socio-individuais, consistindo em resultado de um verdadeiro trabalho de organização.

Deste modo, a escrita de si, como um processo de conhecimento e formação, permite reunir situações e acontecimentos vividos, narrados

e observados criticamente pelo próprio educando. O que não se define apenas como uma narrativa dos acontecimentos importantes ocorridos em sua experiência pessoal e profissional, mas como uma permanente resignificação de seu próprio passado. Nesse sentido, essa experiência aproxima-se daquilo que foi proposto por Marx e Engels como método de abordagem histórica: o materialismo histórico. Como disse, “na análise dialética da história [...] cada ‘estágio’ novo ‘reescreve o passado’ e deslegitima retroativamente o estágio anterior”, o que indica um processo permanente de releitura, que na escrita de si volta-se para o indivíduo socialmente compreendido (ZIZEK, 2013, p. 60).

PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA ÁFRICA

Em 1979, o historiador Joseph Ki-Zerbo (1979, p. 7) declarou que a “História da África, como a de toda a humanidade, é história de uma tomada de consciência”. Naquele momento, Ki-Zerbo defendia a reescrita da história da África como forma de desmascarar o conhecimento “camuflado, desconfigurado e mutilado” em relação ao continente africano, criado pela ignorância e pelo poder do Ocidente. Este mesmo conhecimento camuflado tenta sancionar um complexo de inferioridade que, segundo Frantz Fanon pode se iniciar de forma econômica, mas que tem continuidade num processo de “interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p. 28). Como chegamos a mencionar acima, em quase quatro décadas depois, essas inquietações apresentam-se bastante atualizadas no Brasil, diante de um imaginário social mergulhado na mistificação e desconhecimento da história africana que acarreta consequências sérias para os afrodescendentes, conforme assinalou Fanon.

Em linhas gerais, essas inquietações são motivadas pela proximidade da história africana ao passado da sociedade brasileira,

cujo seu “desmascaramento”, de acordo com Anderson Oliva, seria fundamental para a compreensão da identidade nacional. Os séculos de interação entre Brasil-África foram, crescentemente, silenciados na memória social, mantendo e cultivando um solo fértil para sedimentação de uma sociedade racista, assim como para desfiguração da imagem do negro e das culturas africanas (OLIVA, 2013, p. 35).

Por ser um “fenômeno construído social e individualmente”, a memória tem relações íntimas com o sentimento de identidade. A memória cria e é criada pela imagem que uma pessoa (ou um grupo) “adquire ao longo da vida referente a ela própria” (POLLAK, 1992, p. 5). Quando imagens, representações e memórias de alguns grupos sociais são silenciadas, excluídas e desfiguradas na construção da identidade nacional, cria-se desigualdades e ausência de participação destes no processo democrático de uma sociedade.

Neste sentido que a Lei 10.639 se insere como uma obrigatoriedade no ensino fundamental e médio, com o objetivo de incluir as culturas africanas e dos afrodescendentes no processo de formação da identidade nacional. Como enfatizou Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, é importante que esse projeto elitista e racista de sociedade seja destruído para que possamos colocar novos “projetos de sociedade em diálogo e não sobrepor um em detrimento do outro”.⁷ Em uma sociedade democrática, torna-se fundamental que todas as histórias, culturas e vozes sejam ouvidas e incluídas.

A proposta do curso de Pós-Graduação *latu sensu* em História da África consiste em romper com esse olhar desfigurado em relação as pessoas, culturas e histórias africanas, tendo como um dos vetores o combate ao racismo. O olhar para o continente africano nos permite

⁷ Esse argumento da pesquisadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva foi apresentado em uma mesa redonda, intitulada de “Dez anos da lei 10.639/03: balanços e perspectivas”, juntamente com Nilma Lino Gomes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8WbLZOPeXUs>. Acesso em: 6 mar. 2016.

perceber as suas heranças na sociedade brasileira, mas também como “outras” realidades e processos históricos, que parecem ser distantes, mas possibilitam compreender o “nós”. Além disso, excluir a África da história da humanidade é manter-se na arrogância criticada por Joseph Ki-Zerbo.

Mediante a proposta do curso de Pós-Graduação *latu sensu* em História da África, acreditamos que o aluno-professor terá subsídios para quebrar este silêncio de forma crítica, cujo caminho é a reflexão em torno e sua própria experiência profissional e de vida. Um silêncio que, aparentemente, representaria um desconhecimento individual, no entanto, é fruto de relações de poder e espaços de disputa sociais em torno da memória (ou memórias) que circunscreve nossas identidades. O exercício do educando-educador consiste em desconstruir silêncios e desfigurações existentes a partir de si, com o intuito de torná-la um lugar de reflexão de sua própria prática docente.

Logo, na prática do portfólio proposta aqui, a consciência a respeito da forma racista com que a temática África apareceu ao longo das trajetórias dos pós-graduandos vai sendo construída no decorrer do curso, à medida que ele vai produzindo sua escrita de si e, concomitantemente, refletindo sobre as formas de perpetuação das práticas preconceituosas, inclusive aquelas até então praticadas por ele, mesmo que inconscientemente.

UM INSTRUMENTO DE AUTO AVALIAÇÃO

Como proposta inicial, é importante que a utilização do portfólio seja uma atividade livre, usada não somente quando os pós-graduandos receberem uma ordem dos seus professores, mas quando sentirem necessidade de organizar suas lembranças escolares na forma de texto e/ou quando perceberem que esta é a melhor forma de refletirem sobre suas ações pedagógicas (as atuais e as futuras). O relato e a lembrança de si fazem com que quem relata sua vida consiga se expandir para além de

si mesmo. Logo, uma escrita de si necessita abrir a possibilidade de uma reflexão crítica a respeito do ensino (recebido e praticado). Dentro dessa perspectiva, o portfólio aparece:

[...] não apenas como mais um instrumento de avaliação, mas como eixo norteador de um modo de aprender a aprender que permitisse ao estudante investigar o seu processo de construção do conhecimento. (RANGEL, 2003, p. 147)

A perspectiva acima destacada nos remete ao que Philippe Perrenoud (1999, p. 15) chamou de avaliação formativa, ou seja, uma forma de avaliar que leva em consideração a individualidade de quem é avaliado. A proposta do portfólio, portanto, encaixa-se dentro de um modelo de avaliação formativa, porém aplicado às necessidades de uma Pós-Graduação *latu sensu*. A individualidade que essa forma de avaliação leva em consideração refere-se ao ensino de História da África, ou mais precisamente à temática África em sala de aula, uma vez que o supracitado tema poderia aparecer em aulas de Geografia, de História e até mesmo de Português. Ao mesmo tempo em que o portfólio subsidia um modelo de avaliação para os professores da Pós-Graduação, possibilita também uma escrita reflexiva a respeito da trajetória (tanto como pós-graduando quanto como professor) de quem escreve. Como frisou Ana Maria Sá de Carvalho, o portfólio apresenta a possibilidade de:

Instituir um espaço para oportunizar a constituição das subjetividades, já que, aqui, os textos produzidos pelo aluno são semantizados por sua prática cotidiana. A produção de textos não é mais uma imposição do professor, mas uma opção de cada um dos sujeitos envolvidos no processo educacional. É o espaço dos questionamentos, da reflexão, do compartilhamento e da busca

de conhecimento de si, do outro e do mundo.
(CARVALHO, 2001, p. 99)

Tudo isso ajuda a entender o quanto o portfólio pode ser útil ao pós-graduando, uma vez que indica que é através do treino constante da escrita de si que se consegue constituir as subjetividades presentes ao longo dos anos escolares, seja como educando ou como educador. Como o portfólio é um espaço permanente para o treinamento da escrita reflexiva, a mesma acaba sendo o melhor suporte para atingir nosso intento que é justamente ir para além de uma escrita desvinculada da prática real.

Ao compreender que o seu papel é de constante análise do processo construtivo, o portfólio apresenta-se como um instrumento importante que possibilita o aluno investigar sua própria trajetória de ensino aprendizagem (RANGEL, 2003, p. 147). A ideia é questionar os métodos avaliativos baseados na inclusão e exclusão dos indivíduos, ou mesmo de determinados conhecimentos valorizados socialmente, cuja avaliação concentra-se em uma concepção voltada para a incapacidade ou capacidade dos educandos. Esse método, sem dúvida, exclui, hierarquiza e discrimina, além de criar relações de competitividade. De forma exemplificada, Jurema Nogueira Mendes Rangel (2003, p. 149) argumenta que:

[...] defende-se, aqui, uma prática avaliativa que atenda não ao *depois da*, mas ao *processo da* aprendizagem. A avaliação não deve servir para julgar ou para provar quais são os melhores alunos ou quem aprendeu o quê. A avaliação deve estar a serviço da ação em processo.

Torna-se importante valorizar o “caminhar do educando” na estrada constante do aprender, a qual não existe “a” avaliação, mas o conjunto dela. A avaliação é realizada durante o processo de aprendizagem, em um caminho de consciência em relação às próprias

experiências e compreensão do fazer-se profissional do educando-educador.

Os desafios, dificuldades, descobertas e surpresas adquiridas ao longo do curso poderão ser percebidas e analisadas pelo próprio pós-graduando. Esse processo se insere em uma constante autorreflexão do seu desempenho, o que desloca da ideia de um agente receptor (estudante) e outro agente transmissor/avaliador (professor). Em todo o momento, o educando não apenas irá descrever os fatos, acontecimentos e conteúdos adquiridos, mas também buscará entendê-los a partir dos conceitos estudados, através da constante observação, interpretação e reflexão.

A partir das observações acima que fizemos a escolha pelo uso do portfólio como um procedimento avaliativo. O uso do portfólio no curso de Pós-Graduação *latu sensu*, cujo os educandos são educadores da rede básica de ensino (Fundamental e Médio), é proposital, de modo que a sua construção permite a constante reflexão tanto do processo de ensino aprendizagem quanto da sua atuação docente. A constante reflexão em torno da própria prática pedagógica possibilita uma reformulação e reavaliação do seu exercício profissional.

PORTFÓLIO: CONSTRUÇÃO

A ideia é que o processo de construção do portfólio seja visto como algo instigante e desafiador. A princípio, o pós-graduando deve construir seu portfólio passo a passo refletindo sobre os temas discutidos nas aulas da pós-graduação e aprofundando naqueles conteúdos que considerarem mais pertinentes. O registro pode exteriorizar o sentido do conteúdo aprendido em diferentes linguagens. O pós-graduando também deve incluir uma parte autobiográfica que traga suas reflexões sobre si mesmo, como exposto anteriormente. Vale destacar que não será imposto um padrão rígido pré-definido pelos professores, apenas serão elencados

elementos que devem estar presentes no seu portfólio. O que também visa facilitar os critérios avaliativos do mesmo.

Destarte, o processo de construção do portfólio visa estimular o questionamento, a discussão, a análise, o exercício da criatividade, a reflexão e a pensar a proposta de atividade pedagógica que o educando-educador produzira no findar deste curso. A principal estratégia a ser utilizada pelos pós-graduandos para o portfólio é a aprendizagem efetiva do que propõe esta pós-graduação em história da África: repensar e conhecer a história da África para podermos mudar nossa visão e levarmos este conhecimento para nossa vida e nossas práticas escolares.

De modo geral, para o processo de construção do portfólio, é importante que o pós-graduando tenha alguns encontros com os professores nos quais serão discutidas as dúvidas, os conteúdos significativos, pesquisas, o andamento do portfólio, situações vivenciadas com seus estudantes e colegas de trabalho no contexto escolar que elucidam discussões. Os portfólios serão únicos porque cada um possui uma história, cada um vai ter seu interesse despertado e se aprofundar em um conteúdo específico, e cada um vai inserir os elementos que achar necessário no seu portfólio (fotos, colagens, imagens, reportagens, etc). Enfim, é uma seleção de itens que revelam o desenvolvimento da sua aprendizagem. Logo, as imagens e demais expressões de linguagem não verbal serão entendidas como parte construtiva do texto, e não como ilustração.

Esperamos que, ao final deste processo de construção do portfólio, o pós-graduando demonstre a apropriação de múltiplas linguagens, além da acadêmica, própria do curso, e desenvolva um posicionamento crítico e reflexivo. O que é fundamental neste processo de construção do portfólio é o que o pós-graduando aprendeu sobre o curso, sobre o seu processo de aprendizagem e sobre si mesmo enquanto transformava o seu projeto de portfólio em portfólio.

Nesse sentido, torna-se importante que o pós-graduando construa o seu portfólio com quatro partes/momentos. No primeiro momento,

denominado *Histórias de vida e memória*, deverá ser constituída por um relato de sua experiência pessoal, com dados/informações e análises da narração de si, que sejam relevantes com a proposta de formação do curso. Esse será um momento de reflexão crítica sobre a trajetória escolar e sobre os ensinamentos que, de uma forma ou de outra, tocaram – ou não – na temática africana. A segunda parte, intitulada *Repensando a aprendizagem: leituras críticas a partir da práxis*, pretende focar no cruzamento entre prática (docente ou não) e leituras realizadas no curso. A intenção, portanto, é complementar em relação à primeira parte, mas também possui uma particularidade, a saber: conduzir a uma reflexão crítica sobre a práxis profissional, ou seja, cruzar as leituras do curso com a realidade profissional do pós-graduando. A terceira parte, chamada de *Práticas pedagógicas, intervenções e ações socioeducativas*, tem o objetivo de ser propositiva, isto é, de apresentar propostas que, seja na escola ou em outro ambiente profissional, conduzam a uma mudança – ou mesmo a uma reflexão crítica – no ambiente de trabalho sobre as questões tratadas no curso. Por fim, a última parte, intitulada *Considerações finais*, pretende apresentar um balanço sobre o resultado até então obtido. Nesse acaso não deverá ter um aspecto de encerramento, uma vez que não se espera por um encerramento, mas por um recomeço – tanto em termos profissionais, quanto em termos pessoais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de produção de um portfólio como parte de um processo avaliativo permite dar agência aos educandos, independentemente de sua formação ou nível educacional. Aqui, traçamos algumas reflexões e caminhos para pensar um método avaliativo a partir da constante (auto) avaliação em um curso de Pós-Graduação *Lato Sensu*, cuja temática nos permite enfrentar silêncios e discriminações históricas. O enfrentamento

do racismo, bem como a recusa da história e cultura africana e afro-brasileira não é algo alheio à vida de milhares de brasileiros. Pelo contrário, a importância da inserção do ensino de história da África consiste em inserir homens e mulheres como participantes e agentes ativos da realidade brasileira.

Deste modo, a constante (auto) avaliação possibilita um exercício de memória que traz em voga as inquietações, as diferentes experiências individuais/coletivas e as expectativas por mudanças em nossa realidade social. Em um curso voltado para atualizar e formar professores da rede básica de ensino, esse exercício se apresenta como prática fundamental, uma vez que torna latente inquietações que permite vislumbrar novas realidades.

REFERÊNCIAS

ALVES, Aline Neves Rodrigues; GOMES, Nilma Lino. Contribuições da Lei 10.693/03 no autorreconhecimento quilombola. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira (org.). *Interfaces das africanidades em educação nas Minas Gerais*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2013.

CARVALHO, Ana Maria Sá de. Portfólio na educação. *Revista de Letras*, v. 1/2, n. 23, p. 97-101, jan./dez. 2001.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (vol. III): Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 15-54.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KI-ZERBO, Joseph. Um continente descobre o seu passado. *O concelho da Unesco*, Rio de Janeiro, n. 10/11, p. 1-10, 1979.

MILLER, Jacques-Alain. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

OLIVA, Anderson. Entre máscaras e espelhos: reflexões sobre a Identidade e o ensino de História da África nas escolas brasileiras. *Revista História Hoje*, n. 1, biênio: agosto de 2011 a julho de 2013.

PERRENOUD, Philippe. *Avaliação: da excelência à regulação das aprendizagens (entre duas lógicas)*. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artmed, 1999.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RANGEL, Jurema Nogueira Mendes. O portfólio e a avaliação no ensino superior. *Estudos em Avaliação Educacional*, n. 28, p. 145-160, jul.-dez./2003.

SALOMON, Dêlcio Vieira. *Como fazer uma monografia*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SOUZA, Elizeu Clementino de. (Auto)biografia, identidades e alteridade: modos de narração, escrita de si e práticas de formação na Pós-Graduação. *Revista Fórum Identidades*, ano 2, v. 4, p. 37-50, jul.-dez. 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel à luz do materialismo dialético*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.





AFRICANIDADES: REFLEXÕES NAS AMÉRICAS





AS NOÇÕES DE LUGAR E OPACIDADE EM ÉDOUARD GLISSANT

ENILCE ALBERGARIA ROCHA¹

Neste artigo analisamos duas noções elaboradas por Édouard Glissant², Lugar e Opacidade, no intuito de compreender o encontro das línguas e culturas no nosso presente histórico. Entretanto, cabe ressaltar que estas noções são inseparáveis e interligadas. Nós as abordamos, separadamente, com o intuito de melhor compreender, e dar a compreender ao leitor, o que cada uma delas expressa.

LUGAR

O lugar se expande a partir de seu centro irreduzível, tanto quanto de suas incalculáveis margens (GLISSANT, 1997, p. 60).³

A noção de Lugar opõe-se à noção de território que implica a ideia de raiz única, de filiação, de comunidade territorial e de sangue, cuja posse da terra é legitimada pelos Mitos fundadores de comunidade. Segundo Glissant, uma vez que uma comunidade justificou sua legitimidade sobre seu território, ela tende à expansão territorial, buscando estender a sua

¹ Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² Antropólogo, filósofo, poeta, romancista e ensaísta, Édouard Glissant integra a geração de intelectuais das colônias que emigraram para a Metrópole (França), e cuja reflexão crítica se formou durante o pós-guerra, na atmosfera das lutas anticoloniais, e na reflexão sobre o colonialismo. O conjunto de sua obra representa uma importante contribuição para a discussão da identidade e do encontro das culturas na contemporaneidade.)

³ Todas as traduções dos textos de Édouard Glissant são nossas.

própria legitimidade ao Outro. A missão civilizadora é uma das formas perversas de legitimação, incumbindo-se de levar ao Outro os valores de uma cultura, ou de culturas particulares, erigidos em valores universais.

Glissant em suas diversas obras discute a questão difícil e necessária no nosso tempo histórico de se conceber a Totalidade-Mundo não mais como valor sublimado a partir de valores particulares, mas sim como uma totalidade concreta, posto que os povos e as minorias, ao emergirem na face do mundo graças à diversidade de suas lutas, tornaram a Terra realizada. Para Glissant, a noção de território é excludente, geradora de intolerância; ela implica fronteiras dentro das quais podem permanecer somente aqueles que adquiriram esse direito, seja por meio da filiação (direito do sangue), seja por meio do direito do solo (direito ao/sobre o território). A Totalidade-Terra realizada, graças às lutas dos povos, não comporta mais o conceito de território.

A relação é intensa entre a necessidade e a realidade incontornáveis do lugar, isto é, do lugar de onde se emite a fala humana. Não emitimos palavras ao vento, soltas no ar. O lugar de onde emitimos a fala, de onde emitimos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito, esse lugar é imenso. Mas podemos fechar esse lugar, e nos enclausurarmos dentro dele. Podemos constituir a área de onde emitimos o grito em território, isto é, fechá-la com muros, muralhas espirituais, ideológicas, etc. E então, ela cessa de ser “área”. Hoje, o importante é, precisamente, sabermos discutir uma poética da relação que nos possibilite abrir o lugar, sem desfazê-lo, sem diluí-lo. [...] As errâncias atuais não visam mais à fundação de um território. Um território é variável em suas dimensões, mas não é errático. A fixidez do território é terrificante (GLISSANT, 2005, p. 35-36, 104).

Assistimos hoje a toda espécie de intolerância, seja religiosa, étnica, racial, bem como à emergência de nacionalismos e de regionalismos excludentes, todas ainda fundamentadas na ideia de território, de identidade e de raiz-única.

Há também que se considerar o fato de que esta regionalização, no belo sentido desta palavra, permanece ainda associada à velha ideia de identidade raiz-única, e que certas regiões que se formaram recentemente tendem a se constituir como nações tão sectárias e intolerantes quanto as antigas nações [...] A verdadeira regionalização não deve depender de um centro, nem se constituir como centro. Ela deve ser uma poética de partilha no Todo-o-Mundo. Isso é bastante difícil de ser percebido pelas comunidades, e bastante difícil de ser realizado, considerando-se os imperativos econômicos, políticos da existência coletiva (GLISSANT, 2005, p. 101).

Esta questão torna-se ainda mais crítica se consideramos o processo complexo e avassalador da globalização econômica, sociopolítica e cultural, que vem impondo desafios muitas vezes dramáticos para povos e nações em todo o mundo. Um dos efeitos mais perversos da globalização capitalista tem sido sem dúvida, a geração de uma massa de excluídos, sobretudo nos países periféricos, e uma de suas consequências é a ampliação do fenômeno migratório, ou seja, a existência de multidões de deslocados entre os próprios países periféricos, e desses países na direção periferia-centro.

Nesse contexto, torna-se necessário e urgente trabalhar na perspectiva de contribuir no processo de transformação do imaginário das humanidades. E as literaturas dos povos (literaturas do Diverso) têm um papel fundamental nesse processo. Mediante a prática da Poética da

Relação, as literaturas orientam-se a partir de seu Lugar e de seu imaginário particular, rumo ao imaginário do Todo-o-Mundo, que corresponde hoje à Totalidade-Terra realizada.

Praticar uma poética da totalidade-mundo significa interligar, de maneira remissível, o lugar do qual uma poética ou uma literatura é emitida à totalidade-mundo e inversamente. Dito de outra forma, a literatura não é produzida em uma espécie de suspensão, não se trata de algo suspenso no ar. A literatura provém de um lugar, há um lugar inevitável da emissão da obra literária, mas, hoje, a obra literária convém tanto mais ao lugar, se ela estabelece relação entre esse lugar e a totalidade-mundo (GLISSANT, 2005, p. 28).

O Lugar, raiz-rizoma, vai ao encontro de outras raízes, outras culturas. Ele tece a trama da identidade-rizoma, a identidade-Relação, e não consagra a exclusão: seus caminhos levam ao Outro, uma vez que o Lugar é vivido como errância e como Deriva.

A errância é o apetite do mundo, e habitados por ela traçamos trilhas para ir ao encontro da diversidade, para *donner avec* (isto é, confluir). E é também a errância que inclina o Sendo a abandonar os pensamentos de sistema pelos pensamentos “terra a terra” de investigação do real.

A Deriva, por sua vez, é a disponibilidade do Sendo para toda espécie de migrações possíveis, e cada cultura particular tem a sua maneira de viver, de elaborar essa disponibilidade do Sendo, bem como as suas errâncias, através, e dentro, do Todo-o-Mundo.

Gilles Deleuze e Félix Guattari criticaram as noções de raiz e talvez também a noção de enraizamento. A raiz é única, isto é, ela absorve tudo para si, e mata todo o resto à sua volta. Deleuze e Guattari opõem

a esta concepção de raiz, o rizoma, que é uma raiz que se multiplica, que se estende em redes na terra, ou no ar, sem que nenhuma raiz intervenha como predador irremediável. A noção de rizoma manteria, pois, o enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O pensamento do rizoma estaria no princípio do que chamo de uma poética da Relação, segundo a qual toda identidade se estende, amplia-se em uma relação ao outro (GLISSANT, 1990, p. 23).

Hoje, no mundo, tecem-se regiões culturais que ultrapassam os limites das fronteiras nacionais como, por exemplo, a região cultural do Caribe franco-anglo-hispânico. Algumas dessas regiões já são nomeadas “nações culturais”, antes de constituírem-se em nações políticas soberanas, como é o caso da “nação basca”.

Estamos, então, diante do fato evidente, de que os continentes se “arquipelizam” assim como o “sistema de pensamento”, que Glissant identifica ao pensamento continental, também se “arquipeliza”. Isso significa então que tanto os continentes quanto os sistemas de pensamento perdem sua densidade, seu peso, e se constituem em arquipélagos abertos à Totalidade-Terra.

O pensamento – o que chamo de pensamento de sistema – organizou, estudou, projetou essas repercussões lentas e insensíveis entre as línguas – previu o movimento do mundo que esse pensamento legitimamente regia e organizou-o em perspectiva ideológica. Hoje, esse pensamento de sistema, que me sinto à vontade para chamar de “pensamento continental”, mostrou-se incapaz de dar conta do não-sistema generalizado das culturas do mundo. Uma outra forma de pensamento,

mais intuitivo, mais frágil, mais ameaçado, mais sintonizado com o caos-mundo e seus imprevistos, desenvolve-se hoje, apoiando-se talvez nas conquistas das ciências humanas e sociais, mas em deriva rumo a uma visão do poético e do imaginário do mundo. Chamo esse pensamento de pensamento “arquipélago”, o que significa um pensamento não sistemático, indutivo, explorando o imprevisto da totalidade-Mundo, e sintonizando, harmonizando a escrita à oralidade, e a oralidade à escrita. Hoje me dou conta de que os continentes “se tornam arquipélagos”, pelo menos do ponto de vista de um olhar externo. As Américas “se tornam arquipélagos”, constituem-se em regiões para além das fronteiras nacionais. E penso que precisamos restabelecer a dignidade do termo região. A Europa torna-se um arquipélago. As regiões linguísticas, as regiões culturais, para além das barreiras das nações, são ilhas, mas ilhas abertas, e essas constituem a principal condição para a sua sobrevivência (GLISSANT, 2005, p. 34).

Todavia, essa abertura para a totalidade realizada graças à luta dos povos no processo de descolonização e à luta das minorias, igualmente possibilitada pelos avanços da tecnologia e pela globalização, nada tem a ver com as ondas uniformizadoras da globalização que submergem a diversidade das culturas. Essas ondas constituem o lado negativo da Totalidade-Terra realizada, pois é impossível reduzir, qualquer comunidade ou indivíduo, a uma verdade que não tenha gerado de si mesmo, na Opacidade de seu tempo e de seu Lugar. A abertura das culturas particulares à confluência das culturas solicita culturas fortes, independentes, conscientes de seus valores de troca, engajadas na defesa geopolítica de seu Lugar cultural e de seu ecossistema, pois necessitam resistir às forças uniformizadoras do mercado internacional e da globalização.

A noção de Lugar está em sintonia com o que se passa hoje no mundo. Ela dilui o conceito de território e, por conseguinte, os conceitos de nação, de região ou de etnia, fechadas sobre si mesmas, arraigadas em seus próprios valores, nas quais a visão do Outro é sempre excludente. O Lugar é incontornável, segundo Glissant. Isso quer dizer pelo menos duas coisas: a) que não se pode delimitá-lo, “contorná-lo”, já que não se confunde com a superfície geográfica; e b) que não se pode evitá-lo, ou seja, que só podemos agir na Totalidade-Terra, isto é, na Relação a partir do ato exercido no seu Lugar.

[A Relação⁴] só pode tramar-se entre entidades persistentes. Isto significa então que quanto mais eu for consciente da relação da Martinica com o Caribe, e do Caribe com o mundo, como em um não-sistema de relações, mais eu serei martinicano, dentro da minha concepção. [...] A relação verdadeira não vai do particular ao universal, mas do Lugar à totalidade-mundo, e esta nada tem a ver com o totalitário, sendo antes o seu contrário em diversidade [...] Mas a paixão e a poética da totalidade-mundo podem indicar a relação nova com o Lugar e desentocar, transformar, os antigos reflexos (GLISSANT, 2005, p. 75, 77).

Igualmente, o Lugar impede a abstração do conhecimento. Este se acumula para cada comunidade na escavação de sua terra que é paisagem aberta às paisagens do Todo-o-Mundo. No nosso Lugar é que construímos nossas resistências concretas, a partir do conhecimento que dele acumulamos. Glissant expressa esse conhecimento concreto, na epígrafe do romance *La Case du Commandeur*: “Porque a linguagem tem a sua história que é preciso escavar durante muito tempo como uma

⁴ Termo retirado de Albergaria Rocha (2003).

muda de inhome, longe, no fundo da terra” (GLISSANT, 1981, p. 3). A ação dentro de uma comunidade cultural particular, ou seja, dentro de um Lugar, considera o seu próprio imaginário, os seus questionamentos e dificuldades, sintonizando-os com o imaginário do Todo-o-Mundo, e busca captar nele os Invariantes que são comuns à diversidade das comunidades culturais que hoje sofrem e resistem no seu Lugar às ideologias dominantes, ao mercado único, à globalização desumana, à fome, às guerras, à morte cultural, a toda essa infinita negatividade do nosso momento histórico.

Os Invariantes e os Lugares Comuns⁵ partem do lugar e voltam a ele, em circularidade, e a ação individual (sobretudo a ação criativa dos artistas e escritores), bem como a ação comunitária, aperfeiçoa-se nesse processo da Relação. Os Invariantes não se confundem com os “estilhaços” informativos espalhados pelo mundo pela mídia internacional, que se encontra sob o poder do capital internacional. A mídia (cadeias de televisão, vídeos, jornais, filmes, Internet etc.) transmuta os antigos agentes ativos que agiam sobre as comunidades, transformando-os, lentamente, em agentes neutros, cuja função manipulativa é a de camuflar as verdadeiras forças da Totalidade-Mundo, os Lugares Comuns e os Invariantes.

As artes e as literaturas dos povos têm a função hoje de captar e tecer a trama dos Invariantes e dos Lugares Comuns, fazendo-os emergir na Totalidade-Terra, elaborando o Pensamento Poético e levando assim as humanidades à conscientização de que o conhecimento através do imaginário necessita hoje desaguar no pensamento racional, já que este se mostrou incapaz de elaborar a felicidade de todos os homens e incapaz de levar as humanidades a *donner avec* (a confluir-se), respeitando a riqueza

⁵ Os lugares-comuns são forças latentes, insuspeitas, desviadas ou diluídas por todos os Lugares do planeta pelos meios de comunicação, gerenciados pelos países industrializados, por meio do que Glissant chama de *agents-d'éclats* – estilhaços – da mídia. O lugar-comum constitui com este traço de união entre os dois termos que o articulam a transformação espetacular dessa necessidade poética, aberta e misteriosa que é o lugar comum, sem traço de união. (GLISSANT, 1990, p. 190).

da diversidade das culturas e enriquecendo-se delas. Glissant cita, como exemplo de luta e de resistência a ser enfrentada pelos escritores, a questão linguística, que constitui um dos Invariantes dos povos.

Seria preciso que todas essas línguas se entendessem através do espaço, nos três sentidos do termo entender-se: que elas se escutassem, se compreendessem e se sintonizassem, se harmonizassem. Escutar o outro, os outros, é alargar a dimensão espiritual de sua própria língua, isto é, colocá-la em relação. Compreender o outro, os outros, significa aceitar que a verdade de outro espaço do mundo, venha colocar-se lado a lado com a verdade do espaço no qual estou. E sintonizar-se com o outro, harmonizar-se com o outro, significa aceitar, acrescentar às estratégias desenvolvidas em favor de cada língua regional ou nacional, estratégias de conjunto, que seriam discutidas em comum. No panorama do mundo atual a missão do poeta, do escritor e do intelectual parece-me ser a de refletir e de propor, considerando todas estas coordenadas, todas estas relações, todos estes emaranhados da problemática das línguas (GLISSANT, 2005, p. 35).

No rizoma da Totalidade-Terra, as noções de centro e de periferia tornaram-se caducas. Hoje, culturas consideradas antes periféricas produzem e difundem ideias, criações artísticas, literaturas para o Todo-o-Mundo. Os antigos centros, mesmo que mantenham ainda o poder econômico de ressonância centrípeta para a totalidade do planeta (são eles que detêm o poder de divulgação do Diverso do mundo), não detêm mais a legitimidade de um modelo universalizante, ou seja, válido para todas as culturas. Não têm mais que ser considerados pela imensa maioria

do Diverso como centros, mas, sim, como elementos participantes da Totalidade-Mundo na qual se inserem.

Penso que os continentes se tornam arqui-pélagos, ultrapassando, dessa maneira, as fronteiras nacionais. Há regiões que se deslocam e que culturalmente se tornam mais importantes que as nações fechadas dentro de suas fronteiras. Na Europa, por exemplo, é evidente que as fronteiras das nações tendem a flexibilizar-se, mas que existe uma tendência à constituição de microrregiões culturais. Essas regiões ainda sofrem devido à existência das nações que tendem justamente a reduzi-las a periferias, a considerá-las como dependentes de um centro. Penso que, por exemplo, alguns dos pensamentos mais importantes, nestes últimos tempos, foram formulados a partir do que chamei de periferias, em relação aos centros (GLISSANT, 2005, p. 100).

A Estética do Universo, que se substituiu à estética abstrata ocidental, é múltipla, diversa e confluyente. Isso significa que os inumeráveis Lugares culturais, que estão em mutação permanente dentro da Relação, constituem, através do imaginário, os Invariantes e os Lugares Comuns de que necessitam para viver ou expressar as confluências culturais. Os Lugares constituem-se em regiões culturais, e estas confluem na Totalidade-Terra. No nosso aqui agora cabe aos artistas e escritores a responsabilidade de expressarem o imaginário do mundo por meio de um pensamento intuitivo, não informativo, que parte das formas particulares de um Lugar para reencontrar os Invariantes e os Lugares Comuns, ou seja, comuns a todos os povos, agindo, dessa maneira, na matéria mesma do mundo. Segundo Glissant, os escritores recomeçam hoje a ter uma presença forte na Totalidade-Mundo, visto que as culturas, na sua elaboração identitária,

recorrem a duas dimensões: a literalidade superficial da mídia, isto é, a ilusão de que conhecemos o mundo porque sabemos o que se passa do outro lado da terra; e a abordagem do imaginário da Totalidade-Mundo a partir de cada Lugar.

Glissant cita como exemplos de Invariantes presentes hoje no mundo: a necessidade de se ultrapassar sua própria subjetividade em direção à intersubjetividade do Todo-o-Mundo; a preocupação com a ecologia política; e a consciência de que nós necessitamos transformar as diversas sensibilidades comunitárias, propondo-lhes a paixão pela terra na qual vivemos, a fim de tentarmos salvar o planeta da destruição, bem como salvar o diverso, isto é, salvar as comunidades da uniformização cultural, e de todas as formas de consumo e de modelos generalizantes.

A política da ecologia concerne aos povos dizimados, ou ameaçados de desaparecimento enquanto povos. Porque, longe de permitir a intolerância sagrada, a política da ecologia anima a solidariedade relacional de todas as terras, de toda a terra. O que funda o direito, nesse caso, é a própria solidariedade. As demais considerações tornam-se caducas (GLISSANT, 1990, p. 160).

Cabe à resistência política da Poética da Relação dar visibilidade a esses Invariantes, transformando o imaginário das humanidades, elaborando o pensamento poético, *la pensée de la trace* (o pensamento do rastro). Entretanto, enquanto a Totalidade-Mundo não for realizada, ou seja, enquanto o poder econômico e político dominante e os povos e as culturas do mundo, através do imaginário dessa totalidade, não tiverem concebido que não é necessário aniquilar e demolir a cultura do Outro para afirmarem-se a si mesmos, múltiplas culturas estarão ameaçadas.

Mais do que nunca, populações negras são ameaçadas, oprimidas porque são negras; populações árabes porque são árabes; judeus porque são judeus; muçulmanos porque são muçulmanos; índios porque são índios, e assim até o infinito das diversidades do mundo. [...] Na base desses massacres, está a idéia de identidade como raiz única, em nome da qual essas comunidades foram dominadas por outras, mas também em nome da qual muitas delas realizaram suas lutas de libertação. Mas à raiz única, que mata à sua volta, não ousaremos propor a raiz-rizoma, raiz ampla, que abre Relação? A raiz-rizoma não é desenraizada: mas não usurpa à sua volta. Sobre o imaginário da identidade raiz-única façamos crescer esse imaginário da identidade-rizoma. Ao Ser que se enraíza, mostremos o sendo que apenas pousa. Recusemos ao mesmo tempo a volta do recalçado nacionalista e a estéril paz universal dos Poderosos. Em um mundo no qual tantas comunidades se vêem mortalmente interditas do direito a qualquer identidade, parece paradoxal propormos o imaginário de uma identidade-relação, de uma identidade-rizoma. Entretanto, acredito que a possibilidade dessa ultrapassagem, o fato de senti-la e defendê-la amalgamada ao seu sofrimento, possa constituir-se em uma das paixões dessas comunidades oprimidas (GLISSANT, 1997, p. 21).

OPACIDADE

A noção de Opacidade, proposta por Glissant, luta contra toda e qualquer projeção do Mesmo no Outro, e contra toda e qualquer construção

de fronteiras entre o Eu e o Outro. O que passa a existir é a trama da Relação e não mais a natureza própria, a singularidade de seus componentes.

Não apenas consentir o direito à diferença, mas ir mais longe: consentir o direito à opacidade. [...] Nesse novo referente, o pensamento de si mesmo e o pensamento do outro tornam-se caducos em sua dualidade. Todo e qualquer Outro passa a ser um cidadão, e não mais um bárbaro. O que se encontra aqui é tão aberto quanto o que se encontra alhures. Eu não poderia expandir, isto é, projetar de um para o outro. O aqui-alhures é a trama, que não trama fronteiras. O direito à opacidade não estabeleceria o autismo, mas fundaria realmente a Relação, respeitando as liberdades [...] O pensamento da opacidade me distrai das verdades absolutas, das quais acredito ser o depositário. O pensamento da opacidade me preserva das vias unívocas e das escolhas irreversíveis (GLISSANT, 1990, p. 204, 206).

Glissant propõe, portanto, o direito à Opacidade que corresponderia no nosso momento histórico à nossa situação planetária, já que a presença dos povos na cena do mundo nos abre à divergência exaltante das humanidades em oposição à ideia abstrata de Humanidade. As Opacidades dos homens e das culturas coexistem, confluem, tecem tramas que se superpõem à generalização da transparência do pensamento abstrato, às verdades absolutas, aos modelos ideológicos que estão associados ao espírito de conquista, de descoberta, de colonização, presentes no nomadismo em flecha praticado pelo Ocidente⁶. Na Totalidade-Terra realizada não se trata mais de “compreender” o Outro, mas sim de aceitar que o Outro não me é transparente.

⁶ Glissant opõe o nomadismo em flecha dos colonizadores, conforme a conquista do oeste nos E.U.A., ao nomadismo circular praticado pelos povos nômades.

A trama da Relação envolve o Eu e o Outro no mesmo movimento sem tecer fronteiras. Portanto, a compreensão das Opacidades diversas só é possível considerando-se a textura da própria trama dessas Opacidades, e não a partir do que constituiria a natureza própria de seus componentes, a qual pressuporia essência e transparência.

O opaco não é o obscuro, mas pode também sê-lo e ser aceito como tal. [...] Posso, por conseguinte, conceber que o outro me é opaco, sem recriminar-lhe o fato de que eu lhe seja opaco. Não me é necessário “compreendê-lo” para sentir-me solidário com ele, para construir com ele, para amar o que faz. Não me é necessário tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem tampouco “construir” o outro à minha imagem (GLISSANT, 1990, p. 205, 207).

A Opacidade do Outro me é não redutível, assim como a minha Opacidade lhe é não redutível, e isto constitui uma garantia de participação e de confluência na Relação. Entretanto, as Opacidades particulares não constituem blocos impenetráveis, uma vez que tramam Relação. Ao “pensamento do Outro”, Glissant contrapõe o “Outro do pensamento” que nos permite ver e viver o Outro como detonador de nós mesmos, como aquele que faz irromper, jorrar o Outro de mim. A consideração pelo “pensamento do Outro” é, por conseguinte, estéril sem o “Outro do pensamento”.

O Outro do pensamento nos desloca internamente, nos redimensiona. Nós nos transformamos na nossa troca com o outro. Esse processo, que Glissant denomina a “estética da turbulência”, é elaborado pelo Eu para entrar na dinâmica da Relação e dela participar. Glissant exemplifica o movimento do Outro do pensamento, em cada um de nós, por meio da relação que estabelecemos com os poetas que amamos e com

os quais trocamos: nós nos dilatamos através dos poemas que frequentamos e, simultaneamente, os dilatamos, os abrimos, significando-os para nós, integrando, assim, um pouco do que permanecia disperso de nós mesmos. A prática de nos dilatarmos através daquilo que frequentamos, nos leva a penetrar a totalidade (a relação com os outros), a poética de nossa relação à totalidade, e a relação das outras culturas à totalidade das culturas e a nós mesmos.

Os poetas que já praticamos, porque tínhamos em comum a mesma língua, eis que os descobrimos. Conferimos-lhes um novo sentido no mundo: vemo-los, não mais em seu absoluto, tal qual talvez tenham se sonhado, mas em sua complementaridade; em sua relação ao outro. [...] Faz parte da verdade dos poetas que estejam disponíveis. Nós os aprendemos; mas é o mundo que ensina. Aquele que aprende completa aquilo que aprende. Aquele que frequenta abre aquilo que frequenta. Crescemos a partir do que frequentamos: esclarecemos aquilo que frequentamos e, a partir desse esclarecimento, compreendemos a nós mesmos (GLISSANT, 1997, p. 51-52).

Do ponto de vista cultural e político *la pensée de l'autre* (o pensamento do Outro) constituiu-se sempre, a partir de um eixo vertical de poder como uma proposta dos dominantes para os dominados, isto é, de cima para baixo ou em um direito duramente conquistado por esses últimos, isto é, de baixo para cima. “O Outro do pensamento” não se constitui em torno da verticalidade desse eixo, já que reativa o imaginário da totalidade: ele é sempre posto em movimento pelo conjunto dos povos que confluem na Relação, onde cada um é transformado pelo Outro e reciprocamente.

Entretanto, esse movimento da transformação exige de cada cultura particular uma consciência de sua identidade fundamentada em um projeto comum, coletivo, que é, segundo Glissant, indissociável de um controle sobre a sua produção econômica e cultural: sistema produtivo e produção cultural estão/são interligados, pois a existência de uma cultura própria, fundamental na Relação, está vinculada ao controle e gerenciamento de seu circuito produtivo.

Por outro lado, “o Outro do pensamento” leva à ruptura com todo e qualquer exotismo secularmente presente no ideário ocidental, pois a literatura exótica supõe dois mundos distintos (o do próprio autor que se desloca, e o mundo desconhecido), dois modos de ser, e a relação entre duas forças: uma força já cristalizada, certa de si mesma, de seu ser e de sua filiação, e uma força nova que obriga o Eu que vai ao encontro do Outro, a medir-se em relação a esse Outro, aceitando-o, maravilhando-se com ele ou rejeitando-o, mas olhando-o e medindo-o sempre a partir de seu próprio sistema.

O que a literatura exótica propõe, primeiramente, é o sentimento agradável, regenerador, de uma ruptura entre dois modos de ser do real. A Descoberta, insólita, provocada ou imposta, obriga a acomodações que confirmam o ser em sua verdade ou, ao contrário, empurram-no para fora de si-mesmo. Este gênero de literatura exige o maravilhamento, o imprevisto ou, ao contrário, a circunspeção, a recusa sistemática, ou a atenção, o estudo – resumindo, a relação de uma força nova com uma força já estabelecida (GLISSANT, 1997, p. 130).

Os povos que vivem a descolonização ou que ainda lutam contra a colonização, tendem a reproduzir, quando da apreensão de seu lugar

cultural e da construção de sua coletividade, ou seja, de um Nós coletivo, o Outro que introjetado pelos colonizadores. E essa introjeção torna-se ainda mais arraigada devido ao fato de que o seu lugar cultural foi definido, significado e frequentemente nomeado pelo colonizador. Dessa maneira, acabam, paradoxalmente, reproduzindo valores e conceitos contra os quais se insurgem.

Como exemplo elucidativo, Glissant cita o movimento da Negritude que se inscreve na dinâmica da realidade colonial e do processo da escravidão. Segundo Munanga (2009), a Negritude é uma resposta racial e negra a um processo de agressão branca, concebida por intelectuais negros que estudaram em universidades europeias e assimilaram a língua do colonizador. Trata-se, pois, de um movimento que concerne às elites coloniais autóctones que interiorizaram os valores culturais do colonizador; ou seja, uma camada pequeno-burguesa composta de funcionários da colônia, empregados da indústria e do comércio, profissionais liberais, cuja função intermediária entre as massas trabalhadoras dos campos e das cidades e a minoria representante das metrópoles é indispensável ao funcionamento do sistema de exploração colonial.

A Negritude nasceu na diáspora europeia, particularmente na francófona, no meio estudantil africano na década de 1930, em Paris, no *Quartier Latin*, em meio a debates literários e políticos. Os estudantes africanos compreenderam que uma possível solução para obterem o respeito e uma relação de igualdade com os brancos estaria na reivindicação de seus valores africanos, bem como na aceitação de sua herança sociocultural, pois, tendo a sua identidade africana valorizada, o negro poderia afirmar-se cultural, moral, física e psiquicamente. Nasceu então o conceito de Negritude, que vem a ser a busca da personalidade negra e da consciência negra.

Do movimento da Negritude nasceram duas revistas: *Légitime Défense* (1932) que criticava a imitação dos modelos literários franceses, e

exaltava a personalidade antilhana, a liberdade de criação, o imaginário e o temperamento negros; e *Étudiant Noir*, criada em 1934, e que surgiu em substituição à primeira que não ultrapassou o 1º número. Esta defendia o mesmo ideário e reuniu estudantes negros residentes em Paris de origens diversas. Desta revista participavam o poeta martinicano Aimé Césaire, criador da palavra Negritude, o guianense Léon Goltran Damas, e o poeta senegalês Léopold Sedar Senghor, além de outros intelectuais como Leonard Sainville, Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce e os irmãos Achille. Esses intelectuais podem ser considerados como os fundadores do movimento da Negritude, cujos primeiros objetivos eram a busca da identidade africana, a denúncia da ordem colonial, a libertação dos povos oprimidos pelo colonialismo, e a construção de uma civilização que representasse a convergência de todas as culturas particulares. Aimé Césaire definia a Negritude como a construção da auto-estima e do orgulho da identidade negra, a fidelidade à terra-mãe África, e a solidariedade para com todos os negros do mundo com o objetivo de se preservar uma identidade comum a todos. Para Senghor, a Negritude pressupunha um *renouveau* semântico, ou seja, o esvaziamento do conteúdo negativo das palavras referentes ao mundo negro, e a conquista da conotação semântica positiva. Para ele, a identidade negra necessitava da presença do conjunto dos valores culturais do mundo negro na construção de uma personalidade coletiva que, de maneira incontornável, passava pela volta às origens africanas.

Em um segundo momento, após a 2ª Guerra Mundial (1943), a Negritude ganhou uma dimensão política, ultrapassando os limites da escrita literária, ou seja, a criação poética tornou-se um ato político, uma revolta tanto contra a ordem colonial, quanto contra o imperialismo e o racismo. A Negritude passou à ação política e animou a luta pela independência, dando impulso às organizações políticas e aos sindicatos africanos. Após a conquista das soberanias nacionais, a Negritude,

representada por Senghor, continuou a defender a unidade africana e a oferecer um quadro ideológico para se pensar o desenvolvimento econômico e social, bem como os valores culturais dos novos Estados africanos, apesar das severas críticas que emanavam justamente desses Estados emergentes.

Para Glissant, apesar de todas as suas contribuições positivas, o movimento da Negritude acabou por reivindicar a essência da raça negra e um ser negro que seria comum a toda a comunidade planetária de origem africana, recaindo numa postura idealista e nos pressupostos da identidade única abstrata. Em sua crítica à Negritude, Glissant considera a sua importância enquanto denúncia de um estado de opressão e defende que essa denúncia desemboque na passagem ao ato, que é político, mas deixa claro que é preciso que ela prorogue sua luta na Relação. Somente da força e do ato político desencadeados na Relação pode surgir um Outro em Nós, diferente do Outro construído pelo Ocidente, da mesma forma como o ato combativo dos diversos Outros dos povos que irrompem no palco do mundo, obrigou o Outro ocidental a se ultrapassar e a se refazer em uma nova relação.

Igualmente, tornou-se imperativo para as culturas e os homens se conscientizarem do peso ideológico da ideia de transparência, aceitando as Opacidades da diversidade das culturas dentro da Relação da Totalidade-Terra, pois a Opacidade do Outro é necessária enquanto garantia de participação e de confluência na totalidade.

Nós reclamamos o direito à opacidade. Graças a ela nossa tensão em direção a toda espessura existente reencontra o drama planetário da Relação: o impulso dos povos reduzidos ao nada que opõem hoje ao universal da transparência, imposto pelo Ocidente, uma multiplicidade surda do Diverso. Tal trabalho é espetacular por toda parte no mundo

onde as matanças, os genocídios impávidos, os horrores tratam de liquidar a preciosa resistência dos povos [...] Mas o mundo, em sua unidade espatifada, não requer que cada um se esforce rumo à opacidade reconhecida do outro? (GLISSANT, 1981, p. 11).

Essa conscientização e/ou mudança de visão de mundo pressupõe dois movimentos complementares: a aceitação da não-transparência do Eu para si mesmo, pois os comportamentos humanos são fragmentados, fractais e imprevisíveis, e o indivíduo fracionado, não pode compreender a si próprio; e a aceitação da não-transparência do Outro para mim mesmo, visto que aceitar a Opacidade do Outro é aceitar que ele não me é transparente, e que a possibilidade de diluir o Outro em mim, tornando-o o Mesmo (como eu próprio) ou de diluir-me nele, tornando-me o Outro, simplesmente inexistente.

REFERÊNCIAS

- ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A noção de relação em Édouard Glissant. *Ipotese: Revista de Estudos Literários UFJF*, v. 6, n. 2, jul./dez. 2002.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. *La case du commandeur*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- GLISSANT, Édouard. *L'Intention poétique*. Paris: Gallimard, 1997.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- MUNANGA, Kabenguele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Autêntica, 2009.

ROCEIROS LIVRES DE COR E SUAS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA EM UMA SOCIEDADE ESCRAVISTA¹

MÔNICA RIBEIRO DE OLIVEIRA²

Na passagem do século XVIII para o século XIX, Minas Gerais vivenciava uma mudança de eixo em sua economia. A atividade mineradora se esgotava e essa mudança repercutia lentamente sobre todo o espaço, promovendo adaptações e reorientações na esfera econômica e social. No século XVIII haviam convivido tanto a atividade mineradora quanto a produção de alimentos voltada para o abastecimento. Esta era uma atividade estável e lucrativa, produzindo a partir de diferentes funções, variados tipos de profissões, desde o pequeno mercador, vendeiros, mascates, tropeiros até grandes produtores-comerciantes que reuniam à produção de alimentos e criação a esfera da comercialização de seus produtos.

Minas tornou-se uma grande produtora de alimentos e produtos agropecuários e esta função sustentou a crise definitiva do ouro, mantendo a dinâmica da compra de cativos e ocupando produtivamente suas terras. Ocorreu a expansão sobre novas fronteiras ainda não efetivamente ocupadas, a exemplo da Zona da Mata, além da dinamização de áreas de ocupação um pouco mais antigas, como aquelas ao sul da Capitania.

¹ Esse texto constitui uma versão modificada do texto: OLIVEIRA, Mônica R. A conversão do sertão: a comunidade da Mantiqueira no século XIX. In: OLIVEIRA, Mônica R. *A terra e seus homens: roceiros livres de cor e senhores no longo século XVIII*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016. p. 129-160. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)- 99999.005948/2014-02, bem como com apoio do CNPQ e Fapemig.

² Professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e pesquisadora do CNPq.

Numerosos trabalhos na historiografia brasileira se dedicaram a comprovar a concomitância dessas atividades, até a superação da mineração, com uma vocação clara das pequenas e médias unidades de produção de alimentos e criação vinculadas, de diferentes formas, ao mercado, além das pequenas roças com parca comercialização de seus excedentes (MAXWELL, 2009; LENHARO, 1993; ALMEIDA, 2010).

Alcir Lenharo (1993), em seu clássico trabalho “As Tropas da Moderação”, discorreu sobre o trânsito de comerciantes e a dinâmica exportadora de produtos da terra de Minas em direção ao Rio de Janeiro e realçou o papel de São João Del Rei e Barbacena como polos do comércio atacadista, atuando como importantes entrepostos comerciais. De acordo com o autor, as vilas centralizavam o fluxo de mercadorias de diferentes regiões, até mesmo de Goiás e Mato Grosso, cabendo a São João Del Rei drenar a maior parte das exportações de subsistência mineira e a Barbacena a concentração das exportações de algodão. Como parte desse contexto de nova centralidade, o sul de Minas ganhou maior importância no atendimento às demandas do mercado interno do centro-sul capitaneado pelo Rio de Janeiro – sede da Corte.

Alexandre Mendes Cunha realça um importante aspecto da virada do século XVIII para o XIX relativo a uma importante alteração na dinâmica da produção do espaço na Capitania. Segundo ele, o urbano foi deixando progressivamente de ser a força que induzia à diferenciação espacial, ao passo que o rural foi ganhando autonomia substantiva. As pessoas corriam às terras por conta da mineração, habitavam onde existissem as minas e passavam a demandar fluxos de abastecimento, ou seja, criou-se um espaço de reprodução da vida, no sentido de que o movimento urbano criou o espaço rural. Foi justamente na virada do século, com a decadência da mineração e com ela a decadência da vida urbana, é que se processa uma ruralização em Minas e novas relações de centralidade ganharam força. Nesse processo, arraiais surgem e outros

crecem em importância, tornando-se entrepostos para a produção rural, em um entrelaçamento entre urbano e rural (CUNHA, 2009, p. 57-70)³.

Durante esse longo processo de expansão das atividades econômicas, apogeu e lenta diminuição da extração aurífera, ocorriam alforrias de escravos, originando a dispersão, sobre o espaço da capitania, de milhares de negros que foram ocupando as terras devolutas, menos estratégicas e mais distantes dos caminhos oficiais em diferentes experiências de liberdade. Nossa proposta é acompanhar essa gente de cor no novo contexto da primeira metade do século XIX, que consideramos de estabilização das atividades econômicas de agricultura e criação com diferentes vínculos com o mercado, seu acesso à terra e o papel exercido pela família nesse contexto. Através das experiências intrafamiliares e nas relações comunitárias identificamos uma série de traços de defesa da autonomia e de obtenção de ganhos partilhados por todos os indivíduos. Nesse espaço conviviam várias gerações de pardos livres que tenderam a criar mecanismos de superação das dificuldades por uma série de estratégias, como a co-residência, extensão da ajuda mútua e até, para poucos, a compra de cativos. Através do cruzamento de fontes e dos vestígios deixados nelas, vamos nos dedicar à compreensão destas estratégias.

Conseguimos acompanhar a vida de um casal de indivíduos pardos por três momentos, desde o nascimento de seus três primeiros filhos (o primeiro em 1802) – pelos assentos de batismo –, na Lista Nominativa de 1831 e depois no inventário de morte da esposa em 1847. O cruzamento dos três conjuntos de documentos apresentou uma série de inconsistências reveladoras do despreparo e descaso com que eram redigidos, produzindo informações incompletas e com muitas presumidas. Um exemplo disso é a menção ao fogo do casal como uma família de pardos em 1831 quando, quase 30 anos antes, nos vários assentos de batismo da família, não foi

³ Igualmente, para Ângelo Carrara (2001), a imagem anterior de Minas começou a desbotar para dar lugar a um novo quadro. O autor ressalta que, entre 1808 e 1813, a produção total de ouro foi perdendo a sua importância e tornou-se equivalente à produção total agrícola e pecuária da Capitania.

feita qualquer referência a essa condição do casal. Outro fator revelador da inconsistência dos dados é a comparação entre os assentos feitos à época do batismo e a família constituída posteriormente na fase juvenil dos filhos. Alguns filhos desapareceram, provavelmente pelo óbito, problema este que até poderia ser sanado com o levantamento massivo e cruzamento entre estes assentos, mas também sem garantias da eficácia do procedimento. Um terceiro problema é o cruzamento das idades, que quase nunca é exato, o que nos leva a pensar que a idade indicada era uma mera aproximação com a realidade. Tal constatação gera dúvidas quanto aos levantamentos quantitativos dos assentos paroquiais. Estes devem ser tomados apenas como uma aproximação muito genérica da realidade, uma estimativa ou tendência. Conscientes das referidas dificuldades, temos que nos ater aos elementos de ordem mais qualitativa e procurar extrair destas trajetórias algumas questões de caráter geral, não enquanto modelos de comportamento, mas enquanto vivências que podem nos levar a questões a iluminar a percepção das trajetórias percorridas.

O casal de pardos Brás e Francisca iniciaram suas vidas na pequena localidade de Santana do Garambéu⁴, tendo três de seus cinco filhos na primeira década de 1800⁵. Não conseguimos identificação dos seus compadres, a não ser pela condição de homens livres, sem qualquer alusão ao cativo, ou seja, uma conduta típica de libertos já bastante estudados pela historiografia. Por volta de 1831, o casal foi listado dentro de uma propriedade em que Brás foi dado como lavrador, seu único filho homem como boiadeiro, Francisca e suas quatro filhas como fiadeiras, tal como a maioria das mulheres pardas da comunidade. Na localidade predominavam as pequenas propriedades sem um único escravo; no entanto, Brás possuía um escravo africano de 24 anos. Certamente, o esforço familiar foi suficiente para que pudessem adquirir, através do

⁴ As comunidades pesquisadas fazem parte da região da Mantiqueira, em sua porção final em Minas Gerais, próximo à cidade de Barbacena.

⁵ Assentos de batismo - AECM e AHCJF.

tráfico, um cativo em boas condições de trabalho. Na localidade, 57% dos fogos eram de proprietários sem cativos e entre os demais fogos havia 19% de 1 a 3 escravos; 13% de 4 a 6 escravos; 4% de 7 a 10 e 5% de 11 a 15. Dentro dos padrões regionais, era um dos povoados com maior porcentagem de propriedades sem cativos⁶.

O roceiro Brás e a fiadeira Francisca conseguiram fazer progredir seus negócios e, 16 anos depois, quando o inventário de morte de Francisca foi aberto, a propriedade contava já com um plantel de cinco escravos⁷. O primeiro africano antes adquirido foi citado com 42 anos, junto a outro casal de africanos de 22 e 20 anos, além de dois crioulos de 7 e 16 anos. O crioulo de 7 anos era possivelmente filho do casal, por ter sido listado logo abaixo e não mencionado na partilha dos bens, o que presume-se tenha sido mantido em companhia de seus pais. Entre os bens da família, havia um sítio, uma casa de telha ordinária, possivelmente a morada da família, cinco bois de carro, quatro vacas e novilhos, possivelmente para o atendimento da subsistência familiar, além de poucos instrumentos de trabalho e utensílios de cozinha. A lavoura de alimentos associada à criação remetem à busca de uma autossuficiência. Produzia-se um pouco de tudo, para que a recorrência ao mercado e, portanto, qualquer gasto monetário ou troca, ficasse reduzida ao mínimo necessário, um comportamento típico dos pequenos proprietários rurais. Não temos informações acerca da produção de bens artesanais nos documentos, mas sabe-se que tradicionalmente a tendência era a de prover a casa e a propriedade de tudo aquilo que lhe fosse necessário, dos utensílios aos tecidos grossos de algodão. A extrema rusticidade da cultura material encontrada, com poucos instrumentos agrícolas, mobiliário e utensílios toscos, denotam a supressão de qualquer item que pudesse não ser produzido internamente, seguindo um padrão de existência material reduzido ao mínimo possível.

⁶ Lista Nominativa de Santana do Garambéu - APM.

⁷ Arquivo do IPHAN- SJDR - 1 SVC - caixa 146 - ordem 8.

Essa situação era compensada pela concentração dos únicos investimentos na obtenção da mão de obra escrava, representando ela a possibilidade de sucesso da empreitada.

Pergunta-se, como uma família de cor, de parcas condições, tendo iniciado suas vidas no sertão e enfrentado todas as dificuldades advindas do acesso estável à terra, conseguiu obter um patrimônio capaz de assegurar a sobrevivência de todos e potencializar sua propriedade? No decorrer de suas vidas, nas idas e vindas de boiadas, na comercialização das roças de milho e feijão e no trabalho infundável dos teares, residia o segredo do sucesso. Coube à empreitada familiar a superação dos desafios. É dessa questão que vamos tratar nas próximas linhas. Lavradores, boiadeiros e fiadeiras trabalhavam juntos para a subsistência familiar e para obtenção de pecúlios. A complementaridade das tarefas de todos os membros da família potencializou a pequena propriedade 15 anos depois.

A fase da partilha dos bens nos levou a outras considerações. As terras da família abrigavam outros ciclos familiares que poderiam atuar juntos para obtenção dos ganhos? A subsistência familiar não ficaria inviabilizada com a partilha em muitas partes? Percebem-se arranjos pré e pós inventário para assegurar o benefício de todos? Consideramos a resposta positiva para as três perguntas. Sobressai a perspectiva de permanência do núcleo principal da reprodução da propriedade quando couberam ao viúvo os três escravos africanos. O pai, na altura de seus 76 anos de idade, daria continuidade à empreitada familiar. Os demais bens (terra, poucos animais e objetos) seriam “partilhados” por mais sete herdeiros adultos e mais três netos, cabendo a uma herdeira o escravo de 16 anos. Possivelmente, continuariam a viver nas terras, residindo separadamente, mas com unidade nos negócios, usufruindo do trabalho dos escravos e da parcela de trabalho de cada um dos membros. A partilha em tantas partes inviabilizaria a subsistência de todos. Este quadro nos remete à ideia de negociação, de arranjo para manutenção da unidade produtiva destinada à

reprodução de toda família. Era este o comportamento estratégico da gente pobre que, no percurso de suas vidas, conseguiu se distinguir, mesmo que na hierarquia social do campo brasileiro ainda estivessem no grupo dos roceiros e lavradores pobres de cor. Esta família de pardos fazia parte de uma ampla comunidade da Mantiqueira que se diferenciava daqueles que acabavam se submetendo a relações de clientela com o potentado local.

A mobilidade espacial constitui um outro fator a ser observado como parte da conduta de famílias da gente de cor livre, sempre guiadas pelo desejo de terra para assegurar a sobrevivência familiar. Nas terras mais distantes puderam assentar sua propriedade e iniciar seus rústicos empreendimentos que deveriam estar assegurados, antes de tudo, pela ação conjunta da família. Percebe-se, então, que, para uma parcela desses grupos, o componente do clientelismo, vivido na condição de agregado ou situado, não se efetivou. As trajetórias percorridas eram distintas e dependiam de uma variedade de fatores, tais como o acesso ou não à terra, o índice de sucesso na disputa pelo controle dos recursos naturais, as diferentes aptidões, os valores sociofamiliares referentes ao trabalho, esforço pessoal, dentre outros.

Essa trajetória nos remete ao comportamento de autonomia, às possibilidades de acumulação representada pelo aumento da escravaria e, do ponto de vista geracional, a uma mudança positiva das gerações posteriores em uma clara trajetória de êxito, o que configuraria um quadro de mobilidade social. Valemo-nos das reflexões de Hespanha mais uma vez, quando ele questiona qual seria a mobilidade possível e legítima no Antigo Regime. Para ele, seria necessário recuperar os quadros mentais dentro dos quais a mudança social encaixa e adquire sentido (HESPANHA, 2010). Consideramos que em meados do século XVIII numa América Portuguesa herdeira dessas concepções, muitas mudanças sociais se processavam. Emergiam gerações de homens livres egressos da escravidão, que se distanciavam não só temporalmente do cativo, mas

que transformavam suas trajetórias no tempo, distinguindo-se dentro do próprio grupo dos livres de cor. Muitos destes acumulavam e reuniam saberes, se fortaleciam na família e na comunidade. De seus pecúlios investiam na aquisição de escravos, estabeleciam redes de apoio e alianças com os mais abastados e consolidavam sua posição como proprietários escravistas de êxito.

Vamos agora nos aproximar mais desta realidade comunitária e nos ater aos outros modos de vida da gente de cor, não só a partir de questões internas ao grupo familiar. A descrição de Saint-Hilaire quando percorria a Serra do Ibitipoca na segunda metade do século XVIII retrata bem uma realidade difícil de ser verificada nas fontes:

A pequena distância deste lugar chegamos a um casebre grosseiramente construído de taipa, coberto de sapê, e cujas entradas são portas estreitas fechadas com couro. [...] Ao chegar, fui recebido por uma mulata vestida de saia e camisa de algodão muito sujos. Grande quantidade de bonitas criancinhas, trajadas do modo mais pobre, a rodeavam. [...] Disse-me que ali estava havia apenas um ano, e nunca sentira um único momento de tédio. Os trabalhos caseiros, as galinhas e os animais domésticos tomam-lhe o tempo todo. Havia, além disto, sempre algo de novo em seu pequeno lar. Era preciso ora plantar, ora colher; nasciam-lhe criações; o marido e o filho mais velho saíam para caçar e assim traziam ora um porco-do-mato, cuja carne, assada, comiam todos, ora um gato selvagem (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 61).

Estes eram roceiros livres de cor vivendo há pouco tempo nos matos da Ibitipoca – um pequeno povoado da Mantiqueira que teve sua

origem vinculada a expansão do ouro – em um casebre, provavelmente sem propriedade formal, tocando suas roças e mantendo sua sobrevivência familiar pela estreita relação com a natureza. Ali se estabeleceram motivados por alguma relação de parentesco anterior? Por quanto tempo permaneceriam até que a posse fosse questionada? Por outro lado, talvez já vivessem de favor, sob a tutela de algum proprietário. São muitas as questões cujas respostas não temos condições de comprová-las, mas que revelam uma trajetória possível da população de cor, principalmente aquela mais “invisível” pela condição de pobreza e exclusão.

Próximo a esta morada no povoado Conceição do Ibitipoca, vivia o casal de pardos Francisco José da Silva e Maria Teresa de Jesus. No ano de 1826 levaram João, o terceiro de quatro filhos, a pia batismal⁸. Lá viviam modestamente junto à parda Senhorinha, de 99 anos de idade, possivelmente uma avó do casal, ou seja, nesse fogo viviam três gerações de pardos livres⁹. Nessa região da Mantiqueira se estabeleceram por muitas décadas vários grupos de gente de cor que para lá se dirigiam em busca de roças e lavras a minerar autonomamente. Muitos ali se assentaram sem pecúlios e saberes que pudessem distingui-los dos demais e enfrentaram inúmeras dificuldades para se estabelecerem nas primeiras décadas quando a região era alvo de interesses dos mais abastados. Nesse novo contexto, a casa podia servir de apoio a todas as gerações.

Próximo a esta, o casal de idosos livres Adão crioulo, de 80 anos, casado com a africana Tereza de 79 anos, vivia junto a dois mestiços caboclos livres, de 12 e 16 anos, sem nenhum parentesco presumido¹⁰. Também não possuíam escravos e estavam entre os 76% de fogos chefiados por não brancos em Conceição do Ibitipoca. Ter acesso a uma propriedade autônoma, sem o recurso à subserviência aos antigos senhores, resultava

⁸ Assentos de Batismo – C. Ibitipoca- 1826 – AECM.

⁹ Lista Nominativa – Conceição de Ibitipoca – fogo 0-29-1

¹⁰ Idem 0-24-1.

do apoio mútuo, tais como os dois mestiços de índios e negros, um crioulo e um africano, que mesmo parentes ou não, mas de igual condição, ou seja, livres de cor, uniam-se para que continuassem a gerir suas trajetórias de liberdade.

Um apoio mútuo que poderia se manifestar em variadas instâncias da vida social, principalmente em um cotidiano mediado por disputas e relações de clientela – características históricas desses grupos. A família do preto forro José Martins Fagundes foi vítima de ofensas físicas feitas por um casal de proprietários em torno da propriedade de uma roça de milho¹¹. Deixaram claro que José não “haveria de comer o milho que plantou” e para pressioná-lo, insultaram sua mulher e seu camarada com pancadas. Ao ser aberto o processo crime para averiguação das responsabilidades, acessamos as redes de apoio no entorno da família de José. O lavrador pardo Brás Rodrigues, o sapateiro pardo Joaquim Patrício e o lavrador forro José Braga, todos foram unânimes ao relatar a prestação de socorro assim que ouviram os pedidos de ajuda da mulher e do camarada vitimados pelas pancadas do casal descontrolado. O testemunho destoante sobressai apenas do Capitão Francisco Pinto Ramiro, nomeado pelo juiz de paz para examinar as feridas, que revelou que o próprio marido José é que seria o responsável pela violência à sua mulher. Ao final da contenda, como era inquestionável, foi emitida a pena de prisão dos réus. Esse evento nos leva a perceber que a recorrência a aplicação da lei e da ordem já começava a ser reconhecida pela sociedade local, como intermediadora das relações¹². Não sabemos o destino dos envolvidos, mas essa experiência nos permite perceber a existência de vínculos de proteção na comunidade de cor ali estabelecida.

Esses vínculos baseavam-se nas relações de parentesco, compadrio e afinidade existentes entre os moradores e, certamente, não se estendiam àqueles que estivessem desenraizados na comunidade, os estrangeiros.

¹¹ Processo criminal - Arquivo AHASB. Cx 78. Ord:16. 2 SVC.

¹² Arquivo AHASB - Cx.78.Ord:16. 2SVC.

Referimo-nos a outro evento ocorrido em Santa Rita do Ibitipoca, muito elucidativo de como os vínculos comunitários eram importantes para o lugar ocupado dentro da comunidade.

O pardo pernambucano “Lucas de Tal”, devia ser um destes indivíduos que, usando de sua liberdade de ir e vir, chegou às tão sonhadas minas de ouro para fazer sua riqueza. No entanto, já nos anos de 1850, a situação não era tão fácil. O ouro já havia praticamente se esgotado e as terras já estavam todas ocupadas. Restava ao forasteiro buscar a proteção de algum proprietário da região, conseguir serviço, trocar alguns favores e garantir a sobrevivência naqueles matos. Lucas, pelas informações do processo, trabalhava com derrubada de matas, não possuía residência fixa, laços familiares e laços com a terra. Sob a proteção de dois lavradores da região, Joaquim Rodrigues e Salvador Soares de Mendonça, que lhe davam abrigo em um rancho na mata, Lucas acabou se envolvendo em um acerto de contas, esfaqueou e matou Marcelino José da Silva Gomes, outro lavrador da localidade¹³. Lucas não era um simples agregado a trocar trabalho pelo acesso a uma sorte de terras, mas recebia a proteção dos lavradores, o que não foi suficiente para amenizar sua culpa¹⁴.

O evento aconteceu na pequena freguesia de Santa Rita do Ibitipoca, a maior da região, com 1.280 almas, dentre elas 49% de escravos e 21% de indivíduos não brancos livres, ou seja, 70% de pessoas vinculadas, de alguma forma, ao cativo e ganhou uma enorme repercussão¹⁵. No entanto, a comunidade de negros e pardos livres pouco foi chamada a dar a sua versão, afinal, ele era citado como o pardo Lucas de Tal, morador de um rancho no meio da mata. Das sete testemunhas ouvidas apenas Manoel Antonio dos Santos, do Rio de Janeiro e identificado como preto,

¹³ AHASB: Cx: 38. Ord: 19. SVC.

¹⁴ Max Weber considera relevante a proximidade espacial dos vizinhos, bem como a geração de solidariedades e conflitos advindos desse contato próximo. O autor também realça a importância da prestação de trabalho em troca de segurança, em um contexto de significativas diferenças hierárquicas (WEBER, 1991, p. 248).

¹⁵ Lista Nominativa da Santa Rita do Ibitipoca. APM.

foi ouvido e todos os demais eram lavradores brancos da localidade. Todos os testemunhos que comprovaram a responsabilidade de Lucas pelo ocorrido, bem como responsabilizaram também Joaquim Rodrigues pelas facadas, considerando-o comparsa e sendo dele o plano do crime. Todos os envolvidos, tanto as testemunhas como seus cônjuges demonstravam possuir laços de afinidade muito próximos, um recorrendo em socorro ao outro, repetindo de diferentes formas, a mesma versão do ocorrido.

Destes dois eventos, o do preto forro José Martins Fagundes e o do Lucas de Tal, infere-se que ainda em meados do século XIX as motivações para a prática da justiça pelas próprias mãos ainda imperavam. Valores e normas comunitárias informavam as atitudes dos indivíduos e grupos dispostos a repetir as tradicionais normas de convivência no sertão. Por outro lado, percebe-se que recorriam à justiça e se submetiam às normas jurídicas para apuração das responsabilidades. Uma sociedade fundada sob os laços de proteção e clientela, que por muitos anos tenderá a repetir o mesmo padrão de comportamento.

Por outro lado, esse apoio mútuo poderia assumir outras proporções, que não fosse a garantia da sobrevivência em uma sociedade marcada por muitas disputas. Poderia vincular-se à ideia de associação de saberes para potencialização dos ganhos da casa. Santana do Garambéu era um povoado caracterizado pela presença de fiadeiras, um setor da manufatura doméstica responsável por incrementar o mercado de produtos para a casa e vestimenta. No fogo da fiadeira Ana Pereira, uma crioula viúva de 51 anos com seu filho, o tropeiro também crioulo Francisco Pereira de 30 anos, moravam Maria Ângela e Maria Delfina, duas pardas de 20 e 18 anos, com as profissões de bordadeira e rendeira¹⁶. A reunião das habilidades complementares das três mulheres certamente proporcionavam ganhos e que foram suficientes para adquirir, por exemplo, uma escrava africana de 30 anos, sem nenhuma informação de profissão até o momento do registro.

¹⁶ Lista Nominativa – Santana do Garambéu – fogo 2-45-1.

A co-residência era outra prática que se revelava como uma verdadeira estratégia para união de saberes e sua transmissão ao longo das gerações, garantindo, assim, não só a subsistência familiar, como também a possibilidade de pecúlio e melhoria das condições econômicas. A casa dos pardos Francisco Nere e Ana Costódia de 47 e 38 anos respectivamente, moradores em Santana do Garambéu, junto aos seus oito filhos e genro constitui um bom exemplo. Acessamos o assento de batismo de quatro de seus filhos e mais uma vez observa-se que o pai Francisco não foi apresentado em nenhum momento como pardo, além de seu sobrenome ter sido anotado como Francisco Neves¹⁷. Formavam uma família de alfaiates, costureiras e fiadeiras, apenas com o genro como único lavrador. Reuniam ali dois ciclos de vida quando sua filha Maria chegou à vida adulta, casou-se e constituiu uma nova família no mesmo fogo de seus pais. Mãe e filha, fiadeiras, associavam seus conhecimentos profissionais ao pai e dois irmãos alfaiates, como também à irmã costureira, ainda com 13 anos¹⁸. Era uma rede de apoios intrafamiliar, que certamente era acrescida por outras relações entre vizinhos, amigos e afins, a compor as redes familiares da localidade. Transmitiam seus saberes e perpetuavam-se no tempo, garantindo a sobrevivência de todos do grupo.

Nos poucos inventários de libertos a que tivemos acesso, foi-nos possível entender outros traços dos roceiros e lavradores pobres que remete a outro perfil do que tradicionalmente elegemos como estratégias familiares. Nas partilhas dos parques bens não se percebe qualquer benefício ou privilégio ao primeiro filho homem, bem como encontramos uma condição mais igualitária do homem e da mulher. Enquanto nas famílias de elite a mulher era submetida ao pai e depois ao seu marido, não possuía liberdade de escolha matrimonial e vivia reclusa ao universo da casa e criação dos filhos, percebemos conduta diferente nas famílias de

¹⁷ Assentos de Batismo: 1835; 1827; 1830 e 1840.

¹⁸ Lista Nominativa - Santana do Garambéu – 3-75-1.

roceiros dos oitocentos. Homens e mulheres tinham que concorrer para a manutenção do nível de sobrevivência e geração de pecúlio com vistas ao crescimento do empreendimento familiar. Ressalta-se que este crescimento, em alguns casos, apoiava-se na obtenção de mão de obra auxiliar, digam-se cativos, e no trabalho exercido diuturnamente por todos os membros em iguais condições. Esse quadro nos leva a refletir sobre a própria escolha matrimonial que nas famílias mais abastadas se definia em função dos bens a serem reunidos ou protegidos. Casava-se com afins e a consanguinidade era constantemente questionada com as solicitações de dispensas. Aventamos a hipótese de que, para os grupos dos lavradores pobres, a liberdade de escolha do cônjuge possa ter sido uma realidade muito mais comum, motivada por interesses pessoais e disponibilidade de parceiros. Não se tinha nenhum patrimônio a assegurar e nenhum nome de família a zelar, apenas uniões entre livres, haja vista o ínfimo percentual de uniões mistas com cativos, tal como comprovado anteriormente e, preferencialmente, com aqueles cuja união conduzisse a algum grau de distinção, tal como as uniões de mulheres libertas com homens de origem portuguesa.

AMEAÇAS E DISPUTAS INTERNAS: OS DIFERENTES MODOS DE SER AGREGADO

Até o presente momento, acompanhamos experiências que se assemelhavam pelo exercício da autonomia familiar, ou seja, aquele grupo de indivíduos que conseguiu reconstruir suas vidas conjugando a posse da terra ao grupo familiar, o que enseja a ideia de um projeto familiar, ao reunir esforços de cada membro para realização de ganhos, rodeado de afins e parentes. No entanto, percebem-se outras experiências de liberdade que nos remetem a reiteração de relações mais identificadas com subordinação, paternalismo e dependência.

Gonçalves de Moraes, casado com Ângela Maria, de 71 e 69 anos respectivamente, formavam um casal de brancos proprietários de uma unidade produtiva em Conceição do Ibitipoca e possuíam 13 cativos. Entre eles, oito homens solteiros (cinco africanos e três crioulos); três mulheres (duas africanas e uma crioula) e mais duas crianças africanas. Pelas características de seu plantel, percebe-se uma grande vitalidade em sua unidade produtiva. Foram capazes de adquirir, através do tráfico, escravos adultos em idade produtiva. Além disso, não existem traços, até o momento do registro, de investimentos na reprodução natural de seu plantel e, muito pelo contrário, a referência às únicas crianças, se corretamente feita, era a de que eram africanas/pretas¹⁹.

O que nos chamou atenção nesta propriedade com traços de dinamismo foi a presença de duas famílias livres, de cor, citadas entre seus escravos, os pardos José Rodrigues e Maria com um filho e os crioulos Gregório e Ana, com dois filhos. Presumimos duas alternativas para esse quadro. Em uma delas, a de que esses forros não tivessem vínculos anteriores com a propriedade e, impossibilitados de viver autonomamente, teriam se colocado sob a dependência destes senhores. Em uma segunda alternativa, teriam sido escravos na propriedade, adquiriram a alforria e, na ausência de opções, permaneceram nas terras (CUNHA, 1985, p. 49-50). Para nós, consideramos mais plausível esta última possibilidade, inclusive pela presença de dois cativos africanos de 60 e 80 anos, que poderiam, inclusive, ter vínculos familiares para com os dois casais. Este quadro nos gera muitos questionamentos, tais como: quais os significados da liberdade para esses grupos de indivíduos? Mesmo em diferentes condições jurídicas, o que os distinguiu dos escravos? Eles não tinham acesso à terra, pois, se o tivessem, de acordo com o procedimento, teriam sido listados em fogos separados. Teriam gasto todos os seus recursos para a obtenção da alforria e a única alternativa era a permanência na propriedade, trocando trabalho por

¹⁹ Lista Nominativa – Conceição do Ibitipoca - 1831 – 0-34-1

uma roça de favor? Antes de propormos respostas a estas questões, vamos acompanhar mais uma experiência semelhante a esta percebida nas fontes.

Na propriedade dos brancos Manoel Neto e Justina Maria, um casal de 46 e 36 anos, respectivamente, moradores de Ibertioga, foi citada a presença de apenas um filho solteiro e um casal de pardos livres, Vicente de 50 anos e Ana de 43 anos, registrados como solteiros. Abaixo, uma criança de 10 anos parda livre, possivelmente filha do casal e logo depois uma lista com 13 escravos²⁰. Muito presumivelmente, o casal de pardos livres e a criança formavam outro núcleo familiar na propriedade, no entanto, a referência foi como solteiros e supomos então que a criança tenha assim entrado no rol das relações ilegítimas. O mesmo comportamento foi verificado com relação aos escravos, todos registrados como solteiros, mesmo com a presença de três crianças crioulas. Independentemente de terem sido alforriados ou admitidos posteriormente nas terras da fazenda, mais uma vez se comprova a presença da gente de cor livre desvinculada da propriedade de terras e incorporada a outras unidades produtivas. Seu projeto familiar dependia da posse de um terreno concedido pelos proprietários, certamente em troca do exercício de tarefas na manutenção da unidade. Destacamos uma diferença, em relação à propriedade anterior, quando esta família foi listada abaixo dos senhores, antes dos escravos, um detalhe importante que poderia demarcar os distintos universos.

Estas duas experiências nos levam a pensar que os traços intrafamiliares, antes analisados como parte do perfil dos trabalhadores livres pobres no campo, como o projeto familiar vinculado a ajuda mútua, associação de saberes, complementaridade de funções entre os membros, paridade entre homem e mulher, ficaram comprometidos diante destes novos sentidos da liberdade. Por outro ponto de vista, estes pardos livres poderiam atuar apenas como agregados, cuja mão de obra se associava a do proprietário para a administração da unidade. De toda forma, a falta

²⁰ Lista Nominativa - Ibertioga - 1831 - 4-3-1.

de autonomia, a perspectiva da subordinação ou de relações de clientela mantinha-se como um importante ingrediente da relação.

Haveria motivações para a melhoria da propriedade e aumento da produção gerando maior sucesso da empreitada familiar? Haveria oportunidades para o desenvolvimento das habilidades pessoais? Haveria possibilidades do exercício de tarefas extras que levassem a formação de pecúlio? Consideramos negativa a resposta para estas questões. Essa experiência mais uma vez nos faz questionar sobre o sentido da liberdade para muitas parcelas da população de cor e nos faz entrever o porquê dos diferentes percursos das gerações futuras a estes grupos, muitas vezes mais caracterizados por laços de dependência do que de autonomia. Poucos eram os traços que os diferiam do universo cativo.

As relações entre os proprietários brancos e seus agregados podiam refletir alianças que conduziria a ganhos para ambas as partes, configurando uma proteção mútua, mas também poderia conduzir a uma relação de conflito resultante de uma disputa. Arnaldo Pereira dos Santos era um roceiro, natural de Nossa Senhora do Ibitipoca e vivia junto à sua esposa Joana Fernandes e a um escravo²¹. Mais de uma década depois, Arnaldo teria perdido, por alguma razão, o acesso a um fogo independente, tendo que se colocar sob a condição de agregado nas terras daquele que mais tarde se interporia na relação com sua esposa para protagonizar um crime brutal envolvendo duas crianças escravas. Arnaldo era agregado de Joaquim Rodrigues Fernandes há mais de oito anos, este último um médio proprietário escravista para os padrões locais. Na lista nominativa de 1831, o proprietário Joaquim aparece com uma família de seis filhos e onze escravos e, nos assentos de batismo, por meio dos quais tivemos acesso a mais outras importantes informações: Joaquim apresenta-se como relacionado aos mais ricos da localidade através das redes de compadrio²². No entanto, Arnaldo declarou em seu depoimento

²¹ Lista Nominativa de Conceição do Ibitipoca - APM 0-112-1.

²² Lista Nominativa de Conceição do Ibitipoca - APM 0-112-1.

que não possuía amizade por ele, estava aborrecido com a saída de sua esposa de casa e com o fato dela ter sido acolhida na casa do citado proprietário. Assim, para chamar a atenção dela e, ao mesmo tempo, de Joaquim Fernandes, assassinou brutalmente a facadas dois escravos deste, Anastácio de seis e Alexandre de 13 anos²³.

Perseguindo mais os nomes dos envolvidos no processo, encontramos uma informação omitida no processo crime acerca do réu, para nós essencial, que foi sua cor e condição²⁴. Na época da Lista Nominativa, Arnaldo e Joana formavam um casal de crioulos forros. Assim, analisando-se esse crime, acessamos ao universo de relações que envolvia indivíduos de distintas posições na hierarquia local e distintas qualidades. Proprietários brancos mais abastados, crioulos livres agregados, as vítimas escravas indefesas e toda uma comunidade de parentes, amigos e afins, além de escravos armados chamados para fazer o cerco que levaria à prisão de Arnaldo.

As quatro testemunhas ouvidas (dois homens brancos, um crioulo e um pardo) foram unânimes quanto à culpa do réu, afinal, ele teria sido pego em flagrante, com as duas crianças mortas no quintal de sua casa. Destes, apenas dois apresentam mais informações e observando-os atentamente, levantamos algumas importantes questões. Mesmo diante da inegável culpa do ato brutal do crioulo Arnaldo, sobressairiam diferentes posições a demarcarem os diferentes lugares sociais ocupados? O testemunho do crioulo Euzébio do Espírito Santo, compadre de Arnaldo, nos leva a pensar que sim. Euzébio, mesmo tendo como compadres de seu filho os filhos do proprietário Joaquim, tendo sido o primeiro a chegar à cena do ocorrido, declarou que Arnaldo pedira perdão e que o motivo do crime se devia ao descontrole de Arnaldo com sua esposa. Ele a teria espancado na noite anterior ao crime, e ela teria buscado proteção na casa do senhor Joaquim

²³ Processo Crime – Arquivo AHASB - Cx 64. Ord. 41. SVC.

²⁴ Lista Nominativa de Conceição do Ibitipoca – APM - 0-07-1.

Rodrigues. Seu testemunho demonstrou certa humanidade do réu, além de discretamente apontar sua motivação como uma reação de ciúme. Já o testemunho do proprietário branco Manoel Antônio dos Santos, sobrinho de Joaquim, procurou aliviar a responsabilidade deste ao declarar que a mulher de Arnaldo na verdade não teria sido acolhida por ele e sim por seu próprio irmão, ou seja, outro sobrinho de Joaquim. A rede de parentes e amigos de Joaquim foi acionada para livrá-lo da culpa pelos atos de ciúme do réu. Ao final, foi comprovada a culpa e condenação em grau médio de um ano e três meses de prisão com trabalho forçado. A motivação do réu, que confessou estar apaixonado e ciente das penas que deveria pagar, somado ao fato de ter assassinado dois escravos, serviram como atenuantes para livrá-lo das galés perpétuas.

Esse evento nos incita a várias reflexões. Estamos trabalhando com a concepção de comunidade que remete à ideia de solidariedade; no entanto, esse evento acima descrito expõe as contradições que são inerentes às relações. Redes familiares formadas por laços consanguíneos, rituais e de amizades incluíam e excluíaam seus membros dependendo de uma variedade de situações e motivações. Eventos de disputas internos à comunidade de negros e pardos livres se multiplicavam testando as bases deste apoio mútuo. Tal realidade nos leva a pensar que, no complexo das relações sociais, havia a conjugação destas diferentes experiências, nas quais coexistia tanto o compartilhamento de condições que levavam ao fortalecimento da família e do grupo como também, conflitos e rompimentos, reflexos das diferentes identidades, autonomia e escolhas próprias de cada indivíduo. M. Bertrand alerta que devemos levar em consideração a evolução das relações familiares que ao longo do tempo sofrem rupturas e conflitos. Buscar sempre valorações positivas obnubila a força e a frequência dos conflitos que são inerentes às relações humanas²⁵. A

²⁵ O autor ainda ressalta a importância do conceito de mutabilidade das relações familiares, uma vez que elas não podem ser consideradas idilicamente como amistosas e solidárias (BERTRAND, 2000).

qualidade de Arnaldo como crioulo livre não o impediu de assassinar duas crianças escravas para atender a seus objetivos de prejudicar o responsável pela saída de sua mulher de casa.

Tentador é relacionar os atos violentos a uma dimensão da realidade vivida pelos pobres, negros e pardos, como uma reação às más condições de vida e exploração que sofriam. Maria Sílvia de C. Franco chega a considerar que

[...] as condições materiais de vida, mantidas pela rígida hierarquização da sociedade, aliadas aos vínculos de dependência e submissão pessoal, bases de uma ordem autoritária e da ideologia da violência, seriam os elementos centrais para a compreensão deste fenômeno (FRANCO, 1997, p. 28).

Para nós, esse ponto de vista parte de uma referência movediça, ou seja, a profusão de registros criminais da gente de cor. Evidentemente, há um número maior de fontes e demais informações envolvendo estas camadas, por serem elas as que sofriam maior pressão, vigilância e cujos atos eram policiados, criando a falsa perspectiva de uma dimensão mais violenta, sem contar que as atividades ilícitas envolvendo os extratos sociais mais ricos eram comumente sub-representadas e, muitas vezes, nem eram registradas. Maria H. Machado (1993, p. 17) considera que a violência era subjacente ao sistema escravista, não se restringindo somente à consideração do monopólio da força senhorial. Para a autora, a sociedade escravista utilizava-se de um grande aparato de coerção autônomo e muitas vezes paradoxos.

Com relação à criminalidade nos oitocentos, Vellasco salienta o recurso banal à violência como “moeda corrente e preferencial nas diversas formas de interação social” e principalmente pelo “fato de que ela ocorria sistematicamente entre iguais” (VELLASCO, 2004). Tal recurso emergia

de diversas situações sociais e não era atributo de uma classe ou grupo específico, representando antes uma norma de conduta dos indivíduos, seja qual fosse a cor, qualidade e posição social.

Todavia, consideramos que havia grupos mais fragilizados e, portanto, mais suscetíveis de serem vitimados pela violência, que era a gente de cor, especialmente aquela ainda submetida às amarras da escravidão. No caso específico desse crime, ressalta-se a condição extremamente frágil das crianças, vítimas da violência banalizada em defesa da honra, o que, de forma muito elucidativa, Marco Antônio Silveira (1997) considerou: “[...] matar era, muitas vezes, um gesto público de vingança capaz de sublinhar a grandeza; era, portanto, um modo particular de ser virtuoso.” Acertadamente, para Silveira (1997), a violência expressava a distinção. O que torna mais instigante nesse caso era o fato de Arnaldo ser um negro livre, certamente vitimado pela violência e exclusão e que, na condição de forro e considerando-se desonrado, vingou-se, respondendo, desta forma, utilizando-se dos mesmos valores culturais vigentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos acompanhando o percurso, por décadas, da comunidade da gente livre de cor da Mantiqueira e percebemos, por diversas instâncias, o compartilhamento de experiências. Uma importante característica dessas comunidades eram as relações de vizinhança que facilitavam a produção de alimentos, a criação de animais, as trocas e apoios necessários ao dia a dia da população roceira. A mobilidade dos indivíduos era estimulada pela busca por espaços aonde pudessem enraizar-se pelo acesso a terra – ínfimo que fosse – capaz de abrigar um casebre de morada para toda a família. A instância do batismo exigia a eleição dos compadres, que recriavam e solidificavam os laços numa sociedade formada por libertos e mestiços de toda ordem, e que cumpriam também outra finalidade, qual seja, a

de reforçar as relações de poder através das redes verticais, para com os setores livres e mais abastados. Porém, essas relações comunitárias não estavam isentas de conflitos. Referimo-nos ao conflito de interesses como inerente às relações gerando a necessidade do estabelecimento de alianças e negociações.

LISTA DE ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

APM – Arquivo Público Mineiro

AHAJF – Arquivo Histórico Arquidiocesano de Juiz de Fora

AECM – Arquivo Eclesiástico da Cúria de Mariana

IPHAN – SJDR – Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional de São João Del Rei

AHASB – Arquivo Histórico Altair Savassi – Barbacena

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Ricos e pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822*. 1. ed. Belo Horizonte: Argymentvm, 2010.

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e o “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João Luís; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial, 1580-1720*. vol. 2. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BACELLAR, Carlos. Agregados em casa, agregados na roça: uma discussão. In: BARTH, F. *Process and form in social life*. v. 1, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.

BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BERTRAND, Michel. Los modos relacionales de las elites hispanoamericanas coloniales: enfoques e posturas. *Anuário del IEHS*, Tandil, Buenos Aires, n. 15, p. 61-80. 2000.

CARRARA, Ângelo Alves. *As Minas e os Currais: contribuição para a História Agrária de Minas Gerais — séculos XVIII-XIX*. Mariana: Núcleo de História Econômica e Demográfica, UFOP, 1999.

CARRARA, Ângelo Alves. Espaços urbanos de uma sociedade rural Minas Gerais, 1808-1835. *Varia Historia*, Belo Horizonte, n. 25, jul. 2001. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/57ab5f5dbe6594bec76dfb18/1470848880528/Carrara%2C+Angelo+Alves.pdf>. Acesso em: 1 out. 2018.

CUNHA, Alexandre M. O urbano e o rural em Minas Gerais entre os séculos XVIII e XIX. *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 57-70, jan./jun. 2009.

CUNHA, Manuela C. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FARIA, Sheila de C. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARIA, Sheila de C. Mulheres Forras – riqueza e estigma social. *Tempo. História das Mulheres e Relações de Gênero*, v. 5, n. 9, p. 65-92, jul. 2002.

FERREIRA, Roberto Guedes. Egressos do Cativo. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo *et al. Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 411-450.

FERREIRA, Roberto Guedes. *Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social*, Porto Feliz, São Paulo, c.1798 – c. 1850. Tese – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

FONSECA, Cláudia D. *Arraiais e vilas D'El Rei, Espaço e Poder nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

FRAGOSO, João; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (org.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FRANCO, Maria Sílvia de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

FUKUÍ, Lia F. G. *O sertão e o bairro rural: parentesco e família entre sitiantes tradicionais*. São Paulo: Ática, 1979.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira. Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). *Diálogos oceânicos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p. 81-126.

GONÇALVES, Andrea L. *As margens da liberdade: estudo sobre as práticas de alforria em Minas Colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HESPANHA, António Manuel. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: HESPANHA, António Manuel (org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian, 1984. p. 7-89.

LENHARO, Alcir. *As Tropas da Moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil, 1808-1842*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1993.

LEVI, G. *A herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, G. Reciprocidade mediterrânea. In: OLIVEIRA, M. R.; ALMEIDA, C.M.C. *Exercícios de Micro História*. Rio de Janeiro: EDFGV, 2009.

MACHADO, M. H. P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras de café paulistas – 1830 a 1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MACHADO, M. H. P. T. Vivendo na mais perfeita desordem: os libertos e o modo de vida camponês na Província de São Paulo do Século XIX. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 25-42, dez. 1993.

MATTOS, Hebe Maria. *Ao Sul da História: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MACHADO, Maria Helena P.T. Vivendo na mais perfeita desordem: os libertos e o modo de vida camponês na província de São Paulo do século XIX. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 25-42, dez. 1993.

MAXWELL, Kenneth. *O “longo” século dezoito brasileiro*. 2016. Disponível em: <https://maniadehistoria.wordpress.com/o-longo-seculo-dezoito-brasileiro/>. Acesso em: 3 mar. 16

MOTTA, Márcia M. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, Arquivo Público de Estado do Rio de Janeiro, 1998.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. *A terra e seus homens: roceiros livres de cor e senhores no longo século XVIII*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

RODRIGUES, André F. Os sertões proibidos da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom

Rodrigo José de Meneses”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 46, p. 253-270, 2003.

SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem à Província do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SAINT-HILAIRE, August de. *Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e São Paulo*. São Paulo: Editora Nacional, 1938. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/segunda-viagem-do-rio-de-janeiro-a-minas-gerais-e-a-sao-paulo-1822/>. Acesso em: 22 set. 2015.

SILVEIRA, Marco Antonio. Guerra de usurpação, guerras de guerrilhas: conquista e soberania nas Minas setecentistas. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 17, n. 25, p. 123-143, jul. 2001.

SILVEIRA, Marco Antonio. *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735–1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

VELLASCO, I. A. *As seduções da ordem: violência, criminalidade e administração da justiça*. Minas Gerais, século 19. Bauru: EDUSP, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: EdUnB, 1991.



INFORMAÇÕES GRÁFICAS

Formato: 16cm x 23cm

Mancha gráfica: 11cm x 17,5cm

Tipologia: Adobe Garamond Pro, Bebas Neue

Papel: Offset 90g/m² (miolo) - Cartão Supremo 250g/m² (capa)

Tiragem: 300 unidades