REVISTA AFRICA(S)

Dossiê: Vol. 2 / Nº 3 - 2015

V. 2 / Nº 3
2015

REVISTA ÁFRICA(S)

Revista África[s], v. 02, n. 03, 110 p., jan/jun. 2015

ISSN 2446-7375

Revista África(s)
Núcleo de Estudos Africanos — NEA
Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África
Universidade do Estado da Bahia — UNEB, Campus II, Alagoinhas

Núcleo de Estudos Africanos — NEA
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Departamento de Educação, Campus II
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3 – CEP 48.040-210 Alagoinhas — BA
Caixa Postal: 59 – Telefax.: (75) 3422-1139
Endereço eletrônico: estudosafricanosuneb@gmail.com

Editores gerais deste número:
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues

Editoração eletrônica:
Lino Greenhalgh

Revisão linguística:
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues.

Revisão (resumos inglês):
Prof. Dr. Ales Vrbata (UEFS)

Design da capa:
Lino Greenhalgh

Sítio de internet:
www.revistas.uneb.br
www.revistas.uneb.br/index.php/africas

Ficha Catalográfica — Biblioteca do Campus II/UNEB – Bibliotecária: Maria Ednalva Lima Meyer (CRB: 5/504)

África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia - v1, n.1 (jan./jun., 2014) – Alagoinhas: UNEB,2014 –
v.; il.
Semestral
ISSN 2446-7375 online

1.Negros -História 2.África - Civilização 3. Brasil - Civilização – Influências africanas
4.Negros – Identidade racial 5. Cultura afro-brasileira

CDD305.89

© 2016 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos, do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) - e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, AIagoinhas, ISSN 2446-7375 online, v. 4, n. 7, jan./jun. 2017. Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/africas

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)
Bas'Ilele Malomalo (UNILAB/CE)
Carlos Liberato (UFS)
Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)
Christian Muleka Mwema (UNISUL)
Eduardo de Assis Duarte (UFMG)
Elio Ferreira (UESPI)
Elio Flores (UFPB)
Eliziário Souza Andrade (UNEB)
Felix Odimiré (University Ife/Nigeria)
Flavio García (UERJ)
Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)
Gema Valdés Acosta (Universidad Central de Las Villas — UCLV/Cuba)
Ibrahima Thiaw (Institut Français d´Afrique Noire — Ifan/UCAD/Senegal)
Isabel Guillen (UFPE)
Jacques Depelchian (UEFS)
João José Reis (UFBA)
João Lopes Filho (Universidade Pública de Cabo Verde)
Júlio Cláudio da Silva (UEA/ AM)
Jurema Oliveira (UFES)
Leila Hernandez (USP)
Lourdes Teodoro (UNB)
Luiz Duarte Haele Arnaut (UFMG)
Mamadou Diouf (UCAD/Senegal; Columbia University/EUA)
Marta Cordiés Jackson (Centro Cultural Africano Fernando Ortiz/Cuba)
Mônica Lima (UFRJ)
Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)
Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB)
Rosilda Alves Bezerra (UEPB)
Roland Walter (UFPE)
Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de Moçambique — USTM)
Tânia Lima (UFRN)
Yeda Castro (UNEB)
Youssouf Adam (Unversidade Eduardo Mondlane/ Moçambique)
Venétia Reis (UNEB)
Zilá Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África (PPGEAF):

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Docentes:

Profa. Dra. Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. Detoubab Ndiaye (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. José Jorge Andrade Damasceno (UNEB/DEDC II)
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)
Profa. Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UNEB/DCHT XVIII)
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB/DEDC I)
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio (UNEB/ DCH IV)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras PPGEAFIN:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Professores permanentes:

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho - UNEB/ DEDC I
Prof.º Dr.º Francisco Alfredo Morais Guimarães - UNEB/ DCH I
Prof. Dr. Ivaldo Marciano França Lima - UNEB/ DEDC II
Prof.º Dr.º José Jorge Andrade Damasceno - UNEB/ DEDC II
Prof.º Dr.º Detoubab Ndiaye - UNEB/ DEDC II
Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio - UNEB/ DCH IV
Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira - UNEB/ DCH IV
Prof.º Dr.º Valter Gomes de Oliveira - UNEB/ DCH IV
Prof. Dr. José Carlos de Araújo Silva - UNEB/ DCH IV
Prof.ª Dr.ª Cristiane Batista Da Silva Santos - UNEB/ DEDC XIII
Prof.º Dr.º Francisco Eduardo Torres Cancela - UNEB/ DCHT XVIII
Prof.ª Dr.ª Joceneide Cunha dos Santos - UNEB/ DCHT XVIII
Prof.ª Dr.ª Juliana Barreto Farias - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof.º Dr.º Karl Gerhard Seibert - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof.º Dr.º Pedro Acosta Leyva - UNILAB/Campus dos Malês (BA)
Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta - UFPE

Professores colaboradores:

Prof. Dr. Pedro Abelardo
Prof.ª Dr.ª Cecília Soares
Prof.ª Dr.ª Maria Hilda Baqueiro Paraíso

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia — UNEB
Reitor: Prof. MS José Bites de Carvalho
Vice-Reitora: Profa. Dra. Carla Liane Nascimento Santos
Pró-Reitor de Pós-Graduação: Prof. Dr. Tania Maria Hetkowski
Diretora DEDC II: Profa. Dra. Áurea da Silva Pereira Santos
Diretor da UNEAD: Prof. Dr. Jader Cristiano Magalhães de Albuquerque

Sumário

5 APRESENTAÇÃO
Ivaldo Marciano de França Lima

7 AS FAMÍLIAS NOBRES AFRICANAS NO TRÁFICO (1500-1850): O MITO DA CAPTURA
Pedro Acosta-Leyva

22 FRAGMENTOS DE REMINISCÊNCIAS IDENTITÁRIAS NOS DOIS LADOS DO ATLÂNTICO: OS MANDIGAS DE MINDELO E OS CÃOS DE JACOBINA
Raphael Rodrigues Vieira Filho

34 FABRIC OF ENSLAVEMENT: PANOS DE TERRA
Clifford Pereira

46 A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO VIOLÊNCIA: A INSCRIÇÃO DOS CORPOS AFROINDÍGENAS EM "POEMAS DA COLONIZAÇÃO"
Jorge Augusto de Jesus Silva

61 COMMUNICATION ET LUTTE TRADITIONNELLE AU SÉNÉGAL: LA REVANCHE DES «SANS VOIX»
Seydou Nourou Sall

72 TRADIÇÃO AFRICANA E OS SABERES NO CURRÍCULO DAS ESCOLAS QUILOMBOLAS
Adelmir Fiabani

89 BELEZA NEGRA CRILIBER, A ÁFRICA COMO UM TEMA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE
Tacyane Lima de Menezes

101 QUANDO A INDEPENDÊNCIA VEIO! APANHADOS PELA TEIA!
Derneval A. Ferreira; Maria de Fátima Maia Ribeiro

109 OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

Apresentação

Eis o alívio daqueles e daquelas que esperaram tempo significativo por mais um número de África(s). A espera se justifica: após sua estréia entre os periódicos acadêmicos com dois excelen-tes volumes, a revista enfrentou sérios problemas que puseram em risco sua existência. Nada incomum quando nos referimos às dificuldades de ordem material existentes nas instituições públicas de ensino superior do Estado da Bahia.

Acreditamos, porém, que assim como aqueles que insistem em sonhar, arrancando alegria do futuro, nós também poderemos ousar em legar aos pesquisadores e leitores em geral excelentes artigos que tragam novas luzes sobre o continente africano e as questões em torno da história dos negros e negras em solo brasileiro.

E nada melhor do que começar a leitura com o fantástico artigo de Pedro Leyva sobre as famílias nobres africanas no tráfico atlântico. O que se pode afirmar sobre a captura e o comércio de escravos em questão? Deixemos a resposta, prezado leitor, nas mãos deste excelente historiador. E sigamos! Caminhemos para um diálogo que une fronteiras dos lados do Atlântico, começando pelos Mandingas de Mindelo, em Cabo Verde, e desembocando nos "Cãos" de Jacobina, bela cidade do interior baiano. Este é o mote de Raphael Filho, historiador das festas e do carnaval, que enceta breve revisão bibliográfica e posterior análise de imagens para identificar influências recíprocas entre os dois eventos.

E por falar em Cabo Verde, Clifford Pereira esboça intrigante artigo sobre os denominados panos da terra deste arquipélago, e mostra como os mesmos representam as provas de que mesmo antes da chegada dos europeus já havia produção têxtil no continente africano. Saindo do outro lado do Atlântico, e retornando para o Brasil, Jorge Silva mostra como Oswald de Andrade o inspirou para que tecesse linhas de grande maestria na análise de "Poemas da Colonização", enquanto possibilidade de entendimento da violência para os índios e negros. É de se espantar este vai e vem entre as Áfricas e os Brasis, mas para que o leitor não perca a forma, retornamos ao continente africano, mais precisamente para o Senegal, com o intuito de contemplar o maravilhoso artigo de Seydou Sall sobre como uma luta tradicional se constitui em possibilidade de inserção social para jovens pobres deste país. O autor consegue esta proeza a partir da análise das mídias senegalesas, complementando as mesmas com significativa revisão bibliográfica.

O leitor está cansado? Esperamos que não, pois mais uma vez vamos ao Brasil, e desta vez levados pelas mãos de Adelmir Fiabani, que aborda a importância dos saberes na transmissão de conhecimentos em comunidades quilombolas. Segundo o autor, há nas mesmas uma África viva, que se estabelece como legado e ao mesmo tempo referência identitária. E ainda no Brasil, mais precisamente em terras sergipanas, Tacyane Menezes nos mostra como a África é significativa e ressignificada enquanto referencial de identidade. Mesmo em um concurso de beleza, lá estão os valores, mesmo que ressignificados, norteando uma África nos corações e mentes de uma comunidade tradicional urbana na bela e encantadora Aracaju.

E por fim, para manter a forma, retornamos mais uma vez para o continente africano, e desta vez para analisar, a partir das linhas traçadas por Derneval Ferreira e Maria Ribeiro, as narrativas angolanas Mayombe e Noites de Vigília, obras literárias de Pepete-

la e Boaventura. Estas, no dizer dos autores, são marcadas por uma estética plural, que marcou e se constituiu nos discursos anticolonialistas, em prol da independência. E por fim, sem querer impor o cansaço ao leitor e a leitora, venho firmar o ponto a favor do conto e declarar que esta revista veio para ficar. E assim esperamos que outras edições aportem, todas recheadas de excelentes trabalhos, contribuindo para elucidar questões sobre as várias Áfricas e suas diferentes representações.

Ivaldo Marciano de França Lima.
Editor da revista África(s).

AS FAMÍLIAS NOBRES AFRICANAS NO TRÁFICO (1500-1850): O MITO DA CAPTURA

Pedro Acosta-Leyva*

Resumo

O artigo proposto é uma revisão exploratória sobre o tema da captura de escravizados na África, sua dinâmica e especialmente seus agentes. O princípio básico é questionar os equívocos hermenêuticos sobre os principais sujeitos africanos e europeus que participaram ativamente na captura e tráfico interno na África.

Palavras-Chave: África. Captura. Tráfico.

Abstract

The paper constitutes a revision of the theme of slave captivity in Africa, its dynamics and its agents in particular. The main aim is to question hermeneutic misunderstandings of the main African and European subjects who took an active part in the slave trade within the African continent.

Key Words: Africa. Captivity. Slave trade.

Introdução

Por muito tempo no Brasil e América Latina, as vezes por motivos ideológicos, outras, por questões epistemológicas, se criaram mitos sobre a história africana que leva a equívocos e a interpretações romantizadas, sentimentais e a-históricas. Com a criação dos centros de pesquisas especializados nos estudos africanos e orientais no Brasil a partir de 1959, assim como a sanção da Lei. 10.639/2003 e a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB — Lei nº 12.289, de 20 de julho de 2010) se tem avançado qualitativamente nos estudos africanos, tanto da história mais recuada como da realidade contemporânea.

Livros, revistas e diversos materiais impressos e digitais são reflexos do progresso dos estudos africanos nas instituições de ensino superior, centros de pesquisas, associações e de forma individual. Mesmo assim, se precisa dar passos mais firmes, melhor embasados em uma literatura atualizada e

* Professor de História da África, no Campus dos Malês da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), em São Francisco do Conde — Bahia. E-mail: leyva@unilab.edu.br.

realizar esforços científico-interpretativos que permitam a nítida leitura da realidade histórica africana.

Com o intuito de colaborar nesse sentido, o texto que nos propomos é uma revisão exploratória sobre o tema da captura na África de pessoas que foram exportadas na condição de escravizados para o mundo atlântico e também para os territórios árabes. Objetivo geral do artigo é contribuir para a superação de interpretações que se afastam das evidências históricas, especialmente no período que vai de 1500 até 1850. Meus objetivos específicos são três: apresentar um levantamento exploratório sobre o tema da captura em autores conhecidos como Ki-Zerbo, M'Bokolo, Lovejoy, Thornton, Fage e outros; dialogar minimamente com a idéia sustentada por alguns membros do movimento negro sobre o tema; e, identificar possibilidades de interpretações que superem as noções moralizantes do processo histórico da captura-tráfico.

Captura como exercício do poder real

Na Agontimé foi a segunda esposa do poderoso rei de Daomé, Agongló, cujo reinado foi entre 1789 e 1797. Dessa união, nasceu o príncipe Gezo de Daomé. Na-Tigué era uma linda princesa no palácio do rei Agongló que fora prometida em casamento a seu filho, o príncipe Gezo, que mais tarde, entre 1819 e 1858, seria o rei de Daomé.

O famoso Francisco Félix de Sousa, o Xaxá ou Chachá, nasceu em Salvador, na Bahia; se branco ou mestiço, ou se filho de índia com branco ninguém sabe, mas a historiografia o tem caracterizado como filho de uma escravizada africana e um traficante português. Para não estender o questionamento sobre a cor ou a origem étnica do Chachá, podemos deixar esse aspecto com a tradição daomeina. Registra Alberto da Costa e Silva, baseado na tradição daomeina, que tem passado oralmente de geração em geração, que, pelo Chachá ter desrespeitado a Adandozan, rei de Daomé, este deu a ordem a seus súditos para mergulhar o Chachá várias vezes num "tonel de índigo" para que sua pele branca se tornasse negra (COSTA E SILVA, 2004, p.82). O mesmo evento, quase poeticamente, Ki-Zerbo(Vol. I, p.288) o relata da seguinte maneira: "Foi [o Chachá] preso por este rei, metido no calabouço e ati -rado para uma cuva de índigo, onde sofreu durante meio dia, sem dúvida para ficar com um pouco mais da cor local".

Como ninguém pode afirmar se o Chachá era "mulatos", branco ou mestiço é mais produtivo deixar sua cor para outro diálogo. Talvez para um inglês o Chahcá fosse negro e para um português ou para um brasileiro, fosse o Chachá branco. Para os africanos e para a comunidade que se identifica como os seus descendentes o Chahcá era branco. Além da cor, o que aparece com alguma certeza nas fontes é que o Chachá visita a Doemé por volta de 1792 como pequeno traficante. Pelas boas condições de negócios que a família real oferecia aos traficantes de escravos, Francisco Félix de Souza fixa residência em Daomé, provavelmente próximo à data 1800 (COSTA E SILVA,2004).

A análise histórica da Na Agontimé e da Na-Tigué em terras africanas, isto é, em Daomé, atual Benim, necessariamente, leva o pesquisador a se revelar um africanista ou africanólogo, porque se trata de uma história africana, no continente africano. Se assim for, os africanistas ou africanólogos devem romper "o mito da captura". Em todos os eventos, sejam do movimento negro ou acadêmico, é comum a repetição do mito que os europeus "capturaram africanos nas tribos"

(ultimamente fala-se "e nos reinos mais fracos") e os transportaram para América.

Pela história da Na Agontimé e da Na-Tigué descobrimos que os responsáveis pela captura dos africanos, que seriam escravizados, são exatamente as famílias reais, que possuíam o poder para comandar as guerras e o direito de cobrar imposto por cada produto destinado ao comércio no território dominado por eles. As famílias reais eram as supremas representantes do poder instituído, as figuras centrais dos estados na África. Neste caso, Ki-Zerbo (v. I, p. 281) classifica Daomé de "potência firmada no comércio negreiro" (MUDIMBE, 2013, p. 26).

Na região que hoje faz parte de Benim, segundo Lovejoy (2002, p. 101), entre 1691-1695, o tráfico chegou a uma média anual de 9.940; e, entre 1696-1700, alcançou um crescimento anual assombroso: de 13.500 para um computo geral do século XVII, de 249.900 escravizados exportados para América. Os que capturaram esse quarto de milhão, que Lovejoy analisa, foram os soldados de Daomé, chefiados pela família real. Isso está confirmado pela historiografia que estuda as transformações sociais e econômicas do território em questão (LOVEJOY, 2002; M'BOKOLO, THORNTON, 2004; MEILLASSOUX, 1995)[1].

A captura por parte das instituições africanas se constitui como realidade incontestável desde os primórdios da chegada dos europeus. Um exemplo neste sentido pode ser enxergado na incursão do rio Geba. Segundo Cammilleri (2010), quando os portugueses chegaram ao que seria hoje Guiné-Bissau pensavam do mesmo modo que "os pesquisadores" que repetem "o mito da captura", mas a resposta dos africanos aponta para algo diferente dessa perspectiva. Por volta de 1446, Nuno Tristão entrou no Rio Geba com um pequeno grupo de 22 soldados-marinheiros com o objetivo de capturar escravos. Nuno Tristão e seus soldados foram recebidos a flechas envenenadas e somente saíram com vida dois para contar a história. M'Bokolo (2012, Tomo I, p. 251) difere do número de soldados-marinheiros aumentado para "27 membros da expedição, apenas sobreviveram 7". Se foram dois ou sete que saíram com vida, o que importa é que o grupo de Nuno Tristão não conseguiu avançar para o interior do território porque existia uma população organizada. A mesma história é analisada e esteticamente narrada por Alberto da Costa Silva (p.152-154), na *A manilha e o libambo,* concluindo que a captura pelos esforços violentos dos europeus não deu os resultados esperados. O comum era a captura e a venda de escravizados por parte dos representantes dos estados africanos. A mesma argumentação é mantida por J. D. Fage(2010, p. 246).

> A extensão do poderio português para o interior nem era necessária nem verdadeiramente aconselhável, pois os Portugueses estavam a ocupar posições na periferia de um sistema comercial muito avançado no qual os mercadores do interior procuravam já os Estados costeiros para trocas comerciais [...] os africanos podiam recusar aos europeus o acesso à água ou às provisões, ou ainda boicotar um forte se assim o desejassem. Logo em 1576, o rei de Gã deve ter decidido que as desvantagens em ter uns súbditos tão poderosos no seu território ultrapassavam os lucros comerciais. O forte português de Acra foi destruído, e no meio século seguinte houve um intercâmbio comercial restrito entre os Gás e os europeus.

Os europeus, segundo a análise histórica de Fage, não tinham as competências milita-

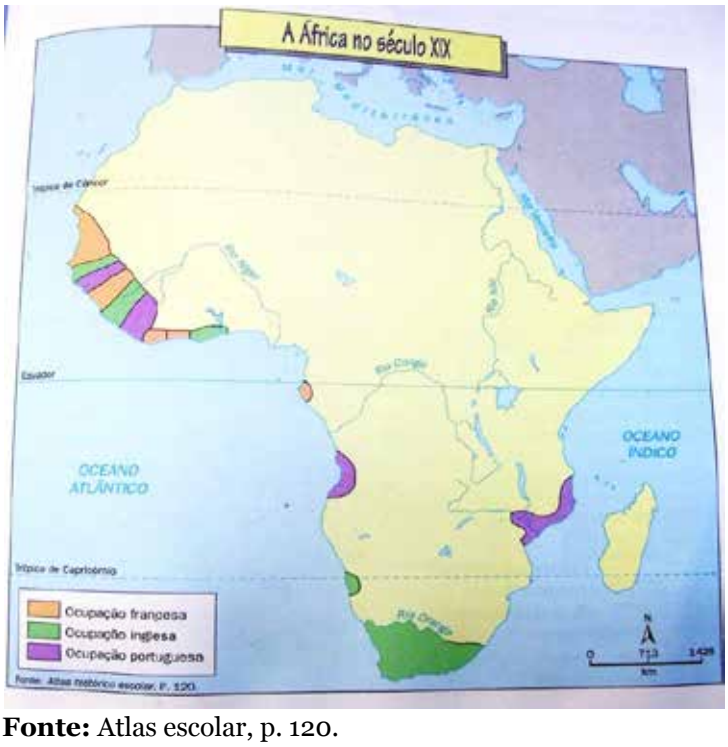
1 Para um debate sistemático das transformações sociais na África vinculadas ao tráfico conferir a interpretação de Basil Davidson, John D. Fage, Walter Rodney, Joseph C. Miller (MANNING, 2015, online).

res para entrar no interior da África e dispor a sua vontade dos recursos. Os Estados africanos controlavam o comércio e as atividades militares de seus territórios. O reino de Gã era uns dos Estados africanos que não se interessou pelas relações comerciais com os europeus e destruiu o forte de Acra. Assim como o reino de Gã se negou a comercializar com os europeus, também o reino de Benim (não confundir com o atual Benim que era Daomé) fechou o tráfico com os portugueses e somente vendia escravos do sexo feminino. "Durante quase dois séculos o Benim isolou-se quase sempre dos contactos com a Europa: o comércio europeu foi algo que preferiu dispensar" (FAGE, 2010, p. 248). Isto é desde aproximadamente 1530 até final do século XVII (COSTA E SILVA, 2011, p. 316).

M'Bokolo (versão brasileira, vol. I, p. 270) aceita esse fato ao dizer que "a captura que fora a primeira e, durante muito tempo, a maneira principal de se abastecer em escravos africanos, cedeu progressivamente lugar a um comércio regular". Ki-Zerbo (v. I, p. 281) repetindo as asseverações do Capitão John Hall, em 1775, escreveu que "bastava ver a chegada de um barco negreiro na costa de Calabar para isso provocar a partida das pequenas embarcações[africanas] para o interior, para a caça ao homem".

Em toda África as guerras de capturas de escravos estavam nas mãos das elites africanas. M'Bokolo (2010, Tomo I, p. 250, 253) diz que "uma parte das atividades iniciais dos Portugueses consistia em praticar o tráfico por conta dos africanos. Os navegadores estrangeiros tinham como efeito interesse em comprar escravos numa região da África para vender numa outra". Em uma data difícil de precisar, "entre 1445 e 1448, o Infante D. Henrique deu ordem aos portugueses de renunciar à captura de escravos e à guerra com os africanos e procurar estabelecer com eles relações comerciais duradoiras". Isso poder ser facilmente identificado inclusive até pela configuração geopolítica que o mapa nos oferece. Segundo o mapa da Figura 1 observa-se que os europeus haviam se estabelecido até o século XIX somente nas costas, à vera mar.

Figura 1 — Mapa da África



Fonte: Atlas escolar, p. 120.

O mapa mostra que o domínio da África estava sob o poder dos próprios africanos até a segunda metade do século XIX. Observa-se que a maior influência e penetração do Continente tinha sido efetuada pelos portugueses. Mesmo assim, o avanço dos portugueses deve ser melhor explicado ou adequadamente compreendido. Falando deste particular, Valentin Alexandre (2008, p. 12) nos informa que "com a perda do Brasil, o Império português fica reduzido a alguns pequenos territórios dispersos pelo mundo, com ligações muito tênues à metrópole". Alexandre continua sua explicação dizendo que ademais das ilhas e arquipélagos aqui e ali,

> as possessões no Continente africano, estão limitadas a postos e enclaves no litoral, salvo uma linha de penetração a norte do Quanza, de Luanda a Malange, e uma outra, na Costa Oriental, de Quelimane a Tete, ao longo do rio Zambeze.

Antes de se pensar nos casos específicos de Angola e Moçambique, mas especialmente as guerras de capturas de Paulo Dias de Novais[2] em Angola, que são exemplos típicos "lembrados" para justificar "o mito da captura", observemos a afirmação de Alberto da Costa Silva (2011, p. 416) "antes dos primeiros combates entre Paulo Dias de Novais e a gente da terra[atual Angola], o tráfico realizava-se como em outras partes da Costa da África: os reis ou os nobres forneciam os cativos aos navios portugueses". E ainda devemos analisar que, "as guerras de Angola não existiram sem a maciça participação dos africanos, que atuaram como soldados, carregadores, guias na densa mata..." (FONSECA, 2010, p. 392). As palavras de Alberto da Costa e Silva (2015, Online, p. 1) vem a corroborar tal posição.

> Na realidade, a África só abria para o exterior um pouco da casca. Assim fora desde sempre. O estrangeiro se parava no *Sudd,* ao sul da Núbia, em Ualata, Gana, Gaô, Tombuctu e outros caravançarais do Sael, em Quiloa, Mombaça, Angoche, Zanzibar e iguais feitorias do Índico e, desde a abertura do Atlântico, nos entrepostos e fortins de Bissau, El Mina, Ajudá, Luanda, Benguela e tantos mais. Até meados do século XIX, o europeu só avançava alguns passos para fora de seus muros e paliçadas em algumas poucas áreas e, na maior parte dos casos, com o consentimento e o apoio dos africanos, ou sob sua vigilância.

A maioria dos pesquisadores brasileiros, cujas bibliografias de base se expandem para as fontes primarias dos tratados/alianças entre Portugal e os sobados em Angola, confirma que somente a participação ativa e dinâmica dos poderes instituídos pelos próprios nobres africanos ofereceram as condições e a colaboração necessária para a captura e o tráfico de escravizados (CAVALHO, 2013). Palavra quase idêntica utiliza John Thornton (2004, p. 174), quando resume que "os soldados portugueses [em Angola] só venciam as campanhas apoiados pelos africanos e eram regularmente massacrados quando tentavam fazê-las sozinhos". Ingenuamente pensam os historiadores de mentalidades colonizadas, que os africanos eram seres passivos no decorrer do processo da chegada dos europeus ao Continente africano e pelo contrario, "alguns grupos de organização políticas africanas desempenharam papel fundamental nas relações entre o litoral e o interior" (SERRANO,2008, p. 83).

2 A perspectiva deste texto não impede observar que Paulo Dias de Novais era um homem violento, ladrão e inumano, como registra Alberto da Costa e Silva (2011, p. 410): "Paulo Dias de Novais [...] mandava decapitar os chefes negros que capturava ou que se rendiam. E queimar vivas dentro de suas casas famílias inteiras. Por onde passava, levava tudo — milhetes, sorgo, mel, sal e gado miúdo — reduzia a cinzas as aldeias e os sobreviventes, à escravidão".

Num texto que Lovejoy (2002, p. 128-129) sistematizou as informações do processo de captura na região típica do "mito da captura", aparece a questão: de onde provêm os escravos do Centro-Ocidental (Congo e Angola)? Ele responde dizendo que os capturados se originavam (1) da guerra civil do Reino do Congo; (2) das expedições portuguesas; e, (3) da "ascensão dos grupos de guerra de imbangalas". Explica Lovejoy que a falta de um governo central no Congo criou as condições para que diferentes grupos de "nobres do Congo, chefes imbangalas, comandantes portugueses ou novos príncipes guerreiros" se dedicassem a pilhagem das riquezas, especialmente, a captura de seres humanos. Outros exemplos nesse sentido, para os quais não cabem dúvidas, são os Estados de Caçanje (Kassanje) e Matamba, especializados em guerra de captura de escravos e tráfico para o litoral.

A historiadora Selma Pantoja (2011, p. 33, 39), ao analisar o comércio externo no império Lunda, conclui que "o novo Estado era de caráter militar, sua atividade era de ataque aos seus vizinhos com o objetivo de capturá-los"; e continua sua explicação acrescentando que "os fornecedores de escravos em direção ao litoral luandense eram os pequenos Estados de Matamba, Holo, Mbondo, Kassanje e povos Imbangala [... que] serviam como tampão [...] entre os lunda e os portugueses". Ki-Zervo (1972,v. I, p. 423) completa a informação sobre a especialização na captura e no tráfico do império Lunda apontando para a capacidade comercial, que dominava as duas rotas, a do Atlântico e a do Índico. Ele afirma: "Lunda recebia assim mercadorias portuguesas dos dois oceanos e em troca expedia escravos". E, para não deixar duvida da estratégia e do poder de decisão do rei africano na época, Ki-Zervo acresce um parágrafo mais explicando que os portugueses enviaram uma delegação para o interior tentando criar um base de comercio, "o rei, porém, esquivo-se a esta oferta, dizendo que podia muito bem abastecer-se nos árabes da costa [do Índico]". Situação semelhante era praxe em outra parte da costa Oriental, do Índico, "entre 1784 e 1895, os maiores fornecedores de escravos aos súbditos portugueses da Ilha de Moçambique seriam os chefes Makua do Uticulo, de Cambira e de Matibane" (SERRA,v. I, 2000, p. 81).

Entre captura, movimento negro brasileiro e tráfico africano

> Uma escória, por vezes mestiçada, de intermediários, de intérpretes, de feiticeiros, de intervenientes de toda a espécie se refaste -lava naquela chavascal em que a cupidez e a manha disputavam o terreno à devassidão e à crueldade. Estes ladrões, *brancos e pretos*, entendiam-se de resto muito bem" (KI-ZERBO, I, p. 271 — grifos meus).

A atitude do movimento negro brasileiro de responsabilizar somente os europeus pela captura e tráfico é inteiramente compreensível porque eles são a continuidade, de certa forma, da tradição dos abolicionistas. As campanhas abolicionistas atacaram exclusivamente a parte responsável pelo tráfico nas águas do Atlântico que eram, em tese, os europeus e os brasileiros[3]. Neste ponto eles

3 Quando falamos dos traficantes brasileiros, pensamos nos cariocas, baianos e pernambucanos tal como se verifica pelos números das viagens. "Das 7.174 viagens com destino Bahia entre os séculos XVI e XIX, 4.148 tiveram como origem essa mesma região, ou seja, 57,8%, enquanto que apenas 127 viagens tiveram origem em Portugal, o equivalente a 1,8%. Já no período do século XIX, das 3.284 viagens com destino Bahia, 1.248 se originaram nessa mesma capitania (38%) enquanto que apenas 52 se originaram em Portugal (1,6%) [...]se na Bahia 38% do tráfi-

têm razão: os europeus e brasileiros são os responsáveis pela viagem no Oceano Atlântico. De passagem, sem intenção de ir muito longe, parece importante levantar alguns questionamentos sobre os traficantes africanos e afro-brasilieros. Aqui estamos fazendo referência não aos antigos traficantes diulas, fulas, mandingas e outros grupos de mercadores tradicionais do trafico interno na África, mas a indivíduos de um grupo relacionado com o tráfico atlântico e que alguns foram escravizados na América.

Para início, depois da publicação do livro *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos* de Alberto da Costa e Silva já não existe a possibilidade de repetir que o Chachá era negro. Para os que continuam dizendo que era mestiço, devem-se fazer as perguntas: mestiço para quem? Para os ingleses? Porque para os africanos e para os descendentes do Chachá, que moram atualmente em Benin, se tratava de um branco até de olhos azuis.

Em segundo lugar, percebemos rapidamente que esses famosos traficantes negros ou africanos, se nos apoiamos na pesquisa de Luis Nicolau Parés, eram membros das famílias reais. Luis Nicolau Perés fez uma genealogia de um deles que o integram a casa real, portanto, são um braço a mais dos habituais "capturadores", porém numa posição de tráfico atlântico.

Em terceiro lugar, os ditos traficantes negros ou africanos (isto é uma intuição apresentada neste texto e depreendida a partir do trabalho de Luis Nicolau Parés) só aparecem bem no fim do século XVIII e especialmente nos anos posteriores ao empenho dos ingleses para interromper o tráfico. Podemos deduzir que os grandes traficantes brancos, com medo de serem aprisionados pela força naval inglesa, enviaram em seu lugar representantes negros de confiança, às vezes escravizados, outras libertos. Lembremos que o tráfico atlântico transferiu para o Brasil 4.864.374, entre 1560-1856, e destes 42% (2.054.725) foram no século XIX, isto é entre 1801-1850. Talvez no futuro sejam classificados como *escravos a ganho no tráfico*. Sabe-se que em 1839 no bergantim *Flor de Luanda* foram embarcados como marinheiros dois escravizados; e, em 1840 sete escravizados foram embarcados no brigue *Ulisses* na situação de marinheiros (REIS et al, 2010, p. 140). Era um costume generalizado que os escravizados trabalhassem como marinheiros 'a ganho" e em todo tipo de atividades. Pela história dos "conquistadores negros" analisada no livro "*Os sete mitos da conquista espanhola*" se conhece que era uma prática desde o século XV e XVI enviar os escravizados representando os senhores, sobretudo, em atividades de maior perigo. Lembremos "os voluntários da pátria na guerra do Paraguai", que são uma evidencia enfática que quando os senhores brancos tinham medo de morrer, enviavam em seu lugar os escravizados.

Em quarto lugar, seguindo o livro *O alufá Rufino* de João José Reis et al (2010, p. 137) alguns dos africanos que participam no negócio do tráfico eram meros trabalhadores assalariados como em certa medida foram os "libertos o cozinheiro Rufino José Maria e o grumete Duarte Martins da Costa, ambos registrados como de nação mina" num

co local era comandado pelos baianos no século XIX, em Pernambuco 85,8% do tráfico local era comandado por pessoas que ali residiam e apenas 4% por residentes em Portugal" (Débora de Souza Leão Albuquerque1 Flávio Rabelo Versiani2 José Raimundo Oliveira Vergolino. Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos para Pernambuco no Século XIX. Em: http://linkpe.com.br/enpecon/artigos/Financiamento%20e%20Organiza%E7%E3o%20do%20Tr%E1fico%20de%20Escravos%20para%20Pernambuco%20no%20S%E9culo%20XIX.pdf. Acesso 01 de abril 2015).

navio (barca) traficante chamado *Ermelinda*. Alguns, como também sugere a vida de Rufino, podem ter sido africanos perseguidos e deportados pelas autoridades brasileiras, para os quais a única opção viável de sobrevivência foi ser cozinheiro num navio negreiro (REIS et al., p. 108).

Dos 17% dos africanos ditos traficantes entre 1780 e 1863 provavelmente a maioria eram "traficante ao estilo Rufino". A minha suspeita é que traficantes africanos podem ser divididos em: 1) os rufinos, libertos sem opção num mundo escravista e transformados em assalariados nos navios negreiros; 2) os escravos a ganho, que eram escravizados colocados como marinheiros; 3) libertos que representavam os traficantes brancos com medo dos ingleses (conferir como os traficantes negros/africanos João de Oliveira e João Manoel Antonio Gomes, cujas trajetórias foram analisadas na dissertação de Angela Fileno da Silva (2010, p. 57-60); e, 4) os africanos que pertenciam as famílias nobres (incluindo a família do Chachá como o exescravo baiano José Francisco dos Santos), especialmente na região do golfo de Benim.

Em quinto lugar, os que se ocupam das pesquisas de cartas escritas por libertos que tinham relação com a "volta à África" e com o tráfico devem de analisar as cartas e os discursos não somente dos que se "integraram ao negócio do tráfico", mas também enxergar que a maioria dos que "voltaram" possuíam uma plena consciência antitráfico e anti-escravista. Para estudar casos particulares, como é moda desde o "*O queijo e os vermes*", seria útil ponderar a história do bispo africano anglicano Samuel Crowther (Abekota e o problema da guerra com Daomé) e a carta escrita pelo liberto Joaquim Nicolau de Brito, em 4 de agosto de 1851, em Rio de Janeiro. Nessa carta o liberto elenca como motivos para "voltar para África", no caso para Cabinda, o combate ao tráfico e a luta contra a escravidão (LIMA, 2011, p. 284). Também comparar que, se é verdade que alguns africanos ou afro-brasileiros entraram no tráfico, do mesmo modo, é verdade que a maioria dos que voltaram para África "entraram num processo de integração socieconómica e política, a par de manifestarem uma grande originalidade cultural" (KI-ZERBO, I, p. 287).

Voltando para a relação entre movimento negro brasileiro e a questão do tráfico, podemos intuir que a tradição abolicionista, da qual o movimento negro faz parte, sabia que interrompendo a *demanda* as conseqüências seriam que a *oferta* se curvaria sobre si mesma e, portanto, morreria "o infame negócio". Essa lógica de que fechando a demanda de escravos na América a oferta não teria condições de subsistir é aceita mesmo relutando por Thornton. Ele afirma categoricamente que "a crescente demanda (e o aumento subseqüente de preços) possa ter persuadido os africanos a participar com seus escravos". Portanto, se o preço pago pelos portugueses e a demanda de escravizados na América se extinguiam, então o tráfico interno sofreria a conseqüência imediata de estagnação da mercadoria humana (THORNTON, 2004, p. 175). Interromper o fluxo legal de escravizados para América teve forte impacto no desmantelamento da escravidão no Brasil e em Cuba; mas a intervenção inglesa não determinou o fim do tráfico rapidamente. Mesmo depois de o tráfico se converter em negócio ilícito, ainda durou um longo período, e nesse tempo contínuo funcionando graças à participação ativa dos agentes africanos, como confirma a análise de Zonta (2012, p. 317):

> Para o funcionamento do tráfico clandestino de escravos era fundamental o contato com as redes ao longo da costa. No norte, as co-

> munidades islâmicas desempenharam esse papel, enquanto que, mais ao sul, as famílias afro-portuguesas, geralmente detentoras dos prazos.

Fechando o parêntese sobre tráfico, traficantes negros ou africanos e movimento negro, e ao mesmo tempo chamando atenção para a estadística, observemos a seguinte análise. Ki-Zerbo, tomando como fontes W.E.B. Dubois, La Rocière, Frossart e até o Papa Leão XIII calculou que próximo de 50 ou 60 milhões de africanos foram vítimas do tráfico (KI-ZERBO, v.I, p. 278-279). Desses 50 chegaram a América 11, 5 milhões, e para não ser classificado de exagero, podemos dizer que 3 milhões morreram na travessia atlântica. Segundo M'Bokolo (versão brasileira, v. I, p. 295) "a mortalidade manteve-se elevada durante o século XVIII: os portugueses da alta Guiné calculavam em cerca de 22% a taxa de perda entre a compra na África e a chagada ao Brasil"; mas, pela pesquisa de Miller, 10% dos escravizados na pior época do tráfico morreram na travessia. Depois as técnicas e os cuidados se aprimoraram e essa taxa de morte atlântica se reduziu. Então, se na travessia morreram 3 milhões e chegaram 11, 5 milhões (3+11,5=14,5), onde estão ou onde morreram os outros 35,5 milhões (50-14,5=35,5)? Mesmo fazendo o cálculo com os 22% de M'Bokolo ainda existem cerca de 20 milhões sem explicação. A resposta é lógica, mas óbvia. A lógica nos leva a pensar (e está confirmado pela pesquisa) que os 35,5 milhões ou 20 milhões, que faltam podem ser distribuídos em dois grupos, os que foram traficados para o mundo árabe e os que morreram sob duas circunstancias: no tráfico interno do sertão aos portos atlânticos e nas guerras entre os reinos africanos pela sede de controle das famílias reais (como a de *Na-Tigué e Na Agontimé* em Daomé) e o objetivo de obter lucros e fortalecer a centralização das estruturas do Estado.

Aceitando as palavras do maior historiador africano, Ki-Zerbo, deve-se concordar que "o tráfico de escravos provocou, portanto, um traumatismo moral e ideológico em numerosos africanos [...] os próprios reis apenas vêem os seus súbditos como uma mercadoria.." (KI-ZERBO-I, p. 282). Ele continua a explicação sobre a imoralidade dos reis e conta que na Costa de Ouro, portanto parte do que hoje é Ghana, houve reis que se especializaram em colocar suas mulheres para seduzir os jovens. Depois de os jovens caírem na malha da sedução da esposa do rei eram denunciados pelo crime de adultério, presos e encaminhados para o tráfico. A mesma situação "moral" se repetia em Moçambique, onde por séculos a punição por feitiçaria era um controlador social moderador, com o tráfico em escala superlativa, para o Atlântico (cristão) e para Indico (muçulmano), a feitiçaria se transformou numa fonte de escravos não depreciável. Pelo relato de 1857, redigido pelo ex-governador de Sofala e Tete, Antônio Cândido Pedrosa, sabe-se que uma *quarta parte do tráfico* em Moçambique corresponde à punição por feitiçaria. "Esse caráter punitivo na venda de escravos revela a importância que tiveram os dirigentes tradicionais na sobrevivência do tráfico de escravos e a deturpação que esse comércio fez das práticas culturais no continente" (ZONTA, 2012, p. 318).

Esses casos apresentados permitem pensar que, se do movimento negro brasileiro se aceita a ênfase da culpabilização dos europeus por motivo ideológico, em parte justificado, o mesmo não se aceita dos pesquisadores que repetem um mito que encobre uma parte importante da História do Continente africano. Mesmo o movimento negro brasileiro, em especial pelo contato

com integrantes do MNU, pode se perceber que eles tem uma firme consciência que as vítimas foram os negros escravizados, e até fazem distinção em casos extremos entre "nós negros" e "eles afro-descendentes" para evidenciar sua pertença não somente a uma essência africana (que não existe!), mas há um grupo que sofreu, e ainda sofre, as condições de classe e cor. Ninguém sofre no Brasil por ser afrodescendente, porque no Brasil a discriminação e o racismo não são determinados pela origem; o que importa no Brasil é o racismo pela cor e os rasgos "da aparência", pele, cabelos "marca" (NOGUEIRA, 1985).

Até faz pouco tempo os pesquisadores, africanistas ou africanólogos, se ocupavam de explicar o processo do tráfico no interior da África tomando como agentes os lançados, tangomaos (Rios de Guiné), pombeiros (Angola) e todos outros termos que às vezes eram puros sinônimos, como assinala Serrano (2008, p. 84), tais como "feirantes, funantes, aviados, ambaquistas, quimberos, agregados, calçados". Essa postura também pode ser compreendida como eurocêntrica porque desta forma tiram o protagonismo dos agentes africanos para mostrar a passividade, a inferioridade; e, por outro lado, para erguer as habilidades, a coragem e iniciativas dos europeus.

Constata-se que os que pesquisam lançados, tangomaos e pombeiros enfatizam que eram uns europeus aventureiros, destemidos e dispostos a se aculturarem e até mesmo se misturarem biologicamente com as populações africanas. Esquecem que, se em um primeiro momento estes personagens eram europeus, como explica Alberto da Costa e Silva (2010), pouco tempo depois já eram mestiços e negros, que constantemente burlavam a ordem ditada pela Coroa portuguesa.

Um exemplo são os filhos das mulheres dos "prazos", no Zambeze, em Moçambique e o próprio Francisco Félix de Souza cujas relações com *Na-Tigué e Na Agontimé* são uma amostra do que acontecia em diversos lugares da África. Cabe explicar que os lançados, tangomas e pombeiros eram intermediários, traficantes, mas não capturadores de escravos em grande escala. O caso de Moçambique, "no que se refere aos próprios prazeiros, a legislação, elaborada ao longo dos três séculos de sua existência, queria que eles fossem brancos. Ora foi realmente o contrário o que acabou por se verificar" (M'BOKOLO, versão brasileira, v. I, p. 503).

Para ilustrar a mestiçagem na Zambézia, onde os prazeiros moravam, é preciso observar que a maioria dos casamentos dos portugueses acontecia com mulheres negras ou ditas "mulatas". Na ordem do quadro apresentado por M'Bokolo (p. 504) português e mulata (13 casamentos); português e indiana (5 casamentos); português e chinesa (1 casamento); indiano e mulata (6 casamentos). Fage (2010, p. 319) o diz nitidamente: "inicialmente estes *pombeiros,* como eram designados, eram europeus, mas passado pouco tempo eram mestiços ou mesmo escravos africanos". Em outras palavras os prazeiros, pombeiros e as outras categorias na segunda geração eram majoritariamente negros ou ditos mulatos.

Captura como parte do processo histórico da centralização

Em resumo, os africanos, especialmente a elite africana, participaram no processo histórico de captura e exportação de seres humanos para América e o mundo árabe. Eles eram agentes ativos nas guerras de capturas, as quais Thornton (2004, p. 166) defendeu

que também deviam ser entendidas como guerras políticas de expansão. Essas guerras são parte do processo político que os pequenos, médios e grandes (impérios) Estados africanos utilizaram como elemento basilar no fortalecimento da centralização do Estado. De acordo com Serrano (2008, p. 84):

> As populações africanas, principalmente, por meio dos chefes dos grupos, não eram agentes passivos com relação a esse comércio; pelo contrario, eram indivíduos que procuravam no comércio estabelecido com os europeus, bens de prestígio legitimadores ou armas necessárias ao confronto com outros grupos.

Parece-nos, a partir da leitura de Serrano, Thornton e outros autores, que a participação da captura por parte dos exércitos, comandados pelos reis, sobas, mansa, imperadores e a elite, tem um caráter moral como qualquer outra ação humana em qualquer época e sob qualquer circunstância; mas, muito mais que moral ou "degradação moral", como apontou para um caso especifico KI-Zerbo (v. I, p. 282)[4], trata-se de processos social, político e econômico de expansão das formações centralizadas que independe se é na África ou em outro lugar do mundo. Não é um juízo de valor sobre os africanos, porque a mesma situação pode ser observada, segundo Eric Willians, na Inglaterra quando enviava os ditos *servants*, que eram na prática escravos brancos, por um período de sete anos, para as plantações do Caribe. Gerhard Seibert (2002, p. 35) também comprovou a presença de escravos brancos e de crianças judias nas pequenas ilhas de São Tomé e Príncipe. O processo de guerra de captura-escravidão é uma constatação da história política da centralização e seus efeitos decorrentes das guerras de expansão política. Nem Basil Davidson (1969, p. 100), que a crítica euro-norte-americana o tem classificado de ideologizante, se escapa na verificação que "o comércio marítimo de escravos trouxe o seu poderoso estímulo e surgiram no delta do Níger algumas pequenas monarquias e republicas".

Lovejoy (2002, p. 64) diz isso enfaticamente ao escrever que "os escravos tendiam a ser um subproduto das atividades militares politicamente motivadas. A exportação pode muito bem ter dado um incentivo para escravização, mas os problemas políticos localizados eram provavelmente mais importantes". Tanto é assim, continua explicando Lovejoy, que em um reino jalojo, em 1455, no que hoje é Senegal, um rei atacou populações vizinhas e seu o próprio povo, não por ambição do lucro do comércio de seres humanos ou por imoralidade, mas pelo con-trole político contra possíveis revoltas que colocariam seu poder centralizado em xeque. Estou de total acordo com Lovejoy, mas não dissocio o fator econômico do fator político, porque como pode ser comprovado no Asante, segundo Akyeampong (2006, p. 44), a introdução de cativos para os trabalhos de mineração provocaram, pela necessidade da organização do trabalho e as trocas comerciais, "a elaboração do Reino". No capítulo dois do livro *Como Europa Subdesenvolvido a África*, de Walter Rodney, afirma-se exatamente esta idéia. Rodney (1975) sob uma influência marxista entende que a participação das poderosas linhagens no tráfico está relacionada ao processo de diferencia-

4 Além de Ki-Zerbo muitos autores também falam da questão moral dos príncipes africanos no tráfico. "Cada uma dessas súbitas expansões do tráfico negreiro causava — refletia — mudanças no método e na *moralidade* da captura de escravos. Guerras, processos judiciais e rapto eram os principais métodos da obtenção de escravos. A guerra predominava na maior parte da África Ocidental, o rapto na Baía de Biafra e os processos judiciais na África Central" (MANNING, 2015, p. 17, online).

ção social e aos antagonismos decorrentes das formações sociais centralizadas. A derrocada do sistema de linhagem, que dividia o trabalho no bojo da família extensa por faixa etária e por sexo, deu lugar a uma nova ordem. Na Europa o Comunalismo transformou-se em escravatura e esta em servidão feudal. Assim como na Europa, as sociedades africanas sofreram processos complexos, mas que não resultaram exatamente nas mesmas formas de trabalho que na Europa.

Rodney (1975, p. 57) entende que "Marx reconheceu que os estágios do desenvolvimento asiático produziram formas sociais que não podiam ser facilmente enquadradas pelos moldes europeus". Portanto, trata-se de formas sociais em decomposição tanto na Europa como na Ásia que evoluíram com estruturas autônomas. Processos históricos semelhantes aos da Ásia podem ser verificados na África. Europa fez uma transição do comunalismo baseado na família extensa para o escravismo; já nas sociedades africanas esse processo se mostrou muito tênue. Havia escravos na África, mas não havia escravismo. A presença de escravo na África não constituiu a base da economia.

Meillassoux (1995) ao analisar o pensamento de Marx e Engels sobre o problema da escravidão, afirma que esta é um aspecto importante do processo de desenvolvimento da sociedade. Na África, assim como na Europa, a escravidão e, consequentemente, o tráfico são uma parte fundamental da dissolução da ordem gentílica e o aparecimento de uma divisão social mais profunda. Nas sociedades tradicionais africanas a escravidão era de linhagem, doméstica, e na medida, que essas linhagem vão se ampliando com o número de dependentes, se introduz uma nova ordem. Conforme Ki-Zerbo (I, p. 265) revela, explicando a *origens e evolução* do tráfico, asseverando que "a verdade é que nas regiões de África em que a evolução econômica estava avançada, como em torno dos centros urbanos de Jena e Tumbuctu, a escravatura tomara um caráter de acentuada exploração". Para realidades novas se exigem da sociedade novas formas de organização e, por conseguinte de desapropriação do trabalho alheio. As guerras dos reinos africanos para captura de escravos cumprem, de certa forma, o mesmo papel que entre os francos e germanos, onde as famílias que conseguiram ter maior quantidade de escravos foram se distinguindo e formando uma nobreza que, posteriormente, seriam as famílias reais e, portanto, o núcleo forte da centralização da sociedade. Meillassoux (1995, p. 15-18) conclui dizendo que:

> a história da escravidão na África se mostra indispensável para apreender a significação dos fatos que a acompanham: é a história que põe em evidencia a especificidade do modo de reprodução escravagista, dá um sentido à economia guerreira e o meio de interpretar certas formas de poder. Ela mostra que o fenômeno escravagista se inscreve em um complexo social e político de um alcance geográfico considerável.

Selma Pantoja (2011, p. 39) concorda que "originalmente [em sociedade baseada na linhagem], o recurso aos escravos e escravidão era um meio de excluir os elementos nocivos à comunidade, como uma maneira de reforçar a coesão social e assegurar a estabilidade da sociedade". E em um segundo momento o tráfico (e a escravidão) transformou-se numa prática indispensável para a sobrevivência das sociedades envolvidas como modo de sustentação das diferenças sociais e econômicas no âmago dessas sociedades para a distinção social entre os indivíduos e fortalecimento do grupo que estava no comando.

Algumas palavras para considerar

No reino de Daomé onde nasceram a rainha Na Agontimé e a princesa Na-Tigué, como em toda e qualquer parte da África, a captura, tráfico e escravidão foram fenômenos de caráter social, cultural, econômico e militar. Trata-se de processos históricos que independem das implicações que hoje nós consideramos moral, ético ou desumano (lógico que o ser humano por também ser um ente moral, qualquer ação que ele desenvolva é moral).

Existiram guerras de capturas e escravidão entre os índios, na América; na Europa, na Ásia e também em África. Em América captura e escravidão estão presentes em todas as partes onde havia sociedades centralizadas; isto é onde apareceu a figura do Estado, ali havia escravizados. Na Europa, como explicou Meillassoux (1995) analisando Engels e Marx, as famílias proeminentes, que tinham acumulado maior riqueza a partir da escravidão, foram a semente da nobreza que instituíram o Estado.

África passa por processo semelhante independente da presença européia ou árabe. A intervenção exógena no continente africano intensificou em termos de quantidade e tempo o processo social da centralização e o envolvimento na guerra de captura e na escravidão. As guerras de capturas, que eram uma prática endógena, contribuíam para fortalecer as forças produtivas internas e, especialmente, o prestigio e a competência militar das famílias proeminentes. Dizer que as guerras eram endógenas significa que África, independente das influencias exógenas, tinha seu desenvolvimento social e histórico interno. Com a chegada dos árabes e dos europeus, o que era uma prática moderada se intensificou para cobrir as demandas habituais e para suprir o negócio externo.

Como apontado neste capítulo, os responsáveis pelas guerras de capturas eram as figuras que comandavam as sociedades africanas. Nem os europeus, nem os árabes tinham capacidades militares para intervir nas sociedades africanas ao seu bem prazer, porque os reinos tinham seus exércitos ou milícias organizadas o suficientemente fortes para repelir qualquer pretensão violenta dos estrangeiros, como foi ilustrado no rotundo revés sofrido pelos marinheiros-soldados de Nuno Tristão no rio Geba, atual Guiné-Bissau. É lógico que não eram todos os reinos africanos que participaram do processo do tráfico. Haviam reinos especializados na captura, mas a maioria dos reinos, pelo contrário, eram vítimas de ataques. Os africanos que foram a grande massa de escravizados na América são uma prova inequívoca que nem todos os reinos eram envolvidos no tráfico e sim vítimas dos processos dos reinos cujas políticas de expansão se efetiva em guerra de razia.

Referências

ABDELMADJID, Salim. Joseph Ki-Zerbo: o intelectual, a política e a África. *CODESRIA Boletim*, n 3 e 4, 2007, p. 26-39.

ACOSTA-LEYVA, Pedro. *História de África para proletários*: África/Atlántico. Minas Gerais: Virtual Books, 2013.

AFONSO, Maria M. *Educação e Classes Sociais em Cabo Verde*. Praia: Spleen. 2002

AKYEAMPONG, Emmanuel Kwaku. *Themes in West Africa's History*. Accra/Ohio: Woeli Publishing Services/Ohio University Press, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O tratado dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALEXANDRE, Valentin. O império africano. Séculos XIX e XX. Lisboa: Colibri, 2008. In: ALEXANDRE, Valentin. (Coord). *O império africano*. Séculos XIX e XX. Lisboa: Colibri, 2008, p. 11-28.

BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História de África. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n. 1 jun. 2008. Disponível em: www.academia.edu/8777411/eurocentrismo_história_e_história_da_África_Barbosa_Muryatan. Acesso em: 17 abr. 2015.

BELTRÁN, Luís. *O africanismo brasileiro*. São Paulo: Centro de Estudos africanos, 1986.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

CARMO REIS, Luís Felipe Moreira Alves do. *Visões de império nas vésperas do "ultimato"*. Um estudo de caso sobre o Imperialismo português (1889). Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2008.

CASTRO HENRIQUES, Isabel. *A herança africana em Portugal*. Lisboa: CTT, 2007.

CASTRO, Therezinha. *África:* geohistória, geopolítica e relações internacionais. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1979.

COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estud. Av.,* v. 8, n. 21. SãoPaulo, May/Aug. 1994. Em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141994000200003&script=sci_arttext. Acesso em: 31 mar. 2015.

COSTA E SILVA, Alberto. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DAVIDSON, Basil. *Os africanos*. Uma introdução à sua história cultural. Lisboa: Edições 70. 1969.

FAGE, J.D. *história da África*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FONSECA, Mariana Bracks. Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia*, v. 23, n. 2, jul./dez. 2010. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7657/7149.

GEBARA, Alexandre. *A África de Richard Francis Burton*. Antropologia, política e livre-comércio. 1861-1865. São Paulo: 2010.

HEDGES, Dvida. (Coord). *História de Moçambique*. Moçambique no auge do Colonialismo, 1930-1961. Volume 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1978.

KI-ZERBO, Françoise. O combate de Joseph Ki-Zerbo: teórico e técnico do desenvolvimento endógeno em África. *CODESRIA Boletim*, n. 3 e 4, 2007, p. 9-14.

KONATÉ, Doulaye. Homenagem da Associação dos Historiadores Africanos (AHA) ao Professor Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) um homem de consciência, de ciência e de dever. *CODESRIA Boletim*, n. 3 e 4, 2007, p. 63-67.

LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). Disponível em: http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi02/topoi2a1.pdf. Acesso em: 28 maio 2015.

LIMA, Mônica. Afrodescendientes: los que regresaron al África. In: PINEAU, Marisa. (Ed.). *La ruta del esclavo em el Río de la Plata*. Aportes para el diálogo intercultural. Caseros: EDUNTREF, 2011, p. 283-302.

LOVEJOY, Paul E. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra:* história e civilizações. Salvador: EDUFBA/São Paulo: Casa das Áfricas, 20009.

M'BOKOLO, Elkia. *África negra*. história e civilizações do século XIX aos nossos dias. Tomo II. 2.ed. Lisboa: Colibri, 2011.

M'BOKOLO. Elikia. *África negra*. história e civilizações. Tomo I. 2. ed. Lisboa: Colobri, 2012.

MAIO, Marcos Chor. *Uma polêmica esquecida*: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52581997000100006&script=sci_arttext. Acesso em: 2 mar. 2015.

MANASSA, João Baptista Abreu. *Lunda História e sociedade*. Lunda: Mayamba, 2011.

MANNING, Patrick. Escravidão e mudança social na África. Trad. Nuno Ramos. Em: http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/55/20080623_escravidao_e_mudanca_social.pdf. Acesso em: 6 abr. 2015.

MARQUES, João Pedro. Portugal e o abolicionismo. In: ALEXANDRE, Valentin. (Coord). *O império africano*. Séculos XIX e XX. Lisboa: Colibri, 2008, p. 31-54.

MATA, Inocência. O problema de Umoufia. In: BURNESS, Don; MATA, Inocência; HARTNACK, Vicky. (Ed.).*when things came together*. Studies on Chinua Achebe. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2009, p. 107-131.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*. Cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Portugal: Edições Pedago, 2013.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão*. O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1995.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África*. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Portugal: Edições Pedago, 2013.

NOGUEIRA, O. *Tanto preto quanto branco*: estudo de ralações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

OLIVER, Roland. *A experiência africana:* da pré-história aos dias atuais. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1994.

PANTOJA, Selma. *Uma antiga civilização africana*: história da África Central Ocidental. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé: uma introduçao.: *Afro-Asia*, n. 47, 2013). Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/afro/n47/a09n47.pdf, p. 312. Acesso em: 13 fev. 2015.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M de. *O alufá Rufino*. Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822-c.1853). São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2006.

RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Serra Nova, 1975.

SEIBERT, Gerhard. *Camaradas, clientes e compadres*. Colonialismo, socialismo e democracia em São Tomé e Príncipe. 2. ed. Lisboa: VEGA, 2001.

SERRA, Carlos. (Dir.). *História de Moçambique*. Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885. Volume I. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

SERRANO, Carlos. *Angola nascimento de uma nação*. Um estado sobre a construção da identidade nacional. Luanda: Kilombelombe, 2008.

SILVA, Dilma de Melo. *Por entre as Dórcades encantadas:* os bijagó da Guiné-Bissau. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

TURNER, J. Michael. Escravos brasileiros no Daomé. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n10_11_p5.pdf. Acesso em: 20 out. 2014.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?-pid=S0009-67252007000200018&script=sci_arttext). Acesso em: 26 fev. 2015.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador: Ed. UFBA, 2007.

ZONTA, Diego."Moçambique" no século XIX: do comércio de escravos ao comércio legítimo. *Dimensões*, v. 28, 2012, p. 315-338. Disponível em: http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/viewFile/4320/3380. Acesso em: 19 fev. 2015.

Recebido em: 25/01/2015
Aprovado em: 21/03/2015

FRAGMENTOS DE REMINISCÊNCIAS IDENTITÁRIAS NOS DOIS LADOS DO ATLÂNTICO: OS MANDIGAS DE MINDELO E OS CÃOS DE JACOBINA

Raphael Rodrigues Vieira Filho*

Resumo

O presente texto traz uma pequena análise das festas dedicadas à Momo através de uma seleção bibliográfica e depois faz uma comparação inicial de imagens fotográficas publicadas de manifestações momescas em Mindelo, Cabo Verde, e Jacobina, Bahia. O Carnaval de Cabo Verde é propalado como uma das raízes carnavalescas brasileiras, porém isso nunca foi estudado sistematicamente. O Carnaval de Mindelo, segunda maior cidade de Cabo Verde, vem tomando feições parecidas com desfiles cariocas, descaracterizando as brincadeiras mais espontâneas da população local e preocupando os pesquisadores mais puristas desejosos de uma festa mais autêntica. Foram analisadas fotografias presentes no livro de Dominique Robelin e Tchale Figueira (2007) intitulado Carnaval do Mindelo Ilha de São Vicente e o ensaio fotográfico "E Que Tudo Mais Vá Pro Inferno" de autoria de Agenor Gondim (2009), para verificar as semelhanças existentes entre os atores sociais documentados. O texto é o resultado de investigação exploratória do projeto Festas Momescas nos dois lados do Atlântico, tendo por objetivo o levantamento de manifestações carnavalescas em lugares lusófonos da África, colocando -as em cotejo através de métodos da História comparada, com manifestações baianas dedicadas a Momo. Aqui foi adotada perspectiva de comparação entre imagens dos brincantes, pois ainda não temos informações sobre características importantes das manifestações, uma vez que esse é o resultado de pesquisa exploratória. Os conjuntos fotográficos são diversos na forma de captação das imagens e nas técnicas utilizadas, porém não inviabilizam

* Professor Titular do DEDC I/Salvador e do Professor Permanente do PPG História Regional e Local da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Doutor em História Social pela PUCSP e Pós-Doutor em Pesquisa pela Università degli Studi di Padova. Tem experiência em Pesquisa e Publicações nas Áreas de Manifestações Culturais Festivas Negras, História de Populações Negras, Relações Raciais e Normalização de Trabalhos Acadêmicos. Endereço eletrônico: raphafilho@gmail.com. — Uma primeira versão desta pesquisa foi apresentada no Terceiro Congresso de Pesquisadores Negros e no I Encontro Nacional de História em Rede UNEB/UAB, onde apresentamos as imagens e fizemos as análises e comentários.

a comparação dos personagens documentados. As conclusões parciais são de que os brincantes utilizam os mesmos adereços, pinturas corporais semelhantes, trajes e trejeitos parecidos, denotando uma forte ligação entre as duas manifestações presentes, ainda hoje, dos dois lados do Atlântico.
Palavras-Chave: Carnaval. Mindelo. Cabo Verde. Micareta. Jacobina-BA. Manifestações Populares.

Abstract

This text provides a brief analysis of the celebrations dedicated to Momo through a literature selection and then it makes an initial comparison of photographic images published in Momesco demonstrations in Mindelo, Cape Verde, and Jacobina, Bahia. The Cape Verde carnival is heralded as one of Brazilian carnival roots, but this has never been systematically studied. The Mindelo Carnival, second largest city in Cape Verde, has been taking features similar to Rio de Janeiro's parades, it descharacterizing the best candid banter of local people and worrying purists researchers desirous of a more authentic party. Photographs were analyzed in the book of Dominique Robelin e Tchale Figueira (2007) entitled Carnaval do Mindelo Ilha de São Vicente and the photo essay E Que Tudo Mais Vá Pro Inferno by Agenor Gondim (2009), to verify the similarities between the documented social actors. The text is the result of exploratory research project of Momesco Parties in two sides of the Atlantic, with the objective of raising carnival demonstrations in Portuguese-speaking parts of Africa, placing them in collation, through the method of compared History, with Bahia events dedicated to Momo. Here it was adopted perspective of comparison between images of the players because we have no information about important features of the demonstrations, since this is the result of exploratory research. The photographic collections are diverse as taking pictures and the techniques used, but do not invalidate the comparison of documented characters. Partial conclusions are that participants use the same props, like body painting, like costumes and mannerisms, showing a strong link between the two manifestations present, today, on both sides of the Atlantic.
Key-Words: Carnival. Mindelo. Cabe Verde. Micareta. Jacobina-BA. Festive Popular Demonstrations.

Introdução

As comemorações festivas no Brasil têm tomado vultos astronômicos. Grandes multidões acorrem às diversas festas profanas e religiosas em várias partes de nosso país. Agraciadas com verbas públicas e privadas, transformadas em produto turístico e midiático e propaladas como as maiores — O Maior Espetáculo da Terra; O Maior Carnaval do Mundo; O Maior São João do Mundo; O Maior Bloco de Rua do Mundo; a Maior Procissão do Mundo — as festas estão entranhadas no cotidiano das grandes e pequenas

cidades e também na forma como o povo brasileiro é reconhecido em todo o mundo: como um povo festivo, aquele que sempre inventa motivos para comemorar.

Algumas dessas festas tradicionais e acanhadas em seu princípio tomaram tal vulto, entusiasmo, organização e riqueza ao longo do tempo que são tratadas como principal atração de pequenas, médias e até grandes cidades, tornando-se atrações turísticas projetando lugares antes desconhecidos à atração nobre em rede nacional de televisões (BUENO, 2006).

As manifestações festivas dedicadas a Momo, Carnaval e Micareta — Carnaval fora de época — são uma dessas atrações e tem sua origem bastante controversa e as diversas argumentações sobre legitimidade e origem transformam as discussões em ponto de honra. Muitos estudiosos afirmam serem festas populares europeias introduzidas talvez no século XI, esta versão leva essas brincadeiras ao status de mais antigas da cultura ocidental e também com o mais longo histórico de ocorrências no tempo.

Alguns estudos ligam as brincadeiras carnavalescas à tradição cristã — sem descartar as reminiscências de festas de colheitas comemoradas desde o continente africano com os egípcios, passando pelos Festivais em homenagem a Baco, as saturnais e lupercais —, enquanto que outros procuram analisar a festa como uma expressão cultural com contornos e dinâmicas próprias analisando cada festa como um fenômeno único encerrado nele mesmo, embora com uma historicidade e longevidade inegáveis (SOIHET, 1999).

O texto aqui apresentado não pretende nem ver os festejos como manifestação da tradição e nem como uma contestação social, mas sim verificar como expressões populares momescas documentadas em lugares diferentes podem ser tão próximas e parecidas, embora acreditamos nas festas como momento privilegiado para estudarmos as contradições presentes nas sociedades.

As festas momescas

Todos os anos, em locais diferentes — desde grandes cidades até pequenos lugarejos — grupos animados se dedicam aos cultos brincantes de Momo, ocorrendo em diversos lugares espalhados pelo mundo, originalmente na europa ou ocidentalizados pelo processo de colonização.

Feriados são decretados ou espontaneamente "fabricados" para os amantes da folia se divertirem. Grupos alegres, geralmente a pé, tomam o lugar dos automóveis, ônibus, motos e caminhões nas ruas. A música alegre substitui os sons urbanos ou o silêncio dos lugares mais afastados e tranquilos. Homens se vestem de mulher, o traje formal do executivo dá lugar à descontração de uma bermuda e camiseta, ou quem sabe a uma alegre fantasia ou um abadá, mais recentemente. Em alguns lugares, o rosto limpo dá lugar às mascaras ou aos chapéus exóticos.

Na maioria dos lugares o ritmo cotidiano é irremediavelmente quebrado, pois ruas ficam fechadas, o comércio não abre, os bancos não funcionam, as aulas são suspensas em todos os níveis de ensino, os serviços públicos ficam precários, não acontecem e alguns são transferidos para os centros da folia, com serviços de atendimento médico de emergência e preventivos, segurança pública e campanhas de cidadania.

Algumas artérias urbanas são fechadas, ou aquelas abertas para o trânsito de automóveis ganham outras feições, os congestionamentos rumo aos locais de desfiles ou de apresentações ficam caóticos, porém divertidos com grupos cantando e dançando. Nas ruas principais, o congestionamento é

de blocos teimosos em permanecerem por mais tempo na avenida que o previsto, ocasionando problemas de organização e um efeito dominó, que atrasa todos os outros desfiles.

Próximos aos locais de apresentação estão carros alegóricos de escolas de samba com seus destaques e figurantes ansiosos por seus momentos de glória. Em algumas cidades a armação dos blocos é que toma as ruas adjacentes à dos desfiles, em todas prospera o comércio ambulante, com a população mais pobre aproveitando o momento para se divertir e ganhar um dinheiro extra (DIAS, 2001).

Mesmo com a adoção de locais próprios para desfiles maiores, em grande parte das cidades, os mesmos acontecem no centro ou em bairros antigos, ocasionando protestos e uma grande preocupação com o patrimônio material tombado ou com as obras arquitetônicas que possam ser prejudicadas pelo grande volume de pessoas, sons e vibrações.

O comportamento dos que estão nos congestionamentos também é diferente, ao invés das preocupações para chegar logo aos compromissos ou ao descanso no final do dia, o trânsito pesado terá a recompensa de uma noite de divertimentos e alegrias, de encontros e desencontros, de luzes e brincadeiras. Porém, as festas momescas não são apenas momentos nos quais todos os valores são invertidos e tudo é possível graças ao mecanismo de inversão do cotidiano, elas transcendem estas coisas ao desvelar toda a correlação de forças existentes na sociedade. Sendo assim, as manifestações momescas podem e devem ser entendidas como expressões das condições de vida dos seus fomentadores.

Essas expressões lúdicas também são portadoras dos protestos e reivindicações de seus animadores, indicando sua resistência frente às condições impostas, tais como as normatizações e proibições às manifestações de certos divertimentos aliadas às contradições presentes nestes mesmos divertimentos às vezes homenageando pessoas ligadas à sua repressão. Lentamente essas expressões começam a ser estudadas.

As manifestações lúdicas no Brasil colonial tinham como espaço tradicional de suas apresentações os átrios das igrejas, nos dias de festas religiosas, mas de lá foram expulsas, em meados do século XIX, com a romanização promovida no seio da Igreja Católica, cabendo apenas ao momento do Carnaval e em outros espaços, essas expressões lúdicas. Porém, as elites dirigentes tentavam também extirpálas das ruas nos dias de Carnaval, mas isso não foi possível, graças à força da cultura popular e à resistência de seus incentivadores.

As ideias da formação de um "povo brasileiro" parecem ter levado nossos pesquisadores a tomar as populações negras como parte desse grupo geral — o povo — esquecendo-se das especificidades civilizatórias contidas em cada um dos grupos formadores da nação brasileira. Portanto, é necessária a retomada dos estudos sobre como essas parcelas da população moravam, trabalhavam, divertiam-se, exprimiam sua religiosidade; enfim, como era seu cotidiano.

O que nos diz a bibliografia sobre as festas momescas?

Em levantamento bibliográfico, efetuado sobre o Carnaval, foram encontradas mais de cinquenta obras. Algumas com abordagem antropológica e outras, de forma mais geral, trabalhando o tema somente pelas suas formas externas, chamadas antigamente de estudos folclóricos. A maior parte delas limita-se ao estudo do Carnaval das grandes

cidades, como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife. Nos últimos anos a produção acadêmica sobre as festas momescas foi incrementada, porém grandes lacunas ainda existem para serem exploradas por novos pesquisadores absorvidos com o tema.

Em análise sobre as matrizes historiográficas dos estudos sobre o Carnaval, Rachel Soihet (1999) percebe a existência de correntes distintas preocupadas em explicar o fenômeno Momesco. Segundo a autora, muitos estudos ligam essas brincadeiras à tradição cristã. Explicando melhor, para os estudiosos adeptos desta corrente as festas carnavalescas são a antítese da Quaresma. Então nas festas carnavalescas são lembra-das e permitidas transgressões rituais, os delitos pecaminosos são admitidos, assim em analogia ao período também são aceitas transgressões sociais, igualmente comum em outras festas como as saturnais e lupercais e até mesmo a festas africanas e asiáticas.

O momento posterior no ciclo litúrgico, o tempo da Quaresma, é marcado pela penitência, o jejum, a abstinência e outros atos e atitudes preparatórias para o grande momento santificado da Páscoa. Esse tempo ainda é a recordação dos 40 dias de provação de Jesus Cristo, quando ele vai para o Deserto jejuar e orar. Portanto as festas carnavalescas seriam o oposto disso, assim não estão descartadas de alguma forma as comemorações de origens pagãs inclusa neste tempo eminentemente cristão.

Outro grupo de pesquisadores, embora não se afastem muito dessa noção de Carnaval como momento anterior à Quaresma, apresenta uma análise mais pautada nas dimensões que os estudos da festa em si podem trazer como os enfrentamentos de grupos sociais emergindo dentro da festa, simbolizando muitas vezes as lutas de classes existentes na sociedade; as contradições presentes nas próprias manifestações festivas, indicando as circularidades entre os vários grupos de uma sociedade; as sobrevivências de ritos pagãos atualizados ou reconfigurados, indicando um tempo longo presente em algumas expressões momescas. Esse último detalhe reinsere esse tipo de festas no centro da cultura popular tendo no Cômico e no Riso seus aspectos mais marcantes (SOIHET, 1999, p.6).

Tudo isso elevando e dando autonomia às análises das festas dedicadas a Momo, procurando estudá-las de dentro para fora, mostrando toda diversidade de aspectos compondo esse tipo de comemoração, apesar da diversidade de manifestações existente.

No Brasil os estudos sobre às festas Carnavalescas não empolgavam os historiadores ficando sob o foco do olhar de folcloristas, etnógrafos, antropólogos e cientistas sociais. Os primeiros estudos sobre festas populares, segundo Albuquerque Júnior (2011, p. 135), foram realizados por folcloristas preocupados em encontrar a alma do povo brasileiro, neles já encontramos alguma preocupação com as festas momescas.

Posteriormente as festas de uma forma geral e as carnavalescas em particular foram tema de cientistas sociais preocupados também com a identidade nacional. Segundo o autor "[...] enquanto uns veem nos festejos populares a manifestação da tradição [outros] veem a manifestação da rebelião e da contestação social" (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 140).

Os primeiros livros sobre o tema foram produzidos por literatos em forma de contos. Na década de quarenta formavam um conjunto considerável, propiciando a Wilson Louzada (1945) organizar uma antologia, reunindo romances, contos e memórias de foliões, sobre o Carnaval carioca.

Na década de cinquenta, os jornalistas reuniram artigos e memórias sobre o Carnaval, divulgados de forma esparsa em periódicos diversos, publicados em livros.

Contrariando a tendência desse período, a jornalista Eneida Moraes ([1958] 1987) publicou um livro em 1958 baseado em vasta pesquisa nos arquivos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Essa obra foi um verdadeiro marco para os estudiosos do tema, pois foi a primeira autora a utilizar documentos de arquivos de forma sistemática para tratar do tema. Informações colhidas naquele momento e publicadas nesta obra são utilizadas e repetidas até nossos dias por quase todos acadêmicos e memorialistas preocupados com o tema. As informações como: as origens do Carnaval, reputando-as às saturnais, lupercais e bacanais romanas; sobre o entrudo, estabelecendo a forma e origens portuguesas dessa brincadeira; e as informações sobre os primeiros bailes a fantasia no Brasil, pululam em várias autores citando Moraes ([1958] 1987).

Na década de 1970, os sambistas e fomentadores das escolas de samba passaram a publicar em livros suas experiências e memórias. Esse fenômeno não se restringiu somente à cidade do Rio de Janeiro, mas também ocorreu em outros locais, como as experiências na cidade de São Paulo e na de Santos. Nesta mesma década, o Carnaval brasileiro volta a ser tema da academia, sendo analisado por Roberto da Matta (1973; 1979) entre outros, mas foi na década de noventa que ele recebeu várias análises de antropólogos, sociólogos e historiadores, tornando-se um grande tema para essas áreas de estudo.

As abordagens do Carnaval, na academia, tiveram como marco a I Jornada de Especialistas de Carnaval Brasileiro, realizada em 1977, na cidade de São Paulo, reunindo diversos especialistas nacionais no tema. Os trabalhos apresentados, todos trazendo os aspectos locais e tratando-os sob uma perspectiva histórica, possibilitaram uma visão geral das festas de Momo como um fenômeno nacional estruturado nas mesmas bases, mas com algumas especificidades locais.

No livro *Carnaval Brasileiro: O Vivido e o Mito*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992) trouxe um novo posicionamento frente às festas momescas, nesta obra a autora critica essa ideia do Carnaval como momento no qual tudo é possível e a ordem normal da sociedade é trocada. Nele, a autora demonstrou como as elites transferem suas visões de ordem e organização social para o espaço carnavalesco. A autora analisa as três formas de brincadeiras ocorridas no tempo carnavalesco: O Entrudo, o Carnaval Burguês e o Carnaval Popular (QUEIROZ, 1992).

As festas das pequenas cidades, com suas manifestações festivas menos glamourosas, e também os Carnavais fora de época, as Micaretas, apenas começaram a ser estudadas mais profundamente agora na primeira década do século XXI, com a propagação de programas de pós-graduação fora dos centros acadêmicos tradicionais, onde essas festas ganharam projeção e apreciação.

Portanto, existe muito a ser pesquisado e desvendado das festas dedicadas a Momo organizadas nos rincões longínquos fora das câmeras da televisão ou das reportagens das grandes revistas de circulação nacional.

Quanto ao Carnaval de Cabo Verde, tivemos acesso apenas a um projeto de pesquisa de Maria do Carmo Daun e Lorena, que estuda o Carnaval de Mindelo em seu doutorado, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, mas ainda não publicou nenhum texto sobre a pesquisa, apenas fez algumas apresentações em seminá-

rios, de pesquisa exploratória sobre o tema. Existem também alguns artigos de jornais diários sobre as influências do Carnaval carioca nos festejos de Cabo Verde.

Na pesquisa bibliográfica realizada, não foi encontrada nenhuma obra comparando as festas carnavalescas brasileiras com manifestações momescas de outra parte do mundo, a não ser as que comparam os grandes bailes do final do século XIX aos ocorridos nas cidades de Nice e Florença. Porém, existem fortes indícios de ligações entre as festas dedicadas a Momo no Brasil com festas existentes em outras partes do mundo, principalmente os lugares com influência ou colonização ibérica, além dessas destacadas na bibliografia consagrada sobre o Carnaval e sua História.

A excessão é o artigo de Fred Goés (2005) analisando o Carnaval de Nova Orleans, que embora retrate as impressões de sua vivência e imersão na festa de *Mardi Gras* não deixa de fazer algumas comparações com as festas momescas brasileiras.

Joãozinho Trinta (s/d, p.17-18) destaca a transladação das brincadeiras dos colonizadores portugueses como as bases para o Carnaval brasileiro:

> Seu primórdio acontece em 1723 quando os ilhéus das Ilhas da Madeira, Açores e Cabo Verde desembarcaram nas costas do Brasil: de Porto Alegre ao Espírito Santo. Dois meses antes da data do CARNAVAL eles lançavam, aos domingos, uma brincadeira chamada "O ENTRUDO". Juntos, negros e mestiços saíam numa completa libertinagem fazendo barulho com instrumentos musicais rústicos e jogando, uns sobre os outros, farinha de tapioca, esguichos de água, através de bisnagas e seringas, e limões de cheiro.

Portanto para Joãozinho Trinta (s/d), as bases das brincadeiras vieram de lugares específicos próximos da costa africana em suas ilhas fomentadas por colonizadores portugueses. E, como não poderia deixar de ser, aqui no Brasil ela se encontra com várias outras manifestações, também, trazidas de diversas áreas do continente africano e que vão incorporar às brincadeiras tradicionais do Entrudo europeu as formas de comemorar e reverenciar africanas, que têm na dança sua maior expressão (BURKE, 2000, p. 220-221).

Propalado como uma herança do Entrudo português, com suas brincadeiras de bisnagas de líquidos mal cheirosos, o molha-molha, os ovos podres, farinhas, fuligens e outros objetos atirados nos transeuntes, o Carnaval de Mindelo hoje se transforma novamente e muitas agências de viagens vendem pacotes tendo como principal propaganda o Carnaval à Brasileira de Cabo Verde (ILHA, 2007). Ou seja, Assim, assistimos uma nova transposição de formas de comemorar as festividades momescas atravessando o Atlântico, desta vez com sentido contrário. Mas será que podemos encontrar semelhanças nas formas de brincar dos dois lados do Atlântico, fora os desfiles das escolas de samba?

Dois conjuntos de registros fotográficos

Conforme sugestão de Peter Burke (2004), os conjuntos documentais constituídos de fotografias, bem como todo e qualquer documento, precisam ser contextualizados para ajudar na compreensão e análises dos dados e informações por eles transmitidos. Sendo assim, farei uma breve apresentação dos dois conjuntos fotográficos utilizados com as informações disponíveis sobre eles.

Nas Micaretas da Cidade de Jacobina, talvez as mais antigas do interior brasileiro, conforme Doracy Lemos (1995) e Vanicléia Silva Santos (2001), temos uma manifesta-

ção cultural promovida desde a década de 1940, por um grupo de homens simples que se autodenominam de Os Cãos.

Eles pintam seus corpos, geralmente utilizam somente uma bermuda, saem às ruas com seus tridentes e trejeitos, assustando os transeuntes e fazendo uma espécie de auto que tem como personagens principais o Cão-Mor, o Zé Pelintra — ou Pilantra, a depender do depoente — e a Alma (JACOBINA, 2012), e que termina de formas diversas, a depender do público, da vontade dos brincantes, do tempo e outras nuances. Também podem aparecer na teatralização a mulher do Cão-Mor, um Anjo e muitos outros personagens.

O conjunto de Agenor Gondim (2009), um baiano com 30 anos de experiência como fotógrafo, especializado em registrar a religiosidade baiana, foi publicado em uma revista especializada em Moda, ffw-Mag, contando com versão impressa e também disponível on-line na INTERNET. Os números são temáticos procurando explorar em todas as secções o mesmo assunto principal, desde ensaios de Moda, passando pelas artes plásticas, até em reportagens sobre comportamento.

O número da revista contendo o ensaio de Gondim foi dedicado à Alegria. Além de Moda a publicação também se importa com artes de uma forma geral e brasileira mais especificamente, sempre publicando ensaios e reportagens sobre variadas manifestações artísticas nacionais ou explorando a estética de uma forma mais geral.

No conjunto publicado sobre os Cãos de Jacobina (GONDIM, 2009), todas as pessoas são mostradas em poses estáticas ou com movimentos pouco espontâneos, parecendo fotografias com uma produção bem cuidada, não aparecem espectadores ou o público e nada se vislumbra da paisagem jacobinense, apenas os personagens principais do ensaio. Em todos existe um fundo intencional para destacar o assunto da foto, por vezes é o céu com seus vários matizes de cores predominando o azul, outras uma parede da própria cidade de uma só cor ou uma cortina vermelha, outras o corpo do brincante é utilizado como fundo para destacar algum acessório ou detalhe da pintura corporal.

O conjunto publicado se constitui de 9 imagens em cores registradas por Agenor Gondim (2009) na Micareta de 2008, talvez com o objetivo de preservar essa manifestação inusitada, que mistura ludicidade, crítica aos poderes terrenos e à religiosidade tradicional.

Os Cãos também trazem vários pontos de contato com brincadeiras paralelas ocorrendo em outras localidades do litoral brasileiro como um todo e, em especial, do Recôncavo Baiano, de onde pode ter migrado com seus fomentadores iniciais, que não são originários de Jacobina.

O Carnaval dos Mandigas foi retratado por Dominique Robelin (RODELIN; FIGUEIRA, 2007) junto com outras figuras espontâneas presentes nas ruas nos dias de folia de Mindelo. São 50 instantâneos das quais em 18 aparecem os Mandigas como tema principal e mais três como coadjuvantes, tomados em momentos da festa.

Natural da França, Robelin começou sua careira como assistente de fotografia de moda no Canadá, voltou à França onde trabalhou como fotógrafo de moda, fez fotojornalismo e publicidade, adotou Cabo Verde, em 1999, onde vive até o momento. Seu primeiro livro de fotografias foi Havana Trânsito (ROBELIN; MANET, 1997) em parceria com o escritor cubano radicado na França Eduardo Manet.

No livro em foco Carnaval do Mindelo (RODELIN; FIGUEIRA, 2007), não temos muitas informações sobre o ano das foto-

grafias, provavelmente são da primeira década do século XXI, do próprio ano de 2007 nos parece bastante viável. A publicação foi realizada em parceria com um escritor local, além de ser poeta e músico, Tchalé Figueira também se dedica às artes plásticas.

O conjunto apresenta diversos homens "[...] pintados nos seus corpos mulatos, brancos, e morenos, com tinta, carvão, e sabe deus o que mais [...]" (ROBELIN; FIGUEIRA, 2007, apresentação). Robelin escolheu registrar esses homens em branco e preto talvez para explorar melhor a luz e sombras, ou para impor um tom mais realista e ainda para mostrar o que os turistas não notam, despreocupados com as manifestações populares acontecendo por toda a ilha fora da oficialidade.

Em artigo de A Semana (FORTES, 2008) lemos uma declaração do próprio fotógrafo francês: "[...] os turistas só vêem os grupos e desfiles oficiais, com os seus trajes finos e cheios de cor. Eles não conhecem a faceta do Carnaval de São Vicente porque esta nasce e se desenvolve na fralda da cidade do Mindelo".

As 21 imagens do conjunto retratam desde o momento da preparação, com os homens se pintando e vestindo, algumas ocasiões da aparição na rua, alguns adereços destacados e também registra os espectadores. As poses e os homens retratados são muito parecidos com os de Jacobina.

Existem instantâneos retratando, em segundo plano, meninos espectadores acuados, querendo ver, mas ao mesmo tempo se escondendo, parecendo bem assustados pelos Mandigas. Mulheres que acompanham de longe, no conjunto não existe nenhuma mulher caracterizada de Mandiga, e um rapaz pronto para a folia com sua fantasia de executivo atrás de um muro, apenas meio corpo revelado. Será que se protege do grupo de Mandigas? O encontro com outros iguais, mas diferentes. Ao invés de tridentes, os Mandigas usam espadas e outros instrumentos rudimentares.

No traje que compõe a vestimenta dos Mandigas vemos uma saia de palhas muito parecida com as utilizadas em diversas brincadeiras do Recôncavo Baiano, a exemplo das saias utilizadas na representação do Nego Fugido do Acupe de Santo Amaro.

Considerações bem parciais

Os conjuntos apresentam semelhanças quanto às intenções dos fotógrafos; os homens pintados, as cenas de medo e algumas das poses, além das críticas já destacadas ao poder temporal e à religiosidade. Nas fotografias de Gondim (2009), os personagens aparecem fazendo poses, indicando uma produção das cenas, além da utilização de fundos para destacar o tema principal. Além disso, não existem distrações ou formas de desviar o olhar do tema principal. Porém a produção deixa transparecer uma luminosidade de ambientes abertos, ou seja, apesar da produção os Cãos foram fotografados no seu ambiente de brincante a rua.

No conjunto de Robelin, os personagens aparecem de forma mais espontânea, sempre em ações concretas como caminhando, preparando-se ou correndo, mas sempre em ambientes abertos. O conjunto de Gondim não apresenta os espectadores, que são citados apenas no texto que acompanha as fotografias, mas não aparecem nas imagens. No conjunto de Robelin, eles fazem parte dos enquadramentos ou são até mesmo fotografados com certo destaque, como no caso de um instantâneo onde aparecem meninos com essa contradição de escondidos, mas querendo ver os brincantes.

No conjunto dos Mandigas as mulheres só aparecem como espectadoras ou acompa-

nhantes, no conjunto de Cãos aparece uma jovem caracterizada, fazendo pose junto com outro rapaz, portanto com indícios de fazer parte permanente do grupo de brincantes, ela pode ser uma das personagens do enredo da encenação. Porém na fotografia da representação do auto ela não está presente. Como já escrito acima, a teatralização depende de muitos fatores e seu enredo tem os temas principais sempre abordados, mas pode sofrer variações de cenas e personagens.

O medo dos personagens principais, apresentado explicitamente nos expectadores no conjunto de Robelin (RODELIN; FIGUEIRA, 2007), aparece de forma velada no conjunto produzido por Gondim (2009), além disso, é citado no texto que acompanha o conjunto de fotografias, transparecendo a escolha de imagens condizentes com o tema principal da publicação Alegria. Outra semelhança é a utilização dos espaços abertos para colher os instantâneos. Nos dois conjuntos a luz natural é explorada de forma bastante intensa.

Outro aspecto semelhante me parece a marginalidade imposta aos dois grupos. Robelin fala explicitamente dessa marginalidade de seus personagens principais fotografados em todo o livro, enquanto que essa sensação é passada nas fotos dos Cãos de Jacobina pela falta de público ou expectadores presentes no conjunto. Porém outras importantes semelhanças são o orgulho e alegria com que esses dois grupos brincam as festas dedicadas a Mono. Alegria contagiante presente nas fotos, mesmo com a contradição do medo também presente.

O Carnaval brasileiro tem uma repercussão muito grande na Ilha, representado pela citação do filme *Orfeu Negro*, no texto da apresentação das fotografias de Mindelo. Também não podemos nos esquecer da grande influência dos desfiles das escolas de samba, que estão moldando novas formas de brincadeiras momescas em todo Cabo Verde.

Outros elementos também se aproximam e se distanciam e poderão ser explorados com mais detalhes e analisados com a continuidade da pesquisa. Por hora, é possível dizer que as manifestações são muito próximas e indicam pelo menos uma mesma raiz comum não sendo possível dizer de qual lado do Atlântico ela está.

Convido os leitores a fazerem o exercício da leitura das imagens acessíveis em sítios da INTERNET mostrando fotografias dos Mandigas e as várias imagens dos Cãos disponíveis na grande rede, as Referências trazem alguns desses sítios.

Referências

APENAS Bahia, Apenas Fotografia. *Blogspot de Agenor Gondim*. Disponível em: <http://www.apenasbahia.blogger.com.br/>. Acesso em: 22 mar. 2010.

BUENO, Marielys Siqueira. Festa: o dom do espaço. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, a. 3, n. 2, p. 91-103, 2. sem. 2006.

BURKE, Peter. A tradução da cultura: o Carnaval em dois ou três mundos. In: BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2000.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: EDUSC, 2004.

CADERNOS do CERU. Centro de Estudos Rurais e Urbanos da USP, São Paulo: USP, n. 11, set. 1978.

CARNAVAL 2008. *Mindelo Info*. Disponível em: <http://www.mindelo.info/forum/ album_cat.php?cat_id=35&sort_method=pic_time&sort_order=DESC&start=24>. Acesso em: 20 mar. 2010.

CARNAVAL de Mindelo. *Nha Terra*. Disponível em: <http://nhaterra2005.blogspot. com.br/2010/02/carnaval-do-mindelo.html>. Acesso em: 22 mar. 2010.

CARNAVAL de Mindelo 2008. *Cabo-Verde-Foto.com*. Disponível em: <http://www.cabo-verde-foto.com/Foto-Display-1-p.aspx?ID=3032>. Acesso em: 20 mar. 2010.

CARNAVAL de Mindelo 2008. *Cabo-Verde-Foto.com*. Disponível em: <http://www.cabo-verde-foto.com/Foto-Display-1-p.aspx?ID=896>. Acesso em: 20 mar. 2010.

CARNAVAL dos Diabos! Conheça o Bloco Cãos de Jacobina. ARTSY, MAGS. 23 fev. 2009. Disponível em: <http://outedblog.wordpress.com/2009/02/23/carnaval-dos-diabos-conheca-o-bloco-caos-de-jacobina/>. Acesso em: 20 mar. 2010.

DIAS, Clímaco. Mundialização soteropolitana: turismo, carnaval e venda da cidade. *Cadernos de Geociências*, v. 6, 2001. Disponível em: <http://www. portalseer.ufba.br/index.php/cadgeoc/article/viewFile/3764/2735>. Acesso em: 20 mar. 2010.

FORTES, Teresa Sofia. Livro sobre Carnaval de Mindelo de Dominique Robelin. *A Semana*. [Praia] Cabo Verde, 26 jan. 2008. Disponível em: <http://www.asemana. publ.cv/spip.php?article29215#> Acesso em: 22 mar. 2010.

GALOFARO, Sylvie Doriot. Análise de obra. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 9, n. 1, p. 199-206, mai. 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br /ojs/index.php/tecap/article/download/10318/8113>. Acesso em: 06 ago. 2014.

GOÉS, Fred. *Mardi Gras*: carnaval americano na visão de um brasileiro. *ALEA: Estudos Neolatinos*. v. 7, n. 2, p. 291-304, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1517-106X2005000200009&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 06 ago. 2014.

GONDIM. Agenor. Ensaio Fotográfico: E que tudo mais vá pro inferno. *ffw-MAG!*. São Paulo: Lumi 05. n. 12, 2009.

ILHA de São Vicente, Cabo Verde, tem Carnaval à brasileira. *Lusa*. 20 fev. 2007. Disponível em: <http://entretenimento.uol.com.br/ultnot/lusa/2007/02/20/ ult3680u420.jhtm>. Acesso em: 22 mar. 2010

JACOBINA, Prefeitura Municipal de Jacobina. *Plano Municipal de Educação*: Renovando e Transformando a Educação Municipal de Jacobina 2011-2021. Secretaria Municipal de Educação de Jacobina: Jacobina, 2012. Disponível em: <http://www.sitiosoficiais.org/gcbeeweb/modulos/documentos/img/diario_oficial_de_jacobina_ba_2863_1.pdf >. Acesso em: 06 ago. 2014.

LIMA, Claudia M. de Assis Rocha. História do Carnaval. In: Fundação Joaquim Nabuco, Texto On-line. Cultura. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/ geral/textos%20online/cultura/carnaval.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2010

LEMOS, Doracy Araújo. *Jacobina, sua história e sua gente*. Jacobina: D. A. Lemos, 1995.

LOUZADA. Wilson. (Org.). *Antologia do carnaval carioca*. Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1945

MATTA, Roberto da. Carnaval como Rito de Passagem. In: MATTA, Roberto da. *Ensaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MATTA, *Roberto da. Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MINDELO no era Carnaval 2008. *Ecaboverde.com*. Disponível em: <http://www.ecaboverde.com/img5303.htm>. Acesso em: 20 mar. 2010.

MORAES, Eneida. *História do carnaval carioca*. Ed. atualizada. Rio de Janeiro: Record, 1987 [primeira edição 1958].

NEPOMUCENO, Eric Brasil. Diabos encarnados: carnaval e liberdade nas ruas do Rio de Janeiro (1879-1888). *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 10, n.2, p. 7-28, nov. 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/tecap/article/view/10214/7995>. Acesso em 06 ago. 2014.

OS CÃOS. Disponível em: <http://caosjacobina.blogspot.com.br/>. Acesso em: 22 mar. 2010.

ROBELIN, Dominique; FIGUEIRA, Tchale. *Carnaval de Mindelo*. Santa Maria. Ilha do Sal: Gongon Edições, 2007.

ROBELIN, Dominique; MANET, Eduardo. *Havana Tránsito*. París: Ed. Aréopage, 1997.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1992

SANTOS, Vanicléia Silva. *Sons, danças e ritmos: A Micareta em Jacobina-BA (1920-1950)*. 2001. Dissertação de Mestrado em História (Mestrado em História) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo, 2001.

SOIHET, Rachel. Reflexões sobre o carnaval na historiografia — algumas abordagens. *Tempo*, v.7, 1999.

TRINTA, Joãozinho. A magia do Carnaval brasileiro. In: *Ministério das Relações Exteriores*. s/d. Disponível em: <http://www.dc.mre.gov.br/imagens-e- textos/carnaval02.pdf>. Acesso em 22 mar. 2010.

Recebido em: 20/02/2015
Aprovado em: 06/04/2015

FABRIC OF ENSLAVEMENT: PANOS DE TERRA

Clifford Pereira*

Resumo

O artigo trata o tema do transporte têxtil como uma parte do comércio de escravos dentro do Império Colonial Português, ou seja, Africano, Asiático, territórios americanos e na própria Europa. Devido à sua diferente origem e tipo, comércio têxtil era constituído uma espécie de mercado globalizado dentro do mundo lusófono. Em contaste a estudos anteriores, este trabalho se concentra em tecnologias têxteis africanas transferidos para outras partes do Império Português e enfatiza a participação de tecnologias de fricanos dentro de diferentes culturas do mundo. Tal perspectiva nos ajuda a ver a África e não apenas como um continente de exportação de escravos, isto é, força de trabalho para outras partes do mundo. O artigo visa corrigir visão tradicional e amplamente difundida segundo a qual a África tinha descartado há tecnologias significativas antes da chegada dos europeus. Tal ponto de vista é prejudicial especialmente para diáspora Africana no mundo Atlântico. O artigo observa a importância das tecnologias têxteis africanas dentro do processo de colonização européia e explora o legado do comércio têxtil especialmente em lusitana Atlântico (Cabo Verde, Brasil, Nigéria). O documento sublinha importância de Panos de Terra produzidos em Cabo Verde.

Palavras Chave: Africa. Diáspora africana. Comércio de escravos. Tecnologia.

Abstract

There were four sources of the textiles used in slave trading within parts of Africa under Portuguese influence; Africa itself, Europe, Asia and the Americas. The sources and types of textile varied over time and place and therefore represent aspects of globalisation in the Portuguese Empire. Past studies have tended to look primarily at the trade of European commodities within the trans-Atlantic slave trade. This has ignored the presence of African technology transfer to Macaronesia and the Americas and thereby overstressed the notion that Africans were transported simply as labour with no regard to their indigenous culture or technology. The result of this historical misinter-

* Royal Geographical Society (with IBG), Londres, Reino Unido/ Museu da Antropologia da Universidade de British Columbia, em Van-couver, Canada. cliffjpereira@hotmail.com

pretation is a widely held perspective in the Americas and Europe that Africa had no technology of worth prior to the arrival of Europeans. This notion is detrimental to all parties, and in particular to the African diaspora of the Atlantic World. This paper seeks to identify the role of Africans technology and trade within the process of European colonisation and to explore the legacy of the textile trade and its links to slavery by investigating costume and the textile trade in the Lusitanian-influenced Atlantic (primarily Cape Verde, Brazil and Nigeria). The study focus is on the *Panos de Terra* of the Cape Verde Islands.

Keywords: African. African diaspora. Slave trading. Technology transfer. Textiles.

Introduction

This paper is the product of two years of research within archives that were predominantly in English and therefore represent sources that are new to much of the Portuguese-speaking world. The main centres of research were the British Museum, the National Maritime Museum and the Royal Geographical Society (with IBG) in London, England. However, some research was also conducted at the Museu Nacional de Arte Antiga in Lisbon, Portugal and the Museu Etnográphico da Madeira at Ribeira Brava, Madeira. The fieldwork was conducted primarily at Assomado and Praia on the island of Santiago and on Fogo Island in the Cape VerdeArchipelago with the support of the Ministry of Culture and the Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verdes. Some research was also conducted in Salvador de Bahia, Brazil, and at Lamu Island in Kenya. Mr Neil Williams whose career is in the global textile and fashion industry accompanied Mr. Clifford Pereira on the fieldwork, and provided valuable input from a technical perspective. This has resulted in a historical study that is inclusive of the components of the textile industry; fibres, dyes, weaving, sewing, patterns and labour requirements.

It is of course possible that much more documentation exists on this topic in Portuguese, as well as in Spanish, French and Dutch. This research serves as an audit of some English language sources on the narrative of the *Panos de Terra*.

Research outcome

The first Portuguese overseas expansions were into Morocco on the heels of the retreating Moors of Andalucia. This was followed by their first voyages of exploration seeking "Christians, spices and Gold" with landfalls in the uninhabited islands of the Atlantic starting with Madeira (c.1419), the Azores (c1427), the Cape Verdes (1456-60), and onto St. Helena and Ascension (1501-1502) and Tristao da Cunha (c.1506). By the time the Portuguese had discovered the islands of the South Atlantic they were already familiar with the inhabited lands of Iceland, Greenland, Labrador and Newfoundland, Brazil and in the 1520's they attempted settlement of Cape Breton Island[1]. The Portuguese were the first Europeans to discover the Guinea coast of Africa[2]. This was marked by the rounding of Cape Bojador by Gil Eanes in 1434. Bartholemeu Dias (1488) round-

1 P. 9. The Portuguese Empire. 1415-1808. By A. J.R. Russell-Wood. 1998. Baltimore. USA.

2 P. 40. Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

ed of the Cape of Good Hope and Vasco da Gama lead the sea route to India in 1489 thereby bringing Asia closer to Europe.

The Portuguese found neither spices, gold or Christians on the ten islands of the Cape Verde Archipelago, each of which has a distinctive character moulded by geology and geography. These islands had one advantage they were at the centre of sixteenth century Portuguese trade routes from Europe to Africa, India and Brazil. The Cape Verde islands were uninhabited at the time of the Portuguese discoveries, and thoughslightly wetter then today they were still arid. They contained adyeyielding lichen called Orchilor *Urzela* in Portuguese (Roccella tinctoria) that was collected in the misty mountainous areas, processed and exported to produce a purple-blue dye[3]. The Portuguese became characterised in the sixteenth century for their trading activities, but they were also pioneers in the experimentation of plant adaptation, using the Atlantic Islands as field stations. They had already introduced sugarcane to Madeira and the Azores by the end of the fifteenth century and were importing enslaved Africans from their newly "discovered"Guinea coast as labour for its cultivation[4], and the proximity of the Cape Verdes to the adjacent coast of Africa provided a base from which to control the slave tradeto the Americas[5]. The earliest and most successful cash crop in the Cape Verde islands was cotton (Gossypium herbaceum)[6], which was initially introduced from West Africa and largely sold there. Africa of course had an ancient textile tradition based on leather, raffia, bark cloth and cotton, sometimes using small amounts of waste silk fibres from Asia that reached Northwest Africa and even crossed the Sahara by way of the Arab trade routes. This silk was originally in the form of waste silk usually dyed magenta and known in Northern Nigeria as *Alaharini*[7]. West Africans were unable to produce this magenta colour, though the local Kola nut allowed for various shades of blue and brown. Hence this soft and brightly coloured material was a prestige trading item. In Guinea, the area between Senegal and Liberia, the spinners (mostly female) and the weavers (mostly male) seem to have been enslaved Africans. Warfare on the African mainland associated with the Kaabu (or Gabu) kingdom based in today's North-eastern Guinea Bissau, created thousands of enslaved war captives, especially from the Western Fula peoples, also known as Fulani and Fulbe. Military actions led by the Moroccans in the Western Sahil created southwards migrations of the Fula people in the sixteenth centurywhich led them directly into the path of the Kaabu kingdom.By the early sixteenth century, enslaved African weavers brought into the Cape Verde Islands by the Portu-guese were producing high quality cotton textiles that were marketed on the African coast[8]. The spinners and weavers who also planted, harvested, cleaned and dyed the cotton served as domestic slaves in the large cotton plantations and small slave-trading households of Santiago Island. The Wolof (or Jolof) women were particularly prized because, in addition to being skilled spinners, they were considered very beautiful[9]. The weavers used sim-

3 P. 160. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

4 P. 40. Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

5 P. 40. Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

6 P. 172. The Portuguese Empire. 1415-1808. By A.J.R. Russell-Wood. 1998. Baltimore. USA

7 P. 8. Silk in Africa. By Chris Spring & Julie Hudson. 2002. London. UK.

8 P. 21. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

9 P. 219. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

ple and fragile looms of Africa-norigin that produced very narrow bands of cloth, usually 5 or 6 inches (12-15 centimetres) wide and between 5 and 6 feet long (just under 2 metres). Six of these strips were sewn together, to make a piece of cloth about one yard (or 1 metres) wide and no more than two yards (or 2 metres) long.

Courtesy of Mrs. Fatima Almeida, Atelier de Design Corte e Costura. Praia, Santiago. Cape Verde. — Pereira-Williams Photographic Collection

There is no evidence that Orchil was ever used to dye cotton for *panos*. If it was, no fabric of that period has survived. However the cotton was dyed various shades of blue with extract from the nut of the Kola Tree(*Cola acuminata*) that was produced in West Africa and traded through the Cape Verde Islands along with enslaved Africans. After the Portuguese reached India they started to import indigo (Indigofera tinctoria) directly from India to Europe. According to Duarte Barbosa writing at the beginning of the sixteenth century, "the Moors here [Sofala] now produce much fine cotton in this country, and they know how to weave it into white stuff, because they don't know how to dye it, or because they have not got the right colours; and they take the blue or coloured stuffs of Cambay [Gujarat] and unravel them, and again weave the threads with their white thread, and in this manner they make coloured stuffs". There was already an indigenous textile industry on the East coast of Africa when the Portuguese arrived in the early sixteenth century. Apparently there was no knowledge of cotton dyeing in the region and therefore imported coloured cloth, especially in blue was very rare and highly prized[10]. When in 1502 Cabral (who discovered Brazil) decided to set up a factory at Sofala in Southeast Africa, the captain was supplied with the means to purchase Indian textiles as this was the only saleable ware at Sofala[11]. Barbosa mentions that the coloured cloth woven with Indian and local thread at Sofala was traded for gold[12]. In or shortly after the late sixteenth century the Portuguese introduced indigo (indigofera tinctoria) to the Kerimba Islands from India and thereafter the islanders started dyeing their

10 P. 6. Description of the East Indies and Countries on the seaboard of the Indian Ocean in 1514. By Duarte Barbosa (Translated by Hon. Henry Stanley). 1865. London.

11 P. 40. The Portuguese Period in East Africa. By Justice Strandes. 1971. Nairobi. Kenya.

12 P. 6. Description of the East Indies and Countries on the seaboard of the Indain Ocean in 1514. By Duarte Barbosa (Translated by Hon. Henry Stanley). 1865. London.

own cotton with this blue-black dye. The resultant cloth was called *Msumbiji* ("Mozambique" in Kiswahili). By the nineteenth century the Mijikenda people of Kenya had developed a preference for the blue-black *Msumbiji* cloth. Blue does not occur on animal skins and rarely occurs on birds, insects and plants. Blue cloth was prized and endowed with quasimagical properties[13]. This prized fabric had assumed an important social function and was presented to the mother of a bride who used it herself or presented it to her daughter for use as a baby sling. This practice was known by the Waswahili as *mbeleko* or *uweleko*, by the Digo as *makaja*, by the Pokomo as *kamahumbo* and by the Zaramo of Tanzania as *mkaja*[14]. From the Indian Ocean thePortuguese also introduced indigo to the Cape Verde Islands and by the late sixteenth century Cape Verdean slaves were cultivating indigo and producing their own good blue dyes. Each group of Cape Verdean spinners and weavers made their own dye[15]. It is possible that the in-troduction of the indigo from Mozambique to Cape Verde also involved the transfer of enslaved East Africans who had learnt how to cultivate and process indigo.

Separate strips of cloth went into the making of one *pano* (or piece), providing the opportunity for many ingenious variations worked out within the framework imposed by the six-banded arrangement. Alternating bands of indigo blue and white bands produced the socalled striped cloth (*pano listrado*) mentioned in many records. The *barafulas* were mostly of this type. Eventually Moorish and Portuguese patterns and designs were incorporated sometimes with imported silk or wool[16]. Probably boosted by the introduction of Sea Island cotton (Gossypium barbadense) from Brazil, the production of high quality raw cotton became a central part of Cape Verdean economy.Cotton is very labour intensive and this would have required an increase in the local labour force. In 1582 the population of Fogo and Santiago included 1,608 whites, who were vastly outnumbered by 13,700 enslaved Africans and 400 free Africans[17].Due in part to the demand for cotton these islands were now numerically dominated by Africans of differing cultures. The creation of a free mixedrace Afro-Portuguese community on the islands was inevitable, and so the Creole culture was born.

The Portuguese maritime trading ventures were restricted to the coast of West Africa where it fed into a larger trading network of free Afro-Portuguese origin from the Cape Verdesknown as *Lançados* or *Tangomaos*[18]. These were the middlemen of the region between Senegal and Liberia, trading in local textiles, kola nuts, ivory and slaves. If a European slave trader went to the Guinea coast, he would find himself involved with Cape Verdean intermediaries, and obliged to buy Cape Verdean *panos* (the *barafulas, oxos, panos pretos, panos de obra, panos de agulha, panos de bicho*, etc). Without the Afro-Portuguese middleman, and without the elegant Cape Verdean *panos*that dressed the upperclass people of Guinea, the coastal trade would have been quite different[19].The Portuguese and *Lançados* also relied on an-

13 P. 248. Swahili Origins. By James de Vere Allen. 1993. London. UK.

14 P. 85. Swahili Origins. By James de Vere Allen. 1993. London. UK.

15 P. 220. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

16 P. 219. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

17 P. 40. Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

18 P. 40-41. Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

19 P. 212. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

other trading network, that of the Jews who were already established in the Moroccan city of Saffi and this was consolidated when the Portuguese took the city in 1508. When the Inquisition was established in Portugal in 1536, the fleeing Jews of Portugal and the *Maranos* sought refuge in Saffi and Arzilla, where they entered the Portuguese-African trade initially with freedom from the inquisition. Their principal trade was in *Alambeis*. Jewish traders who worked alongside the *Lançados* were known as *Ganagogas*. The Jews eventually married local women and became part of the genetic mix that is today the Cape Verdean. The presence of the Cape Verdean *Lançados* and *Ganagogas*as traders (mostly in slaves) was so common that, already in the sixteenth century the coast came to be known as the "rivers of Cape Verde", here referring to the archipelago and not the promontory in Senegal[20]. However proficient the Guinea Africans were at weaving they did not seem to be interested in tailoring, instead they were content with sewing the narrow strips of cloth together producing large flat pieces of cloth that were wrapped and draped around the body. The importance of the *panos* in West Africa is exemplified in the John Sudbury map of Africa produced in England in 1626 which features costumed Africans from various coastal regions. The "Senagensian" inhabitant is depicted wearing *panos*[21]. Though the illustration suggests that the artist had not actually seen the fabric being worn, but was given some description of its use. Nevertheless this remains one of the earliest images of the *panos*.

The Cape Verdean *panos* were not the only textiles traded in West Africa. During the first three decades of the seventeenth century Flemish and French merchants imported large quantities of textiles into Madeira, which were traded to West Africa in exchange for enslaved Africans. Then in the mid seventeenth century the Anglo-Portuguese war disrupted the trade. But by the end of the century most textiles came from England and on English vessels not just in Madeira, but also in the Azores and the demand for these textiles contributed to the development of English towns and ports such as Topsham in Exeter, and Colchester. These piece textiles known by such names as Devon Dozens, Colchester *bays* (baize), Barnstaple *bays*, *perpetuanas*, *says*, *kerseys*, *friezes* and *frizados* were transhipped from Madeira and the Azores for Brazil[22]. European red fabrics were particularly prized at waistbands and head coverings by Africans on both sides of the Atlantic. This was often a result of the exposure of Africans to the *bandanas* worn by the crew (including Africans) of the slaving vessels. These *bandanas* were usually produced in Bengal, India.

Africans often used the most attractive cloths they could find for funeral shrouds. Expensive textiles also figured prominently in marriage contract exchanges. As far away as the Gold Coast (Ghana) and Niger delta (Nigeria) the Cape Verdean *panos* helped to dress the elite. It is in this context that we must view two images that emerged within this research. During the brief Dutch occupation of Northeast Brazil (1630-1654) the Dutch artist Albert Eckout was commissioned by the governor of Dutch Brazil, Prince Johan Maurits van Nassau, to produce a series of paintings of the inhabitants of the land. Eckout eventually produced twenty-four paintings[23].Two of these images are of Africans, one of a man

20 P 54. The Portuguese Empire. 1415-1808. By A. J.R. Russell-Wood. 1998. London. UK.

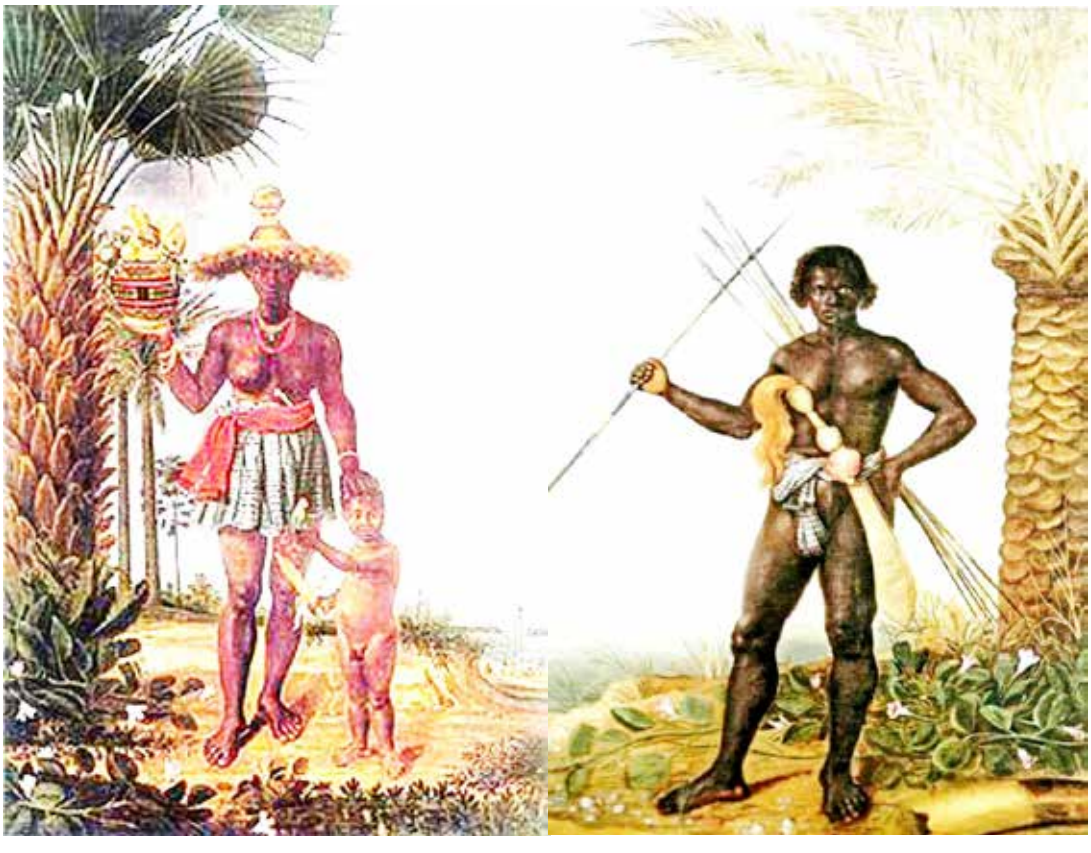
21 mr. Africa. G. 84. Royal Geographical Society Collection. 1626. London. UK.

22 P. 72-73 Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

23 P. 165. Portugal and the World in the 16th and 17th Centuries. 2009. Lisbon. Portugal.

and one of a women and child. The paintings and some of the objects attached to them were bequest to Frederick III of Denmark and are in the National Museum of Denmark. These images are rare visual references to the *panos* in Brazil.

Mulher Africana. (EN.38.A.8) and Homen Africano (EN.38.A.7). — Courtesy of the National Museum of Denmark



The painting of the African woman shows her wearing a short *panos* skirt, which is fastened at the waist with red sash. She is featured wearing a hat similar to those of the Khoisan of South Africa (itself a Dutch colony from 1652 to 1806) or like that of the Bakongo people of presentday northern Angola. The woman also wears coral beads, which were and still are a feature of elite in West Africa. The man wears a *panos* strip as a loin cloth, with an Ashanti *Afena* sword in a rayskin guard and a pink oyster shell (Ostraea rosacea) from the Canary Islands[24]. Two similar *Afena* swords are in the collection of the British Museum.

During the mid-seventeenth century Cape Verdean *panos* assumed a dominant position in the Guinea trade, ousting European, Indian and other African rivals. African Chieftains preferred the Cape Verdean cloth for its patterns and insisted that a certain number of quality Cape Verdean cloths must be part of the "mix" of commodities in every large bartering transaction. In the 1680's one standard bar of European iron was exchanged for two Cape Verdean standard *barafula* cloths, and 30 iron bars were traded for one African slave[25].

By the eighteenth century, competition from the Dutch, British, Danes and

24 P. 194-195. Portugal and the World in the 16th and 17th Centuries. 2009. Lisbon. Portugal.

25 P. 218. Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

French (especially from the textile traders of Rouen) who began to import large amounts of European and Indian textiles, had forced the Portuguese and the *Lançado* families to limit their trading activities to the region of present day Guinea and Guinea Bissau. One of the major companies involved in the eighteenth century trade of *panos* to Brazil was the General Company of Para-Maranhão that held a monopoly on the Amazon and Maranhão slave trade from Cape Verde and Guinea. The company also held exclusive rights on the Orchil extraction in Cape Verde, the Azores and Madeira. The obsession with clothing the native Brazilians created a demand for clothes and probably the demise of native Brazilians along the tributaries of the Amazon[26]. It must be noted that there was a rise in smallpox and measles in the Amazon in the mid eighteenth century, at the same time that the enslaved African population was introduced[27]. At this time the island of Fogo was the biggest exporter of cloth followed by Santiago and Brava. Eighteenth century records by English slave traders in West Africa confirm the wearing of the *panos* as a loin cloth with a "little slip of cotton flattened to a string before, which passes between the thighs, is tied to the same string behind" and the wearing of larger pieces; "Over all they wear a cotton cloth in the manner of a mantel[28]; those of a married women are generally blue, and the darker the colour the richer it is reckoned; but the maidens and gay young wives or widows wear blue and white, some spotted, some figured"[29]. The latter spotted and figured is a description of the *Panos de Oxos* and the *Panos de Bicho*. While the dark blue fine quality cloth is the *Panos Pretos*. The word *Oxos* is from the Mandingo language,*nhantcho* meaning "noble", these fine well-worked decorative cloths for the wealthy and imitated prized animal skins such as those of cheetahs and leopards that are recognised as signs of nobility and power, in much the same way as the use of ermine in England. The same English also mention that on Fogo Island land is rented to the "blacks and slaves" who "pay in cloth"[30]. With reference to the exports of this cloth, and that on São Nicolau "the natives make the best cloths and cotton quilts of all the islands, these are too good for the Guinea trade — but fit for that of Brazil"[31].

The Methuen Treaty of 1703 between Portugal and England was to mark the downfall of the *Panos* trade. The terms of this treaty provided preferential duty to the British market for Portuguese and Madeira wines and the lifting of a protective embargo on British textiles including those produced in the East India Company areas of rule in India. This treaty effectively sealed off the manufacture of textiles in Portuguese India, Brazil and the Cape Verdes[32]. Fabrics produced in India and exported by the East India Company including the plaid know in Nigeria as *injiri* produced in Chirala (Andhra Pradesh) and then at Chennai (formally Madras in Tamil Nadu) which gained popularity in the eighteenth century with the growth of British influence in the region. This highly valued fabric now has an important appli-

26 P. 14. Amazon Frontier: The defeat of the Brazilian Indians. By John Fleming. 1987. London. UK.

27 P. 43. Amazon Frontier: The defeat of the Brazilian Indians. By John Fleming. 1987. London. UK.

28 P. 135. The Voyage to the Cape de Verd islands. By Capt. George Roberts. 1726. UK.

29 P. 145. The Voyage to the Cape de Verd islands. By Capt. George Roberts. 1726. UK.

30 P. 147-148. The Voyage to the Cape de Verd islands. By Capt. George Roberts. 1726. UK.

31 P. 147-148. The Voyage to the Cape de Verd islands. By Capt. George Roberts. 1726. UK.

32 P. 18-19. The Goa-Bahia Intra-Colonial Relations. By P. Sequeira Antony. 2004. Kerala, India.

cation in the life cycle particularly at births and funerals[33].

Within Brazil, cotton was a labour intensive crop and was cultivated in the north initially and subsequently in every province from Para to Rio de Janeiro. It only became important as an export crop in the 1770's partly as a result of the American Revolution or War of Independence[34]. Soon 60% of Brazilian raw cotton was exported to Britain, who then exported the finished cloth back to Brazil to clothe the thousands of enslaved Africans working in the fields and mines of Brazil[35]. Manufacture of fine fabrics was prohibited in Brazil by the Alvaráor Charter of 5 January 1785. Production of coarse cloth for the use of slaves alone was permitted. In 1802 the prohibition laws were repeated. This stimulated the export of Portuguese fabrics and Indian calicos to Brazil and encouraged large scale contraband trading by the European powers[36]. As a consequence the *panos* and its memory virtually disappeared in Bahia where it was replaced by the familiar long white cotton skirt and blouse of the Bahiana.Cape Verdeans continued to trade *panos*with the rivers of Upper Guinea (Casamance, Cacheu, Buba and Geba) as they had three hundred years earlier, and had trading posts at the highest tidal points of such rivers into the early nineteenth century[37].

Conclusion

The *Panos de Terra*(i.e. cloth of the land), like many other aspects of Cape Verdean culture had been unsupported and even suppressed by the Portuguese, especially during the early and mid-twentieth century. However since independence in 1975 the *Panos de Terra* hasbecome the focus of nationalism. The *panos* are worn often as scarves and used as an improvised drum by local dance groups such as those performing the *Batuque*, and the patterns have been replicated on the front of souvenir shops, in stone on paving and even feature on the 200 Escudo bank notes as a reminder of their past monetary function. Today the *Panos de Terra* are produced around Assomada on Santiago Island by around six young individuals many of whom learnt the techniques of weaving from one young man. However there is a dependence on imported dyed yarn which has a high tax levy. There is a low domestic demand for the *Panos de Terra*, and while it is worn by many women in the Assomada wednesday market, nobody wears it at the busy St. Felipe market on neighbouring Fogo Island. So the fabric has yet to become a popular national icon throughout the archipelago. The efforts of people like Fatima Almeida to bring the textile to the international stage at fashion shows in Italy, Spain and Portugal are yet to pay off, and the fabric remains largely unknown in the English speaking world, despite the large Cape Verdean community in the USA, especially in Boston. In fact this research produced one of the first non academic coffee table publications on the Panos de Terra in English that was marketed in 2013 in Britain, Canada, the USA and Japan[38]. So things are changing.

33 P. 153-168. Textiles from India — The Global Trade. Edited by Rosemary Crill. 2006. London. UK.

34 P. 172. The Portuguese Empire. 1415-1808. By A.J.R. Russell-Wood. 1998. Baltimore. USA.

35 P.19. The Goa-Bahia Intra-Colonial Relations. By P. Sequeira Antony. 2004. Kerala, India.

36 P.65. The Goa-Bahia Intra-Colonial Relations. By P. Sequeira Antony. 2004. Kerala, India.

37 P. 54. The Portuguese Empire. 1415-1808. By A. J.R. Russell-Wood. 1998. London.

38 P 56-60. Panos de Terra: Slave Fabric made in Cape Verde. By Clifford Pereira and Neil Williams. In Selvedge. Issue 53 July/August 2013. London. UK.

Assomada Market. Cape Verde. — Pereira-Williams Photographic Collection

In Africa itself the *panos* led to the "fashionability" of black and white cheque cottons. Today the people of the Niger delta produce a special design by subtraction of threads, which they call *pelete bite* meaning "cutthread cloth". This fabric is usually worn as a wrap-around and is often black and white, and bears a remarkable similarity in pattern and usage to the *panos*. The memory of the *panos* survives in the printed black and white fabrics used in funeral rites in Southeast Nigeria.

Textiles, oil paintings and paper rarely survive in the tropics and the identification of the *panos* within the unlikely collections of the Royal Geographical Society in London and the National Museum of Denmark in Copenhagen represent a shared world history and the importance of an interdisciplinary approach, in this case with the inclusion of cartography and art history. The status held by of the *panos* within Africa in the seventeenth century is demonstrated within the Eckout paintings, where the African-Brazilians are dressed in composite high status African fashion, that demonstrate the indigenous African trading links with the Mediterranean, Macaronesia (ie. the Canary Islands and Cape Verdes), Asia and Europe. At the same time the higher level of status is demonstrated by the lack of cowrie shells which formed a part of the monetary exchange system as well as an important fashion item for the African middle classes in Africa and for African-Brazilians. Africans of that time clearly had notions of the "far away" or "exotic" which they wove into their notions of fashion, much as the fashion for Indian textiles among Europeans at the same period. The Eckout paintings suggest that the notion of fashion had crossed the Atlantic to Dutch-controlled Brazil (or Nieuw Holland).

Indian "Madras" cottons were also taken to the Caribbean by the British and became popular among the enslaved Africans as expensive trimmings and head coverings in costumes that were otherwise white cotton, perhaps as a memory of the prestige *panos* of West Africa.This was true of the British and the French colonies. It is also interesting that printed plaid cloth, similar to the *panos* is used in religious ceremonies of African origin in the Caribbean, such as the blessing ceremony of the Revivalist in Jamaica[39].

The importance of the *Panos de Terra* as representing an icon of identity in the Cape Verdes often hides its importance as repre-

39 P. 88. Slavery and the (symbolic) Politics of Memory in Jamaica. By Wayne Modest. In Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements. Edited by Laurajane Smith, Geoffrey Cubitt, Ross Wilson and Kalliopi Fouseki. 2011. Abingdon. UK.

senting an African textile technology that was transferred to the islands as part of a global trade that marks one of the darkest sides of the human story. At the same time the *panos* represents the ability of enslaved Africans to maintain their distinct memories and even notions of fashion and hierarchy, first from the African mainland to the Cape Verde Islands, and then across the Atlantic to Brazil and the Caribbean. The existence of similar, if not parallel notions of wealth and prestige associated with the *panos*, in their modern form of fashionable and ritualistic printed cottons, represent a difficult and sensitive, yet factual connection between West Africans and their cousins in the Americas by way of the Atlantic slave trade. The dominant *Kriolu* (Creole) culture of the Cape Verdes evolved as the result of regional African and global exchange and this is demonstrated in the story of the *Panos de Terra* (Cloth of the land).

Referências

Original Manuscripts:

The Voyage to the Cape de Verd islands. By Capt. George Roberts. 1726. UK.

Original Maps:

mr. Africa. G.84. Royal Geographical Society Collection. 1626. London. UK.

Books:

Amazon Frontier: The defeat of the Brazilian Indians. By John Fleming. 1987. London. UK.

Atlantic Islands. By T. Bentley Duncan. 1972. Chicago. USA.

Description of the East Indies and Countries on the seaboard of the Indian Ocean in 1514. By Duarte Barbosa (Translated by Hon. Henry Stanley). 1865. London.

Portugal and the World in the 16th and 17th Centuries. 2009. Lisbon. Portugal.

Senegambia and the Atlantic Slave Trade. By Boubacar Barry. 1998. Cambridge. UK.

Silk in Africa. By Chris Spring & Julie Hudson. 2002. London. UK.

Swahili Origins. By James de Vere Allen. 1993. London. UK.

Textiles from India — The Global Trade. Edited by Rosemary Crill. 2006. London. UK.

The Goa-Bahia Intra-Colonial Relations. By P. Sequeira Antony. 2004. Kerala, India.

The Portuguese Empire. 1415-1808. By A.J.R. Russell-Wood. 1998. London. UK.

The Portuguese Period in East Africa. By Justice Strandes. 1971. Nairobi. Kenya.

Chapters or papers in published works:

Les arts plastiques et I'artisanat : le filage et la teinture au Cap-Vert. By Manuel Figueira. In Découverte des Îles du Cap-Vert. Edited by Danial Benoni. 1998. Praia, Santiago, Cape Verde.

Panos de Terra: Slave Fabric made in Cape Verde. By Clifford Pereira and Neil Williams. In Selvedge. Issue 53 July/August 2013. London. UK.

Slavery and the (symbolic) Politics of Memory in Jamaica. By Wayne Modest. In Representing Enslavement and Abolition in Museums: Ambiguous Engagements. Edited by Laurajane Smith, Geoffrey Cubitt, Ross Wilson and Kalliopi Fouseki. 2011. Abingdon. UK.

Anexos

Glossary of textile and dress terms

Alambeis. From the Arabic *hambel*, for coloured stripped blankets from Safa and Arzila, but woven in Safi, Marrakesh and Oran, all presently in Morocco.

Algodao. Portuguese for "cotton".

Alharini. A Hausa-Fulani word from the Arabic *harir* (silk) for dyed waste silk yarn traded across the Sahara from Tunisia.

Bandana. Hindi for a large yellow and white handkerchief or head-scarf

Barafulas. The standard six-banded cloths, of-

ten with alternating bands of blue and white strips used as a unit of account.

Bays (Baize). These were light fine English woollens used for making habits for religious orders.

Frieze. A kind of coarse English woollen cloth with a nap, usually only on one side.

Frizado. A type of frieze

Injiri. Indian plaid cloth imported into the Niger Delta of Nigeria.

Kerseys. Narrow English cloths woven from long wool and usually ribbed.

Msumbiji. Kiswahili for "Mozambique" and referring to Indigo dyed blue cloth from the Kerimba Islands.

Panos de Agulha. Cape Verdean term meaning "Needle cloths".

Panos de Bicho. Cape Verdean term for "Animal cloths." With designs that resembled animal skins

Panos listrado. Cape Verdean term forstriped blue and white cloth.

Panos de Obra. Cape Verdean term for "Worked cloths".

Panos de Oxos. Cape Verdean term for a patterned fabric that resembles animal motifs.

Panos de Terra. Cape Verdean generic term meaning "cloth of the land".

Panos Pretos. Portuguese for "Black cloths." Fine, expensive deep blue cloths woven at Fogo and favoured by Wolof women.

Panos simples. Cape Verdean term meaning "simple cloths" and applied to plain white cloth, also called *cates*.

Perpetuanas.These were durable English woollen cloths.

Pelete bite. Term used in the Rivers State of Nigeria for "cut thread cloth".

Says. These were English fine textured woollen clothes (similar to serge).

Acknowledgements

Institutions:

Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verdes, Praia, Santiago, Cape Verde.

Centro Artisans, Assomada, Santiago, Cape Verde.

Museu Nacional de Arte Antiga. Lisbon. Portugal.

Museu Etnográfico da Madeira, Ribeira Brava, Madeira.

Museu Etnográfico, Praia, Santiago, Cape Verde.

Nationalmuseet, Copenhagen, Denmark.

The British Museum. London, England.

The Caird Library. National Maritime Museum. London. England.

The Royal Geographical Society (with IBG). London. England.

Individuals:

Mrs. Fatima Almeida, Atelier de Design Corte e Costura. Praia, Santiago. Cape Verde.

Mrs Claudia Corriea, Pacos do Concelho. Praia, Santiago. Cape Verde.

Mrs. Elisa Monteiro, Pacos do Concelho. Praia, Santiago. Cape Verde.

Mr. Daniel Spinola, Sociedade Caboverdiana Autores. Praia, Santiago. Cape Verde.

Mrs. Marlene Vieira Thakkar, Praia, Santiago. Cape Verde.

Recebido em: 18/02/2015
Aprovado em: 29/03/2015

A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO VIOLÊNCIA: A INSCRIÇÃO DOS CORPOS AFROINDÍGENAS EM "POEMAS DA COLONIZAÇÃO"

Jorge Augusto de Jesus Silva*

Resumo

Esse estudo busca discutir, através das relações entre literatura e história, aspectos centrais da construção discursiva da nacionalidade brasileira. Para tanto, tomaremos a sessão, "Poemas da Colonização" do livro Pau-Brasil, de Oswald de Andrade. Neste conjunto de poemas, a memória se instala como fissura no jogo de significados e silêncios que a história oficial faz funcionar como violência, através do poder dizer e do poder calar. Por isso, o aspecto fragmentário e fragmentado dos poemas, porque a memória evocada pelo poeta não busca estabelecer com a narrativa da nação uma continuidade, pretende antes funcionar como suplemento que, ao invés de estabelecer com o passado uma relação de contiguidade, quer marcar sua diferença. Assim, a leitura buscará identificar como na relação entre memória e história, a poesia oswaldiana, instaura fissura nas totalizações do enredo nacional, trazendo a tona o período colonial, recalcado na história e na história da literatura nacional, e com ele buscando através da representação contra-hegemônica do corpo afroindígena, desconstruir os estereótipos, e desfazer as interdições destinadas a esses grupos na narrativa oficial. A análise intenta evidenciar a visada desconstrucionista com que a memória e o corpo são acionados em relação a história oficial da nação. Para tanto, recorreremos as contribuições de Michel Foucault, Deleuze e Franz Fanon.

Palavras-Chave: Memória. História. Nação. Violência. Corpo.

Abstract

This paper deals with literature-history relations, and discursive aspects of Brazilian nationality formation. The paper focuses on *Poems gives Colonization* from Oswald de Andrade´s collection of poems *Pau-Brasil*. Using the work written by Oswald de Andrade this paper aims introducing memory as

* Doutorando em Literatura e Crítica da Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: augustodamaya@hotmail.com.

a play of meanings. The article takes advantage of the theoretical frame offered by the French thinkers like Michel Foucault, Gilles Deleuze and Franz Fanon.
Keywords: Memory. History. Nation. Violence. Body.

Introdução

O processo de formação da história e da história da literatura no Brasil, enfrentou diversos desafios, pois, tinha a obrigação de resolver as diferenças socio-históricas e étnicas que caracterizavam a população brasileira com a construção de uma narrativa nacional que aplacasse as diferenças em discursos de harmonia e pertencimento. Mas, como sabemos, a formação dos estados nacionais modernos, foram forjados através das estratégias de exclusão das diferenças. Tudo que não se enquadrava na formulação social e étnica de uma nação ideal, e proposta pelo poder hegemônico, era rechaçado como inferior, apagado como inválido, ou silenciado como impróprio.

Foi o que ocorreu na construção dos discursos nacionais brasileiros no romantismo e no realismo, quando se buscou apagar o período colonial como início da história nacional, e dessa maneira, interditar no seu enredo, os corpos e a cultura afroindígenas. Nosso objetivo neste estudo é, portanto, discutir esses mecanismos de exclusão da diferença, e identificar como, através dos *Poemas da Colonização*, o poeta Oswald de Andrade, inscreve uma história colonial na história do Brasil, e ressignifica os corpos afroindígenas, para além dos estereótipos e interdições da narrativa oficial da história do Brasil.

Expressa pelos distintos grupos, classes, culturas e regiões, os aspectos plurais da realidade de um povo é sempre suprimido em detrimento da construção de uma representação singular da nacionalidade. No Brasil o programa romântico, com sua imersão no que Benjamin (1994) chamou de "passado homogêneo e vazio", buscou lançar a narrativa da nação para fora da memória recorrendo ao mito para apagar a história; já o programa realista/naturalista com sua vinculação ao evolucionismo histórico legitimou a diferença como inferioridade e atraso, tomando a nação pela parte e não pelo todo. Essas duas estratégias discursivas visavam em suma, o apagamento e a interdição do período colonial na história e na literatura nacional.

Se no romantismo o período colonial foi recalcado para remeter a memória à origem mítica da nação, e no realismo/naturalismo o evolucionismo condenava o período colonial como atraso e degenerescência, graças a mestiçagem, em ambos as consequências desses mecanismos narrativos são as mesmas: a interdição da personagem do negro, na história e na literatura nacional.

No intuito de dialogar com essa questão, esse trabalho discutir, também, como em *Poemas da Colonização* por meio de uma dialética antropofágica, Oswald de Andrade, busca uma representação do nacional que assumia a diversidade histórica e material de sua sociedade, não como síntese e sim, tensão. Pois, Visibilizando o período colonial na história nacional, o poeta modernista, descortina a presença do negro e do indígena na literatura e na história brasileira, e, sobretudo, evidencia a escrita da história e a construção da narrativa nacional como violência.

Formular uma representação homogênea da nação é um processo que se desenrola a partir de uma série de recursos discursivos empregues no intuito de recalcar a diversidade étnica e sociocultural de um povo. Assim, ganham força as hierarquizações, estereótipos, silenciamentos e apagamentos. Na construção do enredo da nacionalidade brasileira, nos projetos românticos e realista/naturalista, não foi diferente. Isso porque, na tentativa de negar o passado colonial como origem, remetendo para fora do tempo e da história os discursos de fundação mítica da nação, promoveu-se o apagamento do período colonial, que manchava a história com o trabalho escravo e com a subordinação e dependência da nação.

Essa tentativa de construir uma metafísica da origem, que negava a colonização como história material, acarretou uma representação da terra e do nativo, respectivamente relacionada ao sagrado e ao mítico, o que operou a interdição do negro, com já dissemos mas, também, da cultura indígena em sua potencia material através do canibalismo e da nudez, por exemplo.

Então, os estereótipos sobre o índio e a terra, o silenciamento quanto ao período colonial e a interdição do negro-mestiço, formam a teia discursiva do que foi recalcado na escrita da história oficial da nação nos primeiros projetos nacionais. Esses apagamentos são justificados no Romantismo pela necessidade de uma *origem, ou mito de origem* que anule o passado colonial, no Realismo por uma noção de *progresso* que congregasse todos numa trilha evolutiva comum. Mas, na escrita de *Pau-Brasil*, percebemos como Oswald relativiza ou distorce essas noções que instauravam a unidade como sonho da pureza e o evolucionismo como utopia do progresso.

As representações sobre a nação, construídas e legitimadas pela epistemologia da continuidade, presente tanto no projeto romântico, quanto no realista, transitam sempre entre a edenização e demonização do nativo e da terra. No primeiro, o discurso teológico justificou a violência colonial da catequese e do escravismo indígena e manipulou uma imagem da terra como paraíso. No segundo, a aculturação e a escravidão do povo negro, foram legitimados pelos pressupostos do evolucionismo científico, enquanto a terra era demonizada por seus aspectos naturais.

Se no início o desenho do homem autóctone como primitivo e bárbaro justifica a escravidão indígena, posteriormente, o postulado da inferioridade dará coerência a escravidão do negro africano. Assim, a visão da terra brasileira como paraíso terrestre, onde, após o descobrimento, aportou o imaginário edênico do velho mundo, era sempre contraposta a uma desumanização do nativo, que daria sentido e função à ocupação da terra; catequese e mestiçagem (branqueamento) fizeram, pois, cada uma em seu tempo, através da teologia e da ciência, a mesma violência contra o autóctone, a interdição da sua cultura, linguagem e corpo.

Uma violência duplamente inscrita

Essa violência que atravessa as construções das imagens representativas da nação deve ser compreendida em seu duplo aspecto. Primeiro, como a dominação pela força física, que foi exercida sem ressalvas durante séculos contra o povo indígena, e o negro africano trazido pelo tráfico negreiro. Depois, como apagamento das idiossincrasias de um, ou vários grupos, através da imposição dos valores sócio-históricos e culturais

de um grupo dominante, o que podemos chamar a partir de Bourdieu (2005), de violência simbólica. Ambas foram formas de dominação largamente exercidas na formação das identidades nacionais vinculadas ao surgimento dos Estados-nação, na modernidade. Por isso Ricoeur (2007), designa os "acontecimentos fundadores", ou seja, aqueles que propõem uma origem para a narrativa da nação, como atos de violência que são institucionalizados pelo Estado.

Portanto, conforme pontua Helenice Rodrigues da Silva, no texto, *A violência na História e a legalidade da desobediência Civil*, "podemos afirmar que a violência na história faz parte da história da humanidade, estando intimamente associada à fundação das identidades de uma nação e as origens de uma comunidade" (2001, p. 59). A violência é o meio pelo qual se legitimam os aspectos homogêneos e hegemônicos das histórias nacionais. A homologia institui-se através do apagamento da diversidade étnica, social e cultural da nação, impondo-a uma representação única e totalizadora, enquanto a hegemonia corresponde à vinculação dessas representações a vontade de poder e de verdade da classe dominante que as legitima. A violência na história está, pois, vinculada e contígua a uma escrita da história como violência.

Essa dupla inscrição da violência na história do Brasil pode ser lida a partir da relação entre poder e saber. Essas relações têm sido evidenciadas pelos inúmeros episódios e perspectivas narrativas que aos poucos as novas propostas historiográficas vinculadas à micro-história italiana, a nova-história francesa, a história oral, vem visibilizando através de suas releituras históricas, a partir das quais podemos compreender a história como um saber produzido como poder.

Gilles Deleuze, em *Foucault* explicita a formação dos saberes através da relação entre o "enunciável" e o "visível". O primeiro corresponderia não a uma frase, palavra ou proposição, mas existiria na dimensão do discurso, um não-dito sempre já-dito. De maneira análoga, o segundo não se confunde com o visível, "As visibilidades não são formas de objetos" (DELEUZE, 2005, p. 62). Não se trata em ambos de um sentido oculto que se esconde atrás de um evidente, antes o sentido está já em funcionamento, mas não evidente, pois o enunciado deve ser apreendido a partir da relação descontínua e dispersa que mantém com outros enunciados e visibilidades.

Assim, de forma sucinta, poderíamos dizer que a escravidão, no Brasil colônia, corresponderia a uma 'visibilidade', enquanto a superioridade da raça ariana, o processo evolutivo retardado do negro africano e do indígena, e a ciência como lugar de verdade, seriam 'enunciados'. Estes compreendem as formações discursivas, aquele as instituições, ou seja, enunciados não-discursivos. É nessa relação entre o 'visível' e 'enunciável' que se produz um saber sobre a história do Brasil. Um saber que, é claro, deve sua institucionalização a sua existência como poder.

É nesse sentido que não podemos fazer uma distinção arbitrária entre poder e saber. Por isso, Deleuze fala continuamente numa primazia do 'enunciável' sobre o 'visível', porque "não há nada antes do saber", (2005, p. 62). É a partir dessa relação intrínseca entre os lugares de poder as instituições ou, seja, os 'visíveis' e o conjunto de enunciados que compõem um saber, ou seja, os 'enunciáveis' que podemos compreender a escrita da história como violência sendo contígua e inseparável da violência na história do Brasil. Ambos aspectos, os 'visíveis' e os 'enunciáveis', compõem um mesmo saber, a história nacional.

Nesse sentido, devemos compreender, por exemplo, como o genocídio indígena no Brasil, vinculado diretamente à expropriação da terra indígena pelo colono, sobretudo, a partir da Carta Régia que autorizou a guerra justa[1] e resultou no extermínio de grande parte da população indígena pela missão bandeirante, é, então, uma 'visibilidade', ou seja, lugar e forma de exercício do poder, diretamente vinculado a um saber histórico e literário que institucionalizou a representação do índio através da figura do bom selvagem de Rousseau, ou a partir das descrições demoníacas e inferiorizantes do nativo ameríndio.

Essa mesma conexão entre poder e saber é evidenciada quando relacionamos a violência do trabalho escravo, do castigo, da apropriação do corpo, do abuso sexual, sofridos pelo escravo e negro-brasileiro, com a representação do negro e do mestiço como raças inferiores, como também, da insistente comparação destes com animais.

A violência opera, dessa forma, sua dupla inscrição na história colonial, como exercício ou poder, e como regulamento, ou saber, ambos enunciados, discursos que constroem o saber histórico sobre o Brasil.

A história oficial continuava essa violência de modo paradoxal, à medida que expunha a violência do processo histórico, mas fazendo-o a partir de postulados de neutralidade e ciência, significando-a como mero relato de um passado estático, que faz os excessos e tensões figurarem algo distante, e quase sempre conseqüência inevitável do desenvolvimento histórico. Essa postura pode ser notada em diversos estudos efetuados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, logo após sua fundação no século XIX.

Havia, portanto, uma exposição dessa violência para em seguida naturalizá-la isolando-a num tempo longínquo, longe da memória e da prova. É dessa maneira que certa corrente hegeliana propõe "uma leitura da História, fundada na idéia da violência e nas relações de força. Kojève insistia, particularmente, na concepção da História como "lugar da violência". Mais do que a razão, as lutas sangrentas fazem avançar a História em direção a um desfecho positivo" (SILVA, 2001, p. 47).

A escrita da história como violência não se caracteriza, então, pelo que ela narra e expõe como guerras, combates, heróis, batalhas épicas, conquistas enfim, mas pela perspectiva historiográfica que ela adota para efetuar essas narrativas. A história como campo de batalhas que é torna-se uma escrita de interditos, de mascaramentos e, principalmente, silenciamentos. Por isso, a violência da escrita da história manifesta-se apenas no momento mesmo de sua escritura, no gesto duplo e simultâneo de visibilizar e apagar as memórias da nação, do povo.

Pois, à medida que se escreve a história oficial, esta interdita todas as outras narra-

1 Se até o século XVIII, a transformação dos índios em mão de obra era a principal preocupação dos colonizadores, a partir do século XIX é a ocupação das terras que vai atrair a atenção da metrópole (AMANTINO, 2011), assim, após 1808, descreve a autora um fato que iria impactar a relação da colonização com o indígena, a saber, a "assinatura da Carta Régia autorizando a guerra justa contra os botocudos" (Idem, p. 37). Os Botocudos, assim, como os Aimorés, e outras etnias indígenas que eram hostis a catequização, ou praticavam a antropofagia, em suma, que negavam-se a passividade diante a violência colonial e sobretudo, não aceitaram a expropriação de suas terras de forma passiva. A Carta sendo revogada em 1831, teve validade de 23 anos, assim, como salienta a autora, "como vários índios eram identificados como parte desse grupo, inúmeros foram os casos de extermínio nas capitanias de Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Goiás e Mato Grosso [...]. Nesses 23 anos, milhares de índios forem mortos ou escravizados em diferentes partes do país (Idem, p. 37).

tivas. Na história, falar é instituir silêncios. E antes da escrita o que há são memórias, dispersões, invenções, batalhas entre narrativas descontínuas e ideologicamente distintas, que se completam e contradizem, variando no espaço e no tempo, porque a memória está sempre em movimento, no seu gesto de significar o passado. Dessa forma, história, grafado no singular, só existe enquanto linguagem, ou melhor, deslocando Derrida, a história é a "violência originária de uma linguagem que é desde sempre uma escritura" (2011, p. 131).

Essa violência simbólica que caracteriza a escrita da história oficial, seus gestos de apagamento e interdição da alteridade, atravessaram na historiografia brasileira todo século XIX chegando ao XX. Se em 1832, Carl Friedrich P. Von Martius defendia, em sua obra *O estado do direito dos autóctones do Brasil*, uma tese que afirmava o caráter ainda infantil e primitivo dos habitantes da terra. Em 1844, o mesmo autor venceria o concurso "Como escrever a história do Brasil" do IHGB, com uma tese que já postulava a miscigenação como mecanismo de branqueamento da sociedade brasileira. Adentrando a segunda década do século XX, como nos relata Schwarcz (1996), a vinculação postulada pelas teorias evolucionistas entre raça, civilização e progresso, ainda povoavam as discussões e a práxis histórica da sociedade brasileira.

Do outro lado, todo o postulado teológico-metafísico da história, filiado à busca da origem no projeto romântico, fazia também seu percurso ao século XX, se "no primeiro quartel do século XVIII, Rocha Pita continuaria explicando teologicamente o descobrimento do Brasil" (SOUZA, 1986, p. 33), na década de 20 do século passado, a corrente do modernismo paulista representada pelo grupo Anta, defendia o caráter místico da nação brasileira, falando inclusive na mestiçagem como processo formador de uma "raça cósmica".

Portanto, a escrita da histórica como violência colonizadora não foi interrompida com a independência, já que a estrutura colonial se manteve, em parte, conservando as relações de poder do período anterior à república. As representações, românticas e evolucionistas, que estereotipavam a terra e o negro e interditavam a figuração da vida colonial, continuavam circulando no imaginário e nos discursos da nova república.

Poemas da colonização e a memória da violência

"Poemas da colonização" é a segunda seção do livro *Pau-Brasil*, composto de 15 poemas, e traça um painel da sociedade colonial, buscando evidenciar como o regime de exclusões e privilégios dessa sociedade se produz e se conserva através de várias formas de violência cotidiana. Para Vera Lúcia de Oliveira (2001), Oswald privilegia, no seu painel da vida colonial, "momentos que a história oficial deixou de lado". Mas é importante salientar, como em todo o livro, o poeta não vai buscar descrições de grandes acontecimentos históricos, nem heróis. Se no primeiro conjunto de poemas ele buscou dialogar com a história oficial a partir da textualidade desta, operando uma releitura dos textos quinhentistas e não promovendo uma narrativa de fatos históricos, dessa vez, ele busca situar-se à margem da história oficial, recorrendo justamente ao que essa narrativa exclui. A saber, a voz do povo negro, suas memórias que circulavam através da oralidade na vida diária da colônia.

Esse retrato do Brasil colônia é composto por fragmentos do cotidiano que juntos compõem uma espécie de etnografia da co-

lônia, na qual se descreve "a vida dos escravos, o seu cotidiano, o abuso as mulheres, os sentimentos, o desespero, os terríveis massacres contra os negros que conseguiam fugir das fazendas. São Flashes de vida real, cenas de uma história ainda não escrita, a da trágica epopeia negra" (OLIVEIRA, 2001, p. 133) Mas não só, além dessa existência concreta da vida da colônia, esse conjunto de poema põe em evidência aquilo que Foucault (1999), chamou de uma "reviravolta do saber", referindo-se a uma crítica efetuada com base em sua localidade, ou seja, é a partir da realidade material da colônia que Oswald de Andrade buscará efetuar uma crítica à racionalidade histórica do ocidente.

Foucault anota que, a partir dessa "reviravolta dos saberes", viu acontecer a insurreição dos "saberes sujeitados", que, segundo o autor, tem duas dimensões: com a primeira quer "designar os conteúdos históricos sepultados e mascarados em coerências funcionais, ou em sistematizações formais"; em segundo lugar, por saberes sujeitados, o autor entende "toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais" (1999, p. 12). Os primeiros corresponderiam a um conhecimento meticuloso, erudito e organizado, enquanto outro se referia aos saberes locais, das pessoas sem senso comum, um saber que tinha sido deixado de lado.

Para o francês, foi justo nessa intersecção entre a erudição dos saberes dominantes e dos saberes subalternos que a crítica de metade do século passado em diante construiu sua potência. Para Foucault, a intersecção entre ambos detinham o saber histórico das lutas.

> No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que poderia chamar de genealogia, ou antes assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas só puderam ser tentadas com uma condição: que fosse vergada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas (1999, p. 13).

Os saberes sujeitados são, portanto, a instauração da descontinuidade no movimento fluido de um conhecimento que se pretende unitário e verdadeiro. Por isso, esse acoplamento dos saberes eruditos e dos saberes locais instaura uma rachadura, põe em movimento em deslize, a unidade e a hierarquia constituída pelo discurso científico. É também esse procedimento que Oswald de Andrade instaura no conjunto de "Poemas da colonização" quando aciona as narrativas orais do povo negro da colônia e põe, através da memória, a história oficial em desordem.

Essa espécie fragmentada de genealogia, construída a partir do repertório da oralidade colonial, permite acessarmos, através da memória exposta em "Poemas da colonização", a construção de um saber histórico das lutas, no qual a violência colonial aparecerá em suas múltiplas dimensões.

Através da memória, que evidenciará esses saberes desqualificados, a escrita da história oswaldiana irá opor à centralização da história oficial sua cientificidade e sua hierarquização, uma dispersão, e uma descontinuidade característica da oralidade e da memória, instaurando a polissemia no discurso denotativo da história oficial. Assim, por meio dessas narrativas sujeitadas, a história pode ser escrita em toda sua vitalidade sem a simplificação da homogeneização do enredo oficial da nação.

Com esse procedimento de escuta dos saberes sujeitados, a escrita da história oswaldiana não barateia a realidade sócio-histórica do Brasil colônia, construindo um binarismo que reduziria a vida colonial a uma relação de subalternidade entre senhor e escravo, e muito menos mitiga as relações tensas entre um e outro na ideia de um embricamento entre a casa grande e a senzala. Antes, os poemas estão sempre acentuando uma espécie de hostilidade que semantiza a vida colonial, mas que vai além disso, e mostra uma outra compreensão da história e da nação. Uma hostilidade, uma tensão que significa a história ao mesmo tempo em que é significada por ela e que percorre toda a seção de *Poemas da colonização*, como podemos ler no poema "*Azorrague*" que transcrevemos,

> — Chega! Peredoa!
> Amarrados na escada
> A Chibata prepara os cortes
> Para a salmora (ANDRADE, 2011, p. 88).

A visibilização da violência no regime colonial é o ponto no qual o poeta modernista fissura a pretensão de homogeneidade da história oficial, que emerge problematizada como *lócus* de conflito e contradição, sem a harmonia e coerência que pretensamente norteiam as narrativas institucionais da nação.

É nesse intuito de fissurar que, a memória, nos *Poemas da Colonização* se instala no jogo de significados e silêncios que a história oficial faz funcionar como violência, através do poder dizer e do poder calar. Por isso, o aspecto fragmentário e fragmentado dos poemas, porque a memória evocada pelo poeta não busca estabelecer com a narrativa da nação uma continuidade, pretende antes funcionar como suplemento que, ao invés de estabelecer com o passado uma relação de contiguidade, quer marcar sua diferença.

A memória diferente da história estabelece com o passado uma relação de dinamismo, de movimento, "Para a memória, a ideia de passado ganha dimensão do presente; no entanto, para a consciência histórica, o passado é passado" (TEDESCO, 2004, p. 58). No segundo capítulo de *Pau-Brasil*, a memória opera seus deslocamentos, colocando-se sempre à margem da história instituída. A periferia da escritura torna-se o lugar de negociação da história e da identidade da nação, como pontua Homi Bhabha: "O ato da rememoração (seu conceito de criação da memória popular) transforma o presente da enunciação narrativa no memorial obsessivo do que foi excluído, amputado, despejado, e que por esta mesma razão se torna um espaço *unbeimlich* para a negociação da identidade e da história" (2001, p. 275).

Essa espécie de 'etnografia poética', que Oswald empreende em *Poemas da Colonização*, só foi possível pela sua estratégia de recorrer deliberadamente a uma memória não institucionalizada e que só pode ser acessada graças ao repertório oral do povo negro da sociedade colonial brasileira, uma memória que, tecida num esquecimento dissimulado pelo silêncio, pode reinventar cotidianamente sua relação com o passado. A memória e sua potência criativa tiveram, nas sociedades coloniais, o papel fundamental de impedir no colonizado a interiorização de sua não-humanidade, sempre afirmada por uma metafísica, ou uma ciência de matriz etnocêntrica, e reafirmada pelo poder oligárquico, ou monárquico vinculado a metrópole. A criação e a invenção da memória, enfim, mantinham sempre viva a dignidade do humano.

Escritas da violência

A violência como signo do regime colonial, percorre os *Poemas da Colonização*, veja-

mos seus desdobramentos no primeiro poema da série, "A Transação":

> O fazendeiro criava filhos
> Escravos escravas
> Nos terreiros de pitangas e jabuticabas
> Mas um dia trocou
> O ouro da carne preta e musculosa
> As gabirobas e os coqueiros
> Os monjolos e os bois
> Por terras imaginárias
> Onde nasceria a lavoura verde do café (ANDRADE, 2000, p. 85).

O poema inicia uma descrição sucinta do ambiente rural do período da colonização, enumera seus elementos e indica a transação sugerida no título, a saber, a chegada do plantio do café, que, como sabemos, remete ao ambiente republicano e às imigrações de europeus que vinham substituir os negros na lavoura cafeeira. O texto se refere, então, a uma época em que ocorre uma mudança do regime político nacional e a mudança do modo de produção com o fim da escravidão. Em suma, a transação ganha no poema uma múltipla dimensão, pois se refere ao próprio momento de transformação que a sociedade brasileira atravessava.

Essa leitura, ainda que pertinente, boia sobre a superfície do discurso, tentaremos avançar e atravessar a opacidade da interpretação dada como evidência. Nosso interesse é buscar nas suas elipses e fragmentos os sentidos em jogo na escrita da história de Oswald de Andrade.

Assim, chamamos atenção para o fato de que os únicos verbos de ação no poema predicam o fazendeiro, os demais elementos enumerados parecem ser um a um inclusos num mesmo campo semântico, objetos igualmente dispostos como adornos da paisagem colonial. Vejam que os "Escravos e escravas" do segundo verso, no quinto, já se misturam à paisagem, "As gabirobas e os coqueiros", perdendo o resquício de humanidade que lhe significava no verso anterior, e reduzindo-se a simples "carne preta e musculosa". Decerto o poema expõe como a personagem do negro colonial foi apagado no relato dos processos de transações que envolveram a passagem da monarquia à república, ou seja, apagado, silenciado e ignorado em meio às transformações políticas da sociedade brasileira.

Ainda no "A Transação", e creio ser essa a leitura que mais nos interessa, a mutação na figura do escravo, do segundo para o quinto verso, alude ao processo de desumanização operado nas representações do negro presentes na história e na literatura brasileira. Uma "carne preta e musculosa" envolvida no processo de troca da sociedade como os "coqueiros". Essa desumanização é artifício antigo na dominação colonial brasileira e americana. Desde os primeiros relatos, a negação da humanidade do autóctone autoriza a consciência européia a pilhar suas terras e explorar sua natureza.

Em Gandavo, no que se refere aos indígenas, lia-se: "mui desonestos e dados a sensualidade", "como se neles não houvesse razão de humanos". Essa mesma negação da plena humanidade do outro chegaria a 1888 quando Nina Rodrigues propõe em *As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil* um código jurídico específico para as raças, negra e branca, devido ao acentuado nível de diferença no desenvolvimento de ambas, com vantagens para a raça branca.

Como alertou Sartre no famoso e polêmico prefácio ao livro *Os Condenados da Terra* de Franz Fanon, "A violência Colonial não se atribui apenas o objetivo de controlar esses homens dominados, ela procura desumanizá-los" (SARTRE, 2010, p. 33). É essa crítica à escravidão que atravessa o poema. A máquina colonial, para justificar seu meio

de produção e legitimar a arbitrariedade das suas hierarquias, desautoriza a alteridade como humanidade e significa a diferença como monstruosidade.

O corpo como escrita de resistência

Há dois momentos centrais em *Poemas da Colonização* que evidenciam o corpo afroindígena como *locus* de escrita de uma resistência aos processos de violência física e simbólica a que eram submetidos os nativos americanos. Em relação ao corpo como signo de aquilombamento do negro, tomaremos para leitura o poema "Medo da senhora", quanto ao corpo indígena e sua produção insubordinada de sentidos dissidentes aos empregados pela representação eurocêntrica, tomaremos o poema, "As meninas da Gare".

Em "Medo da senhora" a violência colonial aparece dramatizada em sua potência trágica e humana, na qual, quiçá reencena a clássica personagem de Eurípedes (1980), mas como uma Media africana que não comete o infanticídio para atingir apenas o pai, mas o patriarcado, ou seja, ao invés de um homem, um sistema falocentrico inteiro é desafiado pela assunção do corpo e da vida que a negra escrava executa no poema.

> A escrava pegou a filhinha nascida
> Nas costas
> E se atirou no Paraíba
> Para que a criança não fosse judiada (ANDRADE, 2000, p. 87).

Acumula-se, num só gesto, um infanticídio e um suicídio. A mãe não queria ver a filha escrava passar pelo mesmo sofrimento que ela passara durante toda vida e resolve pela morte, para as duas, como estratégia, concomitantemente, de fuga e enfrentamento do regime escravo.

Se analisarmos, por exemplo, o gesto desesperado da mãe e sua significação no contexto colonial, veremos que ele se estabelece como contra-discurso em relação à negação de humanidade ao escravo no poema "A Transação". Antes, é precisamente seu oposto. É a consciência e a sensibilidade do humano que se nega a legar para a filha a herança da escravidão.

A violência do suicídio, encena o empoderamento sobre a própria vida, negação fundamental do regime colonial aos não-europeus. Como propôs Antonio Risério (2007), citando Alípio Goulart, o suicídio pode ser classificado como uma das "pequenas sedições do cotidiano", nas quais caberiam, ainda, segundo o autor, a fuga, o aborto, a mentira, a sabotagem, entre outros. Sobre a mentira afirma Risério, "O escravo era um especialista em simulações. Por necessidade. Mas também, porque mentir era afirmar uma verdade própria" (2007, p. 327). Essas transgressões, nem sempre pequenas violências cotidianas, indicam que "O homem colonizado se liberta na e pela violência" (FANON, 2010, p. 104), ou melhor, como propôs Risério, após essas infrações "não estava mais ali a mera máquina produtiva, o animal de trabalho, a coisa possuída. Brilhava assim, em cada mínimo momento de transgressão, o diamante da pessoa humana" (2007, p. 329).

Assim, a violência contra si era também uma violência que auto-significava o sujeito da ação enquanto humano, mas que buscava concomitante ao gesto extremo de erradicar a própria vida, sabotar as engrenagens do funcionamento colonial. Era, sobre esse ponto de vista, uma revolução pessoal, a absoluta contrariedade em ser algo que não fosse um homem, livre. Nesse sentido o corpo ganha significados densos, pois é o que constitui parte importante de sua identida-

de, ao mesmo tempo em que é propriedade do senhor. O suicídio é a negativa em dar o corpo como força de trabalho e significá-lo apenas como máquina produtiva, como afirma Risério (2007, p. 328),

> O suicídio escravo foi, antes de mais nada, expressão de um mal estar essencial. De um desajuste de base — o do ser humano submetido ao sistema social reificador por excelência. Fruto da depressão, do medo ou do ódio, sim. Mas fruto sobretudo, de uma violência sistêmica. Durkheim fala, a propósito, de suicídio "fatalístico". E é também nessa direção que Ortiz pode definir o suicídio escravo como um *último medio de emanciparse*. De uma parte, este suicídio era recusa. De outra, como aborto voluntário, representava prejuízo para as finanças e a produção do sistema senhorial.

Como citamos, são muitas as sedições do cotidiano pelas quais o negro escravo buscava sabotar a vida e o funcionamento da fazenda, mas como mostra "Medo da Senhora", algumas transgressões (como engravidar do Senhor de engenho e ficar a mercê da vingança da sinhá) não comportam mais válvula de escape, não podem ser resolvidas por uma fuga, ou uma mentira. Nesse momento o escravo tem que decidir, entre continuar resistindo ou entregar-se ao castigo. Os escravos e escravas dos *Poemas da Colonização*, negando a subordinação, fazem do próprio corpo seu último lócus de resistência, e transmutam-se em corpo-quilombo, rasurando as representações passivas e subalternas que compõem a figura do negro na historia oficial.

Esses corpos-quilombos, em *Poemas da Colonização* devem ser compreendidos a partir da proposta de Henrique Freitas em seu texto, *Quilombos Pós-Modernos*, pois semiotiza o corpo como discurso de resistência. Assim, "os quilombos pensados metaforicamente como essa força de resistência negra aos processos de subalternização, devem operar a partir de um logos que favoreça a escrita ininterrupta de uma outra História a partir do presente" (FREITAS, 2009, p. 95).

O outro momento decisivo em que o corpo aparece como contra-discurso em relação a dominação sócio-cultural do europeu, agora, relacionado ao corpo indígena, é no citado poema, "A meninas da Gare". Poema dos mais conhecidos de Oswald de Andrade, mas que devido a uma série de interpretações apressadas deixou-se muitas vezes escapar a dimensão do 'corpo-quilombo', também relacionado ao corpo indígena.

> Em três ou quatro moças bem moças e bem gentis
>
> Com cabelos e suas vergonhas tão altas e tão saradinhas
>
> Que de nós as muito bem olharmos
>
> Não tínhamos nenhuma vergonha (ANDRADE, 2000, p. 71).

Oswald de Andrade recorre a Paul Cézanne, e retira de uma de suas obras o título com o qual vai rasurar a textualidade da Carta de Caminha. A Gare é uma estação de trem na França daquela época onde ocorria a prática da prostituição pelas mulheres. A partir dessa relação Sant´anna (1985), destaca que "as índias do texto original se misturam as meninas expostas na gare de uma sociedade moderna e industrial", o autor sugere uma continuidade entre a situação das índias e das meninas da Gare, mesmo quase 500 anos depois. Por fim, diz; "As moças da gare, em seu primitivismo, lembram ao poeta aquelas índias" (1985, p. 82).

Oliveira (2002), dialogando com a leitura de Sant´anna, coaduna com a ideia de uma continuidade entre o texto original e o texto rasurado, ou seja, entre a carta de caminha e o poema de Oswald haveria um diálogo que se resumiria em superpor um título moder-

no a um texto antigo e assim, através do primeiro texto, remeter "ao contexto atual, ou seja, ao processo de exploração da mulher, praticamente iniciado com a colonização e nunca mais interrompido no país", conclui Oliveira, a realidade que Sant´anna pretende explicitar permaneceu substancialmente a mesma, apesar dos quinhentos anos.

Essa é a leitura normalmente veiculada sobre o poema, mas creio que ela mitiga a potencia da paródia inscrita na duplicação do texto de Caminha, além de marginalizar um aspecto central do poema, que foi questão tabu no contato do europeu com o ameríndio: a nudez do indígena. Márcia Amantino, em *História do Corpo no Brasil,* diz que grande parte dos problemas que perturbavam a relação do indígena com os padres jesuítas "eram decorrentes, direta ou indiretamente, dos usos que os indígenas faziam de seus corpos e dos alheios. O corpo indígena nu, e praticante de atos considerados pelos religiosos como ofensivos a Deus, precisava ser domado" (2011, p. 18).

Se a poligamia, o canibalismo e a nudez foram os atributos pelos quais a alteridade indígena foi sempre animalizada e demonizada é preciso compreender aí o papel decisivo que o uso do corpo ganha na significação da especificidade indígena. É muito ilustrativo a esse respeito que o padre Manoel da Nóbrega tenha identificado que a nudez indígena deveria ser combatida urgentemente, e mais ainda, conta-nos Armantino que os índios aceitavam as roupas dadas como presentes, mas a usavam como queriam, "Para desespero do Padre Anchieta, em um dia saíam com alguma peça na cabeça e mais nada; em outro, apenas sapatos" (2011, p. 18).

Decisivo a esse respeito é a discussão empreendida por Schwarcz, quando descrevendo o famoso elogio feito por Montaigne, em os "Canibais", à guerra na sociedade Tupinambá. A autora mostra como a visão do francês era em vários aspectos positiva considerando, inclusive, certa relativização do canibalismo. Mas a frase final do ensaio é lapidar, transcrevemos: "Tudo isso é verdade interessante, mas, que diabo essa gente não usa calças" (MONTAIGNE, 1971 apud SCHWARCZ, 1996, p. 80).

Essa nudez, portanto, era sempre relacionada a não consciência moral, a não cristandade. Marca suprema da diferença, a nudez denuncia uma alteridade quiçá, irrevogável. Graças ao que Viveiros de Castro chamou de a inconstância da alma selvagem, em livro homônimo, a catequese não conseguiu aplacar a nudez do índio.

> Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem (CASTRO, 2011, p. 186).

Assim, a nudez não era a patologia de uma animalidade, ou efeito colateral de uma inferioridade, era um traço constituinte da cultura ameríndia. Porém, era justamente o contrário que sugeria a representação do indígena na história e na literatura brasileira. A nudez surgia como traço de irracionalidade e animalidade, à medida que depunha contra todo o senso de civilização. A nudez pertencendo só ao reino animal, desumanizava e, de certa forma, infantilizava o indígena, dando um caráter de inocência ao uso do seu corpo.

É justamente essa aleatoriedade no significado do corpo nu, essa inocência e essa gratuidade por parte do indígena, que Oswald ressemantiza, no "As meninas da

Gare". O corpo indígena no poema, não é o corpo da inocência, da infantilidade, como querem muitos relatos dos cronistas, sobretudo, a própria carta de caminha, mas não é também, marca de animalidade e selvageria. É um uso racional do corpo, claro, de outra razão que não a europeia, mas há uma lógica particular e consciente do uso do corpo indígena, e ela aparece no poema através da rasura do título.

As meninas da Gare na estação francesa, ainda que por necessidade socioeconômica, ou quaisquer outros motivos, tinham a propriedade e a consciência no uso do seu corpo. E por isso usavam o corpo para significar certa liberdade, ou melhor, utilizavam o corpo como mercadoria e moeda de troca. Ora, não foi outra coisa que sugeriu Oswald. As índias não estavam como quis fazer parecer Caminha, inocentes em relação ao próprio corpo, elas estavam, quiçá, e porque não, negociando.

Dessa maneira existe de fato uma continuidade entre as representações das garotas da estação francesa e as ameríndias, mas ela é inversa à que propuseram Sant´anna e Oliveira, não correspondem a uma vitimização das mulheres, mas ao contrário, a uma afirmação de sua força e consciência no uso do corpo como signo na comunicação com a alteridade. Não havia, pois, inocência.

Como propôs em outro poema Oswald, "quando o português chegou /debaixo de uma bruta chuva / vestiu o índio / Que pena /Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / o português". Onde a história quis ver inocência e subserviência no primeiro contato, o poeta viu o acaso. E em relação às meninas da Gare dos trópicos, onde a literatura e a história quis enxergar inocência Oswald de Andrade viu, como veria Claude Levy Strauss[2], negociação e troca de sentidos, na ausência da língua, a linguagem do corpo fez funcionar os sentidos. O que Oswald recusa é a superioridade da racionalidade europeia, nada além do acaso norteou o primeiro contato, o que houve foi negociação e não inocência e dominação. Assim, também a nudez não era sintoma de uma falta, de uma ausência, de um vazio, era antes o próprio significado, ou seja, a nudez indígena não estava no plano da natureza, e sim, no da cultura.

Outro aspecto se faz necessário ressaltar, como vimos, ao longo desse texto, Oswald de Andrade busca as representações materialistas da história em detrimento do mítico. Por isso o índio que interessa ao poeta, não é o do romantismo nem o dos cronistas, é antes, o índio nas suas formas concretas de existência, o canibalismo, a poligamia, a nudez. É isso que ele nos diz no manifesto antropófago, "Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz". E quando Oswald, rasura o texto de caminha e põe na cessão "História do Brasil" o índio nu, é de novo, a afirmação do indígena desmitificado, sem os estereótipos e interdições da catequese, que ele quer escrever na sua história do período colonial.

O que os corpos afroindígenas operam nos "Poemas da colonização" é portanto, o funcionamento de narrativas contra-hegemônicas que desconstroem a violência da representação do outro, efetuada pela escrita da história pelo colonizador. O corpo afroindigena, semiotiza a diferença e escreve no corpo de discursos da história nacional a violência de sua exclusão, de sua estereotipação, de seu silenciamento, propondo uma nova leitura da história brasileira, que

2 Claude Levy Strauss (2000, p. 322) afirma em *Tristes trópicos* que "o encontro de dois grupos, quando pode desenvolver-se de forma pacífica, tem por conseqüência uma série de presentes recíprocos; o conflito cede lugar a negociação.

não apague o período colonial nem mitigue a violência de seu pretenso "processo civilizatório".

Considerações nada finais

Portanto, em *Poemas da Colonização* Oswald de Andrade vai expor a violência na história nacional, visibilizando as tensões e hostilidades que caracterizaram a sociedade colonial. A violência contra a escrava, a apropriação e coisificação do corpo, o apagamento das memórias, a desumanização do negro, as resistências, os suicídios, compuseram a paisagem hostil do período colonial. Apresentada por Oswald por meio de uma estética do fragmento, a dispersão e descontinuidade deste conjunto denuncia, em sua técnica dadaísta, uma forma de falar da violência, através da própria violência da forma[3].

A violência em "Poemas da Colonização" é signo de uma escrita que luta contra a história oficial, à medida que traz a alteridade para o centro da narrativa reconfigurando desenhos instituídos, fazendo com que os corpos afroindígenas outrora dóceis, porque apagados, em grande parte da narrativa nacional, figurem como *lócus* de deslocamento do poder, quando seus corpos aparecem significados por uma semiótica da resistência.

Se a história evolutiva e linear buscou descrever sempre a continuidade do mesmo, enquanto a história mítica ou metafísica buscava na origem sua unidade e verdade, Oswald de Andrade, de novo, escreve a diferença na história, evidenciando o recalque do enredo da nação em relação a violência colonial, e o apagamento dos corpos afroindígenas da história nacional.

Portanto, contrapondo, as representações da história oficial às figurações dos personagens negro e índio na escrita oswaldiana, buscamos expor como violência a representação instituída a estes personagens por meio dos estereótipos na história oficial, que por sua vez reproduzia a violência do processo de colonização. Percebemos que, essas figurações do afroindígena, quando subvertidas pela escrita oswaldiana propõem outra leitura da história, dos corpos e das personagens do período colonial no Brasil, mostrando as relações de poder e a violência da representação do outro, que nortearam a escrita oficial da história nacional.

Referências

ANDRADE, Oswald. *Pau-Brasil*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: Id. Obras Escolhidas. 7. ed. São Paulo. Brasiliense, 1994.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: Id. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: Id. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jaques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: Id. *A escritura e a diferença*. São Paulo. Perspectiva, 1971.

EURÍPEDES. *Medeia*. São Paulo: Abril, 1980.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UEJE,2005.

FOUCAULT, Michel. Aulas de 7 de janeiro de 1976. In: Id. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREITAS, José Henrique. Quilombos pós-mo-

3 Deslocamos aqui uma citação de Lucia Helena, em *Uma Literatura Antropofágica*: o dadaísmo enquanto negação da arte é "uma forma onde se fala da morte, através da morte da forma".

dernos: saberes anticoloniais e representações étnicas contradiscursivas na cultura de Massa. In: GRAMACHO, Derval Cardoso. (Org.). *Comunicação e cultura*. Salvador: Scortecci, 2009.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

HOBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

OLIVEIRA, Vera Lucia de. Oswald de Andrade: história e anti-história, uma releitura crítica do passado. In: Id. *Poesia, mito e história no modernismo brasileiro*. São Paulo: Ed. UNESP: Blumenau: FURB, 2002.

PAIVA, Eduardo França. Corpos pretos e mestiços no mundo moderno: deslocamento de gente, transito de imagens. In. DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia. *História do corpo no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2011.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RISÉRIO, Antonio. Movimentos negros ontem. In: Id. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

SILVA, Helenice Rodrigues da. A violência na história e a legitimidade da desobendiência civil. *História: Questões e Debates*, n. 35. Curitiba: Ed. UFPR, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo da miscigenação. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, 1994.

Recebido em: 30/01/2015
Aprovado em: 18/03/2015

COMMUNICATION ET LUTTE TRADITIONNELLE AU SÉNÉGAL: LA REVANCHE DES «SANS VOIX»

Seydou Nourou Sall*

Resumo

L uta tradicional, também chamado de "esporte lazer" deu hoje tal magnitude na capital senegalesa que tornou-se fácil para associar com o outro. Especialmente fácil como a maioria de seus jogadores residem em sua maioria nos estábulos e escolas de Wrestling localizados lá e vai crescer ainda mais. É que em uma insegurança contextede eo desemprego galopante, característica dos subúrbios, o jogo-nes encontrados em uma luta real solution-pour melhorar as suas condições de vida e de ser famoso. Os jovens dos subúrbios, por meio da luta, têm, na verdade, forçou as portas da visibilidade pela sua onipresença na mídia. O estudo, com base na definição de teoria, tem como objetivo estudar o sucesso da anterior "sem voz" no cenário da mídia senegalesa.

Résumé

La lutte traditionnelle, aussi appelée un "sport de chez", a prise aujourd'hui une telle ampleur dans a capitale sé-négalaise qu'il est devenu aisé d'associer l'une l'autre. D'autant plus aisé que l'essentiel de ses acteurs y résident et la plupart des écuries et écoles de lutte y sont implantées et y poussent davantage. C'est que dans un contextede précarité et de chômage endémique,caractéristiques de la banlieue, les jeu-nes ont trouvé dans la lutte une véritable solutionpour améliorer leurs conditions d'existence et d'être fameux. Les jeunes de la banlieue, grâce à la lutte, ont, en effet, forcé les portes de la vi-sibilité par leur omniprésence dans les médias. Cette étude, s'inspirant de l'agenda setting et de la théorie des médias fra-mes, a pour but d'etudier le succès des ex «sans-voix» dans le paysage médiatique sénégalais. Pour realiser cet étude, des di-zaines d'émissions télévisives, radio, de titres de journaux et de sites internet spécialement destinés à la lutte ont été analysés.
Mots-Clés: Lutte traditionnelle. Sénégal. Banlieue. Médias. Agenda setting. Frames.

* Docteur en Sciences de l'Information et de la Communication, Chercheur associé à MICA — Université BORDEAUX 3, Chargé de cours à l'ISSIC et à SUPDECO — Dakar. E-mail: snsall@hotmail.com.

La lutte traditionnelle est communément appelée un "sport de chez nous" pour la différencier du football, du basketball, du handball, du judo, du karaté, etc., considérés comme des disciplines sportives héritées de notre passé colonial. Le spectacle de deux mastodontes, torse nu, en corps à corps, galvanisés par une foule en liesse formant un cercle, a toujours agrémenté les veillées des campagnes sénégalaises. Simple spectacle villageois, les séances de lutte traditionnelle sont très vite devenues des compétitions inter-villageoises très courues. Aujourd'hui, ce sport a envahi les villes en même temps que la cohorte de ruraux qui ont fui la campagne pour de meilleures conditions de vie.

La communication désigne ici l'ensemble des techniques permettant la diffusion d'un message auprès d'une audience plus ou moins vaste et hétérogène (presse écrite, radio, télévision, internet, etc.). C'est le propre de ces moyens de communication de masse d'inclure et d'exclure à la fois. Autrement dit, en même temps qu'ils portent un message en direction de la masse, ils excluent une bonne partie de ce public hétérogène de leurs colonnes, écrans et ondes et subséquemment du débat public (Voire, 1992, p 459-469). Osons la métaphore sportive et considérons les médias comme un immense terrain de jeu où ne s'amusent que les «grands» de ce monde, la minorité; l'écrasante majorité, elle, étant condamnée à contempler de loin le spectacle médiatique.

Il a fallu du temps et des sacrifices pour faire comprendre au personnel des médias que les anonymes n'étaient pas résignés à leur sort, qu'ils voulaient eux aussi exister médiatiquement.

En France et dans les pays occidentaux en général, on a voulu régler le problème à travers les émissions de téléréalité où d'illustres anonymes, d'ex sans-voix sont subitement projetés au devant de la scène médiatique[1]. Strass et paillettes tout cela, donc gloire éphémère qui n'a fait que compliquer davantage la vie de ceux qui n'ont eu pour seul tort que de vouloir être «visibles». Rançon de leur quart d'heure de gloire: dépression, tentative de suicide, etc[2]. C'est dire que c'est dans la durée qu'on évalue les capacités de quelqu'un à figurer dans l'agenda des médias. Les candidats aux téléréalités n'ont pas été assez endurants, et pis, n'ont pas pu gérer ce manque d'endurance. Pour la revanche, ils attendront encore…

Au Sénégal, ce n'est pas à travers les émissions de téléréalité que la parole dans les médias et plus particulièrement à la télévision s'est démocratisée, mais plutôt par le biais des émissions sportives. Les jeunes de la banlieue, grâce à la lutte, ont, en effet, forcé les portes de la visibilité par leur omniprésence dans les médias.

Prendre prétexte de la lutte pour parler de la banlieue — ou vice-versa — appelle une remarque: la lutte, bien que discipline sportive nationale, a pris aujourd'hui une telle ampleur dans cette partie de la capitale sénégalaise qu'il est devenu aisé d'associer l'une à l'autre. D'autant plus aisé que l'essentiel de ses acteurs (lutteurs, promoteurs, voyants, etc.) y résident et la plupart des écuries et écoles de lutte y sont implantées et y poussent comme des champignons.

1 "Loft story", "Nouvelle star", etc. sur M6, "Secret Story", "Koh-Lanta", "Star Academy", "l'île de la tentation", etc. sur TF1, etc.

2 Beaucoup de participants à ces émissions de téléréalité n'ont pas pu gérer leur subite notoriété. À plus forte raison quand ils sont retombés dans l'anonymat parce que zappés ensuite par les médias. C'est le cas de Loana propulsée au devant de la scène grâce à la première saison de " Loft story" de M6 et qui, pour continuer à exister médiatiquement, a du simuler des tentatives de suicide. Un ancien candidat de la 3ème saison de "Secret story" de TF1, François Xavier Leuridan, alias FX, s'est jeté sous une voiture en 2011.

C'est que dans un contexte de précarité et de chômage endémique caractéristiques de la banlieue, les jeunes pour la plupart analphabètes et déscolarisés ont trouvé en la lutte un véritable remède anticrise, le seul moyen pour améliorer leurs conditions d'existence et, cerise sur le gâteau, d'avoir une existence médiatique.

Cette étude, s'inspirant de l'*agenda setting* et de la théorie des médias *frames*, a donc pour ambition d'analyser cette subite irruption de ces ex «sans-voix» dans le paysage médiatique sénégalais.

La banlieue mal-traitée

Bonne presse, la banlieue ne l'a jamais eu au Sénégal. Si les médias consentaient à en parler, c'était toujours en des termes peu élogieux. La seule place qu'elle méritait, c'était la rubrique "des chiens écrasés": la fameuse page "faits divers" où, secret de polichinelle, il est toujours question de sexe, de sang et de gros sous. Viols, agressions, vols, malheureux enfants se noyant dans les bassins de rétention construits pour contrer la furie des eaux de pluie qui, elles-mêmes, obligent familles et quartiers entiers à trouver refuge dans des abris provisoires, sempiternelle solidarité en leur faveur, célébrités et politiques à leur chevet, etc.: voilà le menu quotidien des médias en ce qui concernait la banlieue. Et écrire au passé ne signifie aucunement que ces clichés, stéréotypes ont, comme par miracle, disparu de leur angle de traitement.

Les banlieusards en arrivent même à croire qu'ils sont les nouveaux «damnés de la terre». Vendredi 20 décembre 2013, l'émission "Grand rendez-vous" de la 2STV a, entre autres invités, un jeune représentant d'une association pour le développement de Guédiawaye[3]. Morceaux choisis: «Quand vous dites que vous habitez la banlieue, on vous regarde avec mépris…»; «il y a une belle façade maritime à Guédiawaye, mais à cause de l'insécurité, aucun investisseur ne pense y édifier un grand hôtel à l'image de Méridien Président» (*Sic*); «vous remarquez qu'il y a toujours quatre vigiles à la carrure de lutteur devant la Pâtisserie située à… Ils savent pourquoi ils la gardent…», «la banlieue, c'est la dèche, la galère…» (*sic*) et *tutti quanti*. À vrai dire, tout n'est pas que crasse, flaques d'eau et traces de sang en banlieue. Les uns y vivent comme en enfer, alors que d'autres y ont trouvé leur paradis, comme partout ailleurs dans le monde.

D'un point de vue théorique, cette façon de traiter l'information fait penser à l'effet de cadrage, une des fonctions des médias. L'angle de traitement, le choix des mots, des images et des métaphores ne sont jamais fortuits. C'est en effet une manière pour les journalistes de proposer des cadres (*frames*) d'interprétation aux audiences, lesquels sont susceptibles d'être partagés et utilisés par le public de manière préférentielle pour porter un jugement, voire pour évaluer des évènements, des personnages, etc. «Bref, à travers l'effet de cadrage, les journalistes tendent à suggérer au public la "meilleure" façon d'aborder un thème (la plus "logique", la plus "réaliste", la plus "juste", la plus "moderne"…), et donc à orienter son jugement quant à ce thème — sans pourtant lui enjoindre en quoi que ce soit, du moins pas de façon explicite, d'adopter un certain comportement ou une certaine opinion» (Derville 2005, p. 50).

L'effet de cadrage n'est, d'ailleurs, pas très éloigné, sur le plan théorique, de l'*agenda setting* que nous aborderons plus loin. C'est son extension, pense Maria Santos-Sainz (Santos-Sainz, 2006, p. 168). Il vient le compléter, selon Grégory Derville

3 Mouvement "domou" Guédiawaye (Natifs de Guédiawaye).

qui développe: «Alors que celui-ci consiste à installer dans l'esprit du public telle préoccupation plutôt que telle autre, l'effet de cadrage consiste à présenter d'une manière spécifique chacun des sujets abordés par les médias, et à appeler à leur égard des réactions et des évaluations congruentes avec le cadrage retenu»(Derville G, 2005, p 50-51.).

Pour conclure sur ce point, dans leur traitement de l'information en rapport avec la banlieue, les médias ont toujours proposé — et continuent d'ailleurs de le faire — trois cadres interprétatifs (frames) au public:

— Banlieue = pauvreté
— Banlieue = violence
— Banlieue = inondations.

La banlieue, une question de... choix

La libéralisation de la télévision intervenue après 2000 a permis à beaucoup de jeunes des banlieues défavorisées[4] de passer de l'ombre à la lumière par leur omniprésence quotidienne dans les médias. La preuve par une analyse de contenu sommaire des médias. "Sport de chez nous", beaucoup de lutteurs qui font aujourd'hui la fierté de l'arène sénégalaise n'ont qu'un vague souvenir de cette unique émission de la RTS (Radiodiffusion télévision du Sénégal) naguère consacrée à la lutte traditionnelle et aux autres disciplines sportives de chez nous (courses hypiques, régates, etc.). L'heure de programmation et le format de l'émission n'offraient aucune possibilité pour ses animateurs de valoriser ce sport[5].

Cette discipline est passée, après 2000, d'une situation de marginalité, voire de quasi anonymat à la saturation. Quatre (4) émissions sont consacrées à la lutte à SEN TV: "Le grand combat", "Mbeur gaale"[6], "Jell bi"[7] et "Gaal gaal"[8]; trois (3) à la TFM: "Roffo"[9], "Joganté"[10] et "L'oeil du tigre"; trois à RDV: "Xew xewu lamb ji"[11], "Sunu lamb"[12] et "xam sa mbeur"[13]; une à 2STV: "Bantamba" lancée en 2002 et considérée comme pionnière en la matière; une également à la RTS et à Wal Fadjri: "Caxaabal"[14] et "Lamb Ji", respectivement. Il faut ajouter à toutes ces émissions exclusivement consacrées à la lutte, les nombreuses "pages spéciales" dédiées aux acteurs de cette discipline: lutteurs, promoteurs et animateurs communément appelés communicateurs traditionnels. Dans la quinzaine du 2 au 15 décembre[15] 2013, le pensionnaire de l'écurie Mor Fadam sise à Guédiawaye, Gouygui a eu droit à son «spécial» sur la 2STV qui a dépêché reporters et cameramen pour filmer ses entrainements à New York, en dehors de toute grande actualité sur la lutte, son combat contre Zoss de l'écurie Door Dorat des Parcelles Assainies n'étant en effet prévu que dans quatre mois (avril 2014). C'est dans le même registre qu'il faut inscrire le déplacement des équipes de la SENTV en Suisse

4 Pikine, Guédiawaye, Thiaroye, Diamaguène, Parcelles assainies, etc. Il faut inclure dans cette liste la Medina, Fass qui ne sont pas des banlieues, mais ont la même caractéristique.

5 "Sport de chez nous" était programmé le dimanche en fin de soirée, entre 17h et 18, une tranche horaire qui n'est pas propice pour capter une large audience et par conséquent les annonceurs. A la présentation, il n'y avait que des animateurs qui avaient dépassé la cinquantaine, donnant ainsi l'impression que la lutte n'était pas affaire de jeunes. Résultats: l'émission et par conséquent la lutte n'intéressaient que des personnes d'âge avancé.

6 Littéralement "lutteur à domicile".

7 La chute.

8 Croc en jambe.

9 Corps à corps.

10 Confrontation.

11 Les nouvelles de la lutte.

12 Littéralement "notre lutte".

13 Connaitre son lutteur.

14 C'est une technique de lutte généralement utilisée pour désarçonner son adversaire.

15 Nous avons choisi exprès une période en dehors de toute grande actualité sur la lutte, le début des grandes affiches n'étant prévu qu'en fin janvier 2014.

pour nous rendre compte de l'état de forme de Rocky Balboa en vue de mousser l'affiche du promoteur Aziz Ndiaye qui voulait trouver un adversaire de taille au roi des arènes, Balla Gaye 2 de Guédiawaye en juin 2014[16]. La même quinzaine, la chaîne a déroulé le tapis rouge à l'ex-ministre Malick Gackou, homme politique mais aussi ancien promoteur, président d'honneur d'une écurie de la banlieue, ami des lutteurs et défenseur invétéré de la banlieue[17]. Dimanche 15 décembre, le célèbre animateur de lutte, Bécaye Mbaye était l'invité de Roller avec les stars sur AFRICA 7. Et cela n'est rien comparé à la sur-médiatisation à l'approche des grandes affiches avec d'interminables face-à-face[18] sensés les mousser, lesquels sont retransmis en direct par les chaînes de télévision.

Preuve, s'il en est encore, de la place de choix qu'occupe la lutte dans la grille des programmes des chaînes de télévision sénégalaises, toutes ces émissions sont programmées en prime time (20h-22h), la tranche horaire qui capte l'audience la plus large et par conséquent le plus grand nombre d'annonceurs. Les spots publicitaires y sont également plus chers[19]. Cette discipline sportive étant d'abord et avant tout affaire de quartier, de ville, les lutteurs ne ratent jamais l'occasion qui leur est ainsi offerte de faire la promotion de leur fief, de leurs proches et de tous "ceux qui de près ou de loin ont contribué à leur réussite"[20], pour la plupart des gens de la banlieue. Ils en profitent également pour faire étalage de leur subite aisance matérielle et font ainsi rêver des milliers de jeunes de la banlieue qui s'identifient à eux[21].

Et les nouveaux concepts d'émission[22] qui consistent à aller à la découverte de ces athlètes à domicile, à filmer leurs moindres faits et gestes, déplacements durant une journée entière, autrement dit à s'intéresser à leur quotidien, leur en donnent l'opportunité.

La presse écrite s'aligne sur la télévision en ce qui concerne la place de choix accordée à la lutte. L'analyse sommaire du contenu de L'Observateur du 2 au 15 décembre 2013, donne des résultats édifiants: exceptés les jeudi 5 et lundi 9 décembre, le quotidien le plus lu et le plus vendu au Sénégal avec 100 000 exemplaires/jour, a consacré, tous les jours, une partie de sa "Une" à cette discipline sportive.

- Édition du lundi 2 décembre: «LUTTE: ROCKY BALBOA APRES SA SIGNATURE AVEC AZIZ NDIAYE: "je serai à Dakar le 20 décembre". Il sera l'invité du combat Modou Lô —

16 Un ballon de sonde en fait, le promoteur expliquant dans les colonnes de l'Observateur que les amateurs ont plébiscite Bombardier comme meilleur adversaire de Balla Gaye 2 au détriment du lutteur Sénégalais établi en Suisse.

17 À l'en croire, la lutte est «un accélérateur de développement, générateur d'emploi en banlieue», in le monde.fr, «la lutte sénégalaise dans l'arène politique» de D. Thiénot, publié le 4 mai 2012

18 Trois face-à-face sont en principe prévus avant chaque grande affiche, mais pour mousser davantage les combats, les sponsors en demandent toujours plus.

19 Les autres tranches horaires: Day time: matinée, demi journée et après midi jusqu'à 18h59. L'audience n'est pas élevée sauf à 13h; Access prime time: 19h-20h, capitale pour les chaînes car c'est le moment de capter l'audience du prime; Night time (fin de soirée): l'audience n'est pas élevée mais très sélective. En radio, le prime time c'est entre 7 heures et 9 heures.

20 C'est une spécialité des lutteurs que de dresser une liste de remerciements interminable, ce qui leur vaut des railleries.

21 Il y a aujourd'hui officiellement 43 écuries de lutte disséminées dans la banlieue, mais en réalité une centaine où se ruent les jeunes, la plupart analphabètes ou déscolarisés. Ces jeunes désoeuvrés de la banlieue ne comptent que sur la lutte pour changer leurs conditions de vie.

22 Xam sa mbeur, littéralement «connaître son lutteur» et mbeur gallé «lutteur à domicile» en sont de parfaits exemples. Il arrive très souvent que les autres émissions s'alignent sur le même concept en allant filmer le quotidien des lutteurs.

Eumeu Sène».

- Mardi 3 décembre: «LUTTE: ROCKY BALBOA RACONTE PAR SES PARENTS: Sa maman: "l'animosité n'a pas sa place dans ce combat". Son frère: "C'est Papis qui tend la perche à Balla Gaye 2"».
- Mercredi 4 décembre: «PAPE FAYE, CHARGE DE LA COMMUNICATION DE LUC NICOLAI AND CO: "Dès sa sortie, Luc Nicolaï va organiser de grands événements"».
- Jeudi 5 décembre: Pas d'appel à la Une.
- Vendredi 6 décembre: «LUTTE: GRIS BORDEAUX, 3ème TIGRE DE FASS: "je ne ferai pas de cadeau à Tyson"».
- Samedi 7 et dimanche 8 décembre: «LUTTE: ABIAN, FRANCISCO ET ALBERTO SUR LES TRACES DE JUAN: Des espagnols s'emparent du business de l'arène»; «MODOU LO: "Je reviens mercredi prochain"».
- Lundi 9 décembre: pas d'appel à la Une.
- Mardi 10 décembre: «LUTTE: ZOSS SE MOQUE DE SON PROCHAIN ADVERSAIRE: "Gouy gui ressemble à Michelin"»
- Mercredi 11 décembre: «AZIZ NDIAYE, PROMOTEUR DE LUTTE: "C'est Modou Lô qui n'est pas prêt, Eumeu voulait lutter le 1er janvier"».
- Jeudi 12 décembre: «Gouy gui répond à son adversaire (zoss)»
- Vendredi 13 décembre: «LUTTE: Le choc de la saison pour le 15 juin 2014. Aziz Ndiaye officialise le combat Balla Gaye 2 — Bombardier. Aziz Ndiaye: "Balla Gaye 2 — Rocky Balboa pourrait se tenir en Europe". Rocky Balboa: "Aziz Ndiaye me fait rire"».
- Samedi 14 et dimanche 15 décembre: «Khadim Ndiaye, écurie Thiaroye sur mer: "je ne vais plus subir ce qui m'est arrivé lors de mon combat contre Yekini"»

Cet appel systématique de la lutte à la Une, en dehors de toute actualité chaude en relation avec elle — pour rappel —, démontre de l'intérêt accordé à ce sujet. Il n'est pas inutile de préciser que la Une représente l'accueil et l'entrée du journal, sa vitrine. Elle témoigne du choix d'une rédaction et de la hiérarchisation de l'information. Les dizaines d'émissions radio, de titres de journaux et de sites internet exclusivement consacrés à la lutte viennent compléter l'analyse. C'est dire que l'essentiel de l'information tourne, aujourd'hui, au tour de la lutte qui, par conséquent, prime sur le quotidien des Sénégalais.

Expliquer ce coup de projecteur, la subite célébrité de ces jeunes de la banlieue par la seule force de leurs bras monnayée à coups de millions de francs CFA[23] à l'occasion de combats de lutte avec frappe nous parait, en effet, très réducteur. Ces jeunes de la banlieue pèsent et comptent aujourd'hui parce que les médias en ont décidé ainsi par le pouvoir qu'ils ont de décider de ce qui doit être dit ou tu, en d'autre termes, de ce qui est un évènement et ce qui ne l'est pas, autrement dit par leur fonction d'*agenda setting* (Ordre du jour). La preuve, leurs ainés dans l'arène avaient autant ou plus de force et de bravoure qu'eux, mais parce que la lutte traditionnelle n'était pas aussi médiatisée[24], leur aura ne dépassait pas

23 Les cachets des lutteurs avoisinent aujourd'hui les centaines de millions de FCFA. Yekini et Balla Gaye 2 auraient touché, respectivement 160 millions et 120 millions lors de leur confrontation en 2012.

24 "Il n'y avait qu'une seule télévision et une seule radio", explique Bécaye Mbaye, le célèbre animateur de l'émission de lute Bantamba sur la 2STV, dans l'émission Roller d'AFRICA 7 du 15

le cercle restreint des amateurs et inconditionnels. Et la lutte n'était pas, comme il est aujourd'hui, à l'ordre du jour, au menu de toutes les discussions. D'où d'ailleurs ce réquisitoire sévère d'un média alternatif: «À la place de trouver une panacée *par rapport* aux longues souffrances que subit la plèbe (*sic*), le débat est axé sur la belle victoire du lutteur de son coin et sur la contestable défaite de l'autre. Réunis pour les "3 normaux"[25], le temps que le "Leuweul"[26] soit servi, les soi-disant spécialistes de lutte se mettent à commenter les combats sans n'en rater aucun détail. Pire, après certains combats, on assiste à des batailles rangées entre supporters qui peuvent même aller jusqu'à entrainer mort d'hommes. Que ça soit au marché, dans les bureaux, les postes de police, les services d'état civil et même dans les hôpitaux, les commentaires fusent de partout et de loin, en simple observateur, nous pouvons déchiffrer les mouvements et actions de certains qui vaille que vaille tiennent à reproduire les actions du combat dans leurs explications. Ils sont tous des lutteurs en herbe. Ou bien devrai-je dire, nous sommes tous des lutteurs. Le vocabulaire de la lutte nous est tous devenu familier, [...] Si vous vous amusez à interroger un enfant que veut-il devenir ? Il vous répondra sans aucun doute: *Lutteur*. Et vous lui demandez pourquoi ce choix? Il dira: je veux avoir des millions pour aider ma mère (*sic*). Cet enfant aura-t-il la chance de rester à l'école ? Est-ce-que le Sénégal doit-il compter sur cette génération pour assurer la relève dans les différentes fonctions de l'État?»[27].

Cette longue citation démontre la proportion qu'a prise la lutte et son influence dans le vécu de nombreux Sénégalais. Et il n'est pas inutile de le répéter: son omniprésence dans les médias n'y est pas étrangère. Pour conforter l'analyse, Becaye Mbaye, plébiscité comme meilleur animateur télé en matière de lutte et qui a contribué à populariser cette discipline à travers son émission Bantamba sur la 2STV, déclare dans l'émission "Roller" d'AFRICA 7 du 15 décembre 2013: «ce sont les médias et le sponsoring qui ont tiré la lutte vers le haut. La lutte a atteint aujourd'hui un tel niveau que tout le monde veut devenir communicateur traditionnel».

Ce modèle d'appréhension des effets des médias à travers le mécanisme de la fonction d'agenda a été introduit, en 1972, par M. McCombs et D. Shaw(McCombs, Shaw, 1972, p 176-187). Selon leur théorie, «les éditeurs et les programmateurs jouent un rôle important dans la formation de la réalité sociale par la sélection et le classement des informations. Ils sont, en somme, les auteurs d'un véritable agenda public qui ordonne et organise notre monde»(Sfez , 1993, p. 1085). Autrement dit, si la presse ne pouvait pas toujours réussir à convaincre les gens de ce qu'il faut penser, elle avait, par contre, plus de réussite à leur dire ce à quoi il faut penser, «conférant alors statuts, stéréotypes et images au réel»(Sfez, 1993, p. 1085). L'*Agenda setting* se situe dans la tradition nord-américaine des études sur les effets des médias, mais se pose, en même temps, comme alternative à la problématique de Paul Lazarsfeld et de ses collaborateurs de l'école de Columbia qui cherchaient les effets des mass media sur leur audience, sans jamais les trouver.

Les résultats de leurs études leur révélant plutôt le contraire de ce qu'ils es-

décembre 2013, rediffusé le 22 décembre.

25 Séance de thé

26 Le premier service. Une séance de thé en comprend trois.

27 "Quand la lute fait l'actualité et prime sur le quotidien des Sénégalais", www.ruepublique.net, publié le 18 janvier 2011, consulté le 22 décembre 2013.

comptaient, à savoir «*le caractère limité, éphémère, voire négligeable de l'influence "immédiate" de la lecture d'un éditorial partisan ou du spectacle sur grand ou petit écran, d'une oeuvre de fiction particulièrement violente*»(Balle, 1987, p. 123). La découverte du rôle «*décisif*»(Mattelart, 1995, p. 25) des leaders d'opinion dans un processus de communication en deux étapes (*two-step flow of communication*), et plus tard, la prise en compte des conversations avec les proches qui montre que les gens pensent comme ceux avec qui ils vivent et travaillent étaient passées par là. Une telle thèse ne pouvait donc qu'accorder un pouvoir relatif aux médias.

Maxwell McCombs et Donald Shaw qui cumulaient à la fois une expérience dans le domaine des médias et une formation universitaire en Sciences sociales se sont, en fait, retrouvés au coeur d'une contradiction: «alors que leur expérience professionnelle leur apporte la conviction que les médias possèdent un impact réel et important, leur formation universitaire les met en face des premiers résultats de la sociologie des médias démontrant les effets limités des médias. Cette contradiction explique sans doute en partie, pourquoi ces chercheurs désirent renouveler la tradition des études sur les effets en postulant que les médias ont un impact plus important que ne veut bien l'admettre l'école de Columbia»(Breton, 1996, p. 220). Ainsi donc, cette théorie qui s'inscrit pourtant dans la tradition empirique nord-américaine, ne fait que conclure, même si c'est de manière enrobée, à une certaine influence des médias. Cette influence se situe donc dans le pouvoir qu'ils ont, d'opérer un choix, de sélectionner dans la masse des faits, sur une pluralité de sujets ceux qui méritent d'être portés à l'attention du public. Si les jeunes lutteurs de la banlieue sont aussi omniprésents dans les médias, c'est parce qu'ils l'ont voulu. Mais avaient-ils vraiment le choix?

La logique économique

Éluder la dimension commerciale dans une étude portant sur les médias relève presque d'un non-sens. Les médias sont des entreprises comme les autres, comme tels, ils se soucient de leur rentabilité. L'autre raison diffuse et généralement tue qui pousse donc les medias à ne pas accorder une importance égale à tous les sujets, à orienter l'attention du public sur certains thèmes plutôt que d'autres, c'est la logique commerciale. «Les choix politiques, la recherche de l'originalité, le souci de plaire au public, les impératifs commerciaux sont autant d'éléments qui, parmi d'autres, tendent à imposer certains types de mise en valeur de l'information»(Cayrol, 1991, p.15).

De fait, il existe «une industrie de la communication et des médias. Les journaux sont offerts sur un marché, comme n'importe quelle marchandise»(Balle, 1999, p. 89). Les médias sénégalais ne dérogent pas à cette règle et ne font donc qu'obéir aux lois de l'offre et de la demande. Si la lutte y bénéficie aujourd'hui d'un certain privilège, n'est-ce pas parce qu'elle fait audience ? N'est-ce pas le public qui détermine ce qu'il faut écrire et dire ? D'où une espèce de «dictature du lectorat»(Ruffin, 2003, p. 76), qui s'exerce quotidiennement et conditionne les médias dans le choix des sujets à traiter.

Dès lors, la place de choix accordée à la lutte dans les grilles de programme des chaînes de télévision et des colonnes des journaux est à analyser dans une perspective *business*. Les médias ne font que vendre «un temps de cerveau disponible» à la publicité, pour reprendre les termes de Patrick LE

LAY, PDG de TF1[28]. Autrement dit, ce capital-audience aux annonceurs (les plus actifs: opérateurs de téléphonie mobile, secteur de l'agroalimentaire, du transfert d'argent, de l'électroménager, etc.), véritables bailleurs des médias par le biais du sponsoring d'émissions de lutte.

Une part belle à la lutte faite au détriment d'autres émissions plus «instructives». Et la polémique enfle: «Les annonceurs et autres mécènes de la presse nationale ne s'intéressent décidément qu'à la danse, à la lutte et aux émissions insipides qui n'ont aucune valeur instructive pour les populations sénégalaises. Au moment où ils se bousculent au portillon pour soutenir des émissions bidons (*sic*), d'autres à haute densité instructive se meurent sans le moindre clin d'oeil de ces annonceurs. C'est le cas de l'émission "Le grand rendez-vous" qui passe tous les vendredis sur la 2STV et qui commence à retenir l'attention de tous les Sénégalais. Eu égard à sa pertinence, à son originalité et à la pertinence de ses chroniqueurs qui ont fini de séduire les téléspectateurs»[29]. Autre critique de cette sur-médiatisation et son corollaire, et elle vient là où on l'attend le moins, c'est-à-dire de l'instance dirigeante de la lutte au Sénégal, le Comité national de gestion (CNG): «"Il y a trop d'émissions de lutte au niveau des télévisions en cette période scolaire, et les enfants sont tous les jours scotchés à l'écran, pour suivre avec délectation des paroles souvent désobligeantes, des langages codés et des mots déplacés qu'ils utilisent souvent dans leur milieu naturel. C'est tout à fait normal et responsable, que le CNG rectifie le tir avec ces "face to face" qui n'ont rien d'instructif, si ce n'est de faire passer le message publicitaire de sponsors", tonne (sic) un responsable de l'instance dirigeante de l'arène»(Babacar, 2013).

Conclusion

Pour résumer, nous dirons que c'est presque verser dans la naïveté que de penser que les médias en Afrique — à l'opposé des autres médias — pourraient faire preuve de philanthropie. Ce sont des entreprises comme les autres qui se soucient de leur rentabilité. Si éclairer les citoyens fait partie de leurs fonctions, ils le font volontiers quand cela ne nuit pas à leurs intérêts. Leurs préoccupations sont très souvent d'un autre ordre. Ils se soucient d'abord et avant tout, de toucher le public le plus large et de vendre ensuite ce public à des annonceurs. D'où la place de choix accordé à la lutte et aux jeunes de la banlieue. La lutte est un spectacle et ces jeunes de la banlieue font aujourd'hui rêver les adolescents[30], et c'est cela qui attire public, médias et annonceurs.

Ce qu'il faudrait, cependant, c'est de partir de cet intérêt pour la lutte et tirer les pro-

28 L'hebdomadaire *Télérama*, septembre 2004 reproduit les propos du PDG de TF1, extrait de son ouvrage publié en mai 2004, intitulé Les Dirigeants face aux changements — Baromètre 2004: «Il y a beaucoup de façons de parler de la télévision. Mais une perspective *business*, soyons réalistes: à la base, le métier de TF1, c'est d'aider Coca-Cola à vendre son produit. Or, pour qu'un message publicitaire soit perçu, il faut que le cerveau du téléspectateur soit disponible».

29 Aliou FAMA, «L'émission "Le grand rendez-vous" arrêté pour faute de sponsors», www.senego.net, 23 mars 2013, consulté le 20 décembre 2013.

30 «Les lutteurs sont devenus les idoles des enfants et incontestablement des références pour ces derniers car étant considérés à hauteur de 70% au moins comme des rescapés de la délinquance et/ ou de la pauvreté qui ont réussi à la sueur de leur front et qui conduisent aujourd'hui les plus belles voitures, habitent les plus belles maisons, épousent les plus belles femmes. Les cachets grimpent de plus en plus et leur notoriété nationale les rend comparables aux stars de cinéma à Hollywood et ils sont devenus de réels leaders d'opinion.», in Zongo T., «La lutte, la reine des sports au Sénégal», publié le 21 septembre 2013 dans le site www.mutationsbf.net, site internet du bimensuel burkinabé d'informations générales et d'opinions, Mutations.

grammes télé vers le haut. C'est dans cette voie que compte s'engager le CNG par la voix d'un de ses responsables qui renseigne dans les colonnes de Wal Fadjri, qu'en 2014, l'accent sera mis «sur des thèmes à trouver lors de ces rencontres télévisuelles, afin de donner un contenu à l'émission. Les lutteurs en général, sont des analphabètes. Il serait ainsi bon de les orienter sur des sujets d'actualité, pour porter un message instructif à l'endroit des enfants qui les suivent à la télévision».

À vrai dire donc, cette surexposition ne contribue paradoxalement pas à redorer le blason de ces jeunes. La lutte — et par conséquent ceux qui la pratiquent — reste synonyme de violence, de vulgarité, de bling-bling. Et pour du spectacle, encore plus de spectacle, médias et sponsors n'ont, pendant longtemps, rien fait pour effacer cette image qui risque de leur retomber dessus comme un effet boomerang. Déjà, les premiers, par crainte de voir leur image écornée à cause de leur association avec la lutte, se retirent de plus en plus de l'arène. Et les médias qui n'y trouveront plus d'intérêt commercial feront, à coup sûr, retomber ses pratiquants dans l'anonymat.

Or, l'objectivité recommande que l'on ne jette pas le bébé avec l'eau du bain, car tout n'est pas négatif dans cette pratique sportive. La réduire à sa plus simple expression peut être doublement dommageable. Primo, elle participe de la valorisation du patrimoine local par son fort intéressant volet culturel. Secundo, elle permet de canaliser, mieux d'orienter le trop plein d'énergie de tous ces jeunes vers une activité ludique et lucrative. «Il existe une bombe sociale en banlieue. C'est une raison supplémentaire pour que l'État essaie de gérer ce sport de manière professionnelle»(Thiénot, 2012). Le célèbre lutteur, Mohamed Ndao Tyson résume ainsi bien la question.

Referências

Ouvrages:

Balle F., *Et si la presse n'existait pas...,* Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 1987.

Balle F., *Introduction aux médias*, Paris, PUF, 1999.

Balle F., *Les médias*, Paris, Flammarion, 2000.

Breton P., Proulx S., *L'explosion de la communication*, Paris, La Découverte, 1996.

Cayrol R., *Les médias Presse écrite, radio, télévision*, Paris, PUF, 1ère édition, 1991

Debray R., *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, 1992.

Derville G, *Le pouvoir des médias. Mythes et réalités*, Grenoble, PUG, 2005.

Mattelart A. et M., *Histoire des théories de la communication*, Paris, La Découverte, 1995.

McCombs M., Shaw D., «*The agenda-setting function of mass-media*», *Public Opinion Quarterly*, n°36, 1972.

Ruffin F., *Les petits soldats du journalisme*, Paris, Les Arènes, 2003.

Santos-Sainz M., *L'élite journalistique et son pouvoir*, Rennes, Editions Apogée, 2006.

Sfez L., *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, PUF, 1993, Tome 2.

Articles:

FAMA A., «L'émission "Le grand rendez-vous" arrêté pour faute de sponsors», www.senego.net, 23 mars 2013, consulté le 20 décembre 2013.

Ndoye B. N., «Saison de lutte 2013-2014: le CNG brandit le bâton et la carotte», Wal Fadjri 22 octobre 2013.

Thiénot D., «la lutte sénégalaise dans l'arène politique», www.lemonde.fr, publié le 4 mai 2012.

Zongo T., «La lutte, la reine des sports au Sénégal», publié le 21 septembre 2013 dans le site www.mutationsbf.net.

"Quand la lute fait l'actualité et prime sur le quotidien des Sénégalais", www.ruepublique.net,

publié le 18 janvier 2011.

Document Audio:

Emission “Roller” d’AFRICA 7 du 15 décembre 2013, rediffusé le 22 décembre.

Emission “Grand rendez-vous” de la 2STV du 20 décembre 2013.

Recebido em: 17/02/2015
Aprovado em: 19/03/2015

TRADIÇÃO AFRICANA E OS SABERES NO CURRÍCULO DAS ESCOLAS QUILOMBOLAS

Adelmir Fiabani*

Resumo

Em 2003, atendendo demanda do movimento negro e de parte da academia, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 10.639, que obriga a inserção da História da África e cultura afro-brasileira no currículo das escolas de Educação Básica do Brasil. Em 2004, foram instituídas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Em 2012, foram publicadas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola determinando mudanças consideráveis, sobretudo, nos currículos com a inserção/valorização dos conhecimentos das comunidades remanescentes de quilombos. Estas comunidades guardam aspectos culturais trazidos pelos trabalhadores escravizados, que passaram de geração em geração mantendo vivo o legado africano no Brasil. Os quilombos antigos e as comunidades negras do Brasil sobreviveram graças aos conhecimentos transmitidos pelas gerações mais velhas e a experiência acumulada, fator determinante no processo de resistência à escravidão e, posteriormente, em defesa da terra. Portanto, os saberes fazem parte da vida dessas comunidades. Saberes que orientaram a vida em grupo, conhecimentos sobre técnicas de cultivo, utilização de ervas medicinais, conhecimentos sobre construção de casas, ferramentas e outras. A maioria das comunidades negras apresenta artesanato muito diversificado, com utilização de produtos extraídos da natureza, constituindo-se em um dos elementos identitários e fonte de renda, principalmente para as mulheres. Neste artigo, abordamos a importância do estudo dos saberes e da oralidade como metodologia de transmissão de uma geração a outra. Também citamos alguns tipos de saberes que há nas comunidades negras brasileiras. A África permanece viva nestas comunidades através da perpetuação destes conhecimentos e valorização dos saberes legados pelos trabalhadores escravizados, quilombolas e, posteriormente, pelas pessoas mais velhas das comunidades.

Palavras-Chave: Educação. Quilombolas. Saberes. Currículo.

* Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISI-NOS); professor adjunto na Universidade Federal da Fronteira Sul, Cam-pus Cerro Largo. adelmirfiabani@hotmail.com

Abstract

Since 2003 many significant changes in the Brazilian educational programs have been introduced. Many of them deal with the question of Afro-Brazilian culture and history courses. Such changes require a certain redefinition of curriculum at different levels of national education. The article deals with the process of rediscovery, reintroduction and recovery of African traditions and legacy in educational institutions of the vast Brazilian territory. A big part of such an adjustment consists of special techniques from different areas of human activity such as a medicine or a civil engineering. The paper emphasizes the importance of such recovery for contemporary Afro-Brazilian culture.
Keywords: Education. Maroons. Knowledge. Curriculum.

Introdução

Em 2003, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 10.639, que torna obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares. Conforme a Lei, o conteúdo programático 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 (BRASIL, 2003).

Esta Lei constitui-se em um divisor de águas na Educação brasileira, pois alterou a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelecia as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Também serviu para corrigir um erro histórico, visto que os currículos das nossas escolas não contemplavam os conteúdos acima citados. Conforme a Educadora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2013), a Lei constitui muito mais do que determinações curriculares. Configura política curricular, de alto alcance humano e social, uma vez que determina a correção de imagens distorcidas dos negros e de suas reais contribuições para humanidade, para nação brasileira em particular.

A Lei 10.639/03 não serve apenas para que o povo negro e mestiço tenha sua história contemplada nos currículos, mas para que todas as etnias tenham acesso à história e cultura africana. Conforme Kabengelê Munanga,

> O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional (MUNANGA, 2005, p. 16).

A História da África, que até a promulgação da Lei 10.639/03 estava praticamente afastada dos currículos, tem muita importância para o Brasil. Somos uma nação mestiça, com mais da metade da população se declarando negra ou parda. A África está nas nossas veias, mas estava ausente dos ma-

nuais didáticos e a Lei veio para corrigir esta distorção na Educação brasileira. A História da África ajudará a responder uma série de perguntas que não encontramos respostas nos currículos tradicionais. Conforme o historiador Alberto da Costa e Silva,

> talvez tenhamos até mesmo melhores condições de entendimento afetivo para contar, explicando, como se crioulizaram as duas margens do Atlântico, como se estabeleceram certos padrões culturais comuns nas cidades e vilarejos costeiros ligados pelo tráfico. Na habitação. Na cozinha. Nas vestimentas. Nas festas. Em quase todos os modos de vida. No capítulo das comidas, o rastreamento dos caminhos seguidos pelos vegetais nativos das Américas transplantados para a África poderá trazer grandes surpresas. Da mandioca, do milho e do amendoim, sabemos que voltaram africanizados — em cozinhados e preparos que os ameríndios desconheciam e até mesmo com nomes mudados (SILVA, 2003, p. 238).

A importância da Lei 10.639/03 é indiscutível por tudo que a África o negro representam para nós. No entanto, mesmo sendo Lei, não estava sendo implementada nas escolas por diversos motivos: falta de material pedagógico, professores sem formação, tradição eurocêntrica de currículo. Foram então criadas normas balizadoras para a Educação das Relações Étnico-raciais e História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

Em 2004 foram publicadas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, que balizam as ações no âmbito geral e determinam competências nas diferentes esferas que compõe o sistema de ensino brasileiro. No entanto, faltava a especificidade quilombola, ou seja, como operacionalizar a Lei nas escolas quilombolas e aquelas que recebem alunos das comunidades negras.

Em novembro de 2012 foram aprovadas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Resultado de intenso trabalho realizado por educadores e ativistas ligados ao movimento negro e quilombola que buscaram inovar em todos os aspectos, desde a forma de administrar a escola ao currículo. As referidas diretrizes são revolucionárias, pois alteram profundamente a forma de participação da comunidade na escola, tratam do perfil acadêmico/pedagógico do professor, abordam a questão estrutural/funcional da escola entre outros.

Estas mesmas Diretrizes tratam da inserção dos saberes da comunidade nos Currículos, uma tarefa difícil, visto que nossa tradição de currículo não coaduna com esse tipo de conhecimento, ou seja, fomos treinados a aceitar como verdadeiro somente o que está nos livros, nos manuais didáticos. Os saberes das comunidades sempre foram conside-rados como conhecimentos não científico, fora dos propósitos da Educação tradicional. Quando falamos em Educação tradicional estamos nos referindo àquela onde o professor é o centro de transmissão do conhecimento e o aluno, mero receptor. Neste tipo de Educação não há espaço ao novo, aos conhecimentos trazidos pelo aluno, nem há questionamento às instituições.

Os conhecimentos acumulados pelas comunidades negras são importantes para todos, não somente aos alunos quilombolas, pois trata-se da história e cultura de uma das etnias formadoras do povo brasileiro. Poderá ocorrer alguma resistência, tanto dos docentes quanto dos discentes, em relação aos saberes/conhecimentos, visto que o cientificismo ainda é forte em todos os níveis de ensino. A academia também tem alguma dificuldade para tratar desta questão. No entanto, será necessário "uma ruptura em um

fazer pedagógico em que o currículo é visto enquanto grade, hierarquicamente organizado com conteúdos que perpetuam o poder para que determinados grupos continuem a outorgar" (NUNES, 2006, p. 152).

Quanto ao currículo, trata-se de significativo avanço na Educação brasileira, visto que serão acrescentados aos conhecimentos científicos, os saberes produzidos pelas comunidades onde as escolas estão inseridas. Este fato é revolucionário, pois rompe com a tradição eurocêntrica de conhecimento ao colocar no mesmo patamar os saberes produzidos pelos cientistas/academia e o saberes produzidos pelo homem no seu cotidiano. A valorização dos saberes quilombolas é uma forma de preservar a cultura e a história deste segmento social.

As Diretrizes Escolares Quilombolas foram instituídas a fim de orientar a Educação Escolar Quilombola. Neste sentido, precisamos saber quem são as comunidades quilombolas? As comunidades negras, também conhecidas por comunidades remanescentes de quilombos ou quilombolas, são formadas por população majoritariamente negra, situadas na zona rural do Brasil, com problemas fundiários e apresentam traços culturais bem preservados. Estas comunidades estão entre os segmentos mais pobres do país, com índices semelhantes à população nordestina de dez anos atrás.

As comunidades negras são originárias de antigos quilombos, ou que se formaram em terras doadas pelos antigos senhores, em terras compradas pelos trabalhadores escravizados. Outras comunidades se constituíram após à Abolição, ocupando terras devolutas, terras da Igreja e de ordens religiosas, em terras indígenas, em terras doadas pelo Estado em troca de serviços guerreiros e outros. A grande maioria das comunidades apresenta um problema em comum — a falta de documento comprovando a propriedade da terra.

As comunidades negras ganharam visibilidade do poder público e da academia recentemente. A partir de 1988, com o advento da nova Constituição Federal, este segmento despertou interesse nos pesquisadores e foram publicados os primeiros resultados sobre as investigações feitas em comunidades remanescentes de quilombos. O Estado é o responsável pela titulação das terras das comunidades negras, mas o número de comunidades regulamentadas pelo INCRA está bem abaixo da expectativa dos moradores, sendo que foram tituladas pouco mais de 10% das comunidades (BRASIL, 2014).

O Estado não tem cumprido sua função — titular as terras das comunidades — e, para compensar, tem disponibilizado políticas públicas às comunidades como financiamentos para construção de casas, melhorias das vias de acesso, construção de escolas, fornecimento de energia elétrica, água, rede de esgoto e outros. Também ocorreram incentivos à produção de alimentos, artesanato, comercialização da produção. A presença do Estado nas comunidades melhorou a qualidade de vida, mas não equacionou o principal problema — a questão da terra.

A história do grupo está guardada na memória das pessoas mais velhas e os saberes são passados às gerações mais novas através da oralidade, porém não havia espaço para este conhecimento nos currículos. Com as Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola haverá um lugar para os conhecimentos tradicionais no currículo e a comunidade terá a possibilidade de se fazer ouvir e participar ativamente na construção da Educação que deseja para seus filhos.

As Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola foram criadas para organizar o ensino ministrado em escolas situadas nas

comunidades negras e aquelas que estão fora do território quilombola, mas que rece -bem alunos oriundos destas comunidades. As referidas diretrizes orientam para que a organização do ensino esteja fundamentada, informada e abastecida nas "práticas culturais, tecnologias e formas de reprodução do trabalho, acervos e repertórios orais, festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural de todas as comunidades quilombolas de todo o país". Também, "garantir aos estudantes o direito de se apropriar dos conhecimentos tradicionais e das suas formas de produção de modo a contribuir para o reconhecimento, valorização e continuidade" (BRASIL, 2012).

As comunidades negras são entendidas como Povos e Comunidades Tradicionais, ou seja,

> grupos culturalmente diferenciados, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando como conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 14).

Um dos objetivos das diretrizes é assegurar que as escolas considerem "as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas [...] e suas formas de produção e de conhecimento tecnológico".Também garantir o respeito à história, o território, a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais".Um dos princípios da educação quilombola é "a implementação de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades" (BRASIL, 2012).

Muitos dos conhecimentos produzidos pelas comunidades negras deram-se em contexto adverso. O isolamento e a carência de bens materiais obrigaram muitas comunidades a buscarem práticas medicinais alternativas, formas de conservação dos alimentos, modos de prevenção e combate às pragas das plantações, maneiras alternativas para as construções e outras. A quantidade de saberes encontrados nestes redutos é infinita, sendo praticamente impossível contabilizálos. Este artigo abordará parte dos saberes produzidos pelos trabalhadores escravizados e por algumas comunidades negras do Brasil e a importância dos mesmos para os currículos das escolas quilombolas.

Conhecimentos que não estão nos currículos

A humanidade sobreviveu graças aos inventos, acumulo de experiências e a partilha do saber. O homem foi aprendendo aos poucos e repassou esses conhecimentos às gerações mais novas, em um processo contínuo de descobertas e criações que possibilitaram viver mais tempo, dominar a natureza, formar comunidades e outros. Desde os primeiros tempos o homem apropriou-se da natureza e dela extraiu tudo que precisou para sobreviver. Conhecer e dominar a natureza foi condição fundamental para continuidade da espécie humana.

Por exemplo, os conhecimentos sobre ervas medicinais garantiram a sobrevivência dos povos tradicionais, sobretudo, indígenas e quilombolas, pois os mesmos não tinham acesso à medicina clássica. Estes conhecimentos foram passados de geração em geração e são conhecidos das comunidades negras contemporâneas. Os saberes "não se restringem a um mero repertório de ervas medicinais [...]. compreendem as fórmulas sofisticadas, o receituário e os respectivos

procedimentos para realizar a transformação". Os saberes vão desde "como uma determinada erva é coletada, tratada e transformada num processo de fusão" (ALMEIDA, 2008, p. 14).

Os saberes não se resumem aos remédios e cuidados com a saúde. Os povos tradicionais conhecem técnicas para construção de casas, dominam o artesanato, fabricam os meios de transportes para as estradas e rios, são exímios ceramistas, sabem fazer as ferramentas, pontes, etc. Conhecem plantas úteis o homem; sabem domesticar animais e, o mais importante, vivem em harmonia com a natureza. Pertencem a este contexto os castanheiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, comunidades negras.

No século XIX, as Ciências Sociais foram tomadas pela racionalidade científica. É nesse momento que muitos conhecimentos e estudos foram considerados sem caráter científico ou até taxados de irracionais. Durante o século XIX e parte do século XX, os conhecimentos populares e saberes dos povos originários não eram bem vistos pela comunidade científica. Na França surgiram os princípios do direitos humanos, individuais e coletivos dos povos, mas não impediram o preconceito e discriminação em relação aos povos 'selvagens', 'infantis', 'primitivos', originários (TESKE, 2010, p. 2-9).

Os europeus chamaram para si a condição de povo civilizado com a missão de civilizar o mundo, ou seja, a razão, a sabedoria e a verdade estava com a civilização europeia. Portanto qualquer sabedoria, conhecimento dos povos considerados 'atrasados' não eram reconhecidas. Para Salatino (2001 apud TESKE, 2010, p. 10), a "sobrevalorização dos conhecimentos derivados da ciência e do mundo civilizado e a negação dos valores dos povos selvagens conquistados levaram à extinção das tradições e línguas de muitas nações nativas".

Segundo Teske, não há incompatibilidade entre as concepções tradicionais com as modernas teorias científicas. A mudança de paradigmas da ciência, a partir dos anos 60 do século passado, possibilitam a contextualização e globalização dos saberes tradicionais. As sociedades tradicionais "mantém uma relação com a natureza que não é pautada pela tecnologia e pela economia, mas por uma coevolução ecológico-cultural a partir do conhecimento amplo associada a práticas tradicionais herdadas dos antepassados" (TESKE 2010, p 11-15).

Quanto às comunidades negras, Santiago Neto (2009 apud SAHR, 2011, p. 94) afirmou que elas "não são subdesenvolvidas tecnologicamente". Conforme o autor, "devido à sua autonomia alimentar com relação aos grandes centros, elas preservam tecnologia e uma cultura muito própria". Para Gomes (2008 apud SAHR, 2011, p. 134), "os povos tradicionais possuem um vasto conhecimento sobre o espaço que ocupam, além de uma rica cultura, adquirida ao longo de várias gerações". De acordo com o autor, "tais conhecimentos são de extrema importância para as diversas áreas da ciência". Ou seja, "esses povos possuem um complexo e profundo conhecimento sobre a natureza, verificando a maneira pela qual eles pensam, classificam e utilizam seus recursos".

Saberes dos trabalhadores escravizados e quilombolas

Durante o período da escravidão, os trabalhadores escravizados e os quilombolas demonstraram muito conhecimento. Embora violentados em todos os sentidos, os trabalhadores escravizados colocaram em prática as experiências trazidas do continen-

te africano como noções sobre o trabalho, vida social, religiosidade, cultura e outros. As atividades nas plantagens, nas fazendas criatórias, nas minas, na casa-grande foram realizadas por homens e mulheres escravizados, que se adaptaram a realidade, mas que não deixaram de expor suas habilidades e saberes.

Nos mocambos, os quilombolas puderam desempenhar suas habilidades com liberdade, onde revelaram-se exímios trabalhadores. A liberdade para usufruir da sua força de trabalho, fez do quilombola um ser autônomo, com melhores condições para produzir e colocar em prática os ensinamentos trazidos da África. Sobretudo nos primeiros quilombos, que eram compostos por um número maior de africanos, os costumes trazidos do Continente-mãe afloraram e serviram para garantir a sobrevivência do grupo. Ressaltamos, que a vida no quilombo foi dura, pois tratava-se de uma situação de emergência, de salvar a vida e preservar a liberdade. Porém as condições existenciais no quilombo foram melhores do que na condição de escravo.

Quando conhecemos casas, calçadas, engenhos, cercas de pedra, pontes e outras obras feitas pelos trabalhadores escravizados não podemos acreditar que nestes lugares predominaram somente as técnicas e os conhecimentos do mestre ou do feitor. Sem dúvida, há muito conhecimento do trabalhador escravizado que foi utilizado para fazer as tarefas do dia-a-dia. A forma de colocar a pedra, a amarra feita para conter as paredes, o material utilizado e outras têm muito da experiência africana.

A maioria dos quilombos brasileiros sobreviveu da produção da terra, que chamamos de horticultura quilombola. As técnicas utilizadas pelos mocambeiros assemelham-se às praticadas pelos indígenas no Brasil. Os quilombolas que lograram viver longe dos ataques das forças opressoras, produziram significativamente. Em dois quilombos mineiros, foram encontrados "muitos mantimentos e grandes roçarias para o futuro". O quilombo do Parnaíba, também em Minas Gerais, reprimido em 1766, possuía "copiosas lavouras e mantimentos recolhidos em paióis". O quilombo da barra do rio Piraputanga, no Mato Grosso, destruído em 1839, "era composto de dezesseis casas de dois ou três lanços e duas ou três de sobrado". Quando o quilombo foi abatido, os componentes da bandeira não foram capazes de carregar os mantimentos armazenados, dada sua quantidade" (MAESTRI; FIABANI In MOTTA; ZARTH, 2008, p. 76).

O fato das forças repressoras encontrarem produção, roças e construções revela que os quilombolas tinham conhecimentos múltiplos — conheciam a arte de plantar, dominavam técnicas de conservação dos alimentos e sabiam construir. A liberdade do quilombo permitiu ao ex-cativo produzir mais.

Em Palmares, os mocambeiros foram excelentes estrategistas ao traçar planos de fuga e construção de fossos e paliçadas para defesa do quilombo. Na confederação de Palmares predominou o espírito coletivo, onde a divisão de tarefas e a solidariedade permeou as relações e contribuiu para a sobrevida do grupo. Conforme o historiador Décio Freitas, ao chegar a Serra da Barriga, os negros confirmaram suas qualidades de trabalhadores "[...] abriram clareiras e levantaram choças cobertas de palha. Chamaram as choças de mocambos — do quimbundo mukambu" (FREITAS, 1984, p. 9).

Décio Freitas revelou que as atividades agrícolas dos palmarinos foram possíveis graças ao conhecimento trazido da África. Segundo o autor, os negros aquilombados

> plantavam milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar, batata, legumes. Duas semanas antes do plantio, preparavam o terreno com grandes queimadas. A preparação das terras, a semeadura e a colheita se faziam coletivamente. Celebravam o término da colheita com uma semana inteira de festejos em que todos folgavam, dançavam, comiam e bebiam (FREITAS, 1984, p. 36).

Conforme Freitas, os palmarinos possuíam pomares com variedade de árvores frutíferas. Praticavam o extrativismo, pela abundância da palmeira, que fornecia óleo, azeite, manteiga e dela se extraia uma espécie de vinho. Suas folhas serviam para cobrir suas casas e tecer esteiras. Consumiam banana pacova, criavam galinhas e suínos, porém não criavam o gado. Caçavam e pescavam. Um dos fatores que determinaram a longevidade do quilombo foi a capacidade produtiva do grupo. "A produção se destinava fundamentalmente ao consumo da família, [...] o excedente se destinava ao sustento dos produtores não-diretos e aos improdutivos em geral, [...] destinado a acudir a emergências, como secas, pragas, ataques externos" (FREITAS, 1984, p. 37).

A disposição dos sentinelas garantiu ao grupo informações sobre as movimentações dos 'caçadores' de quilombolas. Quando atacados, os palmarinos fugiam por caminhos que somente eles sabiam. Esta estratégia impediu a aniquilação precoce do quilombo. Quando obrigados a enfrentar os inimigos, os palmarinos construíram cercas e fossos com paliçadas impedindo/retardando a ação dos algozes.

Nos mocambos que sobreviveram da horticultura quilombola, queimava-se as folhas e galhos para limpar o terreno, utilizava-se a cinza como fertilizante, mudava-se de local a fim de quebrar o ciclo dos parasitas. Em Minas Gerais, os quilombolas conheciam técnicas de mineração, muitas vezes, superiores aos escravistas mineradores. Conseguiam extrair metais — ouro e diamantes — em locais abandonados pelos antigos donos (GUIMARÃES, 1988, p. 46). Com o produto obtido através da mineração clandestina, os quilombolas compravam produtos que não possuiam.

Conforme Carlos Magno Guimarães, a mineração feita pelos quilombolas "se revestiu de um caráter especial já que o produto obtido através dela, tem sido a origem da colonização das Minas Gerais, funcionava como equivalente geral, para troca, em toda sua extensão". Para o autor,

> esta característica, tanto do ouro quanto do diamante, de funcionar como equivalente, abria uma notável possibilidade para os quilombolas ao ampliar seu universo comercial, pois o ouro e o diamante, funcionando como moedas, compravam qualquer coisa, tanto na rede de comércio legal quanto no ilegal (GUIMARÃES, 1988, p. 46).

Segundo Alberto Costa e Silva, "os africanos não se restringiram a ser os pioneiros da metalurgia do ferro no Brasil", também "trouxeram [...] as técnicas da bateia e da escavação de minas". Fabricavam tecidos "em teares extremamente simples", construíram casas com "paredes de sopapo e o teto de palmeira ou de capim" (SILVA, 2012, p. 19). No eito, o cativo não pode empregar todos os conhecimentos que trouxera da África, pois a monocultura da cana não exigiu técnicas mais apuradas. No entanto, no quilombo mostrou-se exímio produtor.

Os africanos transformados em trabalhadores escravizados trouxeram da África conhecimentos variados. Conheciam procedimentos de cultivo, prevenção de pragas, conservação do solo, sabiam armazenar sementes, técnicas de irrigação. Vieram para o Brasil, agricultores, construtores, artesãos, ourives, tecelões e outros. O historiador

Wellington Castelucci Junior, em *Pescadores e roceiros*, referiu-se a escravos e forros em Itaparica/BA, na metade do século XIX. O autor listou 32 ocupações de forros e escravos arrolados nos processos criminais: mestre de lancha ou embarcadiço, serviço doméstico, artista, lavoura, carpinteiro, caixeiro, guarda policial, ganhadeira/doceira, costureira, empregado de fábrica de cal, engomadeira/lavadeira, ferreiro, administrador de fazenda, vaqueiro, ourives, calafate, alferes, marceneiro, alfaiate, pescador, fogueteiro, vendedor de água, padeiro, sapateiro, maquinista, pedreiro, lambiqueiro, professor, charuteiro, tanoeiro, trabalhador de salinas, taboqueiro/cavoqueiro (CASTELLUCCI JUNIOR, 2008, p. 64).

Os conhecimentos para as ocupações acima citadas não eram tão elementares como parece ser. O alfaiate, ourives, marceneiro, tanoeiro, calafate, pedreiro não eram ofícios elementares e exigiam aptidões específicas. Outro fato revelador do vasto conhecimento pelos trabalhadores escravizados e forros de Itaparica é a variedade de funções que um mesmo homem exercia. "Por serem pescadores, estendiam e cosiam redes arraeiras, tainheiras e cassueiras; marceneiros e calafates reformavam e pintavam, ao som das marés, saveiros, canoas de todo tipo de embarcação [...]" (CASTELLUCCI JUNIOR, 2008, p. 93).

O historiador Fernando Franco Neto, em *Senhores e escravos no Paraná provincial*, confirmou a multiplicidade de funções dos trabalhadores escravizados. "Os escravos participavam de quase todas as atividades econômicas da propriedade, desde o cuidado com animais, o seu transporte, o cuidado com a terra, o plantio, produção de arreios, tecelagem de lã, ocupações domésticas, etc." (FRANCO NETO, 2011, p. 162). Os dois historiadores citados comprovaram em suas pesquisas que os cativos desempenhavam funções que exigiam conhecimento sobre a atividade e, muitas vezes, tinham mais que uma ocupação na mesma unidade produtiva.

No período da escravidão, a questão da saúde era muito precária. Médicos, como hoje conhecemos, praticamente não existiam. Somente nos centros urbanos maiores era possível ter contato com algum profissional da saúde. No entanto, como em qualquer época, a população adoecia e precisava de tratamento para os problemas de saúde comuns e para as epidemias que surgiam e dizimavam parte da população. Neste sentido, foram muito importantes os africanos e indígenas que sabiam ministrar remédios naturais para os doentes. A população pobre recorria frequentemente aos curandeiros, pois não tinha recursos para pagar o serviço de um médico, ou não tinha meios para se deslocar até a residência destes.

Também na época da escravidão, os calundus conheciam ervas, raízes, cascas, sementes que combinadas com outros produtos auxiliavam as pessoas com alguma moléstia. "Esses personagens sabiam preparar tisanas, cataplasmas e unguentos que aliviavam os males corriqueiros dos habitantes da colônia". Eram capazes de "curar doenças mais graves como a tuberculose, a varíola e a lepra" (SILVEIRA, 2005, p. 19). A população pobre do Brasil Colônia e Império valeu-se dos curandeiros e benzedeiras para tratar de doenças, visto que o acesso à medicina não era para todos.

No século XIX, no Recife, durante a epidemia de cólera naquele lugar, a população descrente do trabalho dos médicos recorreu ao Pai Manuel, curandeiro e trabalhador escravizado do engenho Guararapes, que tratava as pessoas acometidas pela moléstia. A fama se espalhou de tal forma que o jornal

Diário de Pernambuco publicou a receita 'milagrosa' do curandeiro.

> Juntam-se raiz de pimenta malagueta, folhas de lacre, pimenta da Costa, cebolas do reino e raiz de limão. Faz uma garrafada com esses ingredientes, tritura e coa tudo. Mistura com uma tigela de mel de furo, água de dois cocos secos da Bahia e uma xícara de vinagre. Descobre e despe o doente e abre as janelas e portas. Comer carne assada com pirão, aplicar o remédio e tomar banho frio (Diário..., 26 fev. 1956, In: FARIAS, 2012, p. 216).

Pai Manoel não foi o único. Existiram muitos curandeiros pelos cantões deste país, que se tornaram populares, no século XIX, por seus conhecimentos e pela relevância dos serviços prestados à população pobre, na maioria, negra e mestiça. Os africanos traficados para a Colônia trouxeram conhecimentos sobre uso de ervas, raízes no trato de enfermidades; faziam emplastos, sangrias, pequenas intervenções cirúrgicas. O convívio com os indígenas acrescentou-lhes mais conhecimentos sobre o uso de produtos naturais no combate às doenças da época. Sabe-se que os médicos daquele tempo não eram tão eficientes como imaginamos, consequentemente a população pobre recorria aos curandeiros, benzedeiros, parteiras, rezadeiras e outros. Segundo Tânia Pimenta (2003, p. 323 apud FARIAS, 2012, p. 224),

> o modo como boa parte da população via os curandeiros, cujos serviços não eram solicitados apenas por falta de médicos e cirurgiões, ou porque não podiam pagá-los, como pretendiam esses últimos. Os curandeiros eram requisitados, muitas vezes, por serem mais eficientes, fosse para tratar moléstias leves, fosse para cuidar das sérias.

No entanto, embora reconhecida a eficácia da medicina alternativa praticada pelos curandeiros, parteiras, boticários, pajés, pajoas, rezadeiras e benzedores as autoridades da época criminalizaram esta atividade. As metrópoles coloniais sempre julgaram-se superiores às sociedades 'mais primitivas', 'atrasadas', 'selvagens' ou ágrafas" (ALMEIDA, 2008, p. 13). Neste sentido, o conhecimento dos povos nativos foi 'desqualificado', pois havia necessidade de afirmação da metrópole sobre os povos colonizados.

Comunidades negras e os saberes

Alcântara, no Maranhão, abriga muitas comunidades negras. A sobrevivências das comunidades fundamenta-se na agricultura, pesca, extrativismo e artesanato. A artesanato é obra prioritária das mulheres que passam seus saberes às gerações mais novas e contribui para a identidade positiva das mesmas. Confeccionam artesanato de doces, licores, cofos, abanos e meaçabas. Cofo é o nome dado, no Maranhão, a cestaria feita com folhas de palmeiras nativas. Meaçaba é uma esteira produzida com palha de palmeiras (NORONHA; PORTELA; ALVES apud NORONHA, 2011, p. 19).

A comunidade de Itamatatiua tem sua identidade marcada pelo artesanato em cerâmica. É uma tradição que vem de longa data. "Os mais velhos da comunidade dizem que seus bisavós já praticavam a arte de modelar o barro". Esta é uma atividade feminina onde são produzidos potes, bilhas, panelas, moringas, cuias e bonecas. Também em Alcântara, a comunidade de Santa Maria, fundada a mais de cem anos, tem como sua principal atividade artesanal a "tecelagem com a fibra do buriti, com a parte mais delgada da palha que eles chamam de *linho*". Confecciona-se "sacolas, esteiras, redes, pastas, bolsas, jogos americanos, porta-copos, tapetes e capas para agendas" (NORONHA; PORTELA; ALVES apud NORONHA, 2011, p. 19-26).

As três comunidades comercializam o artesanato, mas a renda não é suficiente para prover o sustento do grupo. A atividade artesanal é a identidade das comunidades, pois elas são conhecidas pela qualidade e originalidade das peças. A técnica de fabricação e o gosto pelo trabalho é passado dos mais velhos aos mais novos. Estes ensinamentos não fazem parte dos currículos explícitos das escolas, no entanto, trata-se de cultura, história, trabalho, renda, identidade, valorização dos mais velhos, estética e manifestação étnica.

A comunidade negra Kalunga de Goiás começou a se formar ainda no século XVIII com a chegada de africanos escravizados e seus descendentes às margens do Rio Paranã, afluente do Tocantins. A mineração na província de Goiás foi feita pela mão do trabalhador escravo, mediada pela violência, fato que determinou a fuga para a selva, matas e serras. Assim surgiram os quilombos dos kalungas. Os Kalungas sobrevivem da agricultura de subsistência praticada desde que iniciou a comunidade. Como ficaram isolados por muito tempo, desenvolveram técnicas de cultivo e armazenamento próprias. "A roça faz parte da terra, e a terra é a casa do homem. Assim a roça e o território confundem-se. Na condição de território, a roça pertence aos ancestrais, sendo administrada pelo grupo constituído da família extensa" (BAIOCCHI, 2006, p. 30-60).

O conhecimento da comunidade negra Kalunga é vasto e secular. Há pelo menos 15 espécies de mandioca e nove de feijão cultivadas. Também plantam milho, amendoim, gergelim, inhame, abóbora, melão, maracujá, melancia e cana. Utilizam cocos comestíveis, baquiri, licuri, birro, buriti, baru, alcaju, marmelada. Na horta, cultivam manjericão, coentro, pimentas e alfavaca. Nos quintais, banana-maçã, mexerica, manga, melancia (findinga, viúva, redonda, arroba), limão, abacaxi e mamão. Criam animais para trabalho, transporte e consumo (BAIOCCHI, 2006, p. 60).

Em 1995, Hermel Leal publicou relato de sua passagem no território Kalunga e assegurou que os descendentes dos escravos têm muito conhecimentos. "De bobo eles não tem nada. Conhecem os hábitos de todos animais e sabem se adaptar às intempéries naturais. Acostumaram-se a viver sob as radicais leis da natureza; da chuva, do sol, da terra e da água". Leal conversou com uma parteira de 70 anos e registrou: "Quando uma criança nasce, ela corta o cordão umbilical com uma faca ou tesoura. Depois ela esquenta uma faca de cozinha na brasa do fogão e a coloca no umbigo do recém-nascido" (LEAL, 1995, p. 28-59).

A comunidade negra Lagoa da Pedra, em Arraias, estado do Tocantins, desenvolveu Horta Circular, onde são plantados "diversos tipos de hortaliças e algumas espécies frutíferas e, no círculo central, há um reservatório de água para a criação de peixes e ao redor deste um cercado para criação de pequenos animais". São plantadas alfaces, coentro, batata, macaxeira e plantas medicinais. Também cultiva-se milho, feijão verde, abóbora, bananeira, coqueiro, etc. (TESKE, 2010, p. 125). Nesta comunidade há acompanhamento de entidades ligadas ao Estado na condução do projeto, que não descaracteriza o conhecimento local.

As comunidades negras da metade sul do Rio Grande do Sul (Madeira, Rincão do Quilombo, Cachoeirinha, Várzea dos Baianos, Faxina, São Manuel, Lichiguana, Quilombo Candiota, Solidão, Bolsa do Candiota, Palmas) tiveram no passado contato com a atividade criatória, na condição de peões ou trabalhadores braçais. Os moradores são especialistas em construção de cercas, arte-

sanato de couro, domesticação de animais, artesanato de lã. Algumas comunidades produzem calçados com pele de cordeiro. Outros fabricam laços e outros instrumentos com couro bovino.

Quando visitados, os moradores das comunidades negras do Rio Grande do Sul mostram com orgulho o artesanato produzido. Eles sabem que a produção identifica o grupo e os diferencia dos demais. Por exemplo, a construção de cercas é uma atividade que requer conhecimento e técnicas especializadas. Neste sentido, ouve-se depoimentos de que não há alambrador igual na "redondeza", referindo-se ao trabalho de qualidade de determinada pessoa. No entanto, para o currículo tradicional, este tipo de conhecimento não tem importância, não é valorizado, como também não é reconhecido o valor do trabalho dessa gente.

A comunidade Lagoa de Ramos e Goiabeira em Aquiraz no Ceará, guarda conhecimentos dos tempos da sua formação. Conforme Sá (2010, p. 151-174), "a transmissão dos saberes se dão pela oralidade. Os mais velhos contam e recontam as suas memórias. A aprendizagem dá-se pela prática, por observação, por tentativa e erro, fazendo-se uso da criatividade para reinventar a cozinha." Várias receitas de remédios caseiros fazem parte do conjunto de saberes da comunidade: Para anemia, "a cura vem através da mistura da beterraba com leite, ou da beterraba em pedaços, folha de beterraba, com uma folha de couve e uma cebola".

As comunidades remanescentes de quilombo da Ilha de Colares, no Pará, desenvolveram técnicas de exploração dos recursos naturais sem agredir o meio ambiente. "Organizaram um calendário agroextrativo que orientava para atividades diferenciadas". Souberam conciliar a agricultura, pesca fluvial e oceânica e à cata de caranguejos no mangue. Na comunidade de Cacau, "os artesão utilizam o haste do guarumã [...]", para fazer "o paneiro, cesto utilizado para transporte de materiais, [...], a peneira, [...], o tipiti" (MARIN, 2004, p. 145-147).

No sertão piauiense, a comunidade negra Tapuio guarda ensinamentos dos primeiros moradores. O conhecimento das parteiras geralmente foi adquirido pela longa experiência ao ter seus filhos e ter ajudado uma parteira mais velha, frequentemente a sua mãe". Os benzedeiros tem a função de "rezar orações que possa proporcionar a cura de certos distúrbios de saúde que não são solucionados por remédios caseiros ou industrializados". Ainda jovens eles aprenderam a rezar com seus pais. As doenças tratadas pelos benzedeiros são: ferimentos, picadas de cobra e insetos, quebranto — popularmente chamado de mau-olhado (SANTOS, 2012, p. 176).

Em algumas situações, são utilizados chás de ervas, cascas, folhas de árvores e plantas com propriedades terapêuticas. Muitas vezes, as parteiras no Tapuio acumulam "as funções de benzedeira como forma de aumentar a credibilidade em seu trabalho e porque executam alguns procedimentos de ordem do sagrado ao pedir proteção divina à mulher grávida". Entre tantas ervas, o pinhão roxo é usado para dor de barriga, contra veneno de cobra, dor de garganta, infecção, cicatrização. O juazeiro serve para digestão, mal olhado, combate a caspa, utilizado como escova de denta. Aroeira para todo tipo de infecção, principalmente ginecológico (SANTOS, 2012, p.177).

A comunidade Chapada dos Encantos, pertencente ao município de Caridade do Piauí, tem como tradição o trabalho das benzedeiras. "O ofício de benzer é das mulheres", que aprendem ainda jovens, com as pessoas da família já iniciadas. O ritual consiste em:

> Para o inicio do processo de cura, acende-se uma vela e a benzedeira faz uma pequena oração, quase sempre em silêncio, pedindo a autorização à Espiritualidade para fazer a cura. Em seguida começa o benzimento, que consiste em um ato de oração com ramos de vassourinha ou de outra planta. A oração contempla o Pai-Nosso, Ave-Maria e uma específica para afastar o mal que submete o doente. Ao tempo em que prenuncia as rezas, a benzedeira vai fazendo cruzes com ramos sobre a pessoa ou uma parte do corpo que precisa da cura. Ao final do benzimento, se a oração produzir os efeitos desejados, os ramos murcham (IPHAN, 2012, p. 58).

Também no Piauí, na comunidade Saco da Várzea, município de São José do Piauí, o benzimento é uma forma antiga de tratamento de várias doenças. "As benzedeiras são todas católicas praticantes e muito religiosas". Aprenderam benzer "de ouvir-falar e ver-fazer, sem nenhuma orientação específica, mas apenas pela oralidade, reproduzindo gestos utilizados no ritual de benzimento". As benzedeiras "atendem em suas casas aos pacientes e não costumam cobrar [...]. Utilizam-se ramos de plantas para o benzimento, sendo as principais o muçambê e a vassourinha. A comunidade reconhece as curas praticadas pelas benzedeiras" (IPHAN, 2012, p. 60).

Na comunidade Contente, situada no município de Paulistana, no Piauí, "as garrafadas e chás são práticas recorrentes". É um costume preservado dos mais velhos que utilizavam estes produtos para curar e prevenir doenças e males, como dores de barriga, de cabeça, gripes e febres. É uma atividade que envolve homens, mulheres e crianças. "O primeiro passo é o de colher frutos, sementes, folhas, ervas, cascas, raízes e seivas que, de acordo com as doenças, serão utilizados no preparo caseiro das garrafadas", atividade feita por homens e, algumas vezes, por crianças (IPHAN, 2012, p. 61).

As mulheres preparam as garrafadas. A maneira de fazer é diverso, "varia da simples imersão em água, adicionando-se mel ou rapadura, até processos mais exigentes como o de secar o material, torrar, pisar em pilão, expor ao Sol ou ao sereno da madrugada". Quanto às plantas, "há casos em que as propriedades medicinais da planta variam de acordo com o modo de preparo a que foi submetido, o que exige conhecimento e sabedoria de quem produz a garrafada" (IPHAN, 2012, p. 61).

Na comunidade Sítio Velho, no município de Assunção do Piauí, tem a tradição de fabricar farinha de mandioca — farinhada. É uma atividade antiga da comunidade, que mobiliza todos os moradores, homens, mulheres e crianças, cada segmento com tarefas específicas. O processo de produção é semelhante ao praticado em outras regiões do Brasil. Consiste em colher a mandioca, retirar a casca do tubérculo, triturálas e transformá-las em massa. Esta atividade é comumente feita por homens e mulheres. A massa passa pela mão das mulheres para ser lavada, separando-se a goma, que fica descansando, para, no outro dia, ser posta ao Sol. Em seguida a massa é prensada para retirar o excesso de água e levada ao forno. Com o calor do forno, a massa se transforma em farinha. Nesta etapa do processo, os homens participam mexendo a farinha até o ponto de ser consumida.

Com a farinha são produzidos os beijus, "alimento em forma arredondada e de massa grossa", servido acompanhado de café, serve como complemento da alimentação (IPHAN, 2012, p. 64). Não há muita diferença no processo de transformação da mandioca em farinha de uma comunidade para outra. O que difere é o sentido que é dado a esta atividade. Tem um valor simbólico muito grande, visto que o trabalho em forma de

mutirão se transforma em celebração, festa.

Nas margens dos rios Trombetas, Erepecurú e Cuminá, no Baixo Amazonas, Pará, há diversas comunidades negras que guardam técnicas interessantes sobre a pesca. "As técnicas utilizadas na pesca têm seu sucesso pelo saber acumulado". Os quilombolas sabem "os horários apropriados, destreza individual e utensílios apropriados". Na pesca do pirarucu, "explicam que sendo um peixe de respiração aérea é apropriado o uso do arpão". Também, se necessário, "o uso do arco e flecha para pescar, como traço cultural aprendido nos intensos contatos com índios habitantes do alto das cachoeiras" (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 184-185).

A comunidade São João, de Adrianópolis, estado do Paraná, detém conhecimentos sobre ervas medicinais, tanto às cultivadas como as extraídas da mata, que eram utilizadas pelos seus antepassados e foram repassados de geração em geração (SAHR, 2011, p. 94). Os moradores da comunidade classificam as plantas medicinais em "da mata" e as "plantadas". A comunidade relacionou 49 espécies de ervas para tratar várias de doenças.

Na comunidade São João registra-se o trabalho coletivo, onde mulheres, homens e jovens participam da produção de farinha de mandioca, por exemplo. Os homens ficam com as tarefas que exigem maior esforço físico, como tocar a roda para ralar a mandioca. As mulheres fazem os serviços mais leves, como enrolar a massa do biju (SAHR, 2011, p. 124). Na África, nas comunidades tradicionais, também havia divisão de atividades. Os homens retiravam os troncos da roça, as mulheres faziam a semeadura e cuidavam da plantação até a colheita.

Os conhecimentos culinários também são vastos. Alimentos produzidos tendo por base a farinha de mandioca predominam na culinária da comunidade São João. Um prato muito apreciado entre os moradores é o biju, que é feito da seguinte forma: o amendoim torrado é socado no pilão; Em seguida, tempera-se a massa de biju com banha, sal e amendoim. A massa do biju é enrolada em folhas de bananeiras e colocadas na chapa para assar (SAHR, 2011, p. 124).

A comunidade São João faz uso do transporte aquático para se locomover. Neste sentido, percebemos que há muito conhecimento dos mais velhos na arte de fabricar embarcações. "As melhores árvores para se fazer canoa são canela, angelim e peroba. A madeira da árvore aribá é fraca e quebra fácil e a de cedro amassa, mas ambas são muito utilizadas para construção de canoas" (SAHR, 2011, p. 141).

Segundo Cicilian Luiza Lowen Sahr, a comunidade negra São João "tem na Mata Atlântica a sua principal fonte de recursos". Foi no contato com a natureza, "que muitos saberes culturais locais foram e são desenvolvidos, sem quaisquer recursos tecnológicos ou assistências profissionalizantes". Conforme Sahr, "os quilombolas dessa comunidades têm seu conhecimento pedagógico associado às suas práticas agrícolas vinculadas a uma agricultura de subsistência destinada a determinados cultivos, como feijão, arroz, milho, batata doce e mandioca" (SAHR, 2011, p. 144).

Em relação à fauna, os moradores da comunidade negra São João guarda saberes referentes as espécies que vivem no ambiente da comunidade. São citadas dez espécies de cobras, 61 espécies de aves silvestres, 22 de peixes, sete de anfíbios, 25 tipos de insetos, 30 de "animais de pelo e outros". Reconhecem as terras férteis para o plantio pela vegetação nativa que nela se encontra. Espécies como "aririva, embaúba, guararema, cipó-mil-homens, guapiruvu" são indícios de terras férteis. A banana, nativa ou plan-

tada, é a base alimentar da comunidade. São reconhecidas 16 variedades (SAHR, 2011, p. 152-168).

Os saberes presentes nas comunidades negras do Brasil são muitos. Foram estes conhecimentos que asseguraram a sobrevivência do grupo diante das adversidades que se apresentaram durante os longos anos de existência das comunidades. Ressaltamos que muitos saberes surgiram em função das adversidades, ou seja, na falta de recursos para adquirir produtos industrializados, as pessoas criaram coisas que são atualmente. Os moradores das comunidades negras são muito inventivos, exímios observadores da natureza, persistentes. Conhecem os limites da natureza e estabeleceram com ela uma relação de trocas, com baixo impacto ambiental.

Não citamos neste artigo os saberes religiosos, que são muito amplos e diversos. Não haveria condições de relatar a diversidade religiosa em tão poucas páginas. Em poucas palavras, podemos afirmar que os cultos de origem africana são percebidos em grande parte das comunidades, como também observa-se a presença do catolicismo e, mais recentemente, a inserção de igrejas pentecostais.

Considerações finais

As Diretrizes Escolares Quilombolas nasceram a partir da luta do movimento das comunidades negras por uma educação diferenciada que tivesse sentido e significado ao seu povo. Estas diretrizes representam um grande avanço, pois são mudanças que vieram na esteira da Lei 10.639/03, o divisor de águas na Educação brasileira. As referidas diretrizes são revolucionárias porque rompem com a concepção eurocêntrica da Educação e com o cientificismo dos currículos.

Os saberes do povos tradicionais interessam a todos, independente da etnia que pertence. São conhecimentos seculares nascidos a partir da observação, das experiências, dos ajustes das fórmulas, da necessidade de fazer algo para tornar a vida melhor. As comunidades negras são o segmento que mais absorveu e manteve vivo o legado trazido pelos africanos. Para as comunidades, a inserção dos saberes nos currículos escolares não se trata de nenhuma benevolência, mas o justo reconhecimento pelo que representam na história da nação.

Entre os diversos saberes está a resistência dos mocambeiros pela liberdade e a resistência das comunidades negras para se manter na terra e lutar pela regularização fundiária. Resistir e reivindicar direitos também envolve experiência e conhecimento. Este é um importante legado deixado pelos quilombolas às gerações mais novas. A história dos quilombos antigos nasceu da resistência e oposição ao trabalho cativo. A história da resistência dos trabalhadores escravizados deve fazer parte do currículo da escola.

As comunidades negras sobreviveram em ambiente adverso e não sucumbiram diante das investidas do agronegócio, dos especuladores e fazendeiros. Tiveram suas terras reduzidas, invadidas, griladas, mas não deixaram de existir. A organização em defesa dos direitos das comunidades precisa estar no currículo, para que as gerações futuras tenham conhecimento desta história. Trazer para o currículo a história de resistência e luta pela terra dos moradores das comunidades negras é uma forma de valorização do trabalho de negro na contemporaneidade.

Os saberes transmitidos de geração em geração manteve vivas as comunidades e também fortaleceu os laços de pertencimento. Estudar a própria história na escola faz

com que os alunos se sintam valorizados e tenham orgulho do seu pertencimento étnico. No caso dos alunos negros e mestiços, este fato contribui para erradicar com o racismo e diminuir o preconceito.

Estima-se que há em torno de 4,5 mil comunidades negras no Brasil. A diversidade cultural é muito grande, sendo impossível registrar todas as manifestações neste artigo. Os saberes das comunidades envolvem também a luta diária pela titulação das terras e as estratégias pela sobrevivência, visto que as comunidades negras pertencem ao segmento populacional mais pobre do Brasil. Talvez este seja o maior legado para as futuras gerações. Os conhecimentos do povo negro que pertence às comunidades quilombolas poderá ser muito mais significativo para as crianças do que a história dos reis, imperadores, aventureiros e outros.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas*: guardiães de matas e rios. 2. ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Org.). *Conhecimento tradicional e biodiversidade*: normas vigentes e propostas. 1. vol. Manaus: Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/Fundação Ford/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. *Kalunga*: o povo da Terra. Goiânia: Ed. da UFG, 2006.

BRASIL. Casa Civil. Lei 10.639/03. Brasília. 2003.

BRASIL. INCRA. Quilombolas. Brasília. 2014.

BRASIL. MEC. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Brasília. 2012.

CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros*: escravos e forros em Itapacarica na segunda metade do século XIX [1860-1888]. São Paulo: Annablume: Fapesp: Salvador: Fapesb, 2008.

Diário de Pernambuco, 26 fev. 1956. In: FARIAS, Rosilene Gomes. Pai Manoel, o curandeiro, e a medicina no Pernambuco Imperial. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, supl., dez. 2012, p. 215-231.

FRANCO NETO, Fernando. *Senhores e escravos no Paraná provincial*: os padrões de riqueza em Guarapuava [1850-1880]. Guarapuava: Unicentro, 2011.

FREITAS, Décio. *Palmares* — A guerra dos escravos. 5. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista*: quilombos em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Ícone, 1988.

IPHAN. *Bens Negros*: referências culturais em comunidades quilombolas do Piauí. Teresina, PI:IPHANPI, 2012.

LEAL, Hermes. *Quilombo*: uma aventura na Vão das Almas. São Paulo: Mercuryo, 1995.

MAESTRI, Mário; FIABANI, Adelmir. O mato, a roça e a enxada: a horticultura quilombola no Brasil escravista (séculos XVI-XIX). In: MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo. [Orgs]. *Formas de resistência camponesa*: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. v. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília-DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008.

MARIN, Rosa Elizabeth Acavedo. *Julgados da terra*: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares, Pará. Belém: UFPA/NAEA/UNAMAZ, 2004.

MUNANGA, Kabengelê. (Org.). *Superando o racismo na escola*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NORONHA, Raquel; PORTELA, Imaíra; ALVES, Milena. Localizando pessoas, lugares e produtos. In: NORONHA, Raquel. (Org.). *Identidade é valor*: as cadeias produtivas do artesanato de Alcântara. São Luís: EDUFMA, 2011.

NUNES, Georgina Helena Lima. Educação Quilombola. In: Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais Brasília: SECAD, 2006.

SÁ, Maria Lúcia Berreto. Saberes e práticas ali-

mentares em uma comunidades quilombola do Ceará. São Paulo: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Saúde Pública da USP, 2010.

SAHR, Cicilian Luiza Lowen et al. *Geograficidades quilombolas*: estudo etno-gráfico da comunidade de São João, Adrianópolis — Paraná. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2011.

SALATINO, Antônio. "Nós e as plantas: ontem e hoje". *Rev. bras. Bot.*, São Paulo, v. 24, n. 4, Dec. 2001. In: TESKE, Wolfgang. *Cultura quilombola na Lagoa da Pedra, Arraias — Tocantins*: rituais, símbolos e rede de significados de suas manifestações culturais. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

SANTOS, Carlos Alexandre B. P. dos. *"Negros do Tapuio"*: memórias de quilombolas do sertão piauiense. Curitiba: Appris, 2012.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e comunidades tradicionais do Brasil*: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: EUA, 2007.

SILVA, Alberto da Costa e. Um Brasil, muitas Áfricas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 7, n. 78, mar, 2012.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico*: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. 10 anos da Lei no 10.639/03 — um olhar crítico-reflexivo. SEMINÁRIO VIRTUAL NACIONAL. História e Cul-tura Africana e Afro-Brasileira na Escola. Fundação Joaquim Nabuco. UFPE, 2013.

SILVEIRA, Renato de. Do Calundu ao Candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 1, n. 6, dez, 2005.

TESKE, Wolfgang. *Cultura quilombola na Lagoa da Pedra, Arraias — Tocantins*: rituais, símbolos e rede de significados de suas manifestações culturais. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

Recebido em: 25/02/2015
Aprovado em: 30/03/2015

BELEZA NEGRA CRILIBER: A ÁFRICA COMO UM TEMA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

Tacyane Lima de Menezes*

Resumo

As construções acerca dos sentidos da África na pós-modernidade ou modernidade tardia e suas produções de identidades tem sido um tema bastante abordado nos últimos anos. Nesta ocasião, analisarei a temática de modo a compreender a produção de sentido do lugar, numa comunidade tradicional urbana localizada no centro de Aracaju, capital sergipana, através de uma produção da identidade social, na qual uma ideia de África, que neste caso tem sua representação potencializada por um concurso de beleza negra. Tal evento funciona como um instrumento político cujos sinais diacríticos definem não só a prática, o concurso de beleza, como também o próprio grupo étnico, a Maloca, através da trama tecida, cujo objetivo é representar a etnicidade da comunidade.
Palavras-Chave: Etnicidade. Maloca. Beleza negra.

Resumen

Las construcciones sobre los sentidos de África en la post modernidad o modernidad tardía y sus producciones de identidades han sido un tema bastante abordado en los últimos años. En esta ocasión, analizaré la temática de modo a comprender la producción de sentido del lugar, una comunidad tradicional urbana ubicada en el centro de Aracaju, capital de Sergipe, a través de una producción de la identidad social, en la cual una idea de África, que en este caso tiene su representación potencializada por un concurso de belleza negra. Tal evento funciona como un instrumento político cuyas señales diacríticas definen no solamente la práctica, la competencia de belleza, sino el propio grupo étnico, la Maloca, a través de la trama construida, que tiene como objetivo representar la etnicidad de la comunidad.
Palabras-Clave: Etnicidad. Maloca. Belleza negra.

* Mestre em Antropologia pelo Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia, da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: tacy.lmenezes@gmail.com.

Introdução

Beleza Negra Criliber, antes de ser entendido como um concurso de beleza deve ser interpretado enquanto uma estratégia política local, que une a esfera política à social, na tentativa de fabricar uma tradição que aos olhos de muitos pesquisadores do assunto produz uma ideia de um "retorno à etnia", ou mesmo, a um "retorno à África". Mas que, na verdade, não passa de uma retórica que intensifica até os dias atuais as políticas de valorização da negritude, fortemente influenciadas pela gradativa apropriação do repertório, tanto acadêmico quanto militante dos discursos sobre a negritude, bem como os de africanização, que acabaram traçando estratégias de auto afirmação étnica, dentre elas a produção de eventos artísticos com características étnicas, as quais inclusive contam com apoio do Estado e da mídia local.

Neste sentido, a construção da negritude ou de uma estética negra pelos moradores da Maloca está inserida em um processo de africanização das práticas e dos indivíduos, peculiaridade não só sergipana, uma vez que, aconteceu de diferentes maneiras nas mais diversas regiões, tanto no Brasil quanto fora dele, variando conforme as estruturas e oportunidades locais de adequação e readequação dos sinais diacríticos retirados de uma construção ideal de uma África de que tanto falou Manuela Carneiro da Cunha (1986) em *Antropologia do Brasil,* produto do que podemos chamar de "globalização negra".

Para o contexto brasileiro e nordestino, acredito que o processo de "africanização da cultura"[1] foi melhor explicado por Beatriz Góes Dantas (1988) em *Vovô nagô e papai branco*: usos e abusos da África no Brasil, quando a autora define o processo de africanização do Brasil através da análise de um terreiro de candomblé, localizado no município de Laranjeiras, Sergipe. Desde então, outros teóricos deram seguimento à análise da africanização dentro de uma perspectiva crítica em relação ao modo como esses sujeitos produziram um discurso acerca da sua autodefinição em relação a uma ideia de África ou de um africanismo autêntico.

Assim, utilizarme-ei dos referenciais de Dantas (1988), Cunha (1986), Capone (2009), Lívio Sansone (2002 e 2003) e Antônio Risério (1981), a fim de discutir como a apropriação de uma ideia de África e a criação de um posterior processo de africanização da cultura brasileira produziu no Brasil, mais especificamente no Nordeste, determinados tipos culturais afro-brasileiros cujos agenciamentos políticos e intelectuais criaram um novo sentido para a negritude. A qual resulta de um processo de africanização, quando definido por Dantas (1988), ou de reafricanização, quando definido por Risério (1981), que embora tenham sido aplicados em contextos distintos, eles só podem ser compreendidos como produto de uma espécie de regionalismo (DANTAS, 1988) no sentido da produção intelectual, assim como da própria articulação dos atores sociais.

A produção dos sentidos de uma africanização ou reafricanização das práticas e da própria aparência dos habitantes da Maloca, em especial das meninas para o concurso, baseiam-se em uma retórica sobre a qual se constrói uma etnicidade cujos critérios, sinais diacríticos, delimitam a ideia de um grupo ético, um sujeito coletivo de direito quilombola. A construção desse sujeito se

1 O termo "africanização da cultura", definido por Dantas (1988), ou mesmo, o de "reafricanização" utilizado por Risério (1981) dizem respeito a estas invenções da tradição cujo suporte discursivo retoma uma ideia de uma África criada para um determinado propósito.

dá através de suas práticas no espaço, o qual passa por elas a ser ressignificado a fim de torná-lo habitável (DE CERTEAU, 1994), cuja habitabilidade é justificada através da celebração de ritos do cotidiano ou de eventos sobre a temática afro-brasileira, responsáveis pela tomada de consciência desses sujeitos de sua condição étnica produto de uma pendência fundiária.

Nas páginas a seguir por intermédio interpretação do modus operandi sobre o qual se estrutura o concurso busco compreender quais os agenciamentos produzem uma identidade étnica a partir da idealização e posterior representação da comunidade através do Concurso Beleza negra Criliber.

Um desses elementos é a questão estética associada ao processo de africanização, qual junto a teatralização de um ritual coletivo do candomblé, prática religiosa afro-brasileira, ressaltam a ideia da construção de uma africanidade, associada não só ao espaço, mas também aos usos dos corpos, ou seja, ao modo como suas participantes os enfeitam com indumentárias, acessórios e penteados, mas, principalmente, a performance dançante destas durante o concurso.

Neste sentido, os discursos associados às práticas dos atores sociais constroem uma identidade tematizada nos moldes de Firmino da Costa (2002), ao passo que este evento passa a ser entendido como uma estratégia de colocar publicamente a situação social em que se encontra o quilombo em questão, ao mesmo tempo em que busca apresentar um conceito de "beleza negra" ressignificado pelos usos de uma cultura global, cuja fundamentação se encontra na ideia de uma África imaginada, nos moldes de Gilroy (2001), inserida em uma cultura local, vivenciada pela comunidade nas suas tradições do cotidiano.

Festa da Beleza Negra, a recriação do culto ritualístico do candomblé

A festa da noite da beleza negra, em todas as suas versões, inicia-se nos moldes de um culto ritualístico do Candomblé, visto que, primeiramente eles cantam uma música para Exu, cuja finalidade, tanto no Candomblé quanto no concurso, é iniciar o evento sob a proteção dessa entidade. Em seguida cantam uma segunda música, para homenagear a entidade que se relaciona à temática que será retratada naquele ano. Entre o canto para Exu e o outro orixá escolhido, acontecem apresentações de bandas musicais locais.

Em 2010, a temática escolhida foi a celebração da vida e da saúde, reforçada veementemente pela menção quase que frequente a Omulu-obaluaie[2], que, inclusive, foi no passado uma das entidades cultuadas por uma das antigas moradoras da Maloca, Glorinha Rezadeira, responsável por instituir a tradição do que eles chamam de tabuleiro de Obaluaie, oferta de pipocas para as crianças da região. Já a representação da imagem feminina se dá através de Inasã "primeira mulher de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso" (VERGER, 1997, p. 64), deusa guerreira, que simboliza para as meninas da comunidade a representação da força da mulher quilombola maloqueira.

Neste sentido, o concurso de 2010 inicia-se com o discurso do presidente da Associação, falando um pouco da história da Maloca

2 Segundo Pierre Verger (1997) "é o deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso ser pronunciado. Melhor definindo, ele é aquele que pune os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola" (VERGER, 1997, p. 80). De origem Mina-Jeje, manifesta-se tanto velho quanto jovem, suas cores são o vermelho, o amarelo e o preto ele é sincretizado com São Roque e São Sebastião.

e das atividades desenvolvidas pela Criliber, bem como, uma breve introdução sobre a "cultura africana". Em seguida, começa-se a tocar os tambores, primeiro em um ritmo mais lento, que gradativamente vai se acele -rando, até que a seguinte música é entoada pelo Maestro Saci, o qual juntamente com os tocadores de tambor também veste roupas com características afro-diaspóricas[3]:

Bombo gira já cujanjôiáiá ô rêrê
Bombo gira já cujanjôiáiá ô rêrê
Bombo gira já cujanjôiáiá ô rêrê
Bombo gira já cujanjôiáiá ô rêrê
Bombo gira cujangojango
Bombo gira cujangojango
Bombo gira cujangojango

Este canto é uma saudação a Exu, nesse contexto, os espectadores, as participantes, os jurados e organizadores, além de toda a comunidade envolvida brincam, dançam, cantam, giram reinventado uma história contada em tempos imemoriais, através da força de um rito que eles se apropriam sob a forma de um espetáculo.

A primeira música é cantada simbolizando a presença de Exu, figura que dentro do candomblé tem a função de abrir os ritos e na qualidade de mensageiro, ser o elo entre os homens e os orixás, "intercedendo" aos pedidos feitos aos deuses pelos homens, dentre os quais podemos citar a busca pelo sucesso e paz.

Nesse primeiro momento, todas as participantes, quer sejam mirins ou juvenis entram dançando, uma seguida da outra, gradativamente se posicionando nos lugares marcados para cada uma no palco durante os ensaios, onde permanecem até que todas sejam apresentadas pelo nome. Em seguida, ainda ao toque do mesmo canto, saem do palco primeiro as maiores que ficam atrás, depois as do meio e assim por diante. Quando a última participante sai, volta a apresentadora, que chama uma banda local para vir ao palco. Após a apresentação dos músicos da banda, que dura pouco mais de meia hora, volta a apresentadora, e em seguida ela chama o balé Afro-Criliber, contando toda a trajetória deste.

O balé Afro-Criliber, através de sua dança tem a função de contar a história que serve de pano de fundo para o concurso, neste sentido, toda a coreografia montada para o concurso de 2010, gira em torno da história de Omolu, o que inclui as gestualidades, retiradas da performance dos adeptos do Candomblé, que recebem a entidade, a qual nos referimos.

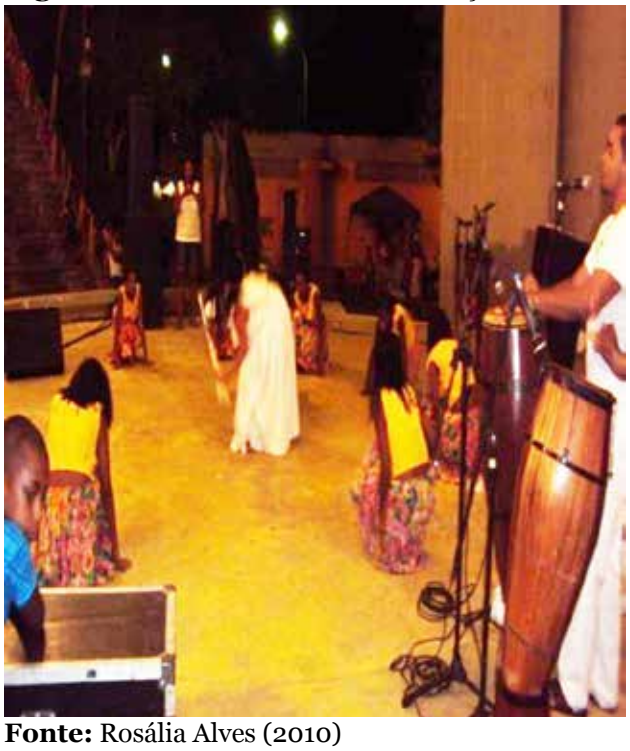
Ou seja, a figura central da coreografia, que está vestida de branco, representa Omolu, que dança trêmula para expressar as mazelas que estão sobre seu corpo sustentando em suas mãos o xaxará, a vassoura feita de folhas da palmeira, que varre as mazelas para fora do espaço delimitado pelas outras bailarinas, elas dançam quase sempre semi -abaixadas, sustentando o seu peso na curvatura de suas pernas, uma dançarina deve ficar ao lado da outra de forma circular, e com os pés descalços sobre o chão. Simbolizando a relação com a terra, a raiz da cultura, que é cíclica passando de uma geração para outra e retornando para a primeira ressignificada.

A dança e a música escolhida para esta apresentação reforçam o modo como estas meninas aprendem todo o arcabouço que se encontra no imaginário popular da comunidade em relação à cultura que eles de-

3 O termo afro-diaspóricas aqui é utilizado com a intenção de se referir a uma ideia já discutida ao longo do texto que a cultura afro-brasileira que eles buscam representar nada mais é que um produto, de um mix de elementos que representam no mundo globalizado um ideia de África inventada por uma tradição cujas bases são a cultura afro-atlântica, de que de que fala Paul Gilroy (2001) em O Atlântico Negro.

finem como africana, reservatório cultural que é produto das trocas históricas entre as comunidades negras rurais do estado, com as quais a Maloca mantém contato, tanto através de ancestrais quanto das conversas durante as reuniões periódicas. Todavia também sofre a influência da academia e da própria posição da militância em relação a melhor perspectiva cultural a ser adotada e representada.

Figura 1 — Balé Afro-Criliber, Dança a Omolu.



Fonte: Rosália Alves (2010)

Intercalada a essa apresentação volta a ser exibida a Banda Balança Eu, durante aproximadamente meia hora, quando só então, em uma das laterais da concha acústica do Centro de Criatividade, começa a formar fila das participantes em ordem de apresentação. Como é possível notar na figura abaixo, as meninas, capricham na escolha de suas indumentárias, sempre com cores vibrantes, em seu feitio não é empregado o trabalho de agulhas e linhas, as meninas optam pela amarração de tecidos, que segundo elas, uma vez elaboradas dessa maneira demonstram ainda mais a africanidade.

A construção da indumentária não é uma mera feitoria de uma roupa, o desenho de um croqui ou a produção de um vestuário, ela em si é uma das tramas desse tecido que é o concurso Beleza Negra, ela é um dos elos que unem as participantes do concurso a narrativa sobre a África criada pelos moradores da comunidade em especial aqueles que estão à frente da ONG Criliber. A fala de uma das participantes descrita a seguir é a representação da importância deste elemento para contar a história que aqui tenta ser reinterpretada:

> As roupas para não fugir do contexto afro sempre foi amarração, acho até mais bonito porque pode botar qualquer tipo de tecido, ou melhor, vários tecidos e você pode montar a roupa diferente, que não seja roupa feita na costureira. Agente pega muitos tecidos, tecidos da gente, roupas de praia ou que agente já usou em outros concursos que os organizadores do concurso nos dá. [...] Tem anos que é padrão, aí o concurso dá o tecido, tem anos que não é padrão, aí às vezes é dado variado, aí se quiser levar outros anos tem que comprar (Informação verbal, novembro de 2012).

A partir deste momento começa-se então a fechar um enredo, o enredo de uma comunidade que é construída a partir de uma África imaginada pelos moradores de um espaço, que se define como um quilombo urbano, o qual é dependente de discursos como este para garantir a sua existência. Inventa-se pois, uma tradição para dar sentido a um grupo, que retira daquele espaço não sua fonte de subsistência, mas a sua existência.

O corpo e os seus usos

Como já foi dito acima para se construir uma narrativa, não basta só um discurso é necessário representar construir um diálogo, inventar uma história, como uma trama

cinematográfica com direito a repertório e por que não a um figurino. Neste momento, é justamente do figurino que iremos tratar.

A ideia da beleza afro-brasileira sobre a qual se edifica o concurso se dá através do uso de adereços ou enfeites, dentre os quais se destaca os colares, pulseiras, torços, e amarrações no cabelo, em especial a trança, bem como, da própria dança, além é claro do vestuário. Elementos que inclusive já foram discutidos anteriormente.

Nenhum ser humano é um ser social até o momento que ele se identifica e se representa como um, da mesma forma nenhum indivíduo formula para si uma identidade ética sem antes ter um parâmetro que lhe sirva de espelho, para em seguida ressignificá-lo e representa-lo. Ao passo que, as meninas da Maloca vão as oficinas que antecedem os concursos pesquisar, avaliar, reinscrever e representar papeis de antepassados que a elas são entregados, nesse momento elas criam não apenas uma indumentária, mas um sujeito étnico que é inventado através de uma narrativa de um outro continente, mas cuja representatividade passa a delimitar e definir um espaço e seus habitantes.

Uma boa história é contada com detalhes quanto mais ricos, mais interessantes daí a importância da performance, dos braceletes, dos colares, das cores, das tranças, das amarrações todos tem um sentido, que muda conforme muda a história.

Figura 2 — Candidatas do Beleza Negar Criliber 2010

Fonte: Rosália Alves. (2010)

Na imagem acima os colares e braceletes são usados no sentido de compor essa ideia de uma estética negra africanizada, a qual, juntamente com a dança e a música tocada no evento, garantem a legitimidade de uma africanidade construída pela Associação Criliber, tanto quanto pela comunidade da Maloca, através da rememoração de tradições culturais que se encontram no arcabouço do imaginário afro-brasileiro. É principalmente em torno dos adereços utilizados na cabeça e da dança individual, que essas meninas, uma a uma, se inserem dentro do universo afro criado e espetacularizado pelo concurso.

Como disse Queiroz &Otta (2000), "cada cultura define a beleza corporal a sua própria maneira, ocorrendo o mesmo com a classificação e avaliação das diferentes partes do corpo e as decorrentes associações estabelecidas entre tais partes e determinados atributos, positivos ou negativos" (QUEIROZ; OTTA, 2000, p. 22). No caso da cultura africana, ou aquela que se pretende definir como africana, esta relação se dá tanto na gestualidade, evidenciada nos estu-

dos sobre as religiões afro-brasileiras como uma maneira de contar uma narrativa e fazer com que esta se infiltre na memória do grupo, pela qual se representa, quanto pelas formas como se ornamentam a cabeça, que Raul Lody (2004) define como "território livre, ancestral e contemporâneo [...]. Lugar que revela o homem, seu grupo social, sua história, a cabeça define a identidade e traduz o sentimento de pertencimento a um grupo" (LODY, 2004, p.59). Tendo estes referenciais como ponto de partida, a seguir será analisado como as participantes do concurso Beleza Negra Criliber, nas versões 2010 e 2013, utilizam a sua performance e os usos de seus cabelos a fim de representarem a cultura, a qual reivindicam pertencimento.

Como pode ser observado nas imagens a seguir, é notável a forma como as participantes do concurso usam seus cabelos para enunciar um padrão estético africano, analisado por teóricos como Raul Lody e Roger Bastide, dentre outros, para os quais os usos comunicativos do cabelo são compreendidos como detentores de uma vasta simbologia, que é definida, por Lody (2004, p. 65) como um diálogo estético que é estabelecido entre o objeto, a escultura; a máscara; o instrumento musical, e o corpo da pessoa, fator que faz de determinado espaço antropomorfo o local de interação artística, que vai além da apreciação, pois, compreende o ato de expressar e vivenciar uma identidade.

Esses usos comunicativos são construídos a partir de um diálogo com os sinais diacríticos, sinais que o grupo escolhe para se distinguir dos demais grupos, tais sinais, conforme Cunha (1986) são retirados de uma cultura original, no caso a cultura "africana" passando a adquiri uma nova função na cultura em uso, o que a autora chama de cultura de contraste. No caso específico do objeto em questão, estes sinais diacríticos estão espalhados por todos os elementos do concurso, mas nas participantes centram-se no Ori, a cabeça, cujo referencial material vem do amplo imaginário africano, tais como: as esculturas, objetos de madeira, latão, bronze, cobre, búzios, fibras naturais e tecidos de pigmentos variados.

Especificamente no concurso, de 2010 e de 2013, foram usados como materiais, búzios, fibras naturais e tecidos de pigmentos variados, estes escolhidos conforme a temática a qual foi abordada no respectivo ano, como pode ser observado nas figuras abaixo, nota-se a presença de búzios e objetos de palha os quais fazem parte da indumentária de Omolu, tal como discutimos anteriormente.

Figura 3 — Ornamento produzido com palha

Fonte: Rosália Alves

Outro recurso importante, muito utilizado pelas meninas, é a trança de raiz, que recebe esse nome por ser feita com linhas retas ou desenhos desenvolvidos pelo artista trançador, muito parecido com a imagem de uma terra arada, que Joice uma das participantes do concurso de 2010 tem a função de "mostrar como é raiz, que a cultura é raiz até nos cabelos". Essa ideia é trazida do aprendizado nas oficinas da Criliber, ou mesmo no

cotidiano, em especial através de Gilmária, a Gil, trançadeira da comunidade.

Figura 4 — Ornamentos feitos com búzios, palhas e tranças

Fonte: Rosália Alves (2010)

Outro recurso importante, muito utilizado pelas meninas, é a trança de raiz, que recebe esse nome por ser feita com linhas retas ou desenhos desenvolvidos pelo artista trançador, muito parecido com a imagem de uma terra arada, que Joice uma das participantes do concurso de 2010 tem a função de "mostrar como é raiz, que a cultura é raiz até nos cabelos". Essa ideia é trazida do aprendizado nas oficinas da Criliber, ou mesmo no cotidiano, em especial através de Gilmária, a Gil, trançadeira da comunidade.

A questão do trançar o cabelo é muito importante para a construção do imaginário afro-brasileiro dessas meninas, pois juntamente com a confecção da trança trabalho relativamente demorado, se contam histórias dos ancestrais, ou da ideia que se tem das culturas ancestrais. A própria trança, para a cultura nagô ou iorubá, tem uma função social, que é demonstrar, segundo os moradores da Maloca, o lado suave positivo e organizado da deusa terra, Nanã.

Por fim, um último elemento, a ser julgado no concurso Beleza Negra Criliber é a performance individual, critério de maior valor para a escolha da rainha do Carnaval, e Beleza Negra, que irá representar a comunidade durante todo o ano.

A performance individual varia conforme a temática escolhida para o evento. Por exemplo, em 2010, referia-se a Omulu e à dança de Iansã com Omolu, tal como conta a mitologia. Neste sentido, as meninas bailavam, e giravam no sentido horário e anti-horário, agachavam-se e sacudiam suas cabeças para cima e para baixo.

No ano de 2013, a dança individual, tinha como principal referencial Oxum. Neste ano, foram homenageadas as Candances, que no discurso inicial do evento eram definidas como poderosas rainhas guerreiras africanas, que tinham o dom de proteger e proporcionar a fartura para o seu povo. Assim, o último evento Beleza Negra, o qual diferentemente dos anos anteriores, esteve muito próximo do modelo pelo qual foi criado em 2004, desenvolvido e festejado no pavilhão interno da comunidade, como consequência segundo seus idealizadores da falta de recursos. As meninas, mais jovens que nos demais anos, estavam tão belas quanto nos anos anteriores enfileiravam-se em uma rampa, localizada na lateral do pequeno palco situado no centro do pavilhão interno da comunidade, ornamentado com tecidos flo-

ridos e lisos, da rampa elas de dirigiam ao palco como nos anos anteriores e bailavam primeiro em conjunto depois individualmente.

Diferentemente de 2010, todas as meninas que participaram do concurso em 2013 eram moradoras da comunidade da Maloca. Elas tinham entre 6 e 21 anos, o que divergia do critério adotado pela comissão do concurso de 2010 e 2009, também elas e não o balé afro-Criliber abriram a festa. A razão pela qual o balé não apresentou uma coreografia específica para o evento como todos os anos, é produto da morte prematura de Jane que era responsável por ajudar nos ensaios do balé-afro. Atualmente, o balé encontra-se sob os olhares de Larissa e Joice, irmã de Jane. Porém, na época do concurso estas não se encontravam na Maloca.

Contudo, embora, não tivessem uma encenação tão bem elaborada como nos concursos anteriores, este em nada perdeu em graça e beleza, as meninas transmitiam da mesma maneira, a essência de uma cultu -ra de herança africana, que a comunidade tenta reforçar através de eventos cotidianos e festivos como esse e fazia-se presente na noite do dia 9 de Fevereiro de 2013. Nem as indumentárias e muito menos as performances fugiam do referencial criado pelos concursos anteriores.

A comissão julgadora foi formada por uma Beleza Negra, Mirtes Rose, um representante do movimento negro, Rui, uma representante da Liga de Blocos de Aracaju, Elian Cruz e mais dois moradores da comunidade, os quais tinham em suas mãos uma ficha, a qual continha os critérios a serem observados, dentre eles a simpatia e desenvoltura na passarela e na dança.

Em 2013, a música que regia a performance artística e cultural das participantes era umahomenagem a Oxum,

> A divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo dizem, a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxossi. [...] Oxum é chamada de Ìyálóòde (Iaodê) título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a vida na terra seria impossível. [...] A sua dança lembra o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação num espelho. O ritmo que acompanha as suas danças denomina-se "ijexá", nome de uma região da África, por onde corre o rio Oxum (VERGER, 1997, p. 67-70).

Assim, as meninas, das mais jovens as mais velhas, nesta ordem, subiam sequencialmente e individualmente ao palco, a fim de dançarem para serem julgadas. Ao som de tambores, e cantando juntamente com os músicos locais, cuja primeira voz era do Maestro Saci, as meninas uma a uma bailavam sobre o palco, com os pés descalços e movimentos rápidos e ondulatórios, ao som da música, que inclusive é cantada nos terreiros de candomblé para Oxum:

Figura 5 — Performance da vencedora do Beleza Negra Criliber 2012.

Fonte: Foto do autor (2012)

Oro Mi maió... Oro Mi maió
Oro mi Maió
Yabado Oyeyeo
Oro Mi má...,Oro Mi maió
Oro Mi má..., Oro Mi maió
Yabado Oyeyeo....

Na medida em que dançam, definem uma ideia de uma beleza negra modelada pela gestualidade que representa também características psicológicas dos brincantes, mesmo que apenas na simbologia cultural e não religiosa, já que os moradores da Maloca, dentre eles, as meninas que participam do concurso, não são adeptos do candomblé, como afirmou Dona Creuza, que define o espetáculo que realizam durante o concurso como uma celebração do mito, como parte de uma cultura, que eles têm como referencial. "Na estética da dança, o conceito de belo no candomblé, não é apenas algo ligado à aparência exterior, mas deve corresponder a uma beleza interna, do caráter e também da personalidade" (BARBARA, 2002, p. 134).

Figura 5 e 6 — Performance da segunda e terceira colocadas do Beleza Negra Criliber 2012.

Fonte: Fotos do autor (2012).

Nesse sentido, poderíamos relacionar o conceito de beleza, nas duas versões do concurso aqui analisadas, como resultado de uma idealização aproximativa, dos arquétipos de Iansã e Oxum, orixás que inclusive são sempre lembrados durante as escolhas das músicas, para as principais coreografias. Isto talvez, se deva ao fato de no imaginário das meninas serem cultivados o ideal de mulher e beleza, em relação a estes orixás, cujos símbolos giram em torno da força inteligência e sedução.

Assim, a beleza da performance tanto do balé-afro, quanto das candidatas do concurso Beleza Negra Criliber, deve ser uma confluência, como afirmou Lowen (apud BARBARA, p. 134), do equilíbrio mental, emocional e corporal, o qual era evidente

na vencedora, do concurso de 2013, Luísa Batista, a qual embora com pouca idade, se comparada as candidatas dos concursos anteriores, demonstrou a segurança nos gestos que lembravam o orixá Oxum, principalmente em relação à leveza do movimento e ao uso instrumental dos membros do corpo, onde sua mão imitava o espelho de Oxum.

Dessa maneira, o corpo, enquanto em "emissor ou receptor, produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa no interior do espaço social e cultural" (LE BRETON, 2011, p.8). É, portanto, através da sua gestualidade, um código comportamental, que manifesta fisicamente a aprendizagem adquirida ao longo da vida, que o indivíduo reflete o que pretende ser.

Considerações finais

A construção da trama sobre a qual se dá a reinvenção de uma África para os moradores da comunidade quilombola da Maloca passa por um duplo processo de produção de identidade nos moldes definidos por Antônio Firmino da Costa (2002).

Neste sentido, existe um processo de produção de uma identidade experimentada, anterior ao concurso Beleza Negra Criliber, quando os moradores da comunidade definem a partir das práticas do cotidiano, o espaço onde habitam, o qual passa a ser vivenciado pelos rituais diários, ao mesmo tempo em que é transmitida para as novas gerações, criando e mantendo sentimentos de pertença em relação ao espaço; e suas respectivas representações coletivas, que, inclusive, transitam pelos usos atribuídos pelos moradores e seus outros ao nome a ele atribuído.

E uma posterior, porém, não menos importante, contudo dependente da primeira que são produtos das representações dessas práticas em um espaço vivenciado na rotina de seus moradores, onde é possível observar o modo como estes passam a utilizar determinados sinais diacríticos, os quais representam uma ideia de etnicidade, por eles formulada para construir uma identidade tematizada, "uma estratégia deliberada e reflexiva de colocação publica de uma situação social qualquer sob a égide explicita da problemática identitária, em geral, com vistas à constituição ou potencialização de dinâmicas de ação social" (COSTA, 2002, p. 27).

Ora a identidade tematizada é a representação dos agenciamentos políticos e sociais da comunidade é o próprio evento Beleza Negra Criliber, cuja dinâmica de potencialização da identidade étnica se encontra inscrita sobre o corpo negro compreendendo o uso que as participantes fazem de indumentárias, trançados de cabelo, amarrações na cabeça, e demais adereços, bem como, da sua performance em relação à dança e à música na medida em que transformam seus corpos em um espaço de inclusão que conecta os imaginários sociais produzidos na modernidade em torno do que se define como reafricanização.

Referências

BARBARA, Rosamaria. A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 201. Tese (Doutorado em Sociologia) — Departamen-to de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CAPONE, Stefania. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra capa livraria/Pallas, 2009.

COSTA, Antônio Firmino. Identidades culturais urbanas em época de globalização. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 48, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: Id. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense: Ed. USP, 1986.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994. Vol. 1, p. 169-192; 199-220.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro — modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro, Ed. 34/UCAM — Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

LODY, R. G. da M. Cabelos de Axé: identidade e resistência. Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2004.

QUEIROZ, Renato da Silva. (Org.). O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2000.

RISÉRIO, Antonio. Carnaval ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981.

SANSONE, Lívio. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Trad. de Vera Ribeiro. Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004

SANSONE, Lívio. O local e o global na Afro -Bahia Contemporânea. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 29, p. 65-84, out. 1995.

VERGER, Pierre. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 5. ed. Salvador, Corrupio, 1997.

Recebido em: 29/01/2015
Aprovado em: 25/03/2015

QUANDO A INDEPENDÊNCIA VEIO! APANHADOS PELA TEIA!

Derneval A. Ferreira*

Maria de Fátima Maia Ribeiro**

Resumo

As narrativas angolanas *Mayombe*, de Pepetela, e *Noites de Vigília*, de Boaventura Cardoso, são marcadas por uma construção que beira tanto a estética literária quanto o processo histórico no qual estão inseridas. Assim, elas apresentam uma estética plural e suas abordagens principais desdobram-se em tantas outras, permitindo assim negociações de sentido e verdadeiros jogos de polissemia. Foi a partir dessas concepções de análise textual e literária que se pensou em articular este artigo para discutir a problemática do discurso colonialista e anticolo-nialista como ferramentas necessárias para se compreender melhor a construção libertacionária e autônoma de aspectos relacionados à sociedade angolana na sua formação nacional.

Palavras-Chave: Literatura Angolana. Independência. Pepetela. Boaventura Cardoso.

Abstract

The paper deals with two Angolan narratives *Mayombe* by Pepetela and *Noites de Vigília* by Boaventura Cardoso. They both are marked by the idea that borders with the literary aesthetics and historical process in which they are embedded. That is why they both constitute pluralist aesthetics. Their main perspectives manifest themselves in many others and consequently enable multiple meanings. It is from this textual and literary analysis concepts that this paper aims discussing an issue of colonialist and anticolonialist discursus as a necessary tool for better understanding of libertarian and autonomous construction of some aspects related to Angolan society.

Keywords: Angolan literature. Independence. Pepetela. Boaventura Cardoso.

* Mestre em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional (UNEB); douto-rando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA); bolsista da FAPESB. E-mail: derneval.f@hotmail.com.

** Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA) — orientadora. E-mail: fatimari@ufba.br.

A formação de muitos países africanos foi marcada por episódios que foram registrados pelo curso da história e guardados na memória de seu povo. Muitas nações saíram dos espólios do colonialismo secular de dominação para um novo cenário que aparentemente camuflava tais aspectos, mas que ainda se constitui num grande empecilho para o desenvolvimento de algumas nações, inclusive a angolana. As reflexões de Gilroy (2007) acerca das condições dos países africanos pós-independência ajudam a compreender melhor essas ideias, ao tempo em que confirmam a necessidade de se repensar essas questões que não apenas assolam muitos países, como também são pertinentes para que novos discursos sejam reconstruídos, remodelados e modificados. Segundo esse autor,

> [...].Os países africanos são ainda explorados e excluídos, mas mudou o modo de sua marginalização. Os padrões distintivos do imperialismo do século XX regrediram. Novas batalhas sobre saúde, tecnologia, ecologia, e em especial a dívida emergiram para expandir e adaptar nossa compreensão dos conflitos políticos coloniais e quiçá pós-coloniais. Os países mais ricos do mundo permanecem profundamente divididos a respeito do cancelamento das dívidas contraídas pelos governos africanos (GILROY, 2007, p. 250).

As considerações de Gilroy demonstram que há uma necessidade de ponderar o que se chama de política de descolonização numa era "sem colônias" e de buscar a possibilidade de uma consciência anti-imperialista numa era "sem impérios" (Idem, p. 250). Por isso, é preciso que se confronte os princípios históricos e filosóficos da ideia de libertação e promova uma reavaliação do que se chamou de revolução, principalmente no contexto angolano. Tudo indica que a narrativa Noites de Vigília, de Boaventura Cardoso, apresenta alguns indicativos da situação angolana pós-independência. Os constantes encontros e desencontros presentes nas falas de Quinito e Saiundo sobre as condições sociais, políticas e econômicas de uma Angola recém formada nação demonstram o quadro caótico em que se encontrava este país e seu povo pós formação nacional.

Parece consenso afirmar que a independência de muitos países africanos não era apenas um desejo de sua população, mas também um acontecimento e um marco histórico necessários para um momento. No caso específico de Angola, vários segmentos sociais manifestaram-se a favor de um ideário de libertação: sejam estudantes, burgueses, pequenos comerciantes, militares, sejam homens comuns,aqueles poucos visibilizados. No entanto, a ambição libertacionária estava relacionada não só ao poder que cada classe social desempenhava, como também aos seus futuros interesses nas esferas de comando, gerenciamentos e organizações. Por isso, questiona-se: a independência angolana correspondeu efetivamente a uma aspiração coletiva de um país reconciliado, com um projeto coeso e partilhado, com um pensamento estratégico nacional com consideráveis índices de desenvolvimento humano?

As literaturas de Pepetela e Boaventura Cardoso conseguem trazer à tona fragmentos da história angolana. No caso de Mayombe, de Pepetela, trata-se de uma narrativa que apresenta um recorte de lutas de guerrilha em momentos antecedentes à independência política do país, ao passo que Boaventura Cardoso, em Noites de Vigília, também se dedica a pontuar passagens da história de Angola, sendo que o marco temporal é pós -independência. Usando um recurso memorialístico, os personagens revivem os longos anos de guerra civil instaurada pós-constituição nacional, ao tempo em que também

revisam o passado, os momentos difíceis das lutas que envolviam os processos de independência do país. A literatura, nesse aspecto, adquire um papel acusativo de fatos e episódios de um país que foi marcado por lutas e conflitos em grande parte de sua história.

O personagem Sem Medo de Mayombe, ao se expressar diante do Comissário sobre questões de domínio e de poder, comenta que,

> — Ora! Vamos tomar o poder e que vamos dizer ao povo? Vamos construir o socialismo. E afinal essa construção levará 30 ou 50 anos. A fim de cinco anos, o povo começará a dizer: mas esse tal socialismo não resolveu este problema e aquele. E será verdade, pois é impossível resolver tais problemas, num país atrasado, em cinco anos. E como reagirão vocês? O povo está a ser agitado por elementos contra-revolucionários! (PEPETELA, 1990, p. 128-129).

Na fala de Sem Medo, parece ressoar uma previsibilidade do que ocorreria no âmbito político, assim que as forças colonialistas fossem substituídas. A mudança de sistema político não garantia os direitos da maior parte da população e o povo continuava demonstrando insatisfação, até porque "[...] esse tal socialismo não resolveu este problema e aquele". Em outras palavras, a independência se consumaria, mas a nova nação continuaria apanhada pelas mesmas teias.

Observe também como o personagem Saiundo tece comentários sobre a situação política em Angola pós-independência:

> [...] meu caro Quinito, essa de querer implantar em Angola um regime comunista, sinceramente..., ai, não era nada comunista?,então o que era?, um regime de opção socialista?, eh, pá, isso era tudo a mesma treta, o vosso objetivo final era mesmo a implantação do comunismo em Angola, de entre os vários regimes socialistas em África o de Luanda era o mais feroz, talvez só comparável ao da Etiópia no tempo do Menghistu, não era então aqui que se pretendia construir trincheira firme da Revolução em África [...] (CARDOSO, 2012, p. 116-117).

Parece que a história política de Angola vem à tona, por meio do texto literário. O autor não hesita e, corajosamente, denuncia os trâmites da política angolana em um período conflituoso e decisivo para a reconstrução nacional. Os recursos literários referentes aos gêneros de pontuação usados pelo autor como reticências e interrogações parecem produzir um efeito de dúvida, de inquietação, de omissão de algo que poderia se invocar, provocando uma suspensão no pensamento em relação à história de angola e deixando para o leitor a complementação de sentidos.

As questões que envolvem lutas de libertação e formação nacionais apresentam diferentes graus de complexidades, principalmente a depender do diálogo que se estabelece entre os conceitos, pontos de vista e os diversos lugares e posições que os envolvidos ocupam. Portanto, verifica-se até que ponto as narrativas *Mayombe* e *Noites de Vigília* apresentam um discurso formador de uma consciência política libertacionária ou simplesmente se constituem em narrativas apresentando singular contribuição para a efetiva libertação e reflexão sobre o cenário de guerrilha, precedente à independência política de Angola e ao período posterior à formação nacional, marcado ainda por lutas, guerras e conflitos internos. Essa perspectiva remete às reflexões de Amílcar Cabral sobre o processo de libertação de países africanos. Amílcar Cabral (1970 apud VAMBE; ZEGEYE, 2012) entendia que o colonialismo criara divisões entre os africanos e percebeu que o objetivo da luta é acabar

com a dominação estrangeira das forças produtivas, sendo que a luta nacional, com ênfase na libertação das forças de produção, permitiria aos africanos retomar o caminho ascendente de sua própria cultura. Segundo Cabral, ainda,

> [...] a libertação nacional acontece quando e apenas as forças nacionais de produção estão completamente livres de qualquer tipo de dominação estrangeira. A libertação das forças produtivas e, por conseguinte, a capacidade de determinar o modo de produção mais adequado à evolução do povo libertado abrem necessariamente novas perspectivas para o desenvolvimento cultural da sociedade em questão, desenvolvendo a essa sociedade toda a sua capacidade de criar progresso (CABRAL, 1970 apud VAMBE; ZEGEYE, 2012, p. 46).

As considerações de Cabral impulsionam mais uma veza reflexões importantes sobre a independência e sua efetiva consolidação em países africanos, a saber, a nação angolana. Quando se pensou no levante da bandeira de libertação nacional, quais as classes sociais angolanas contribuíram efetivamente na realização de tal feito? Quais os lugares e posições ocupadas pelos iletrados nessa empreitada? E os burgueses também manifestaram apoio e atuaram com fins ao desenvolvimento integral da população? Nunca é demais lembrar que a participação e o desempenho de cada grupo social estão diretamente relacionados a fatores culturais e interesses econômicos. Quando se toma o texto literário como uma voz atuante, representando determinados grupos mais engajados, a arte demonstra estar política e cultu -ralmente mais presente nas entrelinhas do texto. É o que se percebe nos romances analisados de Pepetela e Boaventura Cardoso.

Evidentemente, que, para Pepetela, as condições históricas da década de 1970 favoreciam a criação de um discurso às vezes revolucionário, subversivo, mas também conflituoso e antagônico devido aos diversos fatores históricos, sociais e culturais que apresentavam oscilações e mudanças constantes. Se ao criar o personagem Teoria com formação europeia que demonstra posicionamentos conflitantes durante a narrativa, o Comandante Sem Medo que exibe insegurança no comando das tropas guerrilheiras e tantos outros que exprimem tensões e contradições, Pepetela parece instigar pelo viés da denúncia contra o colonialismo do que qualquer tipo de preterida intenção. Se os personagens em sua totalidade não são suficientemente capazes de criar novos modelos de releitura da realidade, distanciando-se do universo colonialista, tentativas e esforços são dispensados a todo o momento em diversos momentos na narrativa, para que esse distanciamento se concretizasse, como ilustra a passagem abaixo:

> Sacanas colonialista,
> Vão à merda, vão para a vossa terra.
> Enquanto estão aqui,
> Na terra dos outros,
> O patrão está a comer a vossa mulher
> Ou irmã, cá nas berças! (PEPETELA, 1990, p. 35).

Em plena mata densa, os guerrilheiros do Mayombe exprimiam a todo momento o ódio e a ira que sentiam contra os colonialistas e desejavam se distanciar deles a qualquer custo. O bilhete deixado por Sem Medo representa um ultimato aos colonizadores portugueses instalados em Angola; além disso, por meio de uma linguagem beirando o populismo, o personagem manifesta ainda o desejo não apenas dele e de seus companheiros, como também de milhares de angolanos de expulsar os oportunistas colonizadores. Ao afirmar "ENQUANTO ESTÃO AQUI, NA TERRA DOS OUTROS", ele exprime o sentimento de pertença de suas

terras, de seus espaços que foram violentamente invadidos pelos colonizadores. Esse reconhecimento nativista fortalece a ideia de luta, de busca pela liberdade política e pela autonomia cultural.

Se em *Mayombe*a ação militar é invocada pelos militantes guerrilheiros como uma saída para a libertação, deixando para o plano secundário a ação política, em *Noites de Vigília* esse tipo de estratégia é questionada, criticada e sujeito à reflexão. O personagem Saiundo, por exemplo, defende uma posição diferente daquela narrada em *Mayombe*. Para ele, é necessário despertar preocupações e ações políticas só, posteriormente, instaurar as ações militares. Dessa forma, pode-se promover uma mudança não só em termos geopolíticos, mas, sobretudo, uma mudança na compreensão histórica, social, cultural e ainda prática e efetiva na construção do nacionalismo e nos valores democráticos, como bem reflete Achile Mbembe (2012, p. 134-135), ao discutir a questão da economia do poder no continente africano: "[...] a valorização do local enquanto forma de "cidadania" local de participação é de "democracia" constitui uma resposta às tentativas de um estado que aspira à onipresença e que pretende gerir todos os aspectos da vida social".

Discutindo os fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação, Fanon (1979) afirma que o domínio colonial fez com que se desarticulasse de modo incisivo a existência cultural do povo subjugado. Segundo o autor,

> [...]. A situação colonial determina, em quase totalidade, a cultura nacional. Não há, não poderia haver, cultura nacional, vida cultural nacional, invenções culturais ou transformações culturais nacionais no quadro de um domínio colonial. Aqui e ali surgem às vezes tentativas ousadas de reativar o dinamismo cultural, de reorientar os temas, as formas, as totalidades. O interesse imediato, palpável, evidentes de tais sobressaltos é nulo (FANON, 1979, p. 198).

Mesmo distanciadas por um lapso temporal, as considerações de Fanon podem ser relacionadas ao contexto literário no qual a obra *Mayombe* enquadra-se. Escrito na década de 1970, o romance de Pepetela nasce ainda sob as veias do colonialismo e sua expressividade é resguardada pelas circunstâncias de um momento histórico marcado por forças antagônicas e contraditórias. Por mais que os ventos coloniais soprassem a favor do apagamento cultural, verificava-se ainda, como o próprio Fanon (1979) afirmava que "aqui e ali surgiam às vezes tentativas ousadas de reativar o dinamismo cultural...", a fim de preparar uma reconfiguração no cenário, na paisagem social, política e cultural de um país que necessitava de sua constituição nacional.

As formas como são abordadas as temáticas em *Mayombe* e *Noites de Vigília* direcionam mais para uma visão de futuro desejado ou reflete um desejo efetivo de tornar essa visão uma realidade? Nessa perceptiva, Fanon (1979, p. 200) afirma ainda que "[...] a cristalização da consciência nacional vai ao mesmo tempo transbordar os gêneros e os temas literários e criar completamente um novo público".

Em um texto polêmico e, ao mesmo tempo, instigante, tecendo, inclusive, críticas às categorias marxistas e nacionalistas, Mbembe (2001) reflete sobre processos históricos que repousaria sobre o pensamento africano; a saber: a escravidão, o colonialismo e a *apartheid*. As considerações de Mbembe ajudam a compreender melhor diversas situações de países africanos pós-independência. A sociedade angolana, por exemplo, mesmo pós constituição nacional, não logrou êxitos satisfatórios para a sociedade civil, e os me-

nos favorecidos economicamente, ficaram relegados historicamente. Sobre esse aspecto, Mbembe (2001, p. 74) afirma ainda que,

> A ideia da degradação histórica. A escravidão, a colonização e o apartheid são considerados não só como tendo aprisionado o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio.

Por outro lado, é importante pontuar também que a sociedade angolana apresentou algumas mudanças em diversos setores. No entanto, certas configurações passavam apenas por mutações que pouco representavam o desejoda maior parte da população. Vale dizer que apesar de a "bandeira" e o "hino terem mudados, pouco isso represen-tou em termos efetivos de conquistas econômicas e de priorização nos campos humanitários, moral e material. Injustiças, desigualdades sociais, apagamento cultural, radicalismo político, dentre tantos outros fatores, faziam com que mudassem os protagonistas, mas as práticas políticas continuavam se não as mesmas, mas com similitudes de outrora. No caso específico de Angola, é possível afirmar que esse país passou de uma situação de densa dominação, marcada pelas forças colonialistas, para uma ilusória liberdade, assinalada por um camuflado modelo que, examinado e refletido ao cerne, sustentava ainda um sistema de dominação. Ou seja, nesse espetáculo de artistas e atores, cenários, coadjuvantes e diretores havia poucos espaços para a manifestação de uma plateia que desejava, incessantemente, participar da reescrita da história, pelo fato de que seu desejo também era transformar-se em atores, sujeitos, atuantes nos episódios subsequentes.

É nessa perspectiva que Ojo-Ade (2006), em seu artigo intitulado "Da descolonização ao neo colonialismo. Ficção franco formada África Ocidental", tece críticas ao novo modelo de política instaurada em muitos países africanos. Discutindo, nesse mesmo artigo, o papel do escritor, ele afirma que,

> [...] Quando a independência veio — conquistada, dada, emprestada, vendida, roubada — muitos ficaram imaginando o que ela significaria. De repente, descobrimos que estávamos dormindo ou sonhando acordados. O inimigo mudou de cor e cada um de nós acordou para as nossas particularidades ou peculiaridades que infelizmente (?) não nos era mais permitido cultivar. Nacionalismo, sem uma nação (OJO-ADE, 2006, p. 253).

Apesar de as considerações de Ojo-Ade estarem mais voltadas para uma visão francófona, podem-se, analogicamente, ser aplicadas no contexto angolano, tomando, inclusive, como base as obras *Mayombe* e *Noites de Vigília*. Por isso, é pertinente afirmar que por mais que fiquem claras as intenções de libertação e subversidade ao domínio colonial, a narrativa de Pepetela não fornece pistas suficientes de uma implantação de uma efetiva democracia e verdadeira consolidação de diário nacionalista. Evidenciam-se mais os combates em si como se eles fossem os principais vetores de forças anti-colonialistas, enquanto que as reais intenções de domínio e poder parecem permanecer camufladas, até porque os diversos sujeitos imaginários que constituem a narrativa e que, ganham conotações quase reais em diversos momentos e diálogos, apresentam pensamentos tencionados nas ideias de determinados grupos políticos que intencionalmente divergiam em alguns aspectos de outros movimentos.

Em relação ao romance *Noites de Vigília,* esse diagnóstico parece tomar outras feições.

Enquanto o personagem Quinito parece agir de forma muito parecida aos guerrilheiros de *Mayombe,* percebendo a violência como o principal veículo de liberdade nacional e desapego às forças colonialistas, o autor contrapõe o diálogo na narrativa, criando o personagem Saiundo que, numa espécie de reavaliação, refaz partes dos acontecimentos por meio de grandes pensamentos e importantes reflexões, mostrando ao leitor outros possíveis diálogos, geradores de outras possíveis leituras sobre a implantação e a verdadeira situação do povo angolano pós a tão almejada libertação.

O texto literário também é requisitado para se entender melhor conflitos sociais, relações de poder e também relações cotidianas. Nesse sentido, tomam-se aqui as narrativas em análise para que possam mostrar como essas tensões e contradições se fizeram presentes na sociedade angolana em períodos marcados por guerras e lutas. Quando se toma, por exemplo, as narrativas *Mayombe* e *Noites de Vigília* para entender melhor certos aspectos históricos, culturais e própria formação nacional angolana, percebe-se, por via de regra, que seus autores adquirirem uma performance e um poder de institucionalizar seus romances como fontes questionáveis de fatores que marcaram historicamente seu país. Temas como luta de libertação anticolonial e reconstrução nacional são recorrentes em muitas narrativas e parecem assinalar processos simultâneos e interdependentes, até porque passam por uma formulação de um projeto que requer um pensamento mais elaborado, cuidadoso e reflexivo e, ao mesmo tempo, denunciativo e crítico.

Discutindo a ficção angolana como um projeto nacional feito de histórias locais, Mata (2007) reconhece a importância de muitos autores na reconstrução identitária, mas não hesita em mencionar a produção literária de Pepetela como fundamental nos processos interrogativos da história para a compreensão do presente. Nessa perspectiva, Mata (2007, p. 81) afirma que:

> Herdeiro da tradição nacionalista (no sentido de construção de uma nação angolana), a obra de Pepetela transmite uma exigência que, num país em que ter esperança é resistir a todo o pessimismo, remete para a inadequação de se pensar o futuro enquanto a memória coletiva da história for impeditiva do passado.

Mesmo que o foco narrativo de *Mayombe* demonstre que a luta armada, a guerrilha e os conflitos sejam a trama maior da narrativa, acredita-se que esse romance escrito mesmo antes da independência de Angola, por meio de uma leitura mais profunda, demonstre indícios de um desejo de uma formação nacional voltada para as reais necessidades da população, já que seu autor defendia a implantação de uma independência que se voltasse para a criação de uma sociedade mais igualitária e não substituísse um poder colonial por outro com feições similares. Se a narrativa consegue provocar essas reflexões em leitores e, simultaneamente, polemiza a luta de libertações nacional, *Noites de Vigília* também indicia fatos implantados e ocorridos pós processo de independência numa perspectiva de denunciar também os conflitos existentes durante as guerras civis.. Nesse aspecto, a leitura de Boaventura Cardoso aproxima-se muito bem das considerações de Ojo-Ade (2006, p. 256) que, ao analisar textos francófonos, afirma:

> [...] As massas ainda estão sem voz, sem rosto, depois da independência. A classe média não pode ser a sua voz porque está demasiado ocupada em proteger seus próprios interesses. Além disso, a identidade do inimigo

> não é mais a mesma; agora ele tem pele escura e é mais vil e violento do que seu predecessor, mentor e senhor estrangeiro.[...].

Essas considerações trazem à lembrança as reflexões do personagem Saiundo de *Noites de Vigília*, principalmente quando ele relembra que,

> (ora que, o Poder Popular... se pensas que me enganas, Quinito, estás enganado. O Poder Popular não era mais que uma organização extremista a mando do MPLA. Hoje o povo é quem mais sofre, apesar de tantas promessas que lhe fizeram no sentido da melhoria das suas condições de vida. Essa de que "o mais importante é resolver os problemas do Povo", não passa de uma lengalenga (CARDOSO, 2012, p. 82-83).

O pensamento de Saiundo pode ser um mote questionador das relações sociais de dominação. Se a queda das forças colonialistas não foi suficientemente capaz de instaurar um novo modelo político basilar e democrático que contemplasse os valores reais da população e instaurasse uma política voltada para o bem comum, restaurando a memória do passado colonial, convém notar que diversos atores sociais de diversas áreas, inclusive no mundo artístico, cultural e literário, reproduziram e reproduzem esse cenário, seja de forma nítida ou, muitas vezes, impulsionados pelo próprio contexto, como bem afirma o próprio Ojo-Ade (2007, p. 266): "[...] neste meio tempo o escritor, símbolo da liberdade e do compromisso, é apanhado na teia. O dilema prevalece".

Referências

CARDOSO, Boaventura. *Noites de Vigília*. São Paulo: Terceira Margem, 2012.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba,2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: 2001.

GILROY, Paul. *Entre campos*: noções, cultura e o fascínio de raça. Trad. Celia Maria Mirinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.

MATA, Inocência. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares-comuns. In: LEÃO, Ângela Vaz. (Org.) *Contatos e Ressonâncias*: literaturas africanas de língua portuguesa. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

MATA, Inocência. *Ficção e história na literatura angolana* — O caso Pepetela. Prefácio de Pepetela e Posfácio de Laura Padilha. Coleção Kunyonga. Luanda: Mayamba Ed., 2010.

MATA, Inocência. *Literatura africana e a crítica pós-colonial*. Luanda, 2007.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*. Cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Edições Pedago, 2013.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto -inscrição. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

OJE-ADE, Femi. *Negro: raça e cultura*. Coordenação e tradução Ieda Machado Ribeiro dos Santos. Salvador: EDUFBA, 2006.

OJE-ADE, Femi. *Cultura africana: do velho e do novo; os anos 90*. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p36.pdf. Acesso em: 17 ago. 2014.

PEPETELA. [Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos]. *Mayombe*. 7. ed. Publicações Dom Quixote, 1980.

VAMBE, Maurice Tanonezvi; ZEGEYE, Abebe. Amílcar Cabral e as vicissitudes da literatura africana. In: LOPES, Carlos. (Org.) *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. Trad. Roberto Leal/Fundação Amílcar Cabral. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

Recebido em: 16/02/2015
Aprovado em: 29/03/2015

OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

A revista África(s) publica artigos originais e resenhas que tenham como foco pesquisas sobre o continente africano e suas representações. São bem vindos artigos nas áreas de História, Ciências Sociais, Educação, Economia, Artes, Arqueologia, Literatura e Letras. A revista África(s) tem como objetivo a divulgação de pesquisas que abordem o continente africano, contribuindo assim para difundir o conhecimento sobre a África e seus povos.

Os originais podem ser enviados em português, francês, espanhol e inglês. Todos os artigos devem ser acompanhados

A submissão de artigos e resenhas para a revista África(s) só poderá ser feita por mestres e doutores. Poderão submeter artigos para publicação na revista mestres e doutores nas áreas em História ou áreas afins. Todos os textos recebidos para publicação serão submetidos a uma avaliação preliminar quanto à sua adequação aos objetivos mencionados acima, a ser realizada pelos Editores.

Textos

Todos os textos aprovados na avaliação preliminar e que atendam aos requisitos mínimos apontados nas normas de apresentação de colaborações serão submetidos a dois pareceristas. Havendo pareceres contrários, recorrer-se-á a um terceiro.

Cabe ao Conselho Editorial a decisão referente à oportunidade da publicação das contribuições recebidas e aprovadas.

Cada autor só poderá ter um artigo em processo, entre o início da submissão e a publicação final. Será ainda observado um intervalo de uma edição entre a publicação e o início de um novo processo de submissão de texto.

Normas para a apresentação de colaborações

1. Todos os trabalhos devem ser apresentados em duas versões, uma com e outra sem a identificação do autor; não é necessário enviar cópia impressa. O programa utilizado deve ser compatível com o Word for Windows. Imagens: 300 dpi.
2. Em uma folha separada, devem constar os dados completos do autor (nome completo, filiação institucional, titulação acadêmica, endereço institucional, telefone com DDD e e-mail para correspondência). O autor deve também declarar que o texto submetido é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.
3. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deverá ser mencionada.
4. As traduções devem vir acompanhadas de autorização do autor e do original do texto.
5. Os artigos terão a extensão de 15 a 30 páginas em formato A4, digitadas em fonte Times New Roman 12, com espaço 1,5. As citações de mais de cinco linhas deverão ser feitas em destaque, com fonte 11 e recuo 2,5 cm. Margens: superior e esquerda: 3,0 cm; inferior e direita: 2,0 cm. Os artigos serão acompanhados do resumo de no máximo 10 linhas, ou 140 palavras, e 3 palavras-chave. Os resumos deverão ser acompanhados de uma tradução em inglês, ou nas línguas aceitas para publicação por esta revista.

6. As resenhas poderão ter entre 1.000 e 1.500 palavras. Fontes e margens seguem mesmas normas dos artigos. Devem referir-se a livros nacionais publicados até cinco anos anteriores a data da submissão à revista. Para livros estrangeiros admite-se que tenham sido publicados nos últimos dez anos.

7. As referências bibliográficas completas devem ser listadas em ordem alfabética, no final do artigo. Quando citada, a obra deve ser indicada de maneira simplificada no corpo do artigo: (AUTOR, ano, p. número).

8. As notas devem ser colocadas sempre no final do texto.

9. Normatização das notas conforme NBR 6023.

Exemplos para as referências

Livro: DAMASCENO, José Jorge Andrade. Vozes eclipsadas, memórias silenciadas. Tradução (se houver). 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, 349 p.

Capítulo ou parte de livro: SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson André da Silva. Coquí: um coronel negro no sertão baiano (Morro do Chapéu- BA, 1864-1919). In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; DAMASCENO, José Jorge Andrade; SANTOS, Joceneide Cunha dos; VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues; SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson Andre da Silva (Orgs). Áfricas, Índios e Negros. 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, p. 365 – 399.

Artigo em periódico: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Selvas, povos primitivos, doenças, fome, guerras e caos: a África no cinema, nas histórias em quadrinhos e nos jornais. África(s). V. 01, p. 81-105, 2014.

Dissertação: SANTOS, Joceneide Cunha dos. Entre farinhadas, procissões e famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, Província de Sergipe (1850-1888). Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

Tese: VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

Trabalho apresentado em evento: SANTOS, Cristiane Batista da Silva; BISPO, Daniana Oliveira. Identidade negra no ensino e aprendizagem de história local e regional nas experiências do PIBID. In: V Encontro Nacional das Licenciaturas - IV Seminário Nacional do PIBID, 2014, UFRN. Natal, ENALIC, 2014, p. 10-15. Disponível em: http://enalic2014.com.br/anais/anexos/1247.pdf

Os originais devem ser submetidos pelo endereço: escrever o endereço eletrônico da revista, o caminho da submissão.