

Revista do Programa de Pós-Graduação em  
Estudos Africanos e Representações da África

REVISTA

**ÁFRICA[S]**



Revista África(s) — ISSN 2446-7375

Núcleo de Estudos Africanos — NEA

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações  
da África

Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas



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

Revista África(s)	Alagoinhas	v. 3	n.5	p. 1-296	jan./jun. 2016
----------------------	------------	------	-----	----------	----------------

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](mailto:estudosafricanosuneb@gmail.com)

*Editor geral deste número:*

Prof. Dr. Moiseis de Oliveira  
Sampaio

*Revisão (resumos inglês e francês):*

Prof. Dr. Ales Vrbata (UEFS)

*Editoração e normalização:*

Prof. Dr.IVALDO MARCIANO DE FRANÇA  
Lima

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira  
Filho

*Design da capa:*

Calila das Mercês Oliveira (DRT: 3960/BA)

Raquel Machado Galvão (DRT: 2090/ES)

*Revisão linguística:*

Profa. Dra. Lise Mary Arruda  
Dourado (UNEB/DEDC II)

*Sítio de internet:*

[www.revistas.uneb.br/](http://www.revistas.uneb.br/)

[www.revistas.uneb.br/index.php/africanas](http://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas)

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, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 3, n. 5, jan./jun. (2016). — Alagoinhas: UNEB, 2016-.

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

CDD 305.89

---

© 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 e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2446-7375 online, v. 3, n. 5, jan./jun. 2016. Disponível em: [www.revistas.uneb.br/index.php/africanas](http://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas)

*Editor:*

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB)

Prof. Dr. Moiseis de Oliveira Sampaio

*Conselho científico:*

Amarino Queiroz (UFRN)

Bas'Illele Malomalo (UNILAB/CE)

Carlos Liberato (UFS)

Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)

Christian Muleka Mwema (UNISUL)

Daniel Francisco dos Santos (UNEB)

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)  
Rosilda Alves Bezerra (UEPB)  
Roland Walter (UFPE)  
Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de Moçambique — USTM)  
Tânia Lima (UFRN)  
Yeda Castro (UNEB)  
Youssef Adam (Unversidade Eduardo Mondlane/Moçambique)  
Venétia Reis (UNEB)  
Zilá Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Programa de Pós-Graduação lato sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas

*Coordenação:*

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. Elizário Souza de Andrade (UNEB/DEDC II)  
Prof. Dr. José Jorge Andrade Damasceno (UNEB/DEDC II)  
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)  
Prof. Esp. Jorge Vicente Mamédio da Silva (UNEB/DEDC II)  
Profa. Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UNEB/DCHT XVIII)  
Profa. Dra. Lise Mary Arruda Dourado (UNEB/DEDC II)  
Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB/DEDC I)  
Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel (UNEB/DEDC II)

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitor: Prof. MS José Bites de Carvalho

Vice-Reitor: Profa. Dra. Carla Liane Nascimento Santos

Pró-Reitor de Pós-Graduação: Prof. Dr. Atson Carlos de Souza Fernandes

Diretora DEDC II: Profa. Dra. Áurea da Silva Pereira Santos

## Sumário

APRESENTAÇÃO.....	13
O CONTO, A NOVELA E O PRESENTE NA LITERATURA AFRICANA FRANCÓFONA.....	15
COLOMBIA Y LOS HÉROES NEGROS: UN SECRETO A VOCES.....	39
DIMENSÕES DA PROPRIEDADE NO CONTEXTO DAS GUERRAS PELA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1762 – 1777). .....	55
SERÁ SIMÃO TOKO UM PROFETA? UMA LEITURA ANTROPOLÓGICA.....	82
SEDIÇÃO DOS “HOMENS DE MAR EM FORA” EM ANGOLA NO SETECENTOS .....	130
IMIGRANTES SENEGALESES NO BRASIL E DIREITOS HUMANOS: VIVÊNCIAS E ORALIDADE .....	154
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: TRAJETÓRIA INTELLECTUAL E SEU PROJETO LITERÁRIO.....	199
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A GUINÉ BISSAU.....	224
O OLHAR DA FRELIMO SOBRE A EMANCIPAÇÃO FEMININA .....	241
BRANCOS, PARDOS, CABRAS E CRIoulos, OU APENAS PARDOS E CRIoulos? UMA AULA PÚBLICA DE PRIMEIRAS LETRAS NA CIDADE DO SALVADOR EM MEADOS DO SÉCULO XIX.....	261

## **Apresentação**

Mais um número da Revista África(s) é lançado, e como já de costume nos três anos de edição desse periódico uma visão plural da África, africanos e afrodescendentes em outros lugares do mundo fora do continente e é apresentada. Assim como o continente é plural, as representações sobre o mesmo bem como as formas de analisar também o são, esse talvez, seja o maior êxito deste número, apresenta não uma África, pobre, inculta, e folclórica, e os que descendem de lá como eternos escravos, apresentamos aqui, muitas visões que demonstram o contrário. A pujança cultural erudita africana, seus heróis e como o continente é visto em outros lugares, para além dos indivíduos que marcaram lugar fora do continente Africano se tornaram o mete deste número. Que são adiante relatados.

Fernanda Murad Machado, em seu artigo “O conto, a novel e presente na literatura africana francófona”, faz uma comparação dentro da produção literária francófona escrita por africanos que viviam na África sob o domínio colonial francês explorando a vida cotidiana e distingue entre o conto e a novela, analisando as diferentes formas de enxergar o mundo através de dois gêneros literários. Para o Colombiano Alexis Carballi Angola, a presença dos heróis negros na Colômbia, ainda que esquecidos ou inviabilizados, foi de fundamental importância para a nação retratada por ele, e que ainda necessitam de maiores estudos para o conhecimento dos jovens colombianos e dos latino americanos em geral. Ainda analisando a América do Sul, Hevelly Ferreira Acruche, com as “Dimensões da propriedade no contexto das Guerras pela Colônia de Sacramento (1762 – 1777)”, aborda dentro do conflito pelo domínio da região, as reclamações sobre os escravos após o tratado de Santo Idelfonso em 1777. Patrício Batsíkama, também analisa uma figura histórica, em seu artigo “Será Simão Toko um profeta? Uma leitura antropológica, o autor analisa uma figura singular nas guerras de libertação africanas de meados do século XX, sob a perspectiva da antropologia quando esta figura apresenta uma teologia própria com o intuito de semear a paz entre os angolanos. Para Telma Gonçalves dos Santos, em “Sedição dos ‘homens de mar em fora’ em Angola no setecentos”, analisa como o poder ultramarino do Império Português do citado século se mostrou rarefeito a ponto de ser questionado por angolanos do período. Para Thais

Janaína Wenkzenovicz, em os “Imigrantes senegaleses no Brasil e direitos humanos: vivências e oralidade”, trata da imigração de senegaleses para a região sul do Brasil e o debate sobre os direitos humanos. Em “A Independência da Costa do Ouro no Jornal A Tarde em 6 de março de 1957”, Atila Conceição Rodrigues analisa a repercussão deste fato em um Jornal Baiano da época e com isso analisa também a apresentação da África e dos africanos no Brasil de meados do século XX. Alyxandra Gomes Nunes, analisa a trajetória de uma escritora nigeriana contemporânea e os impactos da sua obra no seu artigo intitulado “Cimamanda Ngozi Adichie: Trajetória intelectual e seu projeto literário”. Joelma Maia, “algumas considerações sobre Guiné Bissau”, trata da descolonização do país em meados da primeira metade do século XX e as suas peculiaridades entre as colônias portuguesas na África por ser de maioria Islâmica, fato que representou uma difícil absorção da cultura missionária católica portuguesa. Cristiane Soares de Santana, analisa o olhar da FRELIMO, sobre a emancipação feminina, utilizando a perspectiva de gênero como base de análise, em “O olhar da FRELIMO sobre a emancipação feminina”. Em “brancos, pardos, cabras e crioulos, ou apenas pardos e crioulos? Uma aula pública de primeiras letras na cidade do Salvador em meados do século XIX”, José Carlos de Araújo Silva, analisa o acesso de não brancos ao ensino público em Salvador depois da lei geral de 1827. Por fim Candido Domingues e Mariana Dourado analisam quatro documentos depositados no Arquivo Ultramarino em Lisboa com o objetivo de publicitar a documentação histórica sobre o mundo atlântico presente em Portugal.

Assim, a África, os africanos e afrodescendentes são representados e visibilizados nos estudos destes autores seja na história, na literatura ou na memória social, tanto em África, quanto na América ou até mesmo em Portugal onde estão importantes arquivos sobre o continente e seus filhos que ainda ali residem ou fora de lá. Desejamos a todos uma excelente leitura.

Moisés de Oliveira Sampaio

# O CONTO, A NOVELA E O PRESENTE NA LITERATURA AFRICANA FRANCÓFONA

Fernanda Murad Machado<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nas décadas 1930 e 1940, a produção literária francófona escrita por africanos vivendo na África Ocidental Francesa orientava-se para a exploração do patrimônio oral. Dentre as diferentes formas narrativas tradicionais transpostas para a forma escrita, o conto rapidamente se impôs como o mais importante gênero. Já a novela, criada diretamente por escrito e tendo como foco fragmentos da vida cotidiana, teve um crescimento significativo a partir das independências das colônias francesas e belgas, conquistadas em sua maioria em 1960. Apesar de diferenças fundamentais, não há uma relação de sucessão nítida entre esses dois gêneros breves, mas de superposição: o universo imaginário, os temas e as técnicas da literatura oral tradicional interferem na construção das novelas francófonas modernas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literaturas Africanas; Conto; Novela.

**RÉSUMÉ:** Dans les années 1930 et 1940, la production littéraire francophone écrite par des africains vivant en Afrique Occidentale Française s'orientait vers exploration du patrimoine oral. Parmi les différentes formes narratives traditionnelles transposées à l'écrit, le conte s'est très tôt imposé comme le genre le plus important. La nouvelle, créée directement à l'écrit et ayant comme centre des fragments de la vie quotidienne, a eu une croissance notable à partir des indépendances des colonies françaises et belges, obtenues majoritairement en 1960. Malgré des différences fondamentales, il n'y a pas une relation de succession claire entre ses deux genres brefs, mais de superposition : l'univers imaginaire, les thèmes et les techniques de la littérature orale traditionnelle interfèrent dans la construction des nouvelles francophones modernes.

**MOTS-CLÉS:** Littératures Africaines; Conte ; Nouvelle.

---

<sup>1</sup>Mestre e Doutora em Literatura e Língua Francesas pela Universidade Paris IV-Sorbonne. O presente texto é parte da pesquisa de pós-doutorado “Estórias da África subsaariana. Do conto tradicional à novela contemporânea”, desenvolvida de 2012 a 2015, na Universidade de São Paulo (Departamento de Letras Modernas, FFLCH), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Email: [fefismachado@hotmail.com](mailto:fefismachado@hotmail.com). Trata-se de um texto 100% inédito, que não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

Nos anos 1930 e 1940, enquanto o movimento poético da negritude ganhava espaço nos meios culturais parisienses, a produção literária francófona escrita por africanos vivendo no continente, e especialmente na África Ocidental Francesa, orientava-se para a exploração do patrimônio cultural oral. Em reação contra a política de assimilação cultural praticada pela metrópole, esses autores iniciaram um processo de resgate da literatura oral, através da coleta, da transcrição e da tradução para o francês de epopeias, mitos, cantos, provérbios, enigmas e contos. Dentre essas diferentes formas narrativas tradicionais, o conto rapidamente se impôs como o mais importante gênero da literatura escrita, devido ao maior número de publicações e por constituir um campo fértil de experimentações estéticas. Mais do que outros gêneros, os contos evidenciavam não só o projeto dos autores de preservar e apresentar ao mundo ocidental as tradições literárias africanas, mas a tentativa de recriá-las e reatualizá-las através da forma escrita no contexto presente.

O gênero novela teve um crescimento significativo a partir das independências das colônias francesas e belgas, conquistadas em sua maioria em 1960. A “balcanização do continente” (CHEVRIER, 2002, p. 10), o enfraquecimento da utopia pan-africana e uma série de mudanças no cenário político e cultural que sobrevieram então afetaram diretamente o movimento literário contemporâneo. As novelas, criadas diretamente por escrito, põem em foco fragmentos da vida cotidiana nos Estados da África pós-independências e denunciam novas necessidades decorrentes de uma modernidade de fachada, que desestabiliza mais do que integra o homem africano (BEDE, 2003). Apesar de diferenças fundamentais em relação ao conto – especialmente no que se refere à temporalidade – não há uma relação de sucessão nítida entre esses dois gêneros breves, mas de superposição: o universo imaginário, os temas e as técnicas da literatura oral tradicional interferem profundamente na construção das novelas francófonas modernas.

### **O escritor e a memória coletiva**

Predominante em toda a África subsaariana até o início do século XX, a tradição oral não excluía certas formas de escrita, mais ou menos enraizadas e difundidas de acordo com os povos e as regiões. Na África Ocidental, por exemplo, são bastante conhecidos os

manuscritos de Tombuctu<sup>2</sup>, textos islâmicos redigidos desde o século XIII. Em outras partes, há registros muito mais antigos. Na Etiópia, desde o século VIII a. C., com a expansão do reino semítico de Sabá, foi introduzido um alfabeto silábico adaptado progressivamente às necessidades locais (GÉRARD, 1984; KESTELOOT, 1981). Foi, entretanto, com as mudanças na organização social e as novas políticas educacionais introduzidas pela colonização europeia, na passagem do século XIX ao XX, que a escrita ganhou dimensões sem precedentes, não só na vida cotidiana das populações locais, mas também na esfera artística com a publicação de obras literárias em línguas europeias por autores africanos. Foi também a partir desse período, e paralelamente à propagação da escrita, que teve início um processo acelerado de ruptura das cadeias de transmissão do patrimônio oral.

Devido à primazia da oralidade e à escassez de fontes escritas, até a segunda metade do século XX a África subsaariana era vista no Ocidente como um espaço sem tradições culturais e literárias. A ideia dominante nos meios de pesquisa, desde o final do século XVIII, quando começou a receber certa atenção por parte de historiadores europeus<sup>3</sup>, era de que o passado pré-colonial do continente negro não constituía um campo histórico inteligível. Essa ideia baseava-se em uma incompreensão profunda das realidades africanas e, em particular, da organização das sociedades orais. Como destaca o historiador Henri Moniot: “Se oralidade e memória significassem fantasia e fragilidade perpétuas, seria difícil entender como sociedades sem escrita mantiveram práticas e realizações políticas, econômicas, culturais... às vezes complexas, difusas, duráveis... E, no entanto, isso ocorreu (1974, p. 109, tradução minha).

De fato, nas sociedades orais africanas, onde as lembranças faziam as vezes dos livros, a memória era cultivada por meio de técnicas específicas. Os grandes depositários da herança oral, chamados de tradicionalistas, podiam ser mestres iniciados e iniciadores de um ramo tradicional específico, como o ofício de ferreiro, de tecelão, de caçador ou de

---

<sup>2</sup>A cidade de Tombuctu, situada no Mali, foi fundada no século V e teve seu apogeu enquanto centro comercial e capital intelectual e espiritual da propagação do Islã no continente africano nos séculos XV e XVI, quando chegou a reunir 25 mil estudantes. Em 1988, Tombuctu foi classificada pela Unesco como Patrimônio Mundial (<http://whc.unesco.org/fr/list/1190>, última consulta em 08/07/2015).

<sup>3</sup> A obra *Universal History*, publicada na Inglaterra em 23 volumes, entre 1736 e 1765, dedica à África 2 dos 16 volumes consagrados à história moderna. Nas décadas seguintes foram também publicados ensaios monográficos como *History of Dahomey* [História do Daomé] de Danzel, em 1793, e *História da Angola* de Silva Correia, por volta de 1792 (FAGE, 2010, p. 7).

pescador. Porém, visto que na tradição africana não há uma divisão estrita entre as áreas do conhecimento, o tradicionalista raramente era um especialista. Na maioria dos casos, o mesmo velho conhecia diferentes ciências da vida – como a “das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta)” ou a “das terras (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo)” – que conciliavam sempre uma dimensão oculta e uma eminentemente prática (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175). Enquanto as ciências iniciáticas e esotéricas eram o apanágio dos tradicionalistas, a música, a poesia lírica e as sessões de contação que animavam os espetáculos populares eram o papel dos griôs, espécies de trovadores ou menestréis. Havia griôs músicos, que compunham, cantavam, tocavam diferentes instrumentos e eram grandes conhecedores da música antiga; griôs “embaixadores e cortesãos”, mediadores ligados às grandes famílias nobres ou reais; e ainda griôs genealogistas, historiadores ou poetas (ou as três coisas), em geral grandes viajantes e não necessariamente ligados a uma família (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 193). Transmitida “de boca a ouvido” (p. 167) e de geração em geração pelos mestres tradicionalistas e pelos griôs, a tradição oral africana não se limitava, portanto, a lendas e relatos mitológicos. Era o repositório e o vetor capital do conjunto de criações socioculturais e de conhecimentos nas áreas mais diversas: leis que regiam a vida em sociedade, genealogias e acontecimentos históricos, crenças religiosas, astronomia, botânica, medicina, técnicas artesanais, etc.

A literatura oral constitui uma parte da tradição oral, sua dimensão estética, poética, harmônica. Apesar das especificidades, apresenta características comuns entre as diferentes regiões e povos. Atividade semiótica no sentido amplo, a literatura oral combina comunicação linguística com vários sistemas de sinais, como técnicas de voz, mímicas faciais, gestos e música. O contador de histórias é um ator performático. Para interagir com o público – adulto ou infantil, iniciado ou profano, feminino ou masculino –, ele adapta a cada vez que narra as histórias, que são o patrimônio de todos e de ninguém. A literatura na oralidade tem assim uma dimensão intrínseca de presente: há uma simultaneidade entre o ato de narração e a recepção.

Em alguns grupos étnicos, a mesma palavra pode ser usada para designar diferentes formas narrativas. Entre os bambara, por exemplo, o termo *ntale* remete ao conto, à adivinhação ou ao provérbio (CHEVRIER, 2005, p. 19). No entanto, na maioria das línguas africanas, há distinções sutis entre os diversos textos da literatura oral, baseadas tanto na natureza e na estrutura das narrativas quanto nas condições de transmissão e de

recepção. De modo geral, há uma hierarquização entre dois grupos: as histórias verdadeiras, que remetem ao passado sagrado e histórico; e as histórias falsas, de conteúdo profano e fictício (ELIADE, 1963, p. 15-16). A primeira categoria inclui narrativas frequentemente versificadas e de sentido hermético, como os mitos, que explicam o mundo a partir de acontecimentos situados nos tempos primordiais e só podem ser recitados à noite, em determinadas cerimônias e para públicos iniciados; ou ainda as epopeias, textos políticos associados a circunstâncias particulares, que pressupõem a escolha de um contador especializado. Na segunda categoria, entra o conto, sempre didático e lúdico, narrado em prosa para um público amplo. Nas culturas africanas de tradição oral, só este último tinha a função de literatura popular, e justamente por essa razão tinha um espaço social preponderante (DIENG, 1985, p. 55).

Os contos costumam ser precedidos por uma fórmula ritual de abertura. De acordo com as regiões, esse preâmbulo pode ser um canto, uma dança, uma adivinhação ou ainda um conto-charada, apresentado de maneira enigmática ou insólita, como a seguinte narrativa da tradição Kono da floresta guineana:

Um homem ia de Booissou a Sorimata na companhia da esposa, da mãe e da sogra. Estavam na estação das chuvas, e era preciso atravessar o rio na cheia, em uma canoa. Porém, quando os viajantes se encontravam bem no meio do curso d'água, um crocodilo enorme parou a embarcação e subiu a bordo. O pânico foi geral.

Você, eu deixo passar, disse o sáurio ao homem. Mas vai ter de me dar uma das suas três mulheres.

Se vocês estivessem no lugar desse homem, o que fariam? (HOLAS, 1975, p. 317, tradução minha).

Fórmulas limiaries como esta têm a função de divertir e instigar o diálogo e assim captar a atenção do auditório antes do início da narração, introduzindo-o em um espaço psíquico fora da realidade e em ruptura com o cotidiano imediato. Elas constituem um convite a viajar para “um mundo radicalmente diferente no qual o sobrenatural é a regra e onde a ordem habitual das coisas é invertida” (CHEVRIER, 2005, p. 16, tradução minha).

Na concepção tradicional, o conto remete efetivamente a acontecimentos imaginários e fantásticos situados em um passado indefinido, mas diretamente relacionados a experiências concretas da comunidade local. Ele põe em cena uma sociedade na qual os homens, os animais e os seres sobrenaturais evoluem juntos seguindo uma lógica interna.

Há uma evidente economia de descrições e detalhes. Esse laconismo explica-se pela repetição – justamente uma das características intrínsecas à literatura oral. Os personagens dispensam apresentação, pois geralmente já são conhecidos pelo público, e constituem arquétipos do comportamento humano: a lebre caracteriza-se pela astúcia, o bode pela sabedoria, a hiena e a aranha pela ganância e a estupidez, o leão pela tirania, etc. A exemplo dos personagens, as principais estruturas narrativas também se repetem. A maioria das histórias tem como pano de fundo uma situação de falta, gerada por um desejo individual ou por uma conjuntura geral de calamidade – períodos de seca, de fome ou de guerra –, como ponto de partida um conflito ou um ato equivocado, e como desfecho um epílogo que sanciona as infrações à norma estabelecida socialmente.

O conto tem, portanto, uma função sociológica no presente: “Profundamente enraizado nos costumes da sociedade que o produz, ele aparece como a concretização de uma ética social comunitária, através dos defeitos e das qualidades dos seres que põe em cena” (BEDE, 2003, tradução minha). Esse caráter conformista e normativo da literatura oral responde à preocupação eminentemente política de manter a ordem no seio dos grupos sociais; uma ordem dominada pelas oligarquias, pelo patriarcalismo e pela gerontocracia. Daí a importância atribuída em muitas narrativas aos reis e príncipes, aos heróis viris e aos sábios anciãos. Ao apresentar ao público problemas considerados vitais para manter a sobrevivência do grupo, o conto funciona como uma espécie de terapia preventiva de excessos e de comportamentos subversivos de alguns de seus membros. Em um nível mais hermético, difícil de ser atingido por se situar fora do campo da consciência dos interessados, essas narrativas dos griôs veiculam assim mensagens dirigidas ao mais profundo do homem e das comunidades. Questões delicadas – como hierarquias sociais, relações familiares, tensões decorrentes do casamento, conflitos entre gerações e gêneros – são abordadas através de uma linguagem alusiva e de mensagens implícitas, que o público decifra com mais ou menos facilidade:

Como nos sonhos, aos quais muitas vezes os contos foram comparados, as imagens vêm se interpor entre a consciência e a formulação excessivamente explícita de uma pergunta embaraçosa, para traduzi-la em termos menos traumatizantes, de acordo com um código do qual o inconsciente tem a chave, mas uma chave provida pela cultura; os motivos que compõem a trama de uma história, os personagens e suas diferentes relações, os objetos ou animais que intervêm na narração, têm um valor simbólico [...] (CALAME-GRIAULE, 1987, p. 10-11, tradução minha).

Apesar da universalidade inerente aos grandes temas abordados, os contos da tradição oral africana têm assim seu sentido enraizado em uma visão particular do mundo, em uma concepção específica do homem, do seu lugar e do seu papel no universo material e imaterial. Retratam a sociedade africana “como ela é, como ela gostaria de ser e talvez mais ainda como ela não gostaria de ser, na medida em que frequentemente, sob o véu do imaginário, dissimulam-se as fantasias mais recalcadas” (CHEVRIER, 2005, p. 37, tradução minha). Para permanecerem vivos e manterem sua função social no contexto presente, os contos orais dependem da reiteração criativa e, conseqüentemente, de um modo de vida comunitário onde há uma relação direta entre o contador e seu público – que tem familiaridade com o repertório contado e reconhece as normas sociais, históricas e culturais mobilizadas nas narrativas, como também as estratégias do contador e as regras do jogo necessárias à atualização do sentido do texto.

A colonização não destruiu as tradições locais, mas importou ritmos e temporalidades novas em conflito com a “velha África” predominantemente agrícola. Muitos centros artesanais, que constituíam importantes espaços de difusão da cultura oral, por serem depositários das técnicas e do ensino sagrado africanos, desapareceram com a chegada dos comerciantes europeus e o poder das câmaras de comércio, que frearam as produções locais. Com o desenvolvimento de novos centros urbanos e o êxodo rural, os jovens se afastaram de suas comunidades de origem. Soma-se a isso o advento do sistema de ensino baseado na alfabetização em línguas europeias e o envio obrigatório dos filhos de notáveis a escolas geridas pelo poder colonial. Com a eclosão dos dois grandes conflitos mundiais, o processo se intensificou: a requisição maciça de homens para os exércitos coloniais e a prática do trabalho forçado na construção das infra-estruturas de transporte requeridas pela economia de guerra diminuíram significativamente a participação das novas gerações nas associações, nas sociedades secretas e nas confrarias de ofícios (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 211).

A transposição da literatura tradicional africana para o espaço do livro e para a língua francesa decorre assim de um encontro histórico da oralidade e da escrita; encontro conflituoso, fundado em um paradoxo, pois, para interessar o homem moderno e sobreviver, a literatura oral teve de se transformar em literatura escrita (DIENG, 1985, p. 55). Esse processo foi iniciado por europeus – missionários, exploradores,

administradores e pesquisadores – que passaram a coletar e transcrever contos e lendas ainda no início do século XIX. Na França, um dos pioneiros foi o Barão Jacques-François Roger, um administrador colonial aposentado que em 1828 publicou narrativas diversas coletadas durante o período em que serviu na África, sob o título *Fables Sénégalaises, recueillies de l'ouolof et mis esenvers français, avec des notes destinées à faire connaître la Sénégambie, son climat, ses principales productions, la civilisation et les moeurs des habitants* [Fábulas Senegalesas, coletadas em uólofe e versificadas em francês, com notas destinadas a apresentar a Senegâmbia, seu clima, suas principais produções, a civilização e os costumes de seus habitantes]. No prefácio, que se abre com referências a La Fontaine e Esopo, o autor se desculpa por sua audácia de se aventurar no gênero fábula, e explica que as deficiências de seu estilo poético seriam compensadas pela riqueza do material e o interesse exótico das criações dos negros (ROGER, 1828, p. 6-7). No entanto, nas 44 histórias que compõem o livro, as adaptações e o estilo pessoal do autor sobressaem de tal maneira que, afora algumas poucas referências superficiais à flora e à geografia local, não se poderia dizer que os textos tenham qualquer relação com a cultura africana. Apesar de fazer algumas descrições interessantes sobre o modo de transmissão na oralidade, o Barão Roger mostra-se incapaz de discernir a função essencial das narrativas:

As fábulas dos negros diferem ainda das nossas porque as primeiras não têm moralidades expressadas positivamente, muitas vezes nem mesmo intenções morais habilmente subentendidas, como os brilhantes modelos com os quais nos brindou La Fontaine. [...] Não que não seja quase sempre fácil para um espírito apurado deduzir uma moral dos fatos contados; mas os negros parecem não pensar nisso, e essa maneira de ver é totalmente estranha a eles. [...] Toda a parte moral que se encontra aqui foi assim acrescentada por mim (ROGER, 1828, p. 12-19, tradução minha).

Outras coletâneas feitas na mesma região e publicadas nas décadas seguintes – como *Esquisses sénégalaises* (1853) [Esboços senegaleses] do Abade David Boilat, *Les peuplades de la Sénégambie* (1879) [As povoações da Senegâmbia] de Artus Bertrand ou *Contes Du Sénégal et du Niger* (1913) [Contos do Senegal e do Níger] de F. de Zeltner – assemelham-se bastante ao trabalho de Barão Roger. Não há nessas obras uma preocupação com as características formais e estéticas das narrativas originais: ora os autores floreiam os textos imitando modelos da literatura francesa, ora se contentam em fazer uma transcrição bruta da sequência de acontecimentos que compõem o enredo. Por

desconhecer as línguas e dialetos africanos, a maioria dos europeus tinha contato com os contos através de uma versão traduzida por um intérprete. O imaginário literário dos povos locais, já despido da musicalidade, do ritmo e das entonações originais, era apresentado essencialmente da perspectiva da ideologia colonial e, muitas vezes, a serviço desta. Em introdução ao primeiro dos três volumes de *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs, suivies Contes indigènes de l'Ouest africain français* [Ensaio sobre a literatura maravilhosa dos negros, seguido dos Contos indígenas do oeste africano francês], o administrador colonial François Equilbecq expõe sem ambiguidades o objetivo de seu trabalho:

Do ponto de vista prático, a utilidade dessas narrativas não é das menores para um funcionário que queira administrar populações subjugadas em prol dos interesses do país que o encarregou dessa tarefa. É preciso conhecer aquele que se quer dominar para tirar partido tanto de seus defeitos quanto de suas qualidades [...] (1913, p. 11-12, tradução minha).

Mesmo pesquisadores que publicaram edições bilíngues e buscaram analisar de maneira mais criteriosa as temáticas e configurações da literatura oral tradicional enfrentavam uma série de obstáculos: faltava-lhes um conhecimento aprofundado das culturas locais; os informantes escolhidos não eram necessariamente os mais aptos; a situação de transmissão era geralmente artificial, sem a presença do público e com interrupções para fazer anotações. Havia ainda a desconfiança dos griôs e tradicionalistas em relação aos etnólogos brancos, apressados em ter acesso a um patrimônio que se gestou ao longo de gerações e em tirar conclusões sobre conhecimentos reservados aos iniciados. À leitura das coletâneas publicadas por europeus durante o período colonial, evidencia-se assim uma abordagem mais etnográfica do que literária por parte de seus autores e, sobretudo, uma compreensão superficial e até equivocada do material transcrito. Talvez isso justifique a pouca repercussão dessas obras junto ao público metropolitano ao qual eram destinadas. Uma das poucas exceções foi a *Anthologie Nègre* [Antologia Negra] do escritor francês Blaise Cendrars, publicada em 1919 e reeditada já em 1921. Essa compilação de contos e mitos de toda a África, tirados de publicações em francês, alemão, inglês e português, abre-se com uma advertência do autor sobre as limitações do material apresentado:

Reproduzi esses contos tal qual os missionários e os exploradores os contaram na Europa e tal qual eles os publicaram. Nem sempre são as versões mais originais nem as traduções mais fiéis. Certamente, é de se lamentar que a exatidão literária não seja a única preocupação legítima desses viajantes longínquos. Com efeito, o estudo das línguas e das literaturas das raças primitivas é um dos conhecimentos mais indispensáveis à história do espírito humano [...] (CENDRARS, 2002, p. 8).

Foi somente nas décadas seguintes, quando passou a ser escrito por africanos, que o conto da tradição oral, fixado na forma de texto, integrou de fato as características fundamentais que o definem como um gênero literário à parte. O movimento de exploração do patrimônio cultural tradicional por escritores francófonos conheceu suas primeiras manifestações nos anos 1930, na região da África Ocidental Francesa (AOF), com a publicação de obras pontuais prefaciadas ou co-assinadas por funcionários do alto escalão da administração colonial. Tratava-se essencialmente de narrativas muito descritivas, inspiradas em modelos literários europeus, que abordavam o mundo rural, temas da literatura tradicional e, em particular, grandes figuras do passado africano, como o romance épico *Doguimici* (1938) do professor primário daomeano Paul Hazoumé.

Com o desenvolvimento dos centros de estudos etnológicos, a coleta da tradição oral se organizou e se expandiu, notadamente com a participação de pesquisadores locais. O Institut Français d'Afrique Noire (IFAN) [Instituto Francês da África Negra]<sup>4</sup>, criado em Dacar, em 1936, e rapidamente implantado também em outras cidades da AOF, constituiu um dos principais espaços para estudiosos africanos formados nas escolas dos brancos. Apesar de ser financiado pela administração colonial, e ter como função constituir acervos úteis para esta última, o Instituto contribuiu para dar certa autonomia ao campo de estudos científicos africanistas, em razão do grande número de publicações, entre as quais *Notes Africaines*, *Bulletin de l'IFAN* e *Notes et documents*. O nigeriano Boubou Hama, o maliano Amadou Hampâté Bâ e o marfinense Bernard Bilin Dadié, grandes expoentes do que a crítica viria a chamar de “corrente tradicionalista”, trabalharam por muitos anos em diferentes centros do IFAN e tiveram alguns de seus textos editados, nas revistas do Instituto. Hampâté Bâ, por exemplo, publicou seu primeiro conto “Les trois pêcheurs bredouilles” [Três pescadores de mãos abanando] em *Notes africaines*, em 1944. No

---

<sup>4</sup> O IFAN existe até hoje. Integrado à Universidade de Dakar em 1960, mudou de nome Instituto Fundamental da África Negra em 1966, depois Institut Fondamental de l'Afrique Noire Cheikh Anta Diop.

mesmo ano, recebeu o Prêmio da África Ocidental Francesa por trabalhos de ordem científica e documentária pela narrativa iniciática *Kaïdara*, editada por Théodore Monod, secretário geral do IFAN.

Com exceção de alguns raros textos publicados na imprensa africana nascente – é o caso do conto “Histoire de l’homme qui avait la passion des cerises” [História do homem que era apaixonado por cerejas] publicado pelo senegalês Ousmane Socé no cotidiano *Paris-Dakar* em 1937 –, as obras de autores africanos baseadas nas tradições orais permaneciam confinadas no campo da etnologia e restritas a um público europeu especializado, mesmo quando reconhecidas, como *Kaïdara*. Isso começou a mudar com a criação da revista *Présence Africaine*, em 1947, que permitiu a esses autores integrar um espaço de publicação propriamente literário e, conseqüentemente, ter maior liberdade de intervenção artística em suas obras. No primeiro número da revista, ao lado de textos do poeta da negritude Léopold Sédar Senghor e do romancista e ensaísta americano Richard Wright, foram publicados os contos “L’aveu” [A confissão] de Bernard Dadié e “L’os” [O osso] de Birago Diop. Graças ao apoio de Senghor e do também poeta da negritude Léon Gontran Damas, este último lançou no mesmo ano, pela editora francesa Fasquelle, *Contes d’Amadou Koumba* [Contos de Amadou Koumba], que recebeu em 1950 o Grand Prix Littéraire de l’AOF [Grande Prêmio literário da África Ocidental Francesa], a mais importante distinção para escritores africanos na época. Com a ampliação de sua estrutura inicial, *Présence Africaine*, que se tornou também editora em 1949, contribuiu para que se constituísse aos poucos um *corpus* de obras de escritores africanos francófonos. Destacam-se coletâneas de contos como: *Le Pagnenoir* [O pano preto] (1955) de Bernard Dadié; *Les nouveaux contes d’Amadou Koumba* [Os novos contos de Amadou Koumba] (1958) de Birago Diop; *Contes et Légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] (1972-1976), extensa obra em seis volumes de Boubou Hama; e *Contes d’Hier et d’aujourd’hui* [Contos de ontem e de hoje] (1985) do guineano Djibril Tamsir Niane, autor igualmente da famosa epopeia *Soundjata*, publicada em 1960.

Paralelamente às publicações, esses autores passaram a ter uma participação mais direta nos debates promovidos pelos círculos intelectuais negros de Paris sobre o papel político do escritor na sociedade contemporânea. Apesar do consenso em relação à necessidade de se explorar e divulgar a riqueza das culturas africanas por meio da escrita, havia diferenças fundamentais entre escritores como Boubou Hama ou Hampâté Bâ, que desenvolveram suas obras no território africano, e os afrodescendentes e africanos

vivendo na Europa. Para estes últimos, reunidos em torno do projeto artístico da negritude, a prioridade era a busca de uma nova poesia sobre o ser e o estar do negro no mundo, alimentada por formas e temas das culturas orais africanas – com as quais eles tinham contato por intermédio da obra de etnólogos europeus como Frobenius e Maurice Delafosse (KESTELOOT, 2001, p. 87). Já para os autores “tradicionalistas”, a missão urgente do escritor africano era coletar e criar maneiras de “deitar no papel” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168) séculos de uma literatura oral em vias de desaparecimento. Oriundos da nova elite alfabetizada em francês e vivendo sob o poder colonial, eles tinham uma consciência particularmente clara e dolorosa da desagregação das redes de transmissão de valores tradicionais e do perigo de desaparecimento acelerado das bibliotecas orais. Não por acaso, no Primeiro Congresso Internacional dos Escritores e Artistas negros, organizado por *Présence Africaine*, em Paris, em 1956, Bernard Dadié centrou sua intervenção, intitulada “Le rôle de la légende dans la culture populaire des Noirs d’Afrique” [O papel da lenda na cultura popular dos negros da África], justamente nessa questão:

Transportados por uma existência trepidante, agarrados ao rádio, ao jornal, embalados pelo ritmo das máquinas de produção, os homens perdem, cada vez mais, o hábito de se reunirem à noite para contar histórias. Alguns países podem permitir isso, mas, nós, Africanos, só poderemos fazê-lo no dia em que tivermos posto ao abrigo nossos contos e lendas “essas pedras angulares de nossa literatura oral” (1957, p. 173, tradução minha).

Ao mesmo tempo em que defendiam com veemência a riqueza da tradição oral, autores como Dadié viam na escrita a única possibilidade de transmissão desse patrimônio do passado para as novas gerações, formadas no sistema de ensino ocidental. À diferença dos pesquisadores europeus que constituíram suas coletâneas de uma perspectiva ocidental, eles tinham como ponto de partida de sua reflexão o papel dos contos no seio das sociedades locais. A passagem da literatura tradicional para a o livro não era assim concebida como uma evolução, mas como uma metamorfose inelutável que implicava a perda de características intrínsecas à comunicação oral. De fato, a originalidade das obras produzidas por autores africanos reside justamente na tentativa de problematizar esse processo e, a partir dessa problematização, criar estratégias literárias para compensar a perda decorrente da cristalização dos contos pela escrita.

Ao passar da oralidade ao livro, esses tradicionalistas modernos integram ao espaço da escrita uma estética da voz e do gesto. Os contos são geralmente introduzidos por fórmulas limiares tradicionais e entrecortados por cantigas e versos em línguas africanas, que dão à narração um ritmo particular, marcado por uma pontuação muitas vezes calcada na fala. A isso se soma o uso de onomatopeias, de diálogos em discurso direto, de referências à audição e de interpelações ao leitor, que criam uma ficção de oralidade e uma ilusão de escrita coletiva. Apesar de estar diante de um livro, o leitor é convidado a imaginar a presença de um griô, que atua e improvisa as histórias transmitidas – ecos poetizados da cultura e das preocupações cotidianas das diferentes comunidades. Porém, enquanto o griô adapta o que conta para o auditório presente, o escritor escreve para leitores futuros que ele desconhece. Cristalizado e perene, o texto impresso difunde indiscriminadamente um conteúdo que tende a se tornar mais hermético com o passar do tempo:

[...] o livro não merece em nada essa confiança excessiva, pois no fundo ele é o amigo mais indiscreto que pode haver; diga-lhe que você acabou de fazer uma descoberta e ele logo se põe a divulgá-la para todo mundo, como se ela fosse da conta do mundo inteiro. Essa maneira de não ter segredos para ninguém é o meio mais certo de acabar não instruindo ninguém, pois cada um sabe que o que está escrito não lhe é destinado pessoalmente (BEBEY, 1973, p. 25, tradução minha).

A transcrição do conto tradicional modifica assim profundamente a relação temporal com o público. Para não transformarem as histórias tradicionais simplesmente em folclore morto, antiquado e desconectado da realidade – como na maioria das coletâneas publicadas por europeus –, os escritores africanos lançam mão de recursos diversos, que vão da escrita de pequenas introduções, prefácios, posfácios ou notas de rodapé<sup>5</sup>, à inserção nas narrativas de alusões às mudanças no cenário sociocultural contemporâneo, como em “L’aveu” de Dadié, onde o presente da escrita sobrevém melancolicamente no tempo conto:

---

<sup>5</sup>Hampâté Bâ acrescenta tantos comentários, explicações e narrativas paralelas para tornar seus textos acessíveis que as notas de rodapé tornam-se parte do texto. Ver: MACHADO, Fernanda M. “De l’oralité à l’espace du livre: Amadou Hampâté Bâ et les notes de bas de page”. In: *Revue d’Études*, nº 18. Budapeste: Centre Interuniversitaire d’Études Françaises, 2013

E a vida continuava com seus tam-tans de alegria e seus tam-tans de tristeza, transcorrendo ao ritmo das batidas de pilão das manhãs e as batidas de pilão das noites. As crianças, que não iam à escola, aprendiam seu ofício de homem, de cultivador, de pescador, e as mães ensinavam a história da tribo, a arte das carpideiras, a velha sintaxe abandonada hoje por uma geração que, cativada pelas miragens do Ocidente, florescia sua linguagem com palavras estrangeiras na proporção de noventa por cento. Os homens ainda não eram todos burocratas e o mundo para eles acabava nos confins da floresta, no círculo do horizonte (DADIÉ, 1954, p. 56, tradução minha).

## O (difícil) cotidiano na literatura

O presente e a vida cotidiana tornaram-se temas literários centrais na África com o advento da novela. Oriunda da tradição literária europeia, e atualmente o gênero de maior circulação no continente africano, tardou mais do que o conto a ganhar autonomia em relação a modelos ocidentais e a afirmar sua importância no âmbito da literatura africana moderna. Apesar da abundante produção e da popularidade, a novela é pouco reconhecida nos meios acadêmicos e pela crítica em geral, e faltam estudos precisos sobre a evolução, a recepção e a literariedade das obras publicadas. As raras monografias dedicadas ao tema são bastante recentes: destacam-se a obra precursora de Fidelis Odun Balogun, intitulada sugestivamente *Tradition and modernity in the African short story. Na introduction to a literature in search of critics* [Tradição e modernidade na novela africana. Introdução a uma literatura em busca de críticos] (1991); e, em língua francesa, *La nouvelle d'expression française en Afrique noire. Formes courtes* [A novela de expressão francesa na África negra. Formas curtas] (1999) de G. Midiohouan e M. Dossou, e *La nouvelle en Afrique francophone. Production, communication et réception* [A novela na África francófona. Produção, comunicação e recepção] (2014) de Didier Amela.

Nessas análises, ao buscarem refletir sobre a especificidade da novela, os autores partem da oposição com o conto tradicional. Amela, por exemplo, propõe uma definição – que requer, sem dúvida, certas nuances, já que as fronteiras entre esses dois gêneros são porosas –, e sintetiza a principal distinção entre eles:

Enquanto a ambiguidade reina por toda parte acerca dos termos “Contos” e “Novelas”, os africanos os dissociaram de maneira muito simples: “Conto” abarca tudo o que se inscreve em uma tradição popular, seja ela apresentada em

estado bruto de documento oral ou repensada literariamente; “Novela” engloba tudo o que se inscreve em um quadro real (AMELA, 2014, p. 68, tradução minha).

O fato de o conto e a novela terem origens históricas e literárias diversas implica diferenças fundamentais no que se refere à relação com a realidade, ao papel escritor e do narrador, à construção dos personagens e ao uso da língua francesa. O conto apresenta e discute o real através do filtro do maravilhoso e do fantástico. Mesmo quando há referências ao presente, a história, contada sempre na terceira pessoa por um narrador externo, situa-se em um momento indefinido no passado e é protagonizada por personagens que constituem arquétipos dos comportamentos humanos. Não há assim uma exaltação da individualidade: os temas abordados valorizam sempre a coesão do grupo social e não as condutas individuais. O próprio processo de criação literária tem uma dimensão coletiva. Por mais que os escritores se tornem autores ao fixarem a sua versão de um conto – que eles não apenas traduzem para a língua francesa, mas reinventam no espaço do livro –, este último é parte de um repertório tradicional comunitário. Já a novela, criada diretamente por escrito e em francês, é obra de um autor. Dominada pela verossimilhança, a narração, feita ora em terceira pessoa ora em primeira, gira em torno de um fato marcante apresentado como um acontecimento real. Esse acontecimento, geralmente recente e sempre relacionado ao contexto sociopolítico da escrita, envolve um ou poucos personagens claramente individualizados, porém, sem grande destaque social e, na maior parte dos casos, marginalizados ou mal integrados em uma sociedade onde as crenças e costumes tradicionais coexistem de maneira conflituosa com os novos hábitos e ritmos das sociedades pós-coloniais.

Diferentemente do conto, não é possível datar com precisão o surgimento da novela na literatura francófona subsaariana. Sua gênese confunde-se com a da prosa narrativa. Os primeiros textos escritos por autores do continente eram muitas vezes híbridos, e é difícil associá-los a um gênero preciso. Dependendo do crítico ou do historiador da literatura, obras publicadas nas décadas de 1920 e 1930, por escritores como Mapaté Diagne ou Félix Couchoro, são alternativamente classificadas como romances curtos, protonovelas, novelas ou simplesmente histórias (MIDIOHOUAN; DOSSOU, 1999, p. 21-22). Essas classificações hesitantes não se baseiam em características que definiriam um gênero particular, mas limitam-se ao fato de se tratar de ficções em prosa, com menos de 100

páginas, e influenciadas mais diretamente pelo imaginário da literatura colonial do que das tradições orais.

Os primeiros textos apresentados pelos próprios escritores ou pelos editores da época como “novelas” surgiram na segunda metade da década de 1940, como “Tounka: nouvelle africaine” [Tounka: novela africana] (1946) de Abdoulaye Sadjí, “Le village africain: nouvelle” [O vilarejo africano: novela] (1946) de Ousmane Socé e “Sadisme des dieux: nouvelle” [Sadismo dos deuses: novela] (1948) de Mamadou Dia. Assim como na Europa e nos Estados Unidos, onde o crescimento do gênero no século XIX foi impulsionado pela expansão e a popularização da imprensa escrita, na África foi graças ao surgimento de jornais diários e revistas literárias que a novela começou a circular. Os textos acima foram todos publicados em Dacar, no Senegal, onde primeiro se desenvolveu a imprensa na África Ocidental Francesa: “Tounka” e “Le village africain” em *Paris-Dakar*, diário existente desde 1933, e “Sadisme des dieux” em *La Condition Humaine*, criado em 1948. Outros periódicos importantes para a difusão das novelas africanas sob a colonização francesa, surgidos respectivamente em 1947, 1953 e 1948, foram *Présence africaine*, *Bingo* e *Afrique Matin*— os dois primeiros com sede também em Paris —, e, na África Equatorial Francesa, *Le petit journal de Brazzaville*, lançado em 1958 (AMELA, 2014, p. 57; MIDIOHOUAN, DOSSOU, 1999, p. 24).

Nesse mesmo contexto ocorreram os primeiros concursos literários no continente africano. Organizados por jornais, rádios ou instituições vinculadas às administrações coloniais, eles tiveram a dupla ação de fomento à produção literária e de estabelecimento de regras e critérios de avaliação. Essa prática dos concursos, que se reforçaria nas décadas seguintes, inclusive com competições reservadas ao gênero novelesco, foi estimulada em um primeiro momento principalmente nas colônias belgas. Em 1948, na Feira Colonial de Bruxelas, entre outros romances, contos e poesias, foi premiada a novela *Ngando*, do escritor congolês estreante Lomami Tshibamba, no concurso então realizado com o objetivo declarado de “promover em língua francesa uma literatura comparável qualitativamente à já existente nas colônias francesas desde 1945” (citado por RICHARD, 1992, p. 18, tradução minha). Mesmo com o impulso dessas iniciativas, o número de publicações e de leitores era ainda bastante limitado. Além disso, ao tentar se opor à visão eurocêntrica da literatura colonial e construir uma imagem mais verídica das sociedades africanas, os escritores empenhavam-se em discorrer sobre aspectos diversos das culturas locais. Com raras exceções, as narrativas eram marcadas pelo

exotismo e por minuciosas descrições mais etnográficas do que literárias, e não atingiam a tensão dramática, a coerência e a densidade da novela clássica europeia (MIDIOHOUAN, DOSSOU, 1999).

Ao longo dos anos 1960 e 1970 operou-se uma virada significativa no que se refere à difusão e às temáticas da novela francófona africana. Foi então que o gênero confirmou de fato sua autonomia, tanto no campo da prosa narrativa quanto em relação a modelos importados da literatura europeia. Com um estilo predominantemente realista, os romancistas passaram a documentar a atualidade da vida social e privada e, especialmente, as dificuldades enfrentadas pelas populações no dia a dia. O tom explicativo e enaltecido dos inícios da produção novelesca deu lugar à contestação, à denúncia, à sátira social e ao que a crítica viria a chamar de “afropessimismo” literário (CHEVRIER, 2006). Essa nova perspectiva adotada pelos escritores, também muito presente nos romances do período, está diretamente ligada às mudanças ocorridas no cenário político e cultural do continente.

1960 foi o grande ano das independências na África subsaariana, especialmente no âmbito do império francês, do qual a Guiné já se emancipara em 1958. No espaço de alguns meses, Camarões, Togo, Mali, Senegal, Benim, Níger, Burkina Faso, Costa do Marfim, Chade, República Centro Africana, Congo, Gabão e Mauritânia conquistaram a soberania e o reconhecimento internacional enquanto Estados livres. Também a Bélgica, seguindo o movimento francês, concedeu de forma abrupta a independência à República Democrática do Congo no mesmo ano, e, em 1962, a Ruanda e Burundi. Com a chegada dos tão esperados “sóis das independências”<sup>6</sup>, a utopia pan-africana sofreu um revés importante devido à fragmentação territorial do continente, que logo se tornou o palco de enfrentamentos ideológicos violentos alimentados pela Guerra Fria. Ademais, com as tímidas respostas às inúmeras demandas populares, e a ascensão de líderes ditatoriais que se perpetuariam no poder por décadas – como Étienne G. Eyadéma no Togo, Jean B. Bokassa na República Centro africana ou Mobutu Sese Seko na República Democrática do Congo (então Zaire) –, as sociedades africanas deixaram-se abater por um irrefreável “desencantamento” pós-independências que não tardou a se expressar nos movimentos

---

<sup>6</sup>*Les Soleils des indépendances* (1968) [Os sóis das independências] é o título de um romance emblemático, escrito pelo marfinense Ahmadou Kourouma, que aborda com sarcasmo as transformações sociais que marcaram a era das emancipações africanas.

de reivindicação políticos e na produção literária contemporânea (M'BOKOLO, 2008, p. 491).

Nesse cenário de ditaduras militares e de partidos únicos, a entrada de publicações estrangeiras passou a ser mais limitada do que no final do período colonial, e os jornais locais que não foram fechados eram controlados pela censura oficial (MIDIOHOUAN, 1999). Apesar das restrições à liberdade de imprensa, os diários que se mantiveram tinham páginas dedicadas a assuntos culturais e, ainda que de maneira irregular, publicavam novelas que logo se tornaram um meio privilegiado para a crítica política: como era proibido falar da corrupção ou da violência das milícias em artigos jornalísticos, a denúncia era feita metaforicamente através da ficção literária. Alguns autores optavam por publicar fora do continente, em periódicos estabelecidos em Paris – como *L'Afrique littéraire et artistique*, criada em 1968, e *Peuples noirs. Peuples africains*<sup>7</sup>, em 1978 –, que possibilitavam maior liberdade de expressão e de criação artística, mas eram lidos essencialmente por leitores ocidentais ou africanos expatriados.

A veterana editora *Présence Africaine*, que também publicava regularmente novelas em sua revista, foi pioneira no lançamento de coletâneas reunindo as melhores histórias de um autor em um só volume de bolso. Uma das primeiras obras de importância foi *Voltaïque* [Voltaico] (1962) do senegalês Sembène Ousmane. Esse livro, que constitui “um verdadeiro caleidoscópio da sociedade contemporânea” (MIDIOHOUAN, 1995, p. 61), revela a proposta do autor de explorar o drama africano em suas diferentes dimensões e implicações: ora no âmbito doméstico com a condição da mulher e o casamento monogâmico, em “*Ses trois jours*” [Seus três dias], ora na esfera pública com a hipocrisia dos líderes políticos, em “*Prise de conscience*” [Tomada de consciência]; ora no passado histórico com a memória da escravidão e do tráfico negreiro, em “*Le Voltaïque*” [O voltaico], ora na exploração do trabalho moderno, em “*La noire de...*” [A negra de...]. Esta última novela – criada a partir de uma pequena notícia do caderno policial do jornal *Nice-Matin*, de julho de 1958 – foi adaptada para o cinema pelo próprio autor em um média-metragem homônimo, de 1966, considerado pela crítica como o primeiro filme de ficção da África subsaariana.

---

<sup>7</sup> A revista *Peuplesnoirs. Peuples africains*, que circulou até 1991, era editada pelo consagrado romancista congolês Mongo Beti.

As coletâneas de novelas ganharam mais visibilidade e se popularizaram de fato no continente africano com a expansão do mercado editorial local – *Présence Africaine* tinha sede em Dacar, mas foi fundada e estava estabelecida em Paris. A primeira editora criada na África francófona foi CLE, em 1963, em Yaoundé, no Camarões. Esta passou rapidamente a investir na publicação de coletâneas de autores nacionais, como *Lettres de ma Cambuse* [Cartas da minha espelunca](1964) de René Philombe e *Embarras & Cie. Nouvelles et poèmes* [Desconfortos & Cia. Novelas e poemas] (1968) de Francis Bebey. A editora criou ainda a coleção “Pourtous” [Para todos], composta de pequenos volumes de até 100 páginas, vendidos a preços módicos. Essa coleção teve um papel fundamental por atrair um público amplo e por dar espaço a jovens autores de diferentes partes do continente, muitos dos quais viriam a se consagrar entre os mais importantes escritores da literatura francófona. No ano de 1971, por exemplo, foram publicadas as coletâneas *Tribaliques*<sup>8</sup> [Tribalices] do escritor congolês Henri Lopes – premiada no ano seguinte com o Grand Prix Littéraire de l’Afrique Noire –, *L’Arbre fetiche* [A árvore fetiche] do beninense Jean Pliya, além de *Histoires queue de chat* [Histórias sem pé nem cabeça] e *Chroniques de Mvotessi* [Crônicas de Mvotessi], dos camaroneses René Philombe e Guillaume Ôyôno Mbia, respectivamente.

Como *Voltaïque*, essas obras abordam aspectos diversos da realidade sociopolítica dos Estados africanos. A novela funciona como um alto-falante do tempo presente, da vida moderna, das situações e problemas contemporâneos à escrita. Ela não enuncia apenas a realidade, mas a questiona e denuncia. Algum tempo depois de publicar *Tribaliques*, em uma entrevista ao diário marfinense *Fraternité-Matin*, em 26 de outubro 1976, Henri Lopes usou uma fórmula que viria a se tornar emblemática do engajamento dos autores africanos: “o escritor deve tomar posição ou se calar”. Essa dimensão política, que se afirmou ao longo das duas primeiras décadas do pós-independência, constitui ainda hoje uma das principais características do gênero novelesco na África francófona. De fato, abordada de maneiras variadas pelos escritores – explicitamente ou por meio de referências pontuais e sutis, através da comédia e da ironia ou do drama, da tragédia e do horror –, ela tem uma presença continua ao longo das décadas, em obras como *Jazz et vin de palme* [Jazz e vinho de palmeira] do congolês Emmanuel Dongala (1982), *Le pays san*

---

<sup>8</sup> Traduzida para o português, em 1980, pela Edições 70, Lisboa.

*sombre* [O país sem sombra] do djibutiense Abdourahman A. Waberi (1994), *La gazelles'agenouille pour pleurer* [A gazela se ajoelha para chorar] (2000) do togolês Alem Kangni ou *L'Iguifou. Nouvelles rwandaises* [O Iguifou. Novelas ruandesas] (2010) da escritora Scholastique Mukasonga.

Diferentemente da poesia do movimento da negritude, que criticava a colonização política e cultural praticada pela Europa e, sobretudo, a opressão sofrida pelos povos negros em decorrência da hegemonia branca, as novelas concentram-se essencialmente nas novas formas de opressão dos africanos pelos africanos nos Estados modernos do continente. Apesar da circulação de livros ainda ser limitada e de serem altos os índices de analfabetismo, é perceptível que os escritores se dirigem, não exclusivamente, mas prioritariamente aos leitores locais. A realidade dos personagens e os incidentes desenrolados têm uma relação direta com a vida cotidiana. A maioria das narrativas circunscreve-se à geografia cultural nacional; os nomes dos personagens remetem a sociedades específicas, assim como as avenidas e as ruas, as instituições e o conjunto dos elementos e espaços cênicos. Abadás e capulanas, mercados populares, cores e cheiros de taiobas, mangas, bananas, chá mouro e açafrão, telhados de zinco, bangalôs e cubatas, vans abarrotadas de passageiros, estações ferroviárias perdidas em paisagens infinitas, florestas, savanas, desertos surgem apenas nas histórias, sem maiores explicações ou precisões exotizantes, transportando o leitor para diferentes partes do continente africano.

Não há heroísmo na novela, como também não há perspectivas concretas de grandes mudanças. É uma “arte democrática” que põe em primeiro plano o “pequeno homem” (BORGOMANO, 1992, p. 14) tentando lidar com as atribulações do dia a dia, em um mundo cambaleante entre duas culturas e à beira do caos. As coletâneas publicadas trazem uma constelação de modestos anti-heróis, cuja existência é banal e muitas vezes miserável: pequenos burocratas, ridículos membros da nova elite ocidentalizada ou de uma elite tradicional anacrônica e decadente, mães solteiras, desempregados, trabalhadores explorados, crianças desamparadas e imigrantes tentando em vão se integrar nas pouco acolhedoras metrópoles dos antigos impérios coloniais. O destino desses personagens nem sempre é trágico, mas é sempre medíocre.

As novelas não ignoram o mundo antigo e até atribuem a ele um lugar importante, porém raramente o passado constitui o principal quadro narrativo. É somente em relação aos valores do mundo atual que a tradição tem um papel. E essa relação nunca é harmoniosa,

muito pelo contrário. Dois mundos se afrontam, dois sistemas de valores se opõem, e esse conflito não leva a uma superação: “é o duplo fiasco tanto dos valores tradicionais quanto modernos que a novela africana inscreve na narração” (GRANDSAIGNE, 1983, p. 53, tradução minha). Mais do que nunca, os indivíduos permanecem atolados em suas contradições. Entretanto, apesar da posição distanciada e crítica dos escritores em relação à tradição ancestral, uma característica marcante das novelas africanas contemporâneas é que em narrativas ou coletâneas eminentemente realistas são preservados diversos modos de inserção do maravilhoso ou do fantástico. Os autores recorrem muitas vezes a temas e técnicas narrativas do conto, reabilitando, de certo modo, a herança cultural oral. Porém, não se trata mais do projeto de adaptar a estética tradicional para o espaço do livro, mas de uma radicalização do discurso através de uma estética da subversão. A paródia, a ironia, a desconstrução da linearidade narrativa, a mistura de referências, gêneros, tons, línguas e linguagens parecem, portanto, estar a serviço de um duplo desejo do escritor africano contemporâneo de universalismo e de enraizamento em um espaço sociocultural de contornos delimitados.

O escritor senegalês Ibrahima Sall define as novelas como “contos diferentes dos de nossas avós, contos adaptados ao nosso século” (citado por GLINGA, 1985, p. 65, tradução minha). De fato, esta assumiu o papel de gênero popular que o conto ocupava nas tradições orais, e funciona como um espaço de reflexão sobre os problemas que afetam as comunidades. Porém, desprovida de intenção moralizante, a novela apresenta uma visão do mundo fragmentária, dissociada e mesmo incoerente, sem trazer soluções nem respostas. A frequência com que escritores africanos recorrem a esse gênero talvez decorra justamente de sua concisão e de sua incompletude, capaz de se adaptar às difíceis e, às vezes inenarráveis, realidades atuais do continente africano. É o que explica o escritor nigeriano Chinua Achebe através de sua experiência pessoal:

Lembro-me de um colega da África do Sul dizer, em algum momento dos anos sessenta, que sua situação política não lhes permitia o luxo dos romances, como nós, da África Ocidental, mas os forçava à prática guerrilheira da novela: bater e correr. Na época, pensei comigo: Bobagem! Mais tarde, quando estava metido na catástrofe de Biafra, comecei lentamente a compreender a dificuldade da qual fizera tão pouco. Meu romance seguinte levou vinte anos para nascer. E ainda não saímos da selva (ACHEBE, 1994, p. 11, tradução minha).

## REFERÊNCIAS:

ACHEBE, C. Introduction. In: NADEŽDA O. **The Anchor Book of Modern African Stories**. Anchor Books, 2002, p. xv.

AMELA, D. **La nouvelle en Afrique francophone. Production, communication et réception**. Paris: L'Harmattan, 2014.

BEDE, D. Conte et nouvelle en Afrique Noire: réflexions sur deux formes narratives en prose. **Ethiopiennes**, n°70, 1° semestre de 2003.

BEBEY, F. **Le Fils d'Agatha Moudio**. Yaoundé: Éditions CLE, 1973.

BORGOMANO, M. Le lieu du vertige. **Notre Librairie**, n°111, "La nouvelle". Paris: Éditions CLE, out./dez. 1992, p. 10-16.

CALAME-GRIAULE, G. **Des Cauris au marché. Essais sur des Contes africains**. Paris: Société des africanistes, 1987.

CENDRARS, B. **Anthologie Nègre**[1921]. Paris: Le Livre de Poche, 2002.

CHEVRIER, J. **L'arbre à palabres. Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire**. Paris: Hatier, 2005 (a).

\_\_\_\_\_. **Littératures Francophones d'Afrique noire**. Aix-en-Provence: Édisud, 2006 (b).

DADIÉ, B. **Légendes Africaines**. Paris: Seghers, 1954.

\_\_\_\_\_. Le rôle de la légende dans la Culture Populaire des Noirs d'Afrique. **Présence Africaine**. Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs, n° 14-15. Paris: 1957, p. 165-174.

DIENG, B. **Apprivoiser le conte**. Notre Librairie, n° 81. Paris: Éditions CLE, out.-dez. 1985, p. 54-61.

ELIADE, M. **Aspects du mythe**. Paris: Gallimard, 1963.

EQUILBECQ, F. V. **Essai sur la littérature merveilleuse des Nègres, suivi de Contes indigènes de l'Ouest africain** [1913]. Paris: Nouvelles Éditions Maisonneuve et Larose, 1972.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África. I-Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-22.

GLINGA, W. **La nouvelle africaine dans les années 80**. Notre Librairie, n° 78. Paris: Éditions CLE, jan./março 1985, p. 65-70.

GRANDSAIGNE, J. de. La nouvelle africaine écrite en anglais. Genre encore inconnu. **Recherche Pédagogie et Culture**, n° 63. Paris : jul./ag./set. 1983, p. 53-55.

HOLAS, B. Contes Kono. **Traditions populaires de la forêt guinéenne**. Paris: Maisonneuve et Larose, 1975.

KESTELOOT, L. **Anthologie Negro-Africaine**. Verviers: Les Nouvelles Éditions Marabout, 1981 (a).

\_\_\_\_\_. **Histoire de la littérature négro-africaine**. Paris: Karthala, 2001 (b).

MIDIOHOUAN, G. O.; DOSSOU, M. **La nouvelle d'expression française em Afrique noire. Formes courtes**. Paris : L'Harmattan, 1999.

MONIOT, Henri. Histoire des peuples et peuples sans histoire. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.), **Faire de l'Histoire: Nouveaux problèmes**. Paris: Gallimard, 1974, tomo I.

MURAD MACHADO, F. De l'oralité à l'espace du livre: Amadou Hampâté Bâ et les notes de bas de page. **Revue d'Études Françaises**, n. 18, "Corps et voix d'Afrique francophone et ses diasporas: Poétiques contemporaines et oralité". Budapest: Centre Interuniversitaire d'Études Françaises, ELTE, 2013.

M'BOKOLO, E. **Afrique noire. Histoire et civilisations. Du XIXe siècle à nos jours**. Paris: Hatier – AUF, 2008.

RICHARD, C. **Le renouveau d'une écriture**. Notre Librairie, n° 111, "La nouvelle". Paris: Éditions CLE, out./dez. 1992, p. 17-22.

**, J.-F. Fables Sénégalaise, recueillies de l'ouolof et mises en vers français, avec des notes destinées à faire connaître la Sénégambie, son climat, ses principales productions, la civilisation et les moeurs des habitants. Paris: Nepveu Libraire, 1828.**

Artigo recebido em:

Aprovado em:

# COLOMBIA Y LOS HÉROES NEGROS: UN SECRETO A VOCES

Alexis Carabali Angola<sup>9</sup>

**Resumen** Si bien la historia tradicional promovía la épica nacional como forma de exaltar los valores de los vencedores que configuraban los modelos sociales, resaltar la historia de los héroes negros tiene como propósito presentar la perspectiva de la memoria colectiva que hoy rememora los hombres notables de esta etnia como forma de evocar los valores que afloraban en épocas en que los afrocolombianos vivían en condiciones de desventaja social. Cada héroe nos da una pincelada, más allá de su epopeya singular, de las condiciones sociales e históricas circundantes que los llevó a tomar ciertas actitudes y asumir comportamientos que marcaron paradigmáticamente el telón de la memoria de los afrodescendientes. Estos personajes nos hablan tanto de los momentos de quiebre en la historia colonial, independencia, nación, abolición de la esclavitud, Guerra de los Mil Días y la Violencia, como de ciertos intersticios pacíficos en lo que hoy es Colombia.

**Palabras clave:** Antropología; Colombia; héroes negros; afrodescendientes; cimarronismo, épica.

**Resumo:** A história tradicional promovia a épica nacional como maneira de exaltar valores dos vencedores que configuravam os modelos sociais, ressaltar a história dos heróis negros tem como propósito apresentar a perspectiva da memória coletiva que hoje rememora os homens notáveis desta etnia como forma de evocar os valores que afloravam em épocas que os afro colombianos viviam em desvantagem social. Cada herói nos da uma pincelada, para além da sua epopeia singular, das condições sociais e históricas circundantes que os levou a tomar certas atitudes e assumir comportamentos que marcaram paradigmaticamente a tela da memória dos afrodescendentes. Estes personagens nos falam tanto dos momentos de quebra na história colonial, independência, nação, abolição da escravidão, Guerra dos Mil Dias e a Violência, como de certos interstícios pacíficos no que hoje é Colômbia.

**Palavras Chave:** Antropologia; Colômbia; heróis negros; afrodescendentes; cimarronismo; épica.

---

<sup>9</sup> Doctor en Antropología. Profesor titular de la universidad de la Guajira, Colombia y miembro del grupo de investigación Territorios Semiáridos del Caribe. [alcaanster@gmail.com](mailto:alcaanster@gmail.com)

## **La épica como elemento social**

La épica como género literario refiere hechos legendarios, hazañas de personajes, muchas veces imaginarios, que se pretenden verdaderas o ligadas a la realidad, expuestos generalmente forma oral y en las que aparecen descripciones y diálogos<sup>10</sup>; más aún en el caso de los héroes negros de Colombia, retrata fragmentos de la historia de finales del periodo colonial, inicios de la república y buena parte de su desarrollo, dando cuenta de la dinámica social de cada momento y del estatus del grupo social afrodescendiente en este país. El documento presenta una periodización secuencial de momentos más antiguos a más recientes y donde se aprecia la importancia de la mujer en un grupo humano como el afrodescendiente donde la mujer y especialmente las mayores son fundamentales en la estructuración de la sociedad.

## **Héroes negros y periodo colonial**

El periodo colonial hace referencia al largo proceso que significó la imposición de un poder exterior a las poblaciones sometidas, que legitimó la explotación de los recursos en beneficio del país colonizador, la ausencia de reconocimiento de derechos políticos a los dominados, la utilización discrecional de la mano de obra disponible, el reconocimiento del derecho a expoliar, desplazar y matar a los autóctonos, al igual que evangelizarlos y asimilarlos lingüística y culturalmente. También significó para América, la transferencia forzosa de esclavos provenientes de África (M. Izard. 1996:1776-177) y con ello continuar con un mestizaje apabullante que dio origen a las poblaciones criollas que con el tiempo reclamarían el espacio ocupado por sus respectivas metrópolis. Estos nuevos poderosos no plantearon un cambio radical frente a los dominados y en América negros e indios debieron esperar entre décadas y centurias para ser reconocidos como sujetos con derechos políticos.

---

<sup>10</sup> Épica en [https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica\\_Virgilio.pdf](https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica_Virgilio.pdf) visitado marzo 18 de 2015.

## **El cimarronismo**

Este fenómeno constituye el entorno de los personajes afro descollantes en el periodo colonial, el cimarronismo puede definirse como:

“(…) la palabra cimarrón sirvió para nombrar todo aquello que era silvestre o salvaje. También se empleó para designar a los esclavizados que huían al monte. [La palabra inglesa maroon, como la francesa marron, proviene de la española cimarrón. Tal como se usó en el Nuevo Mundo, cimarrón se refirió originalmente al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en La Española y poco después también a los esclavos indios que habían escapado de los españoles. Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a aludir principalmente a los fugitivos afroamericanos.] La fuga era el primer paso, luego venía el enfrentamiento para tratar de preservar lo que habían construido durante su breve libertad. La historia del cimarronaje es la historia de rebeliones audaces y continuas, orientadas por el ansia de libertad”.<sup>11</sup>

## **Benkos Bioho**

Es considerado el más notable de los cimarrones de lo que hoy es Colombia, Nina de Friedemann en su libro *Mangombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, le dedica un aparte al denominado Domingo Bioho entre hombre y héroe, de donde se toma lo relacionado con este personaje:

Bioho aparece, según Friedemann, en las galeras de Cartagena de Indias en 1599, piensa la autora que Bioho, como todo bijago de Guinea-Bissau, debía tener la creencia de que, muerto, su espíritu regresaría a su isla nativa. En concordancia con su patrón cultural, solamente podía fugarse y vivir libremente o morir para que su espíritu retornara con los suyos al archipiélago africano. En general, los de este grupo africano no eran considerados buenos esclavos por su tendencia a escaparse y a vivir en libertad.

---

<sup>11</sup> [http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835\\_archivo.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/articles-82835_archivo.pdf)

Dice la autora, en 1603, aparece registro del movimiento cimarrón en la gobernación de Cartagena como palenque y Bioho surge como líder de la Matuna, el grupo que sería el objetivo de las acometidas del gobernador De Suazo y sus soldados.

Según la autora, entre 1603 y 1799 se mencionan los palenques de Matuna, Tabacal, Sierra María, Matubere, Bongue, Duanga o Arenal, que eran apenas unos de los nombres de las agrupaciones. También aparece el registro, más simbólico, de numerosos Biohos en distintos tiempos, ya fueran descendientes del Bioho, o Biho o Bioo que llegó a Cartagena antes de 1600, o de los Biohos que éste engendró, o del sentimiento de libertad engendrado por Bioho sobre los negros en su trance de venta como esclavos, o sobre los negros ya esclavizados.

### **Los héroes negros en la independencia**

Hacia 1713, al finalizar la Guerra de Sucesión Española, accede al poder una nueva dinastía que introduce una serie de cambios que, además de afectar las dinámicas peninsulares, afectaron también las dinámicas de los territorios coloniales. Dicha tendencia se llamó Reformismo, y buscaba mejorar el funcionamiento del imperio y convertir a América en fuente de recursos y beneficios para la península. Para ello, se partía de nuevas exigencias de eficiencia, racionalización e interés. Las reformas planteadas consideraban que la América española, mediante el comercio con la metrópoli, propiciaría la recuperación de la Monarquía convirtiendo así al Nuevo Mundo en un proveedor de materias primas, un mercado y una fuente impuestos (GONZÁLEZ, 2002).

Entre las transformaciones que mayor impacto causaron se encuentran las relacionadas con la creación de los cargos de intendentes peninsulares que ocuparían los cargos de los criollos mientras a estos se les invitaba a presentarse como candidatos a cargos en la península. Lo anterior se interpretó como la forma de minar el poder local de los criollos; a partir de allí, se inicia un proceso de negociación de la participación de los americanos en el gobierno general de España y sus colonias, las cuales entraban a concebirse como parte fundamental de España.

Las reclamaciones de los americanos consistían en la búsqueda de representación igualitaria; libertad de cultivo y manufactura; libertad de comercio y navegación; libertad

para la explotación de las minas de azogue; establecimiento de un sistema de cuotas para garantizar la promoción de los americanos, indios y mestizos, en los cargos eclesiásticos, militares y civiles; creación de juntas de consejeros en América para la nominación de aquellos que desempeñarían los cargos públicos; y, finalmente, restauración de la orden de los jesuitas (GONZÁLEZ, 2002, p. 294 – 295). El debate sobre los reclamos de los americanos se dio mientras la Corona buscaba la forma de adecuarse para responder a dichas demandas sin que los peninsulares perdieran sus lugares de privilegio constitucional. La visión de las castas y los indios, así como su potencial en materia política, estaba en muchos casos condicionada por la idea de la “minoridad” del indio y su supuesta innata incapacidad, de donde se infería que el principio de igualdad de derechos excluía a las poblaciones de origen no europeo<sup>12</sup>.

El proceso de independencia suramericano inició por la decadencia del poder español y el debilitamiento de las comunicaciones con las colonias latinoamericanas desde fines del siglo XVIII hasta 1807, las turbulencias políticas, los movimientos de las juntas y los levantamientos entre 1808 y 1810; una fase de disputas que culminó con las guerras de independencia entre 1811 y 1826; y la primera fase de los desarrollos poscoloniales entre 1827 y 1847 (Sandner, 2003). A continuación se presenta la participación de algunos

---

<sup>12</sup>. *Ibid.* La autora hace un detallado análisis de los factores relacionados con la representación en lo que sería el nuevo estado español. En el artículo quinto del capítulo segundo de la nueva Constitución, se consignaba que eran españoles: los hombres libres nacidos en los dominios de España; los extranjeros que hubieran obtenido carta de naturaleza; los que, sin ella, vivían en España desde hacía al menos diez años; los hijos de unos y otros y los libertos desde el mismo momento en que hubieran adquirido su libertad. Los indios, mestizos y castas quedaban, por tanto, incluidos en la categoría de españoles. No obstante, ello no equivalía a detentar la condición de ciudadano. En el capítulo cuarto, artículo primero, quedaba establecido que: “Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están vecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios”. De esta manera, quedaba clara la posición de los representantes americanos. Trataban de lograr paridad en la representación, mediante la inclusión de las castas en la categoría de ciudadanos, al tiempo que conservaban la tutela política sobre esta población al suponer que las castas no se abrogarían derechos de representación. En definitiva: “Una vez aprobada la exclusión de las castas de los derechos de ciudadanía, se trataba, al menos, de lograr que las mismas fueran contabilizadas a efectos de dirimir el número de representantes que debía tener la América. Para los diputados europeos, la restricción de la base de la representación a la condición de ciudadanía era la conclusión lógica de lo establecido con relación a la exclusión de las castas del disfrute de derechos políticos. Como afirmaba el diputado García Herreros, la representación política:

‘No obstante, el resultado inmediato de la aprobación del texto constitucional redundó en la confirmación de los agravios existentes; se había excluido a las castas del proceso electoral, se mantenía el régimen de monopolio comercial aunque sólo fuera desde un punto de vista estrictamente formal, y, sobre todo, se consagraba un modelo organizativo que era fuertemente centralista y ello contra los deseos americanos de obtener una mayor autonomía’” (305-311).

afrodescendientes en las justas independentistas, aspecto poco reconocido por la sociedad colombiana.

### **Ana Josefa Morales Duque**

Ana Josefa Morales Duque, quien con las mulatas Dorotea Lenis, Rafaela Lenis y 19 patriotas más que fueron fusiladas por los españoles en el año 1820, puesto que habían detenido el avance del ejército realista por más de una semana en el Paso de la Balsa<sup>13</sup>. El mérito de estas heroínas está en haber seducido a los generales españoles y mantenerlos en ese sitio bajo sus encantos, mientras el ejército de Simón Bolívar pasaba por otro sector, sin tener que combatir con los realistas, a los que no les convenía enfrentar en ese momento.

En la actualidad la memoria de esta heroína se rememora en el nombre del colegio industrial del municipio de Santander de Quilichao, departamento del Cauca, Ana Josefa Morales Duque.

### **El almirante Padilla**

José Prudencio Padilla, nacido en Riohacha hacia 1778, hijo de un constructor de pequeñas embarcaciones; sus primeras experiencias con la navegación las tuvo en las embarcaciones locales. A los catorce años es mozo de cámara de la Marina Española del Nuevo Reino de Granada combatió en Trafalgar en 1805 donde cae prisionero de los ingleses hasta 1808 cuando se firma la paz y regresa a España. Posteriormente regresa a la tierra de origen y hace parte de los que el 11 de noviembre de 1811 pidieron la independencia absoluta de España.

Entre sus hazañas se cuenta la toma de una Corbeta realista en Tolú, con sus 170 tripulantes en 1814, acción por la cual es ascendido a alférez de Fragata. En 1815

---

<sup>13</sup> Colegio Ana Josefa Morales duque en: <http://www-ajmdramos-jerc.blogspot.com/p/quienes-somos.html>. Visitado marzo de 2015.

defendió Cartagena y fue uno de los primeros en romper el cerco realista sobre la ciudad; emigra a Jamaica incorporándose a la expedición de los cayos, se reúne con Bolívar en Haití y participa en la victoria naval de los Frailes en camino a Venezuela; lucha en 1816 en Venezuela al lado del que sería almirante, el curazaleño-venezolano Pedro Luís Brión. Con él participa en la toma de Riohacha en 1820, luego en las batallas de la Laguna Salada, Pueblo Viejo, Tenerife, La Barra, Ciénagas de Santa Marta y San Juan.

Luchó junto al general venezolano Mariano Montilla en la reconquista de Cartagena de Indias durante 1820, lucha en la que asalta al ejército español produciéndoles innumerables bajas y logra tomar 11 barcos de guerra con su respectivo armamento.

Derrotó al ejército realista en Lorica y pacificó las provincias de Riohacha, Santa Marta y Cartagena. Siendo Coronel, con el también coronel Manuel Manique se toman en 1823 la ciudad de Maracaibo. En 1828 aparece su nombre en el pronunciamiento de Cartagena para la convención de Ocaña, irónicamente el General Montilla lo hace apresarse y lo envía a Bogotá. Lo intentan liberar los conjurados en la conspiración septembrina (25-de septiembre de 1828), no acepta, sin embargo, y a consecuencia de ello fue juzgado y se le condenó a la pena capital que sería ejecutada el 2 de octubre de 1828.

## **Héroes negros y vida republicana**

### **Lejuria o Lujuria**

Su nombre tiene una gran carga moral dentro de una época donde catolicismo y esclavitud eran los dogmas de los negros; por lo tanto aquel que se oponía a uno de los elementos se oponía a ambos y como Lejuria se oponía a la esclavitud por combatirla, aparecía también como que se oponía a la religión, por lo tanto no debe causar extrañeza que se le bautizara como la encarnación de uno de los siete pecados capitales según el mito católico. Sobre este legendario personaje la gente cuenta que:

“cuando iban a llevar una tropa de negros p’a Jamaica, como a cien ó doscientos ò mil negros pa’ Jamaica, da por resultado que como en ese entonces no había ferrocarril ni tampoco carro sino que la embarcación era por el rio Cauca, hicieron unas balsas de guadua, pensaron tuese balserio para embarcar esos negros; pero lejuria se dio cuenta que iban a hacer esa embarcación de la balsa que tenían ya ahí en Cuaca, pensada para el otro día;

pues lejuría llevo por la noche con su machetico, tan, tan, tan, tan, le corto todas las lianas a esas balsas, de modo que al otro día tuesasguaduitas ya se habían ido ni se sabe p'aonde, se acabó el balserío. Pero don Julio Arboleda, supo quién le había cortado las lias a la balsas, quien había sido el dueño de eso, y decía; porque eran tres lo que andaban con Lejuría, si yo me encontrara con Elías, que le decían Pulga Rucia, nada le hicieran, si me encontrara con el otro tampoco nada le hiciera, pero si me encuentro con ese negro chandoso de Lejuría que muerte dulce yo no le diera. Pero ni don Julio cogió a Lejuría ni Lejuría cogió a don Julio” (Grabación jornada de recuperación histórica Guachené 1989).

La importancia de Lejuría se eterniza en el siguiente relato donde motiva la venta, a bajos precios, de las tierras de unos hacendados de Caloto a los negros de Guachené. Continúa diciendo el informante:

“pero Lejuría cogió a Juan Bautista Feijó, don Juan Bautista temblaba, porque sabía que lejuría lo iba a matar, pero lejuría no lo mató; dicen los viejos que lo llevó a Caloto a misia Amalia aquí te traigo a tu papá, se lo entregó bueno y sano; pues misia Amalia de esa gratitud, que Lejuría siendo tan malo, le había cogido a su papá y no se lo había matado, les vendió las tierras a huevo (bajos precios casi regalado), en ese entonces.” (Grabación jornada de recuperación histórica Guachené 1989).

Aparece aquí una de las formas en las que los afrodescendientes del Norte del Cauca acceden a la propiedad de las tierras en el periodo de reciente abolición esclavista en Colombia 1852 y años siguientes. Este personaje permite conocer el periodo pre-abolición de la esclavitud, abolición y post-abolición. Un contexto que estuvo marcado por medidas reaccionarias de los hacendados que usaron la llamada Ley de vagancia para volver a someter la fuerza de trabajo afro bajo la excusa de vagancia en los campos.

### **Luis Antonio Robles “el Negro Robles”**

Uno de los personajes de la historia de La Guajira, en su etapa republicana, es Luis Antonio Robles cuya vida pública ilustra un poco la convulsionada vida social durante el siglo XIX en la vida republicana.

Robles nace el 24 de octubre de 1849 en la localidad de Camarones. El contexto sociopolítico en la naciente república estaba dominado por la lucha entre dos formas de

concebir el Estado, la federalista al estilo estadounidense que planteaba desde 1858, una república federal integrada por estados, ratificada en 1863, crea Los Estados Unidos de Colombia. En esta tendencia política, los estados eran entidades políticas autónomas, con su propia legislación y regida por gobernadores elegidos popularmente; además consagró todas las libertades, por ello llamada radical.

La propuesta centralista al estilo francés, consideraba la centralización política y la descentralización administrativa, supresión de los estados federales y establecimiento de departamentos con gobernantes nombrados por el ejecutivo nacional. Estas dos tendencias políticas darían origen a los dos principales partidos políticos, Liberal y Conservador. Todo el siglo XIX, post independencia, estuvo marcado por esta confrontación.

Luis Antonio Robles fue nombrado, por el presidente Manuel Murillo Toro, en 1872 director de educación pública del Estado Soberano del Magdalena donde veló por la calidad y cobertura educativa. En 1784 asciende al cargo de Secretario general del estado soberano del Magdalena. En este mismo año es detenido, inicialmente le dan la ciudad de Riohacha por cárcel y luego es trasladado a Santa Marta.

En 1875 es elegido representante a la cámara, en 1876 es elegido vicepresidente de la cámara de representantes. El 7 de abril fue nombrado por el presidente Aquileo Parra Ministro del Tesoro y Crédito Nacional. En este mismo año se desencadena la llamada rebelión conservadora clerical que propendía por el estado central y católico, en regiones como el Tolima, Cundinamarca, Santander y Popayán. En Riohacha se presenta la rebelión de los cónsules en la que una serie de líderes conservadores riohacheros y representantes consulares se alzan en armas expulsando los funcionarios nacionales y regionales, y el 9 de febrero de 1877 declaran a Riohacha capital del estado soberano del Magdalena y establecen las respectivas autoridades.

Para combatir esa revuelta el presidente Aquileo Parra encarga al ya coronel Luis Antonio Robles designándolo Mayor general del ejército del Atlántico. El 16 de abril de 1877 Robles vence a los amotinados, luego de un fallido periodo de diálogo. A finales de ese mismo año es elegido presidente del estado soberano del Magdalena. En 1879, siendo presidente de la nación Rafael Núñez, es invadida Santa Marta por varios contingentes de la Guardia Nacional y derrocado el presidente Robles.

En 1881, luego de un periodo como abogado litigante es elegido en la asamblea legislativa. Robles regresa a su tierra a litigar. Es elegido representante a la cámara en 1884 y luego representante por Antioquia. Robles también fue rector de la Universidad Republicana que fue cerrada por orden presidencial y Nicaragua le ofrece la rectoría de la universidad de ese país. También practicó el periodismo y finalmente fallece en septiembre de 1899 a los 49 años de edad.

## **Cinecio Mina**

Según Antonio Vélez (2005), la negativa del Congreso de dar la posibilidad a los liberales de acceder al poder por medio del voto, da inicio una movilización contra el gobierno del presidente conservador Manuel Antonio Sanclemente, iniciando una lucha que duraría 1.130 días, llamada la guerra de los Mil Días.

Cinecio Mina es reconocido como el guerrero negro Nortecaucano conocido internacionalmente, participó en la guerra de los Mil Días (1898- 1901) y según los informantes, se convirtió en el defensor de los negros, que en ese tiempo, eran desalojados de sus propiedades, para convertir sus cultivos en pastizales para el ganado. De Cinecio dicen:

“Fue un guerrero que intervino mucho por aquí por los lados de San Jacinto, Quintero, Perico Negro, La Balsa y Villa Rica, es un negro muy inteligente, desde muy astuto y en la Guerra de los Mil Días, los negros se valieron de él y formaron un pequeño ejército para defenderse de los Arboledas y los Holguines, (los grandes hacendados de la ciudad de Popayán tradicionales dueños de las haciendas de la región) él con ese ejercicio desde iba donde ellos estaban sacando los negros y allí había pelea por defender a los pobres. Tuvo propiedades en el Chamizo (vereda del municipio de Padilla) una cien hectáreas ó más. A él llegaba a buscarlo la autoridad y se volvía un racimo de banano, se comían los bananos y se le comían la ropa y el troncho era él, se les iba mucho, decían que murió envenenado por los terratenientes, pero nunca se supo donde fue enterrado porque cuando lo iban a enterrar, cuando ya el ataúd vacío, nadie sabe donde murió. Él estuvo combatiendo en el Ecuador, allá hay una historia de Cinecio” (Grabación jornada de recuperación histórica Guachené 1989).

## **Natanael Díaz**

Nació en el municipio de Villa Rica, el 25 de abril de 1.919. Abogado de la Universidad Externado de Colombia. Fue un ilustre escritor, orador, poeta y profesor universitario. Miembro del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), fue representante a la cámara en tres periodos, llegando a ser vicepresidente de esta corporación. Fue en 1.943, fundador y secretario de propaganda del Club negro de Colombia. Entre sus escritos está un libro dedicado a Diego Luis Córdoba, titulado “Un negro visto por otro negro”. Murió en Bogotá el 14 de Julio de 1.964. A su muerte el gobierno nacional expidió el decreto 1668 por medio del medio del cual se honran sus virtudes y se le presenta como un ejemplo para todos los colombianos.

Cuentan los norte caucanos que Natanael Díaz fue quien propuso la recuperación de las tierras por parte de los pobladores afro de esa región, se iniciaron invasiones en cercanías de Guachené “pero la gente no siguió con esa idea”, el señor Díaz se fue entonces para donde los indígenas Paeces o naza y ellos si captaron la idea y empezaron los procesos de invasión de haciendas en el esfuerzo por recuperar tierras para su desarrollo socio-cultural.

### **Domingo Lasso.**

Otro héroe que tipifica las expectativas de los habitantes de la región, a finales de siglo XIX y principios de siglo XX, es el “maestro Domingo” como lo recuerda la población negra del Norte del Cauca. Este personaje fue el maestro por excelencia bajo cuyo cuidado se educaron varias generaciones de jóvenes del país, según dicen hasta un italiano, cuya familia se había radicado en Colombia. Dicen que su aspiración era ser sacerdote pero que por ser negro no pudo lograrlo y regresó de Popayán a Dominguillo, su tierra natal, donde un tío suyo, Lorenzo Lasso, quien tenía su casa habilitada como escuela, fue allí donde desarrollo su verdadera vocación educativa.

“Nació en Dominguillo y se educó con los hermanos Maristas, daba clases desde antes de la guerra de los Mil Días y paró las actividades durante esta, pasada la guerra siguió enseñando en escuela pública, luego enseñó privado hasta la violencia, que por temor a ser asesinado, por ser de los pocos conservadores de Dominguillo, se fue para Cali a vivir con unos familiares, donde pasó sus últimos días, murió y fue enterrado en Santander de Quilichao” (Entrevista con Antonio Mina, Dominguillo, 1990).

Como profesor se destacó por su fe religiosa manifiesta domingo a domingo desplazándose él con todos sus alumnos a la misa dominical en la cabecera municipal.

Como líder comunitario era el encargado de revisar la higiene y salubridad de la comunidad; fue quien junto con el doctor José Vargas, médico de Santander, diseñó la estrategia para vencer la enfermedad de la Lepra, que estaba azotando a la población de Dominguito a finales de la segunda década de este siglo. Además era consejero permanente de los pobladores inculcándoles la idea de autonomía y resistencia a para que no dependieran de patrones. Como educador formó varias generaciones de nortecaucanos, así como jóvenes de otros departamentos y alguna vez de otro país.

### **Nemecia Lasso**

Fue otra educadora notable, también originaria de Dominguito que formó varias generaciones de mujeres de la región y del país, una de las estudiantes de ella en esa época fue Leonor González Mina (la Negra Grande de Colombia), que según Celina, su compañera de clase: *“en la clausura esa muchacha se lució porque la profesora la puso a cantar”* (Entrevista con Celina Mina, Dominguito 1990).

En la educación era muy estricta y siempre recalca la medida que debería reflejar el comportamiento femenino.

### **Fidel Mina**

Este personaje hace su aparición en un periodo conocido como la violencia de los años cincuenta, comprendido entre 1946 y 1965, según buena parte de los analistas, producto de un conflicto bipartidista entre conservadores y liberales, en lucha por la presidencia y el poder en el país, para las comunidades negras significó el asesinato sistemático de los líderes de estas comunidades, entre otras razones, porque negro se asociaba con liberal debido a que se consideraba un vínculo histórico entre el partido que abolió la esclavitud y la población de negros libres.

Según Darío Betancourt (1990), este periodo constó de tres momentos u oleadas, la primera comprendida entre 1946 y 1949, caracterizada por la necesidad del partido conservador de mantenerse en el poder haciendo, según el autor, de esta una etapa abiertamente “sanguinaria”; la segunda etapa comprendida entre 1949 y 1955, caracterizada por el sicariato partidista que posibilitaron el asalto de poblaciones enteras, cambio de filiaciones políticas y se erigen los grandes criminales del proceso, los pájaros (valle del Cauca) y chulavitas (Boyacá). La tercera etapa, de Betancourt, comprende entre 1955 y 1965, y se caracteriza por la aparición de la resistencia liberal y de los otros grupos afectados, la aparición de bandolerismo lucrativo de los llamados hijos de la violencia, con su concomitante de atrocidades de todo orden.

Los recuerdos de los pobladores sobre Fidel Mina son:

“Era de esos hombres Berracos, él era de dicen que tenía ventaja, que lo cogían y decía calle o cementerio y salida de la cárcel, era un tipo inconforme, pero él nunca lo robaba a la gente pobre, antes les regalaba, llegaba aquí y usted le daba posada y él le regalaba todo lo que tenía, le quitaba al rico y le daba al pobre, quería que las cosas se emparejaran, que no fuera el plato para un solo sino fuera para un poco, fue un tipo muy querido; lo mataron por ahí por en Guachinte, lo mató un policía rural, Fidel venía de Robles con una pariente, lo andaban buscando y lo mataron en el carro que iba”.

Como podemos ver esta otra faceta del liderazgo negro del Norte del Cauca también sucumbió ante la cruel realidad de sus corrales y casi también sucumben ante el olvido de las gentes.

Fidel Mina, Cinccio Mina y algunos otros personajes nortecaucanos encarnan, al igual que Makandal y Ti Noel (CARPENTIER, 1990, p. 36) el pensamiento mágico del pueblo negro en toda su extensión; ellos difícilmente mueren y si lo hacen nadie sabe dónde fueron enterrados ni si realmente murieron; tienen ellos también, el poder de transformarse en lo que deseen y volver a ser ellos. Mientras esto sucede con los de estirpe mágica africana, los otros héroes como Ana Josefa Morales Duque, José Prudencio Padilla, Nemesia Lasso, Luis Antonio Robles y Domingo Lasso, han sido despojados de la magia y de los poderes de los brujos e iniciados y su poder radica en el reconocimiento de la magia del blanco la ciencia.

## Conclusiones

Los héroes negros antes que hablar de seres excepcionales dan cuenta de las luchas sociales de la nación colombiana y específicamente, las luchas de los negros por el espacio que con su trabajo, en periodo colonial, habían ganado pero que en tiempos de nuevas naciones no se reconocía y se continuaba considerando el color de la piel como tara para acceder a las oportunidades y derechos.

Cada personaje representa un sector de posible realización humana y una motivación para los negros en Colombia, militares, maestros, idealistas de la justicia social, abogados, maestras, luchadoras por la libertad son actividades humanas que guiaban a estos grupos y muchas veces a la nación misma.

La ubicación geográfica de estos personajes da cuenta de las regiones y momentos en que el conflicto social era más candente, se evidencian repliegues históricos como testigos de cierto apaciguamiento de la conflictividad y la reaparición con nuevas formas de lucha como adaptaciones a nuevas realidades. Por lo tanto, el estudio de los héroes negros permite comprender tanto los diferentes momentos y concepciones de la sociedad colombiana hacia lo negro, como las prácticas asociadas con este componente social.

Mientras en el Caribe se conjugaba la lucha por los mercados externos y la dominación de lo que generalmente se llamó una rochela generalizada en la que la sujeción de la población no fue constante y florecían los territorios independientes de control tanto colonial como republicano y el predominio del llamado contrabando (CARABALI, 2013, p. 34).

En el Norte del Cauca una región de aproximadamente 200.000 hectáreas de tierra muy fértil donde se gestaba lo que será la gran industria azucarera, en esta zona, recién abolida la esclavitud, muchos de los antiguos esclavizados compraron las tierras que antes trabajaron sometidos y en ellas formaron sus comunidades, mientras las grandes haciendas, sin la fuerza de trabajo esclavizada, menguaban su productividad y en muchos casos se fragmentaban, eran invadidas y de esa forma, muchos antiguos esclavizados pudieron agruparse y formar comunidades. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX las élites caleñas y payanesas consiguen el oxígeno económico para reincorporar el

potencial agrícola de la región al mercado mundial mediante la venta, en algunos casos, y reorganización de las haciendas ya bajo el pago de salarios, compra, usurpación y desplazamiento a los campesinos.

Empieza a configurarse la dinámica del ingenio azucarero y con él un nuevo proceso de auges y crisis periódicas por los precios del azúcar y una lucha intestina por desalojar a los pobladores negros de las tierras que habitaban y explotaban en el modelo de producción económica diversificada llamada finca, que fue la base de su autonomía económica (CARABALI, 2007, p. 393).

### Referencias bibliográficas

ARMADA NACIONAL: <http://www.armada.mil.co/?idcategoria=80163> revisado 20 Diciembre de 2009.

ARRÁZOLA, Roberto. **Palenque, primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena**. Cartagena: Ediciones Hernández, 1970.

BIOGRAFÍA almirante Padilla:

[http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Prudencio\\_Padilla](http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Prudencio_Padilla) revisada enero 10 de 2010.

BETANCOURT, E. Darío. Las cuadrillas bandoleras del norte del Valle, en la violencia de los años cincuentas. En Revista Crítica histórica, revista de la Universidad de Los Andes. 1990.

CARABALI, A. Alexis. 1993. *Oro, plátano y cacao: Oralidad entre los negros del Norte del Cauca*. Trabajo de grado para optar al título de antropólogo en la universidad del Cauca.

CARABALI, Alexis. 2007. Los afronortecaucanos: de la Autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación? En Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Universidad Nacional de Colombia. Pag 389-403.

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/14/13CAPI12.pdf>

CARABALI, A. Ochoa, C. 2013. Afroguajiros, contrabando y cultura fronteriza. En Estudios afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinares. Actas de las terceras jornadas del Geala. Universidad de Buenos Aires. Pg 33-42.

<https://geala.files.wordpress.com/2013/10/actas-iii-jornadas-de-estudios-afrolatinoamericanos-geala-2013.pdf>

ÉPICA en [https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica\\_Virgilio.pdf](https://losdelatin.wikispaces.com/file/view/Epica_Virgilio.pdf) visitado marzo 18 de 2015.

INSTITUCIÓN educativa Ana Josefa Morales Duque. <http://www-ajmdramos-jerc.blogspot.com/p/quienes-somos.html> visitada febrero 25 de 2015.

FRIEDEMANN, Nina S. 1979. *MaNgombe guerreros y ganaderos en Palenque*. en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/magnom/nina6.htm>

GONZÁLEZ, A. Noelia. **Monarquía, Representación Política e independencias americanas en el Liberalismo ilustrado: Inglaterra y España 1763-1812**. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid. 2002.

GONZALEZ, Z. Fredy. **Luis Antonio Robles. El paladín de la democracia**. Gobernación de la Guajira 2007.

IZAR, Michel. Colonización. En **Diccionario de Etnología y Antropología**. Edit. Alcal, España, p. 176-178, 1996.

SANDNER, G.,. **Centroamérica Y El Caribe Occidental. Coyunturas, Crisis Y Conflictos 1503-1984**. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

VÉLEZ, O. Antonio. **Cartago, Pereira, Manizales: cruce de caminos históricos**. Pereira Editorial Papiro, 2005.

Recebido em: 18/03/2016

Aceito em 27/07/2016

# DIMENSÕES DA PROPRIEDADE NO CONTEXTO DAS GUERRAS PELA COLÔNIA DO SACRAMENTO (1762 – 1777).

Hevelly Ferreira Acruche<sup>1</sup>

**Resumo:** Das campanhas militares empreendidas pelo General D. Pedro de Cevallos nos territórios do extremo sul da América ibérica entre os anos de 1762 e 1776, podemos mostrar o quanto este conflito foi oneroso aos portugueses; sobretudo no que diz respeito a propriedade escrava. Dito isto, pretendemos com este texto pensar o conflito a partir de reclamações de súditos portugueses e posteriores a assinatura do Tratado de Santo Ildefonso (1777), o qual garantia a posse definitiva da praça de Colônia aos espanhóis. Paralelamente a discussão de limites na América meridional, temos uma discussão acerca dos bens perdidos nestes conflitos, dentre os quais apareciam alguns escravos. Nosso intento, portanto, se divide em ressaltar dois aspectos: primeiro, a importância das campanhas de 1762 e 1776 para o estabelecimento do Rio da Prata como uma fronteira importante ao estado espanhol. Por fim, pretendemos mostrar o impacto das reclamações sobre os escravos que surgiram após o tratado de 1777, que previa, dentre outras coisas, a mútua restituição dos escravos fugitivos.

**Palavras-chave:** escravidão; fronteira; liberdade; Rio da Prata colonial.

**Resumen:** En las campañas militares emprendidas por el general Pedro de Cevallos en los territorios del extremo sur de Iberoamérica entre los años 1762 y 1776, podemos mostrar cómo este conflicto fue costoso para los portugueses; especialmente con respecto a propiedad esclava. Dicho esto, se pretende con este texto pensar el conflicto a partir de reclamaciones de los sujetos portugueses después de la firma del Tratado de San Ildefonso (1777), que garantiza la posesión definitiva de la plaza de la Colonia Española. Junto a la discusión de los límites en el sur de América, tenemos una discusión acerca de los bienes perdidos en estos conflictos, entre los que aparecían unos esclavos. Nuestra intención, por lo tanto, se divide en destacar dos aspectos: en primer lugar, la importancia de las campañas de 1762 y 1776 para el establecimiento Río de la Plata como una frontera importante para el Estado español. Por último, tenemos la intención de mostrar el impacto

---

<sup>1</sup>Doutoranda pela Universidade Federal Fluminense (Uff). Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). O conteúdo deste artigo remete a reflexões oriundas do contato com as fontes disponíveis no Archivo General de la Nación Argentina, obtidas no período de vigência da bolsa de estudos do Programa Doutorado Sanduiche no Exterior (Capes). Agradeço a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Florencia Guzman (Universidad de Buenos Aires) a supervisão deste projeto e a interlocução ao longo do período de vigência da bolsa. Contato: hfacruche@gmail.com

de las reclamaciones sobre los esclavos que surgieron después del tratado de 1777, que prevé, entre otras cosas, el retorno mutuo de esclavos fugitivos.

**Palabras clave:** esclavitud; frontera; libertad; Río de la Plata colonial.

A Guerra dos Sete Anos (1758 – 1763) produziu rivalidades e efeitos que foram sentidos de diversas maneiras tanto no Velho quanto no Novo Mundo. O conflito que envolveu, em lados opostos, França e Inglaterra e seus respectivos aliados, Espanha e Portugal, teve implicações em vários pontos do mundo. Na visão de alguns especialistas, a guerra em si representou uma luta pela primazia mundial a qual envolveu tanto a Europa quanto o continente americano (ELLIOT, 2006, p. 292-293). Além de governos ameaçados, territórios também estavam em disputa – e a América não ficou imune a esses acontecimentos na medida em que os conflitos europeus se estenderam aos domínios americanos, envolvendo pessoas, territórios e governos locais.

Podemos dizer que, no conjunto das Américas, os efeitos da Guerra dos Sete Anos foram variáveis conforme a importância geopolítica de determinados lugares, tais como as fronteiras entre os atuais Estados Unidos e o México, as ilhas caribenhas como Cuba, Martinica e Guadalupe e a região do Rio da Prata, local de disputas entre portugueses e espanhóis desde a fundação da Colônia do Sacramento, em 1680. A assinatura do Tratado de Paris, em 1763, deu fim ao conflito ao reconhecer a vitória inglesa, embora a mesma tenha saído arrasada por uma série de dívidas. Além disso, este tratado se inseriu num conjunto mais amplo de acordos fronteiriços envolvendo portugueses, espanhóis, franceses e ingleses no Novo Mundo<sup>2</sup>. Tanto a Inglaterra quanto a Espanha se viram em urgente necessidade de reformular sua estrutura política e administrativa, o que significava reorientar a sua relação com as colônias americanas a fim de melhor administrá-las. Esta reorientação ficou conhecida, em seu conjunto, como Reformas

---

<sup>2</sup> Segundo Elliot, os ingleses detiveram o Canadá em troca da devolução dos territórios da Martinica e Guadalupe para a França. A Espanha teve de ceder aos ingleses a parte leste do rio Mississippi, na Florida, para reaver Cuba. Por sua vez, a França transferiu a colônia da Louisiana aos espanhóis – os quais não tinham condições de defendê-la. Assim, a França deixou suas possessões na América do Norte e Inglaterra e Espanha puderam enfrentar um ao outro a fim de dominar regiões fronteiriças pouco colonizadas e se expandir pelos extensos territórios indígenas. In: ELLIOT, 2006, p. 295.

Bourbônicas no Império espanhol, o que singularizou a administração de Carlos III e Carlos IV no continente hispano americano. Já na América lusitana, as Reformas pombalinas foram implementadas ao longo do reinado de D. José I e seu primeiro ministro, o Marquês de Pombal (1750 – 1777). Nesse sentido, a efetiva ocupação das fronteiras era uma das preocupações centrais dos reformadores, tanto na América lusa quanto na América hispânica (GARCIA, 2011, p. 56).

Na América do Sul, podemos perceber que a Guerra dos Sete Anos reafirmou conflitos já existentes. As disputas territoriais e, por conseguinte, a navegação do estuário do Rio da Prata, eram elementos preciosos tanto aos portugueses quanto aos espanhóis. Nesse sentido, o envio de campanhas militares lideradas pelo General D. Pedro de Cevallos, à época Governador de Buenos Aires, levou os lusitanos a perderem territórios importantes, tais como o continente do Rio Grande e a Colônia do Sacramento. Com a ausência de negociações por um novo tratado de limites dado o fracasso do Tratado de Madri (1750), o final do conflito no continente europeu era sinônimo de uma relativa paz entre as duas metrópoles e, posteriormente, as suas respectivas colônias – o que abriria caminhos para a negociação de um novo tratado de limites, em 1777 (REZENDE, 2006, p. 280).

Ao analisarmos as perspectivas de fortalecimento do Estado por parte de Portugal e Espanha no contexto do reformismo ibérico, sobretudo com a coroação de D. José I em Portugal e de Carlos III na Espanha, observamos que o relacionamento com as colônias americanas era importante aos interesses metropolitanos. Contudo, uma análise mais apurada dos efeitos da campanha de 1762 nos remete a outros elementos importantes inseridos na relação entre portugueses e espanhóis nas fronteiras do Rio da Prata colonial. Dentre eles, o impacto - muitas vezes destrutivo -, nos bens e na vida cotidiana dos súditos de ambas as Coroas. Casas, terras, gado, roupas, artigos de luxo, mobiliário, armamentos e munição, muito foi perdido pelas famílias portuguesas estabelecidas nos territórios invadidos no decorrer do conflito. Desta forma, percebemos a existência de fragilidades no ordenamento territorial em contraposição a tentativas de fortalecimento dos Estados ibéricos no Rio da Prata, o que por sua vez reforça alguns paradoxos da administração colonial.

Para fins deste texto, nos ateremos, dentre as perdas descritas na documentação analisada, o registro dos escravos que constituíam mão-de-obra tanto para os lusitanos quanto para os espanhóis. Espaços fluidos, porosos e indeterminados pela ciência e a

tecnologia da época, a fronteira entre portugueses e espanhóis no Rio da Prata colonial serviu como um local de circulação de bens e de pessoas, de um lado para o outro, sem uma definição prévia de quem dominava aquele território. A guerra servia, por um lado, para legitimar o mando naquelas paragens indeterminadas; porém estratégicas aos interesses dos monarcas europeus. Por outro, o conflito bélico permitia uma maior circulação e, diante da falta de maior controle, também remetia a possibilidades de mobilidade social e geográfica às pessoas que viviam naquelas paragens.

Portanto, mostraremos como as campanhas de 1762 e 1776 pela posse da Colônia do Sacramento repercutiram na discussão sobre a perda de escravos nas paragens do Rio da Prata colonial. Pretendemos, com isso, lançar luz sobre um tema pouco explorado na historiografia latino-americana dentro de uma perspectiva de entender, por um lado, as demandas de proprietários portugueses em busca de seus bens perdidos nesses conflitos e, por outro, as ações dos Estados português e espanhol – representados por seus comissários residentes – buscando atender aos objetivos dos reclamantes. Por fim, pretendemos sinalizar como a produção de documentos de diversa natureza (inventários, relações, cartas, reclamações avulsas, papéis) deram importância e constituíram prova material para o fenômeno da fuga e deserção de escravos no decorrer desse conflito, destacadamente após a assinatura do Tratado de Santo Ildefonso, em 1777.

### **A campanha de 1762 e seus efeitos nas escravarias do extremo sul da América portuguesa.**

“[...] A João Cardoso Ribeiro Tenente de Infantaria do Regim.to da Praça da Colônia [do Sacramento] lhe desertou um escravo seu por nome Domingos, para o Campo de Castillo, [...] depois da guerra de 1762.”<sup>3</sup>

Sabemos que os impactos da guerra de 1762 foram sentidos pelos súditos de Portugal e Espanha na Praça da Colônia do Sacramento, assim como em outras paragens no continente do Rio Grande de São Pedro. A invasão desta região pelos espanhóis, liderados

---

<sup>3</sup> NOTA de João Cardoso Ribeiro, Tenente de Infantaria do Regimento da Praça da Colônia do Sacramento. s/d. Archivo General de la Nación Argentina (Doravante AGN). Sala IX, Limites: España y Portugal. 21-5-1.

por D. Pedro de Cevallos, repercutiu diretamente tanto na questão da perda de territórios quanto na perda de propriedades – bens de raiz, imóveis, animais e pessoas. A partir da assinatura do Tratado de Paris, em 1763, os espanhóis tiveram de devolver a referida Praça da Colônia, porém houve resistências a esta ação por parte de Cevallos, que não abandonou o Rio Grande diante do armistício firmado com os portugueses (BIROLO, 2014; REZENDE, 2006, p. 279).

Nesse contexto, uma das questões que levantamos foi o peso da escravidão nas paragens fronteiriças; elemento este discutido pela historiografia brasileira, a qual considera que no território do Rio Grande de São Pedro a mão de obra escrava era tão utilizada quanto em outras províncias da colônia portuguesa e, por conseguinte, do Império do Brasil (OSORIO, 2000; GRINBERG, 2001; CARATTI, 2010); desmistificando a ideia de “democracia racial” na região sul do país em contraponto a outras regiões do país (FREYRE, 1943). Outra questão que nos aparece é que, no decorrer do processo de disputas pela Colônia do Sacramento – destacadamente os anos de 1762 e 1776 – um dos pontos de conflito entre portugueses e espanhóis diz respeito a posse de escravos que desertaram ou fugiram na fronteira sul da América meridional, conforme mostra a epígrafe acima.

Isto se justifica por, pelo menos, dois fatores. De acordo com relatos contemporâneos acerca da tomada definitiva da Colônia do Sacramento, em 1777, temos que:

“[...]Cevallos usou o conosco de outro despique mais honroso, porém o mais infame e injurioso para ele, e foi: Desde antes da guerra de 1762 até o presente, por hostilizar os portugueses, entrou a dar liberdade a todos os escravos que fugiam da Colônia [...]”<sup>4</sup>

Ao tomarmos a relação produzida pelo Dr. Pedro Mesquita como verossímil, podemos constatar que a invasão de Cevallos a Praça da Colônia foi importante para a ocorrência de fugas de escravos na medida em que o mesmo dava a liberdade àqueles que fugissem do território da Colônia rumo aos campos neutrais, constituindo assim uma zona livre da

---

<sup>4</sup> “Da relação da conquistada Colônia”, pelo Dr. Pedro Pereira Fernandes de Mesquita, escrita em Buenos Ayres em 1778. In: *Revista trimestral do Instituto Histórico e Etnográfico do Brasil*. Tomo XXXI. Parte primeira. Rio de Janeiro, 1868. Referência: T.31, Pt.1.

escravidão. Não queremos dizer que os escravos passaram a fugir somente a partir deste período já que as mesmas aconteciam também em períodos de relativa paz entre as duas Coroas (ACRUCHE, 2013), entretanto, numa conjuntura marcada por guerras e disputas territoriais, as possibilidades de fuga escrava eram aumentadas diante da indefinição, da instabilidade e da insegurança da fronteira.

Ainda de acordo com a narrativa de Mesquita, nas regiões de Montevidéu e do Arraial de São Carlos se achavam mais de trezentos cativos; fato este que desagradava tanto aos espanhóis quanto aos portugueses, que foram persuadidos a requerer “[...] a Cevallos lhes mandasse restituir; principalmente depois que apareceu o tratado preliminar de paz, celebrado pelas duas Cortes em Outubro de 1777”.<sup>5</sup> O Arraial de São Carlos ficava localizado num espaço mais amplo, conhecido como Campo de Bloqueio, o qual fora criado no cerco à praça da Colônia entre os anos de 1733 a 1735, culminando na manutenção do domínio daquela região pelos portugueses; embora houvesse este espaço de resistência espanhola.

O mesmo Governador fora compelido a aceitar essas restituições ao enviar despachos que legitimavam a apreensão dos escravos por seus senhores. Em continuidade ao relato do Dr. Mesquita, quando cinco desses escravos foram encontrados e, conseqüentemente, presos para fins de serem re-escravizados, “desafogou Cevallos a sua paixão em mandar soltar os escravos” e “mandou pelo seu oficial de ordens que lhes colhesse os outros despachos, que tinham o padre Joaquim de Almeida e José da Costa Lima”.<sup>6</sup> O primeiro reclamava um preto, uma preta e um mulato e o segundo um preto, o que pode ser indicativo da veracidade desse relato e das demandas dos senhores portugueses em reaver seus escravos, ainda que por esforço e despesas próprias.

Tanto o Padre Joaquim de Almeida quanto José da Costa Lima estavam inscritos em listas que demandavam o retorno de escravos fugitivos para a América lusitana. Esses documentos foram produzidos pelas autoridades portuguesas a partir de inventários da administração da Colônia do Sacramento e, posteriormente, enviados as autoridades espanholas. Estas listas continham dados como os nomes dos proprietários e a quantidade

---

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem. Grifos nossos.

de pretos e pretas que haviam fugido de seu domínio.<sup>7</sup> Naquele momento, estabelecer a paz era tão importante quanto devolver as propriedades perdidas no decorrer dos conflitos bélicos na região.

Para dar conta da complexidade desta discussão, precisamos entrar num outro quesito. Nos idos de 1776, D. Pedro de Cevallos empreendeu uma nova tentativa de tomar posse definitiva da Colônia do Sacramento em nome da Coroa espanhola. Diferente da campanha de 1762, na qual ele contou com as forças locais, com índios guaranis e escravos de Buenos Aires; em 1776 houve um envio de tropas espanholas para a bacia do Prata, as quais estariam sob seu comando (BIROLO, 2014). Neste momento, o Rio da Prata passava a ser um espaço estratégico dentro da geopolítica espanhola, ganhando importância no universo colonial hispânico. Sob o comando de Cevallos, a ilha de Santa Catarina – atual Florianópolis – foi tomada pelos espanhóis; assim como Colônia. Quando se preparava para reaver o Rio Grande, o mesmo recebeu ordens de Madri para cessar as hostilidades pois um acordo de paz estava sendo negociado entre os soberanos europeus (REZENDE, 2006, p. 279).

Para dar fim ao conflito na região, em 1777 um tratado de paz entre as duas coroas foi assinado, pelo qual ficava estabelecida a posse definitiva da Colônia aos espanhóis e a entrega do Rio Grande e da ilha de Santa Catarina aos portugueses. Contudo, muitos especialistas consideram o Tratado de Santo Ildefonso desvantajoso para os espanhóis, mas também uma garantia de contornos territoriais semelhantes aos negociados em 1750; o que beneficiava os portugueses (GOES FILHO, 2011, p. 194).

Um dos pontos colocados no Tratado de Santo Ildefonso foi a mútua entrega de escravos fugitivos entre portugueses e espanhóis. De acordo com o Artigo XIX do mesmo:

“[...] Assim mesmo, consistindo as riquezas daquele País nos Escravos, que trabalham na sua agricultura, convieram os próprios Governadores no modo de entregá-los mutuamente no caso de fuga, sem que por passar a diverso Domínio consigam a liberdade, e só sim a proteção, para que não padeçam castigo violento, se o não tiverem merecido por outro crime. [...]”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> RELAÇÃO dos escravos fugitivos da Praça da Colônia... Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (Doravante ANRJ). Cód. 92, vol. 1.

<sup>8</sup> Tratado de Santo Ildefonso, assinado em 1 de outubro de 1777, na cidade de San Ildefonso. Artigo XIX.

A partir de então, portugueses e espanhóis passaram a negociar a devolução de escravos fugitivos com base nos termos deste tratado. Num primeiro momento, encontramos documentos relativos a devolução de 40 escravos que fugiram da Armação das Baleias da ilha de Santa Catarina; provavelmente seduzidos pela ideia de obter a liberdade no além-fronteira no contexto da invasão da ilha. Destes 40 escravos, 4 foram levados pela Armada espanhola para a Europa e seu paradeiro ficou desconhecido. Já outros dois foram encontrados, de nome “[...] Jozécriolo e Xavier Libolo, o primeiro em poder de Manoel Cipriano, em Montevideú, e o segundo na casa da Colheita ou Panadariadel Rey [...]”.<sup>9</sup>

Contudo, mesmo com a devolução de uma parte dos escravos à Portugal, a discussão recaía em torno de nove escravos que faleceram em território hispânico e as autoridades portuguesas exigiam uma indenização monetária pelas perdas sofridas, com base no valor de mercado dos cativos; calculado com base na idade e na especialidade dos mesmos. Por outro lado, os espanhóis, sob a representação de Marcus Larrazabal, argumentavam não poder devolver em dinheiro na medida em que estes não podiam se responsabilizar pelas vidas perdidas (ACRUCHE, 2013, p. 146 – 147).

No rastreamento destes movimentos de escravos pela fronteira, encontramos registros de escravos fugidos da Colônia do Sacramento, conforme mencionado linhas acima. Eram duas listas, produzidas com base nos nomes dos proprietários e a quantidade de pretos, pretas e mulatos perdidos nos anos de 1763 e entre os anos de 1775 e 1777. A primeira perfazia um total de 149 escravos (131 pretos, 12 pretas e 6 pardos); enquanto a segunda tinha uma soma de 46 escravos (32 pretos, 8 pretas, 5 pardos e 1 parda)<sup>10</sup>. A partir destas listas, pudemos traçar um perfil dos senhores; bem como o volume de escravos perdidos associando tais fugas ao contexto das guerras pela Colônia do Sacramento e as represálias de Cevallos aos portugueses na bacia do Prata (ACRUCHE, 2013, p. 126-141).

---

<sup>9</sup> CARTA de Vicente José Velasco Molina ao Vice-Rei do Brasil, 25/09/1780. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (Doravante ANRJ). Códice 92. “Correspondência original do Vice Rei com o Comissário em Buenos Ayres Vicente José Velasco Molina, para a execução dos tratados de paz e limites com a Espanha.” Microfilme 004.0-78. f. 74.

<sup>10</sup> “CÓPIA da Relação dos Escravos desertores da Praça da Colônia do Sacramento. Escravos que desertaram desde 8 de dezembro de 1775 até Março de 1777.” “Escravos que desertaram no ano de 1763 depois q retornou posse a esta Praça por Sua Majestade Fidelíssima e são os seguintes” Arquivo Ultramarino. (Doravante AHU). Santa Catarina, cx. 5, doc. 36. AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 3, D. 217

Porém, a partir da documentação coletada no Archivo General de la Nación Argentina sobre o período deste trabalho, encontramos um volume maior de documentos, com demandas de outros senhores que viveram na Colônia do Sacramento no decorrer daqueles anos. Documentos estes que, se por um lado serviram como provas de domínio sob os escravos fugitivos, também dava conta da mobilidade espacial e, conseqüentemente, social, dos escravos na fronteira ibérica.

Um exemplo foi o de João Azevedo e sua mulher, Vitoria da Silveira de Lacerda; os quais reclamavam:

“[...] Um mulato por officio de sapateiro por nome Feliciano avaliado em Duzentos e cinquenta mil réis, um preto por nome Manuel avaliado em cento e cinquenta mil réis e outro dito por nome Antonio avaliado em cem mil réis.”<sup>11</sup>

Outra reclamação, feita por Manoel Luis de Queirós, apareceram os pretos João e José, que valiam respectivamente, 120\$000 e 128\$000 mil réis e uma preta de nome Maria, que custava 100\$000 mil réis<sup>12</sup>. Em abril de 1778, outra reclamação fora enviada as autoridades espanholas sobre “moradas, chácaras e armazéns” perdidos; mas também mencionava a perda de “escravos desertados p<sup>a</sup> o Campo”. Nesta, os proprietários apareciam juntamente ao número total de escravos perdidos:

“[...] Pe. João de Almeida – 8 escravos; Cap. Franc[is]co Machado Coelho – 9 escravos; Custódio Francisco da Costa Guimarães – 6 escravos; José Ignacio de Proença – 2 escravos; Antonia Pinta Viúva – 1 escravo; Dr. Pedro Pereira – 1 escravo [...]”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> LEMBRANÇA dos escravos que passaram aos domínios de El Rei Católico em o ano de 1777, pertencentes ao dito João de Azevedo, e sua m.er Vitoria Silveira de Lacerda. Rio de Janeiro, 25/03/1777. AGN. Sala IX, Limites: España y Portugal. 21-5-1.

<sup>12</sup>RELAÇÃO dos bens que na Praça da Colônia do Sacramento possuía e estavam a cargo de Manoel Luis de Queirós. Rio de Janeiro, 1º/04/1778. AGN. Sala IX, Limites: España y Portugal. 21-5-1.

<sup>13</sup> RELAÇÃO das moradas de casas que tem o Pe. João de Almeida e as mais pessoas a margem nomeadas na Praça da Colônia, cujos donos ficaram na mesma Praça. Rio de Janeiro, 08/04/1778. AGN. Sala IX, Limites: España y Portugal. 21-5-1.

Diferentemente do caráter das listagens acima descritas, estes registros representaram demandas individuais de famílias lusitanas viventes naquela Praça, mencionando o nome dos escravos fugidos e seus valores no mercado. Acreditamos que a produção destes documentos se justificava, naquele momento, pelas possibilidades abertas com o Tratado de 1777 e as perspectivas de paz na fronteira. Sobre a última reclamação mencionada, cabe falar que; além dos bens móveis perdidos, os escravos também representavam uma fatia importante da reclamação e como estes proprietários “ficaram na mesma Praça”, ou seja, não foram embora da mesma no contexto do conflito, eles deveriam ter seus escravos devolvidos, bem como suas outras propriedades justamente por não terem saído de Colônia. Portanto, estes deveriam ser recompensados pelo Estado português e, no caso, isto significava reaver tanto os bens móveis quanto os cativos.<sup>14</sup>

Ao cruzarmos alguns nomes de proprietários, nos deparamos com a informação de que alguns senhores já haviam apresentado demandas coletivas nas listagens enviadas ao representante espanhol, Marcus Larrazabal. Nesse ínterim, os documentos encontrados no Archivo de la Nación dialogam diretamente com estas listagens; embora nestes últimos não estejam abarcados a totalidade do conjunto de proprietários. Mas, a partir do cruzamento dos dados de um documento e outro, pudemos ter acesso aos nomes dos escravos, seus valores e, em alguns casos, a provável data de fuga. Por exemplo, Manuel de Queirós, o qual reclamou por três escravos, teve um deles registrado na lista de fugitivos do ano de 1763. Assim como Manuel Queirós, Antonia Pinto, viúva, e o Dr. Pedro Pereira reclamaram, ambos, um escravo cujo registro está no ano de 1763. Além destes, podemos mencionar os casos do Capitão Francisco Machado Coelho e do padre João de Almeida, os quais reclamaram escravos fugidos nos dois momentos. O capitão reclamou 4 escravos na lista de 1763 e mais 4 escravos na lista de 1775 a 1777. Já o padre reclamou um escravo em 1775 a 1777 e três escravos em 1763.

Portanto, as listas produzidas dialogavam com outros tipos de documentos, os quais nos permitem estabelecer alguns parâmetros de discussão e ressaltar a importância do ano de 1762 nessas reclamações ao considerarmos seus impactos na propriedade dos escravos de senhores lusitanos. Diante disso, o documento intitulado “Relação dos

---

<sup>14</sup> Idem. No decorrer do documento, o autor Leonel Antonio de Almeida declarou: “Não se pode pôr o importe do prejuízo destes bens, por haverem ficado na Praça os donos dos mesmos”.

prejuízos experimentados na Guerra de 1762”, de autoria dos herdeiros do falecido Bartolomeu Nogueira na Praça da Colônia do Sacramento nos permite observar demandas pontuadas desde o período da guerra, sinalizado enquanto um precedente para que houvesse a restituição de bens. Nesta, os mesmos solicitam a devolução de:

“[...] um mulato carpinteiro por nome Bento desertado p<sup>a</sup> o Espanhol seu custo duzentos mil réis,

Um dito por nome Duarte pescador seu custo cento e vinte e oito mil réis,

Um negro por nome Miguel pescador seu custo oitenta e nove mil e seiscentos [réis]”.<sup>15</sup>

Reclamação semelhante foi feita pela viúva de Manoel Pereira Francisco, D. Maria da Silva, que teve os bens “sequestrados” após o retorno de Sua Majestade Fidelíssima a Colônia, em 1764. Além de casas e animais, a dita viúva reclamava por quatro escravos de nome Xavier Mina, Manoel Angola, Antonio Angola e “outro Antonio Angola”.<sup>16</sup> Seus valores eram, respectivamente, 150\$000, 128\$000, 120\$000 e 102\$000 mil réis, os quais acreditamos terem sido calculados levando em consideração a idade e a ocupação destes cativos – dados estes não mencionados na requisição de D. Maria da Silva.

José Gomes da Silva, outro proprietário português, reclamou uma série de bens perdidos no decorrer do conflito, assim como os escravos que desertaram para o Campo do Arraial de São Carlos, considerado à época um local onde a escravidão estava abolida aos vindos de terras estrangeiras durante as invasões de Pedro Cevallos. Interessante perceber as descrições dos escravos fornecidas pelo proprietário. O primeiro deles era “um preto bem feito” chamado João; em seguida vinha “um molecote p[o]r nome Matheus Gomes”; o terceiro era “um crioulo” chamado Felizardo, seguido por Manuel e Joaquim, ambos oficiais de Cavalaria. Ressaltava seu direito a esta propriedade ao abordar que foram “todos comprados naquela Praça”. Por último, reclamava um pardo de

---

<sup>15</sup> RELAÇÃO dos prejuízos experimentados na Guerra de 1762 pelos herdeiros do defunto Bartolomeu Nogueira, o Bartolomeu Cezario Nogueira e Florencio Alvares Nogueira na Praça da Colônia do Sacramento. s/d. AGN. Sala IX. Limites, 21-5-1.

<sup>16</sup> RELAÇÃO dos bens de Manoel Pereira Francisco que tinha na Praça da Colônia, sequestrado a viúva sua mulher D. Maria da Silva, p<sup>a</sup> segurança do que se liquidasse dever da Fazenda Real, depois que se tomou conta daquela Praça em 1764, por parte de S.M. Fidelíssima. s/d. AGN, Sala IX, Limites. 21-5-1.

nome Eusebio, “[...] oficial de Ourives de Ouro, desertado no dia 24 de Dez[embro] de 1776 e se acha casado em Buenos Aires. Custou na dita Praça trinta dobras (?) [...]”<sup>17</sup>.

As perdas deste proprietário foram registradas com certa precisão se comparada a documentos produzidos por outros senhores; fornecendo às autoridades alguns dados físicos de seus escravos – a maioria jovens e com alguma especialização, bem como seus valores. Contudo, ao mencionar o pardo Eusebio esclareceu que, além do mesmo ter fugido, contraiu matrimônio em Buenos Aires; o que nos confirma a hipótese de que muitos senhores sabiam o paradeiro de seus escravos fugidos e as condições de vida que os mesmos levavam. Em 1778, o tenente Joaquim de Almeida Lima reclamou um preto chamado Jacinto, o qual fugiu de Colônia e estava “em B. Ai[re]s em casa de D. José Pouzadas”.<sup>18</sup> Portanto, tal elemento nos permite observar as possibilidades encontradas pelos próprios escravos no momento posterior a fuga, adquirindo trabalho e formando famílias em terras onde eram considerados livres e se transformavam, conseqüentemente, em súditos da coroa espanhola (LANDERS, 2010, p. 31-39).

Além disso, José Gomes fez menção a outros dois escravos naufragados na ilha de Santa Catarina, saídos de Colônia em setembro de 1776, os quais “salvando-se a gente em terra, mandou aprisionar e levar para Montevidéu” e mandou vender em praça um molecote por nome Manoel e “um preto por nome Francisco Gomes, bom canoeiro”. Podemos perceber que, sob algumas circunstâncias, o senhor Gomes perdeu seus escravos no decorrer das disputas pela posse da Praça de Colônia e que, alcançada a paz entre as coroas, era importante reaver esses bens perdidos. Assim como ele, muitos senhores de terras e escravos se viam lesados pelos infortúnios da guerra e desejavam que seus prejuízos fossem sanados.

Nesse sentido, a campanha de 1762 acabou por contribuir para a formação de espaços de liberdade e de escravização na América meridional, os quais ocasionaram os “prejuízos que experimentaram” os súditos portugueses na Colônia. Esta data tornou-se

---

<sup>17</sup> RELAÇÃO dos bens que possuía na praça da Nova Colônia do Sacramento José Gomes da Silva e dos escravos que lhe desertaram p<sup>a</sup> o Campo do Arraial de São Carlos”. Rio de Janeiro, 30/03/1778. AGN. Sala IX. Limites, 21-5-1.

<sup>18</sup> BENS que na Praça da Colônia eram de Diogo Gonçalves Lima e por sua morte ficaram a seus herdeiros entre os quais é um deles o Tenente Joaquim de Almeida Lima. Rio de Janeiro, 26/03/1778. AGN. Sala IX. Limites, 21-5-1.

um marco para justificar os pedidos de devolução de escravos “fugidos” ou “desertados” para os campos de Sua Majestade Católica. Tal conjuntura, alinhavada com as represálias de Pedro Cevallos aos portugueses, contribuiu para dar maior peso às demandas lusitanas nos anos posteriores ao tratado de Santo Ildefonso. No entanto, podemos perceber que tal procedimento de restituir pessoas fugitivas aos seus antigos donos e, conseqüentemente, ao seu antigo *status* social não era uma tarefa fácil e levou a uma série de conflitos entre as autoridades portuguesas e espanholas no Rio da Prata colonial.

### **Provas de domínio e provas de liberdade: uma reflexão sobre a propriedade escrava.**

No ano de 1738, Jorge Inácio, descrito como um “homem negro livre do reino de Angola”, escreveu uma petição a coroa de Portugal após ter sido enviado ao Brasil como escravo. De acordo com seu relato, ele saiu de Luanda rumo ao Rio de Janeiro para ser vendido como escravo a um vassalo da coroa espanhola que levaria ele e outros companheiros de travessia para a Colônia do Sacramento. No momento da transação, no entanto, Jorge Inácio alegou ter meios de provar que era um homem livre através do testemunho de duas pessoas que o conheciam e que estavam na embarcação vinda de Angola. Inácio fora levado ao Rio de Janeiro, escapando ao cativo dos espanhóis. Do Rio, fora enviado a Bahia e, de lá, partiu rumo a Lisboa para, por fim, pleitear seu pedido de retorno a Luanda (FERREIRA, 2012, p. 88).

A circulação de pessoas pelos distintos espaços coloniais envolvendo as rotas do Atlântico são interessantes para se pensar tanto as possibilidades de contato obtidas através da experiência da travessia atlântica quanto as formas de se lidar com as ideias de liberdade e escravidão no universo colonial. A história de Jorge Inácio, embora seja interessante deste ponto de vista, nos remete a outro elemento crucial nas sociedades escravistas: as evidências daquilo que ele afirma ser, ou seja, as provas colhidas para afirmar ou negar a condição dele ser um homem livre. O testemunho de duas pessoas que ele afirmou conhecer poderia levá-lo novamente a Luanda. Nesse sentido, as palavras poderiam salvar Jorge Inácio de um destino perverso no estuário do Rio da Prata.

No decorrer das guerras pela posse da Colônia do Sacramento, sobretudo com a campanha de 1762, houve certo apelo por parte dos portugueses em registrar suas perdas. Apelo este que representava, por um lado, o sofrimento dos súditos de Sua Majestade Fidelíssima

em defesa das terras – àquele momento – pertencentes a Portugal e, por outro, o registro, por vezes detalhado, dos bens perdidos; destacadamente os escravos. Além disso, é importante sublinhar que a forma como os cativos eram descritos na documentação pode ser um importante indício da interpretação que seus senhores possuíam acerca da ideia de propriedade escrava.

Num contexto onde acrescentar novos territórios poderia representar a aquisição de novos súditos, riquezas e conferir maior prestígio ao monarca, a região de Colônia era o ponto de confluência entre portugueses e espanhóis no Prata (MENZ, 2009, p. 33). Ao analisarmos uma listagem de famílias que permaneceram na Praça da Colônia do Sacramento, teremos um total de 527 pessoas. Este número representava as seguintes frações: “323 brancos, 62 viúvas, 78 famílias pardas forras, 19 famílias pretas forras, 19 homens viúvos e solteiros velhos e 7 clérigos”.<sup>19</sup> Estas pessoas permaneceram na Praça da Colônia durante as invasões de Cevallos e poderiam estar, naquele momento de relativa paz entre as coroas, em busca de reaver os bens perdidos no conflito. Os súditos que permaneceram naquela Praça eram cruciais a Sua Majestade Fidelíssima na medida em que perder sua lealdade poderia ser prejudicial aos interesses lusitanos naquela região, em especial os interesses comerciais envolvendo a referida Praça (PRADO, 2006).

Conforme já visto, o senhor José Gomes da Silva apresentou uma declaração dos bens perdidos desde a guerra de 1762, no qual um de seus escravos contraiu matrimônio e estava vivendo em Buenos Aires. Outro senhor, de nome Joaquim de Almeida, reclamou um preto que se achava em Buenos Aires na casa de D. José Pouzadas. Casos desta natureza não eram incomuns nas fronteiras da América meridional, mas nos mostram como a campanha de 1762 fora prejudicial aos interesses portugueses em reaver cativos fugitivos naquelas paragens. José Vieira Bernardes de Andrade registrou uma reclamação nos idos de 1777; onde para além da perda de chácaras, casas e madeiras, o mesmo perdeu quatro escravos. Em sua reclamação, temos os nomes dos cativos, sua ocupação, o valor dos mesmos e as datas de fuga.

“[...] Um oficial de Barbeiro por nome Antonio, em 19 de Maio de 1772, que custou 162\$250;

---

<sup>19</sup> FAMÍLIAS que ficaram na Praça da Nova Colônia do Sacramento. s/d. AGN. Sala IX. Limites, 21-5-1.

Um oficial de pedreiro por nome Felipe em 28 de dezembro de 1765, que custou 162\$250;

Um por nome Domingos, em 11 de Julho de 1762, que custou 100\$000;

Um por nome Francisco, em 1º de dezembro de 1769 q custa 110\$000 [...]”<sup>20</sup>

Interessante perceber que três desses escravos fugiram em anos próximos a campanha de 1762; o que novamente afirma o impacto do conflito na incidência de fugas escravas, bem como as represálias de Cevallos aos bens dos portugueses e suas escravarias. Outro elemento importante é a descrição de alguns como tendo alguma especialidade, o que pode significar a importância daquele escravo para as atividades desenvolvidas para seu senhor quanto aumentar o preço destes em relação a outros cuja ocupação é desconhecida, simbolizando prejuízos maiores aos súditos portugueses.

Por isso, a pergunta que fazemos é: qual o interesse desses súditos portugueses em enviar às autoridades diplomáticas registros de bens perdidos com a campanha de 1762? Como se pode explicar a produção de uma série de documentos onde se denunciava a ocorrência de fuga escrava e, por conseguinte, conferia legitimidade a propriedade e ao poder senhorial em fins do período colonial? Podemos associar essas questões a uma série de fenômenos que ocorreram pelo mundo colonial atlântico, no qual um conjunto de novas ideias surgidas na Europa vieram contestar as estruturas sócio políticas vigentes ao questionar a igualdade e a liberdade dos homens. Tais ideias ecoaram no Novo Mundo de tal modo que os conceitos de liberdade e de propriedade passaram a estar em polos opostos na América. A propriedade, então tratada como um direito natural, inerente ao homem que num determinado pedaço de terra trabalhasse e usufrísse de suas riquezas, passou a ser considerada parte das discussões no campo político (CASTRO, 2008, p. 14-29).<sup>21</sup> Episódios como a Revolução Americana (1776) e, posteriormente, a Revolução de

---

<sup>20</sup> LEMBRANÇA dos bens móveis e de raiz, que ficaram na dita praça pertencentes a José Vieira Bernardes de Andrade, cujos são os seguintes. Colônia, 25/06/1777.

<sup>21</sup> Discussões em torno do debate acerca do direito a propriedade têm sido vistos e revistos pelos especialistas em direito. Nesse sentido, os principais interlocutores da ideia de propriedade no período moderno, Locke, Hobbes e Rousseau, trataram a relação entre propriedade e Estado. Enquanto para Locke, a propriedade e a liberdade eram direitos naturais básicos e importantes à harmonia social, Hobbes ponderava sobre o impacto das leis civis no pacto estabelecido entre a sociedade e o soberano para a institucionalização do Estado centralizado, originando a propriedade. Por fim, Rousseau considera que a propriedade surge com o Estado, consagrando conseqüentemente o contrato social. Cf. CASTRO, Mariângela Conceição Vicente Bergamini de. O princípio da função social da propriedade: empresa. Marília: Universidade de Marília, 2008. [Dissertação de Mestrado]. Ver também MATTOS, Samuel da

Saint Domingue (1794) desestruturaram as bases ideológicas da escravidão, permitindo aos cativos possibilidades de contestar o poder de seus proprietários em suas vidas (BERLIN, 2006, p. 24-25).

Em zonas de fronteira, como é o caso do Rio da Prata, podemos pensar no papel que as fugas escravas tiveram no sentido de promover uma discussão internacional sobre o direito à propriedade individual e, conseqüentemente, garantir formas de controle e de governo dos escravos. Ao longo da segunda metade do Setecentos, a Espanha assinou uma série de tratados com outros países europeus os quais previam, dentre uma série de medidas, a demarcação dos limites entre uma colônia e outra e a devolução recíproca de escravos fugitivos. Nesse ínterim, não somente as ações de Cevallos no Rio da Prata eram incômodas aos olhos portugueses; havia outros elementos em jogo os quais viabilizaram a execução destes acordos que, em contradição com o direito hispânico, determinavam a devolução de escravos fugitivos.

Ao entendermos a ideia de propriedade como capacidade de controle e imposição da própria vontade, relacionamos esta definição com a de poder, ainda que não a esgote (BOBBIO, 1995, p. 1026). Em outros termos, o caráter simbólico da ideia de propriedade colocava o escravo que desertou ou fugiu de seus senhores no centro da órbita senhorial de modo a, por um lado, garantir o regresso dos fugidos a seus antigos donos e, por outro, minar as possibilidades de liberdade nas terras espanholas. Nesse contexto, o significado da liberdade estava diretamente relacionado a capacidade de ter propriedade, caracterizado dentro da ideia de “liberdade civil” (FONER, 2009, p. 50).

Portanto, dois pontos podem ser considerados: a partir da elaboração de registros desta natureza, os quais ressaltam as perdas e prejuízos sofridos pelos lusitanos, percebemos a necessidade de comprovar o domínio através do papel, do que está escrito. A construção de provas de domínio em oposição a “provas de liberdade” escrava fazia valer o direito de propriedade em detrimento a liberdade. Diferente do caso de Jorge Inácio, que contava com as palavras de duas testemunhas de sua condição de livre na África, os fugitivos aqui mostrados foram registrados sob a pena de seus senhores, ressaltando suas habilidades e valores de mercado enquanto propriedade que deveria ser

---

Silva. “Notas sobre a natureza e espécies de propriedades”. Sequência: estudos jurídicos e políticos. Florianópolis: UFSC, v. 22, n. 43, 2001. p. 89 – 119.

devolvida. Nas palavras de Rebecca Scott, “Palavras protegiam e palavras podiam escravizar” (SCOTT, HÉBRARD, 2014, p. 35); o que evidencia o caráter simbólico do domínio *versus* a liberdade ao colocar aos escravos que não era fácil fugir.

### **Uma história conectada**

Ao pensarmos nas fronteiras com territórios de mando hispânico, a busca pela liberdade era interpretada através de uma relação entre um bom tratamento dos senhores espanhóis dispensado a seus cativos quando comparados às colônias holandesas e inglesas por conta das diferentes estruturas religiosas e políticas (TANNEMBAUM, 1946). Viajantes como Alexandervon Humboldt tiveram impressões semelhantes ao afirmar o contraste "entre a humanidade das mais antigas leis espanholas relativas à escravidão e as demonstrações de barbárie que se encontram a cada página do Código Negro e em algumas províncias das Antilhas Inglesas!" (HUMBOLDT, 2005, p. 31). Longe de tratarmos de um caráter benigno da escravidão espanhola, questão superada pela historiografia, devemos pensar o impacto das leis nesse processo na medida em que a estrutura jurídica espanhola se entranhou na América muito cedo (GARAVAGLIA, 2007, p. 7-10), sofrendo alterações com o passar do tempo e das demandas locais.

Nesse sentido, a constituição de uma história do direito envolvendo atores e agentes nas suas relações com a justiça têm sido um campo importante de investigações (GRINBERG; PEABODY; 2013, p. 8-9). Para fins deste texto, o impacto das Reais Cédulas espanholas em relação ao tema da escravidão e da liberdade nas Américas foi sentido em diversas paragens fronteiriças; sobretudo quando estas leis invocavam o princípio de asilo aos escravos oriundos de terras estrangeiras; elemento este presente nas *Siete partidas* de Alfonso X e que regulou a escravidão nas colônias espanholas no Novo Mundo.

Para fins de exemplo, desde fins do século XVII, a Flórida era um local que recebia escravos fugitivos da colônia inglesa da Carolina, na América do Norte (atuais territórios das Carolinas do Sul e do Norte, além da Georgia). Estes escravos fugiam a fim de se converter a fé católica através do batismo. Baseado na ideia de que a religião católica deveria prevalecer sobre o direito à propriedade, o rei espanhol Carlos II expediu uma ordem de 1693 pela qual libertava os escravos que quisessem se tornar católicos. Houve

indenizações aos proprietários, embora em valores abaixo do mercado. Com isso, em meados da década de 1730 a Flórida se erigiu como um "santuário religioso" para cativos das colônias inglesas, que passaram a ser libertos sem pagamento aos proprietários (LANDERS, 1999, p. 22-25).

Em 1750, uma outra Real Cédula ordenava a liberdade aos escravos de colônias inglesas ou holandesas que fugissem para o Vice Reino da Nova Espanha. Isso reiterava o caráter religioso dentro do conjunto das relações diplomáticas da Espanha com monarquias protestantes. Em 1773, uma Real Cédula expedida por Carlos III, rei da Espanha, concedeu a liberdade a escravos vindos de colônias estrangeiras. O caso, inicialmente aplicado diante de uma demanda do governador da ilha de Trinidad ao rei espanhol, pela qual se abordava as dúvidas acerca do que fazer em relação a alguns escravos fugitivos de Tobago, nas Índias Ocidentais Britânicas e de Essequibo, na Guiana. A devolução destes cativos não deveria ser feita já que o direito das gentes assegurava a liberdade a partir do momento em que pisasse em território espanhol. Estes escravos não deveriam ser maltratados, pois seriam usados como "mercenários, e não como escravos" (ALADRÉN, 2012, p. 152-154). Evocar o "direito das gentes" para todas as fronteiras do Império espanhol nas Américas era, por si, um elemento diferente da base religiosa presente nas leis ibéricas até então.

Outro caso desta natureza ocorreu em 3 de dezembro de 1790. O presidente da Real Audiência de Caracas, na Capitania Geral da Venezuela, recebeu uma notificação da ilha de Curaçao, localizada nas Antilhas holandesas. Por este documento, Don Pedro Bernardo Wanftanckemberg representava ao governador e conselho da referida ilha no que diz respeito a "tratar em assunto aos negros escravos fugitivos que se passaram daquela colônia a esta província em busca da liberdade que gozaram até agora [...]".<sup>22</sup>

A motivação para a vinda de uma representação holandesa a Caracas foi uma Ordem Régia de 29 de julho de 1790. Por esta Ordem, ficava proibida a entrada de escravos de colônias estrangeiras para as terras espanholas, o que criava uma jurisprudência na matéria da fuga escrava em busca de liberdade nas terras de Sua Majestade Católica. Uma

---

<sup>22</sup> AGI. Estado, 58, N. 2. 23/01/1791.

cópia desta Ordem foi enviada pelo Intendente de Caracas aos Juizes e Subdelegados de sua jurisdição, onde se declarou que

"[...] os Escravos crioulos, ou educados nas colônias estrangeiras, são prejudiciais nestas Províncias, nas quais tampouco faz proporção para ocupar aos que vem fugitivos pelo qual se serviu S.M. mandar que por agora se suspenda o cumprimento das Reais Cédulas, Reais Declarações da liberdade destes, e que não se introduzam Negros comprados, ou fugitivos, das colônias referidas [...]"<sup>23</sup>

De acordo com os relatos da representação holandesa, sete escravos fugiram para a Venezuela em data posterior a referida Ordem, o que justificava a ação do governo neerlandês em exigir a devolução dos mesmos cativos e, a partir destes, o mesmo procedimento para outros que haviam fugido no decorrer dos anos de 1790 a 1791. Houve dúvidas se o processo de devolução deveria acontecer já que houve conflitos entre a Justiça Maior e o Ministro da Real Fazenda da cidade de Coro<sup>24</sup>, para onde os cativos teriam seguido viagem. Diante deste impasse, o referido representante deveria apresentar ao governo de Caracas uma série de documentos contendo uma "memória específica dos escravos que se reclamaram com o nome e sinais de cada um e expressão do tempo em que houvesse passado".<sup>25</sup>

Portanto, era previsível que os holandeses solicitariam, a partir de então, a devolução de escravos fugitivos em data após a Ordem de 29 de julho de 1790 e que esta devolução deveria ser praticada pelas autoridades espanholas. Porém, em carta enviada por cópia a Don Pedro de Lorena e a Don Antonio Porlier, o Comandante Juan Guillelm abordava a impossibilidade de se fazê-lo pois:

"[...] sobre a primeira encontrou gravíssimos inconvenientes para que se efetue pois com tão dilatada possessão de liberdade, seria difficilimo reduzir a escravidão uma numerosa População de negros livres na Jurisdição de Cozo [...], de sorte que não poderá nunca conseguir [cumprir] a solicitação dos habitantes de Curaçau".<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Idem. No original, negros comprados, ou prófugos.

<sup>24</sup> No teor do documento, diz-se Cozo.

<sup>25</sup> AGI. Estado, 58, N. 2.

<sup>26</sup> AGI. Estado, 58, N. 2. AGI. 23/01/1791.

A dificuldade em reescravizar os indivíduos passados de Curaçau para a colônia espanhola da Venezuela era evidente e poderia atrapalhar o bom andamento das relações diplomáticas entre espanhóis e holandeses. A existência de uma jurisprudência que permitia a liberdade nos territórios hispânicos era um elemento que dificultava o estabelecimento de uma relação cordial nos espaços fronteiriços confinantes com terras espanholas. De acordo com Gabriel Aladrén, o "*derecho de asilo*" espanhol era uma prática comum nas Américas desde o século XVII, contudo, sua aplicação era variável conforme o local e o impacto econômico e social das medidas (ALADRÉN, 2012, p. 153; SECRETO, 2015). Diante disso, podemos salientar que o espaço das colônias inglesas e holandesas sofreram o impacto das Reais Cédulas espanholas que respaldavam o "*derecho de asilo*" de tal modo que a "dilatada possessão de liberdade" não poderia ser, naquele momento, revertida a um retorno sistemático à escravidão.

A insegurança e as dúvidas quanto as soberanias nos espaços fronteiriços serviram de tônica para os alarmes da população nestas regiões. Viver numa fronteira, fluida e indeterminada foi, por diversas vezes, uma preocupação constante dos súditos das colônias americanas. Porém, para os cativos, tal espaço representava uma gama de possibilidades, um acúmulo de expectativas na medida em que o território poderia significar, por um lado, o domínio de um determinado espaço a favor de um rei e, por outro, a obtenção da liberdade ou da escravização. A ocupação das zonas de fronteira por súditos leais a uma das coroas em litígio foi, nesse contexto, fundamental para as demarcações desses espaços em nome dos soberanos europeus. E o movimento de escravos significava, deste modo, não apenas a perda de mão de obra em termos estritamente econômicos, mas também a perda de alguém que era uma propriedade de um colono que ocupava terras e se estabelecia nessas paragens a serviço de um soberano.

Dentro de uma leitura dos processos históricos numa perspectiva atlântica, percebemos o impacto político das chamadas revoluções atlânticas, destacadamente a haitiana, no conjunto das fronteiras coloniais. Por exemplo, no Pará a vigilância foi redobrada a fim de evitar que notícias sobre a liberdade e rebeliões escravas chegassem aos cativos do Pará (BRITO, 2013, p. 159-160).

A libertação dos escravos de Caiena e a revolução haitiana foram eventos que tiveram como contrapartida o reforço da segurança e do controle dos escravos. Na fronteira entre

o Amapá e a Guiana Francesa, as fugas escravas eram constantes em fins do século XVIII já que a Guiana passou a ser considerada um espaço revolucionário, irradiador da ideia de liberdade. José Alves de Souza Júnior definiu esta região como uma "fronteira da rebelião", na medida em que havia o receio de uma rebelião escrava por conta de notícias como a libertação dos escravos das colônias francesas pelo decreto da Convenção revolucionária. Contudo, as práticas de devolução de escravos de famílias francesas fugidos para o Brasil eram comuns mediante a restituição daqueles que tivessem fugido para a colônia francesa (SOUZA JUNIOR, 2013, p. 172-175).

Desta forma, ao longo da segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, é possível vislumbrar tanto o impacto das fugas escravas quanto as ações de escravização ilegal nas zonas de fronteira. A construção, no imaginário social, de espaços de solo livre dentro de um ambiente ainda regido pela escravidão era um ponto de difícil entendimento e aplicação para os súditos espanhóis. É possível que esses cativos soubessem das possibilidades de liberdade ao chegar em território de domínio hispânico, o que significa dizer que o status do indivíduo poderia mudar dependendo do local onde ele está; contudo, cabe sinalizar que a experiência da liberdade poderia esbarrar muitas vezes em um cativeiro ilegal; por isso, elaborar “provas de liberdade” e “provas de domínio” eram importantes para o estabelecimento das relações escravistas no continente americano.

\*\*\*

“[...] acerca de la restitucion de esclavos Portugueses fugitivos exponiendo q aunque se havian estado devolviendo por nuestra parte en cumplim.to Del Art 19 del Tratado Preliminar de Limites, se havia suspendido la entrega de ellos desde El recivo de La RI Cedula expedida p.r el mismo Consejo en 14 de Abril de [17]89 pr la qual declarándose libres conforme al derecho de Gentes a tales prófugos se prohibe la restitucion de ellos. [...]”<sup>27</sup>

As querelas envolvendo a devolução de escravos que porventura fugissem de territórios fronteiriços para aqueles que pertenciam à Coroa de Espanha são assunto de interesse particular para a temática de uma História Social das Relações Internacionais. Ao longo do século XVIII, Reais Cédulas foram promulgadas permitindo que os escravos chegados

---

<sup>27</sup>Archivo General de Indias (Doravante AGI). Estado, 80, N. 68. 31/07/1799.

às terras espanholas passavam a usufruir da liberdade na medida em que eram estrangeiros, pautado no princípio de asilo presente no direito hispânico (SECRETO, 2015; GRINBERG, 2014; LANDERS, 2009). Esse princípio, vindo das *Siete Partidas*, assim como outros, regularam o serviço pessoal na América espanhola ao longo do processo de colonização. Nesse sentido, o escravo gozava de personalidade jurídica na medida em que, “juridicamente, era uma coisa, com sobrevivências crescentes do conceito de pessoa” (MUÑOZ, 1948).

Em diversas paragens de fronteira, o impacto destas Reais Cédulas foi significativo tanto para as autoridades coloniais quanto para senhores e escravos.<sup>28</sup> Nesse sentido, ao passo que a liberdade dos escravos era assegurada, a reação das autoridades das potências europeias foi de elaborar, em negociação com a Espanha, uma série de tratados prevendo a restituição de escravos fugitivos. Franceses, ingleses, dinamarqueses, portugueses e espanhóis se viam na necessidade de, por um lado, garantir o controle de suas gentes e, por outro, fortalecer suas soberanias a partir da constituição de territórios de escravização e de liberdade. Daí resulta a importância que a assinatura desse conjunto de tratados tiveram no bojo das relações diplomáticas estabelecidas não somente ao continente europeu, mas para a América também. Contextos de guerras, rompimentos e inimizades impulsionavam, através da instabilidade, a ocorrência de fugas as quais poderiam beneficiar esses escravos, seja usufruindo da liberdade, seja gozando de melhores condições dentro da escravidão (LANDERS, 2009; WEBER, 2000).

Nas paragens do Rio da Prata colonial, vimos que as perdas dos súditos de Portugal no decorrer dos conflitos pela Colônia do Sacramento foram fundamentais para o estabelecimento do princípio de mútua restituição de escravos no Tratado de 1777. Contudo, proceder as devoluções não seria uma tarefa fácil na medida em que feria princípios caros aos espanhóis. Pela Real Cédula de 1789, a qual regia sobre o tratamento e educação a ser dado aos escravos na América hispânica, o apelo ao direito das gentes legitimava que os escravos fugidos das terras lusitanas eram homens livres. Tal princípio usando o direito das gentes como argumento de autoridade foi utilizado na elaboração da Real Cédula de 1773; pela qual os escravos vindos de terras estrangeiras eram livres e estavam sob a proteção do Rei Católico ao adentrar território espanhol.

---

<sup>28</sup>Como exemplo, temos a Real Cédula de 24 de novembro de 1750. Cf. Salmoral (2005, p. 215).

Nesse sentido, podemos pensar que no decorrer do século XVIII, ser uma pessoa livre deixava de significar um mero *status* legal e passava a ser um poderoso elemento da ideologia popular (FONER, 2009, p. 51). Ao mesmo tempo, a aquisição de propriedades representava uma virtude moral aos senhores desse período. Visando manter a moralidade e, por conseguinte, a autoridade e o domínio, muitos senhores que viviam em Colônia passaram a reivindicar os escravos fugitivos através de palavras que comprovavam os prejuízos e perdas. Assim, liberdade e propriedade eram conceitos que se complementavam, mas ao mesmo tempo se confundiam no espaço convulsivo das Américas em fins do período colonial. Talvez por isso houvesse um silêncio por parte do Vice-Rei do Rio da Prata acerca da “reposição da numerosa escravatura” que estava dentro e fora da Colônia e que eram propriedade do Povo da mesma.<sup>29</sup>

Em outra carta, Vicente Molina se manifestou novamente sobre os escravos fugidos da Colônia para que os mesmos fossem devolvidos a Portugal. Segundo ele, os escravos fugitivos que porventura estivessem nos domínios espanhóis “[...] jamais deixarão de pertencer por todos os direitos, a seus respectivos amos, e não estando assim desapropriados, parece sem interpretações se deve restituir a cada um o que é seu [...]”.<sup>30</sup>

Assim, pode se concluir que a guerra de 1762 serviu como um argumento em prol da defesa da propriedade escrava, favorecendo aos interesses dos senhores lusitanos que ficaram na Praça de Colônia em oposição clara as formas de resistência escrava. Além disso, pode se perceber o impacto das transformações sociais e políticas no mundo colonial atlântico e a influência das mesmas no estuário platino. Zonas porosas e fluidas, as fronteiras da América Meridional passaram a ser cruciais aos propósitos espanhóis e ganharam importância no período em questão; ao passo que as ideias acerca de propriedade e de liberdade passaram a representar um cenário cada vez mais confuso em torno das trajetórias de vida daquelas pessoas.

Nesse ínterim, é importante refletirmos como tratarmos as ideias de liberdade e de propriedade. Estes conceitos possuem múltiplos significados; no qual associá-los ao dinamismo nos permite compreender como os mesmos variaram de acordo com as

---

<sup>29</sup> CARTA de Vicente José de Velasco Molina ao Vice – Rei do Rio da Prata. Buenos Aires, 06/01/1779. AGN. Sala IX, Limites. 21-5-1.

<sup>30</sup> CARTA DE Vicente José de Velasco Molina ao Vice – Rei do Rio da Prata. Buenos Aires, 25/01/1779. AGN. Sala IX, Limites. 21-5-1.

realidades históricas, sociológicas, políticas e econômicas dos lugares e objetos de estudo (MATTOS, 2001, p. 92; PAGANI, 2009, p. 53). Para responder nossas inquietações, é necessário estabelecermos as categorias de análise para melhor entender a produção de documentos que reiteravam a escravidão em contraposição a leis e regulamentos que versavam pela liberdade.

Portanto, é crucial entendermos que estamos num momento onde as discussões em torno da propriedade de terras e de pessoas passaram a ser contestadas e levadas ao campo político. Por isso, percebermos o impacto das evidências mostradas acima acerca da condição escrava de alguns indivíduos eram fundamentais para, no campo político, serem levadas em consideração. Se, dentro da filosofia liberal de Locke, a propriedade era garantida através do trabalho (MATTOS, 2001, p. 96), para os senhores de escravos do Novo Mundo, a posse dos mesmos e seu consequente domínio eram adquiridas – e comprovadas – pelo papel, pelo documento escrito.

No afã de encontrarmos trajetórias de liberdade para o além - fronteira, muitas vezes encontramos registros que nos mostram o caminho contrário. A julgar por verídicas as palavras do então General e futuro Vice-Rei do Rio da Prata, D. Pedro de Cevallos, proferidas no contexto da campanha de 1762, as quais favoreciam a liberdade escrava e, ao mesmo tempo, a formação de territórios de escravização; percebemos a inquietação de muitos senhores daquela Praça em reaver seus bens perdidos junto a diplomacia portuguesa. Tais fugas simbolizavam uma das fragilidades dos Estados ibéricos em suas colônias americanas. Ademais, o registro de fuga desses cativos e as possibilidades dos mesmos serem encontrados na América espanhola simbolizava o conflito entre liberdade e propriedade no seio da diplomacia ibérica, recaindo na concepção de que a propriedade era mais importante que a liberdade. E as palavras estavam ali para comprovar.

### **Referências Bibliográficas:**

ACRUCHE, Hevelly Ferreira. *Escravidão e liberdade nas fronteiras coloniais: Portugal e Espanha na fronteira platina*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. (Dissertação de Mestrado), 2013

ALADRÉN, Gabriel. *Sem respeitar fé nem tratados: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c. 1777 - 1835)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. (Tese de Doutorado), 2012.

BIROLO, Pablo. *Militarización y política en el Río de la Plata colonial. Cevallos y las campañas militares contra los portugueses, 1756-1778*. Buenos aires: Prometeo editorial. 2014.

BODELÓN, Oscar. *La ocupación española de Santa Catarina (1777-1778). Una isla para Carlos III*. Espanha: Universidad de Salamanca. (Tese de Doutorado). 2013.

BORUCKI, Alex. "The Slave Trade to the Río de la Plata, 1777–1812: Trans-Imperial Networks and Atlantic Warfare." In: *Colonial Latin American Review*, 20:1. p. 81-107. 2001.

BRITO, Adilson J. I., ROMANI, Carlo e BASTOS, Carlos Augusto (org). *Limites fluentes. Fronteiras e identidades na América Latina (séculos XVIII - XIX)*. Curitiba: Editora CRV. 2013.

CAÉ, Rachel. *Entre a escravidão e a liberdade: guerra e mobilidade social na fronteira sul do Império brasileiro (1842 – 1858)*. Rio de Janeiro. (Monografia de Final de curso). 2009.

CARATTI, Jônatas M. *O solo da liberdade – as trajetórias da preta Faustina e do pardo Anacleto pela fronteira no contexto das leis abolicionistas uruguaias (1842-1862)*. Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado). 2010.

CASTRO, Mariângela Conceição Vicente Bergamini de. *O princípio da função social da propriedade*. Marília: Universidade de Marília. (Dissertação de Mestrado). 2008.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross – cultural Exchange in the Atlantic world. Angola and Brazil during the Era of slave trade*. African studies. Cambridge University Press. 2012.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. "Servir al Estado, servir al poder: la burocracia en el proceso de construcción estatal en América Latina." *Almanack Brasiliense*, nº 3. p. 7-10. 2012.

GRINBERG, Keila. "Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos". In: *Estudos Históricos*. Vol. 1, número 27. p. 63-83. 2001.

\_\_\_\_\_, PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: Editora FGV. Coleção FGV de Bolso. 2013.

\_\_\_\_\_. *As fronteiras da escravidão e da liberdade no sul da América*. Rio de Janeiro: Faperj/ 7 Letras. 2014.

HUMBOLDT, baron A. von. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 2005.

LANDERS, Jane. *Black societies ins Spanish Florida*. Estados Unidos: University of Illinois Press. 1999.

\_\_\_\_\_. *Atlantic creoles in the Age of Revolutions*. Estados Unidos: Harvard University Press. 2010.

LIMA, Rafael Peter de. *‘A Nefanda Pirataria de Carne Humana’: escravizações ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional(1851-1868)*. Porto Alegre. (Dissertação de Mestrado). 2010.

MATTOS, Samuel da Silva. “**Notas sobre a natureza e espécies de propriedades**”. In: *Sequência: estudos jurídicos e políticos*. Florianópolis: UFSC, v. 22, n. 43. p. 89 – 119. 2001.

MENZ, Maximiliano M. *Entre impérios. Formação do Rio Grande na crise do Antigo Sistema Colonial português (1777 – 1822)*. São Paulo: Alameda Editora. 2009.

PETIT MUÑOZ, Eugenio. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideú: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. 1948.

PRADO, Fabrício. *In the Shadows of Empires: Trans-Imperial Networks and Colonial Identity in Bourbon Rio de La Plata (c. 1750- c.1813)*. Atlanta: Emory University. (Tese de Doutorado). 2009.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. *A conquista e ocupação da Amazônia brasileira: no período colonial: a definição das fronteiras*. São Paulo: Universidade de São Paulo. (Tese de Doutorado). 2006.

SECRETO, Maria Verónica. “**Asilo: direito de gentes. Escravos refugiados no Império espanhol.**” In: *Revista de História*. São Paulo, n. 172, p. 197-219. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98754>.

SCOTT, Rebecca; HÉBRARD, Jean. *Provas de liberdade. Uma odisseia atlântica na era da emancipação*. São Paulo: Editora da Unicamp. 2015.

# SERÁ SIMÃO TOKO UM PROFETA? UMA LEITURA ANTROPOLÓGICA

Patrício Batsíkama <sup>1</sup>

**RESUMO:** Simão Toko é uma figura histórica incontestável para a História da Libertação dos povos africanos, em geral. Em 1949-1950 lançou a sua ideologia sobre a libertação cultural e financeiro como princípio da emancipação, e simultaneamente lança o seu movimento religioso que pretendia a independência de África e uma séria de coisas que se concretizaram, nos dias de hoje. O nosso tema coloca uma questão e tenta respondê-la na base das teorias de sociologia e antropologia das religiões, por um lado. Por outro, apresenta o panorama onde se estrutura a teologia tokoista com propósito de ser estudada na ânsia de enriquecer a Cultura de Paz entre os Angolanos, depois de uma longa guerra que deu forma a Cultura de Guerra entre os Angolanos. O propósito desta reflexão consiste em convidar os académicos angolanos a começar a questionar a utilidade ou não das práticas de dos saberes endógenos, em busca de solução dos seus problemas. O tokoísmo é, enquanto pensamento social, um utensílio interessante para semear a Cultura de Paz entre os Angolanos em particular (depois de longos anos de guerra), mas também para repensar outros paradigmas de diálogo face a humanidade globalizada.

**Palavras chave:** Simão Toko; Tokoísmo; Antropologia e Religião.

**ABSTRACT:** Simão Toko is one of the important Historic Figures of the History of the Libetration of African People. Between 1949-1950 He launched His ideology concernig the Cultural and Financial Libetration as the base of any emancipation. In the same time, His religious movement (tokoism) pretended the Independance of all Africa and prophetized several facts nowadays verified. Our discussion begins with one question and we try to respond throught theories from Sociology and Anthropology of Religion. In other side, we present the panorama where a Tokoist theology might construct some Culture of Peace among Angolan People, after several years of war and Culture of War. The aim of this reflexion is to invite Angolan academics to begin to make question about the utility or of the endongenous practices and knowledges fixing their social problems. A Tokoism is, as social thinking, some tool instrumentalizing the Culture of Peace among

---

<sup>1</sup> Historiador | Antropólogo. Universidade Agostinho Neto

Angolan People. It represents, also, the way to think about other paradigms of dialogue facing some social problems of the globalization.

**KEY WORDS:** Simão Toko; Tokoism Anthropology of Religion

“Será Simão Toko um profeta?”. Vamos construir uma leitura antropológica a volta desta questão na perspectiva de criarmos o debate. O primeiro ponto resume-se a uma análise antropológica das condições natalícias. O segundo ponto tenta compreender Deus na cosmogonia muntu-angolana. No terceiro ponto, interessou-nos levantar curiosidade sobre uma possível *teologia tokoista*, não como já estruturada e explicada.

Para alcançar os objectivos deste texto, consultámos inúmeros documentos sobre Simão Toko e o tokoismo, que encontramos no Instituto Nacional de Torre do Tombo. Relativamente ao nacionalismo, consideramos que urgia resumir os principais clássicos sobre o tema, além de aproveitar os inquéritos que utilizámos na elaboração da nossa tese de Doutoramento em Antropologia.<sup>2</sup> A entrevista, para completar os elementos simbólicos do tokoismo é uma amostra que servirá para estudos posteriores. Assim sendo, os resultados que obtivemos, encontram-se expressos numa linguagem de fácil compreensão e têm como objectivo fomentar, por um lado, o debate entre os académicos. Por outro, o texto destina-se a todos, e serve de uma apostila para compreender o “nacionalismo da Paz” que a sociedade precisa cultivar. O debate está aberto.

### **Nasce *Mayamona* nas terras dos Sacerdotes**

Nascido a 24 de Fevereiro de 1918, Simão Gonçalves Toko recebeu o nome de Mayamona. Ele estudou na Missão Baptista de Kibokolo entre 1923 e 1933. Por se distinguir em inteligência e em capacidade prática, entre várias crianças, foi enviado a Luwânda para concluir os estudos liceais no Liceu Salvador Correia, entre 1934-1937. Em, Luanda, assim rezam os costumes protestantes, foi albergado na família do pastor Pedro Neto, o pai do primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto, onde integrou na

---

<sup>2</sup> BATSÍKAMA, 2016

Igreja Metodista de Luanda (Greenfell, 1950). Depois do seu regresso, empenhou-se nas actividades da Igreja (B.M.S.), instruindo os seus concidadãos na Missão de Bembe, pois somente a formação poderia libertar os angolanos das suas misérias. Ciente de que a independência económica era importante, e tendo percebido que o seu salário não era compatível com as suas habilitações literárias, solicitou, sem sucesso, o reajustamento do mesmo.

Em 1943, recebeu a autorização de ir a Leopoldville para aquisição de *kidimbu*, roupa de noiva.<sup>3</sup> Posto lá, o rumo será outro. O seu chamamento será consumado: no dia 5 de Abril de 1943 ele criou o coro. Já em Julho de 1949 lançará o seu movimento com profecias que se confirmarão ainda no mesmo ano, o que permitiu que mais pessoas o considerassem já como profeta e que abraçassem o movimento.

A Conferência Regional em África Central Ocidental – patrocinada pelas Missões Estrangeiras da Conferência da América de Norte em Leopoldville – teve lugar entre 13 e 16 de Julho de 1946. Nessa conferência, Simão Toko foi um dos perspicazes oradores, pois pediu que Deus enviasse o Espírito Santo em África. Dos presentes, Deus terá respondido positivamente (GRENPELL, 1950; KUNZIKA, 2015). Um dos três oradores angolano foi o Reverendo Gaspar de Almeida que, na sessão de abertura do 1º Congresso da Igreja Tokoista em 2000 (ALMEIDA, 2007, p.444), reconheceu o profeta Simão Toko como “Homem de Deus”.

No dia 25 de Julho de 1949 o movimento tokoista foi lançado, depois – em Mayenge nº159, em Léopoldville – o Espírito Santo se tenha manifestado. Simão Toko tinha profetizado, na base da Bíblia: (i) Actos, 2: a descida do Espírito Santo (MARGARIDO, 1966,p.84; MARCUM, 1969, p.79); (ii) Actos, 4: primeira profecia: “os tokoistas sofrerão a perseguição e as prisões” (GRENPELL, 1998; HENDERSON, 2001: 130); (iii) JOEL, 2:28 (Bíblia): garantiu aos tokoistas que terão, também, sonhos e visões (ESTERMANN, 1965, p.327-328); (iv) “O fim do poder colonial em África” (GRENPELL, 1950; GRENPELL, 1998, p. 215; MARCUM, 1969, p.81).

Ainda em Julho de 1949, Simão Toko, com alguns tokoistas, veio a Angola nas celebrações dos 50 anos do aniversário do B.M.S. em Kibokolo, onde o seu coro

---

<sup>3</sup>Molley Julieta Nsambu era o nome da noiva. Era filha do secretário da igreja no Kibokolo, Pedro Sadi.

impressionou de facto a própria Igreja. As autoridades eclesiásticas do B.M.S. Kibokolo<sup>4</sup> tentaram persuadi-lo – sem sucesso – a ficar e continuar as suas actividades dentro da Igreja. Do seu regresso a Léopoldville, ele retomará as suas actividades religiosas. Já na altura da Conferência, Paul Roberson tinha notado que o conteúdo dos cânticos entoados pelo coro tokoista era subversivo: um dos cânticos que vibrou dizia: “O novo mundo está chegando”. Ao regressar, já recebia notificação da administração colonial belga, advertindo-o sobre as práticas e mensagens dos tokoistas.

Não tardou muito, que Simão Toko foi preso, no fim de 1949<sup>5</sup>, acusado de práticas de rituais místico-religiosos condenáveis pela lei belga. Foi preso. Mais de uma centena de tokoistas foram entregar-se voluntariamente. Emanuel Kunzika – um dos testemunhos oculares – apresenta a sua versão no capítulo II da sua obra (KUNZIKA, 2015). É, de facto, interessante notar, aqui, a sua primeira profecia que se cumpriu de forma registada, pois aqui nos interessam apenas os factos que podem ser provados. Ele será extraditado para Angola – acompanhado de alguns tokoistas – a luz do disposto do Decreto nº.17 do artigo nº.2º da Convenção de Extradicação entre Estado Independente de Congo e Portugal de 27 de Abril de 1888.

No Vale do Loge, os tokoistas não abandonaram a Fé, cientes do cumprimento da profecia. Tratava-se de um colonato, o que facilitaria o controlo dos tokoistas, por um lado. Por outro, a fraca densidade populacional condenaria o tokoísmo ao *estatus quo*. Havia outro elemento: a Lei do Indigenato permitiria ocupar os zelofites de Simão Toko com a agricultura do café e construir as estradas. Visto que se tratava de trabalho forçado, a acção tornaria nula toda a eventual acção tokoista. Esta foi a estratégia provisória da Administração colonial portuguesa perante os expatriados angolanos. Ainda assim, o profeta consolida o entendimento multirracial e pluri-étnico.

---

<sup>4</sup> De acordo com a carta do Reverendo D. Grenfell ao professor John Marcum, no dia 1 de Janeiro de 1966: MARCUM, 1969, p. 79, nota de rodapé nº71.

<sup>5</sup> As fontes são divididas: umas dizem que seria em Outubro, outras indicam em Novembro.



Tokoismo aceita a multi-racialidade e a pluri-etnicidade - Fonte: PIDE-DGS

Os tokoistas foram muito perseguidos pela forma sistemática de resistir contra a exploração colonial (MARGARIDO, 1966, p.89), exploração justificada na base da lei sobre o Indigenato.<sup>6</sup> Muitos encontraram a morte, outros foram expedidos para Luwânda (para melhor controlar), ou para lugares incertos. Curiosamente, a administração colonial ajudava o cumprimento da profecia sobre a expansão, nos apóstolos de Simão Toko. Alfredo Margarido assinala perto de 118 tokoistas em Luwânda, em 1958; no mapa geográfico do Ministério da Defesa, quase na mesma data (1958-1959), os tokoistas já se encontravam em todos os cantos de Angola em número preocupante (PIDE-DGS).

Vale de Loge é simbólico por três aspectos: (1) Foi neste espaço simbólico que os Tokoistas receberam por escrito – em crer nos arquivos da PIDE-DGS e nos testemunhos dos missionários da B.M.S. (GRENFELL, 1950) – os “mandamentos” que consistiam na edificação da conduta ética e deontológica. Dos nossos entrevistados, este espaço tem o mesmo valor simbólico que a Monte de Sinai e Moisés enquanto Profeta; (2) No mesmo espaço verificaram-se as primeiras perseguições e mortes dos Tokoistas em Angola.

---

<sup>6</sup> De facto, havia uma mal-interpretação da lei, pois os tokoistas tinham conhecimentos básicos: eram humildes letrados; comportavam-se urbanamente; etc. Na interpretação da lei sobre o Indigenato, seriam assimilados. Ora, os “assimilados” traduziam-se em dóceis servidores da colonização. Os tokoistas questionavam a justiça social, na base do trabalho, excluindo a possibilidade de serem explorados como “analfabetos/indígenas”.

Simão Toko terá assumido as suas tarefas de Líder entre diferentes etnias angolanas e mesmo os europeus (portugueses, britânicos, etc.) para instalar harmonia entre si, apesar das atrocidades e injustiças (veja a Foto acima colocada); (3) A estrutura funcional verificada no Vale do Loge foi o modelo primitivo do tokoísmo, consoante as profecias que debitaram o movimento religioso. Na vida espiritual tokoísta a missão profética confirmada em Léopoldville (na rua Mayenge) seguiu-se para este lugar. Isto é, Mayenge e Vale do Loge constituem, ambos, o “berço doutrinal” do tokoísmo, e vários outros especialistas que vivenciaram esse fenómeno ou estudaram na base de testemunhos (GRENFELL, 1950; ESTERMANN, 1965; MARGARIDO, 1966; MARCUM, 1969).

### **Sadi Zulumôngo**

Os sacerdotes kôngo que fugiram das perseguições católicas em Mbânz’aKôngo, depois da morte de Nsîmb’aVita (KimpaVita) em 1706 terão fundado – entre 1710 e 1847 várias aldeias no Mbata, entre as quais Sadi Zulu Môngo. Há uma hipótese consistente que vigoraria para interpretar este termo: *Sadi Zulu Môngo*, enquanto topónimo, é conhecido pela tradição oral como o local sagrado. O que vai ao encontro da significação do próprio termo. *Sadi* é “alguém com poder de desfazer um feitiço maligno” (LAMAN, 1936, p.863) e *Zulu Môngo* é “o cimo da montanha, reservado ao culto dos ancestrais, ou espíritos”, junto de *Nzâmbi* (Deus), ou ainda *Mbâzi*, local de julgamento, perto de um cemitério como símbolo das leis dos ancestrais (STRYUF, 1974, p.36, 37). Em termos territoriais, chama-se *Na Mpêmba*, à qual Karl Laman atribui o sentido de “montanha onde se encontram as sepulturas” (LAMAN, 1936, p.578). Desta maneira, *Sadi Zulu Môngo* significaria “lugar sagrado onde residem aqueles que têm o poder de desfazer o feitiço e de comunicar com *Nzâmbi*”. Trata-se de um lugar fundado pelos *Nsaku*, os sacerdotes. É nesta aldeia que Simão Toko nasceu.

### **Linhagens dos Fazedores da Paz**

Simão Toko pertence à linhagem de *Na Mpêmba* ou, ainda, *Na MpêmbaNkosa*. Esta linhagem é tida, também, como *Na Mpêmb’a Nsivwîla*. Na anatomia social dos Kôngo,

essa linhagem pertence aos *Nsaku*, os sacerdotes, cujas funções sociais consistiam em, vamos citar Jean Cuvelier: «Na MpêmbaNkosatulembwakwanzazi, katukosakwanzaziko». Quer dizer: «*Na MpêmbaNkosa* não compactua com as confusões, embora a sua missão seja resolvê-las.» (CUVELIER, 1934, p. 47-48). Essa oração é antiga, pela fórmula que apresenta: Na Mpêmba; tulêmbwa e Nkosa; tukosa. Toda a linhagem que apresenta essa fórmula é, *a priori*, uma linhagem de origem e não derivada (BATSÍKAMA, 2010, p. 38- 41).

*Na Mpêmba Nkosa* é a linhagem que mistura linhagens através de cerimónias, enquanto *Na Mpêmb'a Nsivwila*, incorpora os “fazedores da Paz”, depois das anarquias ou confusões. *Na Mpêmba* representa os santos: *Mpêmba* deriva de *yêmba* (*ghêmba*; *vêmba*; *pêmba*) que quer dizer, simultaneamente, (i) ter a cor *pemba*, branca; (ii) ser habilitado a instalar Paz entre pessoas; (iii) possuir o poder de *pêmba*. *Mpêmba* associa-se ao paraíso (MacGAFFEY, 2000, p. 27, 81, 207). Trata-se da linhagem daqueles que eram considerados como *santos* e habilitados a administrar os cultos dos ancestrais para trazer harmonia na sociedade. *Na Mpêmba* de Kibokolo, da qual a mãe de Simão Toko e a ascendência desta última são oriundas, é de *Nsivwila Nimi*. Como o termo o diz, e bem, *Nsivwila* (LAMAN, 1936, p.1086), “eles que aportam a Paz”, quer depois da Guerra ou quaisquer confusões humanas, quer quando os ancestrais zangados amaldiçoam a sociedade dos vivos. É uma linhagem que assegura o país quando estiver à beira de falir. Em breve, *Na Mpêmba Wûnga (Na Nsivwila Nimi)* é uma linhagem dos “fazedores da Paz” na sociedade, de acordo com a distribuição das funções sociais.

### **Mayamona: o “vidente”; Toko: o Salvador**

É, na verdade, interessante que ao nascer lhe tenha sido dado o nome de “Mayamona”. Nessa condição, os relatos recolhidos com a ajuda dos seus parentes devem ser considerados e analisados em comparação com os factos verificáveis. Geralmente, há uma tendência para se efectuarem duas interpretações: (i) *mayamona*, “o que já viu antes dos outros homens ver”; (ii) *mayimona*, “o que verá”. O primeiro, relaciona-se com a bênção que um sacerdote (ou avô materno) administra a um recém-nascido. Em última instância, como é corrente, o pai do recém-nascido tem o direito de o nomear. Faz-se num ritual simbólico e muito significativo. Os pastores protestantes do BMS admitem que

Simão Toko era uma criança “muito inteligente” e, nessa qualidade, “muito distante das outras crianças” (MARCUM, 1969, p.77; GRENFELL, 1998, p.211; GRENFELL, 1950). Por isso, ele foi enviado a Luanda, para o Liceu Salvador Correia. Sobre Mayamona, é importante mencionar que desde muito cedo, Simão Toko se mostrou vidente ao ponto de vaticinar 1936-1937 que Agostinho Neto será um grande líder e presidente de Angola (ver adiante).

Passamos, agora, ao nome mais conhecido, Toko. De acordo com *Dictionnaire Kikongo-Français* de Karl Laman, o termo *toko* significa o seguinte: (i) *toko*: jovem, pequeno mestre. O termo deriva de *tokuka* que quer dizer “estar sempre limpo; estar em ordem; ser sacerdote”; (ii) *toko*: quebrar, pulverizar. A expressão *tokomba* se traduz por “quebrar nozes de palmeira (coconotes)”. Isso tem uma significação profunda nas cosmogonias angolanas.



Simão TokoMayamona - Fonte: PIDE-DGS

Importa salientar que entre os Umbundu, o termo *toko* existe com o mesmo sentido e deriva, também, de *tokoka* que quer dizer “romper-se, rasgar-se, rebentar, estalar” (ALVES, 1951, p.1512). O sentido de *tokomba* está claro nessa expressão: *A lusipatokoka; tjivala u enda*, cujo significado será: “O! Corda, parte-te; dói ao que for água abaixo” (ALVES, 1951, p.1512). O mesmo sentido encontramos entre os Nyaneka<sup>7</sup>, os, Lûnda, os Ambundu e mesmo os KhoiKhoi.

---

<sup>7</sup> SILVA, 1966, p.524: romper: *-thokesa, onthokesa*; SILVA, 1966, p. 487, rebentar, *-thokesa, onthokesa*.

Como podemos verificar e partindo das teorias sobre as origens das zonas de Malcolm Guthrie, o termo *toko* seria proto-bantu. Pelo facto de estar, simultaneamente, nas zonas B, H, K e R, já é uma evidência sociolinguística de que a instituição de *toko\mba* remontaria a muitos séculos antes dos contactos entre Portugueses e Angolanos: *\*-tok+* expressa que a instituição seria oriunda dos Bantu orientais, com sentido de “sacerdote cuja higiene espiritual é sã”; ou ainda, “sacerdote libertador, aquele que realiza cultos dos ancestrais”. Com as imposições do cristianismo nas sociedades africanas<sup>8</sup>, as religiões internas foram desaparecendo. Talvez se explique, porque o sentido religioso de *toko* se tenha apenas ficado na retórica, no campo linguístico e que as práticas, mesmo as mais simples, tenham ficado na letargia. Apesar disso, relatos antigos ainda preservam informações valiosas.<sup>9</sup>

Nos dias de hoje, o portador do nome Toko é tido como alguém que sabe apresentar-se ao público, de forma jovial. Mas este não é o único sentido que lhe é dado. Há um, entre outros sentidos, que nos interessa aqui frisar: “sacerdote libertador; sacerdote salvador” e vamos, resumidamente, falar disso nas linhas a seguir. Depois da morte do rei (Ntotela), e poderia ser para qualquer cidadão, o sacerdote *Na Mpemba* realizava os rituais mais conhecidos pelo nome de *kômba*. Este sacerdote precisava, para efeito, dos produtos da sua palmeira.<sup>10</sup> Desta palmeira, como foi o caso em 1775, o sacerdote busca: (a) os ramos da palmeira com os quais são fabricadas as vassouras sagradas (*nkombo*), para varrer as sujidades simbólicas; (b) vinho de palma (*malavu ma nsamba*), bebidas sagradas, embora seja muito popular entre as pessoas; (c) óleo de palma (*mafuta*) para ungir alguns familiares directos do defunto; (d) nozes de palmeira/coconotes (*mba*). O ritual é simbólico e consiste em *tokomba*. Isto é, rebentar, estalar nozes de palmeira. Perante os parentes do defunto, o sacerdote começa por enumerar as interdições e solicita saber se, por acaso, alguém entre os familiares infringiu uma delas. Já no fim, o sacerdote começa o pequeno ritual de quebrar as nozes – *tokomba* – que tem um valor social importante:

---

<sup>8</sup> Os artigos que compõem a bula *Romanus Pontifex* levaram os Portugueses a tentar exterminar as práticas religiosas, até os simples rituais simbólicos.

<sup>9</sup> CUVELIER, 1953, p.109-112 (Lorenzo da Lucca); PIGAFFETTA, 1963, p.77; JADIN, 1963, p.400-404; VAN WING, 1938; De MUNCK, 1953, p.88, 90-91; MERTENS, 1942, p.108-111; 313-315; etc.

<sup>10</sup> Aliás, não é por acaso que em MbânzaKôngo encontramos a palmeira do rei que integra os bens culturais por preservar no projecto sobre MbânzaKôngo Património da Humanidade.

libertar os familiares do defunto das suas interdições. Com esse acto, as pessoas poderiam retomar as suas actividades normais e a sua dieta habitual.<sup>11</sup>

O mesmo acto acontecia quando alguém era readquirido pela sua família depois de uma escravidão resultada das medidas judiciais. O rei eleito, de modo igual, passava por *tokomba*, para manter a ligação com o monarca defunto, e deveria citar as 12 gerações dos reis que justificariam a sua eleição e aceitação dos ancestrais. Van Wing informa-nos também do mesmo acto no *kimpasi* que, curiosamente não é o que pretenderam Lorenzo da Lucca e Bernardo da Gallo em 1705-1706. Trata-se de cerimónias religiosas para restaurar a ordem social perdida. O ritual *tokomba* era acto simbólico da libertação ou salvação colectiva (SOUSBERGHE, 1954). Na sua obra monumental, Van Wing apresenta-nos uma evidência religiosa com nome de “Ndona *Tokisa*” que expulsa os espíritos malvados (VAN WING, 1938: 286). Interessante ainda é saber que esse sacerdote é amplamente registado na tradição oral como *Na Mpemba Nsaku Malele*, que intervinha na eleição do Ntotela (JADIN, 1963, p.. 402-404; CUVELIER, 1934, p.43,74; BATSÍKAMA, 2014, p.37-38).

Há uma feliz coincidência entre os nomes de Toko, Mayamona com a linhagem *Na Mpemba* e, curiosamente, com a aldeia onde nasceu: Sadi. Os Tokoístas festejam 17 de Abril de 1935 como o “primeiro” dia que o sacerdote Simão Gonçalves Toko *encontrou-se* com Ñzâmbi, Deus (teofania). Em 2008, entrevistamos Emanuel Kunzika sobre o fundador do tokoísmo e nos respondeu da seguinte maneira:

Simão Gonçalves Toko era “irmão” de Agostinho Neto, e viveram junto na casa do reverendo Pedro Neto. A dada altura, provavelmente em 1938, o profeta avisou ao seu irmão [Agostinho Neto] que ele será grande líder, e presidente de Angola. A mamã Maria [Silva] Neto nunca chegou a gostar desta conversa... (KUNZIKA, Novembro de 2008).

Com este testemunho, Kunzika se contentava de fornecer alguma *evidência* sobre a *chamada divina* de Simão Toko. Isto é, depois da teofania, o *jovem* Simão Toko já

---

<sup>11</sup> Para reconstruirmos *tokomba*, baseamos nos seguintes textos: JADIN, 1963, p..401-402; Van OVERBERGH, 1907, p..108-109; CUVELIER, 1953, p.. 168, 171-173; BALANDIER, 2009, p..79-82.

profetizava. John Marcum apresentou-nos um subsídio interessante, quando confidenciou o seguinte:

O bolseiro Emmanuel Kunzika tinha-me dito, na década de 1960 – quando eu escrevia este texto<sup>12</sup> – que Simão Toko era profeta desde a sua juventude... Falou-me de tantas coisas, entre as quais, o *messias* africano vaticinou que Agostinho Neto será presidente de Angola independente. Enquanto jovens, nos finais dos anos 1930, levou-se isso numa brincadeira. Mas eu reconsiderarei isso no dia 11 de Novembro de 1975. Fiz questão de rever as minhas anotações, que estão no arquivo de *American Committee on Africa...* (MARCUM, Março de 2010)

Enquanto desempanávamos as nossas as nossas funções de curador no pavilhão de Angola na Expo Milano 2015 (Itália), fizemos conhecimento de um angolano que conheceu, também, o sacerdote Simão Gonçalves Toko. Ao pergunta-lhe sobre a profecia acima mencionada, ele avançou entre várias lembranças, a seguinte:

(...) foi nos tempos do liceu nos anos 1940<sup>13</sup>... Aquilo [profecia] deve ser associado à nossa ingenuidade juvenil... Mas, ninguém contestou-lhe porque Simão Toko era um religioso sério, uma pessoa íntegra e de grande moral entre nós. Depois seguiu-se um desentendimento entre a igreja de Simão Toko e a ideologia do partido único. Mas nunca deixaram de ser amigos... (Álvaro Correia de Faria, Milão 01 de Outubro de 2015)

As três informações são analisadas num outro estudo que prometemos publicar nos próximos tempos, se Nzâmbi nos ceder mais tempos de vida. Estes testemunhos contêm uma importância enquanto práticas e saberes endógenos no aspecto religioso (DURKHEIM, 2000, p.457-458) e enquanto símbolo do poder socialmente aceite (BOURDIEU, 1989, p. 22). Face ao que precede, está claro que Simão Toko tenha tomado consciência da sua missão profética de “sacerdote salvador”<sup>14</sup>, ou “sacerdote libertador”,

---

12Angolan Revolution.Vol. I. Anatomy of Explosion,em 1969.

13 Deveria ser entre 1935-1937. Trata-se de uma pessoa idosa.

14 Numa das suas informações, a PIDE-DGS tentava analisar a cruz com a letra “S”. Será Simão, ou Salvador? Embora os pareceristas da PIDE-DGS pensassem que fosse “Simão”, é muito provável que assim apareça. Simão Toko sabia que o seu nome de Simão era cristão, mas não tão importante quanto o Toko ou Mayamona. Somos de opinião que o “S” na cruz significava o Salvador, pois ela simboliza a salvação através de Jesus Cristo. Talvez “Salvador” que é Jesus fosse mais próximo de Toko, enquanto salvador na cosmogonia angolana.

já nas décadas de 1930 em Luanda. Na cosmogonia angolana, Simão Toko nasceu na família dos sacerdotes, em 1918 numa altura que o nome é ainda muito importante: John Weeks notou que o nome, as condições natalícias e o lugar de nascimento ainda tinham uma grande importância nas práticas e nos saberes locais (WEEKS, 1914, p.111-120).

Como veremos nas páginas seguintes, as coincidências são fortemente estreitas entre o que prediz o nome (de nascimento, da linhagem e do espaço social de origem), e o que a história irá registar. Max Weber teorizou a *predestinação* como uma das três formas da *teodiceia* (WEBER, 1982, p.410). Isso justifica-se com o sacerdote angolano.

### **Filosofia muntu-angolana sobre Deus**

Padre Placid Tempels tem o mérito de ver a filosofia bantu como algo original aos próprios Bantu, por se fundar num fundo sociocultural bantu, explicando a existência nas bases existenciais que a geografia mental bantu melhor compreende. A filosofia bantu é rica na representação mental de Deus e já tentamos ilustrar a estrutura numa estética muntu-angolana, consoante as qualidades de Deus/*Nzâmbi*, Deus/*Kalûnga*, Deus/*Mpangayile*, Deus/*Suku*, etc. (BATSÍKAMA, 2016, p.101-103). É praticamente impossível que uma pessoa absorva uma crença externa na mesma textura em que esta crença se apresenta no seu espaço de origem. Para perceber o cristianismo em África, ou em Angola em particular, importa começar por compreender duas bases epistemológicas da filosofia local. Tentaremos aqui falar destas bases na filosofia muntu-angolana, antes de comentarmos sobre a africanização do cristianismo.

O questionamento da existência – base de toda a origem epistemológica da filosofia – pode compreender-se no subtexto das texturas de cada qualidade que os Angolanos dão a Deus: *Nzâmbi*, *Mbûmba*, *Kalûnga*, *Suku* e *Mpângayile*. Os muntu-angolanos atribuem a origem de tudo a *Nzâmbi*: origem do Homem a partir da criação; origem do mundo/existência (mundo dos vivos e mundo dos mortos) a partir de princípio/fim (*Kalûnga* = *Alfa* e *Omega* dos cristãos); origem da harmonia social, etc.

A reinvenção da Natureza – base de toda a origem social da filosofia – é fundamental para perceber a cultura enquanto espaço mental. A cultura material angolana – muito apreciada desde os primeiros contactos com o mundo externo – é rica em quatro ângulos

de apreciação: (i) cultura material domiciliar; (ii) cultura material profissional; (iii) cultura material sagrada; (iii) cultura material lúdica. As produções materiais apresentam divergências e convergências. Partiremos da “panela”. A panela pode servir para cozer feijão, ou liquidificar o ferro, ou ainda conservar os ossos dos ancestrais ou, finalmente, como brinquedo para as crianças. Ainda que tenha uma mesma morfologia, as decorações estéticas diferenciarão a utilidade e o enquadramento da mesma consoante é domiciliar, profissional, sagrado ou lúdico.

A base epistemológica da filosofia é antes de mais abstracta, mas se verifica na base social da filosofia e ambas constroem o sistema cosmogónico de todo o povo. Em relação a Deus, está claro que ele não difere tanto daquilo que trouxe o cristianismo ou o islamismo. Razão pela qual os padres dos séculos passados (XV até XX) não mudaram as apelações. Mudar a apelação de Deus, internamente, é mudar o conceito de tudo. Passará a ser outra divindade. Os nomes acima enumerados versam numa religião monoteísta cujos crentes, antes da chegada dos Portugueses, detinham uma cultura variada para explicar o funcionamento das relações entre *Nzâmbi* e Homem. *A priori*, existe uma sociedade à parte que pretende conhecer meios e formas de possibilidade de contacto com *Nzâmbi*. Se eram descendentes de Levi, numa cultura, eles são *Nsaku* na outra. E tentaremos resumidamente abordar essa questão em três aspectos.

No primeiro aspecto, *Nzâmbi* e a vida antes do nascimento: antes de a pessoa nascer, ele pertence desde já a determinada linhagem. Os sintomas verificados no período da gravidez constituem as manifestações de *Kalûnga* (debaixo da existência), cuja mensagem é e só poderá ser interpretada por alguém iniciado para o efeito. Na cosmogonia muntu-angolana são *Cinguri* (nos Lûnda) ou ainda, os *Nsaku* (nos Kôngo). Estes aconselham o pai ou a mãe acerca da atribuição do nome específico da criança, pois interpretam melhor as mensagens de *Kalûnga* (os sintomas são considerados como mensagens). Esse nome explicará a personalidade do portador durante toda a vida existencial.<sup>15</sup> É o caso de *Mayamona* e *Toko*.

No segundo aspecto, *Nzambi* e a vida existencial: a existência física do Homem é passiva, pois começará a existir, de facto, depois de se mostrar fiel às leis deixadas pelos seus

---

<sup>15</sup> Vida existencial é, na concepção muntu-angolana, a vida depois de nascer, que é diferente do feto ou do cadáver, apenas pela evidência da vida/existência que apresenta.

ancestrais e às leis da Natureza (*Nzâmbi*). Os muntu-angolanos preocupam-se e vivem em harmonia, como forma de preparar a sua vida depois da morte. As normas simbolizam as leis dos ancestrais, e respeitar os lugares sagrados e as leis proporciona o equilíbrio ontológico que garante eternidade no além. O Homem, nesse caso, situa-se numa insegurança constante (existência efêmera: vida), e a sua protecção é instrumentalizada pelos membros das linhagens que ministram as relações entre *Nzâmbi Mpângiyile* e os Homens.

E finalmente, *Nzâmbi* e a vida depois da morte: a finalidade da existência humana para os muntu-angolanos terá sido “viver enquanto ancestral”. As palavras como *vûmbi/vîmbi/kîmbi* significam – na linguagem corrente – “morto, cadáver” em kikôngo, lyumbûndu e kimbûndu. No pensamento muntu-angolano, *vûmbi/vîmbi/kîmbi* simboliza o estado material do *Mbûmba*, enquanto Deus criador. Por essa razão, os sacerdotes (*Nsaku, Cinguri, Kilâmba, etc.*) devem prepará-lo – nos rituais fúnebres – para este alcançar a integridade moral de ancestral. Razão pela qual se mumifica o cadáver com fogo, como o fez *Mbûmba* no início. Isso termina com os rituais simbólicos de *komba* de que já falámos anteriormente. Eis a razão pela qual, na concepção dos muntu-angolanos, os mortos são vivos por excelência, e próximos de *Mbûmb’a Kalûnga*.<sup>16</sup> O conceito de *Deus* nas culturas muntu-angolanas precisa de ser estudado pelos especialistas, inicialmente pelos sociólogos das religiões, os filósofos e, finalmente pelos teólogos. Existem estudos interessantes produzidos nos tempos coloniais, produzidos num contexto de colonização e na visão do cristianismo e do colonizador. Imperaria, agora, que os próprios Africanos explicassem melhor ao retomar esses trabalhos.

### **Africanização do Cristianismo**

Em 1491, Portugal começou a evangelização do Kôngo (parte setentrional de Angola) com os baptismos daquelas pessoas que eles achavam nobres. O primeiro a ser baptizado em Mbânz’a Kôngo foi o chefe espiritual do Kôngo: Nsaku Ne Vûnda é baptizado Dom

---

<sup>16</sup> Nos rituais que chegaram nas América (Cuba, Haiti, Brasil, etc.) *Mbûmb’a Kalûnga* é o termo mais utilizado, e a explicação que acabámos de dar pode satisfazer as razões.

Jorge. Depois veio o monarca Ñzing'a Nkûwu como Dom João I e a sua família.<sup>17</sup> Os Kôngo aceitavam o baptismo (*dia mûngwa*) como nova aliança, ao passo que os Portugueses pensavam submetê-los ao poder da Igreja. Mwêne Ñjîng'a Mbândi é outro exemplo de que, em Luwânda, aceitou o baptismo como parte parcial da nova aliança sem, portanto, trocar as suas crenças milenares. António Cavazzi não se cansou de a admirar na sua obra (Cavazzi, 1965).

A morte de Kimpa Vita (ou melhor Nsîmb'a Vita), em Julho de 1706, é tida como o início da africanização da Igreja, que o Catolicismo não tinha percebido (LUCCA, 1701-1717; GALLO, 1700-1709). O conflito de interpretação entre o Deus, no entender dos padres católicos, e o *Nzâmbi* dos Bantu não poderia ser apenas uma questão cultural. Seria, a nosso ver, uma complexidade de superioridade na parte dos padres católicos. A maior razão é ver, hoje, quanto a africanização da Igreja católica é um facto. Kimpa Vita não é a única a ser mal interpretada na época. Mwêne Ñjîng'a Mbândi nunca foi percebida pelo Cavazzi, por exemplo, pela forma como ela era mais fiel às leis dos seus ancestrais. O monarca Ñzing'a Nkûwu, baptizado Dom João I, nunca deixou de honrar – *zitisa* – os preceitos dos seus ancestrais. Mandumeya Ndemufayo, apesar da sua visão militarista, não poderia perceber padres ou Igrejas que explorassem seres humanos, semelhantes a Deus como eles. É importante separar o conceito da cultura imaterial, que é a transformação da Natureza, e o conceito da cosmogonia que é uma construção abstracta que vivifica o comportamento psicossocial. Se, por um lado a cultura é uma herança social e partilha das identidades, por outro a cosmogonia assume o fundo teorizador da existência. Pelo exposto, verificamos, claramente, as causas desta disputa cultural.

A mensagem da salvação não pode ser interpretada, senão será uma poesia sem significado. Ela precisa de ser sentida. Rezar uma missa em língua latina e numa cosmogonia romana não significaria nada para os Kôngo, pois incorre na traição de perspectiva. Contudo, encontrar no entender kôngo uma oração do suporte cosmogónico de “Salve Regina” como o fez Kimpa Vita, não só aproxima os Kôngo da salvação, porque eles a vivenciam, mas sobretudo, porque se evita a traição de perspectiva, pois toda a religião transcende de uma cultura específica. Será, de facto, difícil um Kôngo entrar em comunicação com o Além ou comunicar-se com os Ancestrais sem, por um

---

<sup>17</sup> A rainha foi baptizada em nome de Dona Eleonora; o filho foi baptizado com o nome de Dom Afonso I.

lado o *malavu ma nsâmba* (vinho de palma) e o *masikulu* (um tipo de batuque). *Mikûnga* (cânticos) constituem uma linguagem de comunicação que obedece aos padrões específicos. Com isso, podemos perceber a razão da africanização do cristianismo: ela dá vida à própria religião cristã. *Nsâmba* é vinho de bênção (*Nzâmbi* e *nsâmba* vêm de *hâmba*, *yâmba*); *masikulu* simbolizam as leis e preceitos dos ancestrais (\*-*sik*+: leis; \*-*kul*: ancestrais) emitidos através do som; *Mikûnga* são revelações de \*-*ûng* = *Kalûnga*. Isso não foi percebido pelos padres católicos que operavam nos séculos passados.

A *Relatione* do padre Romano di Dicomano (século XVIII) – assim como de alguns como Luca de Caltanissetta, por exemplo – dá-nos as explicações simplificadas sobre as diferenças culturais na interiorização da Fé (BRASIO, 1972, p..26-30). No século XIX, John Weeks tentou perceber as lendas locais, em Mbânz’a Kôngo, e concluiu que a cultura milenar dos Kôngo perpassou a primeira evangelização (1491-1717), assim como a nova evangelização não dizimou as crenças locais. O mesmo se verificava em Kambambe, onde ainda temos as ruínas da presença católica assim como em Luwânda. Existe, localmente, um fundo cultural enraizado que exterioriza a fé de forma peculiarmente endógena.

De modo geral, todos os evangelistas admitem que a evangelização em Angola – ou em África – é consideravelmente rentável quando se opera na cultura local. Mas, ao mesmo tempo, admitem que a resistência cultural é forte, mesmo para os mais iluminados assimilados. Não é apenas em África. No livro de Actos dos apóstolos, encontramos o primeiro desencontro entre o cristianismo e os hábitos alimentícios dos evangelizados. Hoje um cristão chinês é diferente do cristão português tanto quanto um cristão judeu em relação ao cristão angolano pelos fundos culturais que cada um é portador, apesar do pacote evangelizador que o converteu como cristão ser relativamente o mesmo. Todos eles, apesar dessa inevitável diferença, convergem na fé.

## **Fundamentos da Teologia tokoista<sup>18</sup>**

---

<sup>18</sup> Agradecemos ao líder tokoista, Bispo Afonso Nunes, pelas explicações valiosas e claras que nos forneceu (informações confirmadas pela ampla documentação que conseguimos e pelas entrevistas feitas por nós a outras pessoas). Trataremos esses elementos com pormenores no outro trabalho que temos desenvolvido há algum tempo.

As estruturas conceptuais do sistema religioso tokoista eram mal conhecidas (ESTERMANN, 1965) pela colonização portuguesa, embora alguns trabalhos científicos (sociologia, antropologia e teologia) que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, nos forneçam elementos importantes. Pena é que o tokoísmo foi analisado na perspectiva da teologia católica ortodoxa (Carlos Estermann; João Martins, etc.) e não, como normalmente seria, na perspectiva do messianismo africano (SINDA, 1972, p.87-99; BALANDIER, 1967, p.103-107) ou, minimamente, na perspectiva angolana. Interessamos aqui optar por uma definição descritiva da teologia, que servirá de instrumento lógico para se perceber o tokoísmo, criado por um profeta ético. Partiremos do pressuposto segundo o qual a teologia é a compreensão lógica de práticas cuja simbologia estabelece ou explica, pelo menos, a relação entre Deus (ou divindade) e o Homem. Essa relação se constrói entre os suportes imateriais e os suportes materiais. Esses suportes constituem o fundo cultural da religião (WEBER, 1982, p.407-408; BRANDON, 1963, p.14-18), a partir do qual o Homem entende ou pensa racionalmente entender as dimensões de Deus (ou divindade).

Neste segundo ponto, começaremos por apresentar os suportes imateriais e materiais nos quais se funda o tokoísmo. Será feita uma análise e uma comparação para se perceber a missão profética (ROBINSON, 1923) do profeta ético Simão Gonçalves Toko. Depois de sistematizar esses suportes materiais e imateriais, tentaremos responder à seguinte pergunta: será Simão Gonçalves Toko um Profeta?

### **Estrela a oitos ângulos (Estrela da Alva)**

Ao lançar o tokoísmo em 1949, Simão Gonçalves Toko e os fiéis tiveram consciência da profecia: perseguição, prisão, morte, etc. como está patente nos Actos, 2. Também, a profecia prevenia a salvação que virá de Deus: Salmos, 121 (MARCUM, 1969, p.81; GRENFELL, 1950). Isto é, os tokoistas sabiam o que lhes esperavam e acreditavam profundamente na profecia.

Os tokoistas assumiam-se – simbolicamente – como estrela, e o alfaiate Diakenge Manuel Toko costurou uma estrela branca num fundo vermelho. Isto é, a profecia antevia mortes,

prisões aos fiéis tidos como estrelas, o que resultaria do símbolo de uma estrela no fundo vermelho em 1949-1954. Mas, o que significaria estrela num fundo vermelho? Na cosmogonia angolana – kôngo, lûnda, mbûndu e umbûndu – a estrela tem duas significações importantes que, curiosamente, convergem com o sentido hebraico. E vamos citá-las: (i) “Entidade astral”. Os Nyaneka chamam-no de *onthongululu*, ou ainda *onyofi* (SILVA, 1951, p.225). Isto é, a luz pequena entre as trevas. Os Kôngo chamam-no de *ntêtembwa* (LAMMAN, 1936, p.793). Na cosmogonia angolana a estrela é ora a pequena luz nas trevas, tida como metáfora de pequeno Bem no meio de maldades, ora o Bem terrestre, o Homem primitivo que alcançou a eternidade. Nas sociedades Khoi-San, associa-se estes dois sentidos a uma história do Bem social: *ntêtembwa*, *onthungululu* explicam-no bem. (ii) Totem do Bem: a estrela identifica a ordem estabelecida a partir de *Nzâmbi*. A sua linguagem astral implica, por um lado, a fixação geográfica e por outro, o cultivo da cordialidade entre as pessoas na base das leis estabelecidas.

A cor vermelha do fundo de onde sobressai a estrela foi, inicialmente, considerada como o “derrame de sangue” que iria caracterizar os primeiros momentos dos tokoistas. Foi nesse sentido que o alfaiate tokoista Diakenge Manuel Toko realizou os primeiros protótipos. Mas a cor vermelha não significa apenas o sangue derramado, no sentido de “terror”.<sup>19</sup> O sangue de Cristo professa o amor e a vida eterna (salvação). Nas sociedades muntu-angolanas, a cor vermelha tem dois sentidos: “sagrado”<sup>20</sup> e “origem vital”.<sup>21</sup> Isso permite-nos avaliar o sentido religioso do vermelho tokoista, primeiro como “sacrifício humano”, e depois como “amor pelo Bem social”. É somente assim que se poderá perceber Salmos, 121 e Acto, 2 nos primeiros momentos do tokoísmo.

Já nos finais da década de 1950, o profeta escreveu cartas aos fiéis, indicando que era necessário já não exibir a estrela vermelha, porque a partir do “Novo Milénio”, virá o novo tempo: “tempo da esperança”, em que os tokoistas já não serão perseguidos. A esperança é a interpretação da cor verde que, já o início da década de 1960 passou a servir do fundo da estrela que muitos fiéis usavam, para a sua identificação cultural religiosa. É curioso verificar que Angola alcançou a Paz em 2002 (Novo Milénio), e que os tokoistas

---

<sup>19</sup> Enquanto presos políticos eram considerados de comunistas em 1949.

<sup>20</sup>Iniciação, sacrifício religioso, etc.

<sup>21</sup>Vida, pertença social, etc.

e os Angolano em geral vivem em tempos da *esperança*. A cor verde, como fundo da estrela, traz a profecia da esperança e da Paz. A cor verde quer dizer, nas sociedades muntu-angolanas, a prosperidade e a harmonia entre as pessoas. Embora os tokoistas tenham começado a utilizar essa cor já na década de 1960, a Paz profetizada por Simão Toko só se verificou em 2002.<sup>22</sup> Essa *esperança* em estrela de amanhã é “anunciadora do renascimento perpétuo de dia... símbolo do próprio princípio da vida” e oito pontos da “Estrela da Alva” simbolizam o equilíbrio, a concórdia e a Paz (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 308; 483).



Fonte: PIDE-DGS

## Cruz africana

Já referimos a cruz na tradição cristã (símbolo da salvação), que é o contrário do que acontece na tradição romano-judaica (símbolo dos malfeitores).<sup>23</sup> A árvore tem um significado profundo nas sociedades africanas, embora nos proponhamos mencionar aqui

---

<sup>22</sup> Abordaremos essa questão num outro projecto, sobre a teologia tokoista.

<sup>23</sup> A ocupação dos Romanos antes do cristianismo (ou mesmo de Jesus Cristo). O judaísmo antigo tinha herdado o sentido da cruz romana, pela prática constante de condenação dos malfeitores.

apenas duas: (i) condições vitais criadas e prosperidade material e espiritual; (ii) diálogo e abrigo – lugar de repouso, Paz e conforto – enquanto condicionantes da coesão e da unidade. Nas sociedades angolanas, os antigos – para jurar que falavam de acordo com o que foi estabelecido – cruzavam os dois dedos indicados e falavam conforme acordado, ou desenhavam uma cruz e saltavam-na para dizer que o que eles tinham dito fosse conforme à verdade. Isto é, a forma de “cruz” é um símbolo sagrado. “Na iconografia cristã são frequente as representações da cruz com ramos de folhas ou duma Arvore-cruz” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p.90). Os Bantu são um povo de agricultores, por isso a árvore simboliza o resultado das suas actividades. O mesmo símbolo poderia significar o “país onde as pessoas vivem consoante as leis instituídas pela colectividade que ninguém poderá infringir”.

Os Bantu acreditam que todas as árvores<sup>24</sup> são constituídas de ramos<sup>25</sup>, o que, nas línguas bantu, quer dizer “árvore na árvore”. Isto é, a árvore é um símbolo de acordo dialógico: diferenças dialogando, respeitando as suas idiosincrasias. Os ramos constituem diferenças de uma mesma sociedade, apela-se pela união que, nas sociedades angolanas, quer dizer justaposição, e não oposição entre os integrantes. Os ramos da árvore explicam-no bem. Nos Kôngo existe uma máxima que o exprime de forma excelente: “*makukwamatatumalâmbilângaKôngo*”. O país (a sociedade) é considerado como uma marmitta assente em três pedras. Nos Umbundu, a cosmogonia completa-se em três *osângo*<sup>26</sup> (LIMA, 1992, p.23). Há um provérbio nyaneka que lembra que três *omathiya*<sup>27</sup> sustentam a panela. Curiosamente, na árvore-cruz desenhado pelo próprio profeta, encontramos três ramos, os “*makukwamatatu*” ou ainda os “*omanthiya*”.

A africanização da Igreja do Cristo através da árvore – que na verdade deve tratar-se de árvore sagrada, como *mulembeira* ou *nsânda* – indica que “quem está com Cristo está

---

<sup>24</sup>*intxi*, em kimbundu; *nti*, em kikôngo, *thi* em nyaneka, etc. A árvore “*ntxi; nti*” relaciona-se com o país “*nxí; nsi*” pela observância das leis.

<sup>25</sup>Kimbundu: *dihânda*, no singular ou *mahânda* no plural; *nyaneka*; *othiyihanda* ou *nandyi* (SILVA, 1951, p.480).

<sup>26</sup>*Osângo* é o núcleo administrativo representativo de várias unidades sociais-territoriais. Três *osângo* constituem um Imbu, e três “Imbu” constituem o Ombala de Osoma.

<sup>27</sup>Omanthiya significa “três pedras” que sustentam a panela, embora nos dias de hoje seja reduzido ao singular (*Oma* = plural). Curiosamente o termo significa, ao mesmo tempo “lar, família”: núcleo social.

protegido da sombra da *mulembeira*".<sup>28</sup> Nesse sentido, os versículos à volta deste desenho (da árvore atrás da cruz) especificam essa significação. Simão Toko apresenta aqui a "árvore da vida" (salvação pela Fé), ao contrário da "árvore do conhecimento". Justificar-se-á, então, 1 Coríntios, 1:18-19 que vem escrito à volta da árvore com cruz. Pensamos aqui que o sacerdote angolano tenha percebido a salvação através da renascença do homem<sup>29</sup>:

"a associação da Árvore da Vida com a manifestação divina está presente nas tradições cristãs; pois existe uma analogia, e até mesmo recondução do símbolo, entre a árvore da primeira aliança, a árvore do Génesis, e a árvore da cruz, ou árvore da Nova Aliança, que regenera o Homem... De resto, na iconografia cristã são frequentes as representações da cruz com ramos e folhas ou duma Árvore-Cruz..." (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 90).

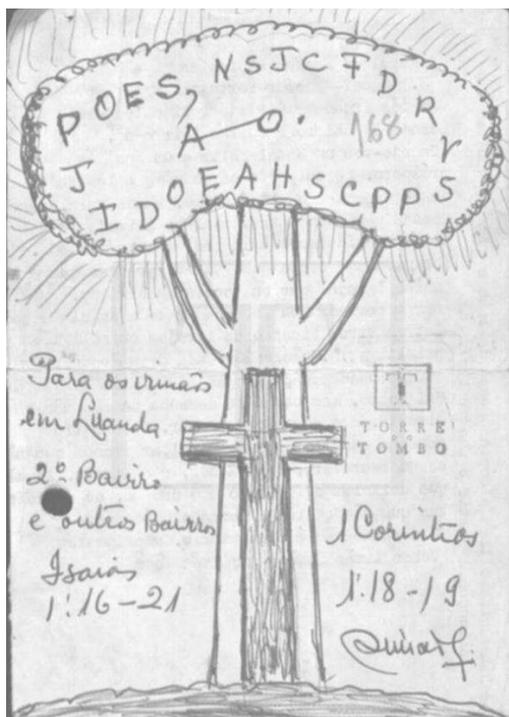
Essa cruz (ver a imagem a seguir) parece-nos exprimir alguns propósitos interessantes que é importante frisar aqui: Diálogo entre as diferenças como fonte do conforto; Salvação a partir da Fé, e não na base da inteligência; Sombra = protecção. Estar em Cristo é estar em segurança.<sup>30</sup> Essa imagem já serviu, quer para os cartões de membros, quer como "suporte" para oração (como indicam os anexos) em momentos de aflição, desde a década de 1960 – momento da perseguição, prisões e mortes dos tokoistas. A sua significação é profunda: a árvore tem um valor simbólico nas Tradições africanas, mas iremos nos basear no *mulemba* e *nsânda* que são árvores sagradas em toda Angola. Ambas árvores simbolizam: ora, a União, e simultaneamente, diversificação. A diversificação é simbolizada pelos ramos e a união que é o mesmo tronco: fraternidade; ora, a Sabedoria enquanto exercício de aprendizagem e debate; iniciação enquanto processo de transmissão das heranças sociais.

---

<sup>28</sup> Todos os anciãos tokoistas de 18 classes ou dos 12 "pais-velhos" respondem da mesma forma. O Bispo Dom Afonso Nunes, de igual modo, dá-nos a mesma resposta. O que nos chamou a atenção é a textura semelhante pela qual todos eles respondem.

<sup>29</sup> Entre 1944-1947, os coristas de Simão Toko tinham percebido essa mensagem da *regeneração do Homem* numa África sob colonização. Isso distinguiam-nos entre os protestantes do BMS, ao ponto de confundir os seus fins com a Política (GRENFELL, 1950).

<sup>30</sup> Árvore sagrada é plantada num local considerado sagrado pelos rituais realizados. Ela simboliza as "leis dos ancestrais". Logo, quem estiver a obedecer as leis dos ancestrais, estará em segurança.



Fonte: PIDE-DGS

Ao associar a cruz da salvação, e tendo em conta os versículos a volta desta imagem, o líder religioso codifica aqui a aceitação do outro – através do perdão – como fonte da união (nkûndu ou kûnda, nas culturas angolanas). Apesar das perseguições, Simão Toko busca na ancestralidade angolana, elementos simbólicos para proclamar o amor a si e ao próximo como base do tokoísmo. Por outro, mulemba/nsânda simbolizam as leis, as instituições que todos que se revejam nessa árvore devem observar. Antes de vermos o terceiro ponto dos suportes materiais (vestimentas brancas), interessa-nos fazer algumas observações aqui: (1) A reprodução do simbolismo cristão pelo sacerdote angolano, que a “igreja colonial<sup>31</sup>” não revelou as significações, é interessante. Apesar de não estudar a teologia, ele mostrou um conhecimento profundo da simbologia cristã, e percebeu-se da sua utilidade social de maneira que contextualizou-a para *sua* sociedade; (2) Simão Toko introduziu o sagrado africano – que não contraria o cristianismo – com propósito de trazer aos africanos a esperança da salvação a partir dos aportes culturais africanos. Em ambos

---

<sup>31</sup> Consideramos a “Igreja Colonial” aquele tipo de igreja que, durante a colonização, fez pacto com a Administração colonial para manter o ex-colonizado de uma forma ou outra sob dominação, embora as brigas internas neste pacto tenha proporcionado “descolonizadores” africanos.

casos, a sua mensagem torna-se – na visão do *Acto colonizador* – um autêntico *Acto descolonizador*.

### Vestimentas brancas

No livro de Apocalipse, João viu pessoas vestidas de branco (Apocalipse, 7:9). Há uma coincidência com o uso da cor branca nas sociedades angolanas, principalmente da linhagem de Simão Toko: Na Mpêmba. Símbolo da integridade moral, prática do Bem e do “coração leve”, esta vestimenta versa nas duas culturas (muntu-angolana e cristã) e serve de consciencialização individual da sua conduta. Da mesma forma que optamos por um comportamento decoroso bem para evitar sujar a roupa branca, é na mesma senda que – moralmente e através das atitudes – os tokoistas previnem-se de cometer, e a vestimenta branca é mais uma questão de consciencialização, do que simples indumentária.



Em todas as partes de Angola, os Tokoistas vestidos jovialmente

Fonte: PIDE-DGS

Nesse ponto, interessou-nos mostrar que existe uma simbologia tokoista que evoluiu no tempo, que é densa de significações históricas e não de meras representações sem sentido. A simbologia tokoista conta as diferentes etapas da evolução do movimento em África e serve para os fiéis da sua Fé como mensagem profética do profeta ético Simão Toko. Na teologia, a simbologia esconde significações históricas que veiculam segredos da doutrina

religiosa.<sup>32</sup> Embora este ponto seja mais desenvolvido num outro trabalho em marcha<sup>33</sup>, interessou-nos mencionar estes três – entre outros – como forma de chamar à atenção a religiosidade do tokoísmo. Seria, na verdade, interessante que a própria Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo instituisse a sua própria teologia, através da qual se possa formar diferentes especialistas e dar corpo e consistência para apresentar a doutrina nas linhas teológicas, perante um público especializado, garantindo, assim, o devir da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no mundo. Por outro lado, ainda não existem estudos aturados (quantitativos e qualitativos) sobre a teologia tokoista. Se, no passado, – no tempo de perseguição, prisão e morte – foi difícil pensar nessa possibilidade, não nos parece fazer sentido nos dias de hoje, em que os tokoístas têm servido de “estrela da esperança” na sociedade.

### A “Sua Santidade tokoista”

Existe um ceptismo enorme sobre a *apelação* de “Sua Santidade” ao líder da Igreja tokoista. Uns comparam, e com razão, a Sua Santidade Papa de Roma mas sem mínima comparação lógica, e outros pensam que a expressão seria pura idolatria caso for aplicado ao líder tokoista. Podemos tentar esclarecer essa questão em três perspectivas: religiosa, histórica e sociológica. De ponto de vista a Religião, podemos servir do modelo da Igreja católica. O líder da Igreja católica é, em latim, *Episcopus Romanus*. Quer dizer, o “Bispo de Roma”, tal como protocolar e administrativamente é tratado. Enquanto estrutura hierarquizada, a Igreja atribuiu-o o título de “Sua Santidade”, o que se relaciona com uma interpretação do título de Papa. Isto é, *Vigarius Christi* visto que Jesus Cristo entrega as chaves ao Pedro. A chave é, simbolicamente, o instrumento da *autoridade* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2010, p. 190-191). Reconhece-se, simbolicamente, algum *poder espiritual* àquele que é considerado Santidade (*Vigarius Christi*) pela sua

---

<sup>32</sup> Os símbolos são as linguagens, e para lê-los, é importante que a pessoa tenha alguma alfabetização sobre a gramática e os léxicos que intervenham. Essas linguagens – enquanto códigos – são portadoras de História real, razão pela qual são zelosamente conservadas de várias formas. Isso pressupõe uma filosofia educacional para que a informação não se perca. O funcionamento destes códigos que geralmente ganham uma dimensão dogmática é sustentado e sustenta, também, uma filosofia social de estar.

<sup>33</sup> Trata-se de um trabalho sobre teologia tokoista, em curso (pesquisa já adiantada). Embora seja um trabalho de caril científico – filosofia das religiões – faremos o possível de tornar o texto fácil de leitura.

liderança e gestão da estrutura religiosa que envolve vários bispos auxiliares: *Summus Pontifex Ecclesiae Universalis*, enquanto título oficial (Van HAEPEREN, 2002, p.180-183). O Tokoísmo interpreta o *Vigariu Christi* com a *estrela grande que ilumina as estrelas pequenas* (ver imagem a seguir) já na década de 1949-1950. Ao reagir à essa explicação comparativa, o professor JerryBender admitiu-nos que “tokoísmo é o modelo clássico do sincretismo africano”<sup>34</sup> que os Africanos precisam para assumir os seus próprios destinos. Ele retoma a linguagem de Mudimbe: *reinventar África*.



Estrela grande e estrelas pequenas - PIDE-DGS

Historicamente, Papa é, em latim, a forma afectuosa de dizer *pai*, em reconhecimento da função social deste enquanto *Santidade*<sup>35</sup> perante os fiéis. Mas enquanto acrónimo, a designação versa-se na *teologia católica* com duas acepções de ordem histórica: (a) O Papa São Leão Magno<sup>36</sup> é o primeiro a ser chamado *Petri Apostoli Protestatem Accipiens*, no dia 29 de Setembro de 440, não só pela cristologia (Concílio ecuménico de Calcedónia) mas também pela postura intelectualista que instituiu na igreja face as questões políticas; (b) a Autoridade do “Bispo de Roma” na época do Papa Zosimus (18 de Março de 417 até 26 de Dezembro 418) e na época de Papa Bonifácio I (28 de

---

<sup>34</sup> Importa informar que o professor Bender percebe o próprio cristianismo como um produto sincrético, cuja Igreja Católica passou por Concílios importantes para constituir a sua actual estrutura fortemente hierarquizada com um corpo de segurança militarizada.

<sup>35</sup> Para as crianças, o Papa é o modelo, seu herói não pelo facto deste trata-lo carinhosamente, mas sobretudo, pelo facto de este assumir as suas responsabilidades na educação, na boa conduta das crianças. É, justamente, esta imagem que se constrói com o título de Papa religioso.

<sup>36</sup> Leão I, também conhecido por Leão “o Grande”.

Dezembro de 418 até 4 de Setembro de 422) apresentou dificuldades administrativas na gestão do bispado – embora seja ainda uma questão profundamente interna bem gerida – que levou o Papa Sisto III optar por algumas reformas em relação aos nestorianos<sup>37</sup> e capacidade geopolítica e diplomática (Van HAEPEREN, 2002).

Sociologicamente, as relações fundamentais entre a *Política* e a *Religião* versam em três aspectos fundamentais (WEBER, 1982, p.309-347): (a) hierarquia e gestão da ordem social com propósito de se evitar a anarquia e a rebeldia *desestruturantes*; (b) manutenção de Estado-nação, visto que a religião é uma reserva cultural importante e permanente<sup>38</sup>; (c) construção ontológica do indivíduo na preservação da Moral (valores cívicos e morais). Os teólogos tokoistas precisam explicar ao público curioso – na base das teorias acima avançadas (de ordem *religiosa, histórica e sociológica*) – o título oficial de “Sua Santidade” ao líder da Igreja. Como acabamos de explicar a nossa forma lógica, há uma funcionalidade enquanto estrutura hierarquizada. Teologicamente, tal título, assim nos ensina a História, deve ser regulamentado e os regulamentos deverão ser seguidos com maior disciplina para orientar o comportamento social. O profeta Simão Toko instituiu a hierarquia e a disciplina logo no princípio, tal como nos mostram os documentos da PIDE-DGS. Instalou uma *disciplina tokoista* que foi, com maior rigor seguida pelos crentes, estruturou importantes instrumentos gestionários do comportamento colectivo no bem-estar individual e social. Ele próprio associou-se à verdade, com humildade e com orações constantes. Essa é o espectro sociológico e histórico da *Santidade*. Contudo, é urgente – ao nosso ver – que os teólogos tokoistas trabalhassem nesse aspecto, pois na sua humilde simbologia estão escondidas muitas coisas com importâncias antropológicas, históricas e sociológicas: a ideia da “Sua Santidade” no sentido da hierarquia religiosa existe desde 1949-1950.

---

<sup>37</sup> Os Nestorianos são os defensores do “nestorianismo”, que é uma doutrina cristológica da Escola Antioquia (428-431) que apresenta Jesus Cristo como humano, por um lado. Por outro, como divino. Dão maior realce a separação dessas duas naturezas, mas o seu argumento principal choca com a Antiga Igreja. No Concílio de Éfeso, os Nestorianos foram considerados como heréticos em 431. Com Leão I, no Concílio de Calcedónia (em 451), as igrejas e bispos que apoiavam as ideias de Nestório (os nestorianos) deixaram o corpo da Igreja-mãe.

<sup>38</sup> Permanente no sentido que as *crenças* vivificam todo ser humano. Uns optam pela *razão cartesiana*, sem deixarem de ser *crentes culturais* (seus mitos, lendas da infância criadas por bons escritores, etc.). Outros optam pela *razão social*, fundamentalmente cultural. Ambos continuam a ser, na construção ontológica, *seres crentes*. A religião é o campo propício para explicar esse fenómeno (Durkheim, 2000).

### **3. Será Simão Toko um Profeta?**

Perspectiva clássica

#### **Ponto A**

Todo o profeta começa por apresentar os sinais de chamamento e isso realiza-se dentro dos parâmetros do meio em que se encontra. Esse chamamento termina no: (i) encontro entre o “chamado” e a entidade divina, e a instrução desta ao primeiro sobre a “mensagem” de que será portadora. Na Bíblia, podemos exemplificar com Moisés, que teve “a visão do arbusto que brilhava como se estivesse a arder e, no entanto não se consumia” (ling, 2005, p.48). Curiosamente os seus nomes servem-se como evidência desse chamamento.

#### **Ponto B**

Toda a profecia cumpre-se em nome de uma divindade, que se associa ao povo eleito. O nome de Deus, uma vez pronunciado/revelado, manifesta o seu poder. Com Moisés, as profecias e os milagres são realizados em nome de YHWH, isto é Iavé.

#### **Ponto C.**

O profeta é carismático, congrega pessoas de diferentes crenças, convicções, origens/raças, etc. É, sobretudo, um sacerdote, um pastor, um legislador, vidente inspirado, etc. Moisés era chefe tribal que congregava as 12 tribos dos Hebreus, um chefe militar, sacerdote, legislador, etc. (LING, 2005, p.48).

Na sociedade angolana e africana em geral (KEITA, 2015), o nome representa a personalidade ou o destino da pessoa. O nome não é apenas o de nascimento, mas também o da linhagem. Consideramos esses nomes (Mayamona, Na Mpemba, Zulu Môngo) como as primeiras evidências inequívocas do chamamento de Simão Toko. A cosmogonia kôngo corrobora com essa forma de pensar (VAN WING, 1934). Na cultura kôngo e por onde Simão Toko passou – Kibokolo, Luwânda, Léopoldville, Bembe, Kakonda, etc. a sua qualidade de “vidente inspirado” é largamente confirmada. A esse facto, inúmeros

testemunhos orais dão forma na pessoa de Simão Toko como sendo visionário.<sup>39</sup> Somos da opinião que o chamamento remontaria à condição natalícia, embora a 17 de Abril de 1935 seja significativa. Entre 1949-1975, os factos falaram por si. Mayamona é vidente, Toko sendo libertador/salvador, estes dois nomes de nascimento associam-se com Na Mpêmba como evidência de um *sacerdote*. O mesmo se verificou com Moisés, quer pelo seu nome (“salvado das águas”, ou “salvador através das águas”), quer pelo da sua tribo (dos Levis).

Para o ponto **(A)**, podemos dizer que se os testemunhos verbais podem ser suspeitos por alguns espíritos cépticos, todos os nomes de Simão Toko explicam-nos que o seu chamamento parte da sua condição natalícia. O seu encontro com a divindade assim como o exercício do ministério de Deus são ironicamente criticados pela administração colonial (Margarido, 1965; PIDE-DGS) e a direcção eclesiástica do BMS (GRENFELL, 1950), mas está largamente confirmado pelo tempo: a História confirma o ponto **(A)**. O ponto **(B)** pode ser facilmente provado. De acordo com o padre Carlos Estermann, o Deus que se invocava era Nzâmbi’a Mpûngu, ou ainda, Nzâmbi de Simão Toko (Estermann, 1965; PIDE-DGS). A cruz com a letra S, ou com uma *mulembeira* (*nsânda*), a estrela, o traje branco (Na Mpêmba), etc. são suportes materiais que se referem à categoria de Deus pelo qual Simão Toko recebeu a missão. *Nzâmbi’a Mpûngu* não é diferente de *Eloim* de Moisés, e *Nzâmbi’a Simão Toko* é ilustrativo, como o próprio Moisés advogava, “Deus de Abraam”. Parece-nos legítimo dizer *Nzâmbi’a Simão Toko*, na lógica religiosa do chamamento.

Passamos agora ao ponto **(C)**. Simão Gonçalves Toko é carismático: BMS, administração colonial belga e PIDE-DGS testemunharam-no com inúmeros documentos. A prisão de Simão Toko em Léopoldville levou inúmeros Angolanos e não só a entregar-se à polícia colonial como presos solidários a Simão Toko. Centenas de cartas endereçadas a Simão Toko pelos fiéis e amigos indicam que ele gozava de um estatuto de legislador, quer nas

---

<sup>39</sup> De acordo com a administração colonial belga, as seitas religiosas eram divididas em (i) místicas usando a magia negra no caso de Mpêve’alôngo; (ii) messiânicas, no caso de Kimbanguismo. Simão Toko foi conotado como messiânico, cujas profecias perturbavam a tranquilidade pública. Em relação às categorias das seitas religiosas, os Belgas temiam sobretudo a popularidade de Simão Toko, o que se verificou dentro da sua própria igreja desde 1937.

questões interpessoais, quer para as questões eclesiásticas.<sup>40</sup> Se o profeta congrega todos, então Simão Toko tem historicamente esse mérito. Mas interessa-nos realçar as qualidades de sacerdote e pastor, baseando-nos – desta vez – nas cartas, já que o fizemos com as condições natalícias. Crentes e não só (até os auto-declarados adversários) solicitavam a Simão Toko que rezasse por eles, tal como se fazia com Moisés ou Jesus Cristo. Em algumas cartas, nota-se que ele se assumia nas tarefas de sacerdote-juíz.

A eminência do sacerdote em Simão Toko surgiu desde o liceu, em Luwânda, e Agostinho Neto reconheceu isso em 1974 numa carta interceptada pela PIDE-DGS e publicada num jornal. Distingue-se pela sua capacidade de vidente inspirado humilde que, antes de tudo, exorta os fiéis a manter a Fé através da oração. De forma clássica, e na comparação de vários profetas na História,

“... o profeta fala como alguém consciente tanto de ter sido escolhido por Deus para comunicara Verdade aos homens como, tendo ele próprio contemplado a santidade de Deus, de ter escolhido livremente ser «amigo da Verdade» e seguir o caminho da santidade” (LING, 2005, p.87)

Hoje é possível ver quanto Mayamona associou-se livremente a *Verdade* e tem optado o “caminho da santidade”: as cartas que Simão Toko escreveu a milhares de fiéis, familiares e amigos que se encontram no fundo da PIDE-DGS provam-no largamente. A História fornece interessantes episódios quando o profeta – tal como os profetas hebreus da Bíblia – assume que a Paz em Angola deve assentar-se no diálogo e concordância entre os integrantes sociais e políticos angolanos. Mas, sobretudo, a sua visão sobre o Novo Milénio: tempo da esperança, da estruturação e reconciliação.

Em resumo, na perspectiva clássica, Simão Gonçalves Toko apresenta-se como profeta ético, cuja mensagem é “amor a si e ao próximo; respeito das instituições”, em busca do bem-estar individual e da sua salvação espiritual. O profeta deixou claro nos Açores, que o “Espírito Santo não lhe orientou para expulsar os Brancos, mas pregar a doutrina de reconciliação e harmonia” (*Prédiga*, Açores, 1972, n.º323).

---

<sup>40</sup> “According to the information from the Swiss missionaries, three or four of the Kalukembe villages went over to the new sector. There were reports of miraculous healings and many claimed to have seen visions and heard voices after hearing Toco’s preaching” (BRECHET, *apud*, GRENFELL, 1998, p.214).

## 3.2. Perspectiva da religião

### Profecia #1

“... Os Tokoistas predizem que... a autoridade estrangeira terminará, a exploração dos Africanos cessará e os Africanos irão se tornar independentes...” (Grenfell, 1950 *apud* MARCUM, 1969, p.81).

Na realidade, Simão Toko vaticinou a independência do Congo Belga em 1947 e em 1949, o que resultaria na sua expulsão. Vamos tentar explicar o que teria acontecido, consoante os factos que foram registados. Em 1944, criou *Nkutu Nsimbani* (solidariedade) visando construir escolas e hospitais em Angola (MARCUM, 1969, p.78) e essa associação impulsionara independência económica e um nível aceitável de tecnicidade e habilidades profissionais para os pretos concorrer às oportunidades sociais. As autoridades belgas perceberam que Simão Toko não era apenas um líder religioso – aliás Grenfell sempre notou isso (GRENFELL, 1998) – mas também, e sobretudo, visionário que visava à independência económica e educacional. A determinação dos tokoistas era uma ameaça à integridade colonial. A expulsão do solo belga (actual R.D. Congo) foi secretamente reportada à segurança nacional portuguesa e, de modo igual, foi instruído o perigo que os Tokoistas apresentavam: independência de África.

Na década de 1940 e no início de 1950, era praticamente inesperável qualquer independência, e podemos enumerar as principais razões: (i) não existiam os partidos organizados nem a *Intelligentia* política interna para efeito (MARGARIDO, 1965, p.99-89); (2) a colonização em África atingiu a “era da prosperidade”, pelo domínio absoluto das receitas, pelo totalitarismo financeiro e, simultaneamente, pelo complexo de inferioridade dos africanos (mesmos daqueles que frequentavam as escolas), que impediam o aparecimento de uma auto-consciência (Le Callennec, in MBOKOLO, 2011, p.372-452).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>Sophie Le Callennec tratou da África entre 1910 e 1940. As Guerras Mundiais colocaram em causa o poder dos brancos (M'bokolo, 2011:385), mas o consenso político, a exploração económica mantinham os

Entre 1950 e 1960, o governo colonial português separou várias vezes Simão Toko dos tokoistas. Essa medida fortaleceu mais ainda a expansão do tokoísmo. O sacerdote angolano chegou a ser isolado em lugares desérticos, mas promoveu uma densa correspondência com os seus fiéis e amigos<sup>42</sup>, na qual nunca deixou de advertir sobre o futuro. Em 1960, vários países africanos alcançaram a sua independência. A profecia cumpria-se, depois de ter sido registada, estudada pela Segurança Nacional portuguesa e pela PIDE-DGS, como “algo irrealizável”, em 1950-1952 (GRENFELL, 1950). A administração colonial portuguesa começou a levar a sério essa profecia, depois de notar o desenvolvimento do movimento tokoista pacifista no mapa de Angola, face ao plano geoestratégico colonial de Angola. Isso levou o Ministério da Defesa a manter-se em prevenção permanente, sobretudo depois das independências de vários países africanos. Dado curioso, notamos que vários relatórios consideravam Simão Toko como profeta, embora minimizado ao pé dos profetas bíblicos.

Na época pós-independências africanas, uma campanha foi lançada contra Simão Toko e os Tokoistas e alguns especialistas emitiram pareceres negativos. Na visão da Administração Colonial, o movimento tokoista era o único perigo sério, uma vez que os partidos políticos se encontravam ainda numa fase embrionária. Em 1974, o profeta Simão Toko regressava a Luwânda, junto dos seus fiéis, não apenas para uma Angola independente, mas – como o vaticinou o sacerdote angolano – também para a construção de uma sociedade para todos (Paz), com condições de culto (os tokoistas terem o seu próprio templo), de estudo (escolas com condições) e de saúde.

Como veremos a seguir, tratava-se – desta vez – da profecia que se realizou plenamente depois da sua morte física. Para os Tokoistas o profeta Simão Gonçalves Toko ainda está vivo em espírito, e para cultura africana “os ancestrais” nunca morrem. São vivos por excelência. Importa salientar aqui três aspectos, sobre o regresso de Simão Toko. O primeiro é a mudança da filosofia política de Portugal em 1974, com o espírito independentista que era visível. Daí, como o novo Poder Colonial reconhecia a

---

Africanos bem controlados a partir de um cristianismo dócil, escolas discriminatórias, etc. Aconselhamos, também, Felgas para ver as condições em que se encontrava Angola entre 1950 e 1960, antes da rebelião em Angola (Felgas, 1961, p. 22-23).

<sup>42</sup> Uma boa parte dessa correspondência pode ser encontrada nos Arquivo Nacional de Torre de Tombo, em Portugal (Lisboa). Consultámos, nessa instituição, perto de 673 cartas que nos permitiram perceber a visão profética de Simão Toko e a amplitude do tokoísmo.

inevitabilidade da independência de Angola, já não fazia nenhum sentido manter Simão Toko no cativeiro domiciliar. O segundo, era a popularidade de Simão Toko na maioria das províncias de Angola, e principalmente em Luwânda – tal como o mostram as imagens – com uma estimativa de 28.000 tokoistas que o recebeu no Porto Marítimo. Isto é, o sacerdote de Zulumôngo era – na visão dos novos detentores de Poder em Lisboa – peça fundamental para convidar os angolanos a regressarem no seu país e trabalhar numa transição pacífica à nível da massa/povo.

## B. Profecia #2

“(…) Tokoistas acreditem que terão as suas próprias escolas (...) construirão seus próprios hospitais (...) e celebrarão o culto no templo construído pelos seus fiéis” (GRENFELL, 1950; GRENFELL, 1998; MARGARIDO, 1965; MARCUM, 1969; PIDE-DGS).

Em 1950 essas projecções são consideradas irrealizáveis dentro do quadro jurídico: a legalização da escola e hospital requerem um corpo técnico competente e avaliado pelo próprio sistema colonial. Das informações que se recebeu do Congo belga, a Segurança portuguesa de 1950 não poderia aceitar. Ter um *templo não-católico* – embora o tokoísmo aceitasse a pluralidade religiosa – era impossível na filosofia colonial e pelo contexto (os protestantes criavam um preocupante desequilíbrio na estabilidade colonial portuguesa).<sup>43</sup> Isto é, por um lado. Por outro, a Segurança e a Defesa portuguesa colonial temiam a determinação dos tokoistas nos seus ideais e a expansão das suas profecias (independência) no território nacional (Angola e ultramar). Por essa razão, vários especialistas constantemente consultados emitiram interessantes e parciais pareceres com relação ao *tokoísmo* enquanto movimento religioso, e ao Simão Gonçalves Toko enquanto líder religioso.

---

<sup>43</sup> Desde 1885 Talylor veio a Angola acompanhados de pastores metodistas e construirão – com as autoridades locais – as igrejas e escolas. Mais tarde, os pastores angolanos da Igreja Metodista desempenharam papel importante na descolonização de Angola.



“... Construção de um templo em Luwânda” (1974) Fonte: PIDE-DGS

Quando se criou *Nkutu Nsimbani* (solidariedade) em 1944 – um ano depois de Simão Toko se instalar em Léopoldville – o sacerdote angolano visionava a construção de escolas e hospitais em Angola. Aqui, o sacerdote é mais racional e não profético. Dois aspectos lhe permitem visar isso enquanto um visionário lógico. O primeiro aspecto é a prosperidade económica dos comerciantes Zômbos (e Angolanos, em geral) poderia ter outras proporções, ao benefício da maioria dos Angolanos. Era normal que os Angolanos investissem no seu país, para eliminar certos índices de miséria. Para a vencer, as escolas poderiam capacitar técnica e profissionalmente os Angolanos com propósito de concorrer às oportunidades, por um lado. Por outro lado, a região Norte de Angola tinha um único centro de saúde, no meio de uma população enorme, e os pacientes precisavam de viajar vários quilómetros para Luwânda, ou do vizinho Congo Belga. Era necessário, para ele, mudar o quadro, uma vez que estava concentrado um número considerável de habitantes.

O segundo aspecto é independência cultural. O respeito da língua e dos usos e costumes dos nativos em Léopoldville deve tê-lo inspirado. A colonização belga optava pela estratégia de desenvolvimento das sociedades não-europeias, partindo da visão de dentro, para rentabilizar os resultados da industrialização do Congo Belga. Para Simão Toko – na experiência de Luwânda entre 1934 e 1939 – os Angolanos precisavam de convivência dialógica que deveria partir da *cultura*. Simão Toko é um intelectual e conhece a realidade de Angola (Kibokolo e Luwânda), de maneira que, apesar de perceber a necessidade destes dois pontos, reconhece ao mesmo tempo os impasses. Mas não sabe solucioná-los sem, antes, ter meios financeiros disponíveis. De acordo com vários testemunhos dos seus contemporâneos, ele recebeu, em forma de sonho, essa missão profética, mas resistiu com o seu espírito crítico e lógico pensando que somente o dinheiro poderia dar possibilidade

de solução. Nem o seu encontro com divindade em 17 de Abril de 1935 em Luwânda mudar-lho-á essa visão materialista.<sup>44</sup>

Ainda assim, mantém as suas actividades na Igreja baptista como diácono e trabalha afincadamente com o seu coro, cujas composições já são autênticas profecias, inicialmente sobre o “novo mundo que virá”. Os estudos bíblicos que ele promove no seio da Igreja, impulsionaram e juntaram à sua volta uma multidão de fiéis que o seguirão, sobretudo, pela mensagem que eles transmitem: “O novo mundo virá”. As pessoas estão motivadas a ouvir isso, pois nutrem a esperança de se ver livres da colonização.



Catedral da I.N.S.J.C.M. está situada no Golfo II (Luwânda) em 2016 - **Fonte:** João Gomes

Será em Janeiro/Fevereiro de 1947 que ele se reconhece a si mesmo como um “possuidor da mensagem de Deus”, sem *chance* de fugir-se dessa missão. Dois factos levam-nos a sustentar essa acepção: (i.) Jean Van Wing menciona essa data como a dos seus primeiros contactos com kimbanguismo mas, em vez de ele ficar nessa Igreja, vários Angolanos e congolezes preferiram seguir Simão Toko sem este saber o porquê. Emanuel Kunzika acha que terão visto nele um enviado de Deus; (ii.) será nessa data que, de acordo com os arquivos belgas, os coristas de Toko se diferenciarão dos crentes evangélicos (ruptura religiosa) e que suscitarão as primeiras inquietações sérias: os conteúdos dos cânticos são estudados pelas autoridades coloniais e notória será a sua popularidade. Presume-se que,

---

<sup>44</sup> Os Bazômbos gozavam desde o século XV da independência económica. Entre 1930 e 1950 Léopoldville a administração colonial belga admirou sobremaneira essa capacidade que era, apenas, uma herança social.

nessa época, Simão Toko já ganhara consciência da sua missão profética, embora ainda de forma receosa.

Inicialmente, as pregações de Simão Toko decorreram num quintal, mas a densidade dos crentes transbordava os limites do mesmo. Já no Congo Belga, as ruas ou as avenidas se enchiam de crentes e era necessário fazer recurso à tecnologia para o som alcançar todos. Em parte, a densidade dos crentes terá aumentado por responsabilidade do pastor, pois os crentes acreditavam nele como mensageiro de Deus. Essa mensagem já dissimulada nos cânticos alimentava, nestes crentes, a esperança de se verem independentes e de serem senhores dos próprios destinos. Depois da Conferência, Simão Toko assegurou aos seus fiéis a visão de ter as suas próprias escolas, os seus próprios hospitais e um templo digno construído por cada fiel. Estamos em Julho de 1949, quando isso é publicamente anunciado. Nos pareceres que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, os tokoistas ainda estavam firmes – entre 1952 e 1959 – de que iriam construir “suas” escolas, “seus” hospitais e “seu” templo.

Nessa época, era impossível ter os “seus” próprios hospitais, embora já se notara a presença de enfermeiros tokoistas bem capacitados, principalmente as parteiras, nos centros de saúde comunitários. Ter seus próprios hospitais implicava uma guerra burocrática, além das exigências técnico-profissionais e das aparelhagens necessárias. Apesar da sua formação liceal, era impensável que exercesse profissão de pastor com a sua própria Igreja. A lei colonial não cederia o espaço sequer para construir infra-estrutura do templo pretendido, apesar de – por norma – a legalização da sua crença ser possível na base das assinaturas dos crentes.



Instituto Superior Politécnico cuja promotora é a Igreja tokoista - Fonte: João Gomes

Perante esses impasses, todos tinham Fé na promessa de *Nzâmbi* através da profecia segundo a qual teriam as suas próprias escolas, os seus próprios hospitais e o templo construído por cada fiel. Nos dias de hoje, essa profecia é verificável. Podemos voltar – num futuro breve – a falar de outras profecias, num trabalho específico sobre a “teologia tokoista”, caso a saúde nos permitir e *Nzâmbi* nos oferecer ainda mais tempo de vida. Para responder à questão colocada (“Será Simão Toko o profeta?”), podemos responder da seguinte maneira. De acordo com a teoria clássica e do ponto de vista da religião, Simão Gonçalves Toko é um profeta ético.

É evidente que se possa falar de uma teologia tokoista, mas precisar-se-á de trabalhos abundantes. O que apresentamos aqui é apenas o resumo daquilo que temos desenvolvido desde 2008, como forma de perceber a visão filosófica/teológica que o padre Carl Estermann negou no seu parecer à PIDE-DGS, e publicou parcialmente em 1965. Esse capítulo insere-se na perspectiva de verificar se o movimento de Simão Toko poderia enquadrar-se no nacionalismo da Paz. Ora, se é provado que se trata de um profeta ético – a semelhança de Moisés – logo, a afirmação a essa questão mostra a responsabilidade que os crentes e os dirigentes desta Igreja têm para com a sociedade.

Vamos terminar tentando esclarecer um ponto importante sobre as origens históricas/religiosas do tokoísmo. De acordo com os diferentes especialistas contratados pela PIDE-DGS, a origem do tokoísmo situa-se entre kimbanguismo e kintwâdismo. De ponto de vista a origem histórica, essa aceção é verificável uma vez que Simão Toko tenha dialogado com algumas autoridades religiosas kimbanguistas e diferentes kintwadistas. As influências kimbanguistas e kintwadistas no norte de Angola eram visíveis entre 1940 e 1960, e curiosamente no meio destas duas datas, nasce o tokoísmo. É assim que podemos resumir vários pareceres que a PIDE-DGS recolheu junto de diferentes especialistas, entre os quais Carlos Estermann, Eduardo dos Santos, João Martins, etc.

Se esse ponto de vista é verificavelmente histórico – tal como todos os especialistas apontam – verificamos que os mesmos especialistas têm sérias dificuldades em convertê-lo para um ponto de vista teológico. Em alguns casos, notou-se a desonestidade intelectual

ou ainda difamação<sup>45</sup> que pode ser associada a época e os interesses coloniais. Como já avançamos, é importante que os teólogos tokoistas retomassem essas questões para nos explicar melhor essas questões. A missão tokoista sobre a *salvação* considera o ser humano enquanto “indivíduo/espiritual”, “ser social/cultural” e “ser económico/político”. Os dois primeiros constituem o fundo religioso, dado que Simão Toko nunca deixou de se afirmar como um religioso (ainda que tenha assistido debates promovido pelo Partido Democrático Cristão, desde 1974). O *tempo histórico* 1943-1960 é uma ruptura histórica, o que caracteriza Mayamona como nacionalista pela transformação que se operou no “ser económico/político” angolano. São dois *campos* que é necessário explorar cuidadosamente.

Ora, dos pareceres que a PIDE-DGS reúne – mesmo depois de 1974<sup>46</sup> – confundem os dois *campos* claramente *distintos*. Isto é, e partindo das perspectivas de Pierre Bourdieu sobre o *campo*, os pareceristas tiveram dificuldades metodológicas de imparcialmente perceber o tokoísmo. Lawrence Henderson – independentemente de ser protestante americano<sup>47</sup> – tem uma leitura diferente, para citar apenas esse exemplo<sup>48</sup>. No entanto, notamos que em todas as observações destes autores há presença das informações valiosas que somente os sociólogos das religiões e os antropólogos políticos poderão nos fornecer explicações lógicas. A seguir iremos nos interessar em verificar esses dois pontos de vista, na esperança que façamos, depois, uma breve comparação para perceber as origens do tokoísmo.

De ponto de vista Histórico. A História estuda o homem ao longo do *tempo* e *espaço*. Vamos considerar Simão Toko como o ‘Homem’, 1943-1950 será o ‘tempo’ e Léopoldville será aqui considerado o ‘espaço’. Simão Toko aparece em Léopoldville nessa época com um capital cultural rentável e é detentor das heranças sociais

---

<sup>45</sup> Em várias cartas, Simão Toko repudia as “calúnias” do padre Carlos Estermann e aconselhava os tokoistas de rezar para que o *Mal* não vencesse o *Bem*.

<sup>46</sup> A partir de Agosto, Simão Toko tinha regressado a Luanda.

<sup>47</sup> Pela sua forma de ver as coisas, e espírito crítico, o governo colonial português expulsou Lawrence Henderson vinte e dois anos depois de missão no Huambo. Apesar de não trabalhar efectivamente no Norte de Angola, este pastor conheceu os tokoistas no Huambo, e não só.

<sup>48</sup> Ele não tem muito receio em chamar Simão Toko de profeta: “a igreja tokocoista foi criada pelo profeta Simão Toco, mukongo angolano imigrado no Congo belga...”, escreve. Pode se perceber isso pelo facto de ele ter vínculo com *American Committee on Africa*.

consistentes<sup>49</sup>. Mas é um homem humilde, dialogador que gosta de aprender sem arrogância. Entre 1943 e 1950 Léopoldville conhece três problemas sociais que, assim pensamos, influenciariam as questões de pertença: (a.) o desenvolvimento socioeconómico belga depois das crises de 1929-1930: os ex-colonizados são munidos de oportunidades para aquisição de conhecimentos técnicos e rentabilizam as produções das empresas instaladas naquele país (com ramificação para Angola<sup>50</sup>); (b.) o desenvolvimento sociocultural endógeno na redefinição da personalidade africana<sup>51</sup> é tido como o início da intelectualidade congoleza que forneceu os primeiros independentistas. O kimbanguismo é um *independentismo* cultural que os intelectuais constroem discursos lógicos de independência religiosa perante o cristianismo<sup>52</sup>. Simão Toko é, aliás, confundido com as posturas kimbanguistas com quem abordou as questões fundamentais da doutrina, uma vez que era catequista protestante (B.M.S.). O kintwâdi é outra corrente religiosa que Mayamona não tinha receio para conhecer os protagonistas, sobretudo que mostrou ter o dom de predizer as coisas desde muito cedo. A tolerância e a liberdade de reunião que se vivia em Léopoldville permitiram que o sacerdote angolano conhecesse o panorama religioso da capital de Congo belga; (c.) depois de Leopold II “oferecer” o Estado Independente do Congo ao reino da Bélgica, o governo colonial belga fez as reformas jurídico-políticas que proporcionaram um lugar propício, onde os Angolanos destacavam-se com os seus saberes e práticas sociais: música, comércio, etc. Por essa razão, Simão Toko não tardou a criar o seu *coro* em 1943 e a mutualidade *Nkutu 'a Nsimbani* em 1944 uma vez que o espaço<sup>53</sup> era fértil.

---

<sup>49</sup> De acordo com Ruy Blanes, Simão Toko é possuidor de uma identidade cultural *kôngo* com abertura para outras culturas. Essa postura – que alguns pesquisadores notaram também – reverte-se não apenas do movimento que criou, mas nas estratégias de actuação e intervenção social. Essas qualidades constam no relatório de David Grenfell, dos relatórios da Polícia da Segurança Nacional (colonial) e do Ministério da Defesa português (ver alguns anexos aqui referenciados).

<sup>50</sup>Diamang (fundado no dia 16 de Outubro de 1917), Cotonang, etc.

<sup>51</sup> Será nessa época que o padre Placide Tempels publicou *Filosofia Bantu*. As produções científicas nas academias ocidentais e africanas – quer pelos ocidentais quer pelos africanos – ganham uma utilidade prática, de maneira que torna-se mais interessante e frutífero desenvolver os saberes e práticas locais do que os cursos clássicos que pareciam menos rentáveis face ao desenvolvimento socioeconómico.

<sup>52</sup>Diangenda será considerado “Sua Santidade Papa” num quadro dos “saberes e práticas locais”, cuja utilidade social serviu na mesma proporção que o cristianismo serviu quando foi lançado depois de Concílio de Niceia.

<sup>53</sup> Utilizamos aqui o termo ‘espaço’ na acepção de Pierre Bourdieu.

Face a esses três pontos, convém metodologicamente associar o messianismo a época da independência cultural que, se por um lado não se dissociou completamente do cristianismo, por outro desenvolveu uma autonomia sustentada pelo fundo cultural endógena. A sua utilidade social é imediata, já que a religião é basicamente cultural.<sup>54</sup>

Do ponto de vista a religião, iremos partir do pressuposto clássico. A História do *tokoismo* é interessante no período que antecede a sua criação. Limita-se, grosso modo, a indicar a Conferência Regional (1949) como o início, quando na verdade, é preciso começar em 1706. O período pré-tokoista partiria de 1706 até 1891: a primeira data é o início da expansão de antonismo que alastrou a africanização da igreja católica além de Mbânz'a Kôngo<sup>55</sup>, ao passo que a segunda é a instalação no Kibokolo da B.M.S. (igreja protestante) com uma tendência de rentabilizar uma igreja africana assumida pelos próprios africanos.<sup>56</sup> As divergências entre a postura da Igreja católica e as tendências protestantes oriundas de Inglaterra (B.M.S. no Kibokolo) e dos Estados Unidos de América (Adventista em Luwânda) contribuíram nas dinâmicas sociais dos indígenas angolanos. Na zona de Mbata (espaço que vai da Damba em Angola até NsonayiMbata no Congo belga), as influências religiosas datam desde 1491. Entre 1567 e 1709 verificou-se a africanização da igreja na região entre Kibokolo e Kimbata (CAVAZZI, 1965, p.354-355). Dois fatos explicariam isso: Don Jorge que precedeu o baptismo de Dom João I Ñzîng'a Nkuwu era o chefe dos assuntos religiosos e habitava – muito provavelmente – no actual Mbânz'a Zômbo. As escavações na zona de Kimbâta confirmam isso.<sup>57</sup> Na expansão dos antonistas, essa região recebeu inúmeros antonistas. Entre 1767 e 1891 Kibokolo é ainda uma reserva da autoridade religiosa e da autoridade militar (embora a autoridade militar se alastra até Damba e Kimbele<sup>58</sup>). Não foi por acaso que Kibokolo foi

---

<sup>54</sup> O nascimento do tokoismo – associado às heranças do pré-tokoismo e proto-tokoismo – apresenta esses aspectos como partes estruturantes do movimento. Separa, logo a partida, os pontos de acção.

<sup>55</sup> Depois da morte trágica e injusta de KimpaVita.

<sup>56</sup> Curiosamente, é a mesma missão para os adventistas oriundos dos Estados Unidos, interessados com posições liberais a identificar as vozes endógenas sobre as auto-determinações. *American Committee on Africa* pode nos fornecer informações interessantes a esse respeito.

<sup>57</sup> Pierre de Maret afirmou-nos que a Universidade de Ghent está promover as escavações arqueológicas, onde foram encontradas as pedras que serviram de alicerces das igrejas quinhentistas na região de Kimbata, Nsona yi Mbata, etc. (entrevista em Fevereiro de 2013, na University of Florida).

<sup>58</sup> O professor Martins (antigo administrador da Damba) nos confidenciou que os Bazômbo constituíam um conjunto de militares, entre os quais, Mbumbu (comando), Makela (artilharia), Mayaka (arqueiros), etc.

o local escolhido para albergar os cultos protestantes.<sup>59</sup> Não só se separam claramente “os assuntos de Nzâmbi” dos “assuntos dos Militares”, mas também dos “assuntos económicos”. Essa é a herança que tokoismo receberá: Simão Toko nasce e cresce nesse ambiente e formou-se inicialmente no Kibokolo. O seu capital cultural é estável e – num espaço como Léopoldville – os Bazômbos consideram-no um verdadeiro *mfilantu*: líder.<sup>60</sup>

De ponto de vista a religião, tokoismo parte de uma base de cristianismo africano que perdurou quatro séculos (1491 até 1891), cuja contribuição do protestantismo, do *kimbanguismo* e o diálogo com *kintwadismo* de Leopoldville permitiu, logo a partida, separar “escolas”, “hospitais” e “templo” nas suas linhas de acções. Joseph Désiré Mobutu – o antigo presidente do Zaire, Congo Kinsâsa – escreveu um artigo interessante em 1958 com um título pedagógico<sup>61</sup>, e concluía da seguinte maneira:

“Para resumir, estamos de acordo com a sábia medida da Administração (colonial belga) com relação aos Kintwadistas. Mas, não aceitamos que estes últimos, por falta de qualidade, praticassem a arte de curar”

É importante explicar resumidamente o que são os “kintwadistas”. São africanos com capacidade de predizer as coisas antes de acontecer e conhecimento das práticas locais de curar a partir da medicina tradicional. Será o tokoismo algum kintwadismo?

David Grenfell e as autoridades religiosas do B.M.S. reconheciam na criança Simão Toko Mayimona uma capacidade extraordinária além da inteligência normal (MARCUM, 1969, p.79). Os kimbanguistas e kintwadistas que o seguiram em Léopoldville em 1947 reconheciam nele as inconfundíveis qualidades de um líder libertador, e não apenas inteligente ou visionário. Não se pode esquecer de que Kibokolo (de onde é oriundo o

---

que povoam a região da Damba até Nsonayi Mbata e do Kwangu (Kimbele) até serra da Kanda, ou ainda até Madimba ma Kongo (Março de 2014, em Lisboa).

<sup>59</sup> As administrações foram implantadas nos lugares sagrados, assim como B.M.S. instalou-se num local onde os nativos consideravam sagrados.

<sup>60</sup> Esse capital cultural em Léopoldville de 1943-1950 é altamente rentável. A maior parte dos Bazômbos que comerciavam nesse espaço eram iletrados, e a utilidade das habilidades de Simão Toko eram uma espécie de garantia social para muita gente.

<sup>61</sup> “Os Kintwadistas não devem confundir a “liberdade de consciência” e “prática médica” (06 de Março de 1958)

sacerdote angolano) é herdeiro de uma experiência cristã secular<sup>62</sup> e onde as funções sociais dos Nsaku não se confundem. Por pertencer à linhagem Na Mpêmba – onde aprendeu as suas específicas funções entre os diferentes Nsaku – e ter sido um catequista aplicado, podemos encontrar aqui duas razões que não precipitaram Simão Gonçalves Toko aderir ao *kimbanguismo* nem ao *kintwadismo* senão manter uma confraternidade religiosa.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu – falando do campo religioso (BOURDIEU, 2007, p.39-97) – o *tokoismo* é completamente diferente de *kimbanguismo* e *kintwadismo*. Na acepção durkheimiana, os dois últimos constituiriam o messianismo congolês (SINDA, 1972), ao passo que o *tokoismo* nasce como *nacionalismo angolano* cristalizando-se – na apreciação de Jerry Bender – como o *sincretismo clássico africano*, o que se pode verificar com as posições e críticas de Gwen Lewis e John Pinnock (MARCUM, 1969, p.77).

O proto-tokoismo, que se fundou no *coro* e mais tarde com *Nkutu'a Nsimbani*, estabelece uma visão lógica sobre os benefícios sociais que oferece a cidade de Léopoldville entre 1943 e 1950. As “escolas”, os “hospitais” e o “templo” que caracterizam as primeiras profecias em 1949 especificam por um lado, a separação das funções sociais. Por outro, a visão tokoista – embora complementar ao kimbanguismo – é específica: a pluralidade laica é um ato fundador e proporcionador do diálogo entre as diferenças dos “ramos” de um mesmo “tronco”.<sup>63</sup>

Para terminar, vamos falar brevemente do “ser económico/político” e Simão Toko como nacionalista. A actuação deste pastor angolano pode ser desenhada em três ângulos: refutação da renumeração (dentro do B.M.S.); busca das melhores condições sociais (escrivão dos iletrados, *freenlancer*); criação de uma vontade institucional (*coro*, *Nkutu Nsimbani*). Curiosamente esta assemelha-se a trajectória dos nacionalistas clássicos.

O “ser económico/político” não existia ainda em Angola rural na década de 1940. O “ser económico” identifica todo angolano cujo capital cultural seja rentável, o que leva-o a ser um potencial “ser político” uma vez retoma a consciência identitária. Os assimilados – cuja pertença no espaço económico era negada – pensavam integrar num espaço que não

---

<sup>62</sup> Desde 1491 que o cristianismo foi implantado pelo Dom Jorge I NsakuNe Vunda.

<sup>63</sup> No kimbanguismo, a simbiose das práticas locais com o cristianismo que é um ato dialógico.

pertenciam de facto. Eric Hobsbawm localiza o proto-nacionalismo na preparação de ideias a uma massa populacional não letrada, de modo que sugere duas etapas paralelas para alcançar o nacionalismo. A primeira etapa que é familiarização das ideias elitistas entre pessoas que redefinem os seus códigos de pertença, partindo da exclusão que sofre, é um processo longo. A segunda, que se constrói na base de tomada de atitude – nem sempre todos percebem o cenário da luta e os *espaços ocupados* – é uma trajetória de conflito interno e a conquista de valores para sua plena integração com resultados concretos. No fim do processo os integrantes se descobrem e cultivem os sentimentos de solidariedade (as boas vontades).

Os dois pontos acima enumerados certificam que o proto-tokoísmo é um nacionalismo em busca do bem-estar do angolano para salvaguardar e desenvolver o seu território indivisível. Essa postura difere-se do kimbanguismo. Em relação ao kintwadismo, já se nota ruptura epistemológica em 1949 (com a separação de módulos de actuação). O profeta ético Simão Toko Mayamona conheceu minimamente a doutrina kimbanguista, o movimento kintwadista (Mpeve’aLôngo). Mas o tokoísmo tem uma linha definida de forma diferente aos dois precedentes, cuja reserva cultural-religiosa situar-se-ia no Kibokolo (meio rural) e a visão emancipalista africana valoriza o *know-how* e a auto-suficiência económica (que se verifica nos meios urbanos: Luwânda e Léopoldville). A organização que criara de 1943 até 1949 – ainda que seja com várias evidências um chamamento divino para ele e os seus seguidores (GRENFELL, 1950; KUNZIKA, 2015) – é sociologicamente perceptível na perspectiva religiosa (BOURDIEU, 2007, p.34-97).

Para perceber-se do tokoísmo, importa considerar a trajetória histórica que se realiza em pré-tokoísmo e em proto-tokoísmo. O Pré-tokoísmo situa-se no tempo entre 1706 e 1891. Em 1706 os Antonistas fugiram de Mbânz’a Kôngo para Mbata, entre outras regiões. Mbata era uma região-reserva dos chefes religiosos do antigo Kôngo (Jadin, 1957: 321-328). Kibokolo era uma das sedes. Em 1891, B.M.S. escolheu a mesma região pelas mesmas razões (Jonston, 1910), o que aliás se verifica com a administração colonial que instalou – em 13 de Janeiro de 1896 – o posto militar de Makela Ma Zômbo à Mbôngi (BATSÍKAMA, 2014, p.154). Proto-tokoísmo situa-se no tempo entre 1933 e 1949. A primeira data consiste no tempo de início da formação escolar de Simão Toko, ao passo que a segunda é o início oficial do movimento que, já em 1943 e 1944 tinha ganho duas formas: (i) *coro*; (ii) mutualidade *Nkutu’a Nsimbani*.

O tokoísmo foi forjado nestes dois momentos, de ponto de vista histórico.<sup>64</sup> Mas é preciso bem destrinçar o tokoísmo como *movimento religioso*, do tokoísmo como *movimento nacionalista*<sup>65</sup> e o tokoísmo como *doutrina filosófica*.<sup>66</sup> Enquanto doutrina, ela é filosófica religiosa (teológica), mas também é doutrina *filosófica existencialista*.

Nos dias de hoje, o termo tokoísmo é utilizado limitando-se na acepção religiosa. Caberá aos especialistas essa tarefa de estudá-lo, para se perceber dos conhecimentos e das práticas africanas com utilidade social, cultural e filosófica.

## Conclusão

O profeta ético Simão Gonçalves Toko – Mayamona – oriundo de uma linhagem de sacerdotes, lançou em 1949 as primeiras bases do nacionalismo moderno angolano, nomeadamente: (i) “amor a si próprio e ao próximo”; (ii) respeito das instituições; (iii) diálogo entre as diferenças. Do ponto de vista histórico/antropológico, o tokoísmo é baseado nos valores simbólicos de pertença, priorizando o diálogo e o respeito das diferenças simbólicas, como essência da construção e manutenção do espaço comum. Do ponto de vista filosófico, o tokoísmo é o cultivo de higiene ontológica em cada constituinte social para a celebração colectiva da Paz, através da aceitação mútua das diferenças, na vontade de constituir um acordo dialógico.

Ao estudar as nossas figuras históricas, analisamos *ipso facto* as heranças simbólicas que nos legaram. Herdámos o nacionalismo da Paz com Simão Toko. Se os políticos

---

<sup>64</sup> Mesmo de ponto de vista religioso – o que os pareceristas da PIDE-DGS tentavam mostrar sem sucesso – a formação daquilo que foi o tokoísmo religioso parte destes dois períodos históricos. Convém, antes, perceber a *ideia* de cada tempo histórico para perceber o tokoísmo em geral, e metodologicamente o tokoísmo religioso. Limitar-se apenas o último período não permitirá perceber o tokoísmo. Eduardo dos Santos – por exemplo – reconhece essa metodologia, embora não perceba a *linguagem* endógena na realização dos factos.

<sup>65</sup> É inevitável negar a ampla participação dos tokoístas nas acções armadas em Fevereiro e Março de 1961. Na parte do Sul – no Huambo e em Benguela – Lawrence Henderson fornece-nos informações interessantes nesse aspecto nas relações de Simão Toko.

<sup>66</sup> As cartas de Simão Toko e dos tokoístas constituem uma fonte inesgotável para, inicialmente, perceber as linhas filosóficas do tokoísmo, embora seja inevitável uma filosofia neo-cristã. As pregações de Simão Toko – e algumas das suas comunicações – desenham um pensamento estruturado. Esse estudo pode responder a duas inquietações: (i.) *filosofia* social ou filosofia de vida que é uma forma africana de perceber a existência e de aceitá-la na vontade de construir o espaço comum; (ii.) *teologiatokoísta*.

aprenderam essa lição no dia 4 de Abril de 2002, cabe agora a toda sociedade cultivar o “amor a si próprio e ao próximo”, o “respeito das instituições” e o “diálogo entre as diferenças”. Este é o caminho para estabilidade e desenvolvimento social. Para os teólogos (filósofos, em geral), lançámos aqui um desafio, ciente de que a nossa proposta é incompleta e passível de revisões.

### **Referências bibliográficas**

ALLAN, K. Nation, Tribalism and National Language: Nigeria's case. Cahiers d'Études Africaines de l'E.P.H.E. Sorbonne/Paris, V. XI, 1978, p. 397- 415.

ALMEIDA, Gaspar. **Desperta... Óh Áfrika!**, Luanda: Nzila, 2007

ALVES, Albino. **Dicionário etimológico Bundo-português**, Lisboa: Tipografia Silvas, 1951.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities: reflexions on the origin of and spread of nationalism**, London: Verso, 1983

BAINES, J.; MÁLEK, J. Deuses, templos e Faraós. Atlas cultural do Antigo Egito, Barcelona: Fólio, 2008

BALANDIER, Georges. **Anthropologie politique**. 1ª edição. Paris: P.U.F., 1967.

BARTH, Fredrick. **Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference**. 1ª edição. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

BATSÍKAMA, Patrício. **As origens do reino do Kôngo**. 1ª edição. Luanda: Mayamba, 2010.

\_\_\_\_\_, Lûmbu. A democracia no antigo reino do Kôngo, Luanda: Mediapress, 2014.

\_\_\_\_\_, Makela Ma Zômbo. Das origens até a criação da Circunscrição em 1911. 1ª edição. Luanda: Mediapress, 2014.

\_\_\_\_\_, Diálogos estéticos: Viteix, Luanda urbana, kimoyôngi e etonismo, Luwânda: Mayamba, 2015.

\_\_\_\_\_, Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola. 1ª edição. Luanda: Mayamba, 2016.

BENDER, Gerald J. **Angola sob o domínio português. Mito e realidade.** 3ª edição, Luanda, Mayamba Editora. 2013.

BLANES, Ruy. O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier e o Profetismo Africano na Pós-Colônia. *Campos*, V. 10 (2), p. 9-23, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** (Tradução). Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_, **A economia das trocas simbólicas.** Tradução. São Paulo: Perspectiva.

BRASIO, António. Informação do Reino do Congo de Frei Raimundo de Dicomano. *STVDIA – Revista Semenstral do Centro de Estudos Históricos Ultramarinos*, Lisboa, V.34 – Junho, p. 19- 42, 1972.

BRECHET, Rodolphe., **Essai sur l'Histoire de la Mission Philafricaine.** 1ª edição. Lausanne: Alliance Missionnaire Evangelique, 1972.

BREUILLY, John. **Nationalism and the State**, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

BUAKASA, G. **L'impenséudiscours**, Kinsâsa: Presses Universitaires du Zaire, 1973.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário dos símbolos.** Lisboa: Teorema, 2010.

COPANS, Jean. Choisir une langue pourquoi? *Cahiers d'Études Africaines de l'E.P.H.E.*, Sorbone/Paris, V. XI, p. 417- 420, 1978.

CUVELIER, Jean. **Nkutama mvila za makanda um nsi'a Kôngo.** Tumba, 1934.

\_\_\_\_\_, **Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques 1700-1717**. 1ª edição. Bruxelas : Insitut Royal du Congo Belge, 1953.

DE MUNCH, Joseph. Ntambi za bakulu”. Kukyele, Révuediocésaire de Matadi, Tumba, V.7, p.87-92, 1953.

DOUTRELOUX, Albert. **L’ombre des fétiches**, 1ª edição. Louvain: Nauwelaerts, 1967.

DURKHEIM, Emil. **As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmica na Austrália**. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. **Interpretation of Cultures**, New York: Basic/Institute of Advanced Study, Princeton University, 1973.

GELLNER, Ernest. **Nationalism**, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

GIDDENS, Anthony. **The Construction of Society: Outlines of a Theory of Structuralism**, Berkeley: University of California Press, 1984.

GILBERT, Paul. **The Philosophy of Nationalism**, Boulder: Westview. 1998.

GRENDEL, David. **Statement concerning the Affairs of Simão Gonçalves Toko**. Universidade de Oxord, Regent’s Park College, 1950.

GRENDEL, James. Simão Toco: An Angolan Prophet. **Journal of Religion in Africa**. V. 28, Fasc. #2, (maio), p. 210- 226, 1998.

HENDERSON, Lawrence. **Igreja em Angola: um rio com várias correntes**, Lisboa: Editorial Além mar, 1990.

HAMBLY, Wilfrid., **The Ovimbundu of Angola**. 1ª edição. Chicago: Field Museum, 1934.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

JACOBSON-WIDDING, Anita. **Red-White-Black as a Mode of Thought**. Uppsala: Almqst & Wiksell International, 1979.

JADIN, Louis. Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la “Sainte Antoine” congolaise (1694-1718). **Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome**, V. XXXIII, Bruxelles, p.307-337, 1957.

\_\_\_\_\_, L’aperçu de la situation au Congo et les rites d’élections du roien 1775, BIHBR, V.35, p.246-419, 1963.

JANZEN, John; MacGAFFEY, Wyatt. **An Anthropology of Kongo Religion**. Lawrence: University of Kansas Press, 1974.

JOHNSTON, Harry. **Georges Grenfell and the Congo**, T. I; II, Nova Iorque: Appleton & Company, 1910.

KAJIBANGA, Victor. **Filosofia Africana – Autenticidade e Libertação. O que é Filosofia Africana?** – Cadernos de Ciências Sociais Lisboa: Escolar editora, 2014.

KEITA, Boubakar. N. **Contribuição endógena para a escrita da História da África Negra**. Luanda: Mayamba, 2015.

KUNZIKA, Emmanuel. **A Formação da Nação Angolana Através da Luta de Libertação**. Lisboa: Pântamo Editora, 2015.

LAMAN, Karl. E., **Dictionaire Kikongo-Français**, 1ª edição. Bruxelles: Académie d’Outre-Mer, 1936.

LIMA, Mesquitela. (1968), “Leshommes (conte ngangela)”, In: **Cahiers d’Études Africaines de l’E.P.H.E.**, Sorbone/Paris, Vol. VIII, p. 257- 269, 1968.

\_\_\_\_\_, **Os Kyaka de Angola, Vol.III**. Lisboa: Távola Redonda. 1992.

MARCUM, John. **Angola Revolution.Vol. 1**. Anatomy of Explosion, MIT, 1969.

MacGAFFEY, Wyatt. **Kongo Political Culture**, Bloomington: Indiana University Press, 2000.

MBOKOLO, Elikia. **África negra. História e Civilizações**. Lisboa: Colibri, 2011.

MERTENS, Joseph. *Les chefs couronnés chez les Kongo orientaux*, Bruxelles: IRCB, 1942.

MOLEMA, Silas Modiri. **The Bantu. Past and present**, Edinburgh: W. Green & Son, 1920.

RIBAS, Oscar. **Ecoss da mina terra**, Luanda: Lello, 1952.

SANTOS, Eduardo. **Maza**. Lisboa: edição do Autor, 1965.

SILVA, António Joaquim da. **Dicionário Português-Nhaneca**, Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1966.

SINDA, Martial. **Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme et autres mouvements**, Paris: Payot, 1972.

SMITH, Anthony. **Nacionalismo**, Lisboa: Teorema, 2006.

SOREMEKUN, Fola. Religion and Politics in Angola: The American Board Mission and The Portuguese Government 1880-1922. **Cahiers d'Études Africaines de l'E.P.H.E.**, Sorbonne/Paris, V. XI, p. 341- 377, 1971.

SOUSBERGHE, L. Pactes d'union dans la mort ou pactes de sang chez les Bapende et leurs voisins", In: **Congo**. T. I, Bruxelles, V.3, p. 514-539, 1957.

VAN HAEPEREN, Françoise. **Le collège pontifical (3ème s. a.C. – 4ème s. p.C). Contribution à l'étude de la religion publique romaine**. Bruxelles: Brepols, 2002.

VAN WING, Joseph. **Études Bakongo, II. Religion et Magie**, Bruxelles: Falck Fils, 1938.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**, Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEEKS, John. **Among the primitive Bakongo**, 1ª edição. Londres: Seeley, 1914.

# SEDIÇÃO DOS “HOMENS DE MAR EM FORA” EM ANGOLA NO SETECENTOS

Telma Gonçalves Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** O Império Ultramarino no século XVIII foi marcado por contestações sociais dos diversos setores da sociedade portuguesa. Em Angola, bem como nas regiões mais distantes da costa angolana, em que o poder de Portugal se mostrou rarefeito, africanos escravizados, sobas, capitães mores, africanos livres, soldados da Coroa, pumbeiros e tangomaos cotidianamente descumpriam as ordens da metrópole no que diz respeito ao ordenamento econômica, social, político e religioso. Estas formas de contestação ao “poder da Coroa” se tornaram ainda mais evidentes, na documentação portuguesa, em 1763, quando os chamados “Homens de mar em fora” organizaram uma sedição em Angola, da qual boa parte dos habitantes da costa tinha conhecimento. Este artigo objetiva escrutinar as razões que motivaram a dita revolta, dando conhecimento à aspectos pouco discutidos nos estudos sobre Angola.

**Palavras-Chave:** sedição; Angola; homens de mar em fora.

**Abstract:** The Overseas Empire, in the eighteenth century, was marked by social protests of various sectors of the Portuguese society. In Angola, as well as in the hinterland, where the power of Portugal showed rarefied, enslaved africans, sobas, capitães mores, free africans, crown soldiers, pumbeiros and tangomaos daily disobeyed the metropolitan orders regarding the religious, economic, political and social system. These forms of challenge of the "power of the Crown" became even more evident in the Portuguese documentation in 1763, when the so-called "homens de mar em fora" organized a sedition in Angola, with the knowledge of most of the inhabitants of the coast. This article aims to scrutinize the reasons of this revolt, informing aspects little discussed in the studies of Angola.

**Keywords:** sedition; Angola; homens de mar em fora.

---

<sup>1</sup> Telma Gonçalves Santos. Doutoranda em História Social da África pela Universidade de Campinas. Professora e produtora de conteúdos pedagógicos da Rede Anísio Teixeira/IAT/SEC-BA. E-mail para contato: [telmasantos@hotmail.com](mailto:telmasantos@hotmail.com). Declaro ser este texto inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

Um espetáculo macabro estava para acontecer na cidade de Luanda, sob a orientação do governador Antônio de Vasconcelos (1758 -1765), em 22 de março de 1763, quando 22 réus dos 40 acusados do crime de lesa-majestade<sup>2</sup> seriam enforcados em praça pública. <sup>3</sup> Para melhor apreciação da platéia, formada pelos moradores de Luanda, mandou o governador erguer cadafalsos<sup>4</sup> para que todas as pessoas da cidade pudessem assistir ao enforcamento dos condenados, bem como a queima de seus corpos. Alguns desses condenados eram chamados, na época, de “homens de mar em fora”<sup>5</sup>, pois vinham de outras partes do Império. Para entendermos os motivos que levaram estes sujeitos a se sublevarem contra a ordem estabelecida na cidade de Luanda, buscaremos analisar a documentação que compõe o auto de sedição produzido entre os meses de janeiro e março de 1763, no Reino de Angola. Assim sendo, proponho o escrutínio das falas das dezenas de testemunhas que depuseram contra os sediciosos em busca dos rastros das experiências de vida destes sujeitos. Porquanto, as razões de seus descontentamentos só podem ser percebidas a partir do entendimento da realidade experimentada por esses indivíduos. Mas não apenas estas testemunhas nos falam sobre esses homens, a peça de defesa produzida pelo advogado dos acusados Domingos Plácido da Silva e o despacho do governador Antônio de Vasconcelos (1758-1764) revelam um contexto distantes daquela vivido pelos ilustres “homens de mar em fora”, envolvidos no comércio de escravos. Este artigo se debruça sobre um grupo de homens portugueses não nascidos em Angola e que para lá haviam ido por razões distintas. Mas

---

<sup>2</sup>“Ofensa ao poder constituído de um estado monárquico”. Dicionário UNESP do português contemporâneo. UNESP, 2005, p. 837.

<sup>3</sup>Despacho do governador Antônio de Vasconcelos, 22 de março de 1763. A.H.U., Angola, caixa 46, n.1

<sup>4</sup>O cadafalso é um “é um estrado levantado do chão, para se ver melhor o que nele se executa, que é uma ação publica, coroação de um rei, v. g. a justiça de alguns réus”. Dicionario da língua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 1: A - K). Silva, Antônio de Moraes, 1755-1824, p. 210.

<sup>5</sup>Dentro da categoria de “homens de mar em fora”, que surge na documentação portuguesa do século XVIII para o Reino de Angola, Roquinaldo Ferreira analisou os chamados comerciantes de “mar em fora”. Estes sujeitos atuavam como agentes comerciais portugueses do Brasil e de Portugal, que faziam a ponte entre Angola e o Brasil. A documentação aqui tratada, amplia a noção de “homens de mar em fora” ao inserir todos os indivíduos não nascidos no Reino de Angola e que não dispunham do “título” de “moradores” do Reino de Angola. Os chamados “moradores” foram definidos por Ferreira como: “native or long-time resident merchants known as moradores, who played an important role in the Luanda economy as well, since they controlled the trade with the *sertões* and owned most of the real estate in Luanda, including property rented by expatriate merchants” (FERREIRA, 2012, p. 26).

que, por motivos nem sempre claros, foram relegados à margem da sociedade mercantil. E, por isso mesmo, experimentaram uma realidade diversa dos grandes negociantes.

## 1. O Líder do Movimento

José Álvares de Oliveira surge na documentação como um dos principais líderes do movimento de sedição marcado para acontecer no dia 20 ou 21 de janeiro de 1763, no Reino de Angola. O réu era natural do Alentejo e fora enviado para a África para cumprir a pena de 10 anos de degredo. Desconhecemos a razão pela qual José Álvares foi sentenciado a dita pena. Assim como acontecia na Inglaterra, também em Portugal a expansão ultramarina e a ocupação dos territórios conquistados lançaram mão da força para arregimentar marinheiros e soldados. Muitos prisioneiros condenados por assassinato, por exemplo, tiveram suas penas comutadas por degredo. Outros tantos embarcaram para as possessões portuguesas sem nem mesmo terem sido julgados, em uma espécie de antecipação de pena que cabia aos magistrados e juízes aplicar por ordem da Coroa. Segundo Charles R. Boxer, mesmo crimes mais leves poderiam levar os indivíduos ao exílio pelo resto de suas vidas. A gente ociosa que perambulava pelas ruas das cidades portuguesas, jovens desocupados e membros da comunidade cigana, ainda que não tivessem incorrido em crime algum, estavam vulneráveis ao alistamento compulsório para servirem em Angola ou no Brasil (C. R. BOXER, 2011, p. 302). No campo de possibilidades apresentada pela historiografia, o degredo podia ainda ser aplicado nos casos de heresia, crime de bigamia, práticas judaicas, dentre outros (PANTOJA, 2004).

Em 1758, José Álvares embarcou para a África na companhia do futuro governador de Angola Antônio de Vasconcelos. Entretanto, ainda no porto de Lisboa, o réu tentou desesperadamente fugir da condenação, conspirando junto com outros degredados a morte dos guardas da Trafaria, “para depois fugir pelo Alentejo donde era natural”.<sup>6</sup> O fato de não ter conseguido as armas necessárias para promover a dita revolta, “por se lhe negarem as armas para este insulto”, corroborou sobremaneira para o fracasso

---

<sup>6</sup> Decisão do governador Antônio de Vasconcelos referente às penas a serem aplicadas aos réus da sedição de 1763. 22 de março de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1.

de seu intento. Ao longo da viagem rumo à África, tentou pela segunda vez se livrar da pena de degredo, delineando um novo levantamento, em que planejava alterar a rota da embarcação para Cádiz ou qualquer outro porto estrangeiro. Segundo o governador, o terror gerado pela perspectiva de cumprir o degredo em África era tamanho que José Álvares pretendia “se não pudesse conseguir, por lhe obstar a força da muita gente, que vinha na nau, um dos muitos que tinha confederados, estar junto da pólvora, para lançar-lhe o fogo, e que neste caso morriam queimados todos”.<sup>7</sup>

É compreensível o desespero de José Álvares diante da pena de degredo que lhe fora imputada. Angola, também conhecida como o “tumba dos homens brancos”, era um desafio para os metropolitanos em razão da longa travessia e das intempéries enfrentadas nos primeiros meses em terras africanas (C. R. BOXER, 1977, p. 29). A pena de degredo para o Reino de Angola começou a ser praticada ainda na primeira fase da presença portuguesa nessa região (PANTOJA, 2004, p. 117 – 136). Assim sendo, é provável que boa parte da população metropolitana tivesse conhecimento dos riscos da viagem e das muitas mortes de seus conterrâneos tão logo arribassem nos portos de Luanda ou Benguela.

Ao chegar em Luanda, José Álvares foi designado cabo de esquadra de uma das muitas companhias do reino de Angola. A convocatória para ingressar em uma das companhias nas conquistas ultramarinas portuguesas não era automática para os degredados recém chegados (C. R. BOXER, 2011, p.288). Muitos poderiam esperar meses para serem incorporados e terem direito ao soldo. Contudo, a situação de José Álvares, neste sentido, correu favorável e, passados alguns meses, Antônio de Vasconcelos determinou sua ida ao presídio de Encoge, um importante posto militar situado na costa angolana, que tinha por objetivo proteger uma feira “recém inaugurada” pela administração portuguesa no dito presídio para a venda de escravos.<sup>8</sup> O estabelecimento desta feira objetivava diminuir a força do mercado de escravos praticados pelas unidades políticas

---

<sup>7</sup> Decisão do governador Antônio de Vasconcelos referente as penas a serem aplicadas aos réus da sedição de 1763. 22 de março de 1763. A.H.U., caixa 46, n. 1.

<sup>8</sup> A este respeito, Carlos Couto esclarece que em 10 de novembro de 1759 foi lançado um bando no qual “todos os negociantes sertanejos, brancos pretos, dispersos pelas terras dos dembos Ambuíla e Ambuela, dedicados ao resgate de escravos, governando-se pelas suas <acções, pelos seus costumes e vontades>, era, coagidos a concentrar-se nas imediações da feira, aos quais se concedia terras para cultura e lavoura com vista à sua subsistência, à dos seus escravos e ao desenvolvimento da agricultura”. Carlos Couto, 1972, p. 137-138.

de Ambuíla e Ambuela, bem como tabelar os preços das “peças da índia” (SANTOS, 2014, p. 38). Mais uma vez, segundo Antônio de Vasconcelos, José Álvares tentou organizar uma rebelião na companhia que fazia parte para depois seguir, em um barco que se encontrava no porto de Encoge, com alguns dos companheiros que aderiram à revolta, para um destino não identificado na documentação pelo governador.<sup>9</sup>

Em Luanda, José Álvares vivia em uma casa pertencente a José Gil, sendo este natural da dita cidade e cabo de esquadra da companhia do sargento mor. Segundo depoimento do próprio locatário, José Álvares não vinha cumprindo com suas obrigações de locador, de modo que em janeiro de 1763 sua dívida de aluguel correspondia a 14.000 reis. José Álvares era um homem endividado e para conseguir pagar a quantia devida a José Gil, teria lhe dito que o sargento de artilharia José dos Santos, ao qual se referia como seu filho, lhe traria uma livrança de vinte mil reis.<sup>10</sup> O valor devido pode ser considerado alto, sobretudo se utilizarmos os salários praticados na época como parâmetro. No reino de Angola, um soldado recebia por mês 5 tostões (500 réis), equivalente a 1/3 do que era pago à mesma categoria de trabalhadores no Rio de Janeiro.

A documentação do Auto de Sedição, utilizada nesse trabalho, não deixa claro se José Álvares ainda recebia algum salário como cabo de esquadra, ou se vivia apenas com os proventos do seu ofício de sapateiro. É que, como salienta Charles R. Boxer, os soldados, sediados nas conquistas ultramarinas, “não estavam organizados na forma de um exército regular, mas sim em companhias e pequenas unidades (chamadas estâncias, bandeiras, companhias) que eram mobilizadas e desmobilizadas consoante a ocasião” (BOXER, 2011, p. 288). A grande maioria da soldadesca não conseguia arcar com o aluguel de uma casa, sendo obrigados a dormir nas senzalas junto com os africanos escravizados, ao menos até o governo de Álvares da Cunha (1753-1758), quando foi construído um quartel (SANTOS, 2014, p. 103). Quanto à alimentação, ainda no governo de Álvares da Cunha, o mesmo informa que teria dado de comer aos muitos soldados para que não morressem de inanição. João Rodrigues foi outro credor de José Álvares. Em testemunho, informou

---

<sup>9</sup> Segundo Selma Pantoja, a determinação de permanecer nos centros urbanos do Reino de Angola ou ser enviado para o sertão dependia da gravidade do crime cometido. Boa parte dos degredados eram enviados para servir nos quadros militares dos presídios situados no interior da conquista. PANTOJA, 2004, p. 117-136.

<sup>10</sup> Depoimento de José Gil. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

ter o acusado tomado de empréstimo uma determinada quantia - não definida na documentação -, deixando como garantia de pagamento uma colher e um garfo pertencentes ao seu dito filho José dos Santos.<sup>11</sup>

José Álvares não era o único a tentar fugir do Reino de Angola ou da subjugação da administração portuguesa, centrada na cidade de Luanda e Benguela. As fugas dos soldados para o sertão angolano, onde o poder da coroa portuguesa era quase nulo, foram recorrentes na documentação produzida por burocratas portugueses no Reino de Angola, ao longo do século XVIII. As razões para estas práticas de fuga poderiam estar relacionadas aos baixos soldos e atrasos no pagamento (SANTOS, 2014, p.105). No despacho do governador sentenciando os 40 acusados da sedição de 1763, o mesmo reitera a ocorrência de fugas para o sertão entre os soldados, como tantas vezes seus antecessores já o fizera. As deserções parecem ter sido um problema endêmico do Império Ultramarino, como sugere Charles R. Boxer ao analisar as queixas de vice-reis da Índia e do Brasil no século XVIII, independentemente dos soldados receberem os salários em dia, serem alimentados e vestidos e não sofrem os castigos físicos (BOXER, 2011, p. 138-139).

As punições para esse tipo de crime eram severas, incluído os castigos físicos. A ameaça de repreensão, todavia, parece não ter melindrado os “degredados, aventureiros, réus, vagabundos, ciganos, desertores e funantes” que, diante da impossibilidade de encontrar meio de subsistência em Luanda e Benguela, tomavam o caminho para o sertão (COUTO, 1972, p. 134-135). Muitos desses homens, provavelmente, eram acolhidos por capitães-mores nos presídios ou por comerciantes que se deslocavam pelo sertão em busca de cativos. A este respeito, Flávia Maria de Carvalho identifica um grupo de negociantes no sertão angolano, denominados de tangomaos ou lançados que, assim como os pumbeiros, operavam diretamente nas feiras de venda de escravos. Os lançados, ao contrário dos pumbeiros, agiam sem autorização da Coroa e eram atravessadores do tráfico (CARVALHO, 2013, p. 55). O degredado, amiudadas vezes, quando fugia para o sertão, tornava-se um tangomao. Por tudo isso, o governador geral de Angola Francisco Inocêncio de Souza Coutinho (1762-1768) lançou um bando datado de 26 de outubro de 1769, no qual os capitães-mores não poderiam permitir a presença desses indivíduos nas

---

<sup>11</sup> Depoimento de João Rodrigues. 25 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

terras que administrassem; tão pouco os comerciantes poderiam lhes dar guarita, ocupando-os nos negócios que desenvolviam. A penalidade para o descumprimento do dito bando, segundo Couto incluía multas, exoneração dos cargos militares, prestação de serviço militar obrigatório e prisão (COUTO, 1972, p.139-140).

Os principais envolvidos na sedição eram estrangeiros no Reino de Angola, oriundos de diversas partes do império português e espanhol, por isso eram vulgarmente chamados de “mar em fora”. Serviam como militares de baixa patente e estavam submetidos a severas condições de vida. Expostos às doenças próprias da região da África centro-ocidental, muitos morriam nas primeiras semanas que desembarcavam nos portos de Luanda ou Benguela. Os que sobreviviam eram impelidos a buscar formas alternativas para ganhar algum “dinheiro da terra”, com o qual pudessem adquirir serviços e gêneros alimentícios para o seu sustento, porquanto, mesmo que empregados na força militar, como já foi dito, seus salários eram insuficientes.

José Álvares, por exemplo, exercia o ofício de sapateiro na cidade de Luanda. Outro acusado de participar da sedição, Francisco de Guerra também era sapateiro<sup>12</sup> e Gregório José Machado era alfaiate. Tantos outros militares degredados buscavam a todo custo se inserir no comércio de escravos que dominava a economia do Reino de Angola setecentista. E o que mais poderiam almejar os degredados que viviam lá? A experiência de que os filhos de Portugal dificilmente sobreviviam em terras africanas, sobretudo no interior da conquista, fortalecia a convicção de governadores e do próprio conselho ultramarino de que não dever-se-ia nomear portugueses da metrópole para cargos militares no sertão angolano, a exemplo do posto de capitão-mor. Em verdade, para os postos militares, com exceção do cargo de governador-geral e o de mestre de campos, a determinação era a de dar preferência aos portugueses nascidos no Reino Angola ou moradores de lá (COUTO, 1972, p. 134-135).

## **2. A Delação e as Investigações que se Seguiram para Comprovação do Crime de Lesa-majestade**

---

<sup>12</sup> Depoimento de Ignácio Miranda no Auto de sedição. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1.

Todas as testemunhas afirmaram em depoimento ser do conhecimento de todos que José Álvares planejava se rebelar contra a administração portuguesa no Reino de Angola. Contudo, foram apenas dois os denunciantes que por espontânea vontade procuraram as autoridades responsáveis para cuidar do caso: Ignácio de Miranda (sapateiro e soldado sem praça) e João Rodrigues (soldado de granadeiros).

Ignácio de Miranda se dirigiu a casa do dr. Juiz de fora João Delgado Xavier, no dia 16 de janeiro de 1763 às 18:00 horas, pouco mais pouco menos, para expor o levante formulado pelo sapateiro José Álvares, pelo sargento de artilharia Antônio dos Santos, por José Francisco Lisboa e por Francisco Guerra, todos homens de “mar em fora” e que sabiam ler e escrever, com exceção do último<sup>13</sup>. Depois de tudo relatar, Ignácio Miranda “saiu da casa do dito ministro para a sua, nela deixou o capote e o chapéu, e foi para a casa de José Álvares dos Santos, aonde entrou logo o sargento de artilharia Antônio dos Santos”.<sup>14</sup> Momentos depois da sua chegada, adentrou a residência de José Álvares o sargento de artilharia Antônio dos Santos, o qual Álvares se referia como sendo seu “filho”. Miranda informou ter escutado os dois acusados tratar dos detalhes do insulto, e dos planos que o acusado reservava ao seu “filho”.<sup>15</sup>

Assim como José Álvares, Ignácio Miranda também desempenhava o ofício de sapateiro na cidade de Luanda, possuía 36 anos e era natural de Lisboa. Miranda, tal qual inferimos de seu depoimento, possuía uma relação próxima com José Álvares, pois teria sido o próprio delatado a lhe contar de seus planos e convidá-lo para participar do “insulto à Coroa portuguesa”. A conversa teria se dado “um mês e pouco, pouco mais pouco menos” da data da denúncia, na casa de José Álvares, em que detalhou como se daria o motim:

que com todos os conjurados formando-os havia de fazer uma praça fechada a qual lhe riscou junto do muro da sobredita casa depois de terem surpreendido a guarda, preso e morto o governador, a cuja a casa de residência haviam de mandar chamar os oficiais maiores e subalternos, matando juntamente os ministros, expressando por seu nome o Dr. Juiz de fora João Delgado Xavier a quem haviam de cortar a cabeça por ser muito esperto, ainda que não era mais homem; e que

---

Relato do juiz de fora João Delgado Xavier sobre a delação de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1

<sup>14</sup> Depoimento de Ignácio Miranda no Auto de sedição. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1

<sup>15</sup> Depoimento de Ignácio Miranda no Auto de sedição. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1.

ao capelão Salvador haviam de tirar os olhos e enforcar na Gotilha por ser muito amigo que fossem soldados a ela, além de lhe fazerem outros muitos tormentos. E que depois de mortos os principais para não lhe fazerem guerra haviam [de] tomar o quartel, e tirar as armas dele, soltar os presos da cadeia, e com a dita praça fechada, que então haviam de formar a cometer os moradores para os roubar, matando os que quisessem resistir, e algum filho de mar em fora que se não lhe quisesse incorporar.<sup>16</sup>

Passados alguns dias, segundo Ignácio Miranda, o outro denunciado José Francisco Lisboa o teria procurado para ficar alguns dias em sua casa. Durante a estadia de Lisboa, Miranda afirmou ter sido inquirido sobre o seu conhecimento a respeito da sedição, o que respondeu que nada sabia. Francisco Lisboa teria tentado convencê-lo a tomar parte no movimento e reiterado o seu comprometimento com José Álvares.<sup>17</sup>

Ainda no dia 16 de dezembro, em hora não informada, João Rodrigues procurou o capitão José de Souza para contar dos planos do motim que José Álvares lhe havia detalhado, depois seguiram os dois para a casa do sargento mor Joaquim Marques Pereira, que informado de tudo, resolveu, juntamente com João Rodrigues e José de Souza, procurar o coronel João Monteiro de Morais.

No dia 17 de janeiro Antônio Álvares foi preso, por volta das 9:00 horas da noite, pouco antes da realização do corpo de delito em sua casa. Assim sendo, na noite do dia 17 de janeiro, se dirigiram à residência de José Álvares o escrivão Manuel dos Reis Pacheco, o ajudante Felix Castela Lemos, o juiz de fora João Delgado Xavier e alguns soldados em busca de provas que atestassem a culpa do acusado. Foram encontrados um rol com nomes dos prováveis envolvidos, um barril de biscoitos, umas canastras velhas, uma arca com alguns “trapos”, e coisas pertencentes ao ofício de sapateiro.

O segundo corpo de delito aconteceu no dia 23 de janeiro às 23:00 horas, na casa de José Álvares em que estiveram presentes Manuel dos Reis, João Delgado Xavier e o sargento mor Joaquim Marques Pereira; sendo encontrado “um caderno de oitava” que foi rubricado, numerado e anexado ao auto de devassa pelo escrivão.<sup>18</sup> A letra do rol que se encontra no processo não difere da grafia do escrivão, o que indica que esse seja uma

---

<sup>16</sup> Depoimento de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>17</sup> Depoimento de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>18</sup> Segundo auto de corpo de delito busca e exame que se fez na casa de José Álvares. 23 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n.1.

cópia e não o documento original encontrado na casa de José Álvares. Antes de cada nome se observam letras e após o nome escrito, uma linha horizontal que vinha acrescida de cruces ou traços.

Tabela 1

Transcrição do Rol Encontrado<sup>19</sup>

	“Os de fora o cupados”	-----
g	João Rodrigues na pedreira	-----/-----
g	Caetano Ramos	-----
g	João Lourenço	-----/-----
g	Adriam Gonçalves	-----
El	Miguel Duarte Belém	-----
M	José Francisco	-----
pz	Ricardo de Azevedo	-----/-----
Pz	Ignácio de Miranda	-----
g	Jeronimo o pedreiro	-----/-----
	Dos Granadeiros Prontos	
	O cabo Manuel Cardoso Jacinto Ribeiro	-----/-----
	Francisco Vieira do Rio	-----
	José Maria Reinaldo	-----/-----

---

<sup>19</sup> Segundo auto de corpo de delito busca e exame que se fez na casa de José Álvares. 23 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n.1.

	José Timoteo	-----/-----
	O viúvo	-----X---/--
	Vitorino de Porto Alegre	-----/-----
	O filho do Rio de Janeiro	-----X-----
	O que esteve em casa do Jangada	-----X-----
	O Theo	-----
	José Rodrigues mosso	-----
	O Micangeiro	-----X--/-----
	O barco macho	-----/---
	O Machado	-----
	Antônio Vieira	-----X-----/-
	Domingos Gomes	-----/---
	O castelhano de Buenos Aires	--/--X-----
	Um que passou da companhia do Correa	-----/-----
	Outro da companhia do Coronel	-----/-----
	Fuzileiros	
	O Lisboa	-----
	Diogo dos Santos	-----
	Tropa	
	Aleixos	-----

	O Barquinha	-----X-----
	O Carvalho	-----
	O Henrique	-----X-----
	O Diogo o pardo do Rio	-----X-----
	O neto do Rio	-----
	Jacinto	-----
	O Cigano	-----
	O Barbeiro	-----X-----
	O Godinho	-----X-----
	O Thomé	-----X-----
	O do Beja Romão	-----

No acórdão da junta e alçada que o rei de Portugal determinou estabelecer em Luanda, foram definidas as penas aplicadas aos culpados do crime de sedição. Para melhor identificação do grau de envolvimento daqueles cujos nomes se encontravam no rol anexo ao processo, a junta teria inquirido José Álvares a respeito dos sinais e títulos com os quais o indiciado teria classificado os possíveis envolvidos. Segundo a junta, as cruces, inicialmente colocadas ao lado de cada nome, serviriam para apontar os “homens de mar em fora” mais capazes. Seguindo a pistas dadas pelo acórdão, alguns dos possíveis aliados dos sediciosos “estavam ocupados, e fora do atual serviço das suas companhias pela razão de estarem trabalhando nas reais obras”. Deste modo, José Álvares resolveu separar os indivíduos que estavam ligados a companhia dos granadeiros sob o título de:

= granadeiros prontos = passando também na mesma folha de papel de que consta o referido rol, a distinguir outros com os ditos sinais, contrapondo alguns o de uma aspas, que segundo a sua inteligência significava as pessoas e seu conhecimento, e que supunham tinham maior capacidade e para saber os que não

estavam no atual serviço das suas companhias pela razão sobredita, os diversificou no mesmo rol com o título = os de fora ocupados= não lhe esquecendo das duas companhias de cavalos, a quem ponto o título = tropa = assinalou com aspas somente, sinal, que se atribuía conhecimento capacitando-os na sua inteligência com o conceito de que a mínima palavra que lhes dissesse seria suficiente para estarem prontos, lembrando ele juntamente de por naquele dito caderno os presos do calabouço debaixo deste mesmo título animando essas máximas não so ofensivas da política cristã, mas sugeridas pela maligna influência dos mais diabólicos espíritos do abominável sistema de saber, quantas pessoas podia ilaquear e incluir nesta cruel sedição e traição escandalosa.<sup>20</sup>

A movimentação na casa do juiz de fora João Xavier foi intensa no dia 26 de janeiro de 1763, pois todos os depoimentos tomados nesse dia ocorreram lá. A partir do dia 1 de fevereiro, a ordem foi para que todos se dirigissem ao antigo colégio dos padres da sociedade denominada de Jesus. Os depoentes somam-se 31, tal qual descritos no anexo 1. Finalizados os testemunhos e analisadas as provas do processo, coube ao rei de Portugal D. José proferir a sentença apresentada pelo acórdão da junta, a ser devidamente transcrita no decorrer deste texto.

### **3. A Organização do Motim**

O sucesso da revolta dependia da capacidade dos revoltosos em adquirir armas, munição, comida e homens para lutar. A estratégia utilizada para captar recursos decorreu da solicitação de doações dos envolvidos, que seriam posteriormente ressarcidos.

Pessoas que se disseram, em depoimento, não comprometidas com a sedição, mas que faziam parte do círculo de conhecidos de José Álvares, teriam sido abordadas para contribuir com a sedição. Segundo a transcrição do testemunho dado por Ignácio Miranda, que era vizinho de José Álvares, e costumava frequentar sua casa, sua catana havia sido solicitada. Diante da negativa de Ignácio Miranda, o réu replicou “dizendo queria estar aparelhado, e que já tinha biscoito, o qual esteve escolhendo em cima da

---

<sup>20</sup>Acórdão da junta e alçada que o rei de Portugal determinou estabelecer em Luanda, para o castigo dos delitos. 22 de março de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

cama, deitando o grosso dentro de um barril; e que também lhe eram precisas galinhas, pois queria estar aparelhado, para o que pudesse suceder”.<sup>21</sup>

Em três folhas de papel solicitadas a Ignácio Miranda no dia 16 de janeiro, José Álvares pretendia escrever o nome dos envolvidos no motim. De fato, no registro do corpo de delito<sup>22</sup>, que se fez em casa de José Álvares, ficou atestado a existência dos biscoitos e de um rol “dos conjurados e consórcios do levantamento de que se trata”<sup>23</sup>, escritos com a letra do acusado.<sup>24</sup> A testemunha João Rodrigues, soldado de granadeiros, natural do lugar de Penedo, freguesia de Santa Maria de Silgueiros, bispado Termo de Vizeu, 46 anos, informou que José Álvares lhe pediu 8 tostões emprestado “para comprar pólvora e biscoitos destinados para a revolta”.<sup>25</sup> Rodrigues teria se negado a emprestar a dita soma. A documentação não revela com exatidão o nível de proximidade entre Antônio Álvares e Rodrigues, entretanto é possível apreender do relato deste último que o mesmo lhe emprestou dinheiro certa feita, tomando como garantia uma colher e um garfo pertencentes a Antônio dos Santos. Em seu depoimento também revela que os detalhes do motim teriam sido informados a ele, denunciante, pelo próprio José Álvares.<sup>26</sup>

Tantos outros haviam se comprometido a dar dinheiro para a revolta e um dos envolvidos teria contribuído com dez mil reis em livrança, como atesta em depoimento João Rodrigues. No testemunho de Joaquim Marques Pereira, foi dito ao juiz que um dos presos no calabouço, Francisco Campos, vulgarmente chamado de Donato, teria oferecido seis mil réis para o insulto, tão logo soube da boca de Manuel Gonçalves Jardim que José Álvares estava organizando uma sedição na qual todos os presos seriam soltos.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Depoimento de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>22</sup> 1º Auto de corpo de delito busca e exame que se fez na casa de José Álvares. 18 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n.1.

<sup>23</sup> Depoimento de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>24</sup> 1º Auto de corpo de delito busca e exame que se fez na casa de José Álvares. 18 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n.1.

<sup>25</sup> Depoimento de João Rodrigues. 25 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>26</sup> Depoimento de João Rodrigues. 25 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>27</sup> Depoimento de Joaquim Marques Pereira. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

Diante da necessidade de angariar fundos e pessoas para lutar na revolta, quase todos os habitantes de Luanda, como ficou registrado em grande parte dos depoimentos, sabiam da sedição. Diante disso, no dia 16 de janeiro, o sargento de artilharia Antônio dos Santos teria aconselhado José Álvares a “abreviar o negócio”.<sup>28</sup>

Para além da captação de recursos entre a rede de contatos de José Álvares, João Pago informou em denúncia a intenção dos sediciosos em roubar a munição pertencentes ao governo português que se encontrava espalhada nos presídios. Por isso, Antônio dos Santos teria ido “sorratamente verificar a fortaleza de Santo Amaro, bem como a igreja próxima para saber do ermitã se a prata que lá estava era própria e se havia mais alguma guarda [e] procedeu o mesmo na capela dos Terceiros, que lhe teria dito o padre comissário dos mesmos Terceiros”.<sup>29</sup>

Os sediciosos contavam, sobretudo, com a ajuda dos soldados da companhia de granadeiros, da qual Antônio dos Santos era sargento. Bento Pereira contou em depoimento que muitos já estavam prontos para o levante.<sup>30</sup> Entretanto, quanto mais braços para lutar ao lado dos sediciosos, tão melhor para o sucesso do motim, por isso muitos dos relatos dos depoentes falam dos planos de soltura dos presos.<sup>31</sup> Os presos eram considerados pelos sediciosos importantes aliados na luta contra as elites econômicas e políticas do reino de Angola.

#### **4. A agenda Política dos Sediciosos**

No depoimento de Ignácio Miranda, como vimos, a morte do alto oficialato e do capelão, defendidas por José Álvares, segundo os depoentes, envolvia práticas de tortura, cujo o objetivo era o prolongamento do sofrimento. A gotilha ou polé surge na documentação como indicio da prática de enforcamento de soldados, aprovada e

---

<sup>28</sup> Depoimento de Ignácio Miranda. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>29</sup> Depoimento de João Pago Matoso da Câmara. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>30</sup> Depoimento de Bento Pinheiro Galeão. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>31</sup> Depoimento de José Gil. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

incentivada pelo capelão da cidade de Luanda. E, pela justa razão, uma vez vitoriosa a sedição, deveria ser aplicada aos oficiais de alta patente.<sup>32</sup>

Todos os envolvidos no motim ocupavam os cargos mais baixos dentro da hierarquia militar e desejavam exercer posições de maior poder. Os depoimentos dados pelas diversas testemunhas coincidem no que diz respeito ao assassinato do alto oficialato, sendo do conhecimento de todos que os sediciosos estavam em profundo descontentamento com a forma de governo instituída, sobretudo no que diz respeito ao modo como os militares de baixa patente eram tratados. Alguns pontos referentes aos objetivos dos sediciosos, apresentados nas diversas declarações anexadas ao Auto de sedição, apresentam discordância. Todavia, em linhas gerais, as falas dos depoentes comungam da ideia de que aqueles que estavam na base da hierarquia militar almejavam o topo da carreira. Assim sendo, Antônio dos Santos, sargento de infantaria, pretendia tornar-se capitão da artilharia, segundo Ignácio Miranda.<sup>33</sup> José Gil informa em testemunho que o mesmo Antônio dos Santos seria, tão logo a sedição lograsse vitória, tenente general e José Álvares governador do Reino de Angola.<sup>34</sup> No testemunho dado por José de Souza, o objetivo de José Álvares e outros companheiros era o de roubar tudo e fugir do reino de Angola em um navio.<sup>35</sup>

No depoimento concedido por João Pago Matoso da Câmara, dentre os planos dos sediciosos, para além do assassinato do alto oficialato, seriam soltos todos os presos do calabouço e que haveriam – os sediciosos - de se servir de muita mulher branca.<sup>36</sup> Dada a baixa população de mulheres brancas no reino de Angola, talvez quisesse João Pago se referir as mulheres que os revoltosos poderiam conseguir fora da África. Pois, segundo José Gil, depois da vitória, os amotinados fugiriam “muito a sua vontade em o dia de sábado que se contavam vinte dias do presente mês, em um navio de Pernambuco que se achava pronto para partir para aquele Recife”.<sup>37</sup> Boa parte dos presos no calabouço que

---

<sup>32</sup> Depoimento de José de Souza. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>33</sup> Depoimento de Ignácio Miranda no Auto de sedição. 24 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>34</sup> Depoimento de José Gil. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>35</sup> Depoimento de José de Souza. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>36</sup> Depoimento de João Pago Matoso da Câmara. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>37</sup> Depoimento de José Gil. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

seriam soltos, segundo diversas testemunhas, durante a sedição, ambicionavam ir para o Brasil, mas precisamente para a província de Pernambuco, onde havia muito sertão.<sup>38</sup> O depoente Antônio João Menezes, informou que para além de Recife, alguns sediciosos almejavam chegar a Colônia ou França. Também João dos Santos Xavier, no testemunho dado no dia 1 de janeiro, além de citar Pernambuco como destino para os revoltosos, acrescentou Buenos Aires.<sup>39</sup> O navio no qual os sediciosos seguiriam para Pernambuco, segundo informações de Bento Pereira, seria um dos que servia a companhia de Pernambuco.<sup>40</sup>

Na Europa, Portugal enfrentava as ameaças de invasão da Espanha e França, em razão da sua aproximação com a Grã-Bretanha no início da década de 1760. Em Luanda, o governador, respaldando-se nos depoimentos colhidos dos moradores de Luanda, afirmava que

“logo que nesta terra se fez a declaração de guerra contra as invasões da Espanha, França, entrou este bárbaro a proferir alguns de seus aliados a pernicioso e não menos temerária proposição, que se a esta terra viessem os franceses haviam de fazer um levantamento para se passarem todos a banda deles, incorporados com esta potência.”<sup>41</sup>

Dona Maria Pinto da Costa, em depoimento, fortaleceu as suspeitas de interesse dos acusados em se aproximar dos franceses. A depoente informou que em dezembro de 1762, estava na casa de Dona Maria Pereira Corim, cuja a filha era sua amiga, quando Gregório José Machado, um dos acusados da sedição, teria entrado. Ao ver um navio que se aproximava do porto, a denunciante exclamou em voz alta o seu temor, enquanto o sobredito réu se mostrava animado com a possibilidade dos franceses ocuparem o reino de Angola.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Depoimento de Joaquim Marques Pereira. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>39</sup> Depoimento de João dos Santos Xavier. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>40</sup> Depoimento de Bento Pinheiro Galeão. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>41</sup> Decisão do governador Antônio de Vasconcelos referente as penas a serem aplicadas aos réus da sedição de

1763. 22 de março de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1

<sup>42</sup> Auto de denuncia feito por D. Ana Pinto da Costa. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. caixa 46, n. 1.

## 5. A Condenação

Todo e qualquer movimento dos súditos da Coroa portuguesa contestatório da forma de administração que se impôs aos territórios do Império português era considerado crime de lesa-majestade, sujeito a aplicação da pena capital, de acordo com as ordenações filipinas. As provas encontradas na casa de José Álvares, e os testemunhos dado por diversos habitantes do reino de Angola, tornaram a existência do delito de traição a Coroa um fato incontestável. A solução encontrada pelo advogado de defesa Domingos Plácido da Silva para defender os 40 réus que se encontravam presos foi colocar a culpa exclusivamente em José Álvares, alegando que os outros teriam sido influenciados pelo dito “membro da república”. O defensor sustentou a tese de que todos os demais acusados teriam sido envolvidos nesta teia de conspiração contra a sua real majestade, sem a exata consciência do movimento em curso.<sup>43</sup>

No auto de sedição não consta o depoimento de José Álvares, entretanto, segundo a testemunha Joaquim Marques Pereira<sup>44</sup>, ouviu da boca do acusado, durante o tempo em que esteve preso no calabouço, que “o enforcassem logo, pois ele era só o culpado e que estava muita gente inocente, pois ele réu só tinha falado a João Dantes, a Jeronimo Rodrigues, a João Gonçalves pernambucano e a Ricardo Azevedo, tão somente para lhe tirar alguns vinténs, com o pretexto do referido levantamento”.<sup>45</sup> Não é possível averiguar a verdade dos fatos relatados pelo depoente, entretanto, centralizar a culpa em uma única pessoa demonstrou ser a melhor alternativa. Essa tática, também usada pelo advogado de defesa, como já foi dito, não surtiu efeito para todos os envolvidos, como se vê na transcrição das penas que se segue abaixo:

“José Alvares de Oliveira [...] que já se acha desnaturalizado, pelo acordão que professou nesta junta; [...] e como chefe deste delito em que envolveu as qualidades de traição, aleivosia e sedição todos de lesa majestade de primeira cabeça; a que seja levado com embaraço, e pregão a praça que fica fronteira à

---

<sup>43</sup> Defesa de Domingos Plácido da Silva. Sem data que conste. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>44</sup> Depoimento de Joaquim Marques Pereira. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>45</sup> Depoimento de Joaquim Marques Pereira. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

guarda aonde pretendia dar princípio a este este escandaloso insulto e que nela em um cadafalso, que para isso se erga, seja rompido vivo, e depois queimado com o mesmo cadafalso em que foi justicado ate que tudo esteja reduzido pelo fogo a cinzas, que tudo serão lançados no mar para que nem dele, nem da sua memória haja a mais mínima lembrança, confiscado todos os seus bens para o fisco e câmara real, na forma, que se tem praticado em todos os delitos desta natureza. Aos réus Francisco da Guerra, Antônio dos Santos, Manuel Francisco Campos, José Francisco Lisboa, Francisco Xavier Correia, João Lopes Verissimo, João Gonçalves Pernambucano, Manuel Duarte, Jeronimo Rodrigues, Loures Ricardo de Azevedo, Adrião Gonçalves, Francisco da Costa Teles, Manuel Gonçalves Jardim, Duarte Correia, Thomas de Vila Nova, Joaquim Tomais, Manuel de Cayros, José Antônio, João Dantas, Manuel Cardoso Estudio e Antônio Vieira condenam que com embaraço e pregão sejam levados ao mesmo cadafalso e morreram morte natural para sempre, reduzidos depois com o mesmo cadafalso os seus corpos por fogo a pó, que serão também lançados no mar, para que fique totalmente desterrada a sua memória, confiscados todos os seus bens na forma sobredita. [...] ao réu João Lourenço condenam a que vá degredado por toda a vida para a Gales dos portos do Brasil com pena de morte irreversível se retornar aos domínios deste reyno e o reu Gregório José Machado pela prova que se resulta contra ele de apenso [...] condenam que vá degredado para um dos presídios deste dito reino por dois anos, não se lhe é contado o tempo em que veio degredado para esta cidade, em trinta mil reis as despesas da justiça.”<sup>46</sup>

Da lista acima, o único que conseguiu se desvencilhar da pena de morte foi o réu João Gonçalves Pernambuco, porquanto conseguiu fugir para o sertão. Outros presos, envolvidos no processo, lograrem inocência e foram libertados, são eles:

- Soldados da companhia de granadeiros do sargento supra Jacinto Pereira: José Maria Reynaldo, Caetano Ramos, Vitorino José de Campos, Francisco Vieira, Domingos Gomes, Jacinto Ribeiro, cabo José Monteiro;
- Companhia do Coronel: Manuel Martins;
- Companhia do tenente coronel: Diego dos Santos (sapateiro);
- Companhia do major: João da Cruzes (sapateiro);
- Companhia do Mandante: Frutuoso Jorge, João Gonçalves Quadrilheiro,
- Companhia de José Correa de Araújo: Pascoal de Brito;
- Companhia de Salvador Soares de Faria: Bartolomeu Antônio;
- Companhia de fuzileiros: Francisco da Arruda;

---

<sup>46</sup> Acórdão da junta e alçada que o rei de Portugal determinou estabelecer em Luanda, para o castigo dos delitos. 22 de março de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

As atividades desenvolvidas pelos demais inocentados no Reino de Angola não consta na documentação, são eles: João Pereira Fernandes, Antônio Martins, Antônio Rodrigues viúvo, Francisco Xavier Ramos, Pascoal José Adão, Thomé Tomaz, José da Costa, Antônio Cigano, João Rebelo, Manuel Gomes Barquinha, Antônio da Costa, Henrique José Duarte Belém, Manuel Antônio e Manuel Simões, José da Costa, João da Silva, José Timóteo, Luís José Barbacena, Manuel do Espirito Santo e Francisco da Silva.

## **Conclusão**

Os chamados “homens de mar em fora” que viviam em Luanda, muitos dos quais obrigados em razão da pena de degredo a permanecerem no Reino de Angola, quando sobreviviam a todas as doenças típicas da região, encontravam dificuldade de adaptação. O problema crucial para estes homens consistia em se mover pelo tecido social luso-africano, dominante nas cidades e nos sertões, de modo a penetrar numa das atividades econômicas mais lucrativas do século XVIII para o Atlântico: o comércio de escravos. Para tanto era necessário construir redes de contato com os negociantes da costa e os chefes africanos que controlavam as feiras. Tarefa deveras complicada para os recém-chegados em Angola, ainda mais se carregassem o estigma de degredados.

Passados alguns anos, aqueles que continuavam a margem do comércio viam poucas ou nenhuma oportunidade de crescimento profissional ou mesmo de acúmulo de capital que lhes oferece segurança quando da velhice. Luanda ou Benguela representava para esta parcela da população uma prisão. As duras condições de vida, a carestia dos gêneros alimentícios e serviços, os baixos soldos e atrasos regulares no pagamento dos degredados que serviam como praça de soldado, induzia-os a fuga.

A sedição que ora apresentamos, liderada pelos homens de “mar em fora” é prova incontestada da falta de adesão desses indivíduos aos interesses da Coroa ou da administração portuguesa em Angola. Os castigos físicos e as humilhações sofridas no exercício de suas atividades os levaram a odiar seus superiores e lhes desejar a morte. Mediante a experiência dos abusos sofridos e da falta de oportunidades, era preciso buscar novos horizontes; fosse na própria África - com a tomada do poder pelos sediciosos - ou fora desta, no Brasil, na França ou em Buenos Aires. Certamente, as notícias do contexto internacional que colocava Portugal na linha de ataque dos franceses circulava pelo Reino

de Angola, animando aqueles que desejavam libertar-se do jugo lusitano. Se lhes fora negado participar do trato dos escravos dentro do sistema econômico luso-africano, o comércio com a França poderia ser uma alternativa.

## **Anexos**

### 1. Lista das testemunhas do auto de devassa da sedição de 1763

João Pago Matoso da Câmara, 25 anos, natural de Luanda<sup>47</sup>; José Gil, cabo de esquadra da companhia do sargento mor, 24 anos, natural da ilha da Madeira<sup>48</sup>; Felix Castela de Lemos, ajudante de infantaria, natural de Luanda, 26 anos<sup>49</sup>; Joaquim Marques Pereira, sargento mor de infantaria, natural de Luanda, 38 anos<sup>50</sup>; José de Souza, capitão de granadeiros, 58 anos<sup>51</sup>, Antônio José da Costa Alfredo, de infantaria, natural de Lisboa, 27 anos<sup>52</sup>; André Lourenço Vieira, cabo de esquadra da companhia do coronel, natural de Luanda, 27 anos<sup>53</sup>; Antônio Dias, cabo de esquadra da companhia do coronel Ignácio Prates da Vide, natural de Luanda, 25 anos<sup>54</sup>; Francisco Matoso de Andrade, tenente de infantaria da companhia do coronel, natural de Luanda, 25 anos<sup>55</sup>; Cayo de Araújo de Azevedo, tenente de infantaria, natural de Luanda, 46 anos<sup>56</sup>; Durives, natural de Cascais, 62 anos<sup>57</sup>; Joaquim Marques Pereira, sargento mor de infantaria, natural de Luanda, 38

---

<sup>47</sup> Depoimento de João Pago Matoso da Câmara. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>48</sup> Depoimento de José Gil. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>49</sup> Depoimento de Felix Castella de Lemos. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>50</sup> Depoimento de Joaquim Marques Pereira. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>51</sup> Depoimento de José de Souza. 26 de janeiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>52</sup> Depoimento de Antônio José da Costa Alfredo. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>53</sup> Depoimento de André Lourenço Vieira. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>54</sup> Depoimento de Antônio Dias. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U., Angola, caixa 46, n. 1.

<sup>55</sup> Depoimento de Francisco Matosos de Andrade. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>56</sup> Depoimento de Cayo de Araújo Azevedo. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>57</sup> Depoimento de Durives. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

anos<sup>58</sup>; Pedro Matoso de Andrade, natural de Luanda, 53 anos<sup>59</sup>; Antônio Rodrigues do Vale, oficial de ourives, natural de Luanda, 25 anos<sup>60</sup>; Antônio João de Menezes, morador de Luanda, 44 anos<sup>61</sup>; João Garcez de Souza, ajudante das fortificações, natural da cidade do Porto, 60 anos<sup>62</sup>; Antônio da Silva Torres, alferes de infantaria, 33 anos natural de Luanda<sup>63</sup>; Álvaro Teixeira Macedo, tenente de infantaria, natural de Luanda, 26 anos<sup>64</sup>; João dos Santos Xavier, sargento do número da companhia que foi de Domingos da Fonseca Negrão, natural da Vila de Penela [Penedo], 31 anos<sup>65</sup>; Bento Pereira Galeão, escrivão do senado da câmara da cidade de Luanda, 30 anos<sup>66</sup>; Mathias da Costa, tesoureiro geral das fazendas dos defuntos e ausentes, natural de Lisboa, 33 anos<sup>67</sup>; Álvaro de Carvalho Matoso, alferes de infantaria, natural de Luanda, 24 anos<sup>68</sup>; Manuel da Costa Pinheiro, homem de negócio, assistente nesta cidade, natural de Braga, 36 anos<sup>69</sup>; Manuel Pires, alferes de infantaria, natural da cidade de Lisboa, 50 anos<sup>70</sup>; João Batista da Silva, alferes de infantaria, natural da vila de Viana, 50 anos<sup>71</sup>; José de Souza, capitão de navio, natural de Pitões, termo de Porto Alegre, 45 anos<sup>72</sup>; Bonifacio Alberto Livreira, homem de negócio, natural de Lisboa, 41 anos<sup>73</sup>; Andre Pinto, capitão da gente de ordenança,

---

<sup>58</sup> Depoimento de Francisco Matosos de Andrade. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>59</sup> Depoimento de Pedro Matosos de Andrade. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>60</sup> Depoimento de Antônio Rodrigues do Vale. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>61</sup> Depoimento de Antônio João de Menezes. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>62</sup> Depoimento de João Garcez de Souza. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>63</sup> Depoimento de Antônio da Silva Torres. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>64</sup> Depoimento de Álvaro Teixeira de Macedo. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>65</sup> Depoimento de João dos Santos Xavier. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>66</sup> Depoimento de Bento Pinheiro Galeão. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>67</sup> Depoimento de Mathias da Costa. 1 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>68</sup> Depoimento de Álvaro de Carvalho Matoso. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>69</sup> Depoimento de Manuel da Costa Pinheiro. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>70</sup> Depoimento de Manuel Pires. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>71</sup> Depoimento de João Batista da Silva. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>72</sup> Depoimento de José de Souza. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>73</sup> Depoimento de Bonifácio Alberto de Livreira. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

natural da vila de Cezimbra, 55 anos<sup>74</sup>; João Álvares Ferreira, homem de negócio, natural de [Gerez], idade de 40 anos.<sup>75</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português, 1415-1825**. 2ª Ed. Lisboa: Edições 70 Lda., 2011.

BOXER, Charles R. **A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica**. Lisboa: Livros Horizontes, 1977.

CARVALHO, Flávia Maria de. **Os homens do rei de Angola: sobas, governadores e capitães-mores, século XVII e XVIII**. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

COUTO, Carlos. **Os capitães-mores em Angola no século XVIII**. Luanda: Instituto de Iniciação Científica em Angola, 1972.

FERREIRA, Roquinaldo. **Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola e Brazil during the Era of the Slave Trade**. 1º Ed. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

Dicionário UNESP do português contemporâneo. UNESP, 2005.

Silva, Antônio de Moraes. **Diccionario da língua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. (Volume 1: A - K)**. , 1755-1824, p. 210.

---

<sup>74</sup> Depoimento de Andre Pinto. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

<sup>75</sup> Depoimento de João Álvares Ferreira. 8 de fevereiro de 1763. A.H.U. Angola, caixa 46, n. 1

SANTOS, Telma Gonçalves. **Comércio de Tecidos Europeus e Asiáticos na África Centro-ocidental: Fraudes e Contrabando no Terceiro Quartel do Século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História da África) - Faculdade de Letras de Lisboa, Universidade de Lisboa Lisboa, 2014.

PANTOJA, Selma. Inquisição, Degredo e Mestiçagem em Angola do século XVIII. **REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES** – Ano III, n.º 5/6, p. 117-136, 2004.

# IMIGRANTES SENEGALESES NO BRASIL E DIREITOS HUMANOS: VIVÊNCIAS E ORALIDADE<sup>1</sup>

WENCZENOVICZ Thaís Janaina<sup>2</sup>

**Resumo:** O devido artigo trata da integração dos Imigrantes Senegaleses junto à sociedade brasileira – mais especificamente na região norte do Rio Grande do Sul (Brasil) - tendo em vista sua relação junto as dimensões materiais e concepções das diretrizes dos Direitos Humanos. Nesse sentido, pretende-se demonstrar em que medida as políticas de imigração ameaçam a manutenção dos Direitos Humanos de indivíduos provenientes de países com histórico de dependência e intransigência aos Direitos Fundamentais Cíveis e Sociais em seu país de origem. Tal condição corrobora na análise entre as políticas de integração e negação aos Direitos Humanos. Ao longo dos últimos vinte anos, o Brasil adotou uma série de novas políticas voltadas à gestão dos movimentos transfronteiriços e aos imigrantes no Brasil, políticas estas que respondem não somente ao ativismo dos migrantes e seus aliados, mas também à estratégia da política externa brasileira.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos; Imigrantes Senegaleses; Oralidade.

**Abstract:** The article addresses the issue of the integration of Senegalese immigrants within the Brazilian society – specifically in the northern region of Rio Grande do Sul (Brazil) – considering the relationship with the material dimensions and setup of labor laws. In this sense, we intend to demonstrate the extent to which immigration policies threaten the maintenance of human rights of individuals from countries with a history of dependence and intransigence on Civil and Social Fundamental Rights in their country of origin. This condition supports the analysis of the integration policies and denial of Human Rights. Over the last twenty years, Brazil has adopted a number of new policies for the management of transboundary movements and immigrants in Brazil, these policies that respond not only to the activism of migrants and their allies, but also to the Brazilian foreign policy strategy.

---

<sup>1</sup> O devido artigo é o desdobramento de outras duas produções: WENCZENOVICZ, T. J.; ESPIUCA, 2015, v. 1, p. 1-27 e WENCZENOVICZ, T. J.; LEYVA, P. 2015, v. 7, p. 40-58, 2015

<sup>2</sup>Docente Adjunta na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS).

**Keywords:** Human Rights; Senegalese immigrants; Orality.

Desde os primórdios da Humanidade o homem tem migrado por razões diversas e profundas. Migra-se por questões culturais, econômicas, políticas e sócio-religiosas em um processo de contínua de contatos e troca de experiências. Das grandes caravanas da Antiguidade Clássica até meados do século XIV os movimentos eram ordenados e regulamentados pelos países receptores. Posteriormente novos ordenamentos foram implantados visando ordenar e organizar o deslocamento humano.

Dos diversos movimentos econômicos e políticos, pode-se apontar que a globalização e o ultra liberalismo impulsionaram a mudança conceitual dos movimentos migratórios em grande parte dos continentes. A título de exemplo, cita-se a crise econômica da década de 1980 – momento de direcionamento dos fluxos migratórios da América do Sul para o Norte Global - principalmente para a Europa e Estados Unidos, no bojo da crise de 2008-2009 e de novas mudanças das rotas migratórias -, o Brasil e suas políticas desenvolvimentistas, assim como outros países sul-americanos, passaram a atrair novos imigrantes. Juntamente com o retorno de brasileiros, jovens profissionais europeus e norte-americanos foram atraídos pela oferta de trabalho em grandes projetos desenvolvimentistas. Ao mesmo tempo, o país passou a receber refugiados ambientais do Haiti, solicitantes de refúgio da África e do Oriente Médio, assim como contingentes da China, da África e de outros países do continente sul-americano à procura de uma vida melhor.

Nesse contexto, é possível constatar nos discursos do cotidiano e em alguns espaços acadêmicos, a afirmação de que o Brasil sempre foi considerado um país de fácil convivência entre os diferentes, inclusive no campo da integração. Entretanto, nos últimos anos, à medida que a sociedade se torna cada vez mais plural em termos sócio-culturais e religiosos, paradoxalmente temos assistido a manifestações públicas de estigma, intolerância, preconceito e xenofobia.

O Brasil apresenta-se atualmente como um dos espaços de atração de imigrantes do Hemisfério Sul, segundo relatórios (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES, 2009) da Organização Internacional para as Migrações (OIM) e do Alto

Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). Haitianos e bolivianos, vindos da América Latina, espanhóis e franceses da Europa, norte-americanos, dos Estados Unidos e ganeses e senegaleses provenientes da África são alguns dos exemplos de cidadãos que nos últimos anos vêm tentando se manter no Brasil. Em condições singulares os senegaleses adentraram no Brasil, em sua maioria por motivos econômicos – migração laboral.

Com uma área um pouco menor que o Estado do Paraná, o Senegal é um país que alcançou a independência apenas em 1960. A disputa europeia por colônias africanas dissolveu tribos, levou o conflito ao continente e, mesmo que hoje o Senegal esteja em "paz", as marcas das interferências bélicas ou políticas são visíveis em muitos aspectos. Na soma dessas tramas históricas a economia foi alijada e por consequência não conseguiu absorver uma grande parte da mão de obra do país e a solução foi migrar.<sup>3</sup>

Os senegaleses caracterizam-se como os primeiros formuladores da nova rede imigratória que inseriu o Sul do Brasil na agenda internacional das migrações neste começo de século XXI. Destacam-se não pela sua expressividade numérica, mas sim por outros fatores, tais como destaque midiático, grupo étnico, cor, visibilidade social, xenofobia, dentre outros. Trata-se de um *Brazilian dream* que está a ser construído e em processo concomitante de transformação do território, do espaço social, da economia e do próprio contexto imigracional.

O artigo divide-se em quatro partes. A primeira aborda um breve panorama do cenário imigracional no Brasil do século XXI em consonância a legislação nacional. A segunda parte apresenta um relato acerca da trajetória histórica do Senegal – país de origem do grupo analisado nesse estudo. A terceira parte traça um sucinto panorama dos senegaleses na região norte do Rio Grande do Sul e a última parte discorre sobre elementos de integração e a compreensão das dimensões materiais dos Direitos Humanos por parte dos imigrantes senegaleses residentes no norte do Rio Grande do Sul/Brasil. Consoante a bibliografia básica optou-se nesse trabalho pelo uso de metodologia oral temática. Foram entrevistados 10 imigrantes senegaleses que chegaram ao Brasil na condição de ‘trabalhador’ entre o ano de 2012 e 2013.

---

<sup>3</sup> Segundo dados do Conselho Nacional de Imigração, em 2011 o Brasil concedeu 70.524 vistos de trabalho para estrangeiros. O número representa um aumento de 22% em relação a 2010.

## 1) Imigrantes no Brasil e Legislação Nacional

Na atualidade, pode-se apontar que entre 800 mil e 1,2 milhão de estrangeiros vivem no Brasil. O número é considerado reduzido se levarmos em conta a dimensão total da população brasileira, mas a concentração de alguns grupos em cidades específicas vem contribuindo para uma maior visibilidade do tema migração na sociedade brasileira (IBGE, 2010).

As comunidades de bolivianos e chineses na cidade de São Paulo e os libaneses em Foz do Iguaçu- Estado do Paraná são alguns casos emblemáticos. A "lei de estrangeiros" que regula a entrada e permanência de imigrantes no Brasil foi criada em 1980, ainda na vigência do regime ditatorial no Brasil e se insere na lógica da "segurança nacional" do período. A elaboração dessa lei se deu em um momento em que o regime militar estava particularmente descontente com a "interferência" de religiosos estrangeiros em assuntos considerados de foro interno e buscava um mecanismo que facilitasse a expulsão de estrangeiros envolvidos em atividades políticas no país (REIS, 2011).

A principal crítica das organizações que defendem os interesses dos imigrantes no Brasil diz respeito ao fato de que muitas das normas presentes na lei de 1980 estão em descompasso com as disposições relativas ao reconhecimento aos Direitos Humanos presentes na Constituição de 1988 (ACNUR et al., 2007). A inconsistência da legislação de 1980 é apontada como uma fragilidade das demandas do Estado brasileiro para tratar a questão dos imigrantes em negociações e fóruns bilaterais e multilaterais.

Os movimentos sociais, organizações não governamentais e pesquisadores do Brasil ao longo dos anos buscaram não apenas sensibilizar o Estado brasileiro para as demandas dos emigrantes estrangeiros, como também construir um consenso sobre a importância das mudanças na lei de imigração nacional e sua conexão com as necessidades dos brasileiros no exterior.

Em termos institucionais, a movimentação de pessoas através das fronteiras do Brasil envolve um conjunto variado de Ministérios e autarquias tais como: o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério do Trabalho, o Ministério da Justiça, a Polícia Federal, entre outros. Em princípio, o órgão que coordena as ações dessas diversas instituições em relação à entrada de estrangeiros no Brasil é o Conselho Nacional de Imigração (CNIg),

criado pela lei de 19 de agosto de 1980 e vinculado ao Ministério do Trabalho, e que tem por objetivo, entre outros, "formular a política de imigração", "coordenar e orientar as atividades de imigração", fazer um levantamento das necessidades do mercado de trabalho no Brasil, realizar estudos, coletar informações e "opinar sobre alteração de legislação relativa à imigração quando proposta por qualquer órgão do governo executivo" (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1993).

O debate sobre a necessidade de transformar a legislação de estrangeiros caracteriza-se pela baixa repercussão no cenário variado dos interesses políticos. Em 2009, o governo encaminhou para o Congresso a proposta do Novo Estatuto dos Estrangeiros (PL 5.655/2009). Entre outras mudanças, a lei prevê a transformação do CNIg em Conselho Nacional de Migrações, estendendo formalmente sua competência a questões que dizem respeito à emigração de brasileiros.

Nessa assertiva, é importante destacar que três anistias foram realizadas no Brasil: a primeira em 1988, depois em 1998 e finalmente em 2009. Nesta última, 43 mil estrangeiros foram regularizados, entre os quais 17 mil bolivianos<sup>4</sup> e mais de 4 mil paraguaios. Se, por um lado, as anistias demonstram a "boa vontade" oficial para lidar com a questão dos indocumentados<sup>5</sup>, por outro lado revelam a persistência do problema ao longo dos anos e a necessidade de uma política mais abrangente. Idealmente, com a implementação dos acordos de livre circulação e a nova legislação de estrangeiros, o número de indocumentados no país deve cair (REIS, 2011).

## 2) Breve história do Senegal

---

<sup>4</sup>Segundo dados do IBGE (2013), a **imigração boliviana no Brasil** é um movimento migratório ocorrido a partir do último quarto do século XX. É uma das maiores populações do 0,5% da população brasileira que é proveniente dos países da América do Sul, estando sua maioria localizada nos Estados de Mato Grosso do Sul e São Paulo. É o quinto maior grupo de imigrantes que vivem no Brasil, superados por americanos, japoneses, paraguaios e portugueses.

<sup>5</sup>Os imigrantes indocumentados formam um grupo heterogêneo, geralmente tendo como características comuns a pobreza e um cotidiano à margem da sociedade no país de destino. Muitas vezes, por viver na clandestinidade ficam em situação vulnerável, privados de seus direitos humanos e expostos à exploração social. Aqueles que trabalham são expostos a péssimas condições de trabalho, em locais sem uma estrutura adequada de saúde e higiene, jornadas de trabalho extensas e baixa remuneração. Além disso, o imigrante não procura defender os seus direitos e se sujeita à exploração e à exclusão pelo receio de ser penalizado por sua situação irregular, o que levaria à deportação.

O Senegal é um país localizado na África Ocidental, banhado pelo Oceano Atlântico e faz fronteira com a Gâmbia (incrustada em seu território), a Mauritânia, ao norte; o Mali, a leste; e a Guiné e Guiné-Bissau, ao sul. É também o país que se encontra mais próximo à ilha de Cabo Verde e possui como capital a cidade de Dacar, localizada no ponto mais a oeste do país (KALY, 2006).

Sabe-se que a dignidade de um ser humano começa pelo reconhecimento de sua pertença a espécie. A história das pessoas envolvidas como agentes desta pesquisa se inicia em quatro cidades senegalesas: Dakar, Thiès, Louga e Diourbel. Todos pertencem ao grupo étnico Wolf, também conhecidos como olofe ou jolofos. Entre os Wolf se conta nas festas tradicionais uma lenda que sinaliza como começou o império Wolf ou Djofolo.<sup>6</sup>

A lenda do Ndiadiane Ndiaye começa com uma disputa sobre a madeira perto de um lago importante. Isso quase levou ao derramamento de sangue entre os governantes, mas foi interrompido pela misteriosa aparição de um estranho no lago. O estranho dividiu a madeira de forma justa e desapareceu, deixando as pessoas em reverência. As pessoas, então, fingiram uma segunda disputa e sequestraram o estranho quando ele voltou. Ofereceram-lhe a realeza de sua terra e convenceu-o a fazê-lo e tornar-se mortal, oferecendo-lhe uma bela mulher para casar. Quando esses eventos foram relatados para o governante do Sine, também um grande mágico, ele exclamado "Ndiadiane Ndiaye" que na língua de sua terra natal é uma expressão de espanto. O governante do Reino de Sine (Maad um Sinig Maysa Wali ) sugeriu, então, que todos os governantes entre o rio Senegal e a Gâmbia submeter-se voluntariamente a este homem [...] (SILVA, 2005, p. 37).

Com base nessa lenda pode-se analisar no projeto de interpretação de Alberto da Costa e Silva (2005), que propõe como uma das formas de origens dos reinos africanos a intervenção de um árbitro estrangeiro para a solução de certos conflitos entre clãs e pequenos reinos. Resolvido o conflito o “interventor” muitas vezes se estabelecia como príncipe e criava uma lenda ideologizante que lhe permitia exercer o governo. Fora do

---

<sup>6</sup> Dados obtidos com base nos depoimento orais. Erechim, 2015.

domínio das lendas e das epopeias declamadas pelos griôs (historiadores-poetas) não se tem outras fontes históricas antigas do próprio grupo étnico Wolf.

As primeiras informações escritas de uma forma mais detalhada sobre o território e a experiência histórica dos Wolf, e de Senegal em sentido geral, foram oferecidas por autores árabes, alguns geógrafos acompanhados de historiadores e outros viajantes que por lá passaram por motivos políticos, religiosos e comerciais. Os mais conhecidos são al-Masudi de Bagdad/957, al-Bakri de Espanha/1068 al-Idrisi de Sicília/ 1154, Abd al-Hassan Ali ibn Omar 1230, Ibn Said al-Maghribi 1274 e Abulfeda 1331. Os árabes relacionavam os Wolof com três elementos fundamentais, a saber: o império de Mali, o rio Senegal e o ouro da região – enquadradas nas dimensões política, geográfica e econômica. O rio Senegal foi representado pelo quesito étnico, “cor de pele”, e economicamente sobre os títulos “rio dos negros”, “Nilo ocidental” e “rio do ouro”. São os árabes que introduzem o conceito de “negros” para referir-se os Wolf e o rio Senegal. Os povos e reinos africanos eram identificados entre eles mesmos pelos nomes étnicos (sereres, malinkes, Wolf), nunca pela cor da pele ou alguma característica biológica (GIORDANI, 1985, Cap. I).

Antes do império de Mali, as comunidades Wolf haviam se estabelecido na região formando estruturas políticas e produzindo elementos de caracterização cultural materializados através de objetos artísticos em madeira, ouro e terracotas. Desde sua instalação na bacia hidrográfica do rio Senegal os Wolf foram identificados pelos seus utensílios e instrumentos de guerra, bem como o trabalho em ferro. Esse grupo é apontado pelas pesquisas arqueológicas com destaque em menção e reconhecimento também aos megalíticos e as grandes estruturas arquitetônicas, reafirmando a complexidade social e o expressivo controle sobre a força da natureza e o pertencimento coletivo enquanto estrutura sócio-cultural.

No entanto, os variados reinos que ocuparam a região, acrescidos às construções árabes e a expressiva atividade comercial justificaram a pujança do Império de Mali. Por um laço de tempo Tekrur, como representação de toda a zona do atual Senegal, em sua posição de vassala, enviava para o Império de Mali impostos na forma de ouro-em-pó e homens para a guerra, para administração e também para alimentar o tráfico de escravizados transahariano em direção ao mundo árabe-muçulmano. Quando o Império de Mali se desestruturou, Tekrur e os pequenos reinos Wolf do interior alcançaram sua

independência e criaram um império que durou (1360-1890) até a chegada dos europeus, que se instalaram na costa e foram evoluindo através das trocas comerciais ligadas ao tráfico humano do Atlântico até a dominação colonialista do território em 1890 (SILVA, 2005).

Assim como as fontes árabes, os europeus têm notícias do que veio ser o Senegal atual desde longa data. Foi chamado *Bambotus* por [Plínio, o Velho](#) e *Nias* por [Cláudio Ptolomeu](#) e provavelmente foi visitado por [Hanno o cartaginês](#) em torno de 450 a.C. Em 1300 d.C aparece o rio Senegal no mapa mundi de Hereford sob rotulo *Nilus Fluvius* com seu curso paralelo ao Atlântico. Neste mapa é possível observar um desenho de uma formiga gigante desenterrando ouro em pó e sobre o desenho a nota “Hic grandes formice auream serican arenas”. No [Atlas Medici-Laurentiano](#) de 1351, e em outros mapas como os de [Pietro Vesconte para o atlas de Marino Sanuto](#), (c.1320), [Giovanni da Carignano](#) (1310s-20s), a carta de 1367 de [Domenico e Francesco Pizzigano é uma constante as frases](#) “Ilic coligitur aureaum”, “iste fluuis exit de nilo ubi multum aurum repperitur” e outras apontando para Senegal como “o rio de ouro” ou “o pais do ouro”. (IBAZEBO, 1998, 8). Em outras palavras, o Senegal tanto para os árabes como para os europeus representava uma zona de abundante riqueza e grande possibilidade de explorar matérias-primas e metais preciosos - confirmada posteriormente nos relatos dos portugueses (IBAZEBO, 1998, 8-10).

Entre 1444 e 1510 os portugueses têm contato com os Wolof e fazem uma densa descrição acerca da realidade sócio-política e cultural, apontando a divisão hierarquizada da sociedade entre nobreza, camponeses, escravizados e diferentes castas de ferreiros, curtidores, músicos, griôs e joalheiros. As mulheres tinham certo destaque, por exemplo, havia em todos os reinos um conselho de juízas para cuidar dos casos que envolviam mulheres e a rainha-mãe possuía fazendas e aldeias subordinadas a ela diretamente, ademais de influenciar de forma efetiva na política do filho rei. Nos séculos XVII à XVIII e até metade do século XIX aconteceu praticamente uma guerra pelo controle das margens do Senegal por parte das potências europeias, como descrito por Mamadou Alpha Diallo (2011, p.30).

No plano histórico, apesar da chegada dos primeiros europeus (portugueses) em Dakar e Gorée no século XV pode ser tomado como ponto de referência ou de partida da atual República do

Senegal a fundação da cidade de Saint Louis que serviu de ponto comercial até a abolição da escravidão pela França em 1638 que marca o início da colônia do Senegal. Os franceses procuram consolidar suas posições nesta parte do continente e para tanto tiveram que expulsar os holandeses instalados na Ilha de Gorée que era um dos grandes portos da escravidão em 1677.

Os portugueses que tinham várias estações em diferentes lugares do rio Senegal no século XV e XVI se defrontaram sucessivamente com os holandeses, franceses e britânicos. Em 1659 os franceses implantaram uma colônia na Ilha de Gorée tornando-a um entreposto que serviu ao tráfico negreiro. Os britânicos por breves tempos se apoderaram também de algumas áreas no Senegal, quando em 1840 o poder francês foi reconhecido pelas demais potências e em 1895 é integrado como parte da África Ocidental Francesa (KOK, 1997, 21).

Faz-se necessário sublinhar que os reinos e império dos senegaleses, segundo Thorton (2004), não foram obrigados pela força a entrar no tráfico Atlântico. Os senegaleses como outras grandes polítics africanas possuíam estruturas sociais, econômicas e uma elaborada cultura capaz de lutar contra os europeus. O tráfico, segundo Thorton, foi uma negociação comercial, onde os africanos entraram como competidores muitas vezes habilidosos impondo valores e mercadorias. Os reinos do Senegal eram autosuficientes na produção de tecidos, alimentos e instrumentos de ferro. Pelas leis vigentes estavam definidos os contratos de deveres e direitos do tráfico humano, especialmente do saariano. E militarmente o Império Djolof chegou ter 100.000 na infantaria e 10.000 na cavalaria para enfrentar os portugueses, holandeses e os franceses por dois séculos.

Autores como Lovejoy (2002) entendem que a presença dos europeus e a introdução do tráfico em larga escala transformaram definitivamente as instituições sociais e econômicas no Senegal deixando a região orientada para guerra e para o comércio dos recursos humanos como mão-de-obra para o novo mundo. Um contraponto que pode ser traçado é o fato que o tráfico transaariano em oito séculos havia tirado de toda África uns seis ou sete milhões de pessoas; enquanto, que em quatro séculos o tráfico Atlântico chegou aos vinte milhões conforme DuBois, acrescido da análise de Mamadou Alpha Diallo (2011, p. 43).

Depois de ter vencido os impérios e antigos reinos, o colonizador dividiu o espaço africano, apagando assim os espaços unificados das organizações geopolíticas pré-coloniais. Ou seja, as potências coloniais remodelaram o mapa geopolítico tanto das hegemonias muçulmanas quanto dos Estados animistas como os da Casamance. A eliminação dos chefes tradicionais ou mesmo a cooptação dos mesmos pela colonização contribuiu para a desintegração das construções sociopolíticas que era à base da coesão das entidades tradicionais. Em outro, a colonização por cooptação e a imposição cria uma nova hierarquia social e uma nova estrutura social que será a base da formação das futuras elites dirigentes dos Estados africanos pós-coloniais ou modernas.

Como apontado, apesar de já ter sido ocupado por tribos antigas, por grupos tribais convertidos ao islamismo e também por portugueses, a colonização do território que hoje corresponde ao Senegal ocorreu a partir do século XVII pela França. O país, aliás, foi a única das colônias francesas a ter os seus cidadãos reconhecidos como cidadãos da França, fato que ocorreu logo após a Revolução Francesa em conjunto com a abolição da escravatura. Em 1960, o país, conseguiu a sua independência após a realização de lutas separatistas que ocorriam desde o século XIX.

No ano de 1982, o Senegal – que havia adotado um sistema econômico e político auto intitulado “socialismo islâmico” – decidiu pela união com a Gâmbia, haja vista que, juntos, os países formam uma única área, sendo o território senegalês o único a fazer fronteira com esse país. Assim, formou-se a *Senegâmbia*, que, no entanto, foi dissolvida em 1989 após divergências políticas entre as lideranças dos dois países. Razões que reforçaram a saída de milhares de homens e mulheres para a condição de imigrante e refugiado.

A cidade mais populosa de Senegal é a capital, Dacar, com cerca de 2,2 milhões de pessoas e as etnias predominantes são os *jalofo*s, os *serer*, os *fulas*, os *tukulor*, os *diolas* e os *mandingas*, enquanto a religião mais professada é o islamismo, que agrega cerca de 87% da população. Por encontrar-se em uma região muito próxima ao mar, as altitudes locais não são muito elevadas, com um relevo formado por uma grande e extensa planície que conta com as savanas como vegetação superficial. Os rios principais que abastecem a região são o Senegal, o Gâmbia e o Casamance, que agrupam as principais bacias hidrográficas locais, segundo nos mostra o mapa abaixo (SOUZA, 2007, p, 21-30).

O clima de Senegal é o semi-árido, principalmente nas porções setentrionais de seu território, o que indica a baixa influência da maritimidade em suas temperaturas e

variações térmicas ao longo do ano. O país integra o chamado *Sahel africano*, com uma estação seca prolongada e chuvas irregulares e má distribuídas ao longo do ano, tanto é que as Savanas concentram-se mais ao sul do território, onde costuma chover um pouco mais (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS, 2015).

Segundo Sanou Mbaye (2009), o Senegal<sup>7</sup> é considerado um país relativamente industrializado, embora a sua produção industrial corresponda a 22,7% do PIB, à frente da agricultura, com 15%, e atrás do setor terciário, com 61,9%. Os principais produtos agrícolas são o amendoim, o tabaco, a cana-de-açúcar, o sorgo e o tomate, enquanto a indústria destaca-se nas práticas de processamento de minerais e na produção de fertilizantes. Há ainda que se destacar o papel da pesca na economia, que encontra um amplo mercado exportador nos países da União Europeia. Entretanto, a exclusão e sub-trabalho presente na conjuntura econômica e política fazem com que diversos grupos humanos se desloquem na condição de imigrantes a Europa e Américas.

### **3) Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: olhares reflexivos**

Como apontado, os homens e mulheres que se deslocaram para o Brasil Meridional - Norte de Rio Grande do Sul, especialmente para Erechim são originários de quatro cidades senegalesas: Dakar, Thiès, Louga e Diourbel. Sua pertença étnica é a Wolf, que são o 44% da população de Senegal. Os outros 56% estão distribuídos em seis grupos étnicos: fulani 23%, sereres 15%, diola 6%, malinke ou malinke (malinqueses 5%); além de diversos pequenos grupos (somica, franceses, libaneses, etc). A população geral é de 9,8 milhões.<sup>8</sup>

As cidades senegalesas de Dakar, Thiès, Louga e Diourbel têm características que são gerais para todo o território de Senegal, mas por ser cidades com certa proximidades a capital Dakar adquirem o agravante das multidões nos subúrbios. A vida nos bairros

---

<sup>7</sup>A população de Senegal, segundo dados de 2014 das Nações Unidas, é de 14,54 milhões de pessoas, que se distribuem em uma área de 196.720 km<sup>2</sup>, o que perfaz uma densidade demográfica de 73,9 habitantes por quilômetro quadrado.

<sup>8</sup>O fluxo migratório atual de africanos para o Brasil foi estimulado pela “lei da anistia” e evidencia a presença deste país num processo macroestrutural de reestruturação produtiva internacional.

destas grandes cidades dificulta o emprego, o acesso a saúde e a educação. Segundo um estudo feito sobre educação para Dakar e Diourbel revela-se que:

Os mais baixos índices educacionais são registados em Diourbel, Tambacounda e Louga, com a escolarização inferior a 35%. A outra extremidade que constituem Dakar e Ziguinchor está distante com os índices que chegam perto dos 90%. Existem disparidades entre os meninos e as meninas que são mais ou menos marcantes segundo a região considerada. O índice de escolarização das meninas é fraco, representa apenas 40% do total. Além disso, 47% da população com idade entre os 0 e os 15 anos é deixada de lado. O efetivo do ensino elementar passou de 611.000 alunos em 1986/87 para 738.500 em 1992/93 (índice de crescimento de 5%), mas ao mesmo tempo, o índice de aprovação no exame de ingresso ao secundário está estagnado em 20% (PROBLEMAS, On-line, 2013).

Segundo dados da UNESCO (2013), a educação no Senegal é um direito fragilizado enquanto política pública. Acessibilidade, falta de material didático e carência de professores dificultam e impedem que parte da população tenha acesso aos níveis básicos de escolaridade.

Sem acesso a escola Básica pode-se concluir de imediato que essa condição também limita o acesso à educação de nível superior e, por consequência impulsiona a exclusão do mercado de trabalho. O domínio do segundo idioma – geralmente francês – deve-se pelo processo de ocupação e colonização e balizado pelo ordenamento econômico. Sabe-se que o capital transnacional é dominado em sua maioria pelo capital francês<sup>9</sup>, reafirmando a necessidade de domínio da língua francesa para inserir-se no mundo do trabalho em muitas áreas. Essa exigência corrobora com o processo de marginalização

---

<sup>9</sup> Segundo o economista senegalês Ely Madiodio Fall, o setor privado está inteiramente nas mãos de grupos franceses como: Bolloré, Bouygues, Total, France Telecom, Societé Générale, BNP-Paribas, Air France, etc. Além disso, as políticas cambiais e de crédito, tão cruciais para o desenvolvimento, estão relacionadas com a França por meio dos mecanismos da zona do franco. Contra o depósito de 50% das reservas cambiais dos países membros numa conta do Tesouro francês, o franco CFA é conversível e indexado ao euro a uma taxa de câmbio fixa sobrevalorizada, enquanto todas as outras moedas do continente têm câmbio flutuante. A conversibilidade permite às empresas francesas e às classes dominantes transferir livremente as fortunas que acumulam por estarem protegidas contra qualquer desvalorização da moeda. Além disso, a valorização do euro em relação ao dólar arruína as economias dos países da zona do franco. No entanto, reformas seriam necessárias a citar como: atrelar o franco CFA a uma cesta de moedas locais, acabar com a taxa de câmbio fixa e com a conversibilidade, amenizar as políticas draconianas de crédito e tomar o caminho da integração regional.

econômica de milhares de cidadãos, pois exigem que os funcionários escrevam e leiam em francês para um maior controle e produtividades em vários segmentos, e também serve para o controle sócio-cultural. As atividades produtivas para “analfabetos” da língua francesa estão destinados aos trabalhos mais penosos, geralmente nas fábricas e indústrias e de menor remuneração salarial (MBAYE, 2009).

Por outro lado, existe nos subúrbios uma feminização da pobreza que atinge grande parte da população, pois 52% da população são mulheres e estas vivem no regime de poligamia, como explica uma equipe do grupo de Pesquisa Demográfica e de Saúde (EDS, 1998\7), que afirma que 45,5% das mulheres são casadas em regime de poligamia. O problema da poligamia como elemento agravante para a pobreza consiste em que uma imensa maioria dos homens estão desempregados, e por lei eles devem providenciar uma casa e alimento para as esposas, mas também existe uma concessão da lei que lhe permite deixar as mulheres na casa dos pais até encontrar as condições. Com essa situação muitas mulheres têm que cuidar dos filhos e da economia da casa assumindo todas as responsabilidades da família e levando pelo menos 30% dos núcleos familiares a um profundo nível de pobreza. Mesmo que os organismos internacionais, como a ONU e ONGs de todo o mundo tenham diversos programas de ajuda solidária, pouco auxiliam porque o dinheiro que chega para estas mulheres com o objetivo de empreender microempresas é absorvido pelas necessidades primárias.

Acrescido a esse cenário, pode-se citar que o setor agrícola, que emprega 60% dos ativos (2013), apresenta uma das menores produtividades. O crescimento médio anual da produção (1,2%) é insuficiente para atender às necessidades de uma população que aumenta 2,5% ao ano. Apesar do domínio das águas do rio Senegal – graças às duas barragens de Diama e Manantali –, propício para a expansão das culturas, o país importa quatro quintos do arroz que consome. O economista e escritor senegalês Sanou Mbaye acrescenta:

Os veios de água doce subterrâneos nos arredores de Dakar são objeto de uma exploração mínima e arcaica para a produção de frutas e legumes. Pior, deixou-se que as populações, pressionadas pela falta de moradia, construíssem casas em terras passíveis de inundação. Quanto aos recursos pesqueiros, eles estão ficando mais pobres por força da superexploração, particularmente por parte dos países da União Europeia. Nenhuma política foi colocada em prática nem para renegociar os contratos leoninos que o Senegal assinou, nem para repor os estoques por meio da

aplicação de um programa de recuperação. [...] A pecuária sofre com as mesmas deficiências. O gado apresentaria um imenso potencial se um plano específico tivesse sido introduzido para a melhoria das raças e o aumento da produtividade. Por exemplo, um programa de inseminação, de fornecimento de alimentos adequados e cuidados veterinários contribuiria para um aumento significativo na produção de carne e leite. O país importa tais bens a preços exorbitantes (MBAYE, 2013, p. 14)

Sendo assim, pode-se resumir que os homens e as mulheres que chegam ao Norte de Rio Grande do Sul são produto não de uma imaginada e pretensa cultura de migração, mas por um elemento decisivo: a falta de trabalho com remuneração adequada, doenças, fome<sup>10</sup> e exclusões diversas colocando em prova inclusive a dignidade da pessoa humana. A inexistência de empregos somados a negação dos Direitos Fundamentais Cíveis e Sociais acrescidos aos dilemas da herança colonial – resultou na desestruturação das organizações tradicionais que de certa forma mantinham garantidos os direitos humanos básicos, assim como o neocolonialismo de perfil econômico e financeiro que estão submetidas especificamente as cidades Dakar, Thiès, Louga e Diourbel, e Senegal em geral, cria as condições favoráveis para uma emigração de grande escala e de longa distância.<sup>11</sup>

#### **4) Senegaleses, Cotidiano e Direitos Humanos**

Dados obtidos em órgãos públicos apontam a presença de 380 africanos distribuídos na região do Alto Uruguai – norte e planalto do Rio Grande do Sul/Brasil, principalmente residindo nas cidades de Passo Fundo, Getúlio Vargas e Erechim (vide Mapa). Este dado

---

<sup>10</sup>De acordo com o PMA, a insegurança alimentar ainda é elevada em muitas regiões do Senegal, especialmente na área de Ziguinchor, afetada por conflitos, o que perturba a produção local e a capacidade dos agricultores para fortalecer sua produção e investir na comercialização. Em geral, a situação da segurança nutricional na parte sul do país se agravou, e o país como um todo enfrenta um déficit alimentar, mesmo sendo um grande produtor de commodities na África Ocidental.

<sup>11</sup> De acordo com o Banco Mundial, 46,7% dos senegaleses vivem abaixo da linha de pobreza nacional. A desnutrição e a mortalidade infantil caíram, e são mais baixos se comparado com outros países da região, mas a expectativa de vida não ultrapassa os 60 anos. O país figura no 154º lugar do Índice de Desenvolvimento Humano do PNUD, com 0,47.

foi confirmado pela secretaria de relações étnica de Passo Fundo e pela Polícia Federal em depoimento ao Jornal Zero Hora, em reportagem de Leandro Becker (2013).

A região em estudo recebe a denominação de Região Alto Uruguai (RAU) e é composta por 31 municípios, sendo eles: Aratiba, Áurea, Barão de Cotegipe, Barra do Rio Azul, Benjamim Constant do Sul, Campinas do Sul, Carlos Gomes, Centenário, Charrua, Cruzaltense, Entre Rios do Sul, Erebang, Erechim, Erval Grande, Estação, Faxinalzinho, Floriano Peixoto, Gaurama, Getúlio Vargas, Ipiranga do Sul, Itatiba do Sul, Jacutinga, Marcelino Ramos, Mariano Moro, Paulo Bento, Ponte Preta, Quatro Irmãos, São Valentim, Severiano de Almeida, Três Arroios e Viadutos.

Localizado a Norte do Rio Grande do Sul, na Mesorregião Noroeste Rio-Grandense entre as coordenadas geográficas  $27^{\circ}12'59''$  e  $28^{\circ}00'47''$  de latitude Sul e  $52^{\circ}42'12''$  e  $51^{\circ}49'34''$  de Longitude Oeste. Compreende uma área total de 5.916,28 Km<sup>2</sup>, com uma relativa diferença da geomorfologia do relevo entre a divisa com o rio Uruguai e mais ao sul desta área.

A figura a seguir (**Figura 01**) evidencia a área de estudo e a localização geográfica da mesma no estado do Rio Grande do Sul.

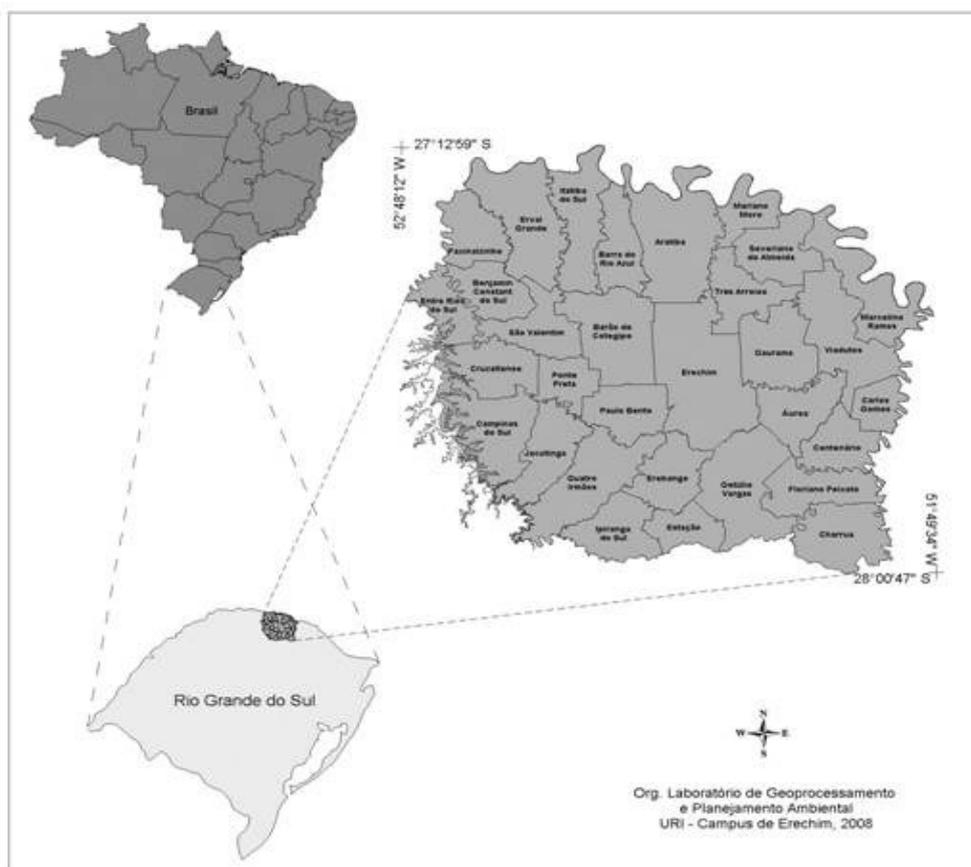


Figura 2 – Mapa da localização dos municípios da região do Alto Uruguai, RS.

Fonte: Laboratório de geoprocessamento e Planejamento Ambiental – URI/Campus de Erechim, 2008.

Na cidade de Erechim, além dos senegaleses há um pequeno grupo de Gana e, alguns angolanos que se apresentam como opção de mão-de-obra a construção civil esporadicamente. Em 2013, o grupo de senegaleses que residiam em Erechim totalizava mais de cinco dezenas de indivíduos e dentre eles 28 frequentavam a Escola Básica numa parceria Poder Público e uma Congregação Religiosa Anglicana – sendo 27 pertencentes ao sexo masculino e um feminino. A faixa etária desse grupo de estudantes oscila entre 35 e 25 anos de idade. Enquanto laboralidade, desse total 90% estão vinculados a empresas de construção civil e metal mecânico, enquanto os 10% restantes atuam como vendedores de adornos e bijuterias na região central da cidade - atuam na informalidade laboral (SMED, Coordenação Pedagógica, 2013).<sup>12</sup>

Sabe-se que ao possibilitar a construção da identidade de quem conta e de quem ouve a história oral traz elementos reais e subjetivos, bem como inclui na pesquisa elementos locais. No caso dos depoentes imigrantes senegaleses<sup>13</sup>, esses apontam quanto questionados sobre os estímulos a sua vinda ao Brasil principalmente à carência de empregos, à ocupação desordenada do espaço e à pouca escolaridade em seu país de origem como elemento segregador e impulso a busca de nova pátria.

Se narrar é resistir, como escreveu Guimarães Rosa em *Primeiras Histórias* (1972), o depoimento desses homens que se lançaram a própria sorte de um continente a outro serve como elemento central para a elaboração das primeiras análises desses novos cidadãos que circulam em espaço cultural tão distante de suas realidades de origem - África. Os motivos da imigração, os desejos e as perspectivas para o futuro também foram lembrados em todas as entrevistas.

Segundo Tedesco (2012), em termos econômicos, os senegaleses apresentam comportamento empreendedor, assumindo riscos, comercializando bijuterias e aceitando empregos temporários para formar fundos e realizar projetos de vida ("constituir meu

---

<sup>12</sup> Dados obtidos pela pesquisadora Thaís Janaina Wenczenovicz através de pesquisa de campo junto a Secretaria Municipal de Educação de Erechim e a Faculdade Anglicana, 2014. Erechim/RS - Brasil.

<sup>13</sup> Foram entrevistados 10 depoentes do sexo masculino com faixa etária de 24 a 39 anos.

próprio empreendimento no Senegal", "sustentar família no Senegal"). O fluxo de remessas financeiras e o desenvolvimento de competências dos que passaram por Erechim e Passo Fundo confirmam essa perspectiva.

Dentre suas inserções na comunidade local e regional já virou rotina vê-los circulando pelas ruas da cidade. Enquanto inserção no espaço coletivo existem algumas ações já efetivadas no quesito Educação e Saúde. A primeira insta do aspecto educacional: os mesmos frequentam aulas no turno da noite junto ao Programa de Alfabetização (Língua Portuguesa) como uma forma de garantir melhor integração a sociedade nacional. A ação é desenvolvida em uma ação integradora entre o Poder Público Municipal (Secretaria de Educação) e a Congregação Religiosa Anglicana, através da Faculdade Anglicana de Erechim (Setor integração internacional).

Nessa parceria a Secretaria Municipal de Educação fornece as educadoras, o aporte pedagógico e o acompanhamento legal do Curso. Já a Faculdade Anglicana responsabiliza-se pelo fornecimento do espaço físico como: sala de aula, biblioteca e laboratório de informática. Todo o curso é ofertado de forma gratuita – bastando ao aluno apenas a frequência as aulas. Essas ocorrem de segunda a quinta-feira no turno da noite – 19:00 às 22:15 – com intervalo para uma pequena alimentação.

A possibilidade de alfabetizar-se na língua portuguesa também estende para outros benefícios para garantir a acessibilidade e permanência ao direito de Educação: alimentação no período entre-aulas, vale-transporte e material didático. Nesse exemplo podemos indicar a afeição e responsabilidade do Estado acolhedor na tentativa de efetivar mecanismos de fruição dos Direitos Fundamentais Cíveis e ou Sociais.

Quando o grupo foi questionado frente ao conhecimento de seus Direitos, mais especialmente aos Direitos Humanos e Fundamentais a maioria assinalou que conhecem alguns, mas encontram-se distantes de sua efetivação. Dentre os mais lembrados citam a não violência física e o direito de ir e vir a qual podem desfrutar no Brasil.

No quesito acesso a Educação, Saúde e Segurança afirmam desconhecerem seus direitos, porém avaliam que esse desconhecimento deve-se ao fato de não procurarem acompanhar ‘as leis’ locais. A título de exemplo pode-se citar a resistência que os mesmos possuem para acessar a espaços hospitalares ou de saúde pública mesmo quando o necessitam.

Os imigrantes provocam algumas situações novas, interesses e dúvidas em razão de suas presenças, instituem redes informais de (entre)ajuda e consolidam uma dinâmica que

integra e identifica a migração de senegaleses no Brasil. Vários entrevistados informaram que acabam chamando a atenção de moradores pelas suas vestimentas, por andarem em grupo na rua, pela venda de objetos ou devido as concentrações em alguns espaços específicos da cidade (praças públicas) para desenvolverem algumas atividades de lazer e recreação. Também é possível constatar que alguns adentraram ao ecletismo religioso tão bem propalado no Brasil: tornaram-se adeptos de Igrejas neopentecostais.

Em relação aos aspectos culturais, os senegaleses conservam os hábitos religiosos, alimentares e de convivência em grupos. Entre eles, além da cordialidade e espontaneidade, é conservada a hierarquia familiar. Nesse aspecto, é possível sinalizar que os mesmos aderem a integração junto à comunidade regional fora do âmbito pragmático do trabalho. Sentem, sim, o estranhamento mesclado com curiosidade pelos que os cercam e os vêem.

No aspecto cultura é possível perceber que, praticamente, se utilizam dos espaços livres dos dias e ou dos finais de semana - em momentos que não estão trabalhando para telefonarem aos amigos e familiares no Senegal e no Brasil, assistirem televisão e escutarem música. A ausência de contato com a comunidade produz distanciamento, indiferença e ausência de fatores integrativos e de sociabilidade. Beccegato (1995) e Sayad (2008) colocam que não basta simplesmente adquirir algumas informações sobre usos, costumes ou aprender línguas estrangeiras para se fazer intercultural; deve-se adentrar, sim, para as problemáticas cognitivas, afetivas, sociais, desenvolver um pensamento aberto, flexível, inclusivo, que valorize os comportamentos reconhecidos no diálogo e no encontro. As identidades e identificações produzidas no interior das sociedades hospedeiras se (re)constroem pelos autóctones e estrangeiros também a partir de referenciais simbólicos (MEIHY; BELLINO, 2008).

## **Conclusão**

Trazer o tema das migrações e deslocamentos humanos, mais especificamente o grupo social dos imigrantes senegaleses significa adentrar em temática de complexa compreensão. Esse não é um processo fácil. Pelo contrário, é carregado de contradições, desentendimentos e tensões, que envolvem interesses estatais distintos e pressões de

diversos grupos sociais e políticos atingidos mais ou menos diretamente pelas migrações, sobretudo nas zonas de fronteira.

As contradições vão desde o abrandamento na legislação do Estado Brasileiro combinados com os anseios governamentais no plano internacional, aos anseios econômicos e laborais - acrescido as características facilitadoras como: a cultura, a economia, a geografia e até mesmo burocracia que impulsionam a chegada de centenas de homens e mulheres no Brasil

Também é importante analisar as políticas voltadas para a circulação de pessoas não apenas de forma isolada, mas em conjunto com outras ações e temas relacionados à chegada de centenas e centenas de homens em busca da dignidade humana. Fome, guerras civis e demais ordenamentos devem acompanhar os debates para aprofundar a avaliação sobre a política brasileira para com os imigrantes. Em consonância ao grupo analisado, mantemo-nos na condição de espectadores sociais e aguardando quais serão os resultados de médio e longo prazo da ratificação dos acordos de livre circulação entre os países do Mercosul, UNILA e demais blocos. Como também é aguardada a aprovação da nova legislação de estrangeiros, que é um passo fundamental na direção de uma política de respeito aos Direitos Humanos dos imigrantes.

Finalmente, precisamos estar atentos ao recrudescimento de manifestações xenófobas e do preconceito contra estrangeiros, sobretudo africanos e asiáticos nas cidades onde a sua presença se tornou mais visível. Em São Paulo e em outros Estados do Sul e Sudeste, são frequentes os relatos de extorsão, discriminação na escola, péssimas condições de trabalho e discriminação no acesso a serviços públicos. É necessário ter em mente que, mantido o atual processo de crescimento econômico e considerando o desenrolar do processo de integração regional, a tendência é que a imigração para o Brasil só venha a crescer nos próximos anos, de modo que um marco legislativo e institucional adequado para lidar com as migrações internacionais é, mais do que nunca, fundamental. Do ponto de vista humanitário, por uma questão de reconhecimento aos Direitos Humanos dos imigrantes; do ponto de vista doméstico, para evitar o surgimento de problemas sociais e políticos de maiores proporções e de solução mais complexa; e, finalmente, do ponto de vista da política externa, porque o tema da gestão das migrações internacionais é e continuará sendo central no plano das relações internacionais a médio prazo.

## Referências Bibliográficas

ACNUR; IMDH; CDHM. **Políticas públicas para as migrações Internacionais.** Migrantes e refugiados. 2 ed. revista e atualizada. Brasília: ACNUR; IMDH; CDHM, 2007.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier; LEAL, Rogério Gesta; MEZZARROBA, Orides (Coords.). **Dimensões Materiais e eficácias dos Direitos Fundamentais.** São Paulo: Conceito Editorial: 2010.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** São Paulo: Pioneira/USP, 1985.

BRASIL. Decreto n. 6.893/2009. Regulamenta a lei n. 11.961, de 2 de julho de 2009, que dispõe sobre a residência provisória para o estrangeiro em situação irregular no território nacional, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 3 jul. 2009.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. **Estatísticas.** Brasília: Coordenação Geral de Imigração, 2011.

CMMI. Comissão Mundial sobre as Migrações Internacionais. As migrações num mundo interligado: novas linhas de ação. **Relatório da Comissão Mundial Sobre as Migrações Internacionais.** Trad. da Fundação Calouste Gulbenkian. Brasília, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil.** Aspectos da Formação Social Brasileira como Processo de Amalgamento de Raças e Culturas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

KALY, Alain. **Leopold Sedar Senghor e a construção do Estado Nação senegalês.** Florianópolis: UFSC, 2006.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra-I**. Paris: Publicações Europa-América, 1972.

\_\_\_\_\_. **Historia del Africa negra-II**. Del siglo XIX a la época actual. Madrid: Europa-América, 1972.

KOK, Glória Porto. **A escravidão no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1997.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da África anterior aos descobrimentos**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985

IBAZEBO, Isimeme. **Explorando a África**. Trad.: Isa Mara Lando. São Paulo: Ática, 1998.

LABALETTE, François. "Em busca do eldorado africano". In: **Revista História Viva**, Editora Duetto, nº 79.

LOVEJOY, Paulo. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. São Paulo: Record, 2002.

MAMADOU, Alfa Diallo. **A construção do Estado no Senegal e integração na África Ocidental: os problemas da Gâmbia, de Casamance e da integração regional**. (Dissertação) Mestrado em Ciências Política. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

MBAYE, Sanou. **L’Afrique au secours de l’Afrique**. Paris: Editions de l’Atelier, Ivry-sur-Seine, 2009.

MEIHY, J. C. S.; BELLINO, R. R. **O estado dos imigrantes: o 28º estado brasileiro - um mercado de US\$ 50 bilhões**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MULLER, Ana Luiza. **A Construção das Políticas Públicas para a Agricultura Familiar no Brasil: O Caso do Programa de Aquisição de Alimentos**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Global, 2009.

REIS, Rossana Rocha. **Políticas de imigração nos Estados Unidos e na França**. São Paulo: Hucitec, 2007.

ROSA, J. G. **Primeiras Estórias**. 6. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1972.

SALES, Teresa. **Brasileiros longe de casa**. São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Enxada e a Lança. A África Antes Dos Portugueses - 5ª Ed.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. 2 ed. São Paulo: Ática, 2007.

TEDESCO, João Carlos e GRYBOWSKI, Denise. **Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul**. Rev. bras. estud. popul. vol.30 no.1 São Paulo Jan./June 2013.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2001.

THORTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. Análise do perfil socioespacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI: redes, atores e cenários da imigração haitiana e senegalesa. **(Dissertação) Mestrado em Geografia**: Instituto de Geociências - Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Porto Alegre, 2015.

### **Fontes Eletrônicas**

ALPHA DIALLO, Mamadou. **A construção do estado no Senegal e integração na África ocidental: os problemas da Gâmbia, de Casamance e da integração regional**. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/>. Acesso 13 outubro 2015.

ASNOM. **French West Africa (AOF)**. Association Amicale Santé Navale et d'Outre-Mer (2010). Disponível em <http://www.asnom.org/>. Acesso em 15 de junho de 2015.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional. Centro de Estudos Afro-Asiáticos**. Universidade Candido Mendes, Brasil. Amsterdam/Brazil, 2000. Disponível em <http://casadasafricanas.org.br>. Acesso em 19 de junho de 2016.

BOP, Codou. Feminização da pobreza no Senegal e dinâmica das relações sociais nas famílias: o caso do subúrbio operário de Dakar. In: **Labrys, estudos feministas**. N. 3, jan/jul2003. Disponível em <http://www.tanianavarrosain.com.br/>. Acesso em 10 de outubro 2015.

BRASIL. Congresso Nacional. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Emigração. **Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito**. Brasília, 2006. Disponível em: [http://www.diasmarques.adv.br/artigos/Relatorio\\_CPI\\_Emigracao\\_Illegal.pdf](http://www.diasmarques.adv.br/artigos/Relatorio_CPI_Emigracao_Illegal.pdf) >. Acesso em 22 de setembro de 2013.

BRASIL. Câmara de Comércio e Indústria Brasil Iraque. **Exportando para o Iraque: estudo comparado 2009**. Disponível em: [http://www.brasiliraq.com.br/cms/arquivos/exportando\\_para\\_o\\_iraque\\_vf.pdf](http://www.brasiliraq.com.br/cms/arquivos/exportando_para_o_iraque_vf.pdf)>. Acesso em: 5 nov. 2010

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. IBGE. **Dados Estatísticos**. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/indicadores>. Acesso em 02 de dezembro de 2014.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Congresso Nacional. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Emigração. **Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito**. Brasília, 2006. Disponível em: [http://www.diasmarques.adv.br/artigos/Relatorio\\_CPI\\_Emigracao\\_Illegal.pdf](http://www.diasmarques.adv.br/artigos/Relatorio_CPI_Emigracao_Illegal.pdf)>. Acesso em: 22 setembro de 2013. Dados Imprensa Oficial.

SENEGAL. **Dados da Imprensa Oficial**. Disponível em <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/senegal/senegal.php>. Acesso em 12 de agosto de 2014.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Dados estatísticos**. Disponível em <http://www.unesco.org/indicadores>. Acesso em 21 de dezembro de 2015.

WENCZENOVICZ, Thais Janaina; ESPIUCA, Rodrigo. Imigrantes Senegaleses, Direitos Humanos e Trabalho: dimensões materiais e concepções acerca da integração no Brasil. In: Alexandre Veronese, José Fernando Vidal De Souza, Veronica Teixeira Marques. (Org.). **Sociologia, antropologia e cultura jurídicas**. 1ed. Florianópolis/SC: Conpedi, 2015, v. 1, p. 1-27. Disponível em [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br). Acesso em 28 de junho de 2016.

WENCZENOVICZ, Thais Janaina; LEYVA, Pedro. A. Imigrantes Senegaleses, Direitos Humanos e Trabalho: dimensões materiais e concepções acerca da integração no Brasil L. Salerno/Itália. In: **Revista Comparazione e Diritto Civile**, v. 7, p. 40-58, 2015. Disponível em [www.comparazionedirittocivile.it/prova/files/leyva\\_imigrantes.pdf](http://www.comparazionedirittocivile.it/prova/files/leyva_imigrantes.pdf). Acesso em 28 de junho de 2016.

## A INDEPENDÊNCIA DA COSTA DO OURO NO JORNAL A TARDE EM 6 DE MARÇO DE 1957

Átila Conceição Rodrigues <sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho pretende analisar a repercussão da independência da Costa do Ouro no jornal A Tarde do Estado da Bahia examinando uma reportagem veiculada por este periódico na data da emancipação política da Costa do Ouro. Apresenta também uma abordagem da participação da mídia dentro da sociedade brasileira, tendo em vista o reconhecimento do A Tarde no âmbito nacional, e na construção dos ideais hegemônicos do século XX. Para isso é necessário uma apresentação de como a África e os africanos são considerados pela sociedade brasileira e mundial.

**Palavras chave:** mídia; repercussão; independência da Costa do Ouro.

**ABSTRACT:** This text intends analyze the impact independence of the Gold Coast the news paper A Tarde, The State of Bahia examining a report conveyed by this journal on the date of the political emancipation of the Gold Coast. It also presents an approach media participation inside Brazilian society, in view of the recognition A Tarde in plan national and buil ding the hegemonic ideals of the twentieth century. For this it is necessary a presentation how the Africa and Africans are considered by society Brazilian and world.

**Key words:** media; repercussion; independence of the Gold Coast.

O século XX foi marcado por grandes transformações de cunho político, econômico, social, cultural, tecnológico, industrial e até mesmo do discurso, e um dos grandes eventos desencadeadores destas modificações neste período foi a Segunda Guerra Mundial de 1939 a 1945. Mudanças como a posse do poder econômico, que no início do século pertencia às nações da Europa Ocidental, tendo a apartir deste evento a União

---

<sup>1</sup> Mestre em História da África pela UFRB, atilarc@gmail.com.

Soviética (URSS) e os Estados Unidos (EUA) como seus detentores, em decorrência os modelos de sociedade e cultura passaram a ter estas duas nações como referência.

Um das mais significativas mudanças deste período ocorreram na estrutura política mundial, com uma reorganização do mapa da Europa e os desmoronamentos dos impérios coloniais na Ásia e na África, junto a isto uma intensa contestação dos discursos que justificavam a colonização de qualquer povo, principalmente ao término da Segunda Guerra que “foi acompanhado de toda uma série de declarações dos países vencedores nas quais reafirmavam as idéias democráticas e de autodeterminação dos povos.” (ARNAUT, LOPES, 2008, p.80). Além destas declarações existia já a Carta do Atlântico que assegurava o desejo dos povos de escolherem suas formas de governo e a carta da ONU.

O foco deste texto é discorrer sobre como as informações sobre as emancipações em África foram apresentadas aqui na Bahia para observar os discursos sobre este continente que estava em plena efervescência política, ideológica e econômica, através de um dos meios de comunicação mais utilizados na época os jornais. Como não é viável o estudo destes acontecimentos de maneira generalizada, para evitar qualquer possibilidade de homogeneização dos processos de independência em África, este artigo se propõe a tratar da libertação política na Costa do Ouro, conhecida atualmente como Gana.

A partir da pesquisa das notícias do jornal A Tarde, referente à independência da Costa do Ouro, pode-se analisar a maneira como este periódico apresenta este acontecimento de fundamental importância para a História da África e do mundo. Afinal em se tratando de Bahia uma das regiões com maior presença de negros no mundo fora do continente africano, este evento internacional não poderia passar despercebido.

A reportagem a ser analisada neste artigo é da independência da Costa do Ouro que ocorreu no dia 06 de março de 1957, notícia de primeira página do então jornal baiano. Porém para entender a importância da imprensa na sociedade brasileira é preciso algumas considerações sobre a participação da mídia no Brasil. Ainda é indispensável uma exposição da condição da África e dos africanos no mundo, para que se possa ter uma ideia de como seria construída ou editada esta reportagem. Na verdade é uma análise de como a sociedade brasileira se referia à África e aos africanos tendo como foco um evento específico, a emancipação política da Costa do Ouro.

## A IMPRENSA NO BRASIL DO SÉCULO XX

A imprensa que, segundo Juvenal Carvalho: “Após os anos 50 do século XX, tornou-se um dos principais veículos de disputa de hegemonia na sociedade brasileira, a sua capacidade de reproduzir e construir cenários, estereótipos ou imagens alcançou tal dimensão que não são poucas as referências que a ela são feitas como sendo o ‘quarto poder’.” (CARVALHO,2002, p.64).

Devido a essa característica, da imprensa no Brasil, é que a história do século XX poderá ser escrita tendo a mídia como uma fundamental fonte, sobre as informações e ou notícias acerca dos fatos históricos, que aconteciam no mundo, aos brasileiros. Acreditando que a imprensa escrita era um dos meios de comunicação mais utilizados para se obter informações sobre os acontecimentos mundiais, os jornais foram essenciais para a construção de imagens, que vai além da fotografia, mas enquanto discurso também, sobre a ordem mundial vivenciado em meados do século XX.

Os órgãos de comunicação que passaram a ser empresas, na lógica capitalista, e estava no mercado para vender um produto, vão fazer negócios visando o lucro com isso a “mídia e suas tecnologias como os lugares, por excelência, condutores e provocadores da cristalização de uma sociedade marcada por relações de poder desiguais, atuam como dinamizadoras do controle social” (BRITTOS, GASTALDOS, 2006, p.121).

Nessa condição a indústria da comunicação no Brasil se desenvolve, para tentar construir a sua influência na política e na capacidade de formar opinião, que tais órgãos possuem na atualidade como salienta Venício Lima,

“O papel mais importante que a mídia desempenha decorre do poder de longo prazo que ela tem na construção da realidade através da representação que faz dos diferentes aspectos da vida humana – das etnias (branco/negro), dos gêneros (masculino/feminino), das gerações (novo/velho), da estética (feio/bonito) etc. - e, em particular, da política e dos políticos. É através da mídia - em sua centralidade - que a política é construída simbolicamente, adquire um significado” (LIMA, 2009, p.21).

Foi assim com as notícias de luta de libertação dos países colonizados, o apoio da grande imprensa a ditadura militar do Brasil, onde tem seu período de grande desenvolvimento, e o apoio da imprensa a Fernando Collor em 1989, além das imagens que estes meios de comunicação fazem dos eventos esportivos, eventos de entretenimento e também das manifestações populares como as que aconteceram na Copa das Confederações em 2013 no Brasil. Todas essas evidências e informações expõem com nitidez a estreita relação que existe entre poder econômico, poder político e empresas jornalísticas “Apresenta-se todo o aparato midiático como o próprio poder, não só por seu papel social (ou a quem serve), mas porque assim é visto pela sociedade, que o identifica como algo superior, portador/definidor da realidade (e não uma representação desta), revelador da verdade e responsável pela criação das autênticas autoridades dos tempos atuais” (BRITTOS, GASTALDOS, 2006, p. 122).

Os efeitos da imprensa na sociedade são extremamente relevantes já que a mesma pode interferir nas decisões políticas, econômicas, sociais e culturais de uma nação. Segundo Abramo, “ela é imprescindível como fonte legitimadora das medidas políticas anunciadas pelos governantes e das “estratégias de mercado” adotadas pelas grandes corporações e pelo capital financeiro.” (ABRAMO, 2003, p. 08). Diante deste pensamento é indiscutível que as grandes organizações midiáticas constituem hoje – com toda a complexidade, os seus paradoxos e suas contradições – uma coluna de sustentação de poder.

A imprensa na Bahia vai manter este padrão, e tentar influenciar na opinião da sociedade, alimentando as informações que para ela são mais significativas para a manutenção da ordem que vigora na sociedade, no que tange as relações culturais. A imprensa na Bahia estava quase sempre vinculada às tendências dos grupos políticos aqui existentes, que utilizavam estes meios de comunicação para alcançar objetivos particulares. Seus representantes faziam dos periódicos instrumentos para concretizarem seus desejos e interesses políticos.

## **O JORNAL A TARDE**

Por isto este artigo irá utilizar o jornal A Tarde que já detinha no período em que se trata a metade do século XX, um reconhecimento a nível regional e nacional. “Nos

anos 50, A TARDE já estava consolidado como um dos principais jornais do país, vivendo um período tranquilo marcado pela tão desejada liberdade de expressão” (RIBEIRO, BOAVENTURA, 2012, p.185). Jornal que na perspectiva de Ana Spannenberg se tornou o marco do “jornalismo moderno” na Bahia trazendo inovações que iam desde a organização gráfica (com a introdução do uso de manchetes na primeira página, fotos ampliadas em mais de uma coluna e títulos em destaque), até a estrutura redacional (predominantemente informativa) e às opções temáticas.

O A Tarde pertencente a Ernesto Simões Filho, desde os primórdios assumia tendência política, se afirmando como o jornal de combate aos governos estabelecidos, e opinião que “em face dos problemas locais e nacionais confundiam-se com os interesses de seus fundadores, diretor e proprietário” (SAMPAIO, 2001, p.5650). E como frisa Spannenberg, “o que distingue A Tarde dos concorrentes baianos do início do século XX são as manchetes na primeira página, as fotos ampliadas em mais de uma coluna, a predominância da informação sobre a opinião (entrevista em discurso direto e busca de mais de uma fonte), e a diferenciação temática.” (SPANNENBERG, 2006, p. 8).

Mesmo com essas características inovadoras trata-se de um jornal que também desempenhou o esquema tradicional de vinculação política, afinal Ernesto Simões Filho seu fundador, atuava em cargos públicos do Estado e segundo Ana Spannenberg “Pedro Calmon seu biógrafo afirma que o jornal pretendia ser um porta-voz altissonante de J.J. Seabra.” (SPANNENBERG, 2006, p. 09).

Desde 1949 o jornalista Jorge Calmon passou a assumir a função de redator chefe e junto com o então diretor Ranulfo Oliveira, submeteram o jornal a significativas mudanças na linha editorial e na organização das seções. O periódico circulava de segunda a sábado com 12 páginas divididas em seções de esporte, populares, publicidade, registro social e aos sábados tinha um arranjo particular. O Jornal possuía uma sucursal na Capital Federal, na época o Rio de Janeiro, em suas próprias páginas afirmava como slogan publicitário, ser um “jornal independente, político e noticioso”, tinha também uma estratégia para atender a uma diversidade populacional com a venda avulsa e com assinaturas semestrais e anuais.

Nota-se com essas informações que o jornal A Tarde era um periódico de relevância política de nível nacional apesar de circular apenas em território baiano, o que não o limitou a ser considerado um dos maiores jornais da década de 1950 do Brasil. De

certa maneira este não deixou de impactar a sociedade com seus noticiários e informações sobre eventos a nível nacional e internacional.

Ciente da significativa contribuição da África e dos africanos na formação da sociedade brasileira e baiana surge alguns questionamentos; Será que a África continuará a ser apresentada, neste periódico, de maneira a induzir ao leitor que os africanos não são agentes ativos na construção de sua história? Isto é, quando são considerados que tem História, será mantido o discurso em que caracterizava os africanos como bárbaros, seres humanos inferiores intelectualmente? E as reportagens que se refiram não só a independência da Costa do Ouro, mas aos diversos conflitos pela libertação nacional, são de fundamental importância para responder tal pergunta, afinal é o momento da conquista da autonomia de povos antes caracterizados com termos pejorativos que justificavam a colonização que iniciou no final do século XIX e perdurou pelo século XX.

## **AS IDEOLOGIAS SOBRE A ÁFRICA E OS AFRICANOS**

O continente africano, berço da humanidade, sofreu um violento processo de exploração e dominação física, cultural, socioeconômico e político, iniciado nos séculos XV e XVI, com a formação do mercado Atlântico de escravos, espalhando por Europa, África, América e Caribe africanos que levaram consigo as suas heranças culturais fazendo destes locais “pedaços de África”. Um aspecto marcante desta dominação foi à estratégia de hierarquizar as culturas para justificar, o tráfico, a escravização e o racismo privando estes seres humanos de manter seus costumes de origem e de terem direitos que assegurassem a sua condição humana.

É significativo considerar que as opiniões desenvolvidas pelos europeus não visavam apenas as pessoas, mas também os locais de origem, “é importante ressaltar que a desqualificação dos não europeus não recaiu, como se pensa, unicamente sobre as pessoas e etnias. Bem mais do que isso, a estratégia de inferiorização do outro foi também estendida ao território habitado pelas populações não-européias, impregnando de modo simultâneo o espaço, as sociedades e as culturas dos demais continentes com todos os signos de negatividade” (SERRANO e WALDMAN, 2007, p.24).

Toda uma classe dirigente no Brasil passou a utilizar como referência de desenvolvimento um “ocidente branco e cristão” e com estes critérios classificam as demais sociedades e os grupos sociais da sociedade brasileira. Toda esta hierarquização passou a ter um caráter científico no século XIX, que justificam as idéias de superioridade racial e cultural, através de teorias que recebem a função de legitimar as diferenças sociais e as ações das potências européias pelo mundo, e até a colonização dos povos africanos. Nesse sentido a realidade dos africanos e seus descendentes no mundo não são das mais ideais, já que estes vão sofrer com o racismo por serem o que são diante da necessidade imposta pela ordem econômica, política e social que interessava aos países europeus.

O racismo, segundo Silveira, “que favoreceu os europeus e atingiu os demais povos do mundo” não foi necessariamente a falta de consciência do europeu, ou dos homens que o reproduzia, mas sim uma afirmação, uma necessidade, uma presença, uma afirmação com sustentações de caráter jurídico e científico. Com isso Silveira afirma: “o racismo científico foi, portanto, parte importantíssima da estruturação, pela primeira vez na história da humanidade, de uma hegemonia abrangendo todo o globo terrestre” (SILVEIRA, 1999, p.90). Foi uma das estratégias utilizada pelas potências européias para dominar fisicamente e culturalmente a África e perpetuar esta dominação nas diásporas.

E no Brasil isso não seria diferente, são poucas as referências ao continente africano nos livros didáticos, e são menores ainda as informações sobre as independências africanas nestes livros. A sociedade baiana ainda desconhece o fato de alguns países africanos terem menos de 60 anos de emancipação política, e isso se deve ao anonimato e, quando não, por causa das informações que foram veiculadas sobre estes acontecimentos. Além disso, também é desconhecido por muitos a presença europeia em África, que vai dar origem ao período de colonização que se estende das últimas décadas do século XIX ao último quarto do século XX, nota-se que é um período cronológico mais curto de exploração se comparado com a colonização das Américas, porém a ação colonial foi tão avassaladora quanto tanto que até o século XXI é perceptível às consequências desta interferência externa no continente africano.

A contribuição africana na sociedade brasileira é incontestável, afinal está caracterizado na feição, nos falares e nas práticas da nossa população laços irreversíveis da história do Brasil e da África, como registra Serrano e Waldman “Inferências de âmbito antropológico, geográfico, histórico e sociológico que transformam o Brasil e a África

em co-participes nas mais diversas situações e experimentos da vida humana” (SERRANO e WALDMAN, 2007, p.13).

Porém, uma mínima divulgação dos elementos africanos na formação nacional, a generalização das origens dos africanos trazidos para o Brasil e um desequilíbrio no tratamento dos grupos sociais brasileiros, fazem com que o interesse ao legado cultural africano seja o mínimo possível. Sendo assim a imprensa escrita também irá se inserir neste contexto nacional e fomentará as informações referentes à África no bojo destas ideologias raciais, culturais e afirmativa diante das lutas de libertação em África. Afinal segundo Conceição “vale destacar que a luta pela Hegemonia entre diversas classes sociais, numa determinada sociedade, implica, também, numa luta pela imagem que cada uma faz de si mesma e das suas adversárias.” Fazendo com que uma série de produções em nível de entretenimento, como música histórias de dormir, humor, entre outros, e em nível de formação humana como livros didáticos, museus, os meios de comunicação, se tornem mecanismos desta construção hegemônica euro-cristão-ocidental.

## **A INDEPENDÊNCIA DA COSTA DO OURO**

A Costa do Ouro está situada na África Ocidental e limita-se ao norte com Burkina Faso e Níger, ao sul com o Oceano Atlântico, ao leste com Costa de Marfim, e ao oeste com Togo. Região que forneceu escravos para a América, e, obviamente, Brasil. A Costa do Ouro no século XIX também recebeu do Brasil alguns retornados que lá formaram uma comunidade brasileira conhecida como os Tabom, que levaram muito da cultura brasileira para este país, que já tinha uma grande presença estrangeira em órgãos administrativos.

A Costa do Ouro foi colonizada pela Inglaterra em 1868 oficialmente até o ano de 1957 quando foi decretada a sua independência. Porém a presença inglesa foi contestada a todo o momento de diversas maneiras e condições. Afinal segundo M’Bokolo “A história da África colonial é, antes de tudo, a da notável continuidade de uma tradição: a da resistência dos povos às usurpações e as lógicas estatais de dominação e exploração” (M’BOKOLO, 2009, p. 523).

Os países do continente africano tiveram nas suas lutas de libertação uma pluralidade de maneiras a conquistar o seu objetivo que era a independência. As potências europeias tiveram que tratar a libertação de suas colônias, em África, conciliando os seus interesses econômicos e políticos com os interesses nativos. Sendo assim a Inglaterra, por exemplo, promovera um grande conflito no Quênia, para evitar a independência de um dos maiores fornecedores de metais preciosos da África, no entanto na Costa do Ouro a mesma Inglaterra teve que negociar a emancipação política com os líderes do país, já que os africanos desta região detinham grande parte da produção mineral e natural local, além de haver “uma larga camada da população africana com uma massa de dinheiro advinda da cultura do cacau que participava ativamente não só dando impulso ao ensino secundário, mas também financiando o estudo de alguns jovens em universidades norte-americanas” (HERNANDEZ, 2005, p.195). Porém estas diferenças na relação com as metrópoles não minimizam o teor violento que foi a independência dos países africanos.

Costa do Ouro, que foi o primeiro país da África subsaariana a conquistar a sua independência, teve nesta conquista um caráter singular, até mesmo na apresentação do jornal *A Tarde*, que será analisada mais adiante, pois foi uma emancipação que tem como característica uma serie de modificações na constituição colonial.

Kwame Nkrumah, um dos líderes desta luta de libertação, teve grande envolvimento e participação em congressos internacionais que contestavam a condição de colônia dos países africanos e asiáticos. Em seus discursos, Nkrumah sempre teve a preocupação em informar de maneira geral à condição que se encontrava a África e os africanos no século XX, e a necessidade destes povos em administrar seus países. A participação deste líder em Gana foi de mobilizar a sociedade, ou seja, trabalhadores, proprietários de empresas, estudantes e desempregados, todos aqueles que estavam insatisfeitos com a condição de colonizados, a buscar este direito de liberdade, incentivou greves, passeatas e com discursos que inflamam a sociedade em um só sentido, o da libertação.

É importante destacar que Nkrumah teve atuação não só em solo africano, mas também em outras partes do mundo para mobilizar as comunidades africanas na conquista da independência. Assim organizou no ano de 1945, em Manchester na Inglaterra, o V Congresso Pan-africano que não somente contribuiu para um forte impulso nas atividades nacionalistas especialmente na África Ocidental britânica. Existiram vários congressos

pan-africanos desde 1900, porém foi este de 1945 que pela primeira vez reclamou não somente uma completa e absoluta independência e uma África unificada com base em uma economia socialista, mas também esboçou as estratégias a seguir.

O processo político que desencadeou a luta pela autonomia na Costa do Ouro pode ser caracterizado por três correntes. A primeira seria uma corrente política através dos sindicatos e, principalmente, dos partidos políticos que na perspectiva de M'Bokolo “iriam conhecer seu pleno desenvolvimento durante a ‘marcha para a independência’: admitidos progressivamente pelas autoridades coloniais, apoiando-se em movimentos sociais radicalizados, adquirindo formas novas e uma dimensão sem precedentes” (M'BOKOLO, 2011, p. 596).

A segunda corrente é baseada na motivação popular por meio de palestras, discursos proferidos por jornais e líderes nacionais. E uma terceira corrente baseada nas transformações ocorridas na constituição colonial, impulsionadas pelas duas correntes anteriores, que por sinal desencadeou a autonomia política sem a necessidade de “surto revolucionários” como define Leila Hernandez as lutas armadas pela libertação. No entanto esta condição não elimina as prisões, mortes, choques com as forças militares colonialistas, que sempre atuaram de maneira ostensiva, mesmo quando as ações eram de desobediência civil.

Após o V Congresso Pan-Africano, a Costa do Ouro se encontrava com uma larga oposição à administração colonial, que passava a contar com os fazendeiros e os homens de negócios do Sul, responsáveis pelo cacau, que se sentiam “descontentes com a administração britânica e já compartilhavam certa hostilidade.” (HERNANDEZ, 2005, p.195). Com a evolução da situação estes grupos sociais receberam um grande reforço político dos “antigos combatentes de guerra (cerca de 65 mil) que levaram consigo para os territórios africanos as experiências das independências asiáticas, em especial, conhecidas durante a segunda guerra.” (HERNANDEZ, 2005, p. 195).

Segundo Hernandez esse conjunto de importantes grupos da sociedade da Costa do Ouro foi incrementado de forma significativa pela pressão político-partidária, que se organizou de forma lenta, mas sempre fiel ao compromisso de ampliar os direitos individuais e sociais em relação aos precedentes. Estas organizações possibilitaram ao nacionalismo africano expandir-se e atuar com eficácia conforme M'Bokolo (2011).

Nestas condições, o United Gold Coast Convention (UGCC), fundado por intelectuais ganeses, em sua assembleia de instituição, ocorrida no ano de 1947 se colocava em posição contrária a constituição vigente e “isto dava grande ânimo e agitava os ideais de obtenção de completa independência para a Costa do Ouro. Preliminarmente, o trabalho parecia ser meramente acadêmico, eis que faltavam planos e motivação das massas” (BLAY, 1973, p. 27). Foi esta uma das estratégias que os principais líderes do movimento de emancipação da Costa do Ouro, J. B. Danquah e Francis Kwame Nkrumah utilizaram para as suas vozes ecoarem na tentativa de unir as forças nacionais como informa M’Bokolo, “os intelectuais representavam geralmente uma espécie de traço de união estando presente em todas as tendências.” (M’BOKOLO, 2011, p.605).

Um bom exemplo desta característica unificadora direcionada pelos intelectuais era o partido, no qual Danquah era um dos dirigentes e Nkrumah secretário-geral, UGCC “que acolhia os diversos setores da sociedade, incluindo elementos das classes populares cada vez mais sensíveis às circunstâncias daquele momento” (HERNANDEZ, 2005, p.196).

Este processo, segundo a mesma autora Hernandez, culminou em 1948 na organização de marchas pacíficas para o palácio do governador, ratificando o boicote aos produtos europeus para induzir a redução dos preços destas mercadorias. A postura do governo colonial britânico foi de intensa repressão aos manifestantes “Provocou tumultos populares em Acra e em cidades do litoral, com assalto de lojas europeias e sírias, libertação de presos e incêndios de grandes armazéns. No fim de três dias havia 29 mortos e centenas de presos.” (HERNANDEZ, 2005, p.196).

Mesmo com esta repressão violenta dos representantes da metrópole, as ações pela busca da autonomia política continuavam e com a participação de vários grupos sociais. Desta vez, em 1950, a mobilização popular foi organizada pelos sindicatos. M’Bokolo constata que os sindicatos “desempenharam um papel fundamental no amadurecimento das consciências africanas, na passagem da contestação dos efeitos do sistema para a contestação do próprio sistema, e na passagem da contestação para ação.” (M’BOKOLO, 2011, p.596).

Se em um momento inicial Nkrumah propôs uma ação não violenta, no ano seguinte em 1949, defendeu reformas radicais com amplo apoio dos sindicatos que reforçaram essas medidas, afinal “era indispensável criar condições para uma pressão

popular eficaz, desencadeando um processo de desobediência civil.” (HERNANDEZ, 2005, p.196). Nessas condições os sindicatos lideraram uma greve geral em janeiro de 1950, como parte do processo de luta, demonstrando sua capacidade de mobilização, em torno de um programa de reivindicações. Demonstrando, segundo Elikia M'Bokolo, uma forte ligação entre as aspirações de ordem econômica e social e as aspirações políticas, com o objetivo de derrubar a ordem colonial. (M'BOKOLO, 2011, p.601).

Esta mobilização levou a uma intensa repressão do governo colonial britânico que prendeu algumas lideranças sindicalistas e políticas do movimento de independência da Costa do Ouro, como Nkrumah e Danquah. Além de, segundo Hernandez (2005), considerar necessário o uso da força militar local acabou abrindo fogo na direção dos manifestantes matando quatro oficiais africanos.

Após esse episódio de repressão violenta do governo central, somado ao crescimento da crise socioeconômica, têm-se algumas reviravoltas na relação entre o movimento de libertação e o governo imperial. A primeira foi a ampliação do apoio social em favor dos rebeldes na luta pela emancipação política da Costa do Ouro. Já o governo britânico temeroso de não poder participar, mesmo que de maneira indireta, da transição para a self-government passou a “adotar por algum tempo uma política menos repressiva, que incluiu a elaboração de um calendário de eleições parciais a serem realizadas em Acra e em Cape Coast.” (HERNANDEZ, 2005, p.197).

A outra modificação ocorreu dentro dos diferentes grupos sociais que se uniram para a formação da frente nacionalista do movimento de oposição na Costa do Ouro ao governo colonial. Existia efetivamente uma divisão entre os que “defendiam a autonomia o mais breve possível” e aqueles que propunham “autonomia imediata” como considera Hernandez (2005). Neste cenário Nkrumah decide por se afastar do UGCC, pois considera ser um partido de opinião moderada como afirma em depoimento: “era quase inútil associar-me a um movimento quase inteiramente apoiado por uma classe média reacionária, de advogados e de comerciantes, porque as minhas ideias e o meu passado revolucionários me impediam de trabalhar com eles.” (M'BOKOLO, 2011, p. 617).

Com esse pensamento Kwame Nkrumah cria o *Convention People's Party*, no ano de 1949, tendo como palavra de ordem a independência imediata. “Trata-se, declara Nkrumah, de uma linha que estará de acordo com as aspirações dos chefes e do povo da Costa do Ouro.” (BENOT, 1981, p.156). Conforme M'Bokolo este partido era composto

por “um grupo mais jovem, mais determinado e mais progressista, desejoso de ver os progressos políticos avançarem e de que a independência não fosse realizada em proveito das classes privilegiadas.” (M’BOKOLO, 2011, p.617).

No ano de 1950, conforme M’Bokolo (2011) houve uma modificação na constituição colonial da Costa do Ouro a qual reduziu a idade que dava direito a votar de 25 para 21 anos, ampliando assim as bases de apoio do CPP que tinha na sua maioria de jovens e oriundos das classes populares. É importante destacar que este partido não tinha uma ideologia definida estava determinado a chegar o mais rápido possível a autonomia e, como salienta Adu A. Boahen, “estava pronto a utilizar todos os meios para atingir os seus fins.” (M’BOKOLO, 2011, p. 617).

Um dos principais questionamentos do CPP era essa tal autonomia limitada que caracteriza a exclusão dos africanos dos gabinetes das finanças, da administração, da justiça, do exército e da polícia, das eleições por sufrágio universal e a formação de gabinetes integrados. A contestação a essas organizações constitucionais levaram o CPP a vitória nas eleições gerais de fevereiro de 1951, com expressivo número de votos, e, sobretudo estas eleições vieram legitimar o CPP, conforme M’Bokolo (2011) como o partido majoritário na Costa do Ouro.

A imagem de Nkrumah vinculada a este partido também foi determinante para o resultado desta eleição e para o processo de independência devido o carisma que existia na sua pessoa, “o que lhe permitia subjugar uma massa de simpatizantes”. (BOAHEN e SURET-CANALE, 2010, p. 200). Pouco tempo depois reduziu o enfrentamento das forças sociais, começando a surgir características próprias de uma política de tendência colaboracionistas, formando a campanha do *Action Positive*, que se trata de uma “cooperação estratégica”, segundo Hernandez (2005), “onde o CPP soube jogar com toda uma gama de meios de pressão para levar a população a reagir para não a deixar resignar-se a sua sorte de colonizada.” (M’BOKOLO, 2011, p., 617). Para alguns pesquisadores este período pode ser considerado como uma partilha de poder uma espécie de “diarquia”.

“De 1951 a 1957, a marcha para a independência vai prosseguir, através de negociações, de sucessivos retoques, melhoramentos e concessões mútuas.” (BENOT, 1981, p.157) Uma das estratégias foi de não distinguir as diferenças e as desigualdades dos vários grupos reconhecendo o regionalismo, existente no território da Costa do Ouro, “formado por diversas ‘nações’ com diferentes características culturais, além de

necessidades e interesses econômicos, políticos e sociais próprios.” (HERNANDEZ, 2005, p. 1981).

Através destes compromissos, alcança-se a independência no dia 6 (seis) de março de 1957 numa cerimônia realizada em Acra com representantes de lideranças políticas de países como a URSS e os EUA além de representações do governo britânico. E uma das ações que torna o estudo desta região ainda mais interessante foi a mudança do nome da região, que se referia a uma das matérias-primas buscadas pelos colonizadores europeus,

Por isso, com a independência, uma das manifestações mais significativas dos líderes políticos foi a que apontava para a variedade de culturas pré-coloniais fazendo-se sentir, logo de início, com a mudança do nome do país de Costa do Ouro para Gana. Nkrumah ao fazer esta mudança exaltou as tradições locais não da região da antiga Costa do Ouro, mas de toda a História Antiga da África ‘Eu recorri ao nome de Gana porque esta profundamente enraizado na história antiga da África ocidental, porque fala à imaginação da juventude. É preciso celebrar a grandeza e os altos feitos de uma civilização que os nossos antepassados fizeram expandir muitos séculos antes da penetração europeia e do seu domínio ulterior sobre a África. (HERNANDEZ, 2005, p.198 Apud CORNEVIN, p.143).

É perceptível que o então representante ganês justifica o resgate de um passado glorioso do continente com o intuito também de valorizar as tradições locais, e de certa forma aniquilar qualquer relação com os tempos de colonização, onde esta região era batizada com o nome da matéria-prima explorada pelos europeus.

### **A NOTÍCIA DO DIA 6 DE MARÇO DE 1957**

O Jornal A Tarde do dia seis de março de 1957 tem como notícia de primeira página a festa pela independência da Costa do Ouro, (Reportagem que esta anexada no final do texto) festividade já programada desde o mês de setembro do ano anterior. Uma reportagem digna de primeira página pela importância do acontecimento, afinal trata-se da primeira nação da África subsaariana a se tornar independente. Uma reportagem que oscila em tons afirmativos e negativos a “nova” nação de Gana.

Sugere inicialmente a extinção do termo Costa do Ouro, denominação recebida pela região, devido a grande quantidade de ouro. Uma sociedade em sua grande maioria

de africanos e com presença de estrangeiros oriundos dos longos anos de alternância de portugueses, holandeses e ingleses, estes últimos que colonizaram a região após a Conferência de Berlim em 1884.

Por sinal palavra, colonização, que não se ver no texto do jornal, em sessenta e uma linhas em nenhum momento, se encontra referência à Inglaterra enquanto ex-metrópole, mas sim como membro da primeira sessão parlamentar do após a independência. Facilitando para os leigos a interpretação de uma relação amistosa entre ex-colônia e antiga metrópole, além de não fazer alusão à condição de colonizadora da Inglaterra.

Um dos trechos da reportagem do jornal, que ainda traz uma grande imagem do primeiro-ministro Kwame Nkrumah, tem uma parte do seu discurso desta data escrita no texto, parte do discurso que demonstra o real interesse da “nova” nação: “Nós não somos mais escravos! Que todos estejam de agora por diante com a cabeça erguida. O primeiro-ministro disse ainda que a independência de Gana não significa coisa alguma se não estivesse ligada com uma libertação total das demais áreas coloniais do continente africano.” (A Tarde, 1957, p.1).

Esta passagem do discurso de N’krumah foi muito bem apresentada pelo jornal, demonstrando a denúncia feita pelo primeiro ministro de Gana á presença europeia em África e do desejo que este país, na representação dos seus dirigentes, tinha para o continente, como um todo, uma nova imagem da África e dos africanos.

A reportagem prossegue com a informação da presença do representante dos Estados Unidos e do representante da União Soviética. Demonstrando o interesse tanto do imperialismo norte-americano e soviético em África, as potencias que estavam em disputa por territórios para que pudessem melhor perpetuar sua política de interesses, tanto capitalistas quanto socialistas. O Jornal apresenta que este acontecimento não passou despercebido pelas principais potências mundiais do século XX inserindo assim a África a nível mundial, mais uma vez, no contexto da Guerra Fria como alvo de disputa, entre os países protagonistas deste processo caracterizado por Nkrumah como o neocolonialismo.

Porém, uma tendência em tornar este acontecimento, importantíssimo para a humanidade, um evento festivo demonstra uma tentativa do jornal em amenizar a luta deste povo na busca pela sua independência.

A notícia desta data não teve mais do que isto no seu texto, porém, a não ser a fala do primeiro-ministro, não se apresenta uma luta destes habitantes da então “nova” nação na conquista dessa independência. Comentou os fogos de artifício, a cor da bandeira, a contribuição soviética e norte-americana e ainda da presença do representante inglês. E o caráter festivo desta reportagem minimiza sim o teor violento e repressivo que foi a luta de libertação da República democrática do Gana.

## CONCLUSÃO

A importância de estudar e ensinar os processos de emancipações da África em sala de aula está no que estes representam para o arcabouço construído para legitimar a inferioridade deste continente. Como podemos observar no caso de Gana trata-se de processos que buscam o fim da presença colonial nas perspectivas políticas, econômicas, sociais e ideológicas.

Segundo Kabengele Munanga, no prefácio do livro “*A África que incomoda*”, de Carlos Moore, “a África começou a incomodar a partir dos processos de luta pela obtenção de suas independências políticas e econômicas, de sua libertação espiritual e cultural do jugo colonial” (MOORE, 2010, p.6). A África passa a incomodar quando se recusa a condição de inferioridade que lhe fora imposta pelos países europeus, e, ainda segundo Munanga, “daí o neocolonialismo para manter a ruptura e manter o status quo que se perpetua ainda hoje através dos mecanismos de cooperação internacional e de novas relações de explorações econômicas altamente sofisticadas.” (MOORE, 2010, p. 7).

Por efeito é com uma análise mais específica da independência de Gana, da finalidade da mídia no Brasil e das imagens referentes ao continente africano é que se pode ter uma melhor interpretação das reportagens referentes às independências africanas.

A mídia no Brasil passou a ser um produto comercializado, com fins de alimentar a formação de uma hegemonia dentro da sociedade brasileira no que tange as referências culturais para repercutir de maneira coesa nas questões econômicas, políticas e sociais.

O teor festivo da reportagem caracteriza esta tentativa em reduzir as dificuldades impostas pelos países europeus na autonomia dos povos da África dando enfoque a uma relação amistosa que nunca existiu e diante do pronunciamento do primeiro-ministro ganês não existia afinal o objetivo maior segundo N'krumah era a emancipação do continente como um todo.

Outra característica peculiar da reportagem é o fato da mesma não ter mencionada no decorrer do seu texto a palavra colonização, não cita a Inglaterra enquanto colonizadora do novo país Gana o que torna o texto da reportagem tendencioso para uma relação amistosa e que o processo político em prol da emancipação política da Costa do Ouro foi pacífico. É perceptível o incomodo que é admitir que estivessem errados os países que serviam de referencia mundial de civilização, e que estes agiam de modo a ferir a integridade da humanidade. Sendo assim a reportagem minimiza a ação dos colonizadores enquanto tal e muito menos valoriza o povo africano pela conquista.

Ao citar os representantes estrangeiros, da União Soviética, dos Estados Unidos e da Inglaterra os colocam na condição de reconhecedores da nova nação, mas não os apresentam enquanto beneficiados pelos longos anos de colonização da região em destaque neste texto, principalmente em se tratando da Inglaterra.

Portanto, África foi tratada de maneira superficial por esses jornais, contribuindo para um não entendimento da realidade do continente que deu origem a humanidade e participou de maneira ativa na formação da sociedade brasileira e no desenvolvimento das políticas afirmativas a nível mundial.

## **REFERÊNCIAS**

ABRAMO, Cláudio Weber. **A regra do jogo: o jornalismo e a ética do marceneiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARNAUT, Luiz; LOPES, Ana Mônica. **História da África: uma introdução** [Coleção Biblioteca Afro-Brasileira] Rio de Janeiro: Pallas, 2008, 2ª edição.

BENOT, Ives. **Ideologias das Independências Africanas** Volume I. Luanda: Instituto nacional do Livro e do Disco, 1981.

BLAY, J. Benibengor. **Nkrumah – O Pan-Africano**. Traduzido por José Luiz Pereira da Costa. Acra: 1973.

BOAHEN, Albert Adu e SURET-CANALE, Jean. A África ocidental; In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. - Brasília: UNESCO, 2010, p.191-228.

CARVALHO, Juvenal de. **Revista Veja: Um olhar sobre a independência de Angola**. 1 a. ed. São Paulo: Gandalf Editora, 2009.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea** – São Paulo: Selo Negro, 2005.

LIMA, Venício A. De. Revisitando as sete teses sobre mídia e política no Brasil. **Comunicação & Sociedade**, São Paulo, ano 30, n.51, p. 13-37, Jan. / Jun. 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações** Tomo I. Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações** Tomo II. Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro**. 2ª ed. Belo Horizonte, Nandyala, 2010, (Coleção Repensando África volume 3).

N'KRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

RIBEIRO, Carlos; BOAVENTURA, Edivaldo. **Um Século de Jornalismo na Bahia, 1912 – 2012** / [texto Carlos Ribeiro]. – Lauro de Freitas, BA: Solisluna Editora, 2012.

SAMPAIO, C. N.. Verbete sobre os jornais baianos, A Tarde, Diário de Notícias, Diário da Bahia e Correio da Bahia. In: ALZIRA Alves de Abreu et al.. (Org.). **Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós 1930**. 2ed. Rio de Janeiro: FGV; CPDOC, 2001, v. 5, p. 5650.

SANTIAGO, Theo (org.). **Descolonização**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática africana na sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVEIRA, Renato da. Os Selvagens e a Massa Papel do Racismo Científico na Montagem da Hegemonia Ocidental. **Afro-Ásia**. Salvador, n.23, p.87-144, 1999.

SPANNENBERG, A. C. M.A modernização do jornalismo baiano - Um breve olhar sobre a proposta modernizante do jornal A Tarde. In: **Anais do 4o. Encontro Nacional de História da Mídia**, 2006, São Luís - Maranhão. - Revisão Crítica dos 300 anos de censura, 2006.



# CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE: TRAJETÓRIA INTELLECTUAL E SEU PROJETO LITERÁRIO.

Alyxandra Gomes Nunes<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo apresentar as diferentes facetas do projeto literário da escritora contemporânea nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, autora de *Hibisco Roxo*, *Meio sol amarelo*, *Americanah* e *A coisa a volta do teu pescoço*. Ao analisarmos a produção adicheana verificamos que existem alguns temas que são tratados como *leitmotif* pela autora e essa permanência tem um significado mais amplo no contexto das letras nigerianas. Estes temas narrativos se relacionam com a condição feminina, os estereótipos que arrasam as relações humanas, tanto de uma perspectiva racial quanto étnica; as diferenças no balanço de gênero; os dilemas intergeracionais e principalmente, a recorrência do silenciamento sobre a guerra de Biafra. Com tudo isso, Adichie chama a atenção do leitor ao fazê-lo questionar via texto literário ‘verdades’ nacionais, locais e globais.

**Palavras-chave:** Chimamanda Adichie; Biafra; Nigéria

**Abstract:** This article aims at presenting the different facets of the literary project of contemporary Nigerian writer Chimamanda Ngozi Adichie, author of *Purple Hibiscus*, *Half yellow sun*, *Americanah* and *The thing around your neck*. Analyzing the adichean production we see that there are some issues that are treated as *leitmotif* by the author and this permanence has a broader meaning in the context of the Nigerian letters. These narrative themes relate to the condition of women, the stereotypes that devastate human

---

<sup>1</sup> Alyxandra Gomes Nunes é Doutora em Estudos Étnicos e Africanos no Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao) na Universidade Federal da Bahia. Ela também é docente no Colegiado de inglês da Universidade do Estado da Bahia, campus V e pode ser contactada pelo e-mail [alyxandragomes@gmail.com](mailto:alyxandragomes@gmail.com); este artigo é integralmente inédito, resultado de parte da pesquisa de doutoramento e não está sendo avaliado em nenhum outro periódico para publicação.

relations, both as a racial ethnic perspective; differences in gender balance; intergenerational dilemmas and especially the recurrence of silencing on the war of Biafra. With all this, Adichie draws the reader's attention to make him question via literary text 'truths' national, local and global.

**Keywords:** Chimamanda Adichie; Biafra; Nigeria.

As histórias também são definidas pelo princípio *Nkali*: Como elas são contadas? Quem conta? Quando são contadas? Quantas histórias são contadas? Tudo isso é realmente dependente de relações de poder<sup>2</sup>. (Chimamanda Ngozi Adichie. *The danger of a single story*, 2009.)

Chimamanda Ngozi Adichie é uma autora que, em grande medida, representa uma nova geração de autores nigerianos que estão escrevendo a partir do que chamam de diáspora nigeriana. Trata-se de autores nascidos entre os anos 60-70 e que fizeram seus estudos superiores nos Estados Unidos ou na Inglaterra, tais como Mohamed Umar (autor de *Amina*), Uzodima Ewala (*Beasts of no nation /Feras de lugar nenhum*)<sup>3</sup>, Ben Okri (*The famished Road*), ou Chris Abani (*Graceland*), dentre tantos outros, e que estão voltando o olhar à terra natal para contar ao mundo uma outra visão da história, que vai em contraposição tanto ao discurso nacional nigeriano quanto às expectativas do que o ocidente espera ouvir de um escritor(a) nigeriano(a).

---

<sup>2</sup> “Stories too are defined by the principle of *Nkali*: How they are told? Who tells them? When they are told? How many stories are told? All these are really dependent on power relations” (Chimamanda Ngozi Adichie. *The danger of a single story*, 2009).

<sup>3</sup> Autor de *Beasts of no nation (Feras de lugar nenhum)*, recentemente com uma versão para cinema e série no Netflix.

Chimamanda Adichie dialoga, em sua obra literária ou ensaística, direta ou indiretamente, com autores<sup>4</sup> predecessores que pavimentaram seu caminho em busca de uma outra história possível, de histórias plurais, longe de uma história única, perigosa e redutora. O projeto literário da escritora nigeriana está inserido num contexto mais amplo do cenário da literatura nigeriana contemporânea produzida em língua inglesa. Como projeto literário, estou me referindo a todo um conjunto de reflexões e posturas assumido pela autora ao escrever seus textos de ficção e também às ideias declaradas por ela em entrevistas e palestras bem como à perseguição de um programa ambicioso por uma equipe de jovens escritores da Nigéria e do Quênia ao organizar *workshops* extensos para futuros novos escritores na Nigéria e com eles debater profundamente o lugar do escritor na sociedade contemporânea. Adichie frequentemente está a refletir sobre sua prática e repensando muitos de seus conceitos sobre africanidades, feminismo, leitores, criatividade, autenticidade, África etc.

Por herdar o caminho de autores seminais, como Chinua Achebe e Wolé Soyinka, por ser de um grupo de escritores que comungam de características comuns em suas temáticas narrativas, Adichie pertence à chamada terceira geração<sup>5</sup> de escritores nigerianos e toma como seu projeto literário reescrever a história da Nigéria. Isto a partir da investigação literária de um dos capítulos da história recente de seu país, pois, segundo a autora, não será possível um projeto de nação Nigéria sem o escrutinar da história recente, principalmente no que concerne aos interstícios da guerra de secessão de Biafra, ocorrida entre 1967 e 1970. Interessantemente, não é de se espantar que o aclamado escritor nigeriano Chinua Achebe ao referir-se a Chimamanda Ngozi Adichie, tenha afirmado:

Nós normalmente não associamos sabedoria com iniciantes, mas aqui está uma escritora que nasceu com o dom dos contadores de história de antigamente. Chimamanda Ngozi Adichie sabe

---

<sup>4</sup> Chinua Achebe é declaradamente o autor que tem mais influência na formação de Adichie como escritora, mas há referências também a outros, tais como Buchi Emecheta, Flora Nwapa, Christopher Okigbo, por exemplo.

<sup>5</sup> A ideia de terceira geração na literatura nigeriana tem sido desenvolvida principalmente por pesquisadores como Daria Tunca e Pius Adesanmi. Daria defendeu uma tese na universidade de Liège sobre Adichie e vem sustentando o maior *website* com o de informações acadêmica sobre a autora. Confira-se o link do *website*: <<http://www.l3.ulg.ac.be/adichie/>>. Pius Adesanmi é professor e crítico literário baseado no Canadá, onde desenvolve projeto de pesquisa sobre a mais nova geração de escritores nigerianos, com foco especial na Diáspora.

o que está em jogo, o que fazer sobre isso. Ela é corajosa ou ela não teria tido a coragem de escrever sobre os horrores intimidantes da guerra civil da Nigéria. Adichie veio quase totalmente pronta (ACHEBE *apud* ADICHIE, 2007).<sup>6</sup>

Deste modo, confirmamos a linhagem literária de Chimamanda Adichie. A escritora segue aquilo que Bernth Lindfors chama de escola achebiana de literatura, inserindo-se na chamada terceira geração de escritores nigerianos. Chimamanda Adichie tem, em sua biografia, um fato, no mínimo, curioso: foi criada na mesma casa em que Chinua Achebe morou, no campus universitário de Nsukka, e ali, teve seus primeiros contatos com a literatura africana. Ficou em sua memória um destaque especial para Chinua Achebe e a forma como ele escrevia sobre os africanos e os ibos, assim como Camara Laye e seu *L'enfant noir* (1953).

Adichie nasceu em 15 de setembro do ano de 1977, exatamente sete anos após o fim oficial da guerra de secessão de Biafra, na cidade de Abba, no estado de Anambra, na Nigéria. Ela é uma jovem ibo, a quinta dos seis filhos de Grace Ifeoma e James Nwoye Adichie. Como seus pais eram ligados à universidade de Nsukka, moraram no *campus* desta instituição, onde Adichie foi criada com seus irmãos. Seu pai fora o primeiro professor de Estatística da Nigéria e, mais tarde, reitor da universidade de Nsukka; sua mãe, por outro lado, fora a primeira secretária da mesma instituição e, mais tarde, professora.

Adichie foi educada no ambiente universitário, e seus pais queriam que ela estudasse Medicina, curso que ela iniciou juntamente com o de Farmácia, mas não concluiu, permanecendo apenas por um ano e meio. Segundo suas entrevistas, ela se dizia muito 'entediada' com as aulas, mas ela o que se esperava que ela fizesse, pois suas notas eram altas e lhe permitiram entrar em quaisquer cursos, inclusive no de mais prestígio, o de Medicina. Durante o curto período em que ficou na Universidade de Nsukka como estudante, foi editora da revista *The Compass*, publicada por estudantes católicos de

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma citação muito replicada de Achebe sobre Adichie que foi publicada como nota na contra capa da edição de 2007 da Harper Perennial de *Half of a yellow sun*. "We do not usually associate wisdom with beginners, but here is a new writer endowed with the gift of ancient storytellers. Chimamanda Ngozi Adichie knows what is at stake, and what to do about it. She is fearless, or she would not have taken on the intimidating horror of Nigeria's civil war. Adichie came almost fully made".

Medicina. Aos dezenove anos, mudou-se para os Estados Unidos para fazer outra graduação. Em princípio, estudou na Universidade de Drexel, Filadélfia, porém, mais tarde, mudou-se para a Universidade Estadual de Connecticut e em 2001 graduou-se em Comunicação e Ciência Política. O seu mestrado em Escrita Criativa foi realizado na Universidade John Hopkins, em Baltimore. Além deste, a autora fez mestrado em Estudos Africanos, em Yale, em 2008.

Em 2009, Chimamanda Ngozi Adichie casou-se com Ivara, um médico nigeriano-americano-inglês residente nos Estados Unidos, com quem divide seu tempo entre viagens para divulgar seus livros, fazer palestras e mesmo frequentar a Nigéria, onde leciona num *workshop* organizado pela *Farafina Trust*<sup>7</sup> para estimular a leitura, novos leitores e novos talentos literários – em especial atenção entre a juventude. No corrente ano de 2016 nasceu sua primeira filha, assunto sobre o qual a autora não gosta de falar para conservar a privacidade de sua família, sua gravidez não foi celebrada pela mídia, pois ela se mantivera muito afastada da mesma, pois, segundo ela existe uma pressão muito grande sobre as mulheres para celebrarem essa nova fase em sua vida o que as leva a exibir a gravidez para o mundo, pressão esta que ela não vê feita sobre os homens para que exibam sua paternidade. Além disso, em muitas sociedades da África ocidental, em países como Senegal e Nigéria, não é recomendado que as mulheres exibam suas barrigas e sua gravidez pois isso pode acarretar em um fluxo de má energia para a criança, é uma forma de proteção não falar sobre a criança que nascerá.

Até o ano de 2016, Adichie recebeu diversas bolsas e prêmios por sua produção literária, dentre os quais o Orange Prize, por *Half a yellow sun (Meio sol amarelo)*. Ela já publicou quatro livros: *Purple Hibiscus (Hibisco Roxo)*, em 2003; *Half a yellow sun*, em 2006, e a coleção de contos *The thing around your neck (A coisa em volta do teu pescoço)*<sup>8</sup>, em 2009; *Americanah*, em 2013. Também já havia publicado, em época de escola, uma de suas primeiras tentativas de falar sobre Biafra na literatura, a peça *For the Love of Biafra* (1998). Há, ainda, uma coleção de poemas publicados em *Decision*, em 1998, e contos

---

<sup>7</sup> Farafina Trust é uma organização sem fins lucrativos criada por Adichie e seu editor nigeriano, Murthar Bakare. Cf.: <http://farafinatrust.org/>

<sup>8</sup> Este livro tem, por enquanto, apenas a tradução de uma editora portuguesa. Edição Portuguesa. Dom Quixote, 2012.

esparços, publicados em coletâneas organizadas por outros autores, e pequenos poemas também esparços, ainda não reunidos numa só publicação.

Tal como Adichie afirma em muitas de suas entrevistas e palestras, a sua vida foi muito ‘chata’, porque foi muito normal: uma família pequeno-burguesa, constituída por pais acadêmicos e irmãos, em que todos viviam em harmonia, debatiam política e história, liam em conjunto e viajavam. Neste ambiente familiar e acadêmico, sua vocação para as letras foi aumentando e, com o passar dos anos, a sua escrita também foi amadurecendo e tomando corpo num projeto literário tanto pessoal quanto coletivo.

O que mais intriga os críticos literários acerca do trabalho da jovem Chimamanda Adichie é o fato de ela ter conseguido escrever com tamanha lucidez sobre um evento que não vivenciou diretamente, mas cujas nuances políticas e existenciais foram capturadas de modo a trazer, de fato, o leitor para dentro da narrativa e levá-lo a se identificar com personagens como Olanna, personagem principal, que deixa uma vida burguesa de luxo em Lagos, para morar com o namorado, Odenigbo, um professor universitário e revolucionário da Universidade de Nsukka; ou mesmo com a mulher de negócio, a intrigante Kainene, irmã gêmea de Olanna, que prossegue com os investimentos do pai em Port Hartcourt. Vidas acadêmicas, artísticas, domésticas e políticas entram no palco da narrativa de Adichie, vidas que foram solapadas pelo advento da guerra desacreditada e inesperada.

A biografia de Chimamanda Ngozi Adichie apresenta-se como um importante exemplo da eficácia da história oral e de seus métodos de transmissão. Analisando-a, podemos perceber que toda iniciação que a escritora teve em seu seio familiar sobre a história de Biafra, numa perspectiva de dentro, transborda em sua narrativa. Importa pouco o fato de ela não ter sido testemunha ocular, afinal isso não é condição para uma melhor compreensão dos fatos. Ao contrário, muitas vezes temos dificuldades em entender o tempo presente justamente porque estamos aqui e agora, havendo, então, necessidade de uma certa distância temporal e geográfica para entender determinadas nuances de alguns acontecimentos.

Quando percebemos como funciona a transmissão oral da história, percebemos o quanto a história de vida da jovem Chimamanda Adichie está circunscrita nesse meio, embora ela tenha tido uma criação em meio acadêmico do lado de seu núcleo familiar mais direto, pai, mãe e irmãos. Neste sentido, alguns dos argumentos de Vansina (2009), no artigo *A*

*tradição oral e sua metodologia*, corroboram, em parte, com o que afirmei anteriormente, ao analisar as entrevistas e declarações da autora sobre sua formação literária e seu desejo de um dia escrever sobre Biafra.

Ao parafrasear um iniciado em ocultismo, Vansina (2009, p. 157) afirma que “o poder da palavra é terrível. Ela nos une e a revelação do segredo nos destrói.” Ora, a palavra é o material e o veículo da iniciação oral, que destruições é capaz de fazer uma história bem contada? Destruições de outras construções dando lugar a um novo paradigma e uma nova possibilidade de se recontar determinado fato histórico. A ‘tradição’ pode ser definida, segundo o mesmo autor, como um testemunho transmitido das gerações mais velhas às mais novas, com o evidente intuito de arquivá-la na memória não individual, mas coletiva de uma dada sociedade. O *corpus* da tradição oral é uma memória coletiva (VANSINA, 2009, p.158), que deve ser estudada lentamente, internalizada. Ora, qual não foi o processo pelo qual passou a escritora Adichie, uma vez que ensaiou diversas vezes escrever seu romance histórico? Antes passou por uma peça juvenil, depois de mais madura, um conto, com o mesmo nome do romance, outros contos, como *Ghost*, para, finalmente, em 2006, estrear com o aclamado *Half of a yellow sun*.

Observando a biografia de Chimamanda (desde a idade em que, segundo ela, apaixonou-se por livros na biblioteca do campus de Nsukka, desde suas primeiras letras e histórias, que escrevia em tenra idade) e seu processo “iniciático nas letras”, percebe-se que parte de sua história relaciona-se com posições de Vansina (2009) sobre oralidade e memória. Ele afirma que a questão familiar é de suma importância para o estudo das tradições orais e que as histórias de família são tão importante quanto as histórias oficiais. Segundo o autor:

Convém destacar que as tradições particulares são oficiais para o grupo que as transmite. Assim uma história de família é particular em comparação à história de todo um Estado, e o que ela diz sobre o Estado está menos sujeito a controle do Estado que uma tradição pública oficial. Mas dentro da própria família, a tradição particular torna-se oficial. Em tudo o que diz respeito à família, ela deve, portanto, ser tratada como tal. Compreende-se, assim, por que é tão importante utilizar histórias familiares ou locais para esclarecer questões de história política geral. Seu testemunho está menos sujeito à distorção e pode oferecer uma verificação efetiva das asserções feitas pelas tradições oficiais (VANSINA, 2009, p. 164).

Chimamanda Adichie que, agora na Diáspora, escreve voltando seu olhar para o interior e para suas histórias nacionais. O lugar que eles ocupam permite a vantagem do distanciamento temporal, no caso de Chimamanda, uma geração separa-a dos acontecimentos. Sobre o a inserção familiar e memória, Vansina (2009) explica que:

A profundidade temporal máxima alcançada pela memória social depende diretamente da instituição que esta ligada à tradição. Cada instituição tem sua própria profundidade temporal. A história da família não remonta a um passado muito distante porque esta conta apenas com três gerações, e porque, de modo geral, há pouco interesse em lembrar acontecimentos anteriores. Portanto, as instituições que englobam maior número de pessoas se prestam melhor a nos fazer mergulhar mais fundo no tempo. [...] Quanto à verdade histórica, está sempre estreitamente ligada à fidelidade do registro oral transmitido. Assim, ela pode ser ou o consenso dos governantes (Idoma, Nigéria), ou a constatação de que a tradição está em conformidade com o que disse a geração anterior (VANSINA, 2009, p. 169-170).

Em diferentes artigos em que conta e reconta a história de composição do livro *Half of a yellow sun* e a sua trajetória iniciativa na história de Biafra e as perdas que teve no seio da família, Chimamanda deixa sempre explícito que teve também muito o que pesquisar em artigos, romances, arquivos, a fim de obter outros testemunhos das informações que ela tinha em sua memória e compor cada um das personagens e os diferentes planos da narrativa. Isso nos remete à ideia de representação ambígua, de que Barthes fala, por exemplo, e corrobora, na prática, o que Vansina (2009) defende em sua teoria sobre o relato oral. Sobre isso o autor reitera que:

Uma vez submetidas à minuciosa crítica, literária e sociológica, podemos atribuir às fontes um grau de probabilidade. Essa apreciação não pode ser quantificada, mas não é, por isso, menos real. A veracidade de uma tradição será mais facilmente constatada se a informação que contém puder ser comparada com a informação fornecida por outras tradições independentes ou por outras fontes. Duas fontes independentes concordantes transformam uma probabilidade em algo mais próximo da certeza. Mas deve-se comprovar a independência das fontes. [...] Deve-se pesquisar os arquivos, estudar os contatos pré-coloniais e ponderar tudo cuidadosamente, antes de se fazer qualquer julgamento. (VANSINA, 2009, p.175).

Adichie possui uma trajetória intelectual e literária que deve ser contextualizada na história da literatura nigeriana ‘anglófona’, na medida em que seu projeto literário faz parte de uma outra geração de escritores nigerianos envolvidos em fazer vir à tona temas que ainda são tabus na sociedade nigeriana, pois, segundo eles, se não forem solucionados, acessados, o projeto de nação Nigéria não será mais viável no futuro próximo. Analisemos a seguinte passagem<sup>9</sup> sobre o tema para a construção do romance *Half of a yellow sun*:

Lola - A Guerra de Biafra, este é um tema ao qual você retorna em muitas ocasiões... *Meio sol amarelo*, seu romance é sobre isso, mas você também escreveu uma peça sobre a guerra quando estava no segundo grau. Porque esse momento da Nigéria tem...?

Adichie - Por que, eu não sei exatamente o porquê. Realmente, eu acho que eu simplesmente tenho sido caçada pelo fantasma de Biafra até onde eu me lembro. E eu quero dizer que isso tem provavelmente a ver com meus pais sobrevivendo a ele e os meus avós morrendo. Eu penso particularmente em meu avô paterno. O meu pai falava muito dele quando estávamos crescendo e ainda o faz. E ainda em relação à ideia de não conhecer esse homem a quem o meu pai descreve como ferozmente moral; por causa da guerra, eu acho que há um sentimento de, para mim enquanto crescia, um sentimento de que oh eu quero entender essa coisa que levou o meu avô. Eu sabia que eu tentaria um romance sobre Biafra, eu estava esperando estar pronta. E isso levou muito tempo, um tipo longo de jornada de ler e escrever, tentando todo tipo de histórias, eu comecei, e esse começo foi com uns contos bem ruins, e progressivamente foram ficando menos e menos ruins e mais legíveis, e também menos raivosos. Porque, quando eu comecei a escrever sobre Biafra, eu estava com muita raiva e isso realmente contribuiu para uma ficção ruim.

Lola - O que te deixava com mais raiva?

Adichie - Eu tinha raiva de... eu me lembro de pensar: “Eu não posso acreditar que esse tipo, esse tipo aberto de injustiça aconteceu tão recentemente e não existe um reconhecimento coletivo dele. Porque trazer Biafra, as pessoas dizem pra você: “Veja, você está procurando por problemas, deixa pra lá, está no passado”. E tem essa ideia de que podemos ter uma conversa sobre a nossa história. Porque eu realmente sinto muito fortemente que, a menos que nós tenhamos uma

---

<sup>9</sup> Cf.: Entrevista concedida à rede CNN, no programa African Voices: <<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/africa/07/12/chimamanda.adichie/index.html#cnSTCVideo>>

conversa sobre o que aconteceu nos anos 70, nós não podemos, simplesmente não podemos ir adiante.<sup>10</sup>

Podemos argumentar que no excerto da entrevista com Adichie há elementos suficientes para analisarmos parte de seu projeto literário. Logo na frase em que inicia sua resposta à jornalista, Adichie fala de um fantasma, o fantasma de Biafra – *I think that I have just been haunted by Biafra for as long as I can remember*. O que fica explícito nessa passagem é que a autora, desde a tenra idade, foi exposta à história dessa guerra de secessão e dos horrores que dela resultaram. Objetivamente, para ela, enquanto criança, a perda mais intrigante foi a do avô, quem sequer chegou a conhecer. E essa mesma guerra assombra seu pai ainda hoje, pois ele ocupou-se em inculcar na memória da jovem Adichie uma determinada ideia de quem fora seu avô, aquele que ela não teve oportunidade de conhecer por causa de uma guerra fratricida. Esse fato está conectado a uma assombração maior: o terror de todo um país frente à impossibilidade de formação de uma nação livre dos assombros do passado – notadamente a guerra de secessão.

Esse fantasma está presente no curso de suas narrativas, pois não há como a autora se desconectar dele. Como ela mesma informou, essa guerra a impossibilitou de conhecer seu avô e ao seu pai de ver o próprio pai envelhecer no seio da família. Este roubo foi além das fronteiras familiares e afetou, obviamente, todo o percurso de um grupo dentro

---

<sup>10</sup> “Lola – The Biafra war, that’s a subject that you return to on many occasion... *Half a yellow Sun* your novel is about that, but you also wrote a play about the war when you were in high school. Why that moment in Nigeria has ...?”

Adichie – Why, I don’t know why. Really, I think that I have just been haunted by Biafra for as long as I can remember. And I mean, I can, I think it has probably something to do with my parents living through it, my grandfathers dying. I think particularly my paternal grandfather. My father talked a lot about him when we were growing up and still does. An you just to this idea of not knowing this man who my father describes as a fiercely moral, because of the war, I think there is a sense of, for me growing up, there is a sense of, I want to understand that thing that took my grandfather. I knew I would try a novel about then, set in Biafra. I just knew, I was waiting to be ready. And it took a long time, long sort of you know sort of journey of reading and writing, trying out sort of stories, I started that I started with was really bad short stories, and got progressively less bad and more readable, and also less angry. Because when I started writing about Biafra, I was very angry and I think it really mix for bad fiction.

Lola – What angried you the most?

Adichie – I was angry about... I remember thinking; “I can’t believe this kind of, sort of overt injustice happened so recently, and the there isn’t a collective acknowledgement of it. Because to bring up Biafra, people say to you: “Look you *are looking for trouble, leave it alone, it’s in the past*” And there is this idea that we can have a conversation about our history. Because I just really feel very strongly that unless we know what happened in the 1970’s we just, we can’t move forward.”

de um projeto de nação. Há uma necessidade imanente de falar sobre a guerra de Biafra que extrapola uma vontade pessoal da escritora, há uma ordem que é maior no campo de políticas públicas mesmo, para dar conta de uma ferida que ainda não foi curada. Qualquer pessoa que tencione rediscutir o problema abertamente ainda pode sofrer sanções, mesmo com quase quarenta anos passados desde o fim da guerra. Como lembra Adichie, foram inúmeras as vezes em que ouviu: *Veja, você está procurando por problema, deixe isso pra lá, deixe no passado.*<sup>11</sup> Entretanto, este não é um problema resolvido, ele está fluído e dissolvido no presente da nação, o que se reflete, por exemplo, em reclamações de ibos que se sentem negligenciados e discriminados dentro da nação Nigéria, mas aquilo a que chamam de nação não existe; é apenas o amalgamento<sup>12</sup> de povos que foram forçados a viver em conjunto com o fim da situação colonial.

A autora destaca que escrever sobre uma ferida nacional e familiar e pessoal não é uma tarefa fácil. Ciente de sua missão enquanto escritora, Adichie confirma que teve de empreender anos de trabalho, fosse ouvindo, escrevendo, lendo e reescrevendo, para poder se sentir pronta para falar ao mundo sobre o que aconteceu em Biafra, para poder dar ao mundo sua versão dos acontecimentos relacionados à guerra. Sua principal motivação foi tentar falar às pessoas da dimensão pessoal, das pessoas comuns, com suas vidas comuns envolvidas, absolutamente transformadas no período de três anos de duração da guerra e, obviamente, nas marcas e consequências que viriam nos anos seguintes. Para poder ter sucesso em seu projeto, ela teve de pesquisar incessantemente e esquecer o calor dos momentos de ansiedade e raiva, que teve e tem, da irracionalidade das circunstâncias. Enquanto escritora e acadêmica, Adichie possui plena consciência de que o processo de criação de um livro, um romance, um conto, uma poesia engendra muito mais trabalho que inspiração e que a motivação juvenil deve ser substituída por uma motivação histórica maior que seu umbigo familiar. Sem diminuir a dor de sua história, o objetivo maior de seu texto é falar de outras pessoas, as gentes comuns afetadas, tanto quanto ela, pela guerra. A necessidade de ouvir diferentes fontes sobre o

---

<sup>11</sup> “Look you are looking for trouble, leave it alone, it’s in the past”.

<sup>12</sup> Esse vocábulo em inglês é *amalgamation* é termo muito recorrente usado nos textos sobre a história mais recente do país. Ele é usado para ilustrar como o processo de junção dos estados-nação que faziam parte da Nigéria pré-colonial foram muito forçosamente mantidos juntos, daí a ideia de amálgama.

acontecimento é crucial para a diversidade de temas e formas como ela aborda o cotidiano da guerra na região de Biafra.

Ainda com relação ao excerto de sua entrevista, podemos indagar: onde entra a questão da cura nessa relação ibo-nação-biafra-Nigéria-memória? Parece um postulado óbvio, entretanto, trata-se de um grande conjunto de ideias com enormes áreas de interseção, nas quais a linha que as costura é a vontade de secessão de um povo, vontade que ainda não passou, e está presente até mesmo nas tensões hodiernas na região do Delta do rio Níger. Tudo isso tem como pano de fundo a disputa pelo poder ao acesso aos poços de petróleo, como bem explica Maier (2000).

Existe, portanto, um problema a ser sanado e está no campo do indiscutível e do indizível, pois precisa ficar esquecido no passado, para não conturbar ainda mais o presente. Entretanto, ainda de acordo com a autora, não houve uma reação nacional, um pedido de desculpas e/ou mesmo um reconhecimento dos problemas e das graves consequências da guerra na vida das pessoas. O paradoxo desse silêncio revela-se na alegada segregação nacional por que passam os ibos. Segundo o ponto de vista de muitos intelectuais africanistas e escritores ibos, tais como Achebe, Adichie, Herbert Ekwe-Ekwe, Françoise Ugochukwu, ou Soyinka, essa alegação tem um fundo de verdade. Maier (2000), em uma passagem de seu livro em que analisa a queda da Nigéria enquanto nação, afirma que captou em muitas entrevistas um sentimento de cidadão de segunda categoria na fala de muitos entrevistados. Vejamos as suas considerações na seguinte passagem:

Uma conversa com quase todo ibo inevitavelmente revelou um sentimento de ser tão somente um cidadão de segunda classe. Preconceito, disse o professor Osy Okanya, o chefe da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade do Estado de Enugu, está no coração do problema ibo. “A qualquer momento em que você menciona que você é ibo você levanta alguns tipos de sentimentos. O homem hauçá vê você e diz, “ Ah esse homem veio pra roubar”. O iorubá vê você e diz que você é um *dankawaro*, uma formiga; os ibos irão a lugares onde nenhuma outra pessoa pensará em ir. “As outras nacionalidades vêem os ibos como um povo que fará o impossível”, ele disse, adicionando com um sorriso maroto: por bem ou por mal<sup>13</sup>. (MAIER, 2000, p.273).

---

<sup>13</sup> “A conversation with almost any Igbo inevitably revealed a sense of being only a second-class citizen. Prejudice, said professor Osy Okanya, the dean of the Faculty of Social Sciences at Enugu State University, lies at the heart of the Igbo problem. “Anytime you mention that you are an Igbo man you awake certain

Achebe (1986), em *The trouble with Nigeria*, discute igualmente a necessidade de o país repensar e mudar o papel de suas lideranças, no sentido de que a corrupção generalizada após a independência, e mesmo após o fim da guerra, com sucessivos golpes, fez com que a administração pública ficasse desacreditada. Assim, assinala o autor, não há uma ideia de *res publica*, de coisa pública, na qual a diversidade pode ser inserida de modo equitativo.

O problema com a Nigéria é simplesmente uma falha esquadrinhada de liderança. Não existe basicamente nada de errado com o caráter nigeriano. Não há nada de errado com a terra da Nigéria com o clima, a água ou o ar ou nada mais. O problema nigeriano é a falta de vontade ou a inabilidade de seus líderes de tomar a responsabilidade, para os desafios que são realmente as marcas de uma verdadeira liderança (ACHEBE, 1986, p.22).<sup>14</sup>

Ainda de acordo com Achebe (1986), a questão pior para a Nigéria foi a exclusão da nação deliberada do grupo que tentou a secessão e falhou, os ibos. Em seu projeto político, os ibos sabiam que não queriam fazer parte da Federação Nigéria e tentaram se separar. Outros grupos minoritários que coabitam a região do Delta e da baía de Biafra também o queriam, mas não tinham força política nem contingente de homens para lutar num fronte bélico.

A história moderna da Nigéria tem sido marcada por erupções esporádicas de um sentimento anti-ibos de importância ora maior ora menor; mas foi somente entre 1966-67 que ele se espalhou por todo norte da Nigéria como uma “enchente de ódio mortal” que os ibos primeiro questionaram o

---

feelings. The Hausa man sees you and says, ‘Ah, this man has come to grab’. The Yoruba man sees you as a *dankawaro*, an ant; the Igbos will get to places where it is thought no one can go. The other nationalities see the Igbos as people who will do the impossible”, he said, adding with a wry smile, “by hook or by crook” (MAIER, 2000, p. 273).

<sup>14</sup> “The trouble with Nigeria is simply and squarely a failure of leadership. There is nothing basically wrong with the Nigerian character. There is nothing wrong with the Nigerian land or climate or water or air or anything else. The Nigerian problem is the unwillingness or inability of its leaders to rise to the responsibility, to the challenge of personal example which are the hallmarks of true leadership” (ACHEBE, 1986, p. 22).

conceito de Nigéria o qual eles haviam abraçado com muito mais fervor do que os ioruba ou os hauçá-fulani<sup>15</sup> (ACHEBE, 1986, p.65).

Em algumas de suas entrevistas, Adichie relata que sente uma certa discriminação das questões ibo e um ressentimento do povo nigeriano contra o grupo que tentou a secessão. Além dela, muitos outros escritores nigerianos escreveram sobre o tema, uma vez que Biafra passou a ser um *leitmotif* na literatura contemporânea nigeriana, em especial nos anos imediatamente subsequentes à guerra. Há motivos para se explicar a recorrência desse tema na produção ficcional e o principal deles é que o campo literário configurou-se como o único em que era possível efetuar um processo de catarse no após-guerra; logo, não houve uma intrínseca resolução do problema e nem a sua cura.

Adichie frequentemente menciona que uma das funções da literatura é a de lembrar ao homem que ele é humano. Para a autora, se isso não for feito, a humanidade estará perdida dentro de si e na relação entre os indivíduos. Na entrevista concedida à CNN, anteriormente citada<sup>16</sup>, a autora afirma que tem o direito, enquanto escritora, de fazer um romance sobre a guerra, em que esta seja o pano de fundo e que a vida das pessoas mais comuns seja o foco do texto, ainda que com a existência de um forte caráter de narrativa historiográfica.

Quanto ao processo catártico em si, com vistas à cura das mazelas da guerra, sua condução coube aos artistas, cantores, diretores de teatro e escritores, visto que a nota oficial do governo nigeriano, ao final da guerra, foi ditada por Yakubu Gowon: *No Victor, no vanquished*. Ora, sabemos que essa é uma falácia institucional, pois os espólios de guerra não foram devolvidos aos ibos, as suas propriedades foram confiscadas e as suas contas bancárias, após o fim do imbróglio, foram zeradas, não importando o quanto tivessem em saldo corrente.

---

<sup>15</sup> “Modern Nigerian history has been marked by sporadic eruptions of anti-igbo feeling of more or less serious import; but it was until 1966-67 when it swept through Northern Nigeria like ‘a flood of deadly hate’ that the Igbo first questioned the concept of Nigeria which they had embraced with much greater fervor than the Yoruba or the Hausa/Fulani” (ACHEBE, 1986, p. 65).

<sup>16</sup>

<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/africa/07/12/chimamanda.adichie/index.html#cnnSTCVideo>

Soyinka (2000) <sup>17</sup> analisa, em *Memory, Truth and Healing*, os mecanismos pelos quais devem passar um povo em busca de justiça social após um período de violação. A pergunta que conduz sua argumentação é *How far into the past should memory reach?* (SOYINKA, 2000, p. 21), e essa memória é coletiva, em especial, aos povos africanos, tanto em relação aos crimes contemporâneos cometidos por nacionais bem como pelos crimes mais antigos, desde o tráfico atlântico europeu assim como o tráfico transaariano de escravos feito pelos árabes. Soyinka (2000) lembra os guetos constituídos por afrodescendentes em países árabes e discute a noção de reparação, um elemento importante para a restauração da dignidade do povo violado.

Mesmo hoje em dia, você encontrará guetos em muitos países árabes, povoados inteiramente por descendentes daqueles escravizados. E, então, nós vemos que muito frequentemente os vestígios duradouros do passado que constitui os maiores obstáculos ao alívio do peso que é a memória, e este é um fardo que nem mesmo a tese do humanismo comparativo pode aliviar (SOYINKA, 2000, p. 30).<sup>18</sup>

A reparação para todos os casos não é algo monetário, como a princípio podemos pensar. Nem no caso da Nigéria nem em casos como Ruanda ou África do Sul. Para Soyinka (2000), pensar criticamente numa forma de reparação é imponderável para se chegar a um consenso de paz e vontade de reconstrução (local ou nacional).

Nós podemos e devemos exorcizar o fardo da memória, mas somente por tais estratégias que não sanitizam o resíduo de um passado inexplorado, seja de inflições externas ou a culpabilidade de colaboradores internos. Neste contexto, então, a chamada por reparações continua a ser um potente instrumento para o despertar interno para uma era de cura global, em direção a uma era

---

<sup>17</sup> Soyinka foi preso durante um ano, na época da guerra de secessão, por ficar do lado dos secessionistas, após tentar uma coesão nacional. Como resultado desse período, escreveu o livro *The man died* (1993), notas de prisão.

<sup>18</sup> “Even today, you’ll encounter ghettos in many Arab countries, peopled entirely by descendants of those slaves. And thus, we see that often it is the enduring vestiges of the past that constitute the greatest obstacles to the alleviation of the burden of memory, and this is one burden that not even the thesis of comparative humanism can alleviate.” (SOYINKA, 2000, p.30).

de reconciliação que seja certamente a esperança da humanidade neste novo milênio (SOYINKA, 2000, p.37).<sup>19</sup>

Adichie é uma escritora celebrada, criticada positiva e negativamente, vencedora de muitos prêmio literários nos Estados Unidos, na Inglaterra e homenageada na Nigéria. Como intelectual, é chamada a emitir opiniões sobre muitos assuntos, o que não agrada, pois acredita que o intelectual não pode saber tudo; portanto, ela tem muito cuidado com o que escreve e publica: “Eu tenho que escrever. Eu gosto de dizer que eu não escolhi escrever, a escrita me escolheu. Isso pode soar místico, mas às vezes sinto que minha escrita é maior que eu<sup>20</sup>.” São assuntos que variam desde a literatura em si a questões ligadas ao ensino de meninas na Nigéria, passando pelo mundo da moda. Sim, ela é muito ligada ao mundo da moda, gosta de moda, de vestir-se bem e estar sempre bem apresentável, coisas que aprendeu com sua mãe, diz ela. Nunca entendeu como podem as jovens universitárias nos Estados Unidos andarem de jeans e sandálias de dedo.

Para além de suas preocupações cotidianas, o seu projeto literário é muito bem planejado e estruturado no sentido de que ela tem uma visão muito clara e objetiva de sua missão como escritora pertencente a um grupo contemporâneo preocupado em rever a história de seu país. Analisando várias de suas entrevistas, concedidas por ocasião de lançamento de algum livro, participação em congressos, em programas de televisão, rádio ou *internet*, há, por parte dos entrevistadores, a busca de um posicionamento da autora enquanto responsável por suas falas críticas, a partir de sua matéria ficcional.

Baseando-me em seus artigos e entrevistas, estabelecerei alguns blocos temáticos capazes de traduzir parte do posicionamento da autora sobre aquilo que ela entende como fazer literário, comprometimento do autor, firmeza de princípios, clareza do intelectual, lugar da voz da autora feminina. Em entrevista ao site Farafina, Chimamanda Ngozi Adichie

---

<sup>19</sup> “We can and must exorcize the burden of memory, but only by such strategies that do not sanitize the residuum of an unexpiated past, be this of external inflictions or the culpability of internal collaborators. In this context, therefore, the call for reparations remains a potent instrument for that internal awakening into an era of global healing, ushering in an era of a reconciliation that is surely the hope of humanity in this new millennium.” (SOYINKA, 2000, p.37)

<sup>20</sup> “I have to write. I like to say that I didn't choose writing, writing chose me. This may sound slightly mythical, but I sometimes feel as if my writing is something bigger than I am”. Entrevista *In the footsteps of Chinua Achebe*, 2003. Disponível em: <http://www.sentinelpoetry.org.uk/magazine1103/page11.html> (Acessado em março 2014)

resume seu projeto: “Escrever é a minha vida”.<sup>21</sup> Para ela, não há outra forma de se ver no mundo senão através da escrita. O que importa neste momento é verificar como se dá esse processo de escrita e o porquê da permanência de alguns temas que se tornam *leitmotif* em suas narrativas, como o silêncio e a guerra de secessão. A autora acredita que o seu destino seja escrever narrativas de ficção, não mais peças teatrais ou poesias, tal como costumava fazer em sua juventude. Para ela, a narrativa de ficção, tanto a pequena quanto a mais extensa (conto ou romance), através das minuciosas descrições consegue capturar o leitor e colocá-lo por mais tempo em contato com o texto.

Adichie acredita que não pode se conectar com dramaturgos, tal como Soyinka, por isso, talvez, não seja muito hábil com textos teatrais. Ela afirma: “Em verdade, eu não li Soyinka enquanto crescia. Logo, não posso fingir que o tenha lido. Eu não. Na escola secundária tivemos que ler uma peça dele. *The trials of brother Jero*. Ele é um teatrólogo, ele é de fato um escritor de não ficção e eu não poderia me conectar com seu trabalho”.<sup>22</sup> Por outro lado, ela reconhece que Chinua Achebe foi e é uma grande e positiva influência em seu estilo de narrar, pois ambos compartilham uma mesma ancestralidade ibo, a qual ela reconhece e acha extremamente necessária que seja conhecida e exaltada por cada ibo.

Adichie não faz uma apologia de uma chamada “nigerianidade” em seus textos ou entrevistas, mas aponta para o fato de que as raízes de seu povo devem ser abertamente valorizadas, o que ela o faz de várias maneiras em seus textos, como, por exemplo, ao usar, à maneira de Achebe, em seus textos literários, palavras do idioma ibo sem traduzi-los, deixando seus leitores não-ibos na incumbência de inferir, contextualmente, seus significados, o que, muitas vezes, não é possível, mas fascinante.

Eu acho que o meu ponto de vista é muito ibo. Insistentemente e conscientemente eu quero que o seja, ibo é a minha visão de mundo. É a minha identidade, algo de que eu sou profundamente orgulhosa. Os nigerianos como um todo, nós realmente deveríamos ser muito orgulhosos de nossa cultura, logo, se eu vendo livro que foi escrito por uma pessoa iorubá que seja insistentemente iorubá, eu admiraria contanto que fosse bom. Eu acho que já passou da hora de valorizarmos o

---

<sup>21</sup> “Writing is my life.” In: <https://farafinabooks.wordpress.com/>

<sup>22</sup> “Actually didn't read Soyinka growing up. So, I can't sort of pretend that I read him. I didn't. In the secondary school we had to read a play of his *The Trials of Brother Jero*. He is a playwright, he is really not a fiction writer and so I couldn't connect with his works’.

que somos pelo que somos. Nosso país pode ter muitos problemas, ainda temos uma cultura que podemos comprar e ser orgulhosos dela. Logo eu acho que Achebe foi muito importante pra mim. Eu realmente amava seus trabalhos e tudo o que ele fez e eu sempre retomo e releio constantemente. Quando as pessoas dizem pra mim: “você está seguindo os passos de Achebe, parece que você é a próxima Achebe”. Eu fico lisonjeada. E ao mesmo tempo, eu espero que as pessoas não pensem que eu sou Achebe II. Eu quero ser Adichie; seguindo o que Achebe fez, mas fazendo muito do meu próprio trabalho (ADICHIE, s/d, p. 2).<sup>23</sup>

Para Adichie, escrever é uma forma de justiça. Melhor: para Adichie, escrever é uma forma de fazer justiça em relação a um passado recente que os nigerianos insistem em não debater, no caso, o retorno do tema de Biafra. Ela faz uma comparação interessante, ao explicar a recorrência desse motivo em seus textos. Como se sentiria uma pessoa ao ser questionada sobre o porquê de ela escrever tanto sobre o holocausto? Enquanto autora e vítima indireta do conflito de Biafra, Adichie se outorga o direito de escrever sobre um tema muito caro na cultura nacional nigeriana.

Eu sempre sou questionada de porque escrevo sobre Biafra, como se fosse algo que eu tivesse que justificar. Imagine perguntar a alguém para justificar por que escreve sobre o holocausto. Nós não somente corremos o risco de repetir a história se nós varrermos para debaixo do tapete, nós também corremos o risco de sermos míopes sobre nosso presente. Eu nunca fui ensinada sobre a guerra enquanto estive na escola primária ou secundária – logo, se as crianças de hoje não são ensinadas sobre isso, como elas podem pôr em perspectiva o que está acontecendo hoje em dia? (ADICHIE, 2003).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> “I think that my point of view is very Igbo. Insistently and consciously I want it to be, Igbo is my world view. It is my identity, something that I'm deeply proud of. Nigerians as a whole, we really should be keen about our culture, so if I sell a book written by a Yoruba person that is very insistently Yoruba, I would admire it as long as it is good thing. I think it is about time we started to value who we are. Our country may have many problems we still have a culture that we can afford to be proud of. So I think Achebe was very important for me. I really loved his works and what he did and I go back to read him constantly. When people say to me, you are following Achebe, it is like you are the next Achebe. I feel very flattered. And at the same time, I hope that people don't think that I'm Achebe the Second. I want to be Adichie; following from what Achebe has done, but very much doing my own thing”. (p.2) Adichie. *Writing is my life*. In: <https://farafinabooks.wordpress.com/>

<sup>24</sup> “I am often asked why I write about Biafra, as though it is something I have to justify. Imagine asking somebody to justify writing about the holocaust. We do not just risk repeating history if we sweep it under the carpet, we also risk being myopic about our present. I was never taught about the war when I was in primary or secondary school - so if children today are not being taught that, how can they put what is

Embora Adichie não assuma a posição de que o escritor tenha de ter uma missão, admite que escrever é quase um vício e que é mais forte que ela, inclusive na escolha dos temas. Instigar seus leitores em assuntos como a Nigéria ou a experiência nigeriana na Diáspora, a descoberta das questões sutis sobre raça, a cultura ibo ou mesmo o lugar da mulher na cultura ibo-nigeriana, para ela, é algo mágico e imperativo. Existe nela o desejo de organizar *workshops* literários na Nigéria para incentivar jovens escritores a escreverem suas histórias, a aprenderem a dialogar com o mundo, com seus leitores, ajudar a transformar o mundo através da escrita criativa. Dolorida, alegre, inventiva e filosófica.

Adichie, muitas vezes, é acusada de ser muito nova por alguns críticos, para os quais juventude não combina com sabedoria. Não estou afirmando que ela seja sábia, mas vejo que conhecimento, discernimento, maturidade e criatividade nela estão presentes certamente. Reputação e respeitabilidade são duas categorias que ela conseguiu conjugar com sua juventude. Aonde eu quero chegar neste momento? Quero me aproximar de suas ideias expressas em seu ensaio *African 'authenticity' and the Biafran experience*(2008), no qual discorre sobre temas muitas vezes intocáveis nos Estudos Africanos e no pensamento endógeno da África ou mesmo na ideia de África que muitos africanos, não-africanos e afrodescendentes alimentam na diáspora. Neste texto, a autora explora sua biografia e relação que mantém com a escrita e com a literatura. Ela, enquanto escritora, vive a nostalgia do futuro, mas com a lembrança de um passado que não viveu diretamente, mas foi iniciada em sua vida familiar na história da guerra, devido às perdas de parentes muito próximo dela e de seus pais.

Como ela mesma afirma, ela nasceu seis anos após o fim da guerra, mas a guerra se fazia presente em sua vida, mesmo tendo sido criada no *campus* universitário de Nsukka. Sua imaginação foi gradualmente sendo infiltrada por imagens e informações sobre o que fora a guerra para as pessoas mais próximas. Para Adichie, Biafra é um fantasma sem ter sido, ele é real e imaginário, tangível e diáfano em sua existência. Com isso, o seu coração foi

---

happening today in perspective?" (p.49) Cf: *In the footsteps of Chinua Achebe, enters... Chimamanda Adichie, 2003* . In: Sentinel Poetry, issue 12, nov. 2003. Disponível em: <http://www.sentinelpoetry.org.uk/magazine1103/page11.html> (Acessado em março 2015)

se preenchendo de desejo de conhecer melhor esse episódio da história de seu país, mas ele não lhe foi contado na escola. Sobre isso, declara: “Ninguém me ensinou sobre a guerra na escola. Ela é uma parte da nossa história que nós gostamos de fingir que nunca existiu, que nós escondemos, como se ao esconder isso fizesse sumir, o que de claramente não acontece. Como se escondendo, o legado será mais fácil”<sup>25</sup> (p.53). O que me interessa é perceber como seu projeto literário se coaduna com uma vontade de dizer o não dito, de revelar, através do texto literário, verdades e histórias não contadas normalmente. Interessa-me perceber que, para a autora, a literatura desempenha um papel primordial na função de trazer outras verdades para o leitor, não apenas possibilidades de imaginação, mas para a autora, uma verdade tão tangível quanto os arquivos que ela pesquisou para escrever seu monumental romance *Half of a yellow sun*.

Ao seguir seu coração e atender ao desejo de se especializar em escrita criativa, Adichie abandonou a faculdade de Medicina e imigrou para os Estados Unidos, para a Filadélfia, para estudar Literatura e Escrita. O seu projeto estava se consolidando. Paulatinamente, ela amadurecia seu desejo de falar sobre coisas silenciadas em seu país. Ao leitor contemporâneo, parece estranho que alguém não possa falar sobre assuntos como sexo, juventude e namoro, ditadura, militarismo, guerra, etnicidade e violência. É estranho porque, a princípio, achamos que somos livres e que os artistas são livres para escrever suas ideias.

A questão por trás da saída de Adichie da Nigéria está além de uma vontade pessoal de mudar de graduação. Isso envolve o debate sobre o trabalho dos intelectuais africanos e a esfera pública. Ela sabia que não poderia publicar o que quisesse na Nigéria dos anos 2000 e, por isso, repetia a história de muitos escritores africanos que idealmente escrevem para seu público natal, para seu público ideal africano, mas, para publicar seus escritos, foram invariavelmente obrigados a recorrer e tentar a sorte com editoras americanas ou europeias das antigas metrópoles – isso vale para lusófonos, anglófonos e francófonos.

Adichie acredita que o passado africano não pode ser congelado em estereótipos. Para que isso não se perpetue e nem continue a ser a regra quando se fala sobre África, ela acredita que a literatura pode ter (e tem) um papel fundamental ao desconstruir o

---

<sup>25</sup> “Nobody taught me about the war in school. It is a part of our history that we like to pretend never existed, that we hide, as if hiding it will make it go away, which of course doesn’t. As if hiding it will make the legacies any easier” (p.53).

imaginário das pessoas. Para ela, a África que é mostrada pelas grandes mídias, tais como CNN e BBC, é uma África única que cai em argumentos de que celebridades podem e devem ir ao continente para adotar uma criança, pois eles se importam. Esse tipo de retrato sobre a África, segundo a autora, torna difícil que as pessoas vejam a humanidade nos africanos, pois as histórias sobre o continente sempre giram em torno de conflitos endógenos (de tal modo que parece que todos os 54 países vivem em guerra e fome), espetacularização das guerras entre os diferentes povos, difamação sobre HIV-Aids, e, mais recentemente, sobre o Ebola.

A questão, para Adichie, é que esses são problemas reais, mas essas não são as únicas narrativas que saem da África. Existem tantas outras às quais não são dadas vozes. Segundo ela:

E mais, nós precisávamos combater e desafiar e problematizar estereótipos. Nós precisamos conceber um mundo no qual a ideia de diferença é somente que: diferença, mais que alguma coisa necessariamente boa ou ruim. Eu sou obviamente influenciada, mas eu acho que a literatura é uma das melhores vias de chegar perto da ideia de uma humanidade em comum, de ver que podemos ser gentis e hostis de diferentes maneiras, mas que nós todos somos capazes de gentileza e hostilidades (ADICHIE, 2008, p.46).<sup>26</sup>

Ao propor uma reflexão constante, em sua prática literária – tanto ficcional quanto ensaísta – sobre as realidades africanas (nigerianas), com um viés extremamente crítico, e, por vezes, raivoso, o suave ou cínico, Adichie se aproxima da postura africentrada proposta por Mkandawire (2005), segundo a qual os intelectuais africanos não podem perder de vista sua missão dentro do projeto de construção da nação, que é o de atentar para as condições de construção desse estado nacional. Para esta autora, as lições tomadas das experiências de ‘estados falidos’ devem ser sempre investigadas em todos os seus

---

<sup>26</sup> “And so, we need to combat and challenge and complicate stereotypes. We need to conceive of a world in which the idea of difference is just that: difference, rather than something necessarily better or worse. I am obviously biased, but I think that literature is one of the best ways to come closer to the idea of a common humanity, to see that we may be kind and unkind in different ways, but that we are all capable of kindness and unkindness” (p.46). Chimamanda Ngozi Adichie. *African authenticity and the Biafran experience*. In: **Transition**, n.99, 2008.

prismas, inclui-se aqui o prisma artístico engajado com a construção de uma nova sociedade. Segundo Mkandawire (2005):

Lições dos chamados "Estados fracassados" da Serra Leoa, Libéria e Somália são lembretes importantes de que o projeto de construção da nação foi e ainda é vital para a África, e que é, portanto, algo sobre o qual a produção acadêmica africana deve ainda despende recursos. Somente através de uma revisão crítica das questões de construção da nação, do pan-africanismo, do desenvolvimento e da democracia que seremos capazes de resolver os principais problemas que assolam a vida de tantos de nós – a pobreza, as guerras, a repressão. Obviamente, que as premissas e as razões para revisitar essas questões não precisam ser as mesmas que as dos "pais fundadores". Em anos mais recentes, tem havido uma chamada para um "Renascimento Africano". Como Mandamni argumentou, não pode haver renascimento sem uma *intelligentsia* para dirigi-lo. Tal renascimento Africano exige uma *intelligentsia* África focalizada. Isso também irá exigir um repensar por ambos os atores políticos e os intelectuais da relação entre eles (MKANDAWIRE, 2005, p. 45-46).<sup>27</sup>

Finalmente, perceberemos como a escrita de Adichie se coaduna com alguns princípios da escrita feminina africana, tal como explorada pela crítica literária feminista por Molaria Ogun-dipe-Leslie (1994). Para esta autora, deve existir um compromisso ético primordial dos escritores africanos (aqui de novo a autora se coaduna com posições de Chinua Achebe, quando ele fala do papel do novelista), em especial das mulheres escritoras criativas africanas; e em muitos aspectos a escrita de Adichie se inscreve nesses três princípios indispensáveis. Ela afirma:

---

<sup>27</sup> "Lessons from the so-called 'failed states' of Sierra Leone, Liberia and Somalia are important reminders that the nation-building Project was and still is vital one for Africa, and that it is, therefore, something on which African scholarship must still spend expend resources. It is by critically revisiting issues of nation-building, pan-Africanism, development and democracy that we will be able to address the main issues that devastate the lives of so many of us – poverty, wars, repression. Obviously the premises and the reasons for revisiting these issues need not be the same as those of the 'founding fathers'.

In more recent years, there has been a call for an 'African renaissance'. As Mandamni has argued, there can be no renaissance without and intelegentsia to drive it. Such an African renaissance requires and Africa-focused intelligentsia. This will also demand a major rethink by both the political actors and the intelligentsia of the relationship between them" (MKANDAWIRE, 2005, p.45-46).

Para reafirmar, qual é então o compromisso da escritora feminina africana, tendo em vista o acima? A escritora do sexo feminino deve ser comprometida de três maneiras: como uma escritora, como mulher e como pessoa do Terceiro Mundo; e sua feminilidade biológica está implicada em todos os três. Como escritora, ela tem que estar comprometida com sua arte, procurando fazer justiça ao mais alto nível de especialização. Ela deve estar comprometida com sua visão, seja o que for, o que significa que ela tem que estar disposta a permanecer ou cair por essa visão. Ela deve contar sua própria verdade, e escrever o que ela deseja escrever. Mas ela deve estar certa de que o que ela está dizendo é a verdade e nada mais que isso - apesar de sua própria verdade. A maioria das escritoras africanas do sexo feminino estão comprometidas com sua arte por ser artesãs conscientes, embora sua habilidade varie em qualidade de pessoa para pessoa (p.61).<sup>28</sup>

À guisa de conclusão, reitero que o objetivo da escrita adicheana é o de provocar o debate sobre questões que povoam o imaginário da autora sobre a nação nigeriana, numa busca de conciliação com o passado. As experiências vividas por suas personagens podem ser lidas como uma justaposição de narrativas que merecem destaque para além do texto literário, nesse sentido, o contexto mais imediato da obra é relevante na medida em que, ao trazer à tona o debate sobre questões relacionadas, por exemplo à vida familiar, à religião, ao legado do colonialismo, ao projeto falido de nação, do genocídio, da dependência da ajuda internacional, da opressão aos intelectuais, da necessidade de imigração, etc., a autora está de fato ocupando um lugar político através das letras e não deixa calar assuntos há muito necessários na vida política do país, ainda que a partir da perspectiva de uma autora vinda de uma elite intelectual, mas ainda assim, não insensível às questões problemáticas de sua sociedade. Nesse sentido, ela afirma “acho que ainda é importante hoje e eu espero, eu espero que este livro os leve a falar sobre isso, e eu acho que isso já está acontecendo, particularmente para os nigerianos de minha geração, que

---

<sup>28</sup> “To restate, what then is the commitment of the African female writer in view of the above? The female writer should be committed in three ways: as a writer, as a woman and as a Third World person; and her biological womanhood is implicated in all three. As a writer, she has to be committed to her art, seeking to do justice to it at the highest levels of expertise. She should be committed to her vision, whatever it is, which means she has to be willing to stand or fall by that vision. She must tell her own truth, and write what she wishes to write. But she must be certain that what she is telling is the truth and nothing but – albeit her own truth. Most African female writers are committed to their art by being conscious craftswomen, though their skill varies in quality from person to person.” (p.61)

agora estão começando a fazer os questionamentos, as perguntas sobre a nossa história recente”.<sup>29</sup>

### Referências bibliográficas:

ACHEBE, Chinua. **The trouble with Nigeria**. London: Fourth Dimension, 1986

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Purple Hibiscus**. London: Harper Perennial, 2005.

\_\_\_\_\_. **Half of a yellow Sun**. London: Harper Perennial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Meio sol amarelo**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **The thing around your neck**. London: Fourth State, 2009.

\_\_\_\_\_. **Hibisco roxo**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “*Writing is my life*”. In: <https://farafinabooks.wordpress.com/> (Acessado em dezembro 2008).

\_\_\_\_\_. “*In the footsteps of Chinua Achebe, enters... Chimamanda Adichie*”, 2003 . In: Sentinel Poetry, issue 12, nov. 2003. Disponível em: <http://www.sentinelpoetry.org.uk/magazine1103/page11.html> (Acessado em mar. 2015).

---

<sup>29</sup> Original: “So I think it’s still important today and I’m just hoping, I’m hoping that this book actually would get us talking about it and I think it is happening particularly for Nigerians in my generation that now we’re starting to ask questions about you know about our recent history”. Entrevista, disponível em: <http://www.ttbook.org/book/transcript/transcript-chimamanda-ngozi-adichie-nigeria>

\_\_\_\_\_. African « Authenticity » and the Biafran experience. In: **Transition**, 99, 2008.  
Disponível em:  
<[http://www.jstor.org/stable/20204260?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/20204260?seq=1#page_scan_tab_contents)>. (Acessado em dez. 2009).

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (org). **História Geral da África, Vol. I – Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/MEC, 2010, p. 139 – 166.

MAIER, Karl. **This house has fallen, Nigeria in crisis**. London: Penguin, 2000.

MKANDAWIRE, Thandika. **African Intellectuals**. Rethinking Politics, Language, Gender and Development. Dakar: Codesria, 2005.

OGUNDIPE-LESLIE, Omolara. *The Female Writer and Her Commitment*. In: **Re-creating ourselves: African women and critical transformations**. Trenton: African World Press, 1994.

SOYINKA, Wolè. *Memory, truth and healing*. In: AMADIUME, Ifi et AN-NA'IM, Abdullahi. **The politics of memory, truth, healing and social justice**. New York: Zed Books, 2000.

# ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A GUINÉ BISSAU

Joelma Maia<sup>1</sup>

**RESUMO:** Entre os anos de 1880 e 1970 o continente africano passou por um processo de colonização denominado imperialismo. O imperialismo, que em quase nada se diferia em modelo da antiga colonização realizada nas américas, com processos mais sofisticados, passou a ter como novos alvos os continentes africano e asiático. Na Guiné – Bissau o colonialismo português, que durou de 1930 a 1970, não obteve o objetivo esperado por causa da difícil absorção popular à cultura portuguesa. O fato de ser uma região com forte influência do islã impôs muita dificuldade aos missionários e colonizadores portugueses. Mas ao contrário de muitos países da África ocidental onde a maioria da população é islamizada, na Guiné essa dinâmica religiosa é bem mais complexa e as religiões tradicionais desse povo permaneceu resistindo fortemente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imperialismo, Guiné – Bissau, Religião tradicional

**ABSTRACT:** Between 1880 and 1970, the African continent passed a colonization process called imperialism. Imperialism, which almost nothing differed in style of ancient colonization held in the Americas, with a little more sophisticated processes, now has new targets as the African and Asian continents. In Guinea - Bissau Portuguese colonialism, which lasted from 1930 to 1970, did not achieve the expected goal because of difficult popular absorption to Portuguese culture. Being a region with strong influence of Islam imposed very difficult to missionaries and Portuguese settlers. But unlike many countries in West Africa where the majority of the population is Islamized in Guinea this religious dynamic is more complex and the traditional religions of this people remained strongly resisting.

**KEYWORDS:** Imperialism, Guinea – Bissau, traditional religion

A Guiné – Bissau é um país africano situado na costa ocidental desse continente, limita-se ao norte com o Senegal e ao sul com a Guiné – Conakry. Essa configuração territorial

---

<sup>1</sup> Mestranda pela UNEB, campus V, Santo Antonio de Jesus. Email: [jomaiasantos@gmail.com](mailto:jomaiasantos@gmail.com) O texto submetido é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.

estabeleceu-se após a partilha do território na conferência de Berlim, mas a divisão geográfica da região estabelecida pelos europeus quase não sofreu alterações, mesmo após a independência política desse país.

Antes da partilha da África e conseqüentemente da ocupação colonial europeia, a Guiné estava integrada a um território histórico denominado Senegâmbia do qual também faziam parte, além da Guiné, Gâmbia e Senegal. Atualmente essa região é denominada Kaabu, e se configura como uma região herdeira do nome e do território da região histórica da Senegâmbia. Essa região é descrita como sendo uma região com forte influência islâmica.

Independentemente das fronteiras nacionais, o Kaabu, é para larga maioria dos muçulmanos da Gâmbia, Guiné-Bissau e Casamence (Senegal) a área primordial de solidariedade, de recrutamento matrimonial e de trocas de todo gênero (DIAS, 1999, 309 -318).

Estima-se que há cerca de 30 etnias<sup>2</sup> nesse pequeno território, entre as etnias mais conhecidas estão os Mandingas e Fulas estes de grande importância na difusão do Islamismo pela região. Além dos Fulas e Mandingas que são a grande maioria dos praticantes do islamismo, os Beafadas, os Nulus e alguns núcleos de Balantas e Monjacos são adeptos do islamismo. Embora a grande maioria Balanta e Manjaca pratiquem a religião tradicional, um número significativo destes dedica-se ao islamismo.

Os Balantas são maioria populacional com cerca de 27% da população, os Fulas com cerca de 22%, em seguida os Mandingas com 12%, os Manjacos com 11% e os Pepel com 10%. Além desses há uma grande quantidade de povos com uma menor percentualidade, mas não menos importantes tais como os Bijagós, os Brâmes ou Mancanhas, os Cassangas entre outros.

A história do islamismo na região da qual a Guiné – Bissau confunde-se com a história do império Mali. No século XIII surge no território que hoje está localizada entre o

---

<sup>2</sup>O termo étnico ou etnia aqui utilizado tem relação com a ideia de origem cultural e ancestral comum a um determinado grupo, origem essa que o diferencia de outros grupos. “Pode se definir a etnia como uma entidade caracterizada por uma mesma língua, uma mesma tradição cultural e histórica, pela ocupação de um mesmo território, por uma mesma religião, sobretudo pela consciência coletiva de pertencer a sua comunidade” (LOPES, 1982).

Senegal e Nigéria o Império Mali, também denominado Império Mandinga. Liderado pelo imperador e fundador Sundiata Keita, o império Mali expandiu seu território e conseqüentemente o islamismo por uma vasta região. (NIANE, 2010, p.148). Mas apesar da importância de Sundiata Keita na história dos povos Mandingas, a efetiva expansão do islamismo nessa região se deu sob o domínio do seu sucessor o Imperador Mansa Kanku Mussa. Esse imperador é lembrado pela lendária peregrinação às cidades sagradas do islã. Segundo registros de época, em 1324 – 1325 este soberano fez uma peregrinação a Meca com cerca de sessenta mil pessoas e quinhentos escravos, todos carregados de ouro em barra e em pó. (NIANE, 2010, p.148)

No entanto, a islamização efetuada entre os séculos XIII e XV restringiu-se em grande parte as elites e comerciantes urbanos. De forma geral sincreticamente com as religiões locais. O islamismo praticado por essa elite, entre eles reis e chefes de estados não eram tão rígidos e puros como exigiam alguns reformadores<sup>3</sup> letrados que iriam adquirir popularidade séculos mais tarde. A maciça islamização que ocorreu na África ocidental entre os séculos XVIII e XIX, cujo fim coincidiu com a invasão europeia da região, teve uma maior adesão popular e interferiu diretamente na configuração social e territorial dos estados e regiões envolvidos nessa luta. Os principais personagens dessa revolução islâmica (BATRAM, 2010, p.619 - 640) foram os Fulas. Esses, eram os principais interessados na expansão islâmica pela região, pois viviam constantemente em situação humilhante (BATRAM, 2010, p.619 – 640). Por serem pastores e não possuírem território fixo eram obrigados a pagarem altas taxas em impostos.

Com a chegada dos portugueses no território guineense, após a partilha, os islâmicos passaram a ter concorrentes de peso no processo de dominação dos povos da região. A expansão islâmica sofreu um recuo.

Mas apesar disso a penetração do catolicismo e mais tarde do protestantismo, foi desde o início muito limitada e problemática. A expansão das confissões cristãs ficou de uma forma geral, confinadas as populações litorâneas. (DIAS, 1999, p.309 - 318)

---

<sup>3</sup> Termo utilizado pelo autor referindo-se aos líderes religiosos que conduziram o povo oeste africano durante o período conhecido como revoluções islâmicas, no século XIX. BATRAM, Aziz. As revoluções islâmicas do século XIX na África do Oeste. In: Historia Geral da África. África desde 1935. Vol. VIII. Brasília: UNESCO, 2010.

O catolicismo não avançava na Guiné - Bissau e os administradores da colônia reforçavam a importância capital que a ação missionária representava ao serviço da nacionalização, (RODRIGUES, 1948, p.228) até mesmo para conter o avanço do islamismo.

Com o golpe do Estado Novo e com a consequente ascensão de Salazar ao poder, a política colonial adquire atenção especial. “A igreja católica assumiu um papel central no projeto ideológico e sociopolítico do Estado Novo” (SIMPSOM, 2012, p. 89). Primeiro porque a relação dela com o governo republicano precedente não tinha sido das melhores, pois o ideal liberalista republicano propunha uma laicização do estado (SIMPSOM, 2012, p. 89) reafirmada com a aprovação da lei de separação (SIMPSOM, 2012) e depois porque essa nova relação seria benéfica tanto para o estado novo quanto para a igreja. O novo governo utilizou-se com bastante ênfase do poder ideológico que a religião católica trazia.

Essa relação entre a igreja e o estado foi coroada com a assinatura em 7 de maio de 1940 da concordata e do acordo missionário ambos com o objetivo de firmar um acordo de cooperação entre a igreja e o estado. A partir daí as práticas missionárias sofrem modificações, houve uma maior intensificação dos trabalhos de conversão e do ensino da língua. As novas exigências missionárias tinham mais relação com a adaptação das populações locais as formas de trabalho exigidas pelo colonizador do que de fato alguma relação com o ensino religioso propriamente dito. Essas novas missões tinham como função principal ensinar os africanos a adaptarem-se ao modo de trabalho agrícola e pecuário dos europeus bem como fazer com que esse trabalho tivesse o melhor resultado possível.

Nos locais de missão eram construídas escolas, oficinas para o aprendizado de profissões e campos agrícolas. Tudo isso porque, segundo o padre Alves Correia “sem dignidade de trabalho a cristianização de uma raça é tarefa impossível e absurda todo o tentame de criar civilização” (CORREIA, 1936, p. 09).

Para o início desse novo modelo missionário era necessária a introdução de uma ordem religiosa que se adaptasse facilmente aos novos objetivos do estado. Nesse caso os escolhidos para tal objetivo foram os franciscanos.

Os franciscanos tinham como objetivo fundar missões onde houvesse povos “mais favoráveis ao cristianismo”, nesse caso entre povos pertencentes a religião tradicional,

pois acreditava-se que esses povos seriam mais adaptáveis ao cristianismo, porém alguns governadores discordavam dessa resolução missionária, pois para eles as missões deviam estabelecer-se “entre o gentio que mais arredo anda daqueles sentimentos e das rudimentares práticas de Civilização” (VIEGAS APUD REMA, 1971, p. 702) que seriam os islamizados.

As tentativas missionárias de conversão não teve o efeito desejado na Guiné, tanto por causa da falta de colaboração de algumas autoridades administrativas quanto da limitação eclesiástica impelida pela própria população.

Duas coisas se encontram nesta pequena colônia da Guiné que seriamente embaraçam o missionário: a heterogeneidade das tribos, cada qual com a sua língua, seus costumes e características étnicas, o que impossibilita o missionário do contato com todas as raças. A isto acresce a muçulmanização das duas tribos de Mandingas e Fulas na sua quase totalidade e infiltrações mais ou menos notáveis nas restantes tribos (REMA, 1971, p. 686 - 687).

A limitação a que se referiu o padre Pedro era imposta pelos grupos islamizados que por possuir uma relação mais próxima com os europeus possuía também acesso as populações e por isso maior poder de conversão que os missionários.

No geral a atividade missionária na Guiné - Bissau foi durante todo o tempo marcada pela diminuta frequência de alunos seguida pela exigência por parte dos missionários que o Estado tomasse alguma resolução para esse problema, aliado a isso havia ainda a questão política com os chefes de povoados. Pois a regularidade escolar dependia do maior ou menor interesse destes. Além disso, havia as exigências escolares, as despesas do material escolar e a interferência no ritmo de trabalho familiar.

Após a segunda guerra mundial e o aumento das reivindicações por independência a igreja católica e a ação missionária perdem muito de seu caráter nos países africanos, pois a partir desse momento com o movimento de reafirmação as instituições coloniais dentre elas a igreja são amplamente questionadas.

A Guiné-Bissau se tornou efetivamente colônia portuguesa nas primeiras décadas do século XX e assim permaneceu até 1973, mas nesse longo período de colonização portuguesa na África, a Guiné permaneceu na maioria das vezes como um território que

fazia parte das colônias de Portugal, ainda que sua exploração e ocupação não parecesse prioridade para o estado português.

Os Portugueses nunca conseguiram estabelecer um verdadeiro e extensivo domínio colonizador na Guiné” (WOOLLACOTT, 1983, p. 52) pois a população local guineense impôs uma longa resistência. “Pela persistente e cruenta insubordinação de seus habitantes, a colônia ficou conhecida como Guiné, a rebelde” (AUGEL, 2006, p.56). O ambiente físico e climático hostil e a falta de recursos naturais que lhe trouxessem alguma vantagem econômica também colaboraram para o insipiente domínio Português na Guiné.

Desde a chegada dos portugueses na Guiné – Bissau no século XV, essa região servia principalmente como rotas comerciais e para a exportação de mão de obra escravizada, “primeiro para a ilha de Cabo Verde e para as colônias espanholas na América, e mais tarde para o Brasil. O litoral guineense passou a maior parte do tempo à mercê de piratas franceses, ingleses e holandeses” (MAGALHÃES, 1920).

Foi a partir das disputas imperialistas que Portugal de fato passou a tentar impor uma ocupação na Guiné – Bissau. No entanto Angola e Moçambique eram as principais colônias portuguesas, em razão do seu potencial econômico e estratégico. Nesse sentido, o domínio português na Guiné – Bissau, não recebeu grandes investimentos econômicos e humanos, resultando num domínio colonial muito mais frágil e deficiente.

## OS GUINEENSES E SUAS REAÇÕES DIANTE DA INVASÃO COLONIAL

De modo geral a invasão europeia do continente africano foi seguida por muitas ações destes na tentativa de reverter a situação difícil em que se encontravam. Essas ações foram de diversos tipos desde a “colaboração” até a resistência passiva e até a luta armada e a guerrilha. Independentemente da estratégia utilizada pelos africanos o mais correto é que a resistência existiu e persistiu por todo o período colonial, desde a conquista até a definitiva saída dos europeus dos territórios conquistados.

O islamismo, o cristianismo mas principalmente as religiões locais influenciaram esses movimentos de resistência. Mais ainda, a fusão das religiões exógenas com as religiões locais criou, no seio de uma sociedade em transformação pelo choque entre duas culturas tão diferentes, uma série de doutrinas e religiões que instaram a população à adaptar-se

criando assim “igrejas independentes e ou separatistas” (OPOKU, 2010, p. 613). Com a derrota para os europeus os símbolos religiosos utilizados pelos africanos tiveram uma relativa perda de legitimidade e

Foi amiúde dessas crises de legitimidade que nasceram os grandes movimentos para tentar redefinir a soberania. De modo quase invariável, tais movimentos tinham, a seu favor, chefes espirituais para exprimir a mensagem de uma unidade mais ampla. Esse fenômeno ora se verificava no contexto do islã – as ideologias islâmicas do milenarismo e da resistência espalharam-se pelo cinturão sudanês de leste a oeste – ora derivava da influência das ideias cristãs. Muitas e muitas vezes, o fenômeno se dava no contexto da religião africana (RANGER, 2010, p. 59 - 60).

Essa legitimidade foi a todo tempo sabotada pelos missionários e pelos administradores coloniais que “pregavam contra a crença nos espíritos, nas forças sobrenaturais e nos deuses e feitiçaria” (OPOKU, 2010, p. 597- 598) numa tentativa de diminuir a influência dos médiuns e sacerdotes tradicionais.

Para qualquer estudioso da Guiné - Bissau não passará despercebido em quase todas as leituras a ideia de resistência á que normalmente são associados os guineenses na época de dominação europeia do território. Na maioria das vezes para os colonizadores essas reações não passavam de rebeldia e ignorância que davam, intencionalmente, uma exagerada heroicidade aos esforços colonizadores. No entanto para um leitor mais atento e crítico há uma forte, consistente e incansável resistência ao domínio estrangeiro.

“Pela persistente e cruenta insubordinação de seus habitantes, a colônia ficou conhecida como *Guiné, a rebelde* (PELISSIER, 1989b, p. 408 APUD Augel, 2007, p. 56)”. É importante ressaltar que esses comentários tinham um intencional cunho extremamente negativo e não de ressaltar o poder de oposição desses povos. John Woollacott (WOOLLACOTT, 1983, p. 1113) denomina a Guiné – Bissau como o calcanhar de Aquiles de Portugal. De acordo com ele Portugal nunca conseguiu de fato estabelecer um domínio no território.

As fontes utilizadas nesse trabalho demonstram que durante todo o período de ocupação portuguesa nesse território, eclodiram diversos conflitos entre europeus e guineenses.<sup>4</sup> Esses conflitos se iniciaram com a tentativa portuguesa de avançar pelo interior do território, a partir de 1880, com a chamada Pacificação. Segundo Leite de Magalhães (MAGALHÃES, 1920), só de 1880, período em que a Guiné se torna independente de Cabo Verde, até 1884 registram-se seis conflitos entre os guineenses e os europeus; e de 1901 até 1904 mais quatro conflitos são registrados. Num espaço de doze anos sete governadores são substituídos na Guiné.

Na Guiné – Bissau o colonialismo português não conseguiu se implantar com muita força no território, por causa da difícil absorção popular à cultura portuguesa, tanto no que se refere à língua quanto à religião. Além disso, acredita-se que o fato de ser uma região fortemente islamizada impôs muita dificuldade aos missionários e colonizadores portugueses. No entanto, diferente de muitos países da África ocidental onde a maioria da população é islamizada, na Guiné essa dinâmica religiosa é bem mais complexa e as religiões tradicionais desse povo permaneceu resistindo fortemente. Além disso, na Guiné a permanência e investimento colonial foram diminutos, colaborando para uma difícil absorção da cultura do português.

De maneira geral as formas de se opor as imposições portuguesas entre os africanos foram diversas, a dominação colonial era frequentemente contestada e as formas de resistência iam desde a fuga até a luta armada (KI-ZERBO, 1999, p.85 - 86). Havia também a resistência passiva, a resistência passiva tomou diversas formas, iam de recusa no pagamento dos impostos, ou de produzir as culturas obrigatórias até a fuga do território através das migrações em massa (M'BOKOLO, 2011). Com exceção das migrações massivas, a resistência passiva foram mais comuns no início do sistema colonial quando o número de administradores era insuficiente para a extensão do território. Quando essas ações não eram suficientes a população recorriam às migrações para outros territórios coloniais, ou para as montanhas ou florestas adentro longe do contato com o colonizador.

---

<sup>4</sup> Essas fontes se encontram disponíveis em <http://memoria-africa.ua.pt>, são documentos produzidos pelos portugueses durante o período colonial na África, consistem consequentemente em relatos desses portugueses acerca da ocupação em territórios que até então eram colônias sob sua jurisdição. Serviam de divulgação acerca do trabalho desenvolvido nessas regiões. Esses documentos testemunham a ação, projetos e ideologias que marcaram esse período.

Além da resistência passiva haviam as denominadas resistências ativas (M'BOKOLO, 2011, p. 524 - 526) que se apresentavam na forma de revoltas. Mais comuns nas zonas rurais, essas revoltas camponesas “praticamente não pararam em Angola, Moçambique e na Guiné – Bissau” (M'BOKOLO, 2011, p. 527).

A guerrilha e a luta armada aconteceram principalmente no início e no final da era colonial quando os países africanos lutavam pela definitiva independência, tiveram um caráter mais nacional e uma grande influência dos intelectuais africanos.

Dentre os mais resistentes ao domínio português na Guiné - Bissau estavam os Bijagós, esses são constantemente relatados nos escritos portugueses como os mais difíceis de submeter. “Os Bijagós foram os primeiros habitantes do território a entrar em conflito armado com os portugueses e viriam a ser também os últimos antes do estabelecimento da pax lusitana” (MENDY, 1997, p. 42). Os Bijagós, impuseram uma férrea resistência aos portugueses, tanto que o território só foi considerado completamente pacificado em 1938 (MOREIRA, 1946, p. 110).

Embora insubmisso, duvidamos que o Bijagó seja dotado de espírito belicoso nato. Apesar disso, não poucas vezes tem levado o governo da colônia à intervenção armada para o obrigar a submeter-se. A fábula da insubmissão perpetua e irredutível dos Bijagós, pedra de toque de insinuações abertas ou semi-veladas com que se pretende amesquinhar a nossa capacidade colonizadora, foi completamente desfeita com a última campanha de Canhabaque (MOREIRA, 1946, p. 113)

As campanhas da Ilha de Canhabaque ocorreram principalmente por causa da recusa dos bijagós em reconhecerem a autoridade portuguesa, além disso eles recusavam - se a pagar o imposto de palhota determinado pelos portugueses.

Com o poder de fogo dos portugueses, a exemplo de suas metralhadoras, canhões e bombardeios aéreos, tornava difícil para esse povo manter – se vitoriosos diante do inimigo. “Incapazes de manter a resistência armada contra os intrusos portugueses os Bijagós reverteram à resistência passiva” (MOREIRA, 1946, p. 49)

A partir daí os bijagós assim como vários outros grupos da Guiné passaram a se utilizar de diversas estratégias para burlar o aparato português de dominação que deixava os portugueses confusos, desconfiados e vigilantes. Além de queimarem suas palhotas para

evitar o pagamento desse imposto e de fugirem para as regiões de floresta longe do convívio com o português (MENDY, 1992, p. 49).

Após 1938 com o estabelecimento de postos administrativos no arquipélago, os portugueses substituíram as realezas bijagós por realezas previamente escolhidas pelos portugueses mas que deveriam de alguma forma ter a aprovação da população local. Assim, outra estratégia utilizada por esse povo consistia em escolher chefes de povoação ou régulos que na verdade não possuíam grande autoridade social para representá-los perante as autoridades portuguesas, burlando com isso o pagamento dos impostos.

Hoje já não existe a realeza, a qual substituímos por chefes escolhidos pelo governo da colônia, mediante sufrágio universal da população respectiva e cuja jurisdição se limita as tabancas de que são chefes ou a ilha a que pertencem os eleitores. Acontece que esses chefes escolhidos pelos portugueses eram “meras figuras decorativas, sem prestígio e sem autoridade”, “os verdadeiros chefes são os que dirigem os destinos das quatro grandes famílias Bijagós”. O chefe de cada ramo tribal, que tanto pode ser um homem como uma mulher, nunca chega a ser conhecido pelas autoridades administrativas. Vive na sombra dirigindo a máquina social e política de seu povo sendo cegamente obedecido por todos e a sua identidade nunca é revelada pelos seus súbditos, sob pena de morte por crime de traição. São esses chefes ocultos que decretam a guerra e decidem a paz. Os chefes eleitos com a aprovação do governo da colônia nunca decidem coisa alguma sem consultar o verdadeiro do ramo tribal (NOGUEIRA, 1974, p. 107).

Os portugueses até tentavam descobrir tais chefes para através deles cobrar os impostos e forçar obediência dessas populações, de acordo com Amadeu Nogueira, administrador na circunscrição de São Domingos, em 1947 a estratégia de descobrir os tais chefes e nomeá-los chefes a serviço de Portugal deu resultado. “Não será esta uma maneira de melhorar a situação, sem atacar o órgão ou o seu suporte?” (NOGUEIRA, 1974, p. 107)

No período colonial os Bijagós, por habitarem as ilhas da região estavam mais distantes do convívio com o europeu e talvez por isso são descritos como os mais “refratários a civilização.” (NOGUEIRA, 1974, p. 112). São frequentemente descritos como relutante ao convívio do colono. Seja como for os Bijagós dentre os povos da Guiné, foi o que menos influencia recebeu de outros povos e do colono português (NOGUEIRA, 1974, p. 112). De acordo com Mendy, “o período de poder colonial português na Guiné foi

relativamente breve, menos de 60 anos no continente e apenas 37 anos nas ilhas Bijagós” (MENDY, 1997).

Além dos Bijagós, houveram outros povos na Guiné que usaram de estratégias diversas para burlar e de alguma maneira se impor ao implacável domínio colonial. É importante lembrar que apesar de os islamizados haverem se aliado aos europeus não significa que eles eram submissos e concordavam cegamente com as prerrogativas dos colonizadores. Era uma luta por poder e dominação e por isso para eles foi melhor a união com o europeu do que o total alienamento da terra e do povo.

Assim como os Bijagós os Felupes também eram governados por um chefe de povoado denominado aleleu. E era quem decidia as questões conflituosas da comunidade entre si e com outros povos. Era ele quem decidia se a povoação devia entrar em guerra ou fazer as pazes, assim como determinava se deviam ou não cumprir as determinações das autoridades. Amadeu Nogueira afirmava constantemente que foram eles os primeiros incitadores da maioria das revoltas Felupes.

Como não tenho relutância em afirmar que eles são os grandes responsáveis pela semi – barbárie em que todos se encontram por contrariarem as ordens emanadas das autoridades e aconselhando aquela resistência passiva, mais difícil de vencer que a rebeldia (NOGUEIRA, 1974, p. 716)

Os Felupes não encontravam-se tão distante territorialmente do contato com os portugueses e de outros povos como os Bijagós. No entanto eram considerados “dentre os povos da Guiné que menos tem adotado os costumes da civilização com que tem estado em contato (TABORDA, 1950, p. 558).” A exemplo do que faziam os Bijagós, os Felupes também não deixavam claro para as autoridades portuguesas quem eram seus verdadeiros chefes e os chefes eleitos pela administração colonial não possuíam nenhuma prerrogativa sobre eles.

Por causa disso em 1947 realizou-se uma reforma no estatuto ultramarino e as eleições para chefe de povoação foram canceladas e passou-se a procurar saber quem eram seus verdadeiros chefes e nomeá-los.

O desconhecimento português sobre os povos mais distantes de seus postos de domínio facilitava a estratégia por estes utilizadas. E por conta desse desconhecimento criou - se

diversos ensaios etnográficos publicados em Boletins Culturais com o objetivo de adentrar um pouco mais na cultura desses povos e utilizar melhores estratégias de domínio.

Os subterfúgios para fugir a opressão portuguesa eram comuns em todos os povos. Nenhum aceitou de forma passiva à dominação colonial. Além dos Bijagós e Felupes, os Papeis e o Manjacos também usaram de semelhantes estratégias para fugir a extorsão e ao recrutamento forçado para trabalhar a serviço dos portugueses. O domínio colonial durou muito tempo, os guineenses tentaram de muitas formas manter suas instituições tradicionais, de muitas formas conseguiram, mas foi inevitável que alguns aspectos de sua cultura fossem transformados.

#### ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho consistiu em analisar alguns aspectos da colonização portuguesa na Guiné – Bissau. E nesse sentido é preciso inserir Portugal em seu peculiar contexto dentre os países colonizadores. Longe de ser uma “potência”, Portugal foi incluída nessa empreitada apenas por questões legais que foram estabelecidas na Conferência de Berlim. Aliado a isso tentou-se imprimir um caráter não economicista ao imperialismo português, no entanto, apesar do caráter ideológico empreendido pelo colonialismo português, sua intervenção nas colônias sob sua jurisdição envolveu um forte racismo institucional.

Seja como for, as ideologias que rondam o colonialismo português servem mais como justificativas para dar base a uma fragilidade política e financeira de Portugal nas colônias e em seu próprio país, do que de fato representar os pensamentos e práticas imperialistas desse país em suas respectivas colônias.

Aliado a isso, sabe-se que a luta ou resistência contra os invasores coloniais tanto portugueses, quanto ingleses, franceses e outros se deu em toda o território africano e sob a influência de várias religiões, no entanto, pelo menos na Guiné-Bissau tende-se a associar essas lutas aos povos que tiveram contato com o islamismo.

A Guiné – Bissau é considerada uma região peculiar dentre as colônias portuguesas pelo fato de nessa região apesar de ter havido uma influência muito forte do islamismo, a grande maioria da população permanecer ligada as suas religiões locais. Nas bibliografias

específicas sobre a Guiné – Bissau muito se exalta sobre a influência do islamismo na região e sobre o poder dessa religião na resistência contra o colonizador, no entanto não se deve esquecer que na Guiné a maior parte da população professa as religiões de tradição e foram essas as maiores opositoras do sistema colonial.

No caso específico da Guiné-Bissau o catolicismo e a língua portuguesa não conseguiram muitos adeptos, ao contrário o islamismo religião de origem árabe obteve uma maior aceitação entre os habitantes dessa região do que o catolicismo. Mas a religião tradicional permaneceu com uma maioria de praticantes demonstrando a grande resistência guineense à colonização e imposição de outra cultura de maneira geral. Mesmo sendo uma região onde há uma relativa força islâmica na Guiné – Bissau 55% da população praticam suas religiões de tradição.<sup>5</sup>

Com exceção dos Mandingas, Fulas, Biafadas e alguns núcleos Manjacos e Balantas a maioria dos grupos étnicos guineenses, cerca de 30, não se renderam a influência do islamismo e muito menos do cristianismo. Em sua maioria essas populações tradicionais localizavam-se no litoral da região guineense, ou habitavam os arquipélagos que faziam parte desse território, como é o caso dos Bijagós. A atividade econômica principal desses povos era a agricultura, agropecuária de subsistência e a caça. Os povos que vivem em áreas mais litorâneas praticavam também a pesca. Possuíam uma estrutura social hierarquizada, mas não desigual.

A adesão ao cristianismo foi ínfima na Guiné – Bissau, ainda assim houveram os que se converteram a esse credo. Esses eram na maioria das vezes pessoas a margem da sociedade africana. Geralmente eram deficientes, mães de gêmeos, orfãos ou doentes abandonados que muitas vezes eram auxiliados ou refugiavam-se nas missões.

Aliado a isso não se deve negar o papel fundamental dos missionários no processo de colonização no continente africano. O Estado Novo principalmente se utilizou com bastante ênfase do poder ideológico da igreja católica. A política colonial andava de mãos dadas com os missionários católicos. A assimilação dos africanos ficou a cargo da igreja.

---

<sup>5</sup>Disponível

em: <http://www.countrywatch.com/Intelligence/CountryReviews?CountryId=71> CountryWatch é um provedor de informações para empresas, agências governamentais, universidades, escolas, bibliotecas e indivíduos que necessitam de notícias atualizadas e informações sobre cada um dos países reconhecidos do mundo.

E talvez por funcionarem conjuntamente, assim como a política colonial foi frágil e ineficiente na Guiné – Bissau, o trabalho dos missionários refletiu muito bem a política colonial portuguesa.

A colonização europeia deixou seus efeitos devastadores no continente africano. Tanto no que diz respeito aos efeitos negativos na economia e desenvolvimento do continente quanto na propagação do racismo e ideias negativas sobre o continente. Apesar dessa inegável constatação após a independência grande parte dos países africanos permaneceu ligada aos seus antigos colonizadores através de laços econômicos.

Na época da descolonização Nkrumah como o representante mais importante do Pan - Africanismo no continente buscou implantar uma rede de autoajuda econômica dentro do continente. Nkrumah buscou integrar economicamente, culturalmente e regionalmente o continente. Para ele e outros representantes do Pan - Africanismo na África, a busca por integração regional seria o caminho mais viável para o desenvolvimento do continente. No entanto esbarrou na falta de interesse dos dirigentes no poder.

Na Guiné - Bissau as consequências da colonização foram inúmeras, diferente dos países de colonização francesa, mas principalmente inglesa a Guiné não recebeu investimentos mínimos para que nela desenvolvessem instituições educacionais de peso. Até o desenvolvimento econômico teve baixíssimo investimento colonial. A política portuguesa na Guiné - Bissau era praticada de modo que a população alcançasse o mínimo possível de instrução. Mesmo dentre as colônias portuguesa a Guiné foi a que menos investimentos recebeu.

Após a independência a situação do país mudou muito pouco, pois com sucessivos golpes de estados e autoritarismos pouco se investiu no desenvolvimento do país. Com o alcance da independência os governos que chegaram ao poder não conseguiram fazer um governo para todos, pois o país apresenta uma realidade multicultural que, talvez, não permita tomar como exemplo instituições e modelos ocidentais para a administração do país.

E por fim, no que se refere aos estudos sobre a Guiné – Bissau há algumas coisas relevantes a se levantar. As fontes sobre a Guiné-Bissau, principalmente aquelas que não estão sob a égide do colonizador, são escassas, assim como os estudos acerca dessa região também os são. A maior parte dos escritos sobre a colonização portuguesa são sobre Angola ou Moçambique. A Guiné – Bissau tem uma história rica e interessante e os

estudos específicos sobre os vários povos que habitam esse país e suas línguas também são diminutos.

## REFERÊNCIAS:

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros: Nação, identidades e pós – colonialismo na literatura da Guiné – Bissau**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BATRAN, Aziz. As revoluções islâmicas do século XIX na África do Oeste. In: AJAYI, J. F. Ade (Org). **História Geral da África, vol. VI - África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 619 – 640.

DIOP, Majhemout. A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (Orgs). **História Geral da África, vol VIII – África desde 1935**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 67 - 88.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol. II**. Mem Martins (Portugal): Biblioteca Universitária, 2002.

MENDY, Peter Karibe. A Relevância do pensamento de Cheik Anta Diop na África Lusófona: O caso da Guiné Bissau. **Revista de Estudos Guineenses (Soronda)**, vol I, nº01, Janeiro de 1997.

\_\_\_\_\_ A conquista militar da Guiné: da resistência a “pacificação” do arquipélago dos Bijagós. **Revistas de estudos guineenses (Soronda)**. Nº 13, Janeiro, 1992.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações – Tomo II (do século XIX aos nossos dias)**. Salvador/ São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2011.

NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, D. T. (Coord.). **História Geral da África, vol. IV – A África do século XII ao século XVI**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 133 – 192.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: **BOAHEN, Albert Adu (Org). História Geral da África, vol VII - África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 591 - 624.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: **BOAHEN, Albert Adu (Org). História Geral da África, vol VII - África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 51 - 72.

SIMPSON, Duncan. A igreja católica e o Estado Novo de Salazar. **Locus: Revista de história**. Vol.18, n.1. 2012

WOOLLACOTT, John. A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal. **Análise Social**, vol. XIX (77-78-79), 1983.

## **FONTES**

CORREIA, Alves. Missões Católicas Portuguesas. **Cadernos Coloniais**. nº 31, 1936.

MAGALHÃES, Leite. A guiné através da história. **Cadernos Coloniais**, nº 24, 1920.

MOREIRA, José Mendes. Breve ensaio etnográfico acerca dos Bijagós. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, vol.I, nº 001- 004, 1946.

NOGUEIRA, Amadeu. O Irã na circunscrição de S. Domingos. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**.Vol. II, Nº 0, 1974.

REMA, Henrique Pinto. Segunda (A) Missão Franciscana da Guiné Portuguesa. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XXVI, nº104.

RODRIGUES, Sarmiento. Os maometanos no futuro da Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. III, nº 09, 1948.

TABORDA, A. Cunha. Apontamentos etnográficos sobre os Felupes de Susana. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**,vol. V, nº 18, 1950.

# O OLHAR DA FRELIMO SOBRE A EMANCIPAÇÃO FEMININA

Cristiane Soares de Santana<sup>1</sup>

RESUMO: A FRELIMO (Frente de Libertação Nacional de Moçambique) criada em 1962 promoveu um amplo debate no final dos anos 60 e início dos anos 70 sobre a emancipação da mulher no seio do partido. Publicações internas, matérias de jornais e discursos proferidos por Samora Machel, seu líder máximo naquele contexto, nos dão subsídio para perceber isto. Visamos através desse artigo debater o conceito de emancipação da mulher da FRELIMO através da análise de um discurso proferido por Samora Machel, intitulado "A libertação da mulher é algo essencial para o triunfo da revolução " datado de março de 1973.

Palavras chave: Moçambique; Samora Machel; Mulher.

ABSTRACT: FRELIMO (National Liberation Front of Mozambique) established in 1962 promoted a broad debate in the late '60s and early' 70s about the emancipation of women in the party. internal publications, articles in newspapers and speeches by Samora Machel, its top leader in that context, give us grant to realize it. Thus, we aim through this article to discuss the concept of emancipation of FRELIMO women by analyzing a speech by Samora Machel titled "The liberation of women is something essential for the triumph of the revolution" dated March 1973.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História Social – Universidade Federal da Bahia. Professora Substituta- Universidade do Estado da Bahia (UNEB)- Campus XIV- Conceição do Coité. E-mail: [cryshistoria@hotmail.com](mailto:cryshistoria@hotmail.com)

Key words: Moçambique; Samora Machel; Woman.

Os estudos sobre as relações de gênero têm ocupado a História, a Antropologia, as Ciências Sociais, a Psicologia, dentre outras áreas das Ciências Humanas no decorrer do século XX. A categoria gênero, como bem diz Joan Scott, tem se tornado um aporte teórico útil para análises que buscam compreender e responder, com base em pesquisas científicas, a questão da desigualdade entre os sexos e quais as consequências disso na realidade social e como elas interferem no conjunto das relações sociais.

Tomando por base a definição de Joan Scott (1990) buscamos compreender o gênero como um elemento que modela as relações sociais baseadas nas distinções entre os sexos. Esta autora afirma que o gênero é interpretado como uma forma primária das relações significantes de poder que abrangem as relações estabelecidas entre homens e mulheres nas hierarquias e relações de poder. Diante disso, entendemos a categoria gênero como algo disperso nas normas de conduta, nas organizações e nas representações sociais.

Visando debater a respeito das hierarquias e as desigualdades com bases sexistas iremos discutir nesse artigo a visão apresentada sobre a emancipação da mulher através de um discurso feito pelo Presidente da Frente de Libertação Nacional de Moçambique em março de 1973 intitulado “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução e garantia de sua continuidade e condição de seu triunfo”, o qual, é, por nós, entendido como um documento histórico e representação das idéias da FRELIMO.

Pensando o discurso como fonte, trazemos à tona a reflexão de Barros (2004), o qual aponta que um texto escrito deve ser compreendido em três instâncias: o intratexto, o intertexto e o contexto. O primeiro avalia os elementos internos do texto, o segundo aponta a relação do texto em análise com outras produções e, por último, o contexto, faz-se necessário observar a relação do texto com o momento histórico no qual ele foi redigido. O discurso de Samora, que neste texto, se torna a principal fonte de análise deve ser interpretado levando em consideração que os discursos são produzidos em um determinado espaço sócio histórico e por um sujeito que possui intenções por traz daquela mensagem.

Ao utilizarmos um discurso proferido por Samora Machel como fonte devemos entender a análise do discurso como um método a ser utilizado no decorrer da interpretação do texto. De tal modo concordamos com Albuquerque quando ele aponta que:

Os discursos e os pronunciamentos continuavam sendo vistos a partir do estatuto de provas. Eles continuavam a não ser interrogados enquanto artefatos narrativos, quanto as regras de produção do próprio texto. (...) Eles eram e muitas vezes ainda são no máximo interrogados sobre em que medida refletem um contexto social, cultural e histórico, em que medida são decorrentes de posições de classe, de interesses econômicos, de posições ideológicas. Eles eram analisados (e também ainda o são muitas vezes) enquanto construções de versões sobre o passado, mas nunca interrogados por eles mesmos como construções narrativas (ALBUQUERQUE, 2009, p.234).

Reforçando a importância de se inserir determinado discurso em um contexto entendendo assim com mais propriedade a mensagem trazida por Samora e as suas percepções sobre a mulher no contexto moçambicano recém-independente, é importante apresentar em poucas linhas um pouco sobre o contexto no qual esse discurso foi proferido, gestado e redigido.

A FRELIMO foi uma organização que desde os seus princípios prezou pela participação feminina no processo de luta pela libertação nacional. No seu primeiro congresso em 1962 os Estatutos apresentavam como objetivo promover o desenvolvimento cultural da mulher, visando apoiar a formação de organização de mulheres. De acordo com Casimiro:

O seu programa estabelecia um principio de salário igual para trabalho igual, independentemente do sexo, cor ou região. Mulheres e homens, com diferentes origens e experiências de vida, que se encontravam no interior e exterior do país, aderiram ao projeto da FRELIMO. Algumas mulheres apenas acompanhavam seus familiares, outras com alguma consciência do facto colonial, viam no movimento então criado uma possibilidade de se libertar do colonialismo e do racismo (CASIMIRO, 2004, p. 172).

Com promessa de igualdade de gênero e fim da opressão pelo colonizador, a FRELIMO lançou espaço para o surgimento de organizações de mulheres em Moçambique surgissem, sendo criadas até mesmo de forma independente. Mas que, segundo Casimiro (2004) eram oficialmente regidas pelo partido.

A Liga Feminina de Moçambique (Lifemo) foi a primeira organização criada pela cujo objetivo era dar apoio das famílias que aderiram à causa orientando-as sobre os objetivos da FRELIMO. Porém, com o desenvolvimento da luta armada, a Lifemo se tornou uma organização feminina que não conseguiu mais acompanhar as novas necessidades que passariam a existir.

Entrevistas realizadas revelam que esta organização era majoritariamente constituída por moçambicanas oriundas de organizações anteriores, mais urbanizadas, com dificuldades de adaptar-se a condições novas de trabalho, sem implantação no interior de Moçambique, nas zonas liberadas junto de mulheres de origem camponesa e de diferentes grupos étnicos (CASIMIRO, 2004, p. 173).

O Destacamento Feminino (DF) criado em 1966 foi constituído por mulheres guerrilheiras. De acordo com publicações oficiais da FRELIMO foi do próprio partido que partiu a iniciativa para a fundação do Destacamento por meio de uma reunião realizada pelo Comitê Central em 1966. Porém, Casimiro (2004) afirma que aconteceu justamente ao contrário do que afirmam as fontes oficiais. A autora relata que as mulheres sentiram necessidade de defender suas famílias tanto nas zonas libertadas ou que eram controladas pelo colonialismo e solicitaram à FRELIMO um treinamento militar.

No jornal *Voz da Revolução* encontramos dois depoimentos de participantes do Destacamento reforçando o que foi dito anteriormente sobre as razões pelas quais muitas mulheres resolveram ingressar no DF. Conescense e Glória, membros da família Aroni, fizeram parte do DF. A primeira teve o pai assassinado pelos portugueses pelo fato do seu filho ter se juntado ao exército da FRELIMO. Conescense afirmou que:

Os portugueses perguntaram-lhe: “Sabes por que é que te vamos matar”? Ele disse que não sabia... Eles disseram-lhe “Nós vamos matar-te por que o teu filho juntou-se ao

exército da FRELIMO, é um quadro da FRELIMO”. O meu pai respondeu: ”Vocês podem matar-me. A minha vida vale pouco – e o meu filho está onde ele deve estar. Sim, é verdade, ele está na FRELIMO”. Então os portugueses deram ao meu pai uma pá e disseram-lhe para cavar um buraco. Ele cavou durante algum tempo e depois perguntou se já era bastante. Eles disseram-lhe para entrar no buraco. Ele entrou. Então, um oficial português apontou para ele, carregou o gatilho, mas a arma não funcionou. Disparou a segunda tentativa, e o meu pai morreu imediatamente. (...) Mais tarde a minha mãe foi até este lugar mas no momento em que ela estava a transportar o corpo os portugueses viram-na e ela teve de correr para o mato para se esconder. Mais tarde eu fui ter com ela. Então encontramos soldados da FRELIMO que nos levaram para uma base e juntei-me ao Destacamento Feminino. <sup>2</sup>

A descrição do momento vivenciado por essas mulheres nos permite entender que juntar-se a FRELIMO e posteriormente ao Destacamento Feminino era um caminho para obter segurança naquele contexto, já que elas ficaram sozinhas com a morte do pai e o ingresso do irmão nas frentes de batalha.

O texto *A mulher é o elemento transformador da sociedade* publicado em 1980, que pode ser classificado como documento de circulação interna da FRELIMO, nos ajuda a refletir sobre as outras razões, além da busca por segurança, pelas quais as mulheres começaram ingressar na luta, mas de acordo com esse documento as razões foram muito maiores do que a simples necessidade de aumentar os efetivos do exército da FRELIMO.

Podemos ainda citar, entre essas razões, a necessidade de mobilizar todo o enorme potencial humano que representam as mulheres moçambicanas. A emancipação da mulher, sua integração total na luta, representam um aumento considerável da capacidade de organização. Mas, seria errado ligar o combate pela emancipação da mulher

---

<sup>2</sup> Depois dos massacres de Mocumbura- sobreviventes dos massacres juntam-se a FRELIMO. IN: Jornal Voz da Revolução, abril-maio de 1972, s.p.

moçambicana somente a uma questão de princípios estatutários ou a uma questão de aumento dos efetivos.<sup>3</sup>

Porém, essa decisão sendo ela estatutária ou não, ou por iniciativa das próprias mulheres que buscaram seu espaço de atuação na sociedade por meio do Destacamento não foi facilmente aceita pelos homens. De acordo com Casimiro,

Esta decisão encontrou muitos obstáculos no seio do movimento, por parte de homens e mulheres. As mulheres que se haviam juntado à luta funcionavam, muitas vezes, como produtoras, reprodutoras, fonte de prazer sexual para os guerrilheiros que, sob a direção de alguns charmien (chefes tradicionais homens), organizavam o controle da sua força de trabalho e o controle dos homens, ao seu acesso. Alguns homens afirmavam que a mulher era um ser fraco, que não aguentava os treinos militares e que era perigoso aproximar fogo do capim (CASIMIRO, 2004, p. 173-174).

Essa análise de Casimiro a respeito da participação da mulher aponta um exemplo claro de discriminação por gênero, no momento em que a mulher era vista como incapaz de ocupar o mesmo espaço no partido e desempenhar as mesmas tarefas que os homens.

Após a independência, a FRELIMO deu início a uma política de desenvolvimento do país e de promoção de bem estar social dos cidadãos visando para isso reproduzir a experiência das zonas libertadas em todo o país. Nesse contexto que vão ser criadas as Organizações Democráticas de Massa (ODM'S) que englobavam uma série de grupos sociais como os jovens sendo representados pela Organização da Juventude Moçambicana (OJM), os trabalhadores com a Organização dos Trabalhadores Moçambicanos (OTM) e as mulheres com a Organização da Mulher Moçambicana (OMM).

---

<sup>3</sup> COMITÊ CENTRAL DA FRELIMO. A mulher é um elemento transformador da sociedade. Coleção de Estudos e Orientações, 1980.

A Organização da Mulher Moçambicana (OMM) foi criada em 1973 e sua ação se estendeu por todo o território moçambicano, sendo a única organização de massa que conseguiu se manter desde o período da luta armada até os dias atuais.

Casimiro (2004) alega que a agudização da luta armada fez com que a FRELIMO sentisse necessidade de possuir uma organização mais ampla. De maneira que, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) teria como núcleo central o Destacamento Feminino e abarcaria as mulheres associadas ao movimento por meio das diversas atividades no país. Esta mesma autora afirma que mesmo com a discordância de muitas mulheres guerrilheiras, a OMM foi criada em 1973 no auge da guerra pela independência. De acordo com uma matéria publicada no Jornal *A Voz da Revolução* sobre a I Conferência da Mulher Moçambicana:

A Conferência saudou a decisão do Comitê Central reunido em Dezembro de 1972, de criar uma Organização da Mulher Moçambicana. Esta Organização tornava-se necessária, dado que a única estrutura existente ao nível das mulheres era o Destacamento Feminino. Verificava-se contudo que muitas mulheres realizavam tarefas fora do âmbito do Destacamento feminino, não estando enquadradas em uma estrutura que lhes fosse própria. Também muitas militantes potenciais que não reuniam condições para serem integradas no Destacamento Feminino eram conservadas à margem do processo revolucionário. A nova organização agirá portanto como uma frente larga, que tendo como núcleo e elemento impulsionador o Destacamento Feminino, irá mobilizar, organizar e unir mulheres novas e velhas, casadas e solteiras, em todos os lugares onde elas se encontrarem- das povoações as escolas e bases e campos no exterior. A Organização da Mulher Moçambicana é parte da estrutura global da FRELIMO na qual aparece como um braço para atingir, um novo sector, o sector feminino, cuja participação completa e adequada tem até aqui sido negligenciada. <sup>4</sup>

O Destacamento Feminino, até então atuante, passou a ser englobado pela Organização da Mulher Moçambicana e conforme foi dito nessa I Conferência se tornou um braço da

---

<sup>4</sup> 1º Conferência da Mulher Moçambicana: comunicado final. IN: Jornal *A Voz da Revolução*- órgão oficial da Frente de Libertação Nacional (FRELIMO), n 16, março de 1973, p. 6 - 7.

FRELIMO. Essa ação nos permite supor que o DF poderia ter começado a desenvolver um trabalho político em prol das mulheres que não agradasse a organização a ponto desta sentir necessidade de criar um órgão que gerisse a questão da mulher subordinado a ele.

A Organização da Mulher Moçambicana teria como objetivo dar assistência a mulher promovendo a sua emancipação e a engajamento direto no movimento político, sendo este até mesmo de cunho internacional. Através das pesquisas no jornal *A Voz da Revolução* encontramos algumas notícias em um setor específico intitulado “Delegação de Mulheres no exterior”. Em relação aos objetivos da OMM com esse envio das mulheres para outros países foi dito que:

“Quando a organização nos envia em missão no exterior, ela envia-nos numa missão, que embora não fundamental, é importante. A missão no exterior é também uma missão de combate, a certo sentido mais difícil- pro que frequentemente o inimigo e o amigo aparecem confundidos, inclusive dentro de nós individualmente. A missão exterior, em geral propõem – se atingir os objetivos principais seguintes: 1. Reforçar o isolamento do inimigo; 2. Tornar a nossa luta mais reconhecida, o que permite o desenvolvimento da solidariedade conosco; 3. Testemunhar a nossa amizade, solidariedade junto das Organizações, Governos e Povos que visitamos; 4. Estudar a experiência revolucionária do Povo visitado, para enriquecer a nossa própria teoria e prática revolucionária”<sup>5</sup>

Através da descrição do tipo de atividades que eram realizadas por essas mulheres em tais viagens, podemos perceber que tal ação estava relacionada a essa estratégia de estabelecimento de relação política e troca de experiências internacionais com países como a Rússia e China, os quais naquele contexto eram exemplos de revoluções socialistas vitoriosas, Mongólia e a República Democrática Alemã.

A FRELIMO apresentou desde a sua fundação uma preocupação com a mulher e sua inserção no desenvolvimento da luta armada, de modo que a ela caberia um papel central

---

<sup>5</sup> Delegação das Mulheres no Exterior. In: Jornal *A Voz da Revolução*- órgão oficial da Frente de Libertação Nacional de Moçambique (FRELIMO), nº 11, julho-agosto de 1972, p. 04.

para o avanço da revolução, tal visão pode ser percebida através da análise do discurso de Samora, o qual pode ser entendido como uma das principais representações da visão da FRELIMO sobre a mulher e a essência dessa emancipação defendida.

### Os caminhos da emancipação

Compreender as visões da FRELIMO sobre a mulher exige a análise crítica de um discurso histórico proferido por Samora Machel, presidente da Frente Nacional de Libertação de Moçambique e da República Popular de Moçambique intitulado “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia de continuidade, condição de seu triunfo”, o qual se tornou um clássico sobre uma determinada noção de emancipação feminina no contexto dos anos 70.

A libertação e a emancipação feminina foram os temas principais desse texto de Samora, de maneira que emancipar ou não a mulher era estava na pauta dos debates no seio da FRELIMO.

Samora explicava as razões pelas quais era tão importante emancipar a mulher libertando-a da opressão sofrida até então, apontando as contradições existentes no seio do partido com relação a tal assunto e qual seria o momento correto de se fazer isto. Segundo ele,

Existem pessoas no nosso seio, a organização está consciente disso, que acham que devemos consagrar todos os nossos esforços à luta contra o colonialismo, que a tarefa da emancipação da mulher neste quadro é secundária, pois leva-nos a um desperdício das nossas forças. Acrescentam ainda que a situação em que vivemos, com escassez de escolas, com poucas mulheres instruídas, com as mulheres apegadas à tradição, não nos fornece as bases de partida para uma acção consequente; por isso importa aguardar a independência, a construção duma base económica, social e educacional sólida para desencadear a batalha. Outros dizem ainda, interpretando tendenciosamente os Estatutos, que é necessário respeitar certas particularidades tradicionais locais, que não as podemos combater nesta fase, pois arriscamo-nos a perder o apoio das massas (MACHEL, 1973, p.17).

Mesmo havendo duas vias interpretativas sobre a emancipação feminina no seio da FRELIMO, Samora apontava que o papel desempenhado pela mulher na fomentação de uma nova visão em prol do crescimento da nação e a importância da sua emancipação fazia com que ela fosse considerada elemento prioritário no processo, pois a ela caberia apoiar a luta pelo fim de uma sociedade exploradora da qual ela era vítima.

Essa opressão sofrida pela mulher foi um dos aspectos abordados por Samora neste discurso, sendo que o regime colonial era o principal causador da exploração sob a mulher, sendo que para Samora,

A Revolução tem por objetivo essencial a destruição do sistema de exploração, a construção duma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano e que o reconcilia com o trabalho com a natureza. É dentro deste contexto que surge a questão da emancipação da mulher. De uma maneira geral, no seio da sociedade, ela aparece como o ser mais oprimido, mais humilhado, mais explorado. Ela é explorada até pelo explorado, batida pelo homem rasgado pela palmatória, humilhada pelo homem esmagado pela bota do patrão e do colono (MACHEL, 1973, p.18).

A exploração feminina era consequência do colonialismo, sendo que sua lógica na interpretação de Samora tinha como base elementar a presença do colonizador, que explorava o homem e este consequentemente oprimia a mulher, sendo as contradições existentes nas relações entre homens e mulheres são anuladas e não debatidas.

Mesmo tendo sua importância demarcada no processo revolucionário através dos discursos emitidos por Samora ou em outros documentos de circulação interna do Partido, o papel que a mulher exercia no lar e o seu lado materno era bastante exaltado como podemos perceber no discurso de Samora, segundo o qual:

Considerando ainda a necessidade fundamental de a Revolução ser prosseguida pelas novas gerações, como poderemos assegurar a formação revolucionária das gerações de continuadores, se a mãe, primeira educadora, se encontra à margem do processo revolucionário? Como fazer do lar do explorado, do oprimido, uma célula do combate

revolucionário, um centro difusor da nossa linha, um estímulo para o engajamento da família, quando a mulher permanece apática a este processo, indiferente à sociedade que está sendo criada e surda ao apelo do Povo? (MACHEL, 1973, p.18).

Como ficaria não estaria inserida no processo aquela responsável por cuidar, criar e educar as novas gerações? Justamente nesse ponto se encontrava a questão central. As militantes da FRELIMO estariam envolvidas no trabalho clandestino, na preparação dos quadros e no abastecimento de novas frentes, mas a elas caberiam determinadas tarefas específicas: formar uma nova geração, criar crianças e as apresentar uma nova mentalidade formando autênticos perpetuadores do processo revolucionário.

A partir da exposição dessas tarefas Samora reforçou o papel clássico associado à mulher como aquela que é responsável por educar, cuidar e orientar essa geração que faria nascer a nova sociedade moçambicana calçada nos ideais de progresso e abandono das tradições. Nota-se a perpetuação da representação da mulher de modo estereotipado reforçando o elemento biológico que apontando a maternidade como algo inerente a natureza feminina.

Tal visão da Frelimo sobre a mulher moçambicana era propagada, nesse mesmo contexto de produção do discurso de Samora aqui analisado, através de músicas, como por exemplo, o Hino da Mulher Moçambicana, que transcrevemos um trecho abaixo:

“Cantemos com a alegria o 7 de abril<sup>6</sup>/O dia consagrado à Mulher Moçambicana/  
Companheira inseparável o homem engajado/Na luta contra a velha sociedade  
exploradora/ Quem é? /Aquele que produz e alimenta os combatentes/É a Mulher  
Moçambicana Emancipada/Que destrói as forças da opressão.”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> No dia 7 de abril comemora-se o Dia da Mulher Moçambicana e data de falecimento de Josina Machel.

<sup>7</sup><http://meumundo35.blogspot.com.br/2013/04/hino-da-mulher-mocambicana.html>

Acesso em : 18-06-2015

Reforçando o papel da mulher como esposa, mãe afetuosa e restrita ao espaço privado, Samora a trouxe como centro no processo de conscientização de uma nova geração no seio da família, logo ela precisava estar consciente da exploração sofrida e de que forma poderia lutar contra essa situação.

Por essa razão, a emancipação da mulher era vista como algo urgente e necessário, pois sua essência formadora e orientadora, teoricamente própria à natureza feminina, seria de grande importância para a luta. Porém, mesmo o seu lado mãe tão reforçado vemos emergir por meio desse discurso a mulher como militante.

Libertar a mulher-mãe moçambicana da opressão colonial era uma tarefa primordial do processo revolucionário. A opressão física e moral eram citadas por Samora como elementos básicos que explicam o fundamento da alienação feminina e consciente disso ela poderia desempenhar o papel que lhe caberia na visão da FRELIMO. Para Samora,

No decurso da nossa luta, na dura batalha que tivemos que travar contra os elementos reaccionários, compreendemos de uma maneira mais clara os nossos objectivos. Sentíamos particularmente que a luta pela criação de novas estruturas fracassaria sem a criação de uma nova mentalidade. Criar uma atitude de solidariedade entre os homens capaz de fazer desenvolver o trabalho colectivo, pressupõe a eliminação do individualismo. Desenvolver uma moral sã e revolucionária que promova a libertação da mulher, a criação de gerações com um sentido colectivo de responsabilidade, exige a destruição das idéias e gostos corruptos herdados. Para implantar as bases de uma economia próspera e avançada é necessário que a ciência vença a superstição. Unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação (MACHEL, 1970, p.35).

Consciente da opressão sofrida, a mulher seria orientadora na criação de uma nova mentalidade que deveria nascer com a destruição das práticas tradicionais, as quais auxiliavam no processo de exploração do homem pelo homem, característico da sociedade capitalista, o qual abarcava a mulher.

Na sociedade nova almejada pela FRELIMO o racismo, o tribalismo, e o obscurantismo não deveriam existir. Por meio de uma relação dicotômica entre o novo e o velho, em

uma tentativa de transformar os valores e a tradição baseada nos costumes acreditava-se que

Logo que se desencadeou o processo de exploração, a mulher na sua generalidade, como o homem, foi submetida à dominação das camadas privilegiadas. A mulher é também um produtor, um trabalhador, mas com qualidades particulares. Possuir mulheres é possuir trabalhadores, trabalhadores gratuitos, trabalhadores cuja totalidade do esforço de trabalho pode ser apropriada sem resistência pelo esposo, que é amo e senhor. Casar-se com muitas mulheres na sociedade de economia agrária torna-se um meio certo para acumular muitas riquezas. O marido assegura-se de uma mão-de-obra gratuita, que não reclama nem se revolta contra a exploração. Daí a importância da poligamia nas zonas rurais de economia agrária primitiva. A sociedade, compreendendo que a mulher é uma fonte de riqueza, exige que um preço seja pago. Os pais requerem do futuro genro o pagamento dum preço, o “lobolo”, para cederem a filha. A mulher é comprada, herdada, como se fosse um bem material, uma fonte de riquezas (MACHEL, 1973, p.22).

A FRELIMO realizava críticas as práticas vinculadas à sociedade colonial e mecanismos culturais e ideológicos de exploração da mulher. Esses valores não deveriam fazer parte da essência moralizadora do homem novo e da mulher nova, os quais deveriam ser a antítese do modelo burguês.

A FRELIMO via o lobolo, que era uma prática culturalmente utilizada em países africanos de exigir um pagamento da família da noiva em dinheiro ou bens materiais como gado; a poligamia, algo que também é cultural naquelas sociedades nas quais os homens se casavam com mais de uma mulher; os ritos de iniciação e os casamentos forçados realizados ainda na infância de muitas meninas eram elementos criticados pelo partido, por serem considerados práticas exploratórias da mulher.

No que se refere ao lobolo um agravante ainda é citado por Samora no seu discurso sobre o direito que o homem achava devolver a mulher e exigir o valor do lobolo quando esta não conseguisse desenvolver uma das suas funções naturais: procriar. A partir disso, vemos que a sociedade possuía uma visão tradicional sobre a mulher cuja função de ter filhos era ainda algo obrigatória e inerente a sua natureza. Mas, apesar de criticar essa postura masculina de não aceitar a mulher que for estéril ou o marido pensar que ela assim

o era, seu posicionamento entrava em choque com a não aceitação por parte de Samora de uma mulher que não desejasse ter filhos fizesse disso um símbolo da sua emancipação.

Assim, como o lobolo e a poligamia, os ritos de iniciação, que tinham como objetivo realizar a formação das mulheres por meio de princípios ancestrais passados pelos mais velhos ensinando valores, noções de comportamento, organização social, política e econômica, eram vistos também como um caminho para a opressão feminina já que pode ser entendido como parte de um sistema educacional que oprimia a mulher. De acordo com Samora,

O obscurantismo, a ignorância, são irmãos gêmeos da superstição e os pais da passividade. Todas as superstições, as religiões, sempre encontraram o terreno mais fértil no seio da mulher, porque esta se encontrava mergulhada na maior ignorância e obscurantismo. Na nossa sociedade, os ritos e cerimônias aparecem como o veículo principal de transmissão dos conceitos da sociedade sobre a inferioridade da mulher, sobre a sua subserviência em relação ao homem. É a este nível ainda que se propagam numerosos mitos e superstições que se destinam objetivamente a destruir o espírito de iniciativa da mulher; e reduzi-la à passividade. A própria educação familiar acentua e reforça estes diversos aspectos. Desde criança a rapariga é educada duma maneira diferente do rapaz, é-lhe inculcado um sentimento de inferioridade (SAMORA, 1973, p. 24).

Obscurantismo e ignorância eram características que marcavam o lobolo, os ritos de iniciação, os casamentos forçados e a poligamia, que eram praticadas secularmente em Moçambique. O homem novo e a mulher nova não deveriam praticar tais ações, estando libertos dessas concepções obscurantistas para que eles ficassem abertos ao progresso e à ciência para a gestação de uma nova sociedade.

Esses elementos culturais potencializavam, na opinião do autor, a dominação secular à qual a mulher vinha sido submetida. Porém, a essência dessa dominação era a contradição entre a mulher e a ordem social, a qual ele define como algo encontrado no sistema de organização da vida econômica da sociedade e não entre o homem e a mulher. De acordo com ele,

Sejamos claros neste ponto: a contradição antagônica não é entre a mulher e o homem, mas, sim entre a mulher e a ordem social, entre todos os explorados, mulheres e homens, e a ordem social. É esta situação de explorada que explica a sua ausência de todas as tarefas de concepção e decisão no seio da sociedade, que a exclui da elaboração das concepções que organizam a vida econômica, social, cultural e política, mesmo quando os seus interesses estão diretamente afetados. É este o aspecto principal da contradição: a sua exclusão da esfera de decisão da sociedade. Esta contradição só pode ser resolvida pela Revolução porque só a Revolução destrói os alicerces da sociedade exploradora e reconstrói a sociedade em bases novas, que libertam a iniciativa da mulher, a integram como ser responsável na sociedade e a associam à elaboração das decisões. Por consequência, da mesma maneira que não pode haver Revolução sem libertação da mulher, a luta pela emancipação da mulher não pode triunfar sem a vitória da Revolução (MACHEL, 1973, p.20).

Baseado em uma dada apropriação do marxismo, Samora reduziu a contradição existente entre homens e mulheres na sociedade moçambicana, abolindo as críticas à dominação masculina e na discriminação em relação às mulheres assentadas em bases sexistas e de hierarquias de gênero, esse seria um dos elementos nos quais a sua noção de emancipação feminina esbarraria.

Na terceira parte do discurso Samora explicita qual seria o sentido da emancipação defendida pela FRELIMO, demonstrando logo a princípio sua visão em relação aos tipos de mulher emancipada que era defendida em algumas sociedades, a qual era uma concepção marcadamente errônea na sua opinião. Para ele,

Se na FRELIMO ainda não há mulheres tratoristas ou motoristas é necessário imediatamente que haja, sem ter em conta as condições objetivas e subjetivas. A emancipação concebida mecanicamente leva, como vemos por exemplo nos países capitalistas, a reclamações e atitudes que deturpam inteiramente o sentido da emancipação da mulher. A mulher emancipada é a que bebe, é a que fuma, é a que usa calças e mini saias, a que se dedica à promiscuidade sexual, a que recusa ter filhos, etc. Outros, identificam a emancipação com a acumulação de diplomas, o diploma

universitário em particular aparecendo como um certificado de emancipação. Há ainda quem considere que a emancipação consiste em ter acesso a um certo nível econômico, social, cultural. Todas estas concepções são erradas e superficiais. Nenhuma delas atinge o coração da contradição nem propõe uma linha que verdadeiramente emancipe a mulher (MACHEL, 1973, p.27).

Esse discurso nos demonstra que para a FRELIMO, a emancipação feminina não consistia em igualar homens e mulheres em suas atitudes, ações e estilos de vida. Existia um controle sob o corpo feminino, a mulher moçambicana não tinha liberdade de expor suas escolhas em relação à bebida, ao cigarro, as suas vestimentas, ao seu grau de instrução, ao seu comportamento ou a quantidade de parceiros sexuais que ela optasse em ter. O comportamento feminino desejado por parte da FRELIMO entrava em choque com as solicitações feministas daquele contexto.

A mulher moçambicana emancipada desempenhava múltiplas atividades. Mãe, mulher, esposa e também militante no seio da FRELIMO, ela lutava lado a lado com os homens nas trincheiras, participava de reuniões do partido, abastecia com alimentos as zonas libertadas, cuidando dos doentes e das crianças, mas não tinham o mesmo tratamento destinado aos homens. Para Samora,

“Há quem conceba a emancipação como uma igualdade mecânica entre o homem e a mulher. Esta concepção vulgar manifesta-se muitas vezes no nosso seio. A emancipação seria então a mulher e o homem fazerem exatamente as mesmas coisas, dividirem mecanicamente as tarefas no lar. “Se hoje lavei os pratos, amanhã lavarás tu, quer estejas ou não ocupado, quer tenhas ou não tempo” (SAMORA, 1973, p. 27).

Se a igualdade que era o primeiro passo dado em direção à emancipação estava sendo negada às mulheres, podemos nos perguntar que tipo de emancipação estava em voga no seio da FRELIMO. Igualdade entre homens e mulheres estava na ordem no dia naquele contexto e esta não era aceita no seio do partido.

Esta noção de emancipação esbarrava na divisão das tarefas do lar. A divisão sexual do trabalho modela-se como uma prática social que tem como intuito tanto conservar as

tradições que nos orientam quais seriam tarefas femininas e masculinas dentro de um determinado espaço social tanto na criação de modalidades na divisão sexual das tarefas. A subordinação de gênero e a assimetria na divisão de tarefas são notórias no critério de definição das tarefas.

Apesar do reconhecimento e dos avanços conseguidos pela FRELIMO na sua defesa da emancipação da mulher sendo um dos primeiros partidos a defender a emancipação feminina concomitante à independência do país, podemos afirmar que o tipo de libertação proposta por Samora Machel esbarrou em uma série de questões conforme vimos anteriormente e nas críticas veladas ao movimento feminista internacional, que possuía uma visão de emancipação completamente diversa da FRELIMO.

Antes mesmo de serem militantes, as mulheres desempenhavam outros papéis como mães e donas de casa. Faz-se necessário citar essa questão para que imaginemos as dificuldades que essa mulher militante possuía para desempenhar múltiplas funções. Elas treinavam, participavam de combates, realizavam serviços domésticos, abasteciam os combatentes, cuidavam das crianças etc. De acordo com Josina Machel (1970),

Durante nossa marcha encontrámo-nos com mulheres e raparigas em campos militares, em centros administrativos, em hospitais, infantários, escolas e machambas do povo. Vimos como auxiliam generosamente os feridos, como dão seu afecto a crianças órfãs. Como não poupam esforços para abastecer o exército com alimentação. <sup>8</sup>

A mulher moçambicana continuava sendo mãe e esposa, mas também era militante. Ser impedida de casar para poder participar do Destacamento Feminino, não ter as suas especificidades como mulher respeitadas e conviver com a inexistência de uma divisão sexual do trabalho podem ser elementos que nos permitem interpretá-las como formas de dificultar o crescimento da participação feminina no seio do partido, já que elas persistiam em ocupar um espaço marcadamente masculino: o ser militante.

---

<sup>8</sup> Dia da mulher moçambicana. IN: A Voz da Revolução, nº 21, janeiro-abril de 1974, pg.09

## FONTES

FRELIMO. I Congresso da FRELIMO, setembro de 1963.

Depois dos massacres de Mocumbura- sobreviventes dos massacres juntam-se a FRELIMO. In: Jornal **Voz da Revolução**, abril-maio de 1972, s.p.

COMITÊ CENTRAL DA FRELIMO. A mulher é um elemento transformador da sociedade. **Coleção de Estudos e Orientações**, 1980.

Dia da mulher moçambicana. In: **A Voz da Revolução**, nº 21, janeiro-abril de 1974, p.09.

1º Conferência da Mulher Moçambicana: comunicado final. In: Jornal **A Voz da Revolução**- órgão oficial da Frente de Libertação Nacional (FRELIMO), n 16, março de 1973, p. 6 - 7.

Delegação das Mulheres no Exterior. In: Jornal **A Voz da Revolução** - órgão oficial da Frente de Libertação Nacional de Moçambique (FRELIMO), nº 11, julho-agosto de 1972, p. 04.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. Discursos e pronunciamentos: a dimensão retórica da historiografia. IN: Pinsky, Carla Bassanezi; Luca, Tânia Regina de (Orgs). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1992). In: FRY, Peter (Orgs). **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CAMPOS, Josilene Silva. **As representações da guerra civil e a construção da nação moçambicana dos romances de Mia Couto (1992-2000)**. Dissertação (Mestrado em História Social).Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

CORRÊA, Sonia e HOMEM, Eduardo. **Moçambique: primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Editora Margem, 1977.

CASIMIRO, Isabel. **“Paz na terra, guerra em casa”: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2004.

CASIMIRO, Isabel. Repensando as relações entre mulher e homem no tempo de Samora. In: SOPA, A. **Samora: homem do povo**. Maputo: Maguezo, 2001.

COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista. In: FRY, Peter (Orgs). **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: a história da violência nas prisões**. São Paulo: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Editora Graal, 2012.

MARTINS, A.P. Possibilidades de diálogo: classe e gênero. **História Social**, Campinas, SP, n. 4/5, p.135-156, 1997/1998.

MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 24 nº 70, junho/2009, p.18-36.

MORAES, Maria Lygia Quartim. Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças. **Revista Crítica Marxista**, Campinas – SP, Vol. 11, p.89-97, 2000.

NIPASSA, Orlando. Ajuda Externa e Desenvolvimento em Moçambique: Uma Perspectiva Crítica. In: **II CONFERÊNCIA DO IESE, “DINÂMICAS DA POBREZA E PADRÕES DE ACUMULAÇÃO EM MOÇAMBIQUE”**, Maputo, 22 a 23 de Abril de 2009.

PINSKY, Carla. Estudos de Gênero e História Social. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n 17, janeiro-abril de 2009, p. 159-189.

SANTANA, Jacimara Souza. **Mulher e Notícias: os discursos sobre as mulheres de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos? **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v.16, nº 2, p.5-22, dez, 1990.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronald. (Orgs) **Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **História das mulheres e as representações do feminino**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

TILLY, Louise. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, vol. 3, 1994, p. 29-62.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol. 51, nº 01, p. 177-214, 2008.

VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. **Cadernos Pagu**, vol. 3, p.63-84, 1994.

WOODS, ALAN. **Marxismo versus feminismo – A luta de classes e a emancipação da mulher**. Ver: <http://www.marxist.com/marxismo-feminismo-emancipacao-mulher.htm>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2014.

# **BRANCOS, PARDOS, CABRAS E CRIoulos, OU APENAS PARDOS E CRIoulos? UMA AULA PÚBLICA DE PRIMEIRAS LETRAS NA CIDADE DO SALVADOR EM MEADOS DO SÉCULO XIX**

José Carlos de Araujo Silva (UNEB/DCH IV) <sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo objetiva contribuir com as pesquisas sobre o acesso dos não-brancos ao ensino público de primeiras letras após a lei geral de 15 de outubro de 1827. No caso em relevo, nos reportamos à escolha do método de ensino mútuo como oficial para o ensino nessas escolas, especialmente quanto a “propaganda” utilizada que atestava o êxito do ensino de leitura, escrita e aritmética quando aplicado aos cativos. Esse método de ensino foi utilizado em uma das aulas de primeiras letras que investigamos na cidade do Salvador na qual identificamos uma situação até então inédita: o “desaparecimento”, no intervalo de um ano para outro (1845/1844), de todos os alunos brancos e cabras.

**Palavras-chave:** ensino mútuo, pardos, crioulos, primeiras letras

**ABSTRACT:** This article aims at shedding some light on research regarding the access to primary public schools of non-white people after the General Law of 15<sup>th</sup>, October, 1827. In the given case, we refer to the choice of mutual teaching method as official for teaching in the schools, especially, as the “propaganda” employed which attested the success of teaching reading, writing and arithmetic when applied to those under slavery. This teaching method was applied in one of the initial years of primary schooling which we looked at in the city of Salvador. An unheard situation was identified, which was the “disappearance” within one year to the next (1845/1844) of all white and non-white students.

**Keywords:** mutual learning, pardos, creoles, primary school

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação (concentração em Cultura e História da Educação) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) Campus IV- (Jacobina), email: [zecaaraujosilva@yahoo.com.br](mailto:zecaaraujosilva@yahoo.com.br)

As pesquisas sobre o processo de escolarização formal da população negra brasileira, especialmente no período anterior à libertação dos escravos, é um campo de pesquisas onde há muito ainda por ser estudado, mais precisamente pelo fato de como tais processos foram realizados nas distintas realidades regionais da colônia e das províncias, já no período imperial. Mas, reconhecemos que apesar da afirmação acima, não devem deixar de ser destacados os significativos progressos e a veiculação de relevantes e destacados trabalhos que tem auxiliado a superar determinados equívocos, derivados de generalizações apressadas.

Mais especificamente nos detendo às pesquisas cronologicamente situadas no século XIX brasileiro, especificamente pelo fato daquele século marcar uma série de mudanças já então ensejadas nos anos finais dos setecentos, especificamente relacionados aos malogrados movimentos emancipatórios ocorridos nas capitanias das Minas Gerais e da Bahia e que em uma conjuntura de tensões do antigo regime no velho continente, ocasionaram a transferência “forçada” da família real lusitana e de sua corte para o Brasil, que obrigou ao estabelecimento de uma série de instituições do aparato burocrático-administrativo do reino, necessárias tanto para o redimensionamento da administração lusitana na América, como para a "acomodação" de parte da corte trasladada.

Tal “transferência”<sup>2</sup> considerada enquanto Estágio inicial do nosso processo de emancipação política, ficou registrada em grande parte da produção didático-escolar do século XX, da seguinte maneira, como apresentada na conhecida História do Brasil, de João Ribeiro, “imortal” e professor do Colégio D. Pedro II:

O Rio de Janeiro, sede da monarquia, foi provido de grandes instituições magníficas: os bancos e as escolas médico-cirúrgicas, o Liceu das Artes, núcleo da futura Escola de Belas-Artes, o Banco do Brasil, a Academia de Marinha, o Supremo Conselho Militar, a rica Biblioteca Real, o esplêndido Jardim Botânico e outras numerosas criações. Com a Imprensa Régia começou a imprensa e o jornalismo que daí a poucos anos será a alavanca das agitações revolucionárias da política (RIBEIRO, 1957, p. 324).

---

<sup>2</sup> Utilizamos o termo transferência em alusão a como a instalação da família real no Brasil ainda é utilizado em boa parte das obras didático-escolares, ainda no presente século.

A necessidade de prover a colônia de um aparato mínimo de instituições educacionais, artísticas, militares e culturais, além de pretender adequar a colônia à condição, mesmo que temporária, de capital do império, possibilitava atender e dar ocupação ao enorme contingente de cortesãos recém-imigrados, uma das justificativas para que tais medidas fossem sido tomadas em tão curto período.

Dentre essas medidas, especificamente naquilo que se refere a abertura dos primeiros cursos superiores em território brasileiro, a decisão pela abertura da Escola de Cirurgia na Bahia (e depois no Rio de Janeiro) encerrava uma ação em certa medida polêmica e que, desde os períodos iniciais da colonização, diferenciava ação das coroas ibéricas com relação às suas colônias na América e que mesmo durante os ensejos reformadores do pombalismo, mereceu uma discussão por parte dos chamados “estrangeirados”<sup>3</sup>. Dentre esses um dos seus principais expoentes, o médico Antonio Nunes Ribeiro Sanches nas suas *Cartas sobre a educação da mocidade*, (1759) ao tratar da questão, se manifestava contrariamente ao funcionamento de instituições superiores nas colônias, postulando pela criação de um modelo destinado aos jovens colonos, baseado em um regime de pensão que teria como principal objetivo, reforçar a circulação monetária e a maior transferência de recursos das colônias para a metrópole. Também vislumbrava o reformista, que tal medida promovesse o estímulo à uma concepção civilizadora, na qual os nascidos na colônia teriam seus laços com a terra natal fragilizados e, em contrapartida, reforçadas suas relações — inclusive afetivas — com a metrópole:

O Estado ganharia a circulação do dinheyro das colonias para a Capital, e tão bem a circulação dos Súbditos; porque muitos nascidos em Ultramar educados assim no Reyno se estabellecerião nelle, mandarião vir as suas riquezas; [...] se voltassem para a sua Colônia natal, sempre conservaria mayor amor para o lugar onde foi criado; por esta circulação se augmentaria o amor dos povos para a sua pátria e principalmente se outras instituições, que não são deste lugar, se introduzissem no Governo dos ditos Domínios, incluindo nelles todas as Ilhas (SANCHES, 1922, p. 138).

---

<sup>3</sup> Termo utilizado para designar de maneira genérica os intelectuais que estiveram mais ou menos envolvidos com as reformas do Estado português realizadas por Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal) em meados do século XVIII. Dentre esses estrangeirados destacamos D. Luis da Cunha, Antônio Nunes Ribeiro Sanches, Martinho de Mendonça de Pina e de Proença.

A preocupação apresentada pelo ilustre Ribeiro Sanches iria no sentido de defender, principalmente, em um momento de reformas do estado português, a garantia de um fluxo contínuo tanto de recursos materiais, como também de pessoal para realizar os cursos superiores nas instituições metropolitanas. Em tempo, cabe aqui informar que o mesmo ano de 1759, que marca a primeira edição da citada obra do médico português, é muito mais conhecido na historiografia luso-brasileira como aquele da promulgação das “conhecidas” reformas pombalinas, mas que para a maioria, se tratou tão simplesmente da expulsão dos jesuítas de todo o império e possessões portuguesas.

Em vista da expulsão de toda e qualquer atividade realizada pelos inacianos e, no caso, proporcionar alguma atenção às ações educativas antes encampadas pelos jesuítas, foi então criado o modelo de aulas régias, que consistiu na abertura de aulas avulsas, ministradas por professores públicos, escolhidos sob a modalidade de concurso para ensinarem os conteúdos de gramática latina, aritmética, filosofia moral e racional, grego e retórica e poética. Sistema que, inclusive, para boa parte dos historiadores da educação, confere ao reino português o pioneirismo na criação dos sistemas nacionais públicos de ensino.

Com a criação do modelo de aulas régias, pôde-se notar que oficialmente havia um interesse em prover de maneira mais imediata, os estudos secundários, uma vez que a preocupação mais específica com o ensino de leitura e escrita ficou de fato, postergada para uma segunda reforma ou como é mais conhecida, a reforma dos estudos menores que apenas foi concretizada no ano 1772.

Após esse preâmbulo e passando agora a se deter naquilo que se relaciona mais diretamente com o propósito desse artigo, a saber: a compreensão sobre os limites de acesso e oportunidade de escolarização formal para os negros e mestiços no Brasil de meados do século XVIII a meados do século XIX, mais especificamente da capitania e posterior província da Bahia. Devemos destacar que nesse sistema de aulas régias, em face das condições materiais daqueles que, puderam nelas realizar nelas os seus estudos, serem oriundos de famílias mais bem aquinhoadas, ou pelo menos remediadas, fato é que com a insuficiência de fontes que nos permitam minimamente nos reportar sobre a cor

dos seus alunos<sup>4</sup>, apenas podemos inferir, dada a condição de certo privilégio conferido a essas aulas e aos seus professores, que a possibilidade de serem frequentadas por negros e pardos foi muito rara.

O sistema de aulas régias e a sua duração ainda são objeto de indefinição por parte dos historiadores da educação brasileira, alguns afirmam que apenas se pode considerar o fim do sistema com o ato adicional de 1834, outros, consideram que a lei geral de 15 de outubro de 1827, com o estabelecimento das chamadas aulas nacionais de primeiras letras, criou um modelo diferenciado. De nossa parte consideramos que mesmo diante desse “impasse” não podemos deixar de considerar sobre a abrangência do decreto de 15 de outubro que no seu primeiro artigo determinava que fossem criadas escolas de primeiras letras “em todas as cidades, vilas e lugares populosos do Império” (XAVIER, 1992, p. 41).

De qualquer sorte, consideramos que um dos aspectos mais importantes do decreto citado foi a determinação do método do ensino mútuo como oficial para o funcionamento nas aulas nacionais, para isso, ficando responsáveis os professores que não estivessem aptos a utilizar o citado método, a “instruir-se na capital respectiva, dentro de certo prazo” (XAVIER, 1992, p. 42).

Posto isso, circunscrevemos enquanto objetivo do presente artigo promover mais uma contribuição com as pesquisas sobre o acesso dos não-brancos ao ensino público oficial brasileiro, instituído através da lei geral de 15 de outubro de 1827. Assim destacamos que nesse sistema de aulas públicas, que pode ser caracterizado como uma iniciativa que teve alcance muito limitado em função das desigualdades (econômicas, sociais e jurídicas) do Brasil imperial, uma vez que apenas aqueles que eram mais bem aquinhoados ou remediados poderiam enviar os seus filhos para a escola e, mais dificilmente, fazê-los permanecer nela. Na situação presente interessa-nos compreender como os segmentos mais aliçados da sociedade, em função de não fazerem parte da elite branca, puderam acessar essas instituições escolares.

---

<sup>4</sup> Quanto a cor da pele relativo às aulas régias, temos apenas informações sobre os professores que, na pesquisa por nós realizada entre os anos de 1759 e 1827 na Bahia, todos se apresentam como brancos durante nas atestações apresentadas no ato do pleito ao provimento em questão.

Para a finalidade acima descrita optamos por tomar como um dos aspectos mais significativos da citada determinação legal, a escolha do método do ensino mútuo como oficial para o funcionamento nas aulas nacionais. Para isso, ficando responsáveis os professores que não estivessem aptos a utilizar o citado método, a “instruir-se na capital respectiva, dentro de certo prazo” (XAVIER, 1992, p. 42). Exatamente esse aspecto foi um dos que se mostrou mais problemático em ser aplicado, sendo necessária a de maneira mais imediata, a adoção de medidas “domésticas” para tal objetivo, no caso, “descobrir” entre os mestres da província, quem possuía conhecimentos acerca do método e, literalmente, “treinar” os outros professores.

A informação sobre tal decisão nos foi possível não em função da identificação de alguma fonte oficial que atestasse sobre tal disposição, mas sim por meio de documento produzido pelo Professor Lázaro Muniz da Costa no qual, da mesma maneira que faz um relato de sua trajetória pessoal e profissional no magistério (privado e público), demonstrava o profundo mal-estar com a situação em que ora se encontrava, em 1850: velho, doente e ainda exercendo o magistério em uma distante povoação da cidade do São Salvador.

O professor Lázaro manteve uma comunicação regular com a Presidência da Província, daí podermos considerar mais severamente as suas informações e através da mesma, pudemos ter uma noção mais aproximada das dificuldades que, no cotidiano, esses professores enfrentavam, senão vejamos quanto às condições do local para o funcionamento da sua aula de primeiras letras:

Diz Lázaro Muniz da Costa, Professor Nacional de Primeiras Letras da Aula do Ensino Mutuo da Freguezia de S. Pedro, que ontem receboo hum officio da Meza dos Órfãos em que o aviza, para quanto antes evacuar a Aula, que tem no Sallão do Hospicio de Jeruzalem por ordem do governo que o que se não tem arrendado por cauza da Escola, quando parece não ser só a Aula esse motivo, porque ainda todos os cubiculos estão cheios de immensos, e diversos volumes inventariados, que ainda se não evacuarão, além disso ainda existe o Donato com tres escravos, fora 8 ou 9, que o tezoureiro levou para os órfãos; más como a Meza manda, que o Supplicante evacue a Aula parece justo que este leve como leva ao conhecimento de V.Ex<sup>a</sup>, para que haja de lhe determinar para onde deve conduzir e firmar [] Estabelecimento, bem como respeitosamente lembrou a V. Ex<sup>a</sup> hum dos salloens, que há no Quartel que foi do B<sup>m</sup> 10, que tudo ali foi feito a custa da Fazenda Publica, que conforme a lei de 15 de outubro de 1827 deve dar cauza idonea para as Aulas do Ensino Mútuo (APEB, Ensino Elementar, 4006, 04/12/1831).

Essa dificuldade inicial em se conseguir um local em condições razoáveis para ministrar as suas aulas, demonstrava o quanto a província estava despreparada para cumprir o disposto na Lei Geral de 15 de outubro de 1827, mesmo em se tratando de um professor que parecia ter uma posição destacada entre o magistério baiano, de acordo com a visita que o mesmo recebeu ainda no ano anterior à promulgação da lei citada:

Em 1826 no dia 13 de março pelas 4 horas da tarde inesperadamente [...] pela Aula S.S.M.M. o Imperador Sr. D. Pedro Primeiro, a Imperatriz, a Rainha hoje de Portugal, e a Viscondesa de Santos. Examinou elle mesmo a Aula, Fes elle mesmo trabalhar em todos os três exercicios, escripta, leitura e Arithmetica, para que lhe pedio o feito que a inda conserva. Das 5 ½ horas da tarde Fês cessar o serviço, e dispedio os meninos em n° de cento e tantos (APEB, Ensino de Elementar, 4006, 11/11/1850).

Ora, para ter recebido a visita do imperador e da imperatriz, que acompanharam as atividades da aula regida pelo professor Lázaro, na aplicação do método do ensino mútuo, devemos dar-lhe o devido crédito, quando no documento já citado anteriormente no qual fez um relato da sua vida pessoal e profissional, se reportou à decisão tomada "precariedade" pela Presidência da Província para veicular os princípios fundamentais do ensino mútuo entre os outros professores: incumbi-lo, no ano de 1828, de ensiná-los a prática do método do ensino mútuo e, ainda segundo ele, anos mais tarde, quando estes mesmos professores foram cobrados pelas autoridades sobre o conhecimento dos fundamentos daquele método de ensino, argumentaram terem aprendido com o professor Costa, justificativa plenamente aceita pelas autoridades.

Essa escolha pelo método do ensino mútuo para ser utilizado nessas escolas de primeiras letras, nos remete, obrigatoriamente, a considerar sobre os interesses emergenciais que nortearam a sua escolha. No caso, os seus princípios utilitaristas afiançados pelos expressivos resultados quantitativos obtidos na Europa, em especial na França e na Inglaterra (e colônias), que proporcionaram a criação de uma importante "cadeia publicitária" dos notáveis resultados alcançados por instituições e países que o utilizaram maciçamente.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>O Correio Brasiliense, editado em Londres, em 1816 publica uma série de artigos de Hipólito da Costa, nos quais apresenta o método de Lancaster (BASTOS, 1996, p. 51).

Partindo da experiência em um orfanato em Madras na Índia, no qual Joseph Lancaster o aplicou com resultados muito bons, a eficácia da aplicação do método do ensino mútuo, cuja principal característica era a utilização de decuriões (alunos que estivessem em um estágio mais avançado de aprendizado, para atuarem como monitores daqueles alunos em estágio de aprendizado inferior, tudo isso em um mesmo espaço físico), aparecia como muito oportuno para uma sociedade como a brasileira onde no momento em questão (segundo quarto do século XIX) havia uma quantidade muito pequena de professores em uma relação inversa ao grande número de crianças e adultos analfabetos.

Fato é que já havia no Brasil alguns poucos conhecedores e entusiastas dos benefícios propiciados pela utilização do método do ensino mútuo, e esses funcionaram como excelentes veículos publicitários dos seus benefícios. Nesse sentido, cabe aqui destacar o relato da experiência de um francês (Conde Scey), morador do Rio de Janeiro, que em uma carta endereçada ao presidente da Sociedade pela Instrução Elementar de Paris, relata a exitosa aplicação do método lancasteriano em terras brasileiras:

Eu me ocupei de comunicar, no Brasil, os benefícios do ensino mútuo, fazendo principalmente a aplicação em jovens negros, de um e outro sexo, que são trazidos da costa da África, nos quais as faculdades morais são praticamente nulas. Eu já obtive resultados que prometem ser venturosos. As idéias se fixam e o amor-próprio se desenvolve pelo desejo de ser monitor, por mais difícil que seja formá-los. Até o momento presente, faço todos quadros à mão e os componho eu mesmo. Diante das formalidades da alfândega e a censura sobre os objetos impressos, eu não pude superar as dificuldades para a introdução dos materiais, necessários à aplicação do método, a não ser que a sociedade pudesse me fazer chegar um ou dois exemplares de todos os quadros, e de tudo que faz publicar, principalmente o que é relativo à instrução das meninas, parte que eu pouco segui e que é muito importante neste país. Seria necessário que essa remessa se realizasse por intermédio do Ministério e fosse dirigida ao Cônsul da França, ao qual faria o reembolso das despesas e dos fretes. A sorte dos negros é tão desgraçada que concorrer para amenizá-la entramos, sem dúvida, nos aspectos filantrópicos da sociedade. Pela instrução os negros conseguem reunir os fundos necessários para comprar a sua liberdade e a de seus filhos. Não tenho mais nada a acrescentar à essa observação (BASTOS, 1997, p. 123).

Essa longa, mais necessária citação, nos é cara, pois deixa bastante explícita como a publicidade sobre a eficácia do método em questão foi utilizada para demonstrar como a sua aplicação para aqueles considerados pelo Conde, dotados de faculdades intelectuais e morais inferiores, justificaria e garantiria um sucesso ainda maior entre aqueles que não sofressem de tais mazelas.

Em outra correspondência do Conde Scey ele relata uma experiência de natureza semelhante:

Já o Conde de GESTAS seguiu o meu exemplo em suas terras, e todos os seus escravos receberam os conhecimentos exemplares sobre a língua francesa e portuguesa, educação religiosa, e ganhou muito com isso. Os plantadores vizinhos, observando a boa conduta destes negros, em que o grau de civilização aumentou a população, se apressarão com certeza em empregar os mesmos meios, quando puderem ser bem assessorados e procurar institutores. É para formar os meios mais rápidos e prontos que recorri à boa vontade dos senhores, e eu terei sempre o dever de informar dos resultados do meu trabalho (BASTOS, 1997, p. 125-126)

Além dos resultados no aprendizado formal da leitura, da escrita e dos rudimentos da aritmética, o aspecto disciplinador, baseado na inculcação dos valores morais e da ética da sociedade capitalista burguesa, que começava a se delinear como ideologia da sociedade. Muito por conta disso, Michel Foucault no seu conhecido “Vigiar e punir” utiliza as escolas que utilizavam na França o método o ensino mútuo como o exemplo de disciplinarização por meio da “constituição de corpos dóceis”, adaptados para a obediência e a produtividade.

Mas, é sem dúvida no ensino primário que esse ajustamento de cronologias diferentes será mais útil. Do século XVII até a introdução, no começo do XIX, do método Lancaster, o mecanismo complexo da escola mútua se construirá uma engrenagem depois da outra: confiaram-se primeiro aos alunos mais velhos tarefas de simples fiscalização, depois de controle de trabalho, em seguida, de ensino; e então no fim das contas todo o tempo de todos os alunos estava ocupado seja ensinando seja aprendendo. A escola torna-se um aparelho de aprender onde cada aluno, cada nível e cada momento, se estão combinados como deve ser, são permanentemente utilizados no processo geral de ensino (FOUCAULT, 1997, p. 190).

Esse aspecto disciplinador era, um elemento de suma importância para os propugnadores do método que não cansaram de exaltar como algo determinante, no que se referisse a sua aplicação aos segmentos mais pobres da sociedade brasileira. Tal observação nos remete, necessariamente, a realizar um breve “parêntese” para abordar como as concepções de educação e de instrução eram consideradas, interpretação que permaneceu presente em finais do século XIX, conforme o Dicionário Universal de Educação e Ensino de 1886:

Instrução exprime a ciência mais vulgar, o que se aprende nas escolas. Difere a educação da instrução, sendo que a primeira inclui a idéia do bom emprego e uso da segunda: pode pois haver instrução com má educação, se o saber não é realçado por boas maneiras e bons costumes.

O fim da educação é desenvolver as faculdades morais, enquanto a instrução visa enriquecer as faculdades intelectivas. Não obstante, instrução e educação se confundem na prática frequentemente; todavia é importante extremá-las. Ora, só mediante a inteligência os princípios se estabelecem. Concorre pois a instrução para a educação, tanto como a educação para a instrução (CAMPAGNE, 1886).

No caso brasileiro, mais especificamente naquilo que se refere às escolas que funcionavam pelos métodos de ensino mútuo e simultâneo e considerando-se que, desde o início do século XIX, já havia uma tênue preocupação com o tipo de formação que deveria ser facultado aos cativos, o entendimento da educação conforme descrito acima parecia ser o mais adequado aos temores que afligiam parcela da população.

Quero crer perigoso dar-se-lhe instrução; mas por que não se há de dar uma educação moral e religiosa? Não será necessário prepará-los com muita antecedência para um novo estado a ver se evitamos perturbações sociais, que semelhantes atos têm produzido em outras partes, ou quando o reivindicam por meios violentos – ou quando o governo imprudentemente generoso os surpreende com dom intempestivo? Centenas de escravos existem por esses sertões, aos quais se falta com as noções as mais simples da religião e do dever, e que não sabem ou não compreendemos mandamentos de Deus. Educá-los, além de ser um dever religioso, é um dever social, porque a devassidão de costumes que neles presenciamos, será um invencível obstáculo da mocidade (ALMEIDA, 2000, p. 336).

Esse excerto de uma obra que foi originalmente escrita em francês escrita objetivando apresentar os progressos da educação brasileira em uma exposição em Paris no final do século XIX, expressa como segmentos importantes do país se declaravam quanto à necessidade de facultar educação aos cativos, sobretudo na dimensão diferencial com relação à instrução conforme apresentada.

Essa preocupação com caráter “corruptor” do cativo, ficou expressa legalmente no Regulamento de 22 de abril de 1862, “no qual ficou explícita a proibição dos escravos frequentarem as escolas primárias públicas” (CONCEIÇÃO, 2007, p. 41), uma vez que a constituição de 1824 já havia considerados os libertos como cidadãos brasileiros “ e como tal aptos a usufruírem desse direito” (CONCEIÇÃO, 2007, p. 20).

Após ter brevemente apresentado o “cenário” e as situações em que estavam envolvidos os escravos, seus descendentes e os libertos na província da Bahia no século XIX, passemos então apresentar uma situação que se apresentou durante a nossa pesquisa realizada sobre o funcionamento cotidiano das escolas que utilizaram o ensino mútuo no recôncavo baiano entre os anos de 1827 e 1852.

No caso em relevo, tratou-se da identificação do funcionamento de uma aula pública de primeiras letras na povoação do Rio Vermelho que, comparação com as informações que cotejamos junto a outras aulas públicas na cidade do Salvador no mesmo período/anos (1844 e 1845), apresentou características especialmente quanto à composição étnica/racial dos seus alunos, bastante diferente das demais encontradas.

No caso dessas aulas públicas encontramos no primeiro dos anos (1844) composta por alunos qualificados<sup>6</sup> como brancos, pardos, cabras e crioulos e no segundo ano (1845), essa mesma aula era composta, segundo o mapa respectivo, exclusivamente por alunos “qualificados” como pardos e crioulos.

As fontes que possibilitaram tal afirmação se devem às prescrições que regulamentavam as escolas cujos professores afirmavam utilizar os métodos mútuo e/ou simultâneo, estes tinham que entregar regular e obrigatoriamente mapas escolares que além de apresentar o desenvolvimento dos alunos em cada uma das classes de leitura, escrita, aritmética, desenho e religião, deveria fornecer informações como a filiação e a profissão dos pais, a idade do aluno, data do ingresso na aula, se era ou não vacinado e, em não poucas vezes, a cor do aluno e a sua condição jurídica (se livre ou liberto).

Tal dado nos suscitou vívido interesse porque até o momento em que tivemos acesso a tais dados, nenhuma das escolas estudadas possuía característica semelhante, ou seja, tinham quanto ao item cor da pele/qualidade, uma significativa maioria ou ainda como na situação em destaque, a totalidade de alunos pardos e crioulos.

Posto isso, passamos obrigatoriamente a indagar quais eram as peculiaridades da localidade em que essas aulas funcionavam. A localidade do Rio Vermelho era parte integrante da grande (em termos territoriais) freguesia de Brotas, assim descrita por Rafael Davis Portela em sua dissertação de mestrado: “Esta freguesia com extensão digna

---

<sup>6</sup> Utilizamos o termo “qualificados” para nos reportar a cor da pele dos alunos, em função dos mapas escolares do período classificarem tal item como “qualidade”.

de uma cidade média da época, relativamente despovoada e com muitos territórios caracteristicamente rurais estava dividida em 23 quarteirões” (PORTELA, 2012, p. 61).

Com tais características e normalmente nominada como povoação, dada a distância dos centros administrativos e comerciais da cidade do Salvador em meados do século XIX, encontramos em tal localidade a atividade pesqueira como a mais efetiva para a garantia da sobrevivência das famílias, sobre esses pescadores, novamente utilizando as palavras de Rafael Portela, podemos vislumbrar qual segmento da sociedade baiana do período estamos a nos reportar:

Eles foram, na grande maioria, homens de baixa renda e analfabetos. Não estavam, portanto, entre as pessoas que mais deixaram registros escritos para a posteridade. Pouquíssimos faziam inventários ou deixavam testemunho, e são raros os momentos em que temos acesso a seus testemunhos diretos. Em casos assim, é comum recorrer-se à documentação policial (PORTELA, 2012, p. 19).

Por sua vez, utilizando os documentos escolares (mapas) dos dois anos citados, notamos preliminarmente que, apesar de se tratar da mesma aula pública em anos subsequentes, a mesma foi ministrada por professores distintos, uma vez que o que o titular Domingos Guedes Cabral, que assinou o mapa do ano de 1844, foi, por motivo de doença, substituído pelo professor Dionísio Portella da Silva Nogueira em 1845.

Esta substituição também provocou uma notável diferença quanto ao modelo de apresentação dos mapas escolares com relação as informações constantes em e outro ano, daí não podermos estabelecer análises comparativas sobre os mesmos itens nesses dois anos estudados.

Devido a também nesta aula se tratarem de dois anos consecutivos, pudemos analisar os números absolutos, percentuais de evasão de alunos e a entrada de novos alunos em um ano, com relação ao anterior.

**Tabela 01 - Evasão escolar e alunos novos Rio Vermelho (1844 e 1845)**

1844	QUANT	%	1845	QUANT	%
------	-------	---	------	-------	---

<b>Evadidos</b>	<b>21</b>	<b>67,74</b>		<b>-----</b>	
<b>Continuaram</b>	<b>10</b>			<b>10</b>	<b>47,62</b>
<b>Novos</b>	<b>-----</b>	<b>32,26</b>		<b>11</b>	<b>52,38</b>
<b>Total</b>	<b>31</b>	<b>100</b>		<b>21</b>	<b>100</b>

O primeiro que nos apresenta é a redução do número absoluto de alunos de um ano para o outro, redução esta da ordem de, aproximadamente 32%, uma diminuição de quase um quarto do total de alunos. Esse dado nos permite inferir alguns aspectos que observamos em outras localidades, principalmente nas mais distantes do centro da cidade, onde devido a condição material e financeira das famílias ser mais precária, o ingresso e a permanência desses alunos nas escolas de primeiras letras ser muito dificultada pela emergência do ingresso no mercado de trabalho, aspecto que nos permitiu após a análise de praticamente  $\frac{1}{4}$  das aulas de primeiras letras do ensino mútuo e simultâneo do recôncavo baiano, chegar a um índice de conclusão das classes para menos de 4% dos alunos ingressantes.

Podemos facilmente detectar que, em relação ao ano posterior, aproximadamente  $\frac{2}{3}$  dos alunos de 1844 ficaram fora da escola. Já em 1845, encontramos apenas 10 alunos que continuaram na aula, sendo esta complementada por 11 novos alunos, o que nos dá uma taxa percentual de renovação na ordem de 52,38%.

Outra informação que nos chamou bastante atenção foi a inexistência, em ambos os mapas, da referência a alunos “prontos”, o que nos permitiu mais uma vez considerar que esta questão devia estar intimamente relacionada com os altos percentuais de evasão e de novos alunos.

Quantos às idades dos alunos dessa aula, aproximadamente  $\frac{2}{3}$  se encontravam entre os 6 e os 9 anos de idade em ambos os anos. Talvez por esse aspecto, ou seja, a baixa faixa

etária da maioria dos estudantes, não tenhamos encontrado “alunos prontos”<sup>7</sup> nos anos pesquisados.

Já com relação à qualidade dos alunos, como já fora salientado anteriormente, apresentou-se o dado que nos chamou mais a atenção:

**Tabela 2 - Cor dos alunos Povoação do Rio Vermelho (1844 e 1845)**

<b>COR</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>
<b>Branços</b>	<b>04</b>	<b>12,9</b>	-----	
<b>Cabras</b>	<b>07</b>	<b>22,5</b>	-----	
<b>Crioulos</b>	<b>07</b>	<b>22,5</b>	<b>14</b>	<b>66,66</b>
<b>Pardos</b>	<b>13</b>	<b>41,9</b>	<b>07</b>	<b>33,33</b>
<b>Total</b>	<b>31</b>	<b>100</b>	<b>21</b>	<b>100</b>

De imediato, fica visível a variação existente em apenas um ano das “qualidades” atribuídas aos alunos. No ano de 1844 encontramos nessa escola um menor número de alunos considerados brancos, ao contrário do que encontramos nas demais freguesias, especialmente nas mais próximas do centro da cidade. Também nessa aula encontramos os pardos, que, em outras regiões geográficas da cidade do Salvador, foram em número inferior apenas aos brancos, como a maior representação em relação à cor, ainda no ano de 1844.

Mas, ao traçarmos qualquer comparação possível entre os dois anos em questão, encontraremos novos dados de grande significação: primeiro, o completo desaparecimento de alunos brancos e cabras na escola em 1845, e que eram 35,4% do

---

<sup>7</sup>Termo utilizado no período para designar os alunos que concluíam as oito classes das escolas que utilizavam o ensino mútuo ou as cinco classes que compunham as escolas que utilizavam o ensino simultâneo.

número de alunos no ano anterior. O que caracterizou tal aula, neste ano, foi a frequência de alunos pardos e crioulos.

Em todas as aulas pesquisadas, mesmo as que não foram objeto de utilização como amostra nesta pesquisa, não foi encontrado fenômeno semelhante. Ou seja, a maioria de alunos crioulos em uma aula de primeiras letras, na proporção encontrada de 2/3, e a duplicação do número real desses alunos de “cor”, em um ano de diminuição geral de estudantes em toda a capital, já que dos 10 alunos que permaneceram de um ano para outro, 6 eram crioulos.

Nesse ponto nos parece ser necessária uma inflexão (mesmo que breve) sobre classificação étnico-racial (ou cromática) apresentada nos dois mapas em questão, especialmente por bastante considerável fato de apesar de se tratar da mesma aula pública de primeiras letras, os mapas foram produzidos por dois professores diferentes. A consideração sobre a classificação constante nos mapas pode, inclusive, nos auxiliar a compreender a ausência de alunos brancos e cabras no ano de 1845.

Assim inferimos duas questões bastante subjetivas e que são, ainda hoje, objeto de calorosas discussões em variadíssimo espaço e situações - a determinação de cor para os brasileiros. Considerando que as atribuições quanto à cor da pele possuem ainda hoje um grande número de variações utilizadas cotidianamente, podemos imaginar como na cidade de São Salvador nos oitocentos, havia uma necessidade tanto de precisar o estatuto jurídico dos seus habitantes, como estes eram classificados quanto à cor da pele, sobretudo pelas instituições oficiais.

Nesse aspecto, nos baseando em uma pesquisa do Professor Jocélio Teles tentaremos de forma bastante sucinta, apresentar sobre como tal classificação foi realizada nos séculos XVIII e XIX a partir da documentação relativa às crianças enjeitadas colocadas na Roda dos Expostos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia.

A segunda metade do século XVIII revela um *continuum* classificatório e traz novos significados, inclusive em outras capitâneas. Em 1772, a subdivisão populacional do Piauí revela a existência de nove categorias – “branco”, “preto”, “vermelho” (índio de qualquer nação). “mulato”, “mestiço”, “mameluco”, “caful”, “cabra” e “curiboca”. Se “mulato” tem o mesmo sentido apontado anteriormente, “cabra” era aplicado ao filho do preto e mulato, assim significando o que participa de “branco, preto e índio”, ou seja, uma categoria que servia como um depósito das muitas misturas, inclusive de difícil discernimento colonial (TELES, 2005. p.119).

A procura pela constituição de estatutos que autonomizassem algumas ciências, como a sociologia e a antropologia, possibilitou que no século XIX fosse buscada uma classificação racial que pudesse ser aceita em algum grau, o que nesse caso, muitas vezes se baseou na determinação de características fenotípicas. Ou seja, os traços biologizados do racismo científico do século XIX – a boca, o formato do nariz e dos lábios como características físicas na definição da cor – são menos definidores das cores sociais, como podemos perceber nas definições das quatro categorias básicas de cor:

#### Branca

... a engeitada Crescencia dada a criar a Rosa Maria de Viterbo em 29 de março de 1819.... he branca – cabeça comprida – cabelo acastañado – testa alta – olhos pretos – nariz comprido e afilado – boca pequena – lábios ordinários – rosto e barba comprida – orelhas e chatas – mostra ter mês de id<sup>e</sup>., e esta magra.

#### Pardo

...he pardo – cabeça comprida – cabelo corrido e preto – testa alta de cantos – olhos proporcionados e pretos – nariz comprido e grosso – rosto redondo, boca e lábios proporcionados, orelhas ordinarias, e compridos mostra ter hu'ano de id<sup>e</sup>. está nutrido.

#### Cabra

...o engeitado dado a criar a Maria Francisca em 03 de março de 1819...he cabra – cabeça comprida – cabelos crespos – testa alta – olhos pretos e grandes – nariz curto, e chato – rosto comprido – boca proporcionada – lábios finos – orelhas pequenas e chatas, esta magra e mostra ter huanno de id<sup>e</sup>.

#### Crioulo

....he crioulo – cabeça comprida – cabelo preto – testa alta de cantos – olhos ordinários e pretos – nariz comprido, grosso e hum tanto rombudo na ponta – boca, e lábios proporcionados rosto redondo – e igualm<sup>e</sup>. A barba - orelhas pequenas e franzidas (TELES, 2005, p.134).<sup>8</sup>

Não podemos afirmar que tais características, consideradas pelos inspetores da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, fossem observadas pelos professores da aula de primeiras letras da povoação do Rio Vermelho nos anos de 1844 e 1845. Mas, por outro lado, também gostaríamos de salientar duas situações importantes: a primeira, é a consideração de como as características apontadas na extensa citação acima, é passível de um

---

<sup>8</sup> A citação respeita a forma como está apresentada no texto original.

entendimento subjetivo que facilmente possibilitaria uma classificação muito particular, ou seja, a partir de quem analisava e descrevia os traços fenotípicos. A segunda questão reside mesmo na particularidade da classificação, uma vez que ao serem professores diferentes nos anos em questão, é bastante plausível, dada a proximidade das características fenotípicas apontadas para cada grupo racial dos não-brancos que o professor Dionísio Portella da Silva Nogueira

no mapa escolar do ano de 1845, qualificasse todos aqueles que não considerasse crioulos como pardos.

O termo pardo conforme dicionarizado por Moraes remete a “cor entre branco e preto como a do pardal”, podendo também indicar um mulato, assim como o “ar pardo, é de manhã, antes de esclarecer o dia. Ainda era o ar pardo, isto é, já começava a anoitecer (TELES, 2005, p.122).

[...]

Sobre “crioulo” Antonio Moraes Silva escreveu que se tratava do escravo que nascia em casa do senhor. Significando também o animal, cria, que nascia “em nosso poder”. A ambiguidade tanto da cor quanto do nascimento “local” se apresenta desde o século XVII, pois no testamento do Pe. Francisco d’Araújo aparece a informação de que ele havia deixado para a Santa Casa de Misericórdia “Rufina crioulinha”, assim como Cecílio criouloque devem ficar fora [forro]. É comum encontrarmos na historiografia o termo crioulo usado para o negro que nasceu no Brasil (TELES, 2005, p. 118).

Dessa maneira, ficava muito difícil precisar com um mínimo de segurança as categorias pardos, crioulos e pardos, uma vez que a determinação desse dado era, sobretudo, aleatória, ou seja, alguém poderia ser pardo ou cabra, apenas de acordo com quem lhe atribuía a “qualidade”. Mas não deixa de ser interessante notar que no ano de 1845, a totalidade dos alunos era, segundo a consideração do professor, composta por não-brancos.

O que nos surpreendeu nesses dados não foi o número de crioulos nessa região, principalmente por ser ela uma povoação cuja atividade econômica principal era a pesca, como podemos afirmar com base nas profissões dos pais dos alunos, mas a possibilidade da manutenção por parte deles dos filhos na escola, sem necessitar utilizá-los em seu labor cotidiano.

### **Tabela 3 - Profissão dos pais de alunos Povoação do Rio Vermelho (1845)**

<b>Profissão</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>
<b>Pescadores</b>	<b>13</b>	<b>61,9</b>
<b>Negociantes</b>	<b>01</b>	<b>4,76</b>
<b>Sem informação</b>	<b>07</b>	<b>33,33</b>
<b>Total</b>	<b>21</b>	<b>100</b>

Ainda com base na tabela sobre a cor de alunos, dos 14 alunos “crioulos” no ano de 1845, nove eram filhos de pescadores, um, filho de negociante e quatro não tinham registro da profissão dos pais porque foram matriculados por suas mães, ou responsáveis. Acreditamos tratarem-se de órfãos paternos, agregados de outras famílias, ou ainda filhos ilegítimos. Comrelação aos pardos, encontramos praticamente a mesma relação entre a profissão dos pais como o ocorrido com os crioulos. Nesse caso, cinco eram filhos de pescadores e dois foram matriculados por suas mães.

Para efeitos de conclusão, o fato de apresentar a singularidade da inusitada ocorrência de natureza racial em uma localidade bastante distante do centro da cidade do Salvador em meados do século XIX, procura apontar alguns elementos acerca das condições concretas que os não-brancos (livres) tiveram de acessar o ensino público de primeiras letras.

No caso em questão apontou-se como os dados constantes em dois mapas de anos consecutivos puderam suscitar várias dúvidas acerca de um fenômeno que pode ter sido de classificação, mas também não deixa de suspeitar pela ausência de alunos brancos na aula, uma vez que nenhuma aula privada ou outra aula pública foi criada na localidade no ano em questão, uma explicação plausível, mas para onde foram os “cabras” do ano anterior?

Tal observação e ajuste do foco para essa aula, pequena em quantidade de alunos e de pouca significância no coletivo das aulas de primeiras letras na cidade de São Salvador no período, objetiva provocar uma reflexão sobre algo ainda bastante recorrente: a “pantanosa” aceitação ou reconhecimento identitário/étnico dos brasileiros, sobretudo dos não-brancos.

## REFERÊNCIAS

BASTOS, Maria Helena C. A instrução pública e o ensino mútuo no Brasil: uma história pouco conhecida (1808-1827). In: **1º Seminário, Memória e Gênero**. São Paulo: Plêiade, 1997.

CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. **“O aprendizado da liberdade” educação de escravos, libertos e ingênuos na Bahia oitocentista**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

FÁVERO, Osmar (Org.). **A educação nas constituintes brasileiras (1823-1988)**. Campinas: Editores Associados, 1996, 302p.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996, 276p.

MATTOSO, Kátia M. Q. **A Bahia no século XIX: uma província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MOACYR, Primitivo. **A instrução e o Império**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

PORTELA, Rafael Davis. **Pescadores da Bahia no século XIX**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PORTELLA, João Alves (trad.). **Manual completo de ensino simultaneo**. Bahia: Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1868 (reimpressão).

RIBEIRO, João. **História do Brasil**. São Paulo, Melhoramentos, 1960, 502p.

SANCHES, Antonio Nunes Ribeiro. **Cartas sobre a educação da mocidade** Porto: Editorial Domingo Barreira, 1922

SANTOS, Jocélio Teles dos. **De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX**. Afroásia. V.32, p. 115-137, 2005.

SARAZIN, M. **Manual das escolas elementares d'ensino mutuo.** Tradução de João Alves Portella. Bahia: Typ. de A. O. de França Guerra e Comp., 1854.

TAVARES, Luiz Henrique Dias. **Fontes para o estudo da educação no Brasil (Bahia).** INEP/MEC, s/d.

XAVIER, Maria Elizabete S. P. **Poder político e educação de elite.** São Paulo: Cortez /Autores Associados, 1980, 144p.

Recebido em 20/01/2016

Aprovado em 14/04/2016

# “FOY TÃO VIOLENTA, QUE EM DOZE DIAS LHE TIROU A VIDA”: DOCUMENTOS SOBRE A MORTE DO GOVERNADOR LOURENÇO LOBO. SÃO TOMÉ, 1769

Cândido Domingues<sup>1</sup>

Mariana Dourado da Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** Apresentamos quatro documentos do Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa) referente à doença que acometeu o Governador de São Tomé e Príncipe, Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha, em 1769 matando-o em poucos dias. Numa rápida introdução analisamos a importância de São Tomé e Príncipe e algumas relações com as “carneiradas” ou “doença da terra”, febres hoje conhecida como malária. Objetiva-se, portanto, publicizar tais documentos para estudos acerca da história política e epidemiológica daquelas ilhas do Ultramar português.

**Palavras-chave:** São Tomé e Príncipe; doença; carneiradas; malária.

**ABSTRACT:** We present four documents of the Arquivo Histórico Ultramarino (Lisbon) referring to the disease of the Governor of the São Tomé e Príncipe, Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha, in 1769, that killing him in a few days. A quick introduction analyze the importance of Sao Tome and Principe and some relations with “carneiradas” or “doença da terra”, fevers now known as malaria. The purpose is therefore publicize such documents for studies on political and epidemiological history of the islands of the Portuguese Overseas.

**Key-Words:** Sao Tome and Principe; disease; carneiradas; malaria.

---

<sup>1</sup> Professor Assistente de História do Brasil, Universidade do Estado da Bahia, *campus* IV (Jacobina). Agradecemos a bolsa de Iniciação Científica PICIN/UNEB para o projeto *Dos Portos aos Sertões: rotas de comércio, capitães negreiros e outros agentes do tráfico atlântico de escravos. Bahia, século XVIII*.

<sup>2</sup> Discente da Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia, *campus* IV (Jacobina); Bolsista de Iniciação Científica, PICIN/UNEB.

Por longos séculos o arquipélago de São Tomé e Príncipe representou um importante entreposto comercial para Portugal. As escalas das viagens oceânicas, o abastecimento de alimentos para os navios, a produção de açúcar e o comércio de escravos transformaram as Ilhas em centro econômico para Portugal, no meio do Atlântico. Essa pujança econômica, entretanto, não escondeu a ideia europeia de lugar “demoníaco”, a construção de sua justificativa, a princípio, sustentava-se por fatores climáticos e ecológicos.

Em virtude da “demonização” sofrida pelas ilhas, surgiu a necessidade de criar formas de incentivo para que os colonos portugueses não se opusessem ao seu povoamento, desse modo, buscou-se uma valorização do território e da fertilidade da terra que “dispunha de um conjunto de condições favoráveis ao sucesso da exportação da cana-de-açúcar. Terrenos baixos e extremamente férteis ao longo da costa” (ROQUE; SEIBERT; MARQUES, 2012, p. 29). A imagem negativa de São Tomé era bastante antiga e conhecida no imaginário lusitano. Desde o século XIV o medo da morte atormentava os portugueses de estabelecerem-se na região o que levou o rei D. João II a conceder algumas regalias aos futuros moradores. Tanto a valorização da terra como os privilégios comerciais concedidos pelo Rei eram estratégias de dominação com o objetivo de proporcionar o povoamento de São Tomé, uma vez que este representava um importante centro comercial e entreposto importante para as rotas das navegações atlânticas.<sup>3</sup>

Especialmente a Ilha de São Tomé possuía um clima úmido e de intenso calor que, de certo modo, tornou a ilha um centro de proliferação de diversas doenças tropicais; um clima propício ao desenvolvimento de moléstias e de protozoários causadores de doenças como a carneirada. *Causas mortis* de tantos europeus cujo sistema imunológico não tinha defesa suficiente para combater ou conviver com seu agente patológico, essa enfermidade foi a causadora da morte, dentre tantas pessoas, do Governador de São Tomé e Príncipe Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha, em maio de 1769. Paraíso dos insetos, túmulo dos europeus!

O padre Raphael Bluteau refere-se à carneirada apenas como “doença que dá na Ilha de São Thomé” (1717, p. 154); seu leitor de fim de século, Antonio da Silva Moraes, não avançou muito e registrou-a como “doença, que costuma vir em certas estações pelas

---

<sup>3</sup> “Na África Ocidental e em São Tomé prevalecem a malária e a febre amarela.” Cf. original “In the West Africa and on São Tomé, both malaria and yellow fever prevailed.” (McNEILL, 2010, 96, tradução livre).

Costas da África” (1813, p. 348). Renata Silva e Dante Fonseca apontam a carneirada como um dos vários nomes populares para a malária, importante doença tropical ainda hoje presente nesta zona do planeta (SILVA & FONSECA, 2010, p. 141).

A despeito de apenas creditarem as carneiradas à Ilha de São Tomé, desde o início do século XVI elas já eram conhecidas nas Ilhas de Cabo Verde, como atesta-nos Valentim Fernandes, na sua *Descrição*. Inicialmente era comum creditar sua incidência nos meses chuvosos destas regiões, quando ventos traziam as malignas que “juntos aos vapores da terra combinam-se de tal maneira, que causam aos enfermos dores de cabeça tão fortes que se fazem insuportáveis [...] e eis aqui que quase toda a gente adoece de febres ou sezões” (Lucas de Senna, 1987 [1818], p. 81 apud TORRÃO & SOARES, 2008, p. 2-3).

Como afirmou Nancy Stepan, a medicina de fins do século XVIII primava pela ligação entre as doenças e o meio ambiente. De acordo com Stepan “nesse período a medicina testemunhou um *revival*<sup>4</sup> da clássica abordagem geográfica da doença, em que se buscava explicar a morbidade em termos de diferentes localidades e condições climáticas favoráveis ao aparecimento de determinadas enfermidades” (2001 apud VIANA, 2011, p. 41, grifo da autora). Essa ideia dos “vapores da terra” que fundamentavam as carneiradas como “doença da terra” tanto em Cabo Verde quanto em São Tomé está diretamente ligada a essa ideia de propagação de doenças pelos miasmas. Afirma Viana que “até a emergência da teoria dos germes, na segunda metade do século XIX, a perspectiva miasmática e ambientalista sobre a doença era dominante” (VIANA, 2011, p. 41).

O cenário epidemiológico da Ilha de São Tomé parecia diferir da Ilha do Príncipe. Isso é o que fica bastante evidente no rápido governo do Capitão General Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha naquele arquipélago.

Garces Palha chegou à Cidade da Bahia em 22 de junho de 1767 de onde deveria partir para assumir o cargo de Provedor e Capitão General de São Tomé e Príncipe. Salvador não era apenas um entreposto comercial do tráfico negreiro. Seu porto era uma porta de entrada para a África. Dali navios negreiros cumpriam a, também importante, função de

---

<sup>4</sup> Renascimento de um movimento, uma moda, um costume, um estilo, um estado de espírito, etc. do passado.

transporte de funcionários régios e soldados além de trocar as correspondências do Império. Para que o dito Governador passasse “sem demora à Ilha do Príncipe” e, assim, cumprisse-se as ordens de El-Rey D. José I, o Governador da Bahia, o Conde d’Azambuja, mandou o negociante José de Sousa Reis aprontar a *Curveta Nossa Senhora da Esperança e São José*, capitaneada por Antonio da Costa Bastos para leva Garces Palha à dita Ilha. Cioso de seus deveres com a Monarquia, Reis não apenas respondeu afirmativamente, como requereu licença para carregar a embarcação de tabaco para comprar escravos na Costa da Mina, secular praça de comércio de africanos escravizados frequentada pelos negreiros da Bahia (DOMINGUES, 2011). A licença fora concedida para que o capitão Antonio da Costa Bastos trouxesse 742 escravos e, assim, custeasse a viagem à África. Desse modo o governador assumiria seu posto sem quaisquer gastos à Fazenda Real na viagem entre a Bahia e a Ilha do Príncipe.

O capitão Antonio da Costa Bastos *fez a vela* na baía de Todos-os-Santos no dia 20 de novembro de 1767 e partiu em direitura à Ilha do Príncipe, onde a *Curveta Nossa Senhora da Esperança e São José* “chegou a salvamento em 25 de janeiro de 1768” permanecendo na ilha até o dia 5 de fevereiro quando seguiu viagem para a negociar escravos na Costa da Mina. (AHU, CA, docs. 9619-9631 (citação); ELTIS, BEHRENDT, RICHARDSON & FLORENTINO, # 50924 (1768); DOMINGUES, 2011, p. 69-70).

O Capitão General Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha permaneceu na Ilha do Príncipe por um ano, “sem que em todo este tempo experimentasse a mais leve moléstia”, quando resolveu conhecer e administrar a partir de São Tomé. A ilha, no entanto, não lhe seria um feliz lugar! “Três meses depois da sua chegada àquela Ilha o acometeu a moléstia da carneirada, a qual foi tão violenta, que em doze dias lhe tirou a vida” (AHU, São Tomé, Caixa 11, doc. 42).

Faz-se necessário pensar na Ilha de São Tomé como foco de diversas moléstias para se compreender a relação entre a carneirada e a morte do Governador. Por meio da análise de um conjunto de correspondências enviadas a Portugal contendo a notícia do falecimento do Governador Garces Palha, a causa do óbito repentino e o pedido de envio de um novo Governador a São Tomé e Príncipe suscitam pensar nas ameaças que os europeus estavam sujeitos, não apenas na África como nas Américas, diante se seus ecossistemas e patologias distintas da Europa.

Como importante alfândega e praça do negreiro uma análise dessas três cartas dos Vereadores pode contribuir para conhecer um pouco dos perigos que corriam tripulantes, comerciantes e escravizados envolvidos no comércio transatlântico de mão de obra.

\*\*\*

Apresentamos aqui quatro curtos documentos da Caixa 11 da coleção sobre São Tomé, do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. Os três primeiros documentos são datados de 17 a 27 de maio de 1769. São cartas do Senado da Câmara e do Desembargador Ouvidor Geral dando a notícia da morte do Governador Lourenço Lobo ao Rei D. José I. O quarto documento é do mesmo ano, no entanto sem mês assinalado, e corresponde a uma carta do próprio Lourenço Lobo participando El-Rey de sua chegada à Ilha de São Tomé e apresentando-a como uma ilha doentia onde os moradores parecem sofrer com os males da terra muito mais que na Ilha do Príncipe.

A transcrição dos documentos e sua apresentação seguiram as regras da *Revista de Fontes* (UNIFESP) e inaugura um espaço na *Revista África(s)* que pode ser promissor. Publicar fontes manuscritas de arquivos estrangeiros, de difícil acesso, de leitura paleográfica complexa ou de importância narrativa sobre pessoas, lugares ou práticas é um modo de ampliar e difundir o conhecimento dos escritos do passado e do acervo do arquivo, além de possibilitar o uso da fonte por outros interessados, porém sem acesso tão vasto. O interesse, portanto, dessa publicação é possibilitar a quem estuda a história política do Mundo Atlântico, e especialmente, a História da Saúde e da Doença ter acesso a essas quatro correspondências acerca da enfermidade que acometeu o governador Garces Palha levando a óbito em tão curto tempo.

### **Documento 01**

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé, Caixa 11, doc. 37, 17 de maio de 1769.

[fl. 1]

Señhor

O governador da Ilha do Príncipe Lourenço Lobo de Almeida Garces Palha morreu nesta Ilha de São Tome em seis de maio deste ano em casa do coronel João Francisco de Almeida que o levou para nela o curar, e também precioso onde tão guardado, tão guardado, e resguardado, que só o dito e Luís de Almeida Preto de Carvalho o viam pedindo aos seus criados falarlhe.

Depois de morto insurgiu a murmuração que a enfermidade, ou a morte fora ajudada para se utilizar do direito conjuturandose já dá repugnância do coronel em remeter o doutor para Ilha do Príncipe, já do Laudano que lhe aplicou para dormir, já de haver frouxado grande número de pretos dos que estavam nas roças para a cidade.

Para divertir essas vozes se lançou em um papel em casa do Capitão Mor Luís de Almeida em que se publica que morrera o Governador de malefício por disposição com cento, e vinte mil reis, que dei o juiz ordinário João Deos da Costa B<sup>a</sup> unido com outros demais façam dizem os indiferentes, que o papel fora fabricado pelo dois Coronel, e Capitão Mor.

Eu Senhor, que não posso livrar-me dos males, que padeço, sempre doente recolhido sempre em casa por enfermidades, que não sou depositário do direito, que não arrematei causa alguma dos seus bens, que não me utilizo dos vinte e cinco mil, e seiscentos, que pagão os navios estrangeiros, chega a um conto de reis, ou três mil cruzados, ficando livre da pensão tão pesada, que pagava ao Governador por faze-lo Capitão [fl. 1v] mor, tão pezada, pois so lhe tocavam setenta e seis mil, e oito centos de trez navios, serei quem perpetuou a maldade contra o Governador tão guardado pellos dous, e não posso achar o contraveno [sic] aos meus males, que continuamente me ameasão a morte, e já cheguei ao ultimo aperto, e aflição.

Peço a Vossa Majestade se digne mandar informarse destas calumnias, que se me imputa, e tirarme deste povo sem religião, que vive como os seus antepassados, e darseme a satisfação, que for do real agrado de Vossa Magestade, e sobre tudo mandara Vossa Magestade o que for servido, São Tomé 17 de Maio 1769.

O Dezembargador Ouvidor Geral João Alvarez Bandeira.

[fl. 2, em branco]

[fl. 2v]

185

f22

São Tome *que* chegou em Dezembro de 1769

[Anotações à esquerda do documento, fl. 1]

Haja Conta do Procurador da Fazenda L.<sup>xa</sup> 8 de janeiro de 1770

[04 rubricas]

Deve informar ao *Capitam* mor com o seu parecer

[01 rubrica]

Informe do *Capitam* Mor, como aponta o Procurador da Fazenda L.<sup>xa</sup>, 16 de Abril de 1770

[05 rubricas]

Expostos em 18 de Abril de 1770

*Registrada a folha* 48 do *Livro* 3º das

Portas de São Thome

### ***Documento 02***

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé, Caixa 11, doc. 40, 17 de maio de 1769.

[fl. 1]

Senhor

O Senado da Camera desta Cidade e Ilha de Santo Thomê poem na Real presença de Vossa Magestade o dia da chegada, e do falecimento do governador e Cappitão general Lourenço Lobo de Almeida Garcez Palha, que chegando da Ilha do Principe aos dois de Fevereiro, e exercitando O Seu governo por tres mezes e quatro dias que completarão aos seis de Mayo faleceo da carneirada em o dito dia, com Sentimento geral pella administração com que inda na deciplina Militar agradava a todos nos Seus Subdittos.

Que prostados aos Reais pes de Vossa Magestade lhe expormos esta verdade.

Deus goarde a Real Pessoa de Vossa Magestade muitos anos [fl. 1v] cidade e Ilha de Santo Thomê em Camara 17 de Mayo de 1769.

João de Deos da Costa B<sup>a</sup>

Pedro Jozê Ferreyra

Jozê Soares [...]

Joze Ferreira Correa

Silvestre Carneiro de Azevedo

Nicolao Jozê da Costa

[fl. 2, em branco]

[fl. 2v]

São Thomê 17 de Maio de 1769

Nº 14

Da Camara

***Documento 03***

Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, Caixa 11, doc. 42, 27 de maio de 1769

[fl. 1]

*Senhor*

Depois de hum ano de residencia nesta Ilha partio o Governador Lourenço Lobo de Almeyda Garcez Palha para a de *São Thomê* sem que em todo este tempo experimentace a mais leve moléstia; tres mezes depois da sua chegada àquela Ilha o acometeo a molestia da carneirada, a qual foy tão violenta, *que* em doze dias lhe tirou a vida.

Por sua morte tomou a Camera desta Ilha posse do Governo della Segundo as ordens de *Vossa Magestade* nella se ha de conservar thê que *Vossa Magestade* seja servido mandar outro Governador, o qual Suplicamos a *Vossa Magestade* venha com a mayor brevidade pois muito necessitão estas Ilhas da Sua presença.

A muito Alta, e Poderosa pessoa de *Vossa Magestade* Guarde Deos nosso Senhor, como os seus Fiéis Vassalos desejamos, e havemos mister.

Ilha do Principe 27 de Mayo de 1769

João Diaz da Silva

André Luiz da Cruz

Manoel Pedro Branco

Francisco Joaquim da Matta

Pedro Joze Villares

Luis carneiro Siqueira

[À esquerda, no alto da página]

1769

[fl. 1v, em branco]

[fl. 2, em branco]

[fl. 2v]

Ilha do Principe 27 de Mayo de 1769

Nº 15

Da Camara

#### ***Documento 04***

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé, Caixa 11, doc. 56, 1769.

*Ilustríssimo Excelentíssimo Senhor*

Não tenho palavras com *que* possa explicar a vossa *Excelência* o grande gosto *que* tive com a notisia *que* me partisipou minha sobrinha de *que* vossa *Excelência* passava com saúde e o *Senhor* Conde de Oeyras e o *Excelentíssimo Senhor* Paulo de Carvalho meus Amos [eu]: como criatura de vossas emselencias logrem essa filisidade pois assim o pede a minha obrigação e o bem de todo o Reyno.

Dipois de assistir hú anno na Ilha do Principe Logo *que* chigou a embarcação de Sua Magestade Fidelicima *que Deus guarde* pertencente a estas ilhas me embarquei e fis viaje para está Ilha de São Thomé e logo me deu a molestia de sarnas e atualmente o padeso tão bem me adoeseu quazé toda a familia com a doensa da terra e me parese *que* está Ilha hé mais doentia *que* a do Prinsipe pois cujo os moradores desta *que* o mais do tempo estão doentes o *que* não sosede Na do Prinsipe, fico para servir a vossa *Excelência*

[fl. 1v]

A alta Pessoa de vossa *Excelência*

*Guarde Deus nosso Senhor*

De vossa *Excelência*

Criado *que* lhe beja A mão

Lourenço Lobo de Almeida Garses Palha

[À esquerda, fl. 1]

1769

*Ilustríssimo e Exceletíssimo Senhor* Francisco Xavier de Mendonsa Furtado Do Conselho de Sua Magestade Fedelisima *que Deus guarde* Tenente General dos ezercitos do mesmo *senhor* Ministro e Secretario dos negossios da Marinha e dominios de Ultramar

[fl. 2, em branco]

[fl. 2v]

São Thomé

Par [*sic*]

181

Do Governador, e Capitão *General*

**DOCUMENTOS**

Arquivo Histórico Ultramarino, Castro e Almeida, cx. 51, docs. 9619-9631 (*Representação Representação do negociante José de Sousa Reis, dirigida à Rainha, na qual pede para ser indenizado dos prejuízos que soffrera com a perda da sua corveta N. S. da Esperança e S. José, que os hollandezes lhe apresaram, quando fora fretada em 1767 pelo Governador da Bahia Conde do Azambuja, para conduzir à Ilha do Príncipe o Governador e Capitão General do S. Thomé e Príncipe Lourenço Lobo de Almeida, próximo à Costa da Mina, onde largaram o Capitão Antônio da Costa Bastos e toda a tripolação, s/d., Bahia, c. 1777*).

Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, Caixa 11, doc. 37, 17 de maio de 1769.

Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, Caixa 11, doc. 40, 17 de maio de 1769.

Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, Caixa 11, doc. 42, 27 de maio de 1769

Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, Caixa 11, doc. 56, 1769.

## REFERÊNCIAS

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, 8 vols. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

DOMINGUES, Cândido. **“Perseguidores da espécie humana”:** capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII. Dissertação (mestrado em História Social), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. **The Transatlantic Slave Trade Database.** Disponível em: <http://www.slavevoyages.org>.

McNEILL, J. R. **Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (New Approaches to the Americas).

PINHEIRO, Luís da Cunha. A produção açucareira em São Tomé ao longo dos Quinhentos. **Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrônica e sincrônica**. In: ROQUE, Ana Cristina; SEIBERT, Gerhard; MARQUES, Vitor Rosado (Orgs.). Lisboa, ISCTE-IUL/CEA-IUL/IICT, 2012, p. 27-48. Disponível em: <http://cea.iscte-iul.pt/wp-content/uploads/Actas-STP-Final.pdf>.

REVISTA DE FONTES. Normas de transcrição, UNIFESP, s/d. Disponível em: <http://www.revistadefontes.unifesp.br/como-publicar/>.

SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por Antonio de Moraes Silva**. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813 [1789]. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/edicao/2>.

SILVA, Renata de M. F.; FONSECA, Dante Ribeiro. A malária na colonização do atual estado de Rondônia: aspectos médicos e históricos. In: GUILHERMANO, Luiz Gustavo; SCHWARTSMANN, Leonor Baptista; SERRES, Juliane C. Primon; LOPES, Maria Helena Itaquí. **Páginas da história da medicina**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 141-150.

TORRÃO, Maria Manuel Ferraz; SOARES, Maria João. Ervas e curandeiras. Remédios e boticários formas de curar nas ilhas de cabo verde (século XVIII e início do século XIX). In: Workshop Plantas Mediciniais e Fitoterapêuticas nos Trópicos. IICT/CCCM, 29, 30 e 31 de outubro de 2008, p. 1-23. Disponível em: [http://www2.iict.pt/archive/doc/Microsoft\\_Word\\_\\_ERVAS\\_E\\_CURANDEIRAS\\_rev\\_2.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/Microsoft_Word__ERVAS_E_CURANDEIRAS_rev_2.pdf)

VIANA, Larissa. Os trópicos na rota do Império britânico: a visão de Mungo Park sobre a África em fins do século XVIII. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, V. 18, N. 1, p. 33-50, jan.-mar. 2011.

Resenha por Cory J. LaFevers

Publicado originalmente em inglês na revista *Latin American Music Review*, vol. 36, no. 2, 2015, p. 282-283.

Traduzido por Cory J. LaFevers

IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA. *Maracatus do Recife*:

Novas considerações sob o olhar dos tempos. Recife: Edições Bagaço, 2012. 400 pp., com fotografias em preto-e-branco, notas, e referências.

ISBN: 978-85-373-0979-7 (papel).

Ivaldo Marciano de França Lima é historiador de profissão, e foi, por muitos anos, maracatuzeiro, tendo inclusive sido mestre de batuque e presidente da AMANPE (Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco). Além deste, publicou vários livros e artigos sobre o maracatu-nação, que pode ser definida como uma manifestação cultural, dita “afro-brasileira” (apesar da recusa do autor em utilizar o referido conceito), e ligada às festas carnavalescas em Recife. O trabalho de Lima é estimulante, fornecendo novas perspectivas sobre esta prática cultural, e traz no bojo da obra a sua experiência como mestre maracatuzeiro (um dos mais antigos em atividade até o ano de 2012). O seu novo livro, *Maracatus do Recife*, se debruça sobre os anos 1960 até 2000, que segundo o autor, é o período mais importante da história dos maracatus nação. Neste recorte temporal temos o falecimento de Dona Santa (rainha do maracatu Elefante) em 1962, o período de decadência (anos 1960 e 1970), e o momento dos ressurgimentos e renovação (anos 1980). Ainda neste recorte, temos o aumento significativo da visibilidade desta manifestação, que ocorre a partir de fatores diversos, a exemplo do sucesso vivido pelo movimento *mangue beat*. Lima é bem taxativo em definir que sua intenção não é escrever uma história definitiva deste período de quarenta anos. Ele desafia entendimentos predominantes, focando no protagonismo dos maracatuzeiros e das maracatuzeiras

enquanto principais responsáveis pela construção e sucesso dos maracatus nação. Em seu livro vemos homens e mulheres tecendo alianças, celebrando acordos, e estabelecendo os limites para transformarem seus grupos em práticas visíveis e viáveis. Foram estas ações, na urdidura do processo, que permitiu o florescimento dos grupos.

Influenciado pelas teorias de Certeau, Lima salienta que os maracatus devem ser entendidos dentro dos seus contextos, de modo que sejam reconhecidas suas perspectivas e experiências diversas, geradas pelas múltiplas formas de viver e navegar a vida na cidade de Recife, todas marcadas pelas opressões interseccionais de raça, classe, e religião. Esta posição estabelece um cenário para observar as práticas que os/as líderes dos maracatus-nação utilizaram para navegar o campo complexo de relações de poder na medida em que várias partes interessadas (maracatuzeiros e maracatuzeiras, jornalistas, folcloristas, militantes negros e negras, e as estruturas municipais de patrimônio cultural) estabelecem diferentes representações sobre os maracatus-nação.

O primeiro capítulo trata da historiografia dos maracatus-nação, destacando as tentativas de definir o que é um maracatu-nação, a busca obsessiva das origens da prática, e o impacto significativo que o trabalho desses intelectuais tem exercido, especialmente quando estes estudos são atrelados ao trabalho de jornalistas e a função do patrimônio oficial na forma dos concursos carnavalescos, e também nos sons e práticas dos maracatuzeiros e maracatuzeiras. O segundo capítulo reexamina figuras icônicas dos maracatu-nação, incluindo Dona Santa e Luiz de França, considerando a construção da memória sobre os mesmos, bem como das noções de tradição que permeiam a sociedade, e que os permitiu ganhar legitimidade tanto com outros maracatuzeiros e maracatuzeiras, como também com os oficiais municipais do Recife, a exemplo de Katarina Real. No capítulo três, Lima introduz o conceito de “campos de força” para descrever articulações de um ou mais maracatus que chegaram a dominar as complexas relações da cena. O conceito nos deixa observar as tendências maiores e também as tensões, disputas, e alianças em transição. Lima conclui enfatizando que o sucesso dos maracatus-nação hoje é diretamente ligado às práticas inovadoras e a direção efetiva dos próprios maracatuzeiros e maracatuzeiras, especialmente a por conta das suas habilidades de dialogar com as noções de tradição e modernidade. Não se pode desprezar também o fato de que o maracatu nação, na forma como foi representado, se constitua simultaneamente numa herança “africana” dos tempos imemoriais, e também um emblema definitivo de

uma suposta identidade pernambucana, ou, mais precisamente, no que o autor denomina por “pernambucanidade” dos tempos contemporâneos.

Entretanto, por melhor que seja o livro não é isento de lacunas. Em geral, a linguagem é repetitiva e ligeiramente prolixa. O próprio Lima admitiu que não há um olhar para as relações de gênero entre os maracatuzeiros, por mais que apresente as contendas entre estes, a exemplo das disputas de Maria Madalena e Luiz de França, por exemplo. Os estudiosos da música, ou mesmo da Etnomusicologia poderão sentir faltar de descrições dos ritmos, ou de exemplos da forma como as músicas são produzidas, sobretudo porque o autor afirma várias vezes que são os “sotaques” únicos e diferenças musicais que distinguem os grupos e definem o gênero. Mas, essas falhas não diminuem as contribuições importantes do livro, especialmente o seu foco no protagonismo e na sua metodologia. Lima incorporou as vozes dos maracatuzeiros e maracatuzeiras com história oral extensiva, que também é fortalecida com uma pesquisa de arquivos rigorosa, tudo isso meticulosamente anotado. Em nenhum outro lugar há tanta história oral compilada em uma única fonte, um só livro que trata dos momentos chave e históricos do maracatu-nação. O livro presume, no entanto, um conhecimento preexistente da história e das figuras principais de maracatu-nação, por isso, talvez seja mais indicado para especialistas em maracatu-nação e também estudiosos pesquisando o Nordeste, música “afro-brasileira”, carnaval, ou patrimônio cultural. Creio que estes irão se beneficiar enormemente deste livro.

Cory J. LaFevers

Universidade de Texas em Austin