

|| R E V I S T A
ÁFRICA(S)

Revista África[s], v. 02, n. 04, 128 p., jul/dez. 2015

ISSN 2446-7375

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

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

Editores gerais deste número:

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues

Editoração eletrônica:

Lino Greenhalgh

Revisão linguística:

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Prof. Ms. Cândido Domingues.

Revisão (resumos inglês):

Prof. Dr. Ales Vrbata (UEFS)

Design da capa:

Lino Greenhalgh

Sítio de internet:

www.revistas.uneb.br

www.revistas.uneb.br/index.php/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, Universidade do Estado da Bahia - v1,
n.1 (jan./jun., 2014) – Alagoinhas: UNEB, 2014 –
v.; il.
Semestral
ISSN 2446-7375 online

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

CDD305.89

© 2016 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

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

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

Editores:

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

Conselho científico:

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

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

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

Docentes:

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

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

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

Professores permanentes:

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

Professores colaboradores:

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

Apoio:

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

Sumário

- 5 APRESENTAÇÃO
Ivaldo Marciano de França Lima
- 8 SENTIDOS DO SILÊNCIO: O CONCEITO DE “RAÇA” EM AMÍLCAR CABRAL
Felipe Paiva
- 21 REFLEXÕES SOBRE A EMERGÊNCIA DA “QUESTÃO TAMACHEQUE”
EM 1963-1964 SOB MODIBO KEÏTA
Mahfouz Ag Adnane
- 33 ASSUNTOS DE GÊNERO: MULHERES NOS PERFORMANCES MUSICAIS EM
MALAWI E MOCAMBIQUE
Regine Algayer-Kauffmann
- 43 THE AKAN DIASPORA IN THE AMERICAS. A DIÁSPORA AKAN NAS
AMÉRICAS
Kwasi Konadu
- 62 “O ESPÍRITO DA SELVA”: REPRESENTAÇÕES E ESTEREOTIPIAS NO
CINEMA
Mércia Cristina da Silva Assis
- 72 AFRICANOS EM CARAVELAS, BAHIA: ESTRATÉGIAS DE BATISMO E
COMPADRIO (1821 - 1823)
Uerisleda Alencar Moreira
- 85 ARBITRAMENTO: ESCRAVIZADOS AO ALCANCE DA LEI NA LUTA PELA
LIBERDADE, NA CIDADE DE NOSSA SENHORA DE NAZARETH, 1870-1888
Gisely Nogueira Barreto
- 100 COQUÍ: UM CORONEL NEGRO NO SERTÃO BAIANO (MORRO DO CHAPÉU-
BA, 1864-1919)
Moiseis de Oliveira Sampaio; Jackson Ferreira
- 117 A MEMÓRIA NA PERSPECTIVA DAS DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE EM
COMUNIDADE AFRO
Cecilia C. Moreira Soares
- 127 OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

Apresentação

Como pensar as possibilidades do conhecimento, e a conseqüente tradução dos fenômenos a partir de instrumentos teórico-metodológicos que não enveredem pelos caminhos da interdisciplinaridade? Ou melhor, como pensar diferentes questões colocadas sobre o continente africano, e suas representações, sem lançar mão do repertório conceitual de áreas distintas do conhecimento? Trilhar este caminho não é novidade para muitos, e aqui poderia citar renomados estudiosos, a exemplo de Michel de Certeau, grande historiador que fez uso de discussões que muitas vezes estabelecia o diálogo entre a História e outras áreas do conhecimento. Também poderia recorrer aos Annales, e insistir nas já conhecidas afirmações de que foram eles os iniciadores dos trânsitos e diálogos interdisciplinares no campo da História. E por falar em trânsitos, também poderia ficar no cômodo lugar comum da tese de que os Estudos Culturais construíram (ou criaram!) novas respostas a partir de discussões interdisciplinares.

Entretanto, e esta é a questão central desta breve reflexão, por que não mostrar que a interdisciplinaridade já se fazia presente nas discussões encetadas por historiadores e homens de letras do continente africano, a exemplo de Joseph Ki-Zerbo, Théophile Obenga, Cheikh Anta Diop, dentre outros? Aliás, em se tratando apenas destes exemplos, aqui eu poderia mostrar o quanto há de erudição nos trabalhos destes ilustres senhores, que ao seu modo lançaram pesquisas de caráter interdisciplinar, como forma de responder diferentes questões sobre o passado (e por que não) e o presente do continente africano.

Uma simples consulta aos trabalhos de Cheik Anta Diop, por exemplo, será suficiente para mostrar como este genial estudio-

so lançou mão de diferentes recursos para responder indagações sobre a civilização egípcia, e a própria origem da humanidade. Nesta mesma esteira, Obenga mostrou como a lingüística, associada à Arqueologia e a História poderia mostrar os liames civilizacionais do Egito antigo com as demais civilizações à época contemporâneas, situadas no que é hoje nomeado por África.

Eis a questão evocada neste número: diferentes recursos para entender fenômenos diretamente associados ao continente africano, ou suas representações, no caso, aspectos diversos da escravidão, outrora existente no que hoje chamamos por Brasil.

O primeiro artigo deste volume, assinado pelo promissor historiador Felipe Paiva, traz excelente discussão sobre o conceito de raça, presente nos textos e discursos de Amílcar Cabral. Não se pode desprezar a importância deste debate, ainda mais quando se observa interessante movimento de rediscussão deste conceito entre os intelectuais africanos da contemporaneidade, principalmente nos trabalhos de Achille Mbembe. Creio que este será um promissor caminho para futuros estudos, que certamente nos mostrarão novas certezas, desconstruindo outras há muito cristalizadas.

Não menos instigante é o segundo artigo, assinado por Mahfouz Ag Adnane, outro promissor historiador vindo do Mali. Em suas linhas percebemos como um dos líderes independentistas do continente africano, no caso, Modibo Keita, não dispôs de habilidade suficiente para tratar dos conflitos no nascente Mali pós-independência. Aliás, para aqueles que pensam a África como uma homogeneidade, talvez o artigo de Mahfouz seja suficiente para mostrar que este é um discurso que não possui efetividade plena no continente africano.

E por falar em certezas e homogeneidades, lançando mão da interdisciplinaridade, Regine Kauffmann nos brinda com excelente discussão sobre as relações de gênero, a partir da música e da dança em Moçambique e no Malawi. E aqui também deixo a instigante metáfora para os que vêem a África como um “lugar idílico” destituído de conflitos e tensões. Regine nos mostra, a partir de excelente pesquisa de campo pautada na Etnomusicologia, como as mulheres de diferentes grupos constroem relações de gênero, desfazendo papéis ditos tradicionais em alguns momentos.

Na sequência, Kwasi Konadu nos mostra como os akans conseguiram construir sociedades destituídas de escravos, contemporâneas aos regimes escravagistas do “novo mundo”. Estas sociedades, que adquiriram formatos em que resistência e liberdade se imiscuíam, foram marcadas por práticas e costumes trazidos pelos akans, que dispuseram de plena capacidade de ressignificá-los e adaptá-los aos contextos vividos do outro lado do Atlântico.

E por falar do outro lado, que neste caso é exatamente por estas bandas, Mércia Assis nos brinda com um excelente ensaio sobre “O Espírito da Selva”, narrativa fílmica que não teve grande repercussão no Brasil, mas que lançou mão de velhos clichês típicos para explicar o continente africano, a exemplo da ideia dos povos primitivos, selvagens e destituídos de valores civilizatórios. Mércia Assis, neste ínterim, mostra, a partir da análise de um filme, como uma assistente social pode interagir com cientistas sociais e historiadores, para entender os motivos que levam o grande público a pensar nos povos do continente africano sob grosseiras representações, fortemente baseadas em estereótipos.

Saindo do cinema, e desembarcando em terras brasileiras, Uerisleda Moreira nos

proporciona imensa felicidade com outro belo trabalho, desta vez sobre homens e mulheres do continente africano vivendo em terras caravelenses, ou baianas, por assim dizer. O trabalho desta historiadora mostra como estes africanos, mesmo na condição de escravos, foram protagonistas de suas histórias, lançando mão de vários recursos disponíveis para garantir laços de compadrio, certamente com o intuito de mitigar as agruras de situações não muito favoráveis.

E por falar em contextos desfavoráveis, o artigo de Gisely Barreto tem o mérito de mostrar como alguns escravos se apropriaram de recursos existentes na sociedade em que viveram para lutar pela liberdade. Recorrer ao arbitramento como forma de garantir a alforria é uma das provas de que a nova historiografia há muito rompeu com os velhos esquemas teóricos estruturalistas que coisificavam os escravos, transformando-os em autômatos destituídos de vontades e protagonismos.

E por falar em protagonismo, creio que o artigo escrito a quatro mãos pelos excelentes e geniais estudiosos Moiseis Sampaio e Jackson Ferreira é suficiente para mostrar que no Brasil as relações entre escravos e senhores não foram constituídas da mesma forma que nos EUA. E isto não basta para mostrar que se houve escravidão, racismos e discriminações para os descendentes daqueles que outrora viveram situações de cativo no Brasil, também houve mobilidade social e contextos inimagináveis para aqueles acostumados com os binarismos típicos de alguns trabalhos que insistem em trilhar o caminho do bem e do mal, como se assim fosse possível desvendar os fenômenos existentes na sociedade brasileira. Coquí, alcunha do coronel pesquisado pelos ditos estudiosos, acumulou significativa fortuna em sua época. E se isso não bastar, creio que

declarar ter sido este homem um coronel negro é suficiente para que o leitor se interesse mais por este instigante assunto. Como diria Bordieu, é preciso pensar e sopesar nos usos das categorias advindas das ciências sociais norte-americanas. Será que elas são suficientes e adequadas para responder questões da sociedade brasileira?

Por fim, e ainda em terras baianas, Cecília Soares nos traz questões em torno da memória, e de como esta se constitui nas comunidades ditas afro, a partir dos usos existentes nos terreiros religiosos. Tomando um terreiro de candomblé como locus, a autora apresenta algumas reflexões sobre memória, identidade e territorialidade. Creio que isto por si só basta para que o leitor e a lei-

tora enveredem por estas letras muito bem escritas.

E enfim, o que mais declarar? Bem, apenas desejar uma boa leitura e renovar os votos da interdisciplinaridade como excelente recurso para pensar e responder questões diversas sobre o continente africano e suas representações, bem como elementos em torno da história dos escravos e negros na Bahia de Todos os Santos. Eis o nosso propósito: brindar o leitor e a leitora com excelentes artigos. Que assim seja sempre. E o convite foi lançado: ao leitor e a leitora, uma boa leitura!

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

SENTIDOS DO SILÊNCIO: O CONCEITO DE “RAÇA” EM AMÍLCAR CABRAL

Felipe Paiva*

Resumo

Sendo um dos pensadores mais instigantes da África contemporânea, Amílcar Cabral possui uma diferença importante em relação a outros políticos e autores da libertação africana: em boa parte de sua obra madura ele silencia a respeito do conceito de “raça”. Tendo ocupado papel de destaque em seus escritos de juventude, este conceito se desenvolve em *diminuendo*, até tornar-se silêncio. Analisamos os sentidos deste silêncio.

Palavras-Chave: Amílcar Cabral; Raça; Lutas de Libertação.

Abstract

Amílcar Cabral is the one of the most stimulating thinkers of contemporary Africa. Compared to others politicians and authors of African liberation, he has an important difference: he is silent about the concept of “race”. This concept had a prominent role in his writings of youth, but, in his mature work this concept engages in *diminuendo*, to become silent. Thus, in this paper analyzed the senses of this silence.

Keywords: Amílcar Cabral; Race; Liberation Struggles.

“My music has emerged only after I have been silent for quite some time, literally silent. For me, ‘silent’ means the ‘nothing’ from which God created the world. Ideally, a silent pause is something sacred... If someone approaches silence with love, then this might give birth to music”

Arvo Pärt.

Naquela que é tida como sua obra-prima, a *Sinfonia nº 3*, o compositor polonês Henryk Górecki lança mão de técnicas composicionais minimalistas. Formalmente ascética a música se desenvolve em *crescendo*. De início, o contrabaixo, gravemente só. Depois,

os cellos. Com a evolução do *crescendo*, os violinos surgem e o silêncio é definitivamente rompido. A repetição inicial do aparente silêncio tem, naturalmente, sua razão de ser. Podendo estar associada à Escola Minimalista - à qual Górecki é eventualmente

* Doutorando em História Social – UFF. E-mail: paiva.his@gmail.com.

alinhado - o silêncio não escapa de ter importância interna na obra em si.

Tido por Gerárd Chaliand como “o analista político mais lúcido da África subsaariana colonial e pós-colonial” (2001, p. 312) o guineense-cabo-verdiano Amílcar Cabral (1924 - 1973) é uma das figuras centrais da África contemporânea. Tem-se discutido largamente acerca daquilo que está presente em sua obra. Diversos trabalhos apontam para a existência das notas marxistas, terceiro-mundistas, pan-africanistas e nacionalistas no seu acorde. Nesse trabalho pretende-se, no entanto, analisar o significado de uma ausência, a repetição de um aparente silêncio.

Amílcar Cabral possui uma diferença importante em relação aos demais intelectuais africanos de sua geração: na maior parte de sua obra teórica madura Cabral cala a respeito do conceito de raça. Com efeito, acreditamos que assim como na música, também na história “O próprio silêncio detém sentido a interpretar” (FARGE, 2011, p. 89). Destarte, nosso argumento central repousa na seguinte hipótese: ao contrário do que acontece na *Sinfonia nº 3* de Gorécki, a raça em Cabral não se desenvolve em *crescendo*, mas em *diminuendo*. É uma palavra minguante que, após irromper de forma estridente em sua juventude, torna-se silêncio.

I

Amílcar Cabral nasceu em setembro de 1924 em Batafá, Guiné-Bissau, filho dos cabo-verdianos Juvenal Lopes Cabral e Iva Pinhel Évora. Depois de idas e vindas entre as duas terras, Guiné e Cabo-Verde, Cabral ruma para Lisboa, em 1945, para cursar agronomia (SANTOS, 2014, p. 53, 102).

Em meados dos anos 40, Cabral somava-se aos “muitos jovens africanos, entre brancos, negros e mestiços, que [...] começavam

a chegar a Portugal para prosseguirem os seus estudos superiores”. Seu ar simpático e desenvolvimento provavelmente facilitou sua integração, inclusive junto aos colegas brancos. Todavia, cabe não superestimar os limites dessa integração. Afinal, ele era negro e o racismo era um dos pilares ideológicos do colonialismo europeu na África, ao que o caso português não era exceção (TOMÁS, 2008, p. 59, 61). É nesse lugar de participação que o jovem estudante começa a refletir acerca da situação colonial. O resultado dessas reflexões levaria cerca de uma década para ser impresso.

Em um caderno especial da renomada revista *Présence africaine*, publicado em 1953¹ veio a lume o primeiro escrito de Cabral relevante em termos de análise histórico-social². O pequeno artigo *O papel do estudante africano* mostra-se, por isso, como melhor ponto de partida quando o assunto é o conceito de raça em sua obra.

Escreveu o jovem Amílcar, com então 29 anos, que “O negro das colônias portuguesas de África, tal como o das outras colônias estrangeiras, não dispõe geralmente de recursos econômicos compatíveis com a sua dignidade humana”. As “massas negras”, continua, “ocupam na sociedade colonial uma posição comparável, mas não idêntica, à das massas proletárias metropolitanas”. O “negro”, em relação ao “proletário metropolitano” se vê diante de um espectro ainda mais limitado de oportunidades, batendo-se com as restrições tácitas ou explícitas “impostas pelo racismo”. O jovem militante chega a ressaltar que o “racismo à portuguesa” seria

1 Os artigos serão citados a partir do volume coordenado por Mário de Andrade. Ele, por sua vez, deixou a indicativa das publicações originais às quais fazemos referência.

2 Antes disso Cabral se ateu mais à literatura, tendo publicado principalmente poesia e crítica literária, entre o fim dos anos de 1940 e princípios de 1950.

diferente, mas nem por isso menos danoso em relação a outros. Afinal, todos no fim das contas flagelavam as “massas negras” (CABRAL, 1976a, p. 30).

No tocante ao tema específico de seu artigo – isto é, a situação do estudante africano na metrópole – a conclusão a que chega o jovem Amílcar é a de que “o negro não dispõe de recursos suficientes para ser estudante, seja qual for o grau de ensino”, pois “um número reduzido de africanos pode dispor desses recursos nas colônias portuguesas” (CABRAL, 1976a, p. 30). É possível inferir que “africano”, tanto nesta sentença quanto em todo o texto, funciona como sinônimo de “negro”.

A condição desse estudante é a de “africano colonizado”, no dizer do jovem Amílcar, o que a legislação colonial chamava por “assimilado”. A esse respeito, diz ele: “o negro que o colonialismo chama ‘assimilado’ está em geral desligado dos seus próprios problemas, do problema das massas africanas, *Assimilado* significa geralmente desenraizado” (CABRAL, 1976a, p. 30).³

“Assimilado” corresponde ao termo jurídico utilizado pelo colonialismo português para designar o “negro ou mestiço que obteve a cidadania portuguesa. Por extensão: um ‘evoluído’, um ‘não-indígena’” (PÉLIS-SIER, 1997, p. 353). Cabe, nesse contexto, uma distinção necessária entre tal estatuto jurídico e o fenômeno da criouliização.

Enquanto o termo “assimilado” refere-se no colonialismo português a um estatuto jurídico pretensamente capaz de legislar sobre fenômenos culturais, o crioulo, ao contrário, “é um termo ligado tão somente a uma perspectiva cultural”. A “crioulidade” implica, com isso, síntese, e a assimilação, da forma como encarada pela jurisprudência colonial, opção. Todavia, “o facto de muitos crioulos

terem alcançado tal estatuto – assimilação – não significou a sua submissão à cultura portuguesa em detrimento da vertente africana” (BITTENCOURT, 1999, p. 95, 96).

Ao falar em “assimilado desenraizado” Cabral refere-se, provavelmente, ao colonizado que preteriu a vertente africana ao status jurídico colonial.

Diante deste quadro,

o estudante negro das colônias portuguesas começa a tomar pouco a pouco consciência da sua posição no mundo: a de um homem negro que deve ter como preocupação fundamental servir a causa da emancipação dos homens negros, servindo assim a humanidade (CABRAL, 1976a, p. 32).

O estudante africano deveria, então, “aproveitar ao máximo as raras oportunidades que o regime colonial lhe oferece para lutar pela libertação das massas africanas, pela sua própria libertação” enquanto “trabalhadores intelectuais” (CABRAL, 1976a, p. 32).

No mesmo ano em que publica este artigo acerca da situação do estudante africano na metrópole, o jovem Amílcar planejou e executou um importante recenseamento agrícola em Guiné-Bissau. Alguns resultados desse estudo foram publicados em Portugal, nomeadamente a convite da revista *Agros* em 1959. No texto intitulado “A agricultura da Guiné – algumas notas sobre as suas características fundamentais” o ainda jovem, mas já não mais estudante, Amílcar – agora engenheiro em busca de reconhecimento profissional – escreve que “A população indígena da Guiné é de cerca de 500 000 habitantes, sendo constituída por mais de 20 ‘povos’ ou ‘raças’” (CABRAL, 1976, p. 45). Trata-se, diz o engenheiro, de uma variedade típica da Guiné-Bissau, onde habitam

diversos “povos” afro-negros, cujas origens são ainda hoje um problema no campo his-

3 Grifos do original.

tórico-etnológico. Diversidade flagrante, sobre uma mesma base de cultura e civilização africanas: da cor da pele à forma de habitação e povoamento; do idioma à religião; da indumentária ao regime alimentar; do instrumento agrícolas à leis do casamento; da divisão do trabalho à repartição das riquezas (CABRAL, 1976b, p. 45).

Por detrás de toda a variedade imperária, portanto, “uma situação político-social idêntica e uma base de vida idêntica – a agricultura”, pois agricultores são, fundamentalmente, os “povos” – nas aspas do autor – da Guiné. Em relação ao trato com a terra os ditos “povos” – ou “raças” – aparecem assim divididos: “a) *povos de contribuição principal* (balanta, fula, mandinga e manjaco); b) *povos de contribuição secundária* (macanha, papel, beafada e felupe); c) *povos de contribuição subsidiária* (os restantes)” (CABRAL, 1976b, p. 48).⁴

Haveria semelhança não só dos povos da Guiné entre si, mas também entre estes e os de “toda África Negra, nomeadamente na Costa Ocidental, (povos *bantus* e *sub-bantus*)”. Ato contínuo, “As influências islâmica e europeia” pouco afetaram as características gerais da agricultura comum desses povos (CABRAL, 1976b, p. 52).⁵

Apesar de se valer do conceito de “raça” em ambos os textos, o jovem Amílcar preenche o vocábulo com sentidos distintos. No artigo acerca do estudante africano na metrópole o conceito de raça serve como divisa política. O negro, colocado em situação subalterna, deve insurgir-se contra o sistema opressor colonial. Para o autor, o negro deve servir, fundamentalmente, à emancipação do próprio negro. Essa postura coincide com a atmosfera de influência que o cercava na altura em que escreveu e publicou seu en-

saio. Cabe não esquecer um aspecto central: o aludido texto foi publicado no influente periódico *Presence Africaine*.

Fundado em 1947 tendo à testa Alioune Diop, este periódico tinha como objetivo maior ser um espaço para autores do “Mundo Negro”. Tal “Mundo Negro” incluía a África sul-saariana e sua diáspora nas Américas.⁶ De fato, a publicação foi o maior veículo da expressão, debate e circulação da negritude.

Definida por Leopold Sédar Senghor como uma “ideologia nova que em fins do século XIX se apoiou nos valores do mundo negro” (SENGHOR, 1977, p. 299), a negritude abarca um amplo espectro de autores, sobretudo francófonos, com uma veia de discussão mais acentuadamente cultural e poética, sem excluir totalmente, claro, os debates de cunho explicitamente político. É por meio dela que, a partir de Paris, os vínculos diaspóricos se formam; se consolidam e se renovam (SANCHES, 2011, p. 16, 19).

Isso nos leva a outro aspecto já apontado anteriormente: “negro” e “africano” funcionam como sinônimos no referido texto. Mário de Andrade, principal interlocutor de Amílcar Cabral, nos conta que por esta época eles haviam introduzido “uma categoria que parecia, aparentemente, racial –, nós privilegiámos o negro... Para nós o negro era o centro de África: era uma visão *negrista*” (ANDRADE, 1997a, p. 72). O que interessava fundamentalmente para os jovens militantes era o “Mundo Negro”, nos próprios termos de Andrade, ao que ecoava, claro, a *Presence Africaine*.⁷

Portanto, a presença do fator racial enquanto estruturante do seu discurso reflete a

6 Ver: *Presence Africaine, La Maison d'édition*, disponível em <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>, acessado em 6 de agosto de 2015.

7 Grifos do original.

4 Grifos do original.

5 Grifos do original.

forte influência da tradição intelectual negra francófona. A negritude teve papel decisivo nesta etapa da vida de Cabral. Nesta altura ele fazia uma crítica racialista ao racismo colonial português.

Completamente diferente é o uso do termo “raça” no texto acerca da questão agrária na Guiné. Nele, o jovem engenheiro usa o termo para designar diferentes povos africanos. Ou seja, não se refere ao binômio opositivo colonial “branco – negro”. Essa terminologia parece ter mais relação com os critérios adotados pela ciência colonial para catalogação dos grupos etno-linguísticos africanos, do que com uma posição política opositiva ao colonialismo. É preciso frisar que esse texto foi produzido por Cabral enquanto desempenhava uma função no quadro laboral da colônia, sendo agente da metrópole, enquadrando, portanto, seu discurso à sua função. Em meio a esta aventura ambígua o jovem autor encontrou, ainda assim, espaço para expressar suas convicções políticas.

Ao falar da imensa diversidade de “povos” ou “raças” que existe na África negra, o autor também se refere a uma “base político-social idêntica” e a uma “base de vida idêntica”. Como no texto anterior, a presença de certa tradição intelectual francófona pode ser presumida dessa sentença.

Cheikh Anta Diop, por exemplo, chegou a falar do seu desejo de “libertar a profunda unidade cultural que permanece vivaz sob ilusórias aparências de heterogeneidade” em relação aos povos africanos. Tratava-se, para ele, de encontrar “o denominador comum da cultura africana”. Tal denominador comum assentaria na “unidade cultural orgânica” entre os povos do continente (DIOP, 2014, p. 11, 12).

É certo que o jovem Amílcar não leu esses trechos exatos de Diop na altura em que

escreveu seu recenseamento agrícola da Guiné, visto que o escrito do autor senegalês foi publicado posteriormente à edição do artigo de Cabral. No entanto, a ideia central do argumento já estava presente em publicações anteriores de Diop, além de ter circulado em inúmeras conferências suas proferidas desde 1946. Nesse sentido, o papel de Mário de Andrade nesta fase da trajetória de Cabral foi provavelmente decisivo. Afinal, em princípios dos anos de 1950, Andrade passou a ser secretário particular de Diop e seria no mínimo estranho se não reportasse em primeira mão ao amigo guineense o bando de ideias novas que avançavam Paris adentro e que tinham no intelectual senegalês o seu guia.

Logo, o conceito de raça é, neste momento, a principal nota, a mais estridente, do acorde Cabral. Sua crítica à colonização, e ao racismo nela implicado, é feita, por conseguinte, em termos racialistas.

II

Passados os anos de formação, transcorridos entre 1945 e princípios de 1950, começa a acontecer uma interessante evolução no pensamento político de Cabral. A partir de agora, a raça passa a ceder espaço a outros elementos retóricos. Segundo António Tomás, o fator decisivo para a viragem ocorrida no final dos anos de 1950 e princípios de 1960 foi a independência da Guiné-Conacri, datada de setembro de 1958. Este acontecimento teria dado ao então reconhecido engenheiro e pai de família guineense residente em Lisboa a “certeza de que estavam reunidas as condições para se lutar pelo fim do colonialismo na África lusófona” (TOMÁS, 2008, p. 99).

Claro que a independência de Conacri, assim como a de Gana dois anos antes, abraçou ainda mais centelha da subversão no engenheiro agrônomo, que da janela do seu

apartamento via o Tejo desaguar na sua Guiné. Essas águas, no entanto, antes de inundarem Bissau deveriam cabotar à Argélia.

Mário de Andrade nos conta que a partir do ano de 1956 a sombra da Argélia pairava sobre os militantes negros residentes na Europa. Confidenciou o patriota angolano a Michel Laban: “Se a Argélia não estava inserida do ponto de vista antropológico, cultural, no mundo negro, ela estava, apesar disso, presente pelo facto de ser do mundo colonial” (ANDRADE, 1997a, p. 132). Não por acaso, nesse mesmo ano é fundado o PAIGC – Partido africano para a independência da Guiné e Cabo-Verde – capitaneado por Cabral (LOPES, 2011, p. 9). É plausível supor que o conflito argelino, somado a outras influências, tenha aberto margem para Cabral pensar em outros marcadores identitários para além da raça, e, conseqüentemente, para outros meios, não-racialistas, de criticar o racismo colonial e legitimar a empresa revolucionária anticolonial.

Nesse momento, Cabral passaria a adotar a alcunha de Abel Djassi – ou, eventualmente, Abel Silva. Longe de ser somente um pseudônimo – apesar de cumprir também esta função – tratava-se de um heterônimo. Isto é, com este nome ele separava o Amílcar – pai de família, engenheiro, entusiasta do futebol – do já atuante militante político. O nome é, por isso, gradiente da mudança em sua vida. Claro que a separação tinha uma função prática: proteger aos seus, família e amigos próximos, e desviar a atenção da polícia política portuguesa. Mas, também, cumpria a função simbólica de inflexão em sua trajetória, e, conseqüentemente, de bifurcação de sua retórica.

Abel Djassi publica o artigo *A dominação colonial portuguesa*, escrito originalmente em inglês e editado em brochura pela “Union of democratic control” sob o título

The facts about Portugal's African colonies em julho de 1960, com prefácio de Basil Davidson. Trata-se, fundamentalmente, de uma denúncia ao colonialismo português. Ao lado da crítica ideológica vinham dados sociais empíricos precisos – fruto dos seus tempos de agrônomo.

O tom de denúncia é claro desde o princípio do texto: “Onze milhões de africanos estão submetidos à dominação colonial portuguesa. [...]. A população africana destas colônias foi reduzida à escravatura por um pequeno país, o mais atrasado da Europa”. A situação enfrentada pelos africanos ante ao jugo colonial é a de “servos no seu próprio país” (CABRAL, 1976c, p. 57).

Djassi avança os seguintes precedentes históricos para a situação colonial: “Depois do tráfico de escravos, a conquista pelas armas e as guerras coloniais, veio a destruição completa das estruturas económicas e sociais da sociedade africana”. Em consequência, o aumento da “população europeia” fez emergir “o desprezo pelos africanos”, sendo estes “excluídos de toda uma série de empregos, incluindo certos trabalhos menos especializados. Aberta ou hipocritamente, pratica-se a discriminação racial”, de forma a vedar aos africanos os mais básicos “direitos humanos” (CABRAL, 1976c, p. 57).

Por ora, cabe notar duas continuidades e uma ruptura. As primeiras dizem respeito ao singular em que Djassi coloca “sociedade africana” – certamente uma herança do Jovem Amílcar, crente de uma base de vida idêntica compartilhada pela África negra; e à sua crítica ao racismo colonial. A segunda concerne ao plural “direitos humanos” – elemento discursivo antes inteiramente ausente em sua retórica. Em conclusão, afirma o heterônimo, que, sendo estes direitos vedados pela metrópole, “os africanos despertaram e se lançaram à conquista da liberdade”.

Tal era feito por meio de suas “organizações de resistência, obrigadas à clandestinidade” (CABRAL, 1976c, p. 58).

Em seguida, o plural “direitos humanos” soma-se ao singular, “humanidade”: “No momento em que a humanidade descobre a unidade e luta por uma comunidade de interesses baseados na paz, no reconhecimento dos Direitos do Homem, na liberdade e igualdade entre os povos, os colonialistas portugueses preparam-se para desencadear novas guerras coloniais” (CABRAL, 1976c, p. 58).

Um dos argumentos “miseráveis”, “desprovidos de qualquer base humana ou científica” do colonialismo para a guerra era, diz Djassi, a teoria da assimilação. Sendo esta, para ele, inaceitável tanto de um ponto de vista teórico, quanto prático, pois “baseia-se na ideia racista da ‘incapacidade e da falta de dignidade’ dos africanos e tem implícito o nulo valor das culturas e civilizações africanas”.⁸ Como é perceptível, a crítica à noção de “assimilado” e ao racismo são radicalizadas, ganhando tons mais incisivos em relação aos escritos de juventude.

A nova tônica vem preenchida por um conhecimento de causa maior, alicerçado em estatísticas:

99, 7% da população africana de Angola, Guiné e Moçambique é considerada ‘não civilizada’ pelas leis coloniais portuguesas 0,3% é considerada ‘assimilada’. Para que uma pessoa ‘não civilizada’ obtenha o estatuto de ‘assimilada’, tem de fazer prova de estabilidade económica e gozar de um nível de vida mais elevado do que a maior parte da população de Portugal. Tem de viver à ‘europeia’, pagar impostos, cumprir o serviço militar e saber ler e escrever corretamente o português. Se os portugueses tivessem de preencher estas condições, mais de 50% da população não teria direito ao estatuto de ‘civilizado’ ou de ‘assimilado’” (CABRAL, 1976c, p. 91).

8 Idem, *Ibidem*.

Ao dito “não-civilizado” é reconhecida a existência somente “como objeto”, sendo “deixado à mercê dos caprichos da administração colonial e dos colonos”. Desse modo, “Ao classificá-lo como ‘não-civilizado’, a lei oficializa a discriminação racial e justifica a dominação portuguesa em África”. Por outro lado, aqueles que conseguem lograr o reconhecimento de “assimilados”, logo, os “civilizados”, que em tese seriam cidadãos portugueses de direito, não gozam “dos privilégios reservados aos europeus”. Alguns, inclusive, “encontram-se numa situação de isolamento entre a massa da população africana e os colonos, e estes últimos rejeitam-nos através de uma discriminação declarada ou dissimulada”. O que o leva a concluir: “A comunidade ‘multiracial’ portuguesa é um mito” (CABRAL, 1976c, p. 58).

III

Irrompe, assim, a crítica à ideia da sociedade multirracial supostamente criada pelo português nos trópicos. Essa suposta harmonia racial encontra desmentido no próprio discurso colonialista do Estado Novo.

Em 1930 o então responsável interino pela pasta das colônias, António de Oliveira Salazar, afirmava que pretendia “a colonização propriamente dita, com a expansão da nossa raça”, pois era “da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas que neles se compreendam”. Feito chefe de Estado ele continuaria a falar em 1933: “Devemos organizar cada vez mais eficazmente e melhor a proteção das raças inferiores”. Finalmente, em 1957 seu tom se radicalizaria: “Nós cremos que há raças, decadentes ou atrasadas, como se quiser, em relação as quais perfilhamos o dever de cha-

má-las à civilização” (SALAZAR *apud* MATEUS, 1999, p. 19, 20).

Como haver harmonia racial, ou sociedade multirracial, se umas raças têm mais pedigree que outras? Como afirmou Bittencourt, a “tese de que a harmonia racial não passava de uma fachada construída pelo colonialismo português, já que a frustração com tal situação será um dos principais combustíveis para a luta” (BITTENCOURT, 1999, p. 22). Com efeito, o discurso racista da metrópole longe de rumar para o multirracismo desembocava, tão somente, no “binômio branco/negro e a ação comando/obediência e, como seu corolário o paternalismo tutelar” (ANDRADE, 1997b, p. 26).

Tendo em vista o racismo aberto do salazarismo e a antinomia cromática dele derivada, Djassi afirma que a ideia da “sociedade multirracial”, não era outra coisa senão um “apartheid à portuguesa”, visto que o “regime impede todo o contacto social com a população dita ‘civilizada’ e reduz 99% da população africana a uma condição sub-humana”. Da mesma forma, a dita unidade nacional entre a metrópole e suas colônias não passava de um “subterfúgio vergonhoso vai contra todas as realidades geográficas, étnicas, sociais e culturais e está até em contradição com leis que efetivamente regem as relações entre as colônias e Portugal” (CABRAL, 1976c, p. 79).

Notamos até o momento os termos “racismo” em Djassi. Mas não de “raça”, ao contrário do seu antecessor: o jovem Amílcar, ou da sua tosca nênese derrotada: Salazar. Fato também digno de nota, a antinomia cromática branco-negro é substituída por um trinômio curioso formado pelo europeu (branco); o africano (negro) e os “homens de cor”. Seriam estes, metade europeu e metade africano, completamente africanos ou exclusivamente europeus/europeizados?

Vejamos, diz Djassi que o racismo teria nascido e crescido com o aumento, nas colônias, “da população europeia”, daí derivando que “entre os dez milhões de habitantes de Angola e de Moçambique existem apenas 60 000 pessoas de ‘côr’, e que no último meio século a proporção desta população ‘de côr’ se manteve praticamente constante” (CABRAL, 1976c, p. 62). Ora, se a maior parte da população era de “africanos” inferimos que “europeu” corresponde ao “branco”, “africano” ao “negro” e “pessoas de cor” aos mestiços.

A oposição “branco-negro” ainda se faz presente, como, por exemplo, no seguinte trecho: “O homem branco é sempre apresentado [no discurso colonial] como um ser superior e o africano como um ser inferior” (CABRAL, 1976c, p. 62). Como nos escritos da juventude “africano” funciona aqui como sinônimo de “negro”. Mas a presença do anteriormente citado “homem de cor” inaugura uma ambiguidade interessante. Afinal, ele não é “negro”, mas tampouco é “branco”.

Para Djassi tanto o negro quanto o “homem de cor” seriam africanos por direito. Isso é perceptível quando trata da inserção do africano na política colonial: “Três africanos são utilizados como fantoches, [...], pela delegação portuguesa nas Nações Unidas e noutros organismos internacionais”. Estes três *africanos* seriam, respectivamente, “o negro Jaime Pinto Bull (Guiné), o ‘homem de côr’ Augusto Santos Lima (de origem cabo-verdiana) e o ‘homem de côr’ Júlio Monteiro (natural das Ilhas de Cabo Verde)”. Ainda que “considerados traidores pelos seus compatriotas”, pois servindo ao “colonialismo português”, eles são *africanos* (CABRAL, 1976c, p. 65).⁹

Ao contrário do Jovem Amílcar, além de começar a silenciar a palavra “raça”,

9 Grifos nossos.

Djassi também começa a romper aqui com a identificação automática entre “africano” e “negro”.

A conclusão encaminha para uma maturidade ideológica. Diz ele: “Nós, africanos das colônias portuguesas, lutamos contra o colonialismo português, para defender os direitos do nosso povo e os verdadeiros interesses de todos os povos do mundo” (CABRAL, 1976c, p. 65). Sendo “africanos” compostos por “negros” e “homens de cor” o tom é, ao menos, ligeiramente diferente daquele adotado na juventude, segundo o qual a posição do estudante africano seria a de “servir a causa da emancipação dos homens negros, servindo assim a humanidade”.

O progresso social se faria, assim, com base na “unidade e fraternidade africana, na amizade e na igualdade entre todos os povos, incluindo o povo português”. Djassi recusa, com isso, a oposição fácil “povo contra povo”, o que, naturalmente, abriria margem para posição racista. A guerra de libertação nacional parecia ser para ele contra o Estado e o governo português, diferenciando-os do povo luso. Como atesta, em linguagem direta e coloquial, em um discurso proferido em crioulo aos quadros do seu partido em novembro de 1969:

[...] nós, contra os colonialistas portugueses, aceitamos até mesmo gente desse grupo de brancos, para lutarem ao nosso lado, se eles quiserem. Porque entre os brancos pode haver uns que são a favor do colonialismo e outros que são anticolonialistas. Se esses se juntarem a nós, é bom, é mais força contra os colonialistas. Aliás, vocês sabem que exploramos isso bastante. [...]. Só quem não está no Partido é que não sabe isso (CABRAL, 1976d, p. 122).

O termo raça desaparece, e a oposição direta entre o branco e o negro é desfeita. Mas, assim como na juventude o mundo inteiro é evocado, quando afirma que “a riqueza

material e humana “dos países africanos” faz parte do patrimônio da humanidade e deveria servir o progresso e a felicidade dos seus povos e dos povos de todos os países” (CABRAL, 1976d, p. 122). Outro importante pensador anticolonial, Albert Memmi, escreveu que na empresa anticolonial subsistiria uma relação de contraposição *povo a povo*. Como meio de livrar-se do colonialismo, o colonizado adotaria a libertação nacional e étnica, da qual o colonizador só poderia ser excluído (MEMMI, 2007, p. 17, 117). A questão é que a “etnia” ou a “raça” não são divisas da retórica do Amílcar maduro, residindo nisso um de seus aspectos mais originais em relação aos outros clássicos do pensamento anticolonial.

IV

O heterônimo Abel Djassi marca uma importante viragem no pensamento cabraliano. Nesse contexto, a negritude da juventude “não só é substituída pela luta política pela emancipação, como tendia [...] a africanizar-se, a territorializar-se” (SANCHES, 2011, p. 33). Esse território não é, no entanto, um marco geográfico monolítico, assim como o sujeito da libertação não é um referente antropológicamente fixo. O território abrangia, em primeiro lugar, a nação – Guiné e Cabo-Verde –, a África, o mundo colonial e, traço mais subversivo de todos, o próprio mundo da metrópole. O sujeito da libertação, sendo primeiramente o guineense-cabo-verdiano e o africano, poderia abranger, igualmente, outras populações do mundo colonial, incluindo o proletariado metropolitano.

O nacionalismo de Cabral é, desse modo, não um fim, mas “a condição da libertação e de uma união solidária entre os países africanos e para além deles, transcendendo noções meramente culturalistas ou afinidades

ideológicas ‘raciais’ ou continentais, como sucede com a negritude ou o pan-africanismo” (SANCHES, 2011, p. 40).

Por este motivo, é um erro crasso incluir Cabral na seara de um possível “nacionalismo negro”, visto geralmente como a “necessidade de organização e luta pela independência negra”. Tal incluiria, supostamente, “as lutas das rainhas Nzinga e Yaa Asantewa, [...] a revolução Mau-Mau no Quênia, [...] [e] as lutas revolucionárias de Amílcar Cabral e o PAIGC” (NASCIMENTO, 1981, p. 32). Nesse caso, estaríamos diante, apenas, de mais uma interpretação militante politicamente correta, que imagina que os africanos sempre se mantiveram unidos num só bloco contra os invasores brancos (ALENCASTRO, 2012, p. 97).

Incluir Nzinga, os Mau-Mau e Cabral numa mesma fôrma claustrofóbica constituída pelo negro insubmisso e o branco invasor seria uma violência com a originalidade e especificidade de cada um. O mesmo vínculo causal, o colonialismo, que pode servir para entrelaçá-los, não implica uma mesma motivação política.¹⁰

No caso específico de Cabral, sua moti-

10 Ou, como afirmamos em um trabalho anterior: O que torna possível o entrelaçamento de todas as iniciativas de ações que fizeram oposição ao colonialismo sob a alcunha de um mesmo conceito, o de resistência, é o vínculo causal, isto é, o próprio colonialismo. Por outro lado, “as motivações que subsidiaram estas oposições devem sempre ser demonstradas quando forem diferentes e, dado a enorme variedade de contextos específicos, essas motivações são, quase sempre, distintas. [...]. Não se pode atribuir uma mesma motivação subjacente a expressões diferentes da resistência. Para isso seria preciso aceitar a ideia de filiação, descendência ou linearidade [...]. O potencial de mudança social e emancipação humana que subjaz nos fenômenos da insubmissão e no conceito de resistência não existem aprioristicamente. [...]. O que há de historicamente objetivo nesse fenômeno é o evento causal que desencadeia as iniciativas que lhe fizeram oposição e que justifica, no plano da práxis, a utilidade do conceito” (PAIVA, 2014, p. 154).

vação política não era racial. Cabral, assim como N’Krumah, devia ver denominações como “nacionalismo negro” como algo “nebuloso”, para usarmos aqui as palavras do próprio político ganês (NKRUMAH, 1963, p. 133).

Cabral era um típico político moderno, e o campo próprio de aplicação da política é o antagonismo (BOBBIO, 2000, pp. 170, 171). Por este motivo, o discurso político “se caracteriza pela condição de o discurso político apresentar aos demais como *irremediavelmente falsos*”. Ele é, pois, um discurso tipicamente “a efeito ideológico”, um discurso que gera a crença”. Possuindo, assim uma função persuasiva. Tal resulta no caráter profundamente dicotômico do discurso político, visto que ele se organiza ao redor de um “nós identificador”, elemento de coesão coletiva. Este “nós” precisa, necessariamente, ser contraposto a um “eles opositivo” para que a engrenagem do antagonismo ponha-se em movimento (VERON, 1980, p. 93, 96).¹¹

A questão é que em Cabral – ao menos o maduro que se segue a Abel Djassi – a raça não é esse elemento de coesão coletiva. “Raça” – ao contrário de racismo - *não está lá*. Não se trata em seu discurso de “Nós, negros” e “Eles, brancos”. Não se trata sequer de “Nós, povo guineense” e “Eles, povo português”. Eis o caráter mais subversivo da sua retórica e seu traço teórico-ideológico mais original.

A questão fulcral que subsistiu em todo pensamento anticolonial foi o da conquista do poder usurpado pelo colonizador. Ato contínuo, para a justificativa do direito à soberania e à autodeterminação e na luta para tomar o poder, duas categorias centrais foram mobilizadas: “por um lado, a figura do Negro, [...] e, por outro, [...] [a] temática da diferença cultural” (MBEMBE, 2014, p. 155, 158).

11 Grifos do original.

V

No pensamento anticolonial africano, em geral, é a raça o elemento retórico que funda a diferença. Funcionando, conseqüentemente, como o elemento de coesão coletiva, consubstanciando a ideia de nação e de comunidade, “uma vez que são os determinantes raciais que servem de base moral à solidariedade política”. A “raça” torna-se, desse modo, “a prova (ou, por vezes a justificação) para a existência da nação”. Levado às últimas instâncias tal forma de pensar levaria a uma visão essencialmente negrista da África – para usarmos os termos de Mário de Andrade –, de maneira que “tudo o que não é negro não ocorre e não pode, conseqüentemente, reclamar qualquer africanidade”, uma “africanidade não negra” torna-se “simplesmente impensável” (MBEMBE, 2014, p. 158, 159).

A raça em Cabral, ao contrário do magma do pensamento africano anticolonial dos anos de 1950 e 1960, não é o elemento fundador. Sua obra exhibe maior plasticidade retórica, de forma que a figura transitiva do oprimido é o seu *telos*. Essa figura norteia sua teoria. Se fazendo notar, em maiores ou menores dimensões, aplicada ao negro, ao povo guineense e africano, aos asiáticos, aos povos do terceiro-mundo, aos proletários e camponeses europeus e à mulher.¹²

A empatia em Cabral parece surgir não da presença de algo – uma substância racial que implicaria a diferença, por exemplo –, mas, ao contrário, da ausência de algo. A ausência do poder – seja do poder sobre o

Estado, o governo, a sociedade ou sobre si mesmo – funda o discurso emancipacionista de Cabral. Se a dois grupos faltar uma mesma coisa – como a soberania Estatal – eles estarão necessariamente vinculados.

Desta feita, o sujeito da emancipação torna-se universal no sentido da *plenitude ausente*. Por este prisma o universal não tem nenhum conteúdo próprio, mas é determinado pelo contexto particular da falta (LACLAU, 2011, p. 40). No caso do revolucionário guineense essa falta particular é a soberania nacional. A partir dela pode ser gerada a empatia para outros vínculos possíveis.

É isso que o leva a fazer - ousadamente e sob o risco de incompreensão por parte dos seus - do próprio povo português um exemplo para o povo guineense. Disse ele na mensagem de ano novo de 1973 – dias antes do seu assassinato - aos membros do seu partido que a luta deveria obedecer à cooperação entre todos os povos do mundo, incluindo o povo português que “em três guerras de libertação contra Castela, em Espanha, lutou para conquistar a sua própria expressão política e social, a sua independência – e venceu” (CABRAL, 1977, p. 224).

É óbvio que, político experimentado, o apelo internacionalista de Cabral cumpria uma importante função pragmática no quadro diplomático, pois ele via na guerra de libertação nacional não somente um ato de subversão contra o governo português, mas também contra os aliados deste, o que incluía a OTAN. Com isso, angariava conseqüentemente, apoio por parte dos países socialistas, e mesmo a simpatia de países do bloco capitalista que não tinham parte direta no tratado do Atlântico Norte (SOARES, 2011, p. 337, 339).

Por esse motivo, o seu discurso de solidariedade entre os povos e unidade nacional não pode ser romantizado de forma a soter-

¹² Sobre a condição da mulher, Cabral foi taxativo. Em carta dirigida a uma jovem militante do PAIGC, ele afirmara que “o nosso povo não será verdadeiramente livre e não haverá progresso verdadeiro na nossa terra, se a mulher não fôr livre e se ela não participar activamente e conscientemente na construção desse progresso” (CABRAL, 2014a).

rar suas próprias contradições. Apesar de pregar publicamente a paz entre as nações e a unidade de todo o povo guineense ele se mostrava indeciso a respeito do que fazer com os desertores do exército colonial. Sua conclusão costumava ser a do voto de confiança vigilante. O que não excluía a pena capital ao menor sinal de traição.¹³

Dessa forma, sem idealizá-lo, é possível admitir que, em termos estritamente teóricos, o progressivo apagamento da raça em seu discurso, em detrimento de outros elementos de coesão coletiva, pode encaminhar para novas formas de compreender a emancipação humana.

Finalizando em semântica agambeniana: alguns excertos dos escritos de Cabral podem ser encarados como anunciadores da “comunidade que vem”. Sendo esta inessencial (AGAMBEN, 1993, p. 22), pois sua substância é a própria negação de todo essencialismo identitário a-histórico, e seu laço a partilha de uma ausência a ser preenchida. Mas, assim como o Molloy de Beckett, ela vem claudicante: usa muletas e não move as pernas.

Fontes

ANDRADE, Mário Pinto de. **Uma entrevista dada a Michel Laban**. Lisboa: Sá da Costa, 1997a.

CABRAL, Amílcar. “O papel do estudante africano” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976a.

_____. “A agricultura da Guiné” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976b.

13 Por exemplo, em carta aos militantes do PAIGC em Bissau, Cabral foi taxativo ao dizer que os “cachorros dos colonialistas [...] que traíram a nossa boa fé e servem criminosamente o inimigo do nosso povo, sofram o castigo que merecem, onde quer que se encontrem: devem ser condenados à morte e liquidados o mais breve possível” (CABRAL, 2014b).

_____. **car Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976b.

_____. “A dominação colonial portuguesa” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976c.

_____. “Mensagem de ano novo” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.II)**. A prática revolucionária. Lisboa: Seara Nova, 1977.

_____. **Carta à Tereza**, Fundação Mário Soares. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?passa=07062.035.033#!1>>, acessado em 8 de agosto de 2014a.

_____. **Carta aos militantes do PAIGC**. Fundação Mário Soares. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?passa=07062.035.034#!1>>, acessado em 8 de agosto de 2014b.

PRESENCE AFRICAINE, *La Maison d'édition*. Disponível em <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>, acessado em 6 de agosto de 2015.

Bibliografia

ANDRADE, Mário Pinto de. **Origens do nacionalismo africano**. Lisboa: Dom Quixote, 1997b.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas. Trajectórias da contestação angolana**. Lisboa: Vega, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**. Mangualde: Pedagogo, 2014.

CHALLIAND, Gerard. “Epílogo: Frantz Fanon resiste La prueba Del tiempo” In: FANON, Frantz. **Los condenados de La Tierra**. Ci-

dade do México: Fundo de cultura econômica, 2001.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

LOPES, Carlos. (Org.). **Desafios contemporâneos da África**: O legado de Amílcar Cabral. São Paulo: Unesp, 2011.

MATEUS, Dalila Cabrita. **A luta pela independência**: A formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC. Lisboa: Inquérito, 1999.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul**: Emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1981.

N’KRUMAH, Kwame. **Africa must Unite!** Nova York: Praeger, 1963.

PAIVA, Felipe. **A polifonia conceitual**: A resistência na História Geral da África (Unesco). (Dissertação) Mestrado em História. Niterói: UFF, 2014.

SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). **Malhas que os impérios tecem**: Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011.

SANTOS, Daniel. **Amílcar Cabral, um outro olhar**. Lisboa: Chiado, 2014.

SENGHOR, Leopold Sedar. **Liberté – Vol. III**. Négritude et Civilisation de L’Universal. Paris: Le Seuil, 1977.

SOARES, Julião Sousa. **Amílcar Cabral (1924 - 1973)**. Vida e morte de um revolucionário africano. Lisboa: Vega, 2011.

TOMÁS, António. **O fazedor de utopias**: Uma biografia de Amílcar Cabral. Lisboa: Tinta da China, 2008.

VERON, Eliseo. “Discurso, poder, poder del discurso” In: **Anais do primeiro colóquio de semiótica**. Rio de Janeiro/São Paulo: Loyola/PUC, 1980.

Recebido em: 15/04/2015
Aprovado em: 21/06/2015

REFLEXÕES SOBRE A EMERGÊNCIA DA “QUESTÃO TAMACHEQUE” EM 1963-1964 SOB MODIBO KEÏTA

Mahfouz Ag Adnane*

Resumo

Este artigo tem como foco central, a difícil e complexa história dos primeiros anos da independência do Mali, período em que se desenvolve uma série de embates políticos, culturais e econômicos entre a sociedade tamacheque, nômades do Saara, e o Estado do Mali sob o governo de Modibo Keïta. A análise tem como base empírica, textos de discursos do primeiro presidente do país e análises publicados em jornais de um lado, e com os poemas escritos pelos tamacheque do movimento cultural denominado Techúmara– expressão da revolta e da necessidade de renovação da própria sociedade -, de outro. Do ponto de vista teórico, retomo as reflexões de Pierre Kipré sobre as contradições geradas pelas fronteiras traçadas sem base nas histórias e processos das populações. Além disto, Franz Fanon dá suporte à discussão a partir de sua reflexão sobre burguesia subdesenvolvida e o intelectual colonizado. O artigo ressalta a importância da produção musical para as novas configurações da luta emancipatória tamacheque e aponta para a responsabilidade das elites africanas e para a importância dos movimentos das sociedades na luta por sua emancipação no contexto dos Estados pós-coloniais.

Palavras-chave: Modibo Keita. Tamacheque. Independências africanas. Movimento cultural Techúmara. Mali.

Resumo

Este artículo tiene como objetivo central, la difícil y compleja historia de los primeros años de la independencia de Malí, durante el cual se desarrolla una serie de conflictos políticos, culturales y económicos entre la sociedad tamacheque, nómadas del Sahara, y el Estado de Malí en el marco del gobierno Modibo Keïta. El análisis se basa empíricamente, primeros textos presidente del país de discursos y análisis publicados en los periódicos, por un lado, y los poemas escritos por movimiento cultural llamado tamacheque expresión

* Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em história pela Universidade do Cairo e pela PUC-SP. Pesquisador da Casa das Áfricas – Amanar e do CECAFRO-PUCSP. E-mail: tidjefene@gmail.com

Techúmara – de la revuelta y la necesidad de renovación de la propia sociedad – otro. Desde un punto de vista teórico, volvo a las reflexiones de Pierre Kipré las contradicciones generadas por las fronteras dibujadas sin base en la historia y los procesos de poblaciones. Además, Franz Fanon apoya el debate desde su propia reflexión sobre burguesía subdesarrollada y el intelectual colonizado. En este artículo se hace hincapié en la importancia de la producción de música para la nueva configuración tamacheque lucha emancipatoria y apunta a la responsabilidad de las elites africanas y la importancia del movimiento de las sociedades en la lucha por su emancipación en el contexto de los estados post-coloniales.

Palavras-chave: Modibo Keita. Tamacheque. Independências africanas. Movimento cultural Techúmara. Mali.

ó meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona

Fanon, 2008, p. 191

Introdução

A África pós-colonial viveu (e vive ainda) crise políticas diversas, desde os primeiros momentos das independências que ocorreram em meados do século XX. Elas são em parte consequências das dinâmicas da colonização, mas, também, apontam para a responsabilidade das elites que estiveram à frente da descolonização e da gestão dos governos que se sucederem no poder desde então. As diferenças são importantes entre os vários processos específicos no continente, mas há igualmente questões comuns. Gerard Chaliand (1977), por exemplo, ressalta que a pequena burguesia que passou a administrar os novos países, havia feito parte da administração colonial. Essa pequena burguesia tornou-se intermediária de uma economia dependente uma vez que estava alienada da produção, permanecendo burocrática e vinculada ao comércio, sendo que sua força passou a ser baseada num único fator: a nacionalidade (1977). Sem projeto de desenvolvimento, investimento na produção e na industrialização, os novos governos impuseram impostos enormes às suas populações.

Gostaria de ressaltar outro elemento neste texto: a distância entre estas elites urbanizadas e a grande maioria da população, seus modos de vida e suas aspirações profundas. Neste sentido, focalizo minha atenção sobre a situação do Mali, particularmente em relação às sociedades nômades, sobretudo Tamacheque.

Neste trabalho apresento inicialmente a história da sociedade tamacheque a fim de contextualizar a temática central deste artigo. Esta focaliza-se nos primeiros anos da independência do Mali, quando vimos emergir a chamada questão tamacheque como embate política e cultural que continua até o presente a movimentar os debates no espaço saariano.

A sociedade tamacheque e o Estado do Mali

Na perspectiva de parte significativa da sociedade tamacheque e mesmo segundo autores como Baz Lecocq (2010, p. 29), na década de 1960, formaram-se duas nações no Mali: a nação malinesa legitimada pelo

colonizador francês e a *tumast* tamacheque que se via reunida na proposta das populações do norte (Tamacheque, Moura e Fula) que apoiaram a criação em 1957 da Organização Comum das Regiões Saarianas. No entanto, a proposição Tamacheque, Moura e Fula saiu derrotada, mas o Mali iniciaria sua história já profundamente marcado por ruptura histórica, cultural e política (Boiley, 1999). Este legado colonial foi, e tem sido um dos grandes desafios políticos e culturais do processo político da independência no Mali e constitui o cerne desta reflexão. Procuro aqui situar o papel do Modibo Keita, primeiro presidente do Mali, no que se tornaria, depois, conhecida como a “questão do norte” ou a “questão Tuaregue”.

Parto da análise do discurso de Modibo Keita, depois retomo as condições históricas da sociedade tamacheque a partir dos anos que antecedem as independências e os que se seguiram a esta. É, sobretudo, a violência enquanto elemento da repressão cultural persistente nas ações pós-coloniais (ou neocoloniais) no Mali e aliada da alienação que discuto neste texto. Mas ressalto, contudo que há no processo Tamacheque, o recurso à luta armada e, portanto, à violência de resposta. Afinal “não há povo no mundo que, tendo sido submetido ao jugo imperialista (colonialista ou neocolonialista) tenha conquistado a sua independência (nominal ou efetiva) sem vítimas” (Cabral, 1980, p.38). Acredito que é a defesa de seu modo de vida, língua e ancestralidade além de valor atribuído à própria autodeterminação que gerou tanto a resistência armada como as lutas culturais, duas faces inseparáveis do movimento tamacheque denominado Techúmarra.¹ Ressalto assim a potência da cultura, e nas dinâmicas de reação e de insubmissão

ocorridas vezes incontáveis diante da situação neocolonial vivida após a criação dos novos estados nacionais, neste caso, o Mali.

Modibo Keita e a repressão de 1963-1964 e suas consequências: violência atmosférica e recusa das identidades culturais

Em 1963, após a independência do Mali, os Kel Tamacheque revoltaram-se contra as autoridades do novo país. Foram duramente reprimidos, com fortes confrontos e grandes perdas humanas. A notícia publicada em dos mais importantes meios de comunicação do Mali chamou minha atenção e gostaria de começar com ela para discutir alguns elementos da história da independência e das raízes de um desencontro entre o novo Estado e a sociedade tamacheque. Eu busco discutir que o projeto colonial se fez em meio à negação das culturas e de sua diversidade. A ruptura criada foi mais expressiva nas regiões em que a população ousou para manifestar seu desacordo. Diz o artigo:

Tudo começou em 1963 quando um agente de segurança com sua arrogância e crueldade provocou um incidente, reavivando eventos da época colonial. O agente golpeou de um jovem tamacheque de nome Alladi Ag Alla, lembrando-o do que acontecera com seu pai Alla Ag Albacher, que combatera a França entre 1929 até ser assassinado pelos franceses em 1954, por recusar a assimilação exigida na administração colonial. Ou seja, seis anos antes da independência do Sudão Frances. Três dias depois de seu enterro, os franceses desenterraram-no e cortaram sua cabeça que foi exibida como um troféu macabro em toda região de Bouressa. Traumatizado pelas inimizades do primeiro líder do distrito [*arrondissement*]. Alla decidiu atacar todos os que se vincularam as forças armadas francesas que assassinara seu pai. Depois que Alla

1 Desenvolvi essa temática de forma aprofundada em (Agdane: 2014).

desarmou o agente de segurança provocador e seu companheiro, bateu em um dos principais guias do exército colonial francês. Este foi o que precipitou o início das exações e humilhações realizadas pela polícia do regime do Modibo Keita contra a população tamacheque, terrorizando os acampamentos dos tuaregues, despindo homens em frente suas esposas, obrigando-os de olhar fixando seus os olhos no sol. Dois meses depois destes atos terríveis, explodia a primeira rebelião tamacheque. A região tamacheque foi totalmente militarizada e a revolta popular se tornou uma rebelião aramada. (Bocoun, 2015, *online*)

É importante ressaltar que este artigo é um primeiro deste tipo desde a independência do Mali, sempre os Kel tamacheque foram considerados os inimigos da nação malinesa, Anne Saint Girons afirma que por mais de um século, os tamacheque nunca deixaram de se opor contra o que eles consideraram ser ocupantes ilegítimos. Após a resistência face invasão do período colonial, as rebeliões foram sucessivas esporadicamente contra sistemas políticos vistos como estrangeiros e injustos (2008, p.19). Modibo acreditava que o modo de vida nômade era um alvo a ser sacrificado em nome da ideia de desenvolvimento e modernidade que animou igualmente as lideranças africanas:

(...) os nômades desta região haviam se habituado a viver fora de regulamentações; em outros termos, isto quer dizer que não pagavam impostos. Então, a República do Mali foi proclamada e nosso partido, a Union Soudanese - R.D.A., durante seu Congresso de setembro de 1960, optou pela edificação socialista de nossa economia. Nós consideramos prioridade acabar com o sistema de servidão, liquidar com o feudalismo nas regiões do Sul, onde as populações estão concentradas e submetidas a um controle de Conselho de Fração e de Tribo (Keïta, 1964, *online*).

Ele apresentava-se como capaz de subjugar os Tamacheque, tarefa que, segundo ele, teriam fracassado os franceses:

Vocês sabem que, a todo o momento, a região foi palco de operações militares das tropas francesas, devido às dificuldades que a França tinha encontrado (enquanto a República do Mali era Sudão francês) para integrar esta população apegada a suas montanhas no ciclo normal de vida do território. E, os últimos acontecimentos entre os rebeldes e as tropas francesas datam de 1958. Isso quer dizer, então, que durante os 78 anos de domínio colonial, a área nunca foi completamente pacificada (Keïta, 1964, *online*).

Os Kel Tamacheque haviam perdido militarmente a guerra contra os franceses, mas não podiam nem entender nem aceitar que estes mesmos entregassem às autoridades desconhecidas que nunca haviam sequer pego em armas (Baryin, 2013). Para eles, uma colonização partiu e outra chegou. Na região dos Kel Adrar havia no final dos anos 1950, esperanças de se alcançar alguma autonomia (Boilley, 1999). Ele fornece informações detalhadas sobre os desencadeamentos da revolta. Explica que havia uma grave questão de rivalidade ligada à sucessão do amenokal da família dominante entre Zeyd e Intalla Ag Attager. Zeyd, seu filho mais velho, teve recusada pelas autoridades a condição de novo chefe por rejeitar aquela transferência de poder aos sudaneses (malineses). Estas dão a chefia a seu irmão mais jovem, favorável à cooperação (Girons, 2008, p.28). Zeyd, já havia lutado junto aos combatentes da luta de independência da Argélia, ou seja, com a Frente de Liberação Nacional da Argélia (para garantir seu domínio sobre suas terras e pastagens) e esperava seu suporte diante da autonomia de seu povo.

Em entrevista a Pierre Boilley (1999, p.321), Ammera Ag Fakri, um dos chefes da revolta exilado na França, afirmou que quando da independência ocorreu, os malineses já sabiam das aspirações do norte. Desta forma, a revolta se organizou na Ar-

gélia, próximo à fronteira. As operações foram coordenadas por Elladi Ag Alla, Issuf Ag Echer, Sid Alamin Ag Echer e Amegha Ag Sharif mas, segundo Girons (2008, p.28), eram inicialmente constituída de poucos homens. Boilley explicou que “o movimento se iniciou em 14 de maio de 1963, com o roubo de equipamentos e de dromedários de *Goumiers*², Elladi ag Alla e Tuteka ag Elladi, terminando em 16 de julho de 1964 com o extermínio dos últimos rebeldes no maciço montanhoso de Timetrine. Após uma série de combates eram mais escaramuças que fileiras de batalhas” (Boilley, 2011, 152).

A revolta de 1963-1964 provocou a morte de um grande número de pessoas, aniquilou bens e, sobretudo, animais (vitais para a economia local), além de levar ao deslocamento forçado grande número de famílias. As forças armadas malinesas agiram sobre o conjunto da população, que segundo conta o líder do grupo Tinariwen, era convocada a presenciar e obrigada a aplaudir as execuções realizadas em praça pública. Boucoun (2015, *online*) enfatizou também que a repressão:

foi marcada pelos massacres de pessoas civis não armadas, indo de uma exterminação de acampamentos inteiros, às exações sumárias e públicas, passando por de pessoas queimadas vivas e inúmeras mulheres mortas em prisões com suas crianças; dizimação de animais por bombardeio implacável; pilhagem de bens materiais dos acampamentos; humilhações verbais; abdução mulheres casadas.

A rebelião teve seus líderes mortos, presos ou exilados e a região foi declarada zona proibida aos estrangeiros, sendo administrada por militares até 1997. E mais, a região

perdeu 40% de seus animais (Girons, 2008, p.30), dizimados pelo exército, que também cortou grande número de árvores. Uma primeira onda de migrações pós-colonial fez-se em direção ao norte, sobretudo para Tamarasset, Ghat, Ouargla e Ghadaïa e, de lá, para a Líbia. A rebelião foi também isolada em termos de ação do conjunto da população Kel Tamacheque, que sofreram, porém, as consequências. Este momento foi a gênese da errância que levaria ao movimento da Téchumara. Talvez a canção intitulada Tuareg de Jorge Ben Jor, com uma célebre interpretação de Gal Costa (1969), seja uma das poucas referências ao mundo tamacheque na arte brasileira. No entanto, ela não foi gravada por compositor. Em Tuareg, Bem Jor associa rebeldia, natureza e religiosidade. Na canção que reproduzo a seguir, são fortes os símbolos mobilizados para a narração de um mundo distante, pulsante, sentimental, guerreiro e nobre.

Na areia branca do deserto escaldante
 Ele nasceu, cresceu guerreando
 Caminhando dia e noite
 No deserto sem errar
 Pois com muita fé e com ele só para pra orar
 Pois pela direção do sol e das estrelas
 No oásis escondido, água ele vai achar
 Pois o homem de véu azul o prometido de Alá
 Pois ele é guerreiro
 Ele é justiceiro
 Ele é um Tuareg
 Galopando seu cavalo preto brilhante
 Ele vem todo de azul orgulhoso e confiante
 Trazendo seu rifle embalado, sua adaga à tiracolo
 Sempre pronto para o que der e o que vier
 Pois ele é sentimental, é humano, é nobre
 É mouro, é muçulmano.

A insubmissão tamacheque foi propaganda francesa desde as primeiras tentativas de incursões nas terras tamache no final do século XIX. Essa resistência persistente e de

2 *Goums* ou *harkas* são os nomes dados aos soldados, mais precisamente a uma polícia recrutada entre a população local, pelo exército colonial francês, para assegurar o controle, a defesa, a vigia e mesmo a repressão.

múltiplas formas perdurou até as lutas pelas independências (lembro a forte adesão na luta de liberação da Argélia, por exemplo) e chega aos dias atuais na forma de luta por autonomia no interior dos novos Estados como no Mali e no Níger.

Lembro aqui que ex-colônias francesas da África do Oeste conseguiram suas independências na década de 1960. Neste contexto, a sociedade tamacheque se viu fragmentada entre fronteiras de cinco novos países: Argélia, Mali, Níger, Burquina Faso e Líbia. É importante lembrar que as fronteiras fragmentadas do Saara, instituídas pelo colonizador europeu e reafirmadas pelas novas autoridades nacionais africanas, haviam dificultado as circulações essenciais ao modo de vida de sua população, afirma Olivier Pliez (2006, p. 688). A este fato crucial somaram-se as secas que dizimaram suas últimas riquezas de uma economia que já havia sido transformada e reduzida a uma frágil atividade pastoril em região ecologicamente muito sensível.

O regime do Mali independente foi severo contra esta população nomade e usou todas formas para submeter as sociedades nômades do Saara. Mas, o que o governo de US-RDA não entendeu os Kel Tamacheque não abanariam seu deserto, seu território ancestral onde inscreveram sua presença desde muitos séculos antes dele. Para os novos governantes o Saara havia sido confiado a eles como herança da história.

Deste modo, após longo período de resistência com diversas revoltas contra o colonizador francês e de lutas por sua emancipação, insurgiram-se contra as atrocidades do Mali, mas conheceram, igualmente, massacres, militarização de seus territórios, pesados tributos e marginalização no novo país. Milhares de pessoas exilaram-se no sul da Argélia, no Níger, na Líbia e, mesmo, na

Arabia Saudita. Buscavam refúgio e possibilidades de sobrevivência. Esta foi a conjuntura histórica na qual se criou o movimento político-cultural dos jovens tamacheque: a Techúmara ou movimento dos Ichúmar (desempregados). A música tornou-se um elemento central da luta em defesa dos direitos dos Kel Tamacheque e da revalorização de sua história. Tinariwen é o grupo musical precursor entre os jovens Ichúmar, foi criado em 1980 nos campos de treinamento de Muammar al-Gaddafi, na Líbia. A música contemporânea tamacheque é confluência multicultural de ritmos e se tornou conhecida como *guitarra*, por extensão do nome do instrumento que é seu símbolo maior. A defesa do modo de vida é tema recorrente da produção poética como se observa na composição de Fadimata Ali Ansary, intitulada *Nômade* em que ressalta a relação entre a pessoa tamacheque (*targui*) o seu Saara:

O nômade
O *targui* nômade
Sou nômade
Nascido no deserto, sob tempestades e tornados
Em suas imensas dunas de areia de corda neve
No cruzamento entre sonho e viagem
Sob o céu azul, tingido pelo arco-íris como em uma tatuagem
E por oásis decorados por belas paisagens
Sou nômade e tenho orgulho de o ser
Longe de ser alguém sem saber nenhum e ignorante de seus valores
Minha mãe me ensinou a aliviar o sofrimento de minhas irmãs
E a cuidar da mulher desde a minha primeira infância
Antes da idade adulta.
Meu pai me confiou o deserto e seus viajantes
E me ensinou a hospitalidade Targui de oferecer tudo aos visitantes
É a lição do meu deserto, para que os homens descubram o nômade benfeitor.

Eu navego sem bússola a qualquer hora
 E me guio no deserto como um aviador
 Sob clima pesado, denso nevoeiro que desafia a força dos motores
 Conheço tal e tal estrela e suas posições
 Capaz de combater a sede sob o calor
 Enquanto homem pousado, expulso o medo
 Neste navio deserto, eu permaneço a bordo
 Que para muitos, é o refúgio da morte
 A água é escassa
 A sede, bárbara
 Às vezes é de você que ela se apodera
 É preciso ser nômade, para viver nele sem beber.
 Ver suas tempestades lhe engolir e a areia que fugir.
 Contudo, o nômade permanece o guia
 Sem conhecer o medo neste grande vazio.
 Ele enfrenta os vórtices e os riscos
 Nas intempéries e eclipses, ele resiste.
 Sob as tempestades, ele se protege sob uma duna
 Na expectativa de ver cair a chuva fina
 Ver suas primeiras gotas
 Deslizar pelo teto de sua tenda ou cabana.
 É no deserto que eu um nômade Targui
 Saboreio a liberdade de minha vida modesta, doce
 Eu, filho deste deserto

Fadimata Ali Ansary, (2015)

Em minha opinião, se o primeiro regime do Mali tivesse assumido uma atitude realmente de unidade, se houvesse instituído o diálogo, talvez tivesse construído bases para a construção de um Estado-nação. Mas, esta não foi a opção, conforme enfatizou ao jornalista citado anteriormente:

Essa repressão horrível tinha razões culturais frequentemente espirituais e testemunho algumas barbáries, atrocidades e execuções como a execução pública Hamzata Ag Safikhoun causada por sua poesia. Execução em Kidal de Sid Mohamed Ilias Nbakouwa Ag Oumeyata, personalidade espiritual renomada em todas as regiões, do Norte de Kidal ao cercle de Rhaous; a execução em

Aguelhoc de Sidi Hayballa Ould Abidine, alta personalidade espiritual dos Kunta. (Bocoum, 2015, *online*)

Bocoum, ao analisar a crise atual do Mali destacou a responsabilidade histórica do “regime tirânico” da Primeira República quando fez de Kidal zona militar e uma enorme prisão, para onde eram enviados os condenados à morte. Além disto:

Em 12 de abril de 1964, os deputados do partido US RDA, impuseram a militarização de Gao, Bourem e Menaka. Como se isto não fosse um crime cultural suficiente como, o mais abominável foi efetivado em 1966, quando o regime tirânico de Modibo Keita realizou formação política dos líderes comunitários com base no “socialismo científico” com conotação ateísta.

O governo do Mali independente não tinha um projeto de construção plural e não estendeu as ações de construção e de investimentos às terras e populações do norte. Cabe lembrar aqui que:

A burguesia nacional, que toma o poder no fim do regime colonial, é uma burguesia subdesenvolvida. O seu poder econômico é quase nulo e, em todo o caso, sem semelhança com o da burguesia metropolitana que pretende substituir. No seu narcisismo voluntarista, a burguesia nacional convenceu-se facilmente de que podia substituir com vantagem a burguesia metropolitana. Mas a independência que a coloca literalmente contra a parede vai desencadear nela reações catastróficas e vai obrigá-la a lançar angustiosas chamadas à antiga metrópole (Fanon, 2010, p.176)

Assim, não se conheceu uma experiência nacional enquanto “fenômeno construído coletivamente e em mutação constante” (Pollack, 1992 *apud* Cabaço, 2011). Seus líderes traziam em si as marcas da formação (ou conformação) colonizadora e da adesão (inveja?) do projeto de modernidade subalternizante e excludente. Era uma elite urba-

na, formada na “Escola de filhos de chefes” da África Ocidental Francesa William Ponty de Dakar que assumia a direção do país. Eles ilustram a reflexão de Fanon quando afirmou que

o intelectual colonizado lançou-se com avidez à cultura ocidental. Parecido aos filhos adotivos, que não abandonam as suas investigações do novo agregado familiar senão no momento em que se cristaliza na sua mentalidade um núcleo mínimo de segurança, o intelectual colonizado procurará tomar sua a cultura europeia. (Fanon, 2010, p.252.)

Como vimos, para a população tamacheque a independência abriu um período caracterizado pelo que Fanon chamou de violência atmosférica (2010, p.89). Mas, a cultura tamacheque gestou respostas de resistência e defesa seu modo de viver e sua territorialidade ancestral. As independências políticas que marcaram a história do século XX em África, não compreenderam ainda, conforme sublinhou Fanon, que existe uma grande dinâmica das culturas africanas cuja força transformadora não põe em causa a ancestralidade e suas narrativas da história. As gerações que se sucederam após 1963, reorganizam-se sob outras bases. A canção do líder político e cultural Ibrahim Ag Alhabib (Ibrahim Abraybone), líder do grupo musical Tinariwen, é eloquente:

63 se foi mas vai voltar
Aqueles dias deixaram marcas
Eles assassinaram velhos e uma criança recém-nascida
Eles destruíram os poços e eliminaram os animais
A América e o Líbano são testemunhos
A Rússia fornecia o ferro inflamado
Minhas irmãs foram perseguidas sem piedade
“Eu não posso vendê-las por preço nenhum”
63 se foi mas vai voltar.

Essa canção é parte de um movimento popular que surgiu nos anos seguintes à

independência do Mali, pontuados pela migração e o empobrecimento e falta de esperança no novo país. A derrota de 1963, juntamente com as grandes secas, sem real suporte do Mali um forte sentimento de desolação levou a sociedade a se dobrar sobre si mesma. Neste contexto nasceu o movimento Techúmara, revelando a necessidade de renovação da própria sociedade (Ag Doho, 2010). Nela se reinscrevia o próprio sentimento de ser tamacheque – *temuchar’a* –, renovando seus ideais que, segundo Hawad (1999, p.13, n.1) “valoriza as qualidades morais de coragem, generosidade, grandeza de alma e independência de espírito”, sendo ela “a estrada, continuidade/ meta, uma asa da via láctea” (Hawad,1999, p.13).

A luta Tamacheque pela inserção no projeto nacional

A nação é, antes de tudo, comunidade cultural e que não se confunde nem com o conceito de nação-Estado nem de Estado-nação (esta expressão do nacionalismo burguês). Ela se funda sobre a comunicação existente entre as pessoas e tem sido, frequentemente banida e combatida como regionalismo e etnicismo. Combate que não esconde seus interesses econômicos e adesão ao capitalismo e a uma ideia excludente de desenvolvimento. Negar as nações sociológicas, seu sentido profundo significou negar as dinâmicas culturais, os saberes e as viabilidades existentes em África. Fanon é contundente quando fala da alienação cultural do período cultural: o resultado conscientemente perseguido pelo colonialismo, era meter na cabeça dos indígenas que a saída do colono significaria para eles o regresso à barbárie, ao aviltamento, à animalização”. Acredito que o que animava a geração de Modibo não estivesse longe dessa leitura quando aplicada, entre outras, às sociedades nômades, principalmente a

tamacheque que ele associou ao mundo feudal a ser destruído.

Na África no século XIX as identidades coletivas eram mais parcelares que hoje, mesmo que houvesse espaços e culturas comuns e longa história de entrelaçamentos e trocas culturais, econômicas e políticas (Kipré, 2005, p. 20/21). O termo nação, dos nacionalismos modernos, aplicado às aspirações de emancipação colonial, desenvolveu-se tendo no ideário da Revolução Francesa seu marco histórico. Tal conceito foi o que se impôs na descolonização da África do Oeste e corresponde, ao mesmo tempo, à expansão do capitalismo (iniciado pela colonização) e de novas formas da dominação de sociedades que, de fato, não possuíam uma “burguesia nacional” independente e enraizada na produção de riquezas (Cabaço, 2015 anotações de aula).

Amílcar Cabral, líderes do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), discutiu intensamente a noção de valor da cultura como fator da resistência:

a cultura é a resultante mais ou menos conscientizada das atividades econômicas e políticas, a expressão mais ou menos dinâmica do tipo de relações que prevalecem no seio dessa sociedade, por um lado, entre homem (considerado individual ou coletivamente) e natureza, e, por outro entre os indivíduos, as camadas sociais, ou as classes (Cabral, 1980, p.56).

Como vimos a cultura é organizadora da resistência e forneceu as bases da luta dos movimentos de libertação africanas. Esse pensamento encontra-se, também, em Fanon, pois a resistência fundamenta na defesa da própria cultura e na narrativa histórica transmitida de uma geração a outra para defender duas coisas fundamentais: modo de viver e territorialidade. A música

assume o lugar da palavra e da história em propagação, comunicação e trocas entre os que ficaram e os exilados. Na Líbia, desde 1978, Intayeden e Abraybone do grupo Tinariwen, realizaram traduzindo sentimentos e inspirando a reflexão comum. É daquele período a canção “Meu deserto, eu não o vendo” (*tenere wer tat zinchegh*), de Intayeden Ag Ablil:

O deserto
 Eu não o vendo
 Eu o amo
 Eu não renuncio ao seu suor
 Eu não me sento em reuniões
 que falam de partida.
 Assim será até que meus ossos
 Se misturem com suas pedras.
 Companheiros, ajudem-me
 Nós iremos reunir suas rochas
 Para construir um jardim
 Onde faremos a sesta
 Sob sua sombra
 O deserto
 Eu não o vendo
 Eu o amo.
 Je ne renonce pas à sa sueur.

A valorização do deserto como lugar na nação (*tumast*), forma o núcleo deste poema musicado, registrado de forma amadora e reproduzido por meio de fitas cassetes nos anos 1980 e 1990. A canção foi posteriormente gravada por Tinariwen em 2007, e por Terakaft na coletânea chamada *Ishumar, musique touareg de résistance* em 2008. Esta produção desejou captar o sentimento que animava as noites de exílio de jovens na Líbia vindos de diferentes localidades do mundo tamacheque nas décadas anteriores.

A sociedade tamacheque tem lutado geração após geração para restabelecer seu equilíbrio, integridade e desenvolvimento. Cabe sublinhar que, a meu ver, a luta da resistência Tamacheque esteve pautada em

reivindicações de integração e de emancipação, além da busca de autonomia para o desenvolvimento regional.

A recusa da marginalização e eclosão da violência de resistência

A resistência tamacheque às forças coloniais francesas, com inúmeras batalhas em diversas regiões teve consequências tanto para a construção do imaginário europeu como deixou marcas profundas na visão dos dirigentes africanos pós-coloniais sobre a sociedade, suas lideranças e modo de vida. Ambas as dimensões permanecem fortemente entrelaçadas até os dias atuais, pois a profundidade histórica da marginalização tamacheque remonta às estratégias coloniais e se renovaram nas formas pós-coloniais de dominação. Mbembe (2013, p.23) assinalou que “O confronto entre o estado pós-colonial e as sociedades pós-coloniais assume formas extremamente variadas, ambíguas e ainda mais complexas porque um dos termos é parte integrante do outro e vice-versa”. Dessa forma, acredito que a luta pela emancipação tamacheque deva ser compreendida no contexto da crise política e econômica que se instalou na África do Oeste, no seio da questão nacional e da construção de fronteiras territoriais, sendo, simultaneamente, uma longa crise de identidade coletiva, política e geográfica, que se produziu desde o século XIX (Kipré, 2005).

Em 1967, Modibo Keita assassinou através de capitão Diby Syllas Diarra três entre os sete chefes tradicionais de Adrar, por terem reclamado uma escola onde suas crianças aprendessem a escrita tamacheque [tifinar] simultaneamente com a língua francesa (Bocoum, 2015, *online*).

Reflexões finais

Ao terminar este trabalho gostaria de lembrar que Modibo - e diversos outros líderes então sudaneses - jamais pegou em armas nem deixou sua confortável condição de cidadão francês. Assim, acompanho a proposição de Sado Bocoum quando diz que “é urgente que os herdeiros de Keita peçam desculpas aos Tuaregues no norte do Mali e a todas as vítimas inocentes de 1960-1967, assim como fizeram os herdeiros de Hitler aos judeus que haviam caído sob a loucura de seu mentor” (2015, *online*).

A reação à dominação que pode se efetivar de diversas maneiras, segundo Frantz Omar Fanon (1968), realçando o fato de que o ser dominado por uma deterioração interior termina por aceitar passivamente sua opressão e a desconstrução profunda do ser. O autor afastou-se de uma concepção essencialista de identidade que é percebida como noção aberta e fluida. Para ele, a alienação resulta em uma perda de si ou da capacidade de autodeterminação tanto individual quanto do grupo social subordinado. A possibilidade de superação depende de transformação da sociedade, sendo preciso “sacudir as raízes contaminadas do edifício” (Fanon, 2008, p.28). Tal tem sido a luta do movimento cultural tamacheque do final de século XX, que conseguiu proclamar internamente a esperança de gerações que traduziram sua ira em revoltas contra a opressão dos Estados africanos (principalmente no Mali e no Níger), em explosões, mas, igualmente em luta cultural. Achille Mbembe (2010) enfatizou que o Estado colonial usou o princípio da diferença e da não similaridade – como uma forma de governo em si mesma. Específicas formas de conhecimento foram produzidas com este objetivo. Seu propósito era canonizar a diferença e eliminar

a pluralidade e a ambivalência da tradição. Acredito que esta perspectiva não é estranha à forma de agir e de conceber as sociedades africanas por dirigentes africanos como Modibo Keita. Ao modo francês, ele também possuía uma visão evolucionista “em que a *civilisation* era o destino dos povos em fases históricas “atrasadas” (Cabaço, 2008, p.91)

Na disciplina do professor José Luís Cabaço, foram discutidos muitos temas importantíssimos para compreender questões tanto do período colonial, como da descolonização com implicações contemporâneas. Outra reflexão que se destacou foi História da África antes da chegada dos europeus que explica seu passado e o que terra apresenta nas sociedades africanas. A disciplina permitiu a mim um debate íntimo com minha história, trouxe-me a possibilidade de criar uma aproximação e um sentimento de vizinhança diante dos temas moçambicanos, antes bem mais distantes. Enfim, aproximei-me de África, reintegrou-me e me deixou (quem sabe) um pouco mais bantu.

Referências

- ADNANE, Mahfouz Ag. **Ichúmar: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque (1980-2010). Raízes históricas e produção contemporânea.** Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2014.
- ALANSAR, Fadimata Aly. *Tanin, la fille des sables à Tombouctou*. Paris : Edilivre, 2015.
- BARYIN, Gael. Dans les mâchoires du Chacal. Mes amis Touaregs en guerre au Nord-Mali. Le passager clandestin, 2013.
- BOCOUM, Sado. Modibo Keita et sa mauvaise gestion de la rébellion de 1963: L'homme par qui les malheurs du Mali continuent... *Malijet.com*, 3/12/2015, *online*. Disponível em <http://malijet.com/actualite-politique-au-mali/141538-modibo-keita-et-sa-mauvaise-gestion-de-la-r%C3%A9bellion-de-1963-1%E2%80%99ho.html>. Acesso em 3/12/2015.
- BOILLEY, Pierre. “Géopolitique africaine et rébellions touarègues. Approches locales, approches globales (1960-2011)”, *L'Année du Maghreb*, VII, 2011, 151-162.
- BOILEY, Pierre. *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*. Paris: Karthala, coll. Hommes et sociétés, 1999.
- CABACO, José Luis. *Anotações de aula: disciplina Áfricas, cultura e poder, 2015*.
- CABACO, José Luis. Violência atmosférica e violências subjectivas: uma experiência pessoal. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v 26, n. 76, p. 213-218, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO102-69092011000200013&lng=en&nrm=iso>. Access em 08/12/2015.
- CABACO, José Luis. Moçambique, identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: UNESP/ANPOCS, 2008.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- CHALIAND, Gerard. *Mitos revolucionários do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2010
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GIRONS, Anne Saint. *Les rébellions touarègues*. Paris: Ibis Press, 2008
- HAWAD, Mahmoudan. La teshumara, l'antidote de l'État. In Claudot-Hawad. *Touareg, exil et résistance*. Aix-en-Provence, Édisud, vol.57, n. 3, 1999, p.123-140.
- KEÏTA, Modibo. Témoignage historique : Comment le président Modibo Kéïta a vécu et vaincu la première rébellion touareg en 1963. (Discurso reproduzido pelo) *Journal L'Indépendant* du 9 mars 2012. Disponível em <http://www.maliweb.net/news/histoire-politique/2012/03/19/article,55562.html>. Acesso em 6/12/2015.
- KEÏTA, Modibo. Discurso de Modibo Keita,

durante sua visita à Argélia em 21 de agosto de 1964. *Solidarité Africaine pour la Démocratie et la l'indépendance*. Disponível em <http://www.partisadi.net/2012/08/il-y-a-plus-de-40-ans-le-president-modibo-keita-avait-dit-au-sujet-de-la-rebellion-au-nord-mali-%E2%80%A6%E2%80%A6/>. Acesso em 5/12/2015.

KIPRE, Pierre. “La crise de l’État-nation en Afrique de l’Ouest”, *Outre-Terre*, vol. 2, n.11, 2005, p.19-32. Disponível em: www.cairn.info/revue-outre-terre-2005-2-page-19.htm DOI: 10.3917/oute.011.0019. Acesso em 6/12/2015.

MBEMBE, Achille. *Sortir de la grande nuit*.

Essai sur l’Afrique décolonisée. Paris, La Découverte, 2010.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*. Portugal: Ed. Pedagogo, 2013

LECOCQ, Baz. *Disputed Desert: Decolonisation, Competing Nationalisms and Tuareg Rebellions in Northern Mali*. Leiden, Brill, 2010.

POLLACK, Michael. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, v. 5, n.10, 1992, p. 200-215.

Recebido em: 25/05/2015

Aprovado em: 21/07/2015

ASSUNTOS DE GÊNERO: MULHERES NOS PERFORMANCES MUSICAIS EM MALAWI E MOCAMBIQUE

Regine Algayer-Kauffmann*

Resumo

Este artigo discute, tomando como perspectiva um repertório conceitual e teórico metodológico da Etnomusicologia, as relações de gênero em algumas comunidades de Malawi e Moçambique, a partir das performances musicais encenadas por homens e mulheres de alguns grupos. O artigo traz breve discussão sobre os instrumentos musicais que são utilizados nas referidas performances, e mostra como as relações de gênero nos grupos em questão é dotada de mudanças, e por isso construída de forma sócio-histórica-cultural. **Palavras chave:** Moçambique; Malawi; Gênero; Danças; Música.

Resumen

En este trabajo se analiza, tomando como punto de vista un repertorio conceptual y teórico metodológico de Etnomusicología, las relaciones de género en algunas comunidades en Malawi y Mozambique, desde actuaciones musicales protagonizadas por hombres y mujeres de algunos grupos. El artículo proporciona una breve discusión de los instrumentos musicales que son utilizados en estas actuaciones, y muestra cómo las relaciones de género en los grupos en cuestión están dotadas de cambios, y estarán construidos de forma sociohistórico-cultural.

Palabras clave: Mozambique; Malawi; género; bailes; Música.

1. Introdução

Este artigo se dedica ao papel das mulheres na produção musical numa área extensa e culturalmente diversa da África do sudeste. Isso pode parecer um pouco audacioso porque sabemos imaginar o argumento segundo o qual uma área assim é grande demais

e o papel das mulheres nas culturas locais difere dum lugar para o outro. A questão é se é apropriado focar-se ao papel das mulheres independentemente das condições individuais do local? Sim, estou convencida disso. Isto é possível. Há semelhanças que

* Professora da Universidade Viena (Áustria), Departamento de Musicologia.

abrem a possibilidade de abordar este tema numa perspectiva suficientemente larga. Mas, de qualquer forma, teremos que levar em consideração que para uma descrição densa o importante é não limitar-se às observações na superfície, mas é importante penetrar numa estrutura mais profunda. Quando se trata do papel das mulheres, a contribuição delas à uma cultura tem que ser vista dentro do quadro da cultura inteira, no contexto das condições individuais e no fundo histórico.

Eu vou limitar-me às formulações das questões que podem ser seguidas pelos experts nas pesquisas do futuro. Isto é o que nós vamos tomar como primeiro passo para contribuir à compreensão dos assuntos de gênero na perspectiva intercultural. O nosso objetivo aqui é introduzir um aspecto da diversidade cultural aos debates teóricos de gênero, e, assim, à abertura do diálogo intercultural atribuirá importância àquelas sociedades cujas histórias são essencialmente diferentes da europeia e ao que foi desconsiderado no passado.

O meu ponto de partida não é nem sensacional nem novo. É bem conhecido – até entre os experts que não estudam os assuntos de gênero explicitamente – que a construção da identidade de gênero é acompanhada por vários tabus e restrições. Estes tabus não são necessariamente expressivos, mas mesmo assim são efetivos e largamente espalhados. Aqui eu vou prestar atenção a um desses tabus que é expressivo nos países que vamos levar aqui em consideração, Malawi e Mocambique. Trata-se do fato que as mulheres tocam certos instrumentos musicais – são pouquíssimos – e outros não (numerosos).

As minhas informações vem de dois campus de estudo em Mocambique e Malawi, feitos no período entre 2012 e 2013. O campo da minha pesquisa que eu fazia durante

o ano 2012, junto com Moya Malamusi, e a filha dela, Dyna, fazia parte do projeto de pesquisa sobre “*Individual Histories of East-African Music Composers*” (As Histórias individuais dos compositores da música do sudeste africano), que foi patrocinado por *Austrian Science Fund FNF*, e dirigido por Gerhard Kubik. Em 2013, nós, Moya Malamusi, August Schmidhofer e eu mesma – empreendemos a viagem à Malawi com os nossos estudantes. Fiz uma revisão bibliográfica das publicações sobre o tema nos últimos cinquenta anos (livros, artigos, multimédias) para colecionar as informações que levam a certo tipo de inventário. Por agora eu me encontro só no início, i. e. eu não tenho pretensão de dizer que as minhas informações são completas neste aspecto.

Há duas boas razões porque eu decidi investigar o papel da mulher na música por meio dos instrumentos que elas tocam. A primeira razão já mencionei. É o fato que – levando em consideração a prática musical no sudeste africano – é óbvio que as mulheres não tocam instrumentos musicais – com pouquíssimas exceções. Por isso, tocar instrumento musical é um excelente ponto de referência de manifestação dos papéis do gênero. A segunda razão é que os instrumentos musicais constituem os únicos objetos tangíveis que a música gera. Os instrumentos musicais em si não são a arte, mas eles são meios para o objetivo, meio através do qual a música é produzida. Os instrumentos musicais tem as características específicas deles. Os sons e o efeito sonoros deles tem uma coloração particular por causa da fabricação deles, e por causa do material usado. Sugerindo, a maneira específica como tocá-los, e sua interrelação com o corpo humano é criada. Então, o ser humano entra no cenário. Os instrumentos musicais são os indicadores importantes duma cultura. E, enfim, o

instrumento musical – como qualquer outro objeto cultural – tem o valor financeiro. Possuí-lo significa prestígio e a possibilidade da riqueza e do poder. Os instrumentos musicais são ícones em muitos aspectos.

Depois das considerações gerais sobre o sujeito, eu gostaria de explicar brevemente o que vocês podem esperar nas seguintes partes. Eu vou – como já foi indicado acima – começar apresentando alguns exemplos representativos do meu inventário. Como já foi mencionado, as mulheres tocam só poucos instrumentos musicais. Isso facilita a ideia do inventário durante um período relativamente curto. Na segunda parte gostaria de aproximar-me do sujeito na perspectiva do gênero. Aqui, eu vou concentrar-me no termo *fazer gênero* (*doing gender*). Eu vou explicar brevemente o termo e oferecer um esboço de como este termo pode ser útil para o nosso sujeito, e para uma etnomusicologia orientada para o estudo do gênero em geral. Na terceira parte eu vou apresentar o exemplo da dança *nyanga panpipe* como o estudo de caso. Se – como será logo apresentado – a identidade do gênero é construída por *doing gender*, então o contrário também tem que ser possível, i. e. desfazer o gênero (*undoing gender*). A dança *nyanga panpipe* é um exemplo da rejeição ou da atuação contra as regras. *Undoing gender* tem um potencial subversivo, pois desfazendo o gênero pode levar a criação da consciência, e a ordem social pode mudar. No fim do artigo apresento uma conclusão preliminar.

2. O inventário

É um fato surpreendente que a lista de compositores-músicos no sudeste africano, investigada no decorrer do projeto da pesquisa acima mencionado, contenha somente cinco nomes de mulheres. Estas são as tocadoras de *mangwila* (xilofone) Selina e Madalena

Jiya da vila chamada Namila (Mocambique), e as tocadoras de *nkangala* (arco musical) Velina Samuel da área Mwanza, Elena Kachepa de Kuthembwe, Blantyre e Elita John. Eu vou começar por *mangwila*.

2.1 Mangwila

No livro de Margot Dias, sobre os instrumentos musicais em Mocambique, publicado no ano 1986, há uma foto reproduzida em que Gerhard Kubik tinha tirado durante o trabalho de campo dele nas montanhas de Mitucue, em Mocambique no ano 1962.¹ A foto mostra uma mulher jovem, tocadora de xilofone *mangwilo*. Esta mulher é a Senhora Muhua. O outro tocador é um menino que não é visível na foto. Mesmo assim, no ano 1964 Kubik escreveu:

“Na primeira vila das montanhas de Mitucue encontramos uma mulher, senora (sic!) Muhua, tocando xilofone junto com um menino. Isso foi pela primeira vez que quando vi uma mulher tocando xilofone na África. S. Muhua foi introduzida a mim pelo líder como uma curiosidade. O fato que ela sabia tocar mangwilo foi valorizado como um sucesso extraordinário do povo da vila dela. Enquanto eu gravei a música, ela e o povo dela deram risada.”²

Em 2005 August Schmidhofer gravou vídeos nas montanhas de *Mitucue*, e encontrou de novo as mulheres que tocaram *mangwilo*. Ele gravou as mulheres, Esperança e Filomena, em Namacoma (distrito de Cuam-

1 Esta foto foi publicada pela primeira vez em KUBIK, 1982, p. 159, fig. 99. Kubik, *Musikgeschichte in Bildern, Ostafrika*, 1982, p. 159, fig. 99.

2 *In the first village of the Mitucue mountains we met a woman, senora (sic!) Muhua, playing a xylophone together with a small boy. It was the first time in Africa that I have seen a woman playing a xylophone. S. Muhua was introduced to me by the chief as a curiosity. That she could play mangwilo was valued as an extraordinary achievement of her people in the village. When we made recording, she and her people smiled.* Kubik, 1964, p. 90f

ba). A gravação mostra que as duas músicas resultam da batida simultânea dos pauzinhos nos pontos específicos. Isso mesmo mencionava também Kubik in 1964. Kubik escreveu: “*Em algumas peças os músicos batem só as teclas do xilofone, mas usam os dois pauzinhos juntos e batem nos lugares particulares*” (Kubik, 1964, p. 92). Tanto Schmidhofer, quanto Kubik salientava o fato de que as teclas mudam com frequência durante a peça – pelos músicos próprios ou por outra pessoa. *Mangwila* não é um mero instrumento da mulher. Kubik e Schmidhofer escrevem que esse instrumento é tocado tanto por homens quanto por mulheres. Kubik observou que foi tocado principalmente pelos jovens: “*Para os jovens pareceu que tocar no xilofone mangwilo é única coisa: todos os músicos tiveram mais ou menos ‘vinte anos’*”.³

O terceiro vídeo dos músicos tocando *mangwilo* que eu conheço foi gravado por Moya Malamusi, em 2012, numa vila chamada Namina, perto da cidade de Mandimba, em Mocambique. Mandimba se encontra na fronteira com Malawi, uns 150 quilômetros das montanhas de Mitucue. No vídeo podemos ver duas mulheres, Selina e Madalena Jiya. Selina aprendeu tocar *mangwilo* com o pai dela – segundo as minhas informações.

O documento é muito interessante. A gravação inteira dura 30 minutos. Tanto no início quanto no fim da gravação Selina está tocando com o pai dela. Tocando com o pai, ela está no lado esquerdo enquanto o pai está no lado direito. No meio da performance – e isso é uma cena que eu gostaria de salientar aqui – o pai sai e depois a Selina passa para o lado direito e ocupa o lado do pai. Madalena, por sua vez, ocupa o lado

da Selina, a sua esquerda. Já em 1964 Kubik nos informou de que existem duas partes de *mangwilo*: *opachera* – parte do início – e *wakulele* – a parte que responde a outra anterior. *Opachera* repete um padrão básico. Essa parte é considerada mais simples e o ritmo dela continua sendo constante no decorrer da peça inteira. *Wakulele* constitui um padrão rítmico mais complexo. Ele também pode ser variado. Na maneira como os tocadores dividem as partes entre si mostra claramente uma estrutura hierárquica. No nosso caso específico é bem claro que Selina é aquela das duas irmãs que dispõe de maiores capacidades. No início Madalena não participou imediatamente. Depois Selina lhe ajuda mostrando o padrão. Quando o pai delas volta, a peça das duas mulheres é interrompida e a Selina volta ao lugar original dela. O pai, de passagem, usava a pedra para sentar. Selina o empurra ao lado antes de começar a tocar.

A segunda observação interessante tem a ver com o fato que neste documento aquela tocadora que toca a parte chamada *opachera*, fica sentada no lado esquerdo. Provavelmente tem várias razões para isso. Caso observemos o *mangwilo* muito perto, descobriremos que as teclas não ficam livremente nos cepos, mas são afixados a eles no lado esquerdo. Neste instrumento, as teclas não são perfuradas na parte esquerda e, conseqüentemente, os pauzinhos podem ser inseridos por dentro das teclas dentro dos cepos e por isso não deslizam com facilidade enquanto tocado. Na parte de cima nós discutimos o fato que as teclas, em geral, ficam livremente colocadas e por isso é possível mudar a posição delas durante a peça. Aqui, elas são afixadas num lado só. Mesmo assim, isso tem algumas conseqüências. As teclas afixadas quando tocadas do lado esquerdo, não podem ba-

3 *Mangwilo xylophone playing seemed to be for young people only: the players that we recorded were all in their early ‘twenties’*

lançar tão livremente como quando tocadas do lado direito, i.e. elas produzem tons bem diferentes. Eu sugiro que – se medimos o espectro sonoro e o vemos – o espectro não seria igual e por isso o som é relativamente acurado e não tão brilhante. Consequentemente, para resolver o problema técnico, temos que aceitar que as partes são bem diferentes em termos da coloração do som e por isso se misturam no grau menor o que talvez seja o objetivo original.

2.2 Nkangala

Em Malawi encontramos três mulheres tocando o arco musical e entre elas Elita John. *Nkangala* é considerado como o arco musical específico para as mulheres. É considerado um instrumento contemplativo, tocado pelas mulheres tanto para uma instrução interior quanto para auto-consciência psicoterapêutica. O interessante é que há também um instrumento parecido para os homens também, no caso, chama-se *nyatakangali*. Diferentemente do *nkangala*, o *nyatakangali* é tocado em público e goza de – pelo menos assim me parece – uma reputação muito mais alta. A técnica e o repertório deveria ser – segundo os experts – mais complexo.

2.3. Chiguvihu

O único exemplo da categoria de aerofones na região, encontrei no livro de Margot Dias, sobre os instrumentos musicais em Moçambique, publicado no ano 1986. Dias mostra que em Moçambique se toca *chiguvihu* (ou *chiguvia*), também chamado *vessel flute*. Para Dias é óbvio que este descobrimento foi muito importante, porque além das fotos o livro contém também a transcrição das duas músicas tocadas pelas meninas na época dele, e numa fita cassette acompanhante encontramos uma lista das músicas corres-

pondentes. As gravações feitas no ano 1959, por Margot Dias, dizem respeito a Marrameni e Mpumalane, localizadas na província da Gaza (que se encontra na área do sul de Moçambique). Estes instrumentos são (ou foram naquela época) tocados tanto pelos meninos quanto pelas meninas, mas – como salientou Dias – pelas meninas com mais frequência (DIAS, 1986, p. 204).

2. 4. Idiofones, Membranofones

Agora já estou quase no fim do resumo preliminar. Há muitos documentos que mostram as mulheres tocando a bateria. Um exemplo preeminente disso é com certeza *muheme*, de Wagogo, da Tanzânia. Mas, existem também documentos de Moçambique a Swazilândia que mostram as mulheres tocando a bateria, ou as mulheres com chovalhos de mão (DIAS, 1986, p. 71; 74). No ano 2012, numa vila chamada *Chisoka*, perto do *Ulongwe* (Angonia), no Moçambique do noroeste, Malamusi e eu gravamos uma dança feminina chamada *kamsodo*. Aqui, uma mulher tocou a bateria-líder no centro. Num exemplo de *mangwila* podemos ver uma mulher batendo com uma peça do ferro e assim produzindo um tipo de padrão da *timeline* que acompanha a música da mulher. Exemplos assim encontramos aqui e aí, mas sempre, são raros.

3. O que diz a nós esse resumo preliminar?

mostra para nós que as mulheres tocam um número relativamente pequeno de instrumentos musicais e que tocam os assim raramente. O resumo também mostra que na verdade não existem instrumentos típicos para as mulheres, i.e. instrumentos tocados exclusivamente só pelas mulheres. Até o

arco musical, *nkangala*, em *nyatakangali* tem a sua contraparte masculina, o que significa que este tipo de instrumento não é exclusivamente feminino, enquanto a construção específica e o estilo da peça podem ser considerados típicos. Os instrumentos musicais tocados pelas mulheres são, então, instrumentos tocados tanto por homens quanto por mulheres.

Além disso, há instrumentos que, enquanto são tocados, requerem o senso para um certo padrão de movimento. Já em 1964 Kubik teve uma boa intuição quando – referindo-se à *mangwila* tocada nas montanhas de Mitucue – escreveu: “*I have found that the musicians of the Mitucue mountains think in terms of movements rather than in terms of melody*” (KUBIK, 1964, p. 91). Quando observamos Elita John tocando *nkangala*, temos uma impressão de que não é uma melodia abstrata, o que dá o impulso, mas o movimento ou a combinação dos movimentos diferentes.

Tipos de instrumentos em geral têm um alto prestígio numa certa cultura. O xilofone, em geral, tem uma alta reputação no sudeste africano, i.e. as orquestras de *Chopi timbila* nos sul de Moçambique, ou *ensembles valimba*, na região de Lower Shire Valley, em Malawi.

A questão que tem a mesma importância como a de quais instrumentos são tocados pelas mulheres, é a questão dos instrumentos que não são tocados por elas. A resposta é simples. Elas não tocam o instrumento maior tanto no sentido físico quanto no sentido figurativo. Elas sempre tocam a versão menor dos instrumentos grandes. Estes são os instrumentos que são entregues também nas mãos das crianças, instrumentos fáceis de fabricar e que não custam muito. Estes instrumentos são aqueles que não requerem muito exercício para serem dominados.

4. Os assuntos de gênero: fazendo o gênero

On ne naît pas femme, on le devient – a pessoa não nasce uma mulher, mas ela torna-se uma mulher. Esta frase foi escrita por Simone de Beauvoir. Ela foi citada muitas vezes desde a publicação do livro dela, *Le deuxième sexe*, no ano 1949. Com a vinda do conceito *doing gender*, a declaração de Simone de Beauvoir não é só altamente atual, mas também ganha nova agudeza. No ano de 1987, Candace West e Don Zimmerman, na primeira edição da revista *Gender and Society*, abriram o debate sobre o conceito de *doing gender*, num artigo revolucionário. Eles defendem a tese de que gênero não é alguma coisa que nós fazemos. Em todas as sociedades existem os conceitos normativos do que significa ser um homem ou uma mulher. O nosso comportamento é determinado por esses conceitos normativos, i.e. nós sabemos como devemos nos comportar como um homem ou uma mulher (WEST; ZIMMERMAN, 1987, p. 126). “*Essas concepções normativas dos homens e das mulheres*”, escreve o sociólogo Francis M. Deutsch, “*variam através do tempo, grupos étnicos e situações sociais, mas a oportunidade de comportar-se com a virilidade como um homem e com a feminilidade como uma mulher está onipresente. Assim, o gênero é um aspecto da interação social que está surgindo o tempo todo*”.⁴

O debate cujo centro constitui o conceito *doing gender* levou a vários *insights* chaves, o que é algo que Francine Deutsch resumiu em quatro temas:

1. As diferenças de gênero não são sim-

4 *These normative conceptions of men and women (...)vary across time, ethnic group, and social situation, but the opportunity to behave as manly or womanly women is ubiquitous. Thus, gender is an ongoing emergent aspect of social interaction.* Deutsch, 2000, p.107.

plesmente um resultado da nossa socialização, i.e. resultado da maneira como nós somos educados.

2. As diferenças de gênero não são simplesmente o resultado das estruturas verticais específicas do poder. Antes, todos os indivíduos são envolvidos no processo da diferenciação de papéis de gênero. Todos os indivíduos da comunidade contribuem – através das suas atividades e comportamentos – ao fato de que as normas de gênero são reproduzidas diariamente, e assim confirmadas e reafirmadas a cada dia.
3. Se o gênero não é alguma coisa, nós somos só aquilo que fazemos, e assim – uma consequência inevitável disso – a nossa identidade de gênero não é dada pela natureza, mas é algo construído.
4. Mas, se é algo construído e não natural, então tudo isso pode ser também des-construído. Uma das maneiras como desconstruir a nossa identidade de gênero é abordado pelo conceito de *undoing gender*.

Undoing gender é uma forma de provocação. *Undoing gender*, na verdade, desafia as normas sociais de gênero. Através de *undoing gender* a consciência pode mudar e uma nova consciência pode ser criada porque a arbitrariedade destas regras torna-se óbvia através do comportamento que não é submissivo às normas sociais. Por isso em *undoing gender* encontramos um potencial subversivo.

5. A dança de flauta de pã *nyanga*: um estudo de caso

Sabendo disso, gostaria de virar a nossa atenção à dança da flauta de pã *nyanga*, como um caso de estudo. Em 2012 tivemos

boa sorte quando a gravamos nas duas vilas perto de Tete, região situada perto do rio Zambeze. A dança de flauta de pã *nyanga* já tem a sua curta história de pesquisa, e por isso estamos numa boa posição para poder comparar as nossas próprias gravações com o que os outros pesquisadores observaram antes de nós. Num catálogo de exibição dos instrumentos musicais, no *National Museum of Ethnology*, em Lisboa (1994), podemos ler “*Nyaga designs the dance of an instrumental group which exclusively consists of young men.*”⁵ No artigo publicado por Andrew Tracey (1971), nós aprendemos mais detalhes. Tracey escreve:

As mulheres que geralmente ficam no grupo fora do círculo de tocadores da flauta de pã tem o número pequeno de partes fixas para cantar [...]. As vezes elas cantam o nome dos passos de dança, Kachaire, Mutwetwe, etc. As partes tocadas por elas geralmente tendem a fortalecer as melodias inerentes nas partes tocadas pela flauta de pã (TRACEY, 1971, p. 80).⁶

Segundo Bulaundi Sakha, líder do grupo da dança *nyanga Goba* (a província de Tete em Moçambique) que o Moya Malamusi encontrou no ano 1990, numa vila chamada Jonathani, campo de refugiados em Malawi, somente os homens dançam. Sob certas circunstâncias, segundo Bulaundi, as mulheres ficam de pé no meio da pista da dança, “*e a tarefa deles é cantar como uma resposta às canções que são produzidas por homens que tocam nas flautas de pã*” (MALAMUSI, 1992, p. 86).⁷

5 “Nyanga designa a dança e o grupo instrumental exclusivamente constituído por rapazes”.

6 *The women who generally stand in a group just outside the circle of panpipe players, have a small number of fixed parts to sing [...]. Sometimes they sing the name of the dance step being performed, Kachaire, Mutwetwe, etc. Their part tends to reinforce some of the melodies inherent in the panpipe parts.* Tracey 1971, p. 80f

7 “and their task is to sing in response to the

Os homens cantam, dançam e tocam as flautas de pão. O encaixe sofisticado de cada parte produz um som denso. O indivíduo tocando em padrões que são em si impressionantes. A simultaneidade do canto e assobio, acompanhados pela dança, é um grande desafio para todos os participantes. O padrão do canto e do assobio tem que “*encaixar-se*”, encontrar o seu lugar próprio. Além disso, tem que ser produzido simultaneamente com os passos da dança. Qualquer pessoa que viu esta dança pelo menos uma vez vai concordar com Tracey quando escreve:

Eu nunca vou esquecer quando ouvi pela primeira vez uma [...] Eu não sou a única pessoa que ficou tão impressionada; Nyungwe são famosas por causa da *nyanga* numa grande parte de Moçambique central, na Rhodesia, e no Malawi do sul, e com razão: considerada uma música muito difícil a performar pela maioria de não – Nyungwe, os passos em si são muito aleivosos e é necessário ter muita experiência para ser capaz de se exibir enquanto toca a parte da flauta de pão ao mesmo tempo, e os melhores grupos são estritamente examinados (TRACEY, 1971, p. 73).

O próprio Tracey teve sucesso só muitos anos mais tarde, quando ele conheceu suficientemente as partes das flautas de pão *nyanga*, e aprendeu como tocá-los. Só vinte anos mais tarde Tracey foi capaz de dispersar “*delicadeza*” dos passos da dança (TRACEY, 1992).

Em 2012 fomos capazes de gravar dois grupos de flautas de pão, de danças de *nyanga*, em Moçambique. O primeiro grupo veio da vila de Mpaduwé, o segundo grupo de Kankhuni. Ambas vilas foram localizadas numa estrada do Tete à Changara. O *ensemble* de Mpaduwé foi constituído por 15 pessoas, 11 homens e 4 mulheres. No *ensemble* de Kankhuni tocaram 10 homens e 3 mulhe-

songs which are performed by the men on the panpipes”.

res. No momento do início da gravação de Mpaduwé, uma mulher começou o círculo. Pouco depois entraram outras duas mulheres. Não o fizeram numa posição qualquer, mas na mesma posição que a primeira mulher. Assim, todas se alinharam até o fim, numa mesma linha. Em Kankhuni foi exatamente a mesma coisa.

Isso é diferente do que Tracey descreveu no ano de 1971. Nas nossas gravações as mulheres não ficaram fora do círculo, posicionando-se de pés juntos com os homens numa mesma linha. Elas não tocam flautas de pão, mas cantam. Tracey escreveu que as mulheres em certas ocasiões cantaram nomes dos passos de dança. No ano 2012 elas mesmas dançaram. Aparentemente elas não tinham – diferentemente da época do Tracey – nenhum problema com passos “*aleivosos*” de dança. Elas dominam os passos da dança do mesmo jeito como os homens. Mas, o canto delas é muito mais do que um adorno. O canto das mulheres é também intimamente ligado com os passos da dança. O canto delas é um tipo de meta-declaração ou de comentário do que está acontecendo no momento.

6. Desfazer o gênero dancando dança de flauta de pão *nyanga*?

A dança da flauta de pão *nyanga* é um gênero que fazia parte do domínio dos homens desde sempre. No nosso campo de pesquisa, durante o ano 2012, muitas vezes observamos que as performances dos homens e das mulheres são estritamente separadas, i.e., quando homens tocaram, as mulheres os observaram e vice versa. No entanto, quando a dança da flauta de pão *nyanga* é tocado, as mulheres – pelo menos isso decorre do que foi gravado – fazem esforço particular

para participar nela. Nós não sabemos das circunstâncias específicas.

Aparentemente elas – enquanto ficam fora do círculo – começam a cantar. Até agora não tocaram *nyanga*. Se a mulher participou em *nyanga* sem receber a instrução, e sem ser examinada antes, o resultado não podia ser uma ação promissora, mas talvez uma vergonha. Parece que é muito difícil dominar a simples interação da performance de maneira espontânea e sem instrução qualquer. As mulheres começam com aquilo que sabem bem, i.e. com o canto. O próximo passo é fazer o que elas também sabem bem, i.e. dançar. Em todas as vilas que nós visitamos, durante a pesquisa de campo, tivemos uma oportunidade de gravar danças das mulheres. Estas danças foram acompanhadas pelos cantos – sem única exceção.

Isto é, o canto sincronizado com os passos da dança é uma performance na qual as mulheres dominam. Mas, o instrumento é o maior obstáculo. Dança de flauta de pã, *nyanga*, é um gênero como qualquer outro. É associada com o prestígio e com a identidade étnica. „*Nyungwe são famosos por causa nyanga deles numa grande parte do Mocambique central, em Rhodesia e no Malawi do sul*“⁸, escreveu Andrew Tracey (1971, p. 73). Por isso a disposição das mulheres de querer participar nela, tem a outra qualidade, a política. Eu acho que isso é algo fundamentalmente diferente do que já foi observado em cima, no contexto da peça do xilofone *mangwilo* ou o arco musical *nkan-gala*. A dança da flauta de pã *Nyanga* é um gênero complexo, que requer um alto grau da interação perfeita. Há uma única divisão aqui, no caso, a profissional. Não existe nada como *nyanga* pequeno para as mulheres, como oposição à aquele grande dos homens.

8 *Nyungwe are famous for their nyanga over a large part of central Mocambique, Rhodesia, and southern Malawi.*

Talvez isso seja uma oportunidade para as mulheres e para os homens em Mpaduwé e Kankhuni ver que isso não faz papel em *ensemble* de *nyanga*, independente se os participantes são homens ou mulheres esta experiência poderia ser transferida às outras áreas da vida social.

Afinal de contas, na província de Tete já tem mulheres exercendo papel principal na vida pública como mulheres-líderes. E em Malawi, desde 2012, com Madame Joyce Bandahas como a presidenta-mulher.

Mas – senhoras e senhores – os moinhos moem muito devagar, infelizmente. Como dura cinquenta anos para uma mulher entrar no círculo dos homens, vai durar, provavelmente, outros cinquenta anos para a primeira mulher tocar *nyanga*. Da perspectiva humana isso parece um tempo realmente longo e eu me arrependo de – e isso é muito provável – não poder viver esse momento.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. **Le Deuxième Sexe**: Paris, 1949.
- CAIADO, José P.; MORAIS, Domingos. **Catálogo da Exposição de Instrumentos Musicais de Mocambique. Museu Nacional de Etnologia**. Lisbon 1994.
- DEUTSCH, Francine M. “Undoing Gender”. In: **Gender and Society**, vol.2/1, 2007, p.106-27.
- DIAS, Margot. **Instrumentos Musicais de Mocambique**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1986.
- KUBIK, Gerhard. Recording and Studying Music in Northern Mocambique. In: **African Music**, 1964, p.77-100.
- KUBIK, Gerhard. **Musikgeschichte in Bildern. Ostafrika**. Leipzig, 1982. VEB Deutscher Verla für Musik Leipzig.
- MALAMUSI, Moya. “The Nyanga/Ngororombe Panpipe Dance: Some Dance Steps for the Nyanga Panpipe Dance”. In: **African Music**, 1971, Vol.5 (1), p.73-89.

TRACEY, Andrew. "The Nyanga Panpipe Dance". In: **African Music**, 1971, Vol. 5(1), p.73-89.

TRACEY, Andrew. "The Nyanga/Ngororombe Panpipe Dance: Some Dance Steps for the Nyanga Panpipe Dance." In: **African Music**, 1992, Vol. 7(2), p.108-118.

West, Candace; Zimmerman, Don H. "Doing Gender". In: *Gender and Society*, 1987, Vol.1(2), p.125-151.

Recebido em: 13/06/2015
Aprovado em: 02/09/2015

THE AKAN DIASPORA IN THE AMERICAS

A DIÁSPORA AKAN NAS AMÉRICAS

Kwasi Konadu*

Resumo

Este artigo objetiva discutir um conjunto de temas relacionados com as questões sobre como pequenos contingentes de homens e mulheres Akan, advindos da antiga Costa do Ouro (atual Gana) moldaram o curso de várias sociedades escravistas nas Américas. Os Akans trouxeram consigo experiências que foram postas em prática, desembocando em temas diaspóricos de maroonage, resistência e liberdade. A experiência Akan demonstra, no entanto, que a liberdade não significava ausência de escravidão e resistência à escravização via maroonage, e isto não se traduziu em liberdades sem restrições. Os Akans implicados nestes temas são também responsáveis pela construção de sociedades que co-existiram em regimes escravistas, complexificando as questões em torno dos movimentos de resistência e liberdade que, às vezes, assumiram a forma de maroonage. Por outro lado, através de sociedades escravistas distantes e durante todo o final do século XVII e XVIII, alguns Akan foram mais longe do que os maroonage: eles previram a derrubada completa dessas sociedades draconianas de importação europeia com aqueles de sua própria criação e baseado em sua própria fundação cultural. Desta forma, os Akans contribuíram com uma perspectiva significativa sobre os significados múltiplos e inconsistentes de liberdade.

Palavras chave: Akans; Costa do Ouro; Maroonage; Diáspora; Escravidão.

Abstract

This article examines how small contingents of Akan men and women from the Gold Coast (present-day Ghana) shaped the course of multiple slave societies in the Americas. Focusing on the diasporic themes of maroonage, resistance, and freedom, the Akan demonstrate that freedom was not the absence of slavery, and resistance to enslavement or maroonage did not translate into unfettered freedoms. Across distant slave societies throughout the late seventeenth and eighteenth century, the Akan also envisioned a complete overthrow of those slave societies with ones of their own making based on

* Professor da City University of New York. kbkyiadam@gmail.com

core cultural understandings. This way, the Akan contribute a significant perspective on the manifold and inconsistent meanings of freedom shaped by African and diasporic exigencies.

Keywords: Akans; Gold Coast; Maroonage; Diaspora; Slavery.

Elsewhere, I have written about the Akan diaspora in the Americas in much detail (KONADU, 2010). Here, I will confine myself to a set of related themes through which relatively small contingents of Akan persons shaped the course of multiple slave societies in the Americas and through one of the significant ways their diasporic experience is most intelligible. In so doing, these Akan speakers and culture bearers brought into sharp relief the ubiquitous diasporic themes of maroonage, resistance, and freedom—themes all made possible by the process of and institutions that flowed from transatlantic slaving. However, freedom (and the pursuit of it) was not the absence of slavery, and resistance to enslavement via maroonage did not translate into unfettered freedoms either. On the one hand, the Akan and their progeny complicated these themes, for co-existence within neo-European societies circumscribed the aforementioned human actions, and so maroons, for instance, lived on the periphery of colonial society yet depended on it for concessions and provisions in ways other freedom seekers carved out contested socio-political spaces within society's laws and limits. On the other hand, across distant slave societies and throughout the late seventeenth and eighteenth century, some Akan went further than maroonage: they envisioned a complete overthrow of those draconian societies of European import with ones of their own making and based on foundational cultural understandings. This way, they contribute a significant perspective on the manifold and inconsistent mean-

ings of freedom—the supposed converse of enslavement—in our ongoing study a composite and variegated experience shaped by African and diasporic exigencies. These issues associated with matters of freedom, as revealed by the Akan experience, will be the central part of this essay.

Part I: Setup

The term “Akan” is used in this essay to refer to a composite culture forged by West African forest settlers over several millennia and between the Bandama and Volta Rivers in much of present-day Ghana, and which came to be defined by a shared language, ethos, calendrical system, spirituality, sedentary agrarianism, and socio-political order (KONADU, 2010). Though there is evidence of specific cultural contact and transformation and one could always argue this point, the Akan have experienced broadly significant cultural continuity amidst equally significant technological and socio-political change—as revealed by the documentary, linguistic, and archeological record—between the fifteenth and twentieth century (DE CORSE, 2001; KONADU, 2010). Through Akan speakers and culture bearers, this continuity and its permutations would reach the Americas, stubbornly informing notions of social practice, belonging and community, and identity. In matrilineal Akan societies, one must be born of an Akan mother, speak *Twi kasa kronkron* (“sacred” Twi [Akan] language), be well-grounded in the core self-understandings that structured Akan thought and social practice to

be considered an *☼kani ba* (“a child of the Akan”). These are indigenous criteria of identity making, rather than reified notions of being Akan or African, and, of course, alterations to these criteria would be expected in the Americas due to the sheer terror of forced relocation and the abnormality of racialized captivity.

One of the most fascinating parts of the Akan diasporic case, and why a formidable argument can be made on behalf of its cultural tenancy, is that the dislocating powers of transatlantic slavery was matched by a perseverance in Akan language use, socio-political organization, naming patterns, spiritual practice, and in an Akan-based identity. Take the case of captive individuals implicated in a supposedly planned revolt against the slavocracy in early eighteenth century Antigua. Historians and white planters in Antigua referred to the supposed ringleader of this 1736 “slave conspiracy” as “Court” and a “Coromantee,” a European slaving trademark through which Akan and “Akanized” individuals were ascribed in British and Dutch America. In 1736 and in affirming the slaving trademark, Governor Mathew of Antigua wrote quite unambiguously, “those born on the Gold Coast [are] whom *we* style coromantees.”¹

To his name, the alleged ringleader and his Akan-based community and even judges in the court case which followed, however, called him(self) Kwaku Takyi. Akan names, such as Kwaku, follow the seven-day week with male and female “soul day names” (*kradin*): Monday (Kwadwo, Adowa), Tuesday (Kwabena, Abena), Wednesday (Kwaku, Akua), Thursday (Yaw/Kwao, Yaa/Aba),

Friday (Kofi, Afia/Afua), Saturday (Kwame/Kwamena, Amma/Amba), and Sunday (Kwasi, Akosua/Esi). Though Kwaku Takyi was a notable among the enslaved, other Akan persons who left an historical footprint and of the lower orders of society also confound the historians’ claim that individuals such as Quashee (Kwasi) was a “Creole” and “[recruited] into the plot as a Creole,” since he did not speak Akan nor was he born on the Gold Coast (GASPAR, 1985, p. 239). The evidence of Quashee’s biography, in that his mother was Akan, however, endorses his claim that by virtue of having an Akan mother, he or any other offspring was born culturally Akan since Akan identity and belonging to a matrilineal family (*abusua*) came only through the blood (*mogya*) of the mother (☼*na*).² Quashee had made this exact assertion. The implication is that Akan-based identity and ontology did not simply factor into, but rather was central to the broader equation of diasporic experiences on one hand and the Akan’s African history and grounding on the other.

The Akan were also very much aware of who they were on the Gold Coast littoral and to the forest fringe at 8 degrees north latitude, and engaged the peoples and places of the Americas through their foundational self-understandings. Though cultural authentication as an Akan did not always follow the matrilineal principle in the Americas—in that a key criterion of Akan personhood presupposed birth through an Akan mother—it was more the case that Akan (descended) fathers who married or fathered children with non-Akan women gave their children Akan names. One example of this scenario involves Paul Cuffee, the well-known African-descended maritime entrepreneur. Though Cuffee’s mother was born

1 The National Archives at Kew (TNA): Public Record Office (PRO), Colonial Office (CO) 152/22, Report to Governor Mathew of an enquiry into the negro conspiracy, Antigua, 30 December 1736, fol. 311.

2 TNA: PRO, CO 9/10, fol. 66.

in North America, his father was reportedly an Akan captured on the Gold Coast and later enslaved and remembered as Kofi—the source of the family name Cuffee. The Akan used two names (i.e., a “day” and family name) and since a “day name” could be used as a family name (e.g., Kwaku Kwao), Paul Cuffee’s naming takes on added significance for the family name is usually given by the father and it is accordingly called *agyadin*, “father’s name.”

The distinctly patterned naming system of the Akan and the characteristics embodied in each name took root and flourished as a resource for carving out contested space for a culture and an identity of a non-Islamic and Judeo-Christian origin. This identity, as it left its homeland, was largely unaffected by Islam and Christianity up until the late nineteenth century. One of the key reasons for this state of affairs is that Akan societies were built on spiritual agencies (e.g., *abosom*, *nsamanfo* [“ancestors”]), emblems (e.g., *adinkra* symbols, funerary/*kente* cloth, political regalia linked to statecraft), and objects (e.g., sacred swords, stools, ritual paraphernalia). Those agencies functioned as facilitators of the social and natural order, and shaped the cultural self-understandings, settlements, and the Akan polities as sources of identification and belonging on the Gold Coast and certainly across the sea.

As with Islam, the Akan thwarted efforts at Christianization for their social orders were facilitated by a spiritual culture attentive to the *abosom* and structured toward local and regional commerce. Where European commerce and commodification and Akan (spiritual) culture were at odds, the apparent contradictions were, in fact, accurate reflections of those encounters and the Akan response to them in the Americas. As the cases to follow will show, the Akan and

their progeny envisioned an ongoing dialogue with and, at life’s terminus, a spiritual return to their homeland via the idea of *asamando* (“where the ancestors dwell”). In the Akan homeland, all efforts were made to secure the body of a deceased cultural member within reasonable distance. Beyond this boundary of reason, of which the Americas marked a great temporal distance from home, the Akan conceded to its logic and perhaps it was this idea that compelled a “spiritual home-going” through appropriate ritual paraphernalia, spiritual adepts, and ceremonials. What was critical here was not necessarily a connection to (a foreign) land but to ancestors and spiritual agencies that could facilitate entry to *asamando*, an ancestral world reached by crossing a body of water. In *asamando* and through the *abosom* (“spiritual agents”), cultural knowledge of historical, spiritual, and pragmatic value was archived, retrieved, shaped, and re-used. In short, it should not all be surprising that the Akan interacted with Arab-Islamic and European-Christian forces for centuries in West Africa, but never became Islamic or Christian (until the twentieth century with resistance) and remained so in the Americas, especially in Maroon and some plantation-based communities throughout the British, Danish, Dutch, and North American colonies.

Part II: Confrontations

In 1675, Britain’s most populous and wealthiest colony, Barbados, held its breath as the alleged Akan-led “grand conspiracy” to revolt unfolded. An official account published in 1676 claimed the conspiracy had been in the works for three years and was the work of “Cormantee or Gold-Cost [sic] Negro’s” and its aim was to install a “King, one Coffee [Kofi] an Ancient Gold-Cost [sic] Negro,

who should have been Crowned the 12th of June last past in a Chair of State exquisitely wrought and Carved after their Mode; with Bowes and Arrows to be likewise carried in State before his Majesty.³ Trumpets were to be made of Elephants teeth, gourds sounded on several hills to announce their “general rising,” followed by burning the sugar cane fields and the conspirators cutting the throats of their white captors. These activities, the account continues, were to be preceded by sacred oaths and a political plan of action (the “grand design”) on how to manage the post-insurrection colony based upon the ideational (centralized politics), spiritual (oaths and rituals), and material (wooden stool as symbol of leadership) culture of Akan polities. We can be assured “Coromantee” referred to a sizable Akan presence with an average of 40 percent of the Africans imported to Barbados originating in the Gold Coast between the 1650s and 1710s and an historical aggregate of at least 136,000 Africans from the Gold Coast. Indeed, Africans from the Gold Coast were seemingly preferred, for “The negroes most in demand at Barbados, are the Gold Coast, or, as they call them Cormantines,” wrote officials to the Royal African Company in 1692 or 1693 (DONNAN, 1930, vol. 01, p. 391).

An actual plot, however, seems doubtful, though not improbable, for the “conspiracy” and the false “Tryal at a Court” was based on the bold talk of a “Young Cormantee Negro” indirectly overheard and reported by another enslaved African, Anna, to her owner. After that “Cormantee Negro” implicated several others (of what is uncertain), the hunt was as shift as the executions—17 initially

burnt alive and beheaded, and then 25 more executed, perhaps including Coffee, though we know nothing about him. Many probably maintained their innocence, including the five who hung themselves, and in one courageous moment where confessions were sought from “one of those that were burned alive [while] being chained at the stake,” another chained “Cormantee” named Tony insisted, “are there not enough of our Country-men killed already?”⁴ The former, who was not named, “would not speak one word more” thereafter. In the end, we gain some insights into the Akan experience in the early Americas, but at the expense of the more than one hundred individuals implicated, the close to fifty persons executed, and the few that committed suicide on account of a conspiracy that might not have been. Though suicide in this context would have been honorable in Akan eyes, this occasion, whether real or fictive, was an anomaly which perhaps made white planters, numbering over 20,000, pay more attention to safeguarding against the scale or success of future revolts via a range of legal restrictions. In fact, after the alleged plot of 1675, there were a few revolts in the history of Barbados with almost all occurring the second half of the seventeenth century (HANDLER, 1982).

Overall, Barbados did not “experience any truly successful slave revolt, most likely because it was too small and lacked an interior that would sustain a Maroon colony and guerrilla warfare” (SUNDQUIST, 2005, p. 293).⁵ To this, a locust plague, major

3 Anon., *Great Newes from the Barbadoes or, A True and Faithful Account of the Grand Conspiracy of The Negroes against the English* (London: L. Curtis, 1676), 9. See also (HANDLER, 1982, p. 13-19).

4 *Great Newes from the Barbadoes*, 12.

5 One example of such few revolts was the alleged conspiracy in 1692. Though sharing some structural elements with the 1675 plot and some fanciful details, see the very brief account in Narcissus Luttrell, *A Brief, But Most True Relation of the Late Barbarous and Bloody Plot of the Negro's in the Island of Barbado's...* (London: George Croom, 1692).

hurricanes, and droughts in the 1660s with another hurricane in 1675 were additional factors, along with only 3,200-recorded Africans from the Gold Coast imported between 1641 and 1670 and merely 1,400 for the years 1671-1675. Taken together, the small number of imported Akan peoples, a series of natural disasters, the small numbers but fear of enslaved Amerindians, the large white settler population and the consolidation of valuable land by elite planters, a booming sugar industry until about 1720, and a militia assembled to control the enslaved all made an Akan-led plot unlikely. Even if attempted, these factors would have greatly mitigated a successful revolt. Rare accounts from those exported through Gold Coast ports, as in the case of James Gronniosaw of Bornu, tell us very little about the Akan or Gold Coast experience in seventeenth or early eighteenth century Barbados where Gronniosaw arrived briefly on a Dutch slave vessel in the 1720s before being purchased and transshipped to New York.⁶ As Barbados lost its standing as the leading sugar-producing colony in the British Caribbean in the 1720s, New York City had just experienced an Akan-led revolt that, unlike Barbados in 1675, was real in its execution and in the backlash that immediately followed.

On 1 or 6 April 1712, about twenty-three armed Africans gathered at midnight with

guns and hatchets and Cuffee (Kofi) and John set ablaze a building in the middle of town, precisely their owner's outhouse in the East Ward of New York City.⁷ As the fire spread, Africans and white colonists engaged in a confrontation that left at least 9 whites dead and 6 wounded. The colonial militia responded and captured 27 Africans. About 21 Africans were executed (e.g., hung, burnt alive, beheaded and left as deterrents), 6 committed suicide (e.g., shot themselves or cut their throats), and about 12 others were not indicted or acquitted, including Cuffee (Kofi) who was sentenced to be hung but pardoned by Governor Hunter on account of insufficient evidence.⁸ Cuffee, who was a key witness on behalf of city officials, shared a conversely different fate than his fellow Akan defendants. Though Quashi (Kwasi) and Amba (Amma) were part of the small cohort that received acquittals, the likes of Quasi (Kwasi) and Quacko (Kwaku) were hung and Quaco (Kwaku) was "burnt with fire until his bo[dy] dead and consumed."⁹

Interestingly enough, there is no evidence in the trial records of any confessions made

6 James Albert Ukawsaw Gronniosaw, *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African Prince, as Related by Himself* (Bath: W. Gye, 1770), 10. In other accounts of likely Akan captives in Barbados, there is an impoverishment of useful information about their experiences there or about their homeland. See, for instance, *The Royal African: or, Memoirs of the Young Prince of Annamaboe...* (London: W. Reeve, 1750), a biography of Prince William Anshah Sessarahoo who was enslaved in Barbados from 1744 to 1748.

7 One account of the revolt, which follows the general course of events, is by Governor Robert Hunter, who was royal governor of New York and New Jersey between 1710 and 1719. For Hunter's account, see E. B. O'Callaghan and Berthold Fernow, eds., *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York* (15 vols., Albany: Weed, Parsons and Company, 1856-87), 5: 341-42. See also Court of General and Quarter Sessions of the Peace, 1691 – 1731, and New York Supreme Court of Judicature Minute Book, 6 June 1710 – 5 June 1714 (engrossed), New York City County Clerk Archives, New York.

8 O'Callaghan and Fernow, *Documents*, 5: 342; Court of General and Quarter Sessions of the Peace, 1691 – 1731, p. 221, 227r; Kenneth Scott, "The Slave Insurrection in New York in 1712," *New York Historical Society Quarterly* 45 (1961): 63; Foote, *Black and White Manhattan*, 130-38.

9 Court of General and Quarter Sessions of the Peace, 1691 – 1731, pp. 213, 215-19, 221, 227.

by those accused and eventually executed. We can be certain some were “Condemned on Slender Evidence in the heat of Peoples resentment,” as argued by an eyewitness, who heard one of the accused “declare his Innocency [sic] with his dying breath” and “exhorted [another named Robin] to Confession” while hanging for three days in chains.¹⁰ That eyewitness, the Rev. John Sharpe of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, saw some or all of the revolt and reported, “some Negro Slaves here of the Nations of Cormantee & Pappa [Popo] plotted to destroy all the White[s] in order to obtain their freedom.”¹¹ The “Cormantee & Pappa,” incorrectly called “sub-division[s] of the Akan” by Thelma Foote, did not represent actual peoples but rather European trademarks for a coastal town (Kormantin) and a polity (“Popo”), respectively, from which largely Akan and contiguous peoples embarked for the Americas.¹² Sharpe claimed the group met on March 25 and engaged in a secret blood oath by “Sucking the blood of each Others hands, and to make them invulnerable as they believed a free negroe who pretends socery [sic] gave them powder to rub on their cloths [sic],” and with little Christianization among the enslaved he suspected no more than 10 percent attended church school.¹³ Indeed, many enslaved Africans and Akan persons in and around New York City were non-Christian,

bi- and multilingual in African and European languages, skilled workers, and worked or lived in close proximity to “freed” Africans. The close to 200 Gold Coast Africans that arrived in New York between 1710 and 1712 and, in consideration of the role played by Cuffee and other Akan participants and Sharpe’s claim of a “Cormantee” plot, the Akan certainly did provide leadership to the 1712 revolt, in spite of their amazingly small numbers.

The 1712 revolt is less complicated since it, according to the records, actually occurred. But this is no certainly for there was no “official report” produced, no evidence of trial records or questions put the accused in the court transcripts, and very little evidence—John Sharpe’s letter notwithstanding—actually exists to convincingly say there was a revolt in 1712. Nonetheless, these issues raise more serious questions about the alleged 1741 New York conspiracy because no revolt occurred and this conspiracy shared much in common with the 1675 Barbados conspiracy, the alleged 1736 Antigua conspiracy, the alleged 1759 St. Croix conspiracy, and even the well publicized 1822 Denmark (Vesey) conspiracy to revolt in Charleston, South Carolina. We have already discussed the “grand conspiracy” in Barbados, and we will address the same for Antigua and St. Croix. As we will see further, these cases and the Denmark conspiracy to revolt in Charleston differed little, and, taken together, reveals much about the alleged 1741 New York conspiracy with Akan (descended) persons implicated. In the Denmark case, Quash (Kwasi) Harleston, “a free black man,” was among those imprisoned but acquitted—unlike Denmark, who was hung—“for their guilt not being fully proved” while they maintained their innocence. Denmark also maintained his innocence, but he

10 Roswell R. Hoes, “The Negro Plot of 1712,” *New York Genealogical and Biographical Record* 21 (1890): 163; Court of General and Quarter Sessions of the Peace, 1691 – 1731, New York City County Clerk Archives, New York, p. 212.

11 Hoes, “Negro Plot,” 162.

12 Foote, *Black and White Manhattan*, 133, and esp. 134–39, for a perspective on the Akan role and aim in the 1712 revolt. See also Graham Russell Hodges, *Roots and Branch: African Americans in New York and East Jersey, 1613–1863* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999), 65.

13 Hoes, “Negro Plot,” 162–63.

and others implicated on coerced testimony were executed and some, including the “free black man” Quash (Kwasi), were sent out of the country.¹⁴ Cuffy (Kofi), another Akan-named individual, was also arrested for his involvement in the alleged Denmark-led conspiracy, but he too was discharged because of insufficient testimony against him.¹⁵ The uneven fates of Cuffy, Quash, and Denmark points to the very problematic of discerning what and when is a conspiracy a conspiracy to revolt and a re-thinking of the nature of revolts and conspiracies thereof in the resistance to enslavement literature. This way, we can begin to discern the courage of liberation seekers (however they conceived freedom) and the likes of Denmark who protested their innocence without confession from the incrimination of those who confessed and accused others as ways to escape execution or banishment in the face of white hysteria. As was true for challenges to hegemony in colonial New York in 1712 and 1741, the same kinds of actors and plot appeared in the Danish colonies in 1733 and 1759.

The population in the Danish colonies included newly arrived Africans, those born or with long residence in the colony, those in maroon communities, “free” but landless individuals from outside the colony, and those manumitted. This social configuration was a key source of white anxiety given the imbalance between the number of enslaved Africans and the number of freed persons of African descent. The ruthless “slave code” of 1733 promulgated by Governor Philip Gardelin sought to address that imbalance, but it, including a series of natural calamities

resulting in famine and starvation, contributed to the St. John revolt of 1733. As more and more Africans marooned in the forest interior to escape the famine and avoid capture, their presence created additional anxiety and pains for planters, but not enough to prepare the latter for what began around 3 o’clock in the morning on 23 November 1733. The first and most successful enslaved revolt in the Danish colonies occurred on the island of St. John. In 1733, “Amina” or “Mina” (Akan) from the Gold Coast revolted and ruled St. John for several months before French forces came to the aid of Danish planters. Whereas the Danish, Spanish, French, and Portuguese employed “Amina” or “Mina” as slaving trademarks for Akan (or Gold Coast peoples) destined for or residing in the Americas, the kindred trademark of “Coromantee” was a British and Dutch brand name—shorthand for the Akan well into the nineteenth century.¹⁶

16 On “Mina” and “Coromantee,” and their provenance, see A. Teixeira da Mota and P.E.H. Hair, *East of Mina: Afro-European Relations on the Gold Coast in the 1550s and 1560s, an Essay with supporting documents* (Madison: African Studies Program, University of Wisconsin-Madison, 1988); Robin Law, “Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of “Mina” (Again),” *History in Africa* 32 (2005): 251, 264; P.E.H. Hair, “Black African Slaves at Valencia, 1482-1516: An Onomastic Inquiry,” *History in Africa*, 7 (1980): 119-131; Alonso de Sandoval, *Un Tratado sobre la Esclavitud*, ed. Enriqueta Vila Vilar (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 65; John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (New York: Cambridge University Press, 1998), 184-93; P.E.H. Hair et al., eds., *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712* (2 vols.: London: The Hakluyt Society, 1992), 2: 382, 789-90; Manuel Moreno Fraginals, “Africa in Cuba: A Quantitative Analysis of the African Populations in the Island of Cuba,” *Annals of the New York Academy of Sciences* 292, 1 (1977): 187-201; Kent Russel Lohse, *Africans and their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750* (PhD Diss., The University of Texas at Austin, 2005), 53, 58, 62, 64-65, 84; Elizabeth Donnan, *Documents*

14 Lionel H. Kennedy and Thomas Parker, *An Official Report on the Trials of Sundry Negroes, Charged with an Attempt to Raise an Insurrection in the State of South-Carolina* (Charleston: James R. Schenck, 1822), 186.

15 Kennedy and Parker, *An Official Report*, 187.

Between November 1733 and June 1734, largely Akan insurgents originally from Akwamu, an Akan polity, in addition to Gã-Adangme participants, sought to overthrow the white planter regime and establish a polity of their own with the Akan as perhaps the new planters.¹⁷ In the wake Akwamu's collapse in 1730, a pool of enslavable peoples became available, and the uprisings by oppositional forces and allied neighboring polities led to the capture and exportation of Akwamu citizens. A large number of the insurrectionists were newly arrived from the Gold Coast and specifically Akwamu, and these Akan persons were skilled in fire-arm use and Akan statecraft, remembered the structure and the fall of their polity in the Akan homeland, and likely sought to recreate it. One of the principal leaders was Jama or Gyamma—*birɔmpɔn*, member

of the Akwamu royal court, and commander in the Akwamu army. Jama (Gyamma) was a servant of Akwamuhene Ansa Kwao and had his own account with the Danish at fort Christiansborg. He, along with others, probably arrived in the Danish Caribbean on board the *Laarurg Galley*, which embarked with 443 captives, including 82 from Christiansborg, and disembarked with 242 or 250 in May 1733.¹⁸ The 82 from Christiansborg would have included a tightly knit group, and Jama, as the leader of the revolt and the architect of an impending Akan-based polity, would have been well-positioned with an appropriate set of skills to lead.

The goal held by these insurrectionists, however, was to replace the existing slave society with one of their own in which the sugar-cotton economy of the former was to remain intact, and with the killing or driving out of the white planters. The revolt extended to other Danish colonies through a network of "Amina" forces on those islands and the political outcome, if successful, would have mirrored the Akan confederation structure of allied polities.¹⁹ An ambitious plan indeed! However, not even that vision and an "Amina" network, or their defeat of Danish and British forces, would forestall their lack of firearms, ammunition, and the surprising absence of support from diverse segments of the enslaved and "free" community. Almost none of the formerly enslaved population and few Maroons joined the insurrection, and only 10 to 30 percent of the enslaved population actually participated in the revolt.²⁰ French forces soon came to the

Illustrative of the History of the Slave Trade to America (4 vols.: Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1930), 1: 301-02, 391; Manuel Nunes Pereira, *A Casa das Minas: Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do Panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil* (Petrópolis: Vozes, 1979); Sérgio Ferretti, *Querebentam de Zomodonu: Etnografia da Casa das Minas* (São Luis: Universidade Federal do Maranhão, 1986).

17 Pierre J. Pannet, *Report on the Execrable Conspiracy Carried Out by the Amina Negroes on the Danish Island of St. Jan in America, 1733*, trans. and eds. Aimery P. Caron and Arnold R. Highfield (Christiansted, St. Croix: Antilles Press, 1984), 17; C.G.A. Oldendorp, *A Caribbean Mission*, ed., Johann Jakob Bossard, trans., Arnold R. Highfield and Vladimir Barac (Ann Arbor, MI: Karoma Publishers, 1987), 235-36; Westergaard, *Danish West Indies*, 166-78; John P. Knox, *A Historical Account of St. Thomas* (New York: Charles Scribner, 1852), 71-77; Ray A. Kea, "When I die, I Shall Return to My Own Land": An 'Amina' Slave Rebellion in the Danish West Indies, 1733-1734," in *The Cloth of Many Colored Silks: Papers on History and Society, Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*, eds., John Hunwicks and Nancy Lawler (Evanson: Northwestern University Press, 1996), 160; John L. Anderson's *Night of the Silent Drums* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975).

18 On Jama and the *Laarurg Galley*, see Ole Justesen, ed., *Danish Sources for the History of Ghana, 1657-1754* (2 vols.: Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2005), 1: 338, 424, 444, 470.

19 Pannet, *Conspiracy*, 17; Oldendorp, *Caribbean Mission*, 235.

20 Kea, "When I die," 171-72; Leif Svalesen, *The*

aid of Danish planters and restored planter rule in June 1734. Almost all the leaders and a number of other insurrectionists committed suicide and, in their mind and spirit, returned to *asamando* (“where the ancestors dwell”), with the appropriate cultural expression, “when I die, I shall return to my own land.”²¹ For members of the counter-hegemonic group, this expression of defiance cemented their power over temporal life and simultaneously disempowered the planters who would have tortured and slowly killed, infringing on the transmigration of the spirit/soul headed to *asamando*. It may seem an odd notion of victory and defiance in death, suicide in Akan culture was not an act of cowardice but rather an acceptable act having fought valiantly in war or having to remove dishonor and ridicule; otherwise, the spirit of that person was debarred from *asamando*. A small group marooned for several months until they surrendered to authorities based on a promise of pardon. Most of these returnees were tortured, burnt at the stake, or sawed in half; their leader, Aquashie (Akwasi), was decapitated.²² In the midst of disbelief and revenge, the whites on St. John and the other islands remained ambiguous but fearful of the “Amina,” who were, in their minds, the “most unruly and barbaric,” “unfaithful and warlike,” “so wicked and lazy,” and yet the “strongest of all the Negroes” with “witch doctors among them who are so powerful.”²³

Slave Ship Fredensborg (Indianapolis: Indiana University Press, 2000), 199.

21 Kea, “When I die,” 189.

22 *Ibid.*, 187.

23 Johan Lorentz Carstens, St. Thomas slaveholder who left the island in 1739 and wrote *En Almindelig Beskrivelse om Alle de Danske*, in *The Kamina Folk: Slavery and Slave Life in the Danish West Indies*, eds. George F. Tyson and Arnold R. Highfield (U.S. Virgin Islands: Virgin Islands Humanities Council, 1994), 7. Waldermar Westergaard was also convinced, “the El Mina ne-

The 1733 insurrection was not only the first revolt in the Danish Caribbean but also the first successful revolt—albeit limited to six months—by captives African against white colonists, and that historical moment predated the North American and the Haitian revolution—both of which based their revolts on principles similar to the St. John’s insurrection. Unlike the Haitian revolt or the late eighteenth century revolts in Grenada and St. Vincent, the Akan of St. John sought to preserve the mechanisms of production rather than destroy the sugar estates in order economically suffocate enslavement and those who held the Africans under captivity. But like newly independent Haiti, where its revolutionary leaders debated the re-enslavement of some of the newly emancipated, the Akan insurrectionists, like all counter-hegemonic movements, had to grapple with the pragmatics of ruling a post-colonial society and the divisions that existed prior and during the 1733 revolt. In the wake of the St. John revolt, planter repression followed as it did elsewhere in the Americas, but the ownership of the colonies was transferred to the Danish monarchy in 1755. Deep anxieties among the planters remained, and no doubt still inflamed by the 1733 St. John revolt, and these fears led to the sheer brutality employed by planters in alleged 1759 Akan uprising based on rumors and “confessions” gathered through torture. Of the 89 Africans accused of conspiracy to revolt, 58 were acquitted, 10 were sent out of the colonies, 7 escaped and remained at-large, and the rest were hung, strangled, burnt alive, and gibbeted. Indeed, large numbers of Akan persons were implicated in the successful St. John uprising in 1733 as well as the so-called 1759 conspiracy, where

groes,” the source of the term “Amina,” were “liable to grow violently mutinous.” See Westergaard, *Danish West Indies*, 44.

it seemed, in this instance and in others throughout the Americas, perceptions of the Akan were reified in the minds of planters and colonial officials that made them false targets for real or imagined agency.²⁴

The alleged plot of 1759 to burn the plantations and kill the whites during the Christmas holiday unraveled from an argument between Cudjo (Kwadwo) of Søren Bagger's sugar plantation in Prince's Quarter and two white men, Benjamin Bear and Peter Hyde, wherein Cudjo threatened to kill Peter Hyde. Bear and Hyde inform Merrik Turnbull, the Burgher Lieutenant and a planter in King's Quarter, who told the captain of the town, Major de Nully, who in turn informed the governor. The "conspirators" were swiftly rounded up, testimony of several enslaved Africans who heard Cudjo's remarks, and the voluntary testimony of Cudjo's brother, Quamina (Kwamena), sealed Cudjo's fate.²⁵ According to Quamina's testimony, Cudjo planned the uprising; Cudjo, however, named William Davis, a "free negro," as the one who proposed the idea. The "trial" judge Engelbret Hesselberg, however, thought the real leader was Qvau (Kwao) or Quaco (Kwaku), whom had witnessed the 1736 Antigua conspiracy and whose father

was hung in its aftermath because of his testimony—in order to save his own life. Of those executed, a few confessed but most did not while being hung, strangled, burnt alive, or gibbeted.²⁶ William Davis confessed but "cut his own throat" before execution, Cudjo also confessed and was "burned alive," "Prince Qvakoe" (Kwaku) was broken on the wheel, and Qvau or Quaco "confessed nothing" and lived for 42 hours in "a gibbet or iron cage." Qvau, "Prince Qvakoe" (Kwaku), and Cudjo were implicated as the principal leaders of the suspected, though not improbable, revolt. Since Qvau or Quaco was banished from Antigua—probably traveling with planters who relocated to St. Croix after the alleged 1736 Antigua conspiracy—it is more likely he would have designed the uprising, if there was one, based on the kind of Akan statecraft, oaths, and culture practices disclosed through the alleged Antigua conspiracy.²⁷

In ways similar to the alleged Barbados plot of 1675 and associated conspiracies and insurrections in the Danish colonies, the supposed 1736 conspiracy to revolt in Antigua and its aftermath provides another instance where Akan persons exposed the limits of freedom seeking and the historians who have built their careers on what Philip Morgan calls "conspiracy scares."²⁸ The conspiracy to revolt of 1736 also reveal much about strategies of forging operational uni-

24 Neville A. T. Hall, *Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John and St. Croix*, ed., B. W. Higman (Kingston: The University of the West Indies Press, 1994), 70-71; see also Isidor Paiewonsky, *Eyewitness Accounts of Slavery in the Danish West Indies* (New York: Fordham University Press, 1989).

25 These events are based on the written account of one of the "trial" judges, Engelbret Hesselberg, and translated by Waldemar Westergaard in "Account of the Negro Rebellion on St. Croix, Danish West Indies, 1759," *Journal of Negro History* 11, no. 1 (1926): 53-56. See also Waldemar Westergaard, "A St. Croix Map of 1766: With a Note on its Significance in West Indian Plantation Economy," *Journal of Negro History* 23, no. 2 (1938): 225-27 for names and properties of principal white officials involved in the alleged 1759 conspiracy.

26 Westergaard, "Account of the Negro Rebellion," 58-61.

27 According to Hesselberg's account, "Prince Qvakoe" witnessed an oath wherein two of the key actors "cut themselves in the finger in his presence, mixed the blood with earth and water, and drank it with the assurance [to each other] that they would not confess to the conspiracy no matter what pain they were subjected to." See Westergaard, "Account of the Negro Rebellion," 57.

28 Philip D. Morgan, "Conspiracy Scares," *William and Mary Quarterly* 59, no. 1 (2002): 159-66.

ty using African cultural ideas and against the lack of broad support among distinct segments of the enslaved and freed population. The locus of this conspiracy was the capital of St. John's, an urban setting where those segments interacted with a greater cross-section of individuals via their profession.²⁹ A number of Akan persons—Secundi (Sekondi), Cuffy (Kofi), Cudjoe (Kwadwo), and Quashee Cumma (Kwasi Kuma)—were mobile and had access to arms and other resources, a few had some wealth given the magnitude of their feasts and celebrations, and, from one colonist's perspective, were “intelligent negroes, most of them tradesmen, as carpenters, coopers, and masons.”³⁰

Much like the 1733 Akan-led revolt in the Danish colony of St. John, the alleged plot of 1736 germinated as the brainchild of an Akan-led community that enstooled as “king” an individual named Court (Kwaku Takyi). This community of a few hundred was implicated in planning to blow up a ballroom where a coronation ceremony for the British crown was to be held and with much of the slavocracy in attendance.³¹ This plot, like the alleged Barbados conspiracy of 1675, is both questionable in its existence and the extent of its design, yet not implausible for the very same reasons. Historians like John Thornton argue the so-called *ikem* or “shield ceremony” in which Court was

made “king” and which Antiguan officials and several other historians interpreted as a declaration of war was actually an ennobling ceremony disguised as a coronation.³² Philip Morgan, who relies on Thornton's interpretation, is also convinced the Antigua judges misinterpreted the “shield dance.”³³ David Gaspar claims there was an *actual* plot, arguing the “*ikem* dance” was “in fact Akan ceremonial that prepared participants for war against the whites.”³⁴ Gaspar's account demonstrates, however, the Barbados and Antigua cases are too similar in their origin and outcomes to simply say there would have been a revolt by the supposed “conspirators” in question.

In the Antigua trial records, there are only a few omnipresent and key witnesses, the testimony of the accused and those trying to avoid torture or execution are inconsistent, and there were disputes about confessing to the magistrates and spies in the prisons where the accused were held.³⁵ For Thornton and Morgan, an ennobling ceremony might be one interpretation resting squarely on the so-called “shield dance,” but there is another view. Thornton relied on Dutch merchant Willem Bosman's account of a

29 TNA: PRO, CO 9/10, Antigua Council Minutes, “Negro's Conspiracy,” fols. 40-91; *Narrative of the Intended Conspiracy of the Negroes at Antigua* (Dulbin: R. Reilly, 1737), 20-23; David Barry Gaspar, *Bondmen and Rebel: A Study of Master-Slave Relations in Antigua with Implications for Colonial British America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985), 30-35. See also the correspondences in TNA: PRO, CO 152/22-23.

30 Anon., *Antigua and the Antiguans...* (London: Saunders and Otley, 1844), 2: 25.

31 TNA: PRO, CO 9/10, fols. 75-76; *Narrative of the Intended Conspiracy*, 8; Gaspar, *Bondmen and Rebel*, 22.

32 John Thornton, “War, the State, and Religious Norms in “Coromantee” Thought: The Ideology of an African American Nation,” in *Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America*, ed. Robert Blair St. George (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 195.

33 Philip D. Morgan, “Conspiracy Scares,” *William and Mary Quarterly* 59, no. 1. (2002): 165.

34 Gaspar, *Bondmen and Rebel*, 9, 249; see also David Barry Gaspar, “The Antigua Slave Conspiracy of 1736: A Case Study of the Origins of Collective Resistance,” *William and Mary Quarterly* 35, no. 2 (1978): 308-23.

35 TNA: PRO, CO 9/10, fols. 65-66; *Narrative of the Intended Conspiracy*, 5. On the 1712 New York revolt, see Kenneth Scott, “The Slave Insurrection in New York in 1712,” *New York Historical Society Quarterly* 45 (1961): 53; New York Supreme Court of Judicature Minute Book, 6 June 1710 – 5 June 1714 (engrossed), New York City County Clerk Archives, New York.

ceremony that conveyed “nobility” among “commoners,” but Bosman does not provide an Akan name for this “ennobling” ceremony, though the judges in Antigua recorded a specific ceremony called the “ikem” dance. Thornton argued Court or Kwaku Takyi was ennobled because of his riches, but if Bosman concluded those who possessed “the greatest *Riches* receive[d] also the greatest *Honour* without *Nobility* being mixed in it to the least,” then why an ennobling ceremony for one of the richest enslaved persons in Antigua?³⁶ Certainly, one could become wealthy and wield some political power in Antigua or the Akan homeland, however, *wonya wo ho a, wonyɔ dehye!* (“if you become rich, you will not be a ‘royal’”).

Certainly, the alleged Akan conspirators, women and men, were involved in oaths and in rituals held at gravesites and by silk cotton trees. Similar rites that connected imperatives of the temporal world with resources of the spiritual one were also present in the supposed Akan-led plot on St. Croix in 1759, but there was no revolt or real conspiracy. The oath ceremony performed in Antigua involved “drinking the *abosom*” (*yɔnnom abosom*, “we should drink *abosom*”), that is, oath was a process of initiation and solidarity before witnesses that included spiritual entities such as the *abosom* and to whom one would be accountable. However, such oaths were used in non-militarized contexts in

order to integrate “strangers” into relatively sovereign communities and this was certainly the case for Akan persons who formed or joined Maroon societies in Suriname, French Guiana, and Jamaica. Thus, the oath ceremony preceding Court’s enstoolment and him sitting in state would appear to be a diasporic version of the annual *odwira* festival that marked the harvest season, the start of the indigenous Akan New Year, and a time to install or enstool a new community leader for some Gold Coast polities.

In those polities, potential leaders were chosen from a matrilineal group of “king makers” of whose clan the person was a part. Upon approval the candidate had to make a sacred oath to his community, the ancestors (of whose land he became custodian), and the *abosom* with attendant ritual sacrifices before assuming office for several days. Court was chosen by a community of Akan peoples and he consulted Quawcoo (Kwaku) the “Old Oby [*obeah*] Man” on the finer points of these process and wherein Quawcoo made sacrifices for Court, showed him how to use the “Ikem” (*kyɔm*, “shield”), a ceremonial sword made of a wooden cutlass, and an “Oben” (*abɔn*, “horn”) made of ivory.³⁷ Indeed, when it came to Court’s installation, the “Language and Ceremonies used at it [was] all [in] Coramantine [read: Akan]” among a large, diverse crowd of (diasporic) Africans and whites.³⁸ This was relatively no different from the *odwira* that Thomas Bowdich witnessed in 1817 among the Asante wherein the Asante sought to “unite the various nations by a common festival” that hosted Akan and non-Akan peoples from tributary and visiting polities, but the “Language and Ceremonies” were in Akan in spite of the di-

36 *Narrative of the Intended Conspiracy*, 4; Willem Bosman, *Naauwkeurige Beschryving van de Guinese Goud-, Tand- en Slave-Kust* (1704), translated as *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea* (London: J. Knapton, 1705), 132, 135. Bosman focus on Axim was explicit: “I shall content myself with describing that [i.e., Axim] only.” See also Ray Kea, *Settlements, Trade, and Polities in the Seventeenth-Century Gold Coast* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981), 101-05; Albert van Dantzig, “English Bosman and Dutch Bosman: A Comparison of the Texts, II,” *History in Africa* 3 (1976): 118.

37 TNA: PRO, CO 9/10, fol. 91.

38 *Narrative of the Intended Conspiracy*, 6, 9.

verse audience.³⁹ Court's consultations with Quawcoo, his spiritual and political advisor, and the design and timing of the so-called "coronation," including the rituals and preparations in material culture, could not have better matched an *odwira*-like event. One undeniable implication of the Antigua case is quite clear. When we read (diasporic) African peoples experiences against their culture history and core self-understandings and against the incomplete documentary evidence, we are better able to discern conspiracy from ceremony, plot from panic, and real agency from white anxiety. In so doing, we rightly memorialize the real defiance and challenges to hegemony and the nuances of freedom seeking, as was the case in late eighteenth century Berbice.

Between 1763 and 1764, one of the largest enslaved revolts in the Americas seized the sugar colony of Berbice wherein almost the entire enslaved population took control of the colony under the leadership of Coffy (Kofi) in ways very similar to the 1733 Akan-led revolt in the Danish colony of St. John. In 1762, the Dutch colony had approximately 125 plantations and a population of about 5,000–3,833 enslaved Africans, 346 Europeans, 244 enslaved Amerindian, and remainder were enslaved persons, workers, and officials of the Berbice Company.⁴⁰ If a disease epidemic, food shortage, and rumors of revolt based on the intensely brutal

treatment of the enslaved were not enough for Governor Wolfert Hoogenheim, his relatively new administration was welcomed by the gravity of a revolt that erupted on the Magdalenburg plantation on 23 February 1763 at the end of the short rainy season.⁴¹ The plantation was on the western part of the Canje River and soon others followed in revolt, including plantations on the upper part of the Berbice River with close to 4,000 individuals wielding 600 guns under the leadership of an Africa-born cooper named Coffy (Kofi).

During the first week of March, the freedom seekers killed 60 or more whites at the Peereboom company plantation and continued on that path, while Dutch officials in Essequibo and Demerara (south of Berbice) mustered large contingents of Amerindian forces to prevent the revolt from extending into their respective colonies rather than assist their colonial counterparts in Berbice.⁴² As some reinforcements from St. Eustatius came between March and May (part of the long rainy season), reports of internal conflict among the freedom seekers circulated: alleged disagreements between the Africa-born and Berbice-born captives about tactics and leadership. Coffy and his leadership core sought to create a sovereign polity based upon Akan statecraft and demanded or attempted to negotiate a cession from the entire colony with Governor Hoogenheim.

39 T.E. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee* (London: J. Murray, 1819), 256. See also T. C. McCaskie, "Time and Calendar in Nineteenth-Century Asante: An Exploratory Essay," *History in Africa* 7 (1980): 179-200; idem, *State and Society in pre-colonial Asante* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 145; Ivor Wilks, *Asante in the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1989), 112.

40 Barbara L. Blair, "Wolfert Simon van Hoogenheim in the Berbice Slave Revolt of 1763-1764," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 140, no. 1 (1984): 60-61.

41 Governor W. S. van Hoogenheim's journal of "the revolution of the Negro slaves" began on February 28, but his alarm was no different than a colony full of frightened and powerless whites of a few days earlier. See the *Journal of W. S. van Hoogenheim, 28 Feb. 1763 – 31 December 1764*, trans. Barbara L. Blair, unpublished manuscript, University of Guyana Library, 1973, pp. 1-11. I am grateful to Hetty London and Gloria Cummings for a copy of this document.

42 Blair, "Slave Revolt," 63-64; James Rodway, *Guiana: British, Dutch, and French* (New York: Charles Scribner's Sons, 1912), 96-97.

Though similar in its ultimate aim, this act was unlike the strategy pursued in the St. John case and it, consequently, proved fatal as Coffy was now faced with internal dissent and strife and inventive excuses used by Governor Hoogenheim to stall the revolt via a chain of correspondences.⁴³ Like a confluence of the St. John revolt and the alleged plots by Denmark of South Carolina and Kwaku Takyi (Court) of Antigua, Coffy proposed a division of the colony into an independent African confederation of distinct cultural groups in the south—consistent with the phenomenon of Akan confederations on the Gold Coast—and a colony of enslaved peoples ruled by Dutch planters positioned in the north.⁴⁴ Thus, on one hand, there was the quest for a polity based upon operational unity among distinct groups and interests who shared, at least, the common value for freedom and self-rule and, on the other hand, support for freedom for some and un-freedom and exploitation for others in contiguous yet smaller colonies. To be sure, this vision turns conventional notions of freedom on their heads.

What happened next is murky. Some accounts note a split in the leadership between two Africa-born groups: the “Delmina” (Akan) led by Coffy and the “Angola-Congo” led by Atta disposed Coffy and his followers. Others note that a rival “Coromantee” leader under Coffy, Akra or Akara, pushed for all-out war and without compromise in response to Coffy’s proposal. In either case, treachery and internal strife took its course and the rebellion fell apart from within or shortly after a year of the revolt, which allowed for Dutch military reinforcements.⁴⁵

43 Journal of van Hoogenheim, 48-49.

44 Journal of van Hoogenheim, 47.

45 John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam (1790)*, eds. Richard Price and Sally Price (Baltimore: The Johns Hopkins University

Coffy committed suicide—thus allowing him to return home or to *asamando*—and the Dutch military forces overwhelmed the other leaders and participants. The fractured group led by Atta was less cohesive than under Coffy’s leadership and though Coffy’s group had stored enough food through an effective division of labor, this was not the case for Atta and others who faced a long rainy season, food scarcity, and an ongoing disease epidemic. As further Dutch reinforcements arrived in November, a number of the insurrectionists had already surrendered because of colonial appeals of fair treatment, illness, and starvation. By February 1764, the end of the short rainy season, over a thousand voluntarily ended their resistance and approximately 2,600 were recaptured and kept alive. A total of 124 were hung, broken on the rack, burnt at the stake, and put to death by slow fire, and most of these were suspected ringleaders which the “famous Captain Boobie and another (Quaco [Kwaku])” had helped to retrieve.⁴⁶ Atta, the “chief captain” of the fractured group, was put to death by slow fire and after being pinched with “red hot pinchers,” he “owned his crimes and often prayed to God and the Governor... He gave terrible cries and seemed more sensitive of pain than all the others, but in general they showed so little concern, were so little moved.”⁴⁷

In the end, Atta blamed some of the

Press, 1988), 76-77; Sundquist, *Strangers in the Land*, 294; Cornelis Goslinga, *A Short History of the Netherlands Antilles and Surinam* (Boston: Martinus Nijhoff, 1979), 117.

46 Koninklijk Huisarchief (Dutch Royal House Archives), The Hague, no. G2/54/Ib, Letter of Robert Douglas to Earl Bentinck 25 May 1764, fol. 3. I am grateful archivist L. J. A. Pennings for a copy of this letter.

47 Robert Douglas to Earl Bentinck, fol. 2. Douglas named “Acabre” as “the Chief of the Congo Negroes (Cannibals),” but his fate, as of Douglas’s writing, was yet to be decided.

planters for their “cruelty and inhumane treatment” as the cause of the revolt. Akara and Gousari, two former leaders under Coffy, were part of the group which surrendered and they offered their services as scouts and “rebel” catchers, eventually earning pardons each and serving in the colonial army of Suriname to fight against the Maroons. For those many thousands who participated in the Coffy-led revolt and now found themselves returned to captivity, and left with the incomplete memory of a potentially and fully successful overthrow of the Berbice plantocracy, life must have been tense, painful, and bitter in the late eighteenth and early nineteenth century. This may not have been the case for new and incoming Africans into to the colony, but “new negroe” or not Akan men and women continued to appear in newspaper advertisements for runaways in the first decade of the nineteenth century when Berbice, Essequibo, and Demerara formed British Guiana.⁴⁸ The inhumane treatment that Atta held responsible for the Coffy-led revolt of 1763 did not end after Coffy’s suicide nor after the above women and men seized their opportunities and pursued a course, though on a smaller scale, fitting to Coffy’s memory. Though we do not know with any certainty the role of Maroons and maroonage in the 1763 Coffy-led revolt, we do know of their participation or absence in the case of the St. John revolt and revolts in Jamaica, among other places.

Three years before the revolt in Berbice, a thousand or more enslaved “Coromantee” under the leadership of Tacky or Takyi killed

sixty whites and engaged in a “reign of terror” during a rebellion that reportedly employed “obi” (*obeah*) through elder “Coromantee” in the Jamaican parish of St. Mary.⁴⁹ Tacky’s revolt was part of an island-wide phenomenon with similar uprisings in other parishes. Yet, as irony and history would have it, the Maroons of Scotts Hall were the ones who hunted and killed the freedom-seeking Tacky—some of these Maroons were Akan as well—and thus ended the revolt. Though, here, the Maroons were also joined by enslaved “Coromantee” such as Cuafee (Kofi) and Quaco (Kwaku), both of whom were “set free paid £5 and £5 a year hereafter for being loyal in [the] slave rebellion” of 1760.⁵⁰ Thus, Akan or “Coromantee” persons inhabiting a world regulated by the rhythm of a plantation or a Maroon society were rewarded for their loyalty to whites and the plantocracy. What might appear as a surprising act of betrayal was, in fact, the outcome of a treaty between the Maroons and the colonial authorities and one of its clauses included the return of all Africans who attempted to become maroons themselves or threaten the state via revolt. These clauses were largely upheld since the Maroons feared deportation.⁵¹ What is not surprising was that many

49 Bryan Edwards, Jamaican planter and historian, wrote that Gold Coast Africans were known as “Koromantees” in the British Caribbean and claimed Tacky was a “Chief in Guiney” and had used “obeah” by an elder “Koromantee in his rebellion. See Edwards, *History*, 2: 59, 113.

50 Cuafee and Quaco were 2 of 17 emancipated by an act of the Jamaica Assembly for their loyalty. See TNA: PRO, CO 139/21, no. 25, 18 December 1760. Douglass Hall notes that another rebellion in St. Mary led by enslaved “Coromantee” in 1765 was planned by quelled. In 1767, another Cuafee betrayed a conspiracy or “slave rebellion.” See TNA: PRO, CO 139/23, no. 113, “Act to free two Negro men slaves and compensate their owner...” 21 December 1767.

51 Among other benefits of the treaty, the Maroons of Trelawny Town were granted about 1,500 acres of land in 1739 in the Parish of St. James.

48 *Essequibo and Demerary Gazette* 2, no. 216, 14 February 1807; *Essequibo and Demerary Royal Gazette* 2, nos. 61, 63-66, 28 February – 4 April 1807; *Essequibo and Demerary Royal Gazette* 2, nos. 65, 28 March 1807; *Essequibo and Demerary Royal Gazette* 2, nos. 53-54, 56-58, 60-61, 89, 3 - 31 January, 28 February, 12 September 1807.

of the leaders of the Tacky rebellion were *obeah* practitioners and this confluence of spiritualists and political strategy was also the case in the alleged Akan-led plot of Antigua in 1736 (e.g., Coromantee Quawcoo, Caesar, and John “Obiah”), revolts in Guyana, and elsewhere.⁵² Indeed, Jamaica hardly went a decade without a serious revolt that threatened the slave society throughout much of its history—for instance, Cuffee’s yearlong rebellion in 1685-86 and another Cuffee-led Maroon attack against slavery in the 1720s. (Spiritual traditions such as *obeah* and Kumina played integral roles in the planning and execution of many insurrections, though *obeah* is distinct from a Kumina that was introduced to nineteenth century Jamaica by “liberated” Central Africans).⁵³ Decades after the British legally terminated slavery in its colonies, the 1865 Morant Bay rebellion led by Paul Bogle in the sugar-producing parish of St. Thomas erupted. The highly organized Morant Bay uprising sought to redress to social injustices of the Jamaican authorities and not the

Queen of England, but Bogle’s ambivalence toward the British authorities in Jamaica and in Britain and his attempt to enlist the support of the Maroons became a large part of the uprising’s failure.⁵⁴ Like Tacky’s revolt, it too was brutally suppressed by the colonial army with significant Maroon assistance.⁵⁵

One can argue that the Maroons, since signing treaties with the British colonial authorities in 1738-39, were more traitors than liberators for their complicity with the clauses of those treaties, and that their memory or legacy as freedom fighters is questionable in light of all the revolts and runaways they helped to suppress. This is not to suggest Maroon history, accumulated knowledge, and sovereignty (for them) is insignificant, but rather that the well-known January sixth Accompong celebration that commemorates Cudjoe’s (Kwadwo) birthday and the treaty of 1738-39 is ironic for the very treaty that Maroons ascribed a key role in the consolidation of their identity as Maroons also marked the social death of many would-be Maroons and sovereign-seekers reduced to residues of the memory and many of whose names might have been etched among the national heroes of Jamaica. Maroons in Accompong and elsewhere, including Nanny, did not view the 1738-39 treaty with reverence and the strategic and ideological issue this caused during the 1740s must have been substantial for Cudjoe had some Maroons and a number of enslaved “Coromantees” executed for their attempted coup.⁵⁶ The ideological fallout between Cudjoe and other Maroons over the signing of the treaty in 1738-39 had important cultural and institu-

For the text of the treaty, see Mavis C. Campbell, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: A History of Resistance, Collaboration & Betrayal* (Trenton: Africa World Press, 1990), 126-28.

52 On *obeah* from the perspective of a Jamaican planter, see Matthew Lewis, *Journal of a West India Proprietor*, ed. Judith Terry (New York: Oxford University Press, 1999), 190-94.

53 On *obeah*, Myalism, Kumina, and other African-centered spiritual traditions in Jamaica, see Dianne M. Stewart, *Three Eyes for the Journey: African Dimensions of the Jamaican Religious Experience* (New York: Oxford University Press, 2005), and Lewis, *West India Proprietor*, 84-93, 220, 222-23, 286. On Kumina and its Bakongo roots in Jamaica, see Maureen Warner Lewis, *The Nkuyu: Spirit Messengers of the Kumina* (Mona, Kingston: Savacou Publications, 1977); Kenneth Bilby and Fu-Kiau Bunseki, *Kumina: A Kongo-Based Tradition in the New World* (Brussels: Centre d’étude et de Documentation Africaines, 1983); Myrna Dolores Bain, *Kumina: A Field Study of Cultural Resistance in Jamaica* (New York: Author, 1985).

54 Gad Heuman, *“The Killing Time”: The Morant Bay Rebellion in Jamaica* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1994), 19, 21, 87, 91, 184.

55 See Lewis, *West India Proprietor*, 143-44.

56 Campbell, *The Maroons*, 252.

tional consequences into the late eighteenth and early nineteenth century.

Among the Accompong Maroons, and perhaps elsewhere, the signing of its 1738-39 treaty with the British stymied culture transmission, for subsequent Westernization, missionary activity, dependency, and a British resident monitoring on-site Maroon behavior became the order of the day. This arrangement for Accompong was not unlike the Maroons of Suriname, but the critical difference is that the latter signed their treaties in the 1760s and had at least another generation or two to institutionalize and protect its composite culture. The evidence for this argument can be found in the sharp erosion of African-based Maroon culture, institutions, and spirituality in places like Accompong on one hand, and the contested but continued vibrancy of the same in Suriname, on the other.⁵⁷ The Accompany Maroons, in a memorandum of 1938, provided a précis of its history in their request for development aid from the British government, a request rooted in a dependency and buttressed by their acknowledged service to the British colonists “in time of rebellion” and for putting down “the Morant Bay rebellion by capturing Paul Bogle.”⁵⁸ Such efforts in service of the British did not help the Maroons for, as Mavis Campbell argues, by the 1790s a significant amount of enslaved African had grave misgivings about these and others Maroons, and in the Trelawny Town

war against the British plantocracy the Trelawny Maroon’s closest allies sided with the colonial authorities and the enslaved. The support in supplies and human resources received by the Maroons in earlier times was no more.⁵⁹ Thus, the Maroon plea for development aid (e.g., paved roads, medical aid) from the British is telling for that memorandum ended, ironically, with the idea that “the Maroons are... good citizens,” a puzzling contrast to their continuous and adamant claims of a separate and “free” identity outside of the then colony and the current Jamaican nation-state.

Part III: Resolution

A reading of Akan-based politics and culture in the Americas reveal the Akan were Maroons delimited by an uneasy co-existence with European colonists and enslaved or emancipated peoples alike, insurrectionists who overthrew the plantocracy in partial success, runaways, real and fictive conspirators, skilled laborers, and individuals situated between levels of emancipation and brutal enslavement. The Akan case shows that emancipation—partial, varied, and contested—did not end, but rather reorganized the unequal power and labor relations within spheres of enslavement, and that resistance and revolts did not necessarily (seek to) end enslavement but exposed its bankruptcy and inability to control uncontrollable people. The thematic identities for the Akan in Danish and Dutch America were also true for the British America where Akan-based maroonage, culture, kinship, spiritual-healing practices, and their counter-hegemonic movements left indelible marks on colonial and post-colonial societies. The ability of the Akan to influence the course of their

57 See Konadu, *Akan Diaspora*, esp. chaps. 4 and 5.

58 TNA: PRO, CO 950/167, Memorandum of Evidence from Accompong Maroons to [West India] Royal Commission, 1938. H. A. Rowe was removed in the 1940s from the position of “Colonel” followed by a crisis in leadership. The signatories and apparent political order in Accompong were the Colonel, Captain, Major, and Lieutenant, and this order reflect changes in the official heads of these Maroons for the original group leader was the Captain, which changed to Colonel and then to Chief in recent years.

59 Campbell, *The Maroons*, 251.

lives and neo-European colonial societies has made some of them national symbols of leadership. Undoubtedly, the Akan consistently and in far reaching ways contributed, well beyond their sheer numbers, to a fuller understanding of maroonage, resistance, freedom, and the forging of polities based on indigenous sets of African knowledge and the exigencies of diaspora. In fact, the sustained and variegated force of Akan defiance and challenge to hegemony extended the cumulative cost of transatlantic slaving and led to its termination and permutations, and the prevention of at least another million Africans from exportation.⁶⁰

Bibliographic references

DE CORSE, Christopher R. **An Archaeology of Elmina: Africans and Europeans on the Gold Coast, 1400-1900.** Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2001.

DONNAN, Elizabeth. William Hardringe and Nicholas Prideoux to the Royal African Company, 11 February 1692/93. In: **Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America.** 4 vols: Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1930.

GASPAR, David Barry. **Bondsmen and Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua with Implications for Colonial British America.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

HANDLER, Jerome. Slave Revolts and Conspiracies in Seventeenth-century Barbados. **New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids** 56, no. 1-2 13-19, 1982.

KONADU, Kwasi. **The Akan Diaspora in the Americas.** New York: Oxford University Press, 2010.

SUNDQUIST, Eric J. **Strangers in the Land.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

Recebido em: 14/05/2015

Aprovado em: 21/06/2015

⁶⁰ Stephen D. Behrendt, David Eltis, and David Richardson, "The Costs of Coercion: African Agency in the Pre-Modern Atlantic World," *Economic History Review* 54, no. 3 (2001): 464-67, 472-73.

“O ESPÍRITO DA SELVA”: REPRESENTAÇÕES E ESTEREOTIPIAS NO CINEMA

Mércia Cristina da Silva Assis*

Resumo

O presente artigo objetiva discutir as representações existentes na narrativa fílmica intitulada *O Espírito da Selva*, com o propósito de mostrar como esta se insere em um contexto maior, no qual a África e seus povos são recorrentemente tratados como primitivos e destituídos de valores civilizatórios. Para este trabalho foram utilizadas obras que discutem as relações entre o Cinema e a História, bem como análises fílmicas.

Palavras chave: Cinema; África; Representações da África, Europa.

Abstract

This article aims to discuss the existing representations in film narrative titled *The Spirit of the Forest*, in order to show how this is part of a larger context in which Africa and its people are repeatedly treated as primitive and devoid of civilizing values. For this job works were used to discuss the relationship between cinema and history, as well as filmic analysis.

Keywords: Cinema; Africa; Representations of Africa, Europe.

Introdução

O cinema tem sido por várias décadas referência em diversão, lazer e glamour, mas, é também uma poderosa máquina de construção, difusão e retroalimentação de representações, que necessariamente não se constituem em efetividades. Nessa perspectiva, este trabalho objetiva discutir a narrativa fílmica intitulada “O Espírito da Selva”, lançado no Brasil em 2007, e que teve como diretor Gray Hofmeyer. Na obra em ques-

ção, como em muitas outras que possuem o continente africano como tema ou cenário, há predominância da ideia dos contrastes entre povos, culturas e valores civilizatórios. Isto não seria um problema se a narrativa fílmica não trouxesse, de forma veemente, conceitos que são balizados na hierarquia e inferiorização entre culturas e civilizações. Para isso, é necessário compreender que o filme “O Espírito da Selva” está situado em

* Mestranda do Programa de Pós – Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco – PPGSS/ UFPE. Bolsista *CNPQ*. E-mail: merciacris15@yahoo.com.br

um dado contexto, perpassado por questões relacionadas ao tempo e espaço. Confrontos entre a ciência (superior e europeia) do médico Albert Schweitzer, com a “magia” do “feiticeiro” Oganga, além das constantes oposições entre a música “clássica” e a “tribal”, dentre outras comparações feitas de formas “subliminares” mostram que o cinema é muito mais do que uma simples possibilidade de lazer e diversão.

Quem pode negar, nos dias atuais, os impactos da mídia nas sociedades, bem como nas representações construídas por seus indivíduos? Aliás, quem não gosta de assistir TV, “navegar” na internet, ir ao cinema e escolher qual filme assistir? Seria um tanto difícil imaginar o século XXI sem as “evoluções” tecnológicas, principalmente no que tange a produção de bens e serviços, comunicação, difusão de informações, bem como o entretenimento propriamente dito. Através desse último aspecto, dentre os que foram elencados, irei discutir os elementos presentes no mesmo, principalmente no contexto do cinema.

O filme em questão, elemento da indústria midiática do entretenimento, é entendido, nesse estudo, como um objeto relevante para os estudos das representações sociais e políticas da nossa sociedade. Ou seja, estamos afirmando que as mídias e, neste caso o cinema, possui marcas políticas, culturais e sociais relevantes, pois estão eivados de símbolos e sentidos sancionados, interditados, retroalimentados cotidianamente em um determinado espaço e tempo. O filme em questão faz parte de um amplo e complexo processo de construção da realidade e das percepções sobre os diversos sujeitos e suas culturas. As representações sociais, nesse sentido, não devem ser entendidas como constituídas de discursos neutros e destituídos de historicidade.

Embora seja um ato muito simples, e muitas vezes corriqueiro, “ir ao cinema” não deve ser visto como uma atividade destituída de significados e sentidos. Aliás, para além das possibilidades existentes no ato de ir assistir ao filme em um cinema, não podemos negar o quanto, no contexto do lazer e entretenimento, essa possibilidade de sentar numa “poltrona” e desfrutar de uma bela construção cinematográfica impacta nossa vida e maneira de pensar. Pois é! O cinema é mais um instrumento e possibilidade, na atualidade, de construir formas de ser e pensar. O interessante é que quase não percebemos (ou não) o quanto essa arte influencia e é influenciada pela sociabilidade contemporânea ocidental:

(...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações e delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiado curtas - muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 15).

O cinema, enquanto constituinte do campo midiático, acompanha os tempos do que Bauman contextualizou como “modernida-

de líquida”. O efêmero toma conta dos gostos e hábitos, conformando sujeitos que a todo tempo estão em permanente mutação. Os laços de amizade, as relações afetivas, escolhas, gostos, tudo é instantâneo e fugaz, diferente dos tempos da modernidade, em que existia solidez:

Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. **Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma.** Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “re-enraizado”, agora todas as coisas — empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. — tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições (BAUMAN *apud* PALLARES-BURKE, 2004, p. 321 – 322. Grifos meus).

Bauman mostra que os tempos atuais são constituídos pelo provisório, que desfaz sem se refazer (BAUMAN, 2001). Mudanças, transformações, multiplicidades... Os tempos atuais se mostram de maneira líquida, tomando o formato do momento. Mas esta

fluidez possui limites! Ora, se compreendermos a mídia numa relação direta com o poder, ou seja, situando-a nas redes de exercício deste com a sociedade, compreenderemos a importância e centralidade que a mesma produz na sociabilidade dos indivíduos, possuindo lugar “privilegiado na criação, reforço e circulação de sentidos” (FISCHER, 2011, p.587). Eu diria mais: ao que me parece, esta fluidez que se apresenta nos tempos atuais reforça os conceitos e preconceitos existentes.

Em épocas onde espaço/tempo estabelecem uma relação cada vez mais imediata e fluída, produtora de verdades e saberes diversos, divergentes, contraditórios e (des) contínuos, voláteis e efêmeros, a mídia, na transmissão da informação, possui interesse direto não em noticiar ou entreter apenas, mas em formar opiniões (MEDINA, 1988, p. 51). A informação participa tanto da lógica econômica, com interesses de mercado, como também, da lógica simbólica, pois atua diretamente na construção da opinião pública (CHARAUDEAU, 2009, p.29).

Assim sendo, neste trabalho colocamos como cerne da questão a mídia, e especificamente o cinema, como disseminador de representações sociais nas relações sociais, no sentido de interferir no modo de viver e pensar dos sujeitos. Para isso utilizaremos o filme como ponto de partida e de chegada, ou seja, iremos analisá-los como principal veículo para compreender quais os debates expressos nas imagens, falas dos personagens, trilha sonora e etc. Tal análise deve levar em conta o processo de montagem das narrativas, a justaposição dos diálogos e a junção das cenas. Todo filme é fruto de uma montagem, por mais que seu diretor tenha a intenção de mostrá-lo como neutro e detentor da representação objetiva da vida, ou seja, o real conforme ele se apresenta

(BERNARDET, 2010; CARRIÈRE, 2006; AUMONT, 2009; AUMONT; MARIE, 2009, LUMET, 1998).

Entremeando esta compreensão, ao analisar a narrativa fílmica intitulada “O Espírito da Selva”, o presente estudo buscou entender as formas como o continente africano é construído e representado, possuindo como ponto de partida o discurso do “baseado em fatos reais”, ou seja, a construção de um filme possuindo como base a história de vida (relatos, diários, escritos...) de um dos médicos que foi considerado em seu tempo um homem extemporâneo, e que revolucionou a maneira de conceber a medicina “tradicional”. Portanto, para este trabalho foram utilizadas obras que discutem as relações entre o Cinema e a História, bem como análises fílmicas

A África de um povo...

Assistir o filme “O Espírito da selva” é perguntar-se a todo o momento onde estamos. Na verdade, estou me referindo a um aspecto central do filme: qual local ele procura retratar. É muito claro, no primeiro momento, que estamos vislumbrando uma encenação do continente africano. Porém, no decorrer do filme fica muito claro e óbvio que o contexto geográfico, social, populacional se restringe apenas a esse fato: África! Porém, é necessário discorrermos mais sobre este filme.

“O Espírito da Selva” retrata a história do médico, teólogo, filósofo e músico Albert Schweitzer, e possui como mote a sua carreira enquanto médico. Nascido na Alsácia, quando esta região integrava o território alemão, e filho de importantes políticos locais, Schweitzer possuiu todas as possibilidades de reconhecimento de sua carreira enquanto médico. Porém, a narrativa procura retratar um fato: Albert Schweitzer não foi ape-

nas mais um médico. Isto quer dizer que ele, enquanto profissional de sua área, foi uma referência para sua época, pois debruçou-se no que ainda ninguém tinha tido a ambição. Através de sua articulação política e reconhecimento na área científica, este médico alemão ambicionou trabalhar no continente africano e construir uma carreira profissional para “povos” - ou o povo, aparentemente descrito pelo filme - que viviam no continente africano. Com ambições muito nobres, em pleno contexto de uma época marcada pelo colonialismo europeu, combinado com os momentos iniciais da primeira grande guerra, Schweitzer construiu a possibilidade da saúde para “um povo” que antes de suas intervenções não “possuía” as condições de saúde para viver. Aliás, não existia saúde, higiene, clima propício... Estas são ideias que o filme procura construir:

No geral prevalecem [*nos filmes*] as versões e os clichês que mostram a África como o lugar da guerra, fome, miséria, caos e desordem. Estes filmes nos transmitem representações e ideologias que trazem, seja de modo subjacente, seja na forma explícita, a ideia de que a África é inviável e dotada de uma crônica incapacidade de autogestão. Os povos que vivem neste continente necessitam ser “governados e civilizados”, devido à ausência da capacidade de constituição de governo próprio. Esta é uma das muitas conclusões a que chegamos após assistirmos qualquer um dos filmes acima citados (LIMA, 2014, p. 97).

O “mundo” vive o contexto em que as sociedades estão marcadas pelo estigma da oposição entre sociedades civilizadas e atrasadas. A Europa é identificada como lugar da ciência e do avanço em todas as áreas. Estamos nos referindo a um momento histórico de ascensão da ciência moderna, discursivamente compreendida como neutra e destituída de dogmas. A Europa, nesse sentido, é o berço das mais avançadas tecnologias, da

medicina, educação, higiene e recursos de toda a ordem. Enquanto a África, se resume aos povos exóticos, primitivos e atrasados. Os romances surgidos nos últimos anos do século XIX, a exemplo de Tarzan, mostram bem o que os ocidentais pensavam sobre o continente africano (BURROUGHS, 2014).¹

Nesse momento social e político no qual viveu e ascendeu o médico Schweitzer, a Europa fervilhava com o darwinismo social e os estudos relacionados ao determinismo biológico. As mulheres, pessoas não brancas/cristãs/heterossexuais eram alvo das ciências, que buscava definir, delimitar, descrever, explicar o exótico e o diferente dos padrões masculino hegemônico europeu. Eram os tempos da ciência que buscava explicar os fenômenos a partir de leis gerais e totalidades. O filme é a expressão dessa busca, subsumida à caracterização de um continente diverso, mas que recaiu, a partir de um olhar etnocêntrico, na homogeneização e estereótipia de um determinado lugar.

A modernidade, nesse momento, é marcada pelos antagonismos e polarizações da razão/emoção, civilizado/bárbaro, natureza/cultura. Este pensamento e paradigma fomentou a dominação, exploração e dizimação de diversos povos, culturas e saberes. Para Quijano (1992) os dias atuais possuem continuidades - mesmo havendo profundas rupturas - da colonialidade do poder e do saber engendrado pela Europa branca e burguesa:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto

1 Mesmo sendo dos anos 1930, é ilustrativo também observar outra narrativa não menos famosa, que representa o continente africano de modo semelhante ao existente no romance referido anteriormente. Ver: FALK, Lee. *A lenda do Fantasma*. São Paulo: Golfinho, 1975.

é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 253).

Esse olhar lançado ao continente africano, assim como aos indivíduos que fazem parte desse amplo território, persiste nos dias atuais. Basta percebermos aqui no Brasil como são comuns as referências relacionadas aos negros e negras brasileiros/as, sempre relacionando-os ao continente africano, como se estes fossem estrangeiros no seu próprio país. Além disto, são comuns os discursos que afirmam a continuidade da África no Brasil, como se as práticas cotidianas fossem eivadas de linearidade e homogeneidade. Por fim, tornaram-se corriqueiras as afirmações de que África seja composta por negros e negras, tomada por conflitos étnicos diversos, e dotada de uma vasta realidade de pobreza e miséria:

Em suma, as representações predominantes que permeiam o senso comum sobre o continente africano levam-nos a crer que os africanos são todos negros, e que, “apesar de pobres”, são felizes, uma vez que vivem “soltos pelas florestas”. Também é possível afirmar, com base nestas representações, que os “africanos” vivem em meio à miséria pelo fato de serem incivilizados e por estarem sempre envolvidos em guerras. E estas são resultados do fato de pertencerem a “tri-

bos” diferentes. Nesse sentido, os jornais, as redes de televisão, as revistas em quadrinhos e a indústria cinematográfica hollywoodiana têm papel fundamental para a construção e disseminação destas representações (LIMA, 2014, p. 83 – 84).

Somando-se a estes aspectos, principalmente a construção de um pensamento de uma única África, é necessário sinalizar a proposta de que o filme traz consigo as estereotípias sobre o “povo”. Os “nativos” que lá viviam, na África, eram todos de pele escura, cabelos crespos, lábios grossos. Não há um sequer que fuja a esta regra. Também não fogem desse contexto os gestos e comportamentos que estes executam. Em sua maioria, os trajes e vestimentas sinalizam a pouca roupa, e as que existem são, em sua maioria, gastas, frágeis, sujas. Porém, não podemos generalizar tanto! Os sujeitos mais próximos, aqueles que dialogam com o médico com maior frequência (e, estes ocupam locais privilegiados do trabalho, ou melhor, postos mais qualificados) convivem num limbo entre a humanidade e a falta de civilização. Através do árduo trabalho e do contínuo contato com o homem branco, os “sujeitos mais próximos” vivem uma transição do estado de natureza para o ambiente da cultura civilizada, avançada e moderna sempre numa relação de encantamento com o novo e negação com os costumes dos “povos primitivos”.

Um dos pontos altos do filme resulta nas relações harmônicas entre aqueles que convivem sob os cuidados do médico alemão. Esta convivência é marcada pela “adoração” de “um povo” para com seu cuidador. Um povo que o escuta nas suas intervenções e evangelizações, é defendido por seu “bem-feitor”. Contudo, nem tudo é um paraíso e, talvez seja por isso que a história do médico tenha ganhado a possibilidade de vislumbrar

as telas. Aliás, sem romantismo, aventura e conflitos não se faz cinema nesse mundo!

Entramos então no contexto das dicotomias e antagonismos que são relatados na narrativa fílmica. No contexto das relações estabelecidas estão dois sujeitos diferentes e um desses possui desdobramentos para um terceiro. O primeiro sujeito está representado pelo médico alemão. Ele encarna o lugar de membro da elite europeia, branca e cristã, que possui como objetivo conquistar corações e mentes com sua pseudo assistência e caridade. Traz consigo a representação carnal da ideia do “fardo do homem branco”, tão comum nos últimos anos do século XIX, além dos primeiros do XX. Este foi o discurso que justificou as invasões dos potentados europeus no continente africano. Conforme Hernandez (2005), as invasões ocorriam não por conta das minas de ferro, carvão e outros minerais indispensáveis ao pleno desenvolvimento da revolução industrial europeia, mas, sobretudo, para que os evoluídos e desenvolvidos levassem aos “primitivos africanos” as luzes da civilização. Por isto que estamos nos referindo a uma colonização, aonde os colonos irão desenvolver as bases de uma nova civilização, mais evoluída do que aquela existente entre os “primitivos” homens e mulheres do continente africano. Grande parte das representações existentes em narrativas fílmicas do período acima citado, a exemplo de Tarzan, ilustra bem o contexto ao qual estamos nos referindo.

Vale salientar que essa colonização e imperialismo que opôs o homem e a natureza, os civilizados e incivilizados, causou grande impacto nas relações sociais contemporâneas. Além da dominação e opressão de povos, houve um amplo domínio técnico e científico da natureza, sempre relacionando esta última à inferioridade, mediante con-

fronto com a ciência. O resultado da ascensão desse paradigma constata-se na crise ambiental e climática que aflige à humanidade de maneira indiscriminada, tornando-se potencialmente um grande impasse para a vida humana. Vale atentar que ao me referir ao “homem”, estou discorrendo tomando a noção dos papéis de gênero, normatizados socialmente como masculinos. As mulheres nesses tempos não possuíam o direito da decisão nos espaços públicos. O homem, portanto, era reconhecido enquanto sujeito central e universal.

Os choques e contrastes apresentados ao longo da narrativa em questão elucidam bem o que estou afirmando. As cenas confrontando a “selva” (que aparenta muito mais uma savana do que necessariamente uma floresta) com as “belas imagens” da arquitetura dos prédios existentes na Europa mostram parte dos objetivos existentes na trama da narrativa. A “selva” é a todo o momento confrontada com o progresso existente na civilização ocidental. Os requintes existentes naquilo que foi produzido numa “Europa” também indistinta, no caso, os ambientes por onde Schweitzer percorria, são colocados em clara situação de superioridade para com o cenário da narrativa.

Portanto, a África não possuía nada que não fosse selvagem, e em seu estado natural. Eis a famosa frase do não menos famoso Hegel: a África não tem história... (HEGEL, 1985). E este pensamento marcou toda uma geração de estudiosos, que viam o continente africano apenas como exótico e selvagem. Eis os motivos de tanta celeuma em torno da civilização egípcia! (KI-ZERBO, 2002; M’BOKOLO, 2009). Tão genial, monumental, mas, “infelizmente”, localizada na África!

A representação deste aspecto ocorre tanto na imagem desses sujeitos, com suas vestes brancas e alvas como também de seus

costumes “civilizados” da dança, música e condutas. Esta imagem da qual estou retratando tem o auxílio de outro personagem: a esposa de Albert. Ela, no contexto fílmico, representa o complemento desse sujeito branco, cristão, de costumes “civilizados”. Ela participa de um ciclo civilizatório que a Europa representava (e representa) para todos os sujeitos que não estavam inseridos neste continente. No filme, ela acrescenta de maneira “doce”, “delicada” e “dócil”, os feitos do seu marido, apoiando-o de maneira decisiva em suas decisões e condutas. Afinal, para aquela época, o que seria um homem sem uma mulher para completá-lo, conforme os ensinamentos bíblicos?

A esposa de Albert cumpre os requisitos socialmente sancionados dos atributos construídos enquanto genuinamente femininos. Na realidade, os papéis sociais para homens e mulheres estão revestidas de uma naturalização, reforçada pelos aspectos biológicos que distinguem o macho da fêmea. Os papéis cumpridos por homens e mulheres, nessa dinâmica não se resumem às características sexuais, mas sim à um conjunto de comportamentos moralmente e socialmente reconhecidos, negociados, sancionado cotidianamente. Esses comportamentos construídos e reconstruídos para homens e mulheres impõem barreiras e limites para ambos os gêneros, além de incluir uma lógica de complementaridade, oposições e hierarquias. Segundo Matos (1999), a ciência foi fundamental para a construção naturalizada dos homens e mulheres, sendo o determinismo biológico um dos precursores do que atualmente entendemos, no senso comum, sobre o que é “ser” homem ou mulher. O binarismo em questão busca eliminar outras formas do exercício do gênero e da sexualidade, ampliando a estigmatização,

Mas, como não deveria deixar de ser, a

esposa de Albert é apenas um parêntese na questão das dicotomias. O romantismo ou a aventura necessária no filme, não está representado no homem e na mulher, mas na construção de dois homens em disputa. Essa disputa é a materialização do “superior” e do “inferior”, do “civilizado” e “não civilizado”. Enfim, a disputa pela hegemonia estabelecida pelo médico, representado como o “herói”, e Oganga, o “feiticeiro” da “tribo”, constitui-se no mote fundamental, em que a narrativa fílmica se apóia. A ciência, com seus avanços e recursos, e o bom homem, civilizado e dotado de bons costumes não poderia ter visibilidade se não fosse visto em oposição ao que lhe é diferente, no caso, Oganga.³

Oganga é uma liderança do povo “africano” retratado na narrativa fílmica em questão. No contexto, estava enfraquecido e questionado por seu povo, outrora liderados. A chegada do médico Schweitzer modifica a correlação de forças, e o coloca no lugar do medo que seus semelhantes sentem por ele, uma vez que este representa as crenças do passado, os interditos e tabus, as formas como se relacionavam outrora com a natureza. Este personagem - que segue os critérios do homem de pele escura, cabelos crespos, lábios grossos - possui como objetivo principal a expulsão do médico alemão e a conservação dos costumes locais. Porém, para construir tais objetivos foi necessário utilizar-se de condutas “erradas” e permeadas de maldade. Com sua performance de acreditar na mágica, enquanto maneira de curar e manter sua existência, Oganga afasta-se de toda a comunidade para preservar

sua maneira de viver e ver o mundo. É apresentado como uma liderança desonesta, que se utiliza de métodos sórdidos para restabelecer as crenças de seu povo, que já não mais o lidera. A narrativa coloca o confronto entre duas civilizações: a ciência, moderna, avançada, capaz de curar e de proporcionar felicidade, e o atraso, consubstanciado na crença de mitos pautados nos tabus, a exemplo do episódio do nascimento dos gêmeos, que deveriam morrer, conforme a crença e costume local.

Nesse aspecto a ciência europeia que reivindicava uma neutralidade, desprezava e deturpava os saberes pautados em sistemas de crenças e práticas ligadas à magia. Neste caso, a magia de Oganga era veementemente questionada e desclassificada enquanto conhecimento possível e viável. Era necessário o extermínio das fantasias e a emergência da racionalidade fundada na ciência moderna hegemônica e na cultura judaica-cristã. Mas, o que seria essa modernidade?

A racionalidade moderna, no que tange à ciência, surge em meados do século XVI (seguindo o modelo newtoniano-cartesiano), após longo processo de revolução científica, cultural e social. Até o século XIX predominava os estudos das ciências exatas e naturais, mas após esse período, as ciências humanas, com forte influência dos estudos da natureza, começam a adentrar e fomentar esboços que possuíam como principal objetivo a explicação da sociedade e das relações homem e natureza (SANTOS, 2010). Para Bacon (1979), por exemplo, o homem deveria dominar a natureza e superar os saberes medievais e aristotélicos.

Assim sendo, nas bases do paradigma moderno de ciência, encontra-se uma busca constante pela verdade dos fenômenos e fatos, possibilitados pelo empirismo. Além disto, possui como marcas a busca por leis

2 Uma excelente oportunidade de conferir a oposição entre os líderes religiosos tradicionais de alguns dos povos do continente africano, e os sacerdotes das religiões trazidas pelos colonizadores pode ser vista no romance em questão. Ver: ACHEBE, Chinua. **A flecha de deus**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

universais do conhecimento, que deve ser rigoroso e distante das interferências de valores e sentidos religiosos e humanos. Esses princípios, no entanto, não se restringiram aos laboratórios, bibliotecas ou centros de estudos e acadêmicos. As bases do paradigma da modernidade estão nas mais simples e costumeiras relações humanas, no cotidiano das pessoas. Os jornais, revistas, internet e filmes estão impregnados de discursos pautados no dualismo e nas leis universais que dão sentido às práticas sociais. Nessa busca por explicações gerais, está a África e muitos outros povos.

[...] O trabalho dos homens de ciência produziu também de maneira mais insidiosa, ao lado das reconstruções históricas mais refletidas e mais duradouras, estereótipos tanto mais persistentes pois apareciam aparelhados com todos os emblemas da legitimidade “científica ou acadêmica, ao mesmo tempo em que confortavam as falsas evidências do senso comum (M’BOKOLO, 2009, p. 49).

Por fim, mesmo aparentando como objetivo apresentar a vida e obra do médico Albert Schweitzer, a narrativa fílmica faz parte de “aglomerado” discursivo que restringe o continente africano à pobreza, miséria e incivilidade. Sua história é elucidativa, e mostra bem o pensamento predominante da época, em que valores etnocêntricos davam o tom dos cruzamentos civilizatórios.

Algumas conclusões

A narrativa fílmica tem diferentes propósitos, como tudo na vida. Informar, divertir, entreter, servir de inspiração para análises, e também para formar consciências. As representações existentes no filme em questão não devem ser vistas como destituídas de sentidos, tampouco colocadas no lugar do pueril e da ingenuidade. Uma das interrogações possíveis de serem feitas diz respeito ao

fato de que ainda hoje os filmes que tematizam o continente africano, quase sempre o colocam no lugar comum do atraso, miséria, corrupção, guerras e caos. Por mais que se mostre o contrário, tais filmes ainda estão balizados na oposição etnocêntrica entre civilização ocidental e África.

Assim sendo, o presente estudo possui como objetivo primeiro problematizar as representações sociais eivadas de distorções e estereótipos que envolvem o continente africano e os indivíduos, seus povos e sociedades que nele existem. Antes de tudo, é necessário compreender que as representações sociais refletem relações de poder e hierárquicas, ou seja, estão longe de constituírem verdades absolutas ou ingenuidades.

Uma narrativa fílmica faz parte de um determinado tempo e espaço e é expressão de discursos e práticas sociais. A narrativa fílmica “Espírito da Selva” faz parte de um amplo e complexo discurso dominante também constatado em outros filmes. No percorrer da narrativa não podemos deixar de verificar as dualidades e enfrentamentos que não estão restritos ao personagem europeu e a cultura local dos “africanos”. O filme expressa o confronto, domínio e hierarquias de um determinado paradigma hegemônico, tratado nesse texto como o modelo da ciência moderna. Esse paradigma silenciou saberes e práticas dos mais diversos povos e sociedades, utilizando-se de práticas assistenciais ou coercitivas/punitivas.

Nos vinculamos portanto, a uma perspectiva crítica que busca desnaturalizar determinados conhecimentos gestados em um ambiente com objetivos de fomentar a dominação e o imperialismo, que vão além dos espaços acadêmicos. Portanto, devemos enquanto pesquisadores, reconhecer que a neutralidade não é um discurso que se sustenta no âmbito da ciência e, por isto, neces-

sitamos desconstruir explicações simplistas que silenciam as histórias dos povos, que vão muito além para a ideia simples de que a vida se resume em oprimidos e dominados, em permanente confronto com os opressores.

Referências

- ACHEBE, Chinua. **A flecha de deus**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **A análise do filme**. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2009.
- AUMONT, Jacques, et all. **A estética do filme**. Campinas: Papyrus Editora, 2009, 7^a edição.
- BACON, F. *Novum Organum - Nova Atlântida*. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. 2^o Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- _____, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- BERNARDET, Jean Claude. **O que é cinema?** São Paulo: Brasiliense, 2010.
- BURROUGHS, Edgar Rice. **Tarzan o filho das selvas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. **A linguagem secreta do cinema**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2009.
- CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990
- FALK, Lee. **A lenda do Fantasma**. São Paulo: Golfinho, 1975.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na TV. **Estudos feministas**, vol. 09, n^o 02, p. 586 - 599, 2001.
- HEGEL, Wilhelm Friedrich. Introdução à história da filosofia **in Hegel – Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 316 – 392.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005
- KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra. Vol. I**. Mem Martins (Portugal): Biblioteca Universitária, 2002.
- LUMET, Sidney. **Fazendo filmes**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LIMA,IVALDO M. F. Selva, povos primitivos, doenças, fome, guerra e caos: A África nos cinemas, nas histórias em quadrinhos e nos jornais. **Revista África(s)**, v. 1, n. 1, jan./jun. 2014.
- M´BOKOLO, Elikia. **África negra. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. Salvador/ São Paulo: EDUFBA/ Casa das Áfricas, 2009.
- MEDINA, Cremilda. **Notícia, um produto à venda: jornalismo na sociedade urbana e industrial**. São Paulo: Summus, 1988.
- MATOS, Sônia M. de. Repensando o gênero. In: AUAD, Sylvia M. V. A. Venturoli (org). **Mulher – Cinco séculos de desenvolvimento na América - Capítulo Brasil**. Belo Horizonte: Federação Internacionak de Mulheres da Carreira Jurídica, CREZ/MG, Centro Universitário Newton Paiva, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Um discurso sobre as ciências. 7^o Ed. São Paulo: Cortez, 2010
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227,
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. **Perú Indígena** (Lima) Vol. 13, N^o 29, 1992.

Recebido em: 19/06/2015

Aprovado em: 04/08/2015

AFRICANOS EM CARAVELAS, BAHIA: ESTRATÉGIAS DE BATISMO E COMPADRIO (1821 - 1823)

Uerisleda Alencar Moreira*

Resumo

A formação da família espiritual tem desvelado múltiplas possibilidades de arranjos familiares em diversas cidades e vilas do Brasil Colonial e Imperial. O presente estudo, pautado num método quali-quantitativo para a pesquisa histórica, buscou verificar a presença de cativos africanos em terras caravelenses e a formação dos laços de compadrio dos sujeitos históricos africanos cativos adultos que foram batizados na Freguesia de Santo Antônio da Vila de Caravelas entre os anos de 1821 a 1823, usando como fonte primária o Livro de assentos de batismo da referida Freguesia. O rito de batismo mostrou-se um espaço privilegiado para verificar a presença de africanos escravizados em solo caravelense e, a família espiritual sacramentada no batismo, tende a enunciar as possíveis estratégias de estabelecimento de vínculos familiares e de fortalecimento de laços de solidariedade no interior das senzalas. As preferências de extensão das relações sociais se mostrou diversificado, uma vez que foram localizados padrões tanto endógenos quando exógenos, bem como a inter-relação entre sujeitos com as mais variadas condições jurídicas. Assim, os (re)arranjos entre cativos adultos batizados puderam ser estreitados através dos laços de compadrio legitimados na Pia batismal, neste caso, busca-se entender a formação da família como uma estratégia de vivência e de resistência entre a população cativa caravelense.

Palavras-Chave: Batismo, escravizados, africanos.

Abstract

The formation of the spiritual family has unveiled multiple possibilities of family arrangements in several cities and towns of Colonial Brazil and Imperial. This study, based on a qualitative and quantitative method for historical research, sought to verify the presence of African captives in caravelenses

* Licenciada em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Especialista em História do Brasil pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Mestre em História Regional e Local (PPGH) pela Universidade do Estado da Bahia. Atualmente é Tutora da Licenciatura em História da Universidade Aberta do Brasil e da Universidade do Estado da Bahia e membro dos Grupos de Pesquisa: “Desenvolvimento Social” e “Experiências, Memórias e Trajetórias de Populações Negras”. E-mail: uerisleda@yahoo.com.br

land and the formation of crony ties of captive Africans historical subjects adults who were baptized in the Freguesia de Santo Antônio da Vila Caravelas between the years 1821 to 1823, using as a primary source the Book of baptism seats of said Freguesia. The baptism rite proved to be a privileged space for the presence of enslaved Africans in caravelense soil and the spiritual family enshrined in baptism, it tends to spell out the possible establishment of strategies of family ties and strengthen bonds of solidarity within the slave quarters. The extension preferences of social relations proved diverse, since both endogenous as exogenous standards were located as well as the interrelation between subjects with various legal conditions. Thus, the (re) arrangements between captive baptized adults could be narrowed through the crony ties legitimized the font in this case, we seek to understand the formation of the family as an experience and strategy of resistance among the captive population caravelense.

Keywords: Baptism, enslaved, Africans.

Introdução

Que senzala foi aquela
 Que o Moçambique nasceu
 Foi na África do Sul
 Que o Moçambique Nasceu.
 (Faustino Antonio in:
 Mosaico Musical dos Quilombos)

A presença africana na colonização brasileira se deu desde meados do século XVI e se estende até a atualidade. O que diferencia os africanos que atravessaram o Atlântico no século XVI e os que o atravessam já no século XXI, é a condição jurídica que no passado lhes era imposta. Durante todo o período de colonização brasileira, a coroa portuguesa optou em instalar um sistema de produção agrícola fundamentada no uso de mão de obra escravizada. Para sustentar tal sistema, os povos considerados “incivilizados” e “pagãos” foram submetidos ao julgo europeu. Primeiramente na colônia, buscou-se utilizar mão de obra dos povos nativos e, devido e inúmeros conflitos, como a inserção das companhias jesuíticas para catequização destes povos e mesmo,

a resistência, seja ela de enfrentamento ou não, ou ainda um sistema lucrativo de trocas comerciais Atlântica gerando no seu interior um grande volume de mão de obra compulsória impulsionaram aos europeus a criar novas rotas de obtenção de mão de obra escravizada.

O chamado Tráfico Atlântico, envolvia sujeitos de diversas nações, europeus, americanos e, inclusive, os próprios africanos. É notável que o tráfico se apropriou do sistema escravista já existente em África pré-colonial, bem como reelaborou a escravidão existente, criando estratégias outras de obtenção e comercialização de seres humanos. Segundo Klein (1989), o negócio do tráfico era complexo, pois englobava: pontos fixos e móveis: fortes litorâneos e/ou portos e

barcos que navegavam aleatoriamente pela costa. Os comerciantes em si, podiam variar desde sujeitos negros e mulatos, a estatais com o comércio em monopólio, ou mesmo organizado pelos nobres de determinadas nações africanas.

O intenso transporte de sujeitos, da África para a Colônia Americana, em sua maioria, para exercer o trabalho escravo, e da colônia para a África, também em sua maioria, para exercer atividades comerciais, proporcionou uma intensa troca de valores simbólicos e culturais.

Alberto da Costa e Silva (2003), reporta-se as relações comerciais e políticas nas nações africanas, afirmando que uma estava intimamente ligada a outra. O autor refere-se a troca de mercadorias – principalmente escravos – por armamentos, que em geral, os europeus utilizavam espingardas já em desuso ou ultrapassadas. Para o autor, havia no comércio dois poderes que frente a frente, diariamente buscavam auto afirmar-se: de um lado, reis e nobres africanos queriam manter seus territórios, o costume de seus povos e parentes, a sua religião; do outro lado, os europeus buscavam “civilizá-los” e barganhar seus territórios, para tal, foram implantados entrepostos comerciais e estradas como modo de garantir ao estrangeiro a mediação do comércio entre africanos e europeus, ou americanos.

Desse emaranhado de relações de poder, Silva brinda a historiografia brasileira com o título de sua obra: *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África* (SILVA, 2003), reescrevendo a história da escravidão e do tráfico, trazendo a tona que, para além das relações econômicas, o tráfico abriu as fronteiras culturais do Brasil e da África, onde de um lado ou outro do Atlântico, elementos cotidianos eram constantemente trocados e reelaborados.

Desta maneira, por mais que, antes mesmo de desembarcarem na colônia, os escravizados já tivessem sob si normas sociais de origem portuguesa que deveriam ser seguidas e cultuadas, como modos de produção, moradia e até mesmo a religião oficial a ser professada, as normatizações impostas puderam ser constantemente reelaboradas. Um exemplo significativo dessa (re)apropriação, foi a criação de vínculos familiares na colônia através do parentesco espiritual legitimado no rito de batismo.

O batismo de africanos na Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas

Stuart Schwartz (2005) aborda o interesse do cativo recém-desembarcado na Bahia em batizar-se, como estratégia de inserção no contexto social o qual acabara de ser submetido. Até o batismo, o gentio escravizado era, oficialmente, um sujeito sem nome, pois era necessária a adoção de um nome cristão para sua inserção na sociedade colonial.

Não podemos aqui, adotar esta hipótese de Schwartz como única verdadeira e incontestável, uma vez que as relações no interior das comunidades negras podem ter elaborado outras estratégias de nomeação de sujeitos além da oficial, principalmente na relação entre africanos de origem étnica/linguística comum. Entretanto, é interessante refletir sobre as questões postas pelo autor, principalmente quando destaca que nos registros de batismo, o nome cristão adotado era retificado pela “nação” de origem, o que para ele, era uma estratégia de conversão do gentio africano em escravo.

Apesar da inserção no nome da nação de origem do escravizado no assento de batismo, a legislação sinodal não trás nenhuma recomendação para seu acréscimo. A legis-

lação enfatiza a necessidade ensinar a fé católica aos escravizados, onde, já no Título II do Livro I das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia determinava que todas as pessoas deviam ensinar ou fazer ensinar a doutrina para “[...] seus escravos, que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os á Igreja para que o pároco lhes ensine os *artigos da fé* [...]” (VIDE, 2010, p. 126).

Logo, havia uma preocupação por parte da Igreja em evangelizar e converter os considerados gentios, principalmente os que estavam sob o jugo do sistema escravista, uma vez que, teoricamente, a sua condição jurídica de cativo, retirava-lhe toda e qualquer direito de escolhas por si, permitindo assim, que a doutrina lhe fosse imposta com maior facilidade, desde que seus senhores externassem o interesse em catequizá-los, ao que a legislação incentiva com o uso de coerção quando afirma que “[...] encarregamos gravemente as consciências das [...] pessoas para que o façam, atendendo à conta que de tudo darão a Deus Nosso Senhor” (VIDE, 2010, p. 127).

O papel da Igreja, e consequentemente dos párocos, era levar a doutrina cristã e garantir a salvação de um maior número de almas possível. Para tanto, converter africanos escravizados era papel *sine qua non* da Igreja no período da colonização, uma vez que um grande contingente de almas estavam ali, em território dominado oficialmente pela fé católica e a própria igreja não perdia essa possibilidade, que segundo o Título III do Livro I das Constituições Primeiras:

[...] porque os escravos do Brasil são os mais necessitados da doutrina cristã, sendo tantas as nações e diversidades de línguas que passam do gentilismo a este Estado, devemos buscar todos os meios para serem instruídos na fé, ou por quem lhes fale nos seus idiomas, ou no nosso, quando eles já o

possam entender. E não há outro meio mais proveitoso do que uma instrução acomodada à sua rudeza de entender a barbaridade do falar. Portanto, serão obrigados os párocos a manda fazer cópias (se não bastarem a que mandamos imprimir) da breve forma do Catecismo, [...] para se repartirem por casas dos fregueses, em ordem a eles instruírem aos seus escravos nos mistérios da fé e doutrina cristã, pela forma da dita instrução (VIDE, 2010, p. 128).

A legislação a todo o momento remonta a necessidade de ensinar a doutrina cristã aos escravizados, e ao mesmo tempo, lembra, para que ninguém seja eclesiástico ou secular esqueça, que aquele que se nega ou se omite a pregar e a multiplicar os adeptos da doutrina cristã, prestarão contas posteriormente a Deus, podendo inclusive perder a própria salvação, ou mesmo incorporando aos seus, os pecados daqueles a que negou a instrução na fé. Aliada a instrução na fé, a condição intrínseca para a salvação era a conversão, esta oficializada com o Sacramento de batismo, que é o primeiro dos sete sacramentos, e que representa a inserção do sujeito na Igreja católica e a aceitação de seus dogmas.

Para a realização do batismo em adultos, era preciso que estes o aceitassem, ao contrário do batismo em crianças que por serem consideradas incapazes de fazer o uso da razão era administrado compulsoriamente. Neste caso, para batizar adultos, era preciso que estes tivessem sido inicialmente instruídos na fé, aprendido ao menos a oração do credo e, segundo as constituições, para os que tivessem “mais capacidade” aprendessem outras orações como Ave Maria, Padre Nosso, entre outras.

A legislação sinodal, além disso, indicava e ainda indica a necessidade de que o adulto compreenda o real valor simbólico do batis-

mo, arrependendo-se dos pecados passado e comprometendo-se a evitar futuros, e caso estes ocorram, os confesse regularmente, pois a água do batismo deveria lavar a sua alma do pecado, deixando-os de serem “[...] filhos da ira e passam a ser herdeiros da glória e de escravos do demônio, se fazem filhos adotivos de Deus” (VIDE, 2010, p. 145). É interessante observamos que para a legislação sinodal, a condição jurídica ou a cor da pele dos sujeitos não influíam na relação da predileção de Deus, todos indistintamente se tornavam seus filhos, o que, talvez, represente uma contradição entre as práticas sociais escravistas.

Os adultos, ao contrário das crianças que eram batizadas por *imersão*, eram batizados por *efusão*, quando a água lhe era posta sobre a cabeça, rosto e corpo. Entretanto, para receber sobre si a água sagrada, era preciso verificar se o batizando realmente havia sido instruído na fé, para tal, faziam-se os seguintes questionamentos:

Queres lavar a tua alma com a água santa?
Queres comer o sal de Deus?
Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
Não hás de fazer mais pecados?
Queres ser filho de Deus?
Botas fora da tua alma o demônio? (VIDE, 2010, p. 146).

As perguntas poderiam ser feitas e respondidas tanto na língua corrente ou com o uso de interpretes para aqueles que eram considerados boçais. A legislação ordena que era necessário a aceitação do sacramento para aqueles sujeitos maiores de sete anos, entretanto, abre uma exceção para a imposição do sacramento, mesmo sem consentimento, quando no Título XIV do Livro I, “[...] quando forem tão boçais que conste não terem entendimento, nem uso da razão” (VIDE, 2010, p. 149).

Ora, apesar da legislação afirmar que acima dos sete anos o sujeito passava a ter juízo, qual seria o parâmetro utilizado para medir o uso da razão dos escravizados recém-traídos da África? Homens e mulheres considerados brutos, boçais, rudes... Neste caso, no presente estudo não é possível saber se Anna, Antônio, Joaquina, entre outros, foram batizados após aceitarem a fé católica e aprenderem seus preceitos básicos, ou se foram a ele submetidos por considerar-se no momento do sacramento que eles não faziam uso de sua razão para compreender o dogma católico.

No presente trabalho, foi considerado adulto, todo o sujeito em que não aparece o termo inocente em seu assento, bem como não aparece nenhuma referência a sua filiação. Em geral, junto com o nome, aparece a nação, como apontado por Schwartz (2005).

Nos registros de batismo da Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas foram localizados 25 batismos de cativos adultos, realizados entre 1821 e 1823. Destes, temos um percentual de 60,6% de sexo masculino e 39,4% do sexo feminino. A proporção de homens e mulheres poderia variar de escravaria para escravaria, bem como de região para região. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006), era comum nas zonas de grandes plantações a desproporção de mulheres em relação aos homens, e isso poderia se dar tanto pelo fato dos negreiros transportarem mais homens que mulheres, o que aumenta a oferta de homens no mercado, quanto pela constante reposição dos braços masculinos que dedicavam-se as lavouras.

Schwartz (2005), também encontrou, para engenhos do recôncavo baiano, a presença de um maior número de cativos masculinos em relação a presença feminina, padrão este, que também foi verificado por Silva (2011), para a população escrava em

Colônia Leopoldina e Vila Viçosa. Esses homens e mulheres escravizados eram oriun-

dos de diversas nações africanas, como disposto na Tabela 1.

Tabela 1 - Nação de Origem entre os cativos adultos batizados na Igreja Matriz Santo Antônio entre os anos de 1821 a 1823.

	Frequência	Percentual
Válido Mina	8	32,0
Cabindo	2	8,0
Moçambique	3	12,0
Guiné	6	24,0
Nagó	1	4,0
Ifá	2	8,0
Manjolo	1	4,0
Rebolo	1	4,0
Jeje	1	4,0
Total	25	100,0

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados do **LIVRO de assentos de Batismo da Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas. 1820-1840**. Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 1821 – 1823.

O termo “nação”, utilizados para referir as origens africanas dos escravizados designava as pessoas de um país ou região e que possuía um governo, leis, língua a parte e por vezes podem representar sujeitos que partilham apenas um território, uma tradição ou língua comum (SOARES, 1998).

É possível verificar na Tabela 1 que os 25 cativos adultos batizados na Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas entre os anos de 1821 e 1823 tiveram a sua origem africana registrada no assento de batismo. A fre-

quência de cativos adultos sendo batizados na matriz é um dado que não demonstra um total geral de sujeitos escravizados que eram inseridos na Vila, tendo em vista que uma vez participante do rito de batismo na condição de batizando, não haveria a necessidade de se submeter a um novo batizado desde que se guardasse a certidão. Além dos cativos oriundos de outras localidades na colônia, algumas pessoas eram batizados ainda em África, o que dispensava a realização do batismo no desembarque, como os escravi-

zados embarcados em Angola que eram batizados antes do transporte Atlântico (SOARES, 2010).

Figura 1 – Retratos de Africanos



Fonte: Johann Moritz Rugendas. Escravos de Cabinda, Quilos, Rebola e Mina, 1830.

O fluxo interno de escravizados oriundos de outras regiões da colônia também levou braços cativos para Caravelas, como Arcangela, de nação Tapa, que segundo Reis (2008) foi vendida pelo liberto Ezequiel para a cidade de Caravelas em 1857. Apesar do caso citado por Reis tenha ocorrido em 1857, é provável que Arcangela já tivesse sido batizada antes de ser vendida e que, chegando a Caravelas, não tenha recebido novamente o sacramento de batismo. O caso em questão nos permite entrever os desmandos do senhor em vender para outras regiões seus cativos, e indicia que Caravelas também participava do comércio interno de pessoas escravizadas.

Mina, Cabinda, Rebolo... Na Figura 1, podemos observar o retrato das “cabeças” de africanos desenhado por Rugendas. São representações de sujeitos de diferentes nações africanas que foram inseridos em território caravelense, cujo porto era a porta de

entrada para estes sujeitos, bem como para o escoamento das mercadorias produzidas por estes e outros braços escravizados.

Soares (1998), afirma que as nomenclaturas utilizadas para referirem-se as origens africanas dos escravizados, por vezes designam características comportamentais e físicas de um determinado grupo africano, como língua, crenças, forma de vestir. Essas e outras características, por vezes formularam estereótipos referentes as “qualidades” do cativo ideal para as atividades minerados, para o serviço doméstico, etc... A autora sugere ainda, que para além de identificar os escravos, o uso da nomenclatura era utilizado para agrupar, organizar e classificar a escravaria traficada.

Na Tabela 1, verificamos que a maioria dos escravos adultos batizados eram *Minas*, o que pode ser um indício de que, não apenas os Minas não eram batizados nos portos antes do embarque, mas fomenta a noção de uma relevância deste grupo no forjamento cultural da Vila de Caravelas, uma vez que é o maior grupo de origem africana para os anos em estudo.

Soares (1998) aponta ainda que a palavra utilizada para referir-se a estes povos por vezes abarcava desde nomes de portos de embarque, vilas, reinos, ilhas, pequenos grupos étnicos e que algumas delas, como os Mina e os Angola, reuniam um universo significativo de grupos étnicos. Na epígrafe que abre este texto, do canto das congadas emerge o chamado ao povo que esta por trás da construção de um sujeito.

No canto quilombola, Moçambique parece representar o negro, o escravo, o afrodescendente que possuiu sua liberdade submetida do chão ao telhado de uma senzala. Ao questionar em que senzala nasceu, a resposta é simples, em senzala nenhuma, sob nenhum julgo, nenhuma amarra. “Foi na

África do Sul / Que o Moçambique nasceu”.¹ Sabe-se que a história do nascimento dos Moçambiques passa longe da África do Sul, entretanto, a figura de linguagem utilizada por Faustino Antônio, pode estar representando a liberdade de nascimento do negro em África, tendo em vista que grandes líderes do movimento negro no século XX são sul africanos.

No chamado a rememorar a liberdade que um dia seus ancestrais foram privados, o canto da comunidade quilombola de Aguapés (RS) nos remete as construções da sociedade escravista, ao passo que expressa um canto de resistência, dos milhares de homens e mulheres vítimas do tráfico Atlântico e que recém inseridos nas vilas coloniais, por vezes passavam um processo de adaptação a condição de cativo no Brasil. Um dos primeiros impactos nas vidas desses sujeitos era o abandono do nome, sua referência identitária, que havia carregado consigo até ali, adotando um nome cristão.

Ao assumir oficialmente o cristianismo, o cativo assumia todo um construto simbólico e, talvez, o mais relevante para a sua inserção nessa sociedade, tenha sido a possibilidade de efetivar e/ou construir relações parentais, mesmo que espirituais, em um rito culturalmente legitimado. Ao escolher seus próprios padrinhos, os africanos criavam e solidificavam possíveis laços afetivos, estabelecendo entre o grupo, aqueles que desejavam como companheiros de luta e labuta diária.

Talvez este foi o motivo que levou ao “[...] Adulto João Nação Mina, cativo de Thomaz da Conceição [...]” a escolher como seus

“[...] Padrinhos Antonio cativo de Anselmo Gonsalves e Margarida cativa de Thereza Maria de Jesus [...]”² em 19 de maio de 1823. João teve a possibilidade de escolher padrinhos de escravarias diferentes, construindo relações exteriores as senzalas de seu próprio senhor.

Silva (2011) aborda as possíveis negociações para a manutenção do controle por parte dos senhores sobre seus cativos. Neste sentido, a autora enfatiza que inúmeros artifícios puderam ser utilizados para a conquista da autonomia para a escolha de padrinhos e madrinhas. A própria possibilidade de possuir relações familiares não parentais, sacramentada em um rito solene, com sujeitos de diferentes escravarias pode ser um indício deste aspecto. Neste caso, não sabemos se o Mina João era um sujeito recém desembarcado em Caravelas, ou se ali já estava há algum tempo, o suficiente para criar laços de simpatia, companheirismo ou afetividade com Antônio e Margarida, nem sabemos como estes sujeitos pertencentes a escravarias diferentes se relacionavam e/ou se aproximavam, porém é possível afirmar uma aproximação mais fecunda no futuro, pois o sacramento do batismo era extremamente significativo na sociedade colonial.

Interessa-nos, entretanto, entendermos que a possibilidade de estabelecer estes vínculos era real para as pessoas escravizadas, contrapondo assim, as teorias de escravo coisa, uma vez que, enquanto humano social e cultural, os cativos criavam rotas de fuga, estratégias de vivência e de resistência aos desmandos do sistema escravista. Para tal

1 ANTONIO, Faustino. Maçambique. Intérprete: Comunidade Quilombola de Aguapés (RS). In: **Mosaico musical dos quilombos**: Santa Rosa dos Pretos (MA), Aguapés (RS), Mato do Tição (MG).. Brasil: Independente. p.2004. 1 CD. Faixa 10.

2 Registro de batismo de João. **LIVRO de assentos de batismos da Freguesia de Santo Antônio da Vila de Caravelas 1820-1840**. Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 19 mai. 1823.

adaptação ao sistema dominante, por vezes a própria cultura ancestral dos africanos escravizados podem ter corroborado na elaboração dessas estratégias de sobrevivência, uma vez que traços culturais podem ser subtraídos, acrescidos e/ou reaparecer entre os grupos étnicos, como forma de resistência, não só do indivíduo em si, mas também da cultura ancestral em solo americano.

Entre o universo de batizados, verificamos na Vila de Caravelas de 1821 a 1823 que a maioria dos padrinhos, 66,7%, e madrinhas, 63,6%, eram também escravos. Esses dados permitem entrever que estes sujeitos escolhiam parceiros de escravidão, forjando as chamadas Alianças Horizontais, estratégia fundamental na hora de formar famílias para o trato cotidiano.

Schwartz (2005) aponta que, para o recôncavo, 70% dos cativos adultos tiveram

padrinhos na mesma condição. O autor suscita a hipótese de que os padrinhos eram escolhidos pelos proprietários que, procuravam sujeitos aculturados de sua própria escravaria, ou libertos, para que facilitasse o ingresso dos recém-chegados às obrigações de servir como força de trabalho.

Neste estudo, não podemos tomar como verdadeira, única e fechada em si mesma, a hipótese suscitada por Schwartz (2005), pois entendemos o compadrio como uma estratégia de (re)apropriação da cultura portuguesa, então dominante, como modo de recriar suas famílias e a sedimentação de relações entre pares. Entretanto, também não podemos descartar totalmente a hipótese de Schwartz (2005), uma vez que alguns assentos aparentam que a escolha realmente tenha sido efetuada pelo senhor, como podemos observar no Quadro 1.

Quadro 1 - Afilhados de Alesandre, cativo de Manoel Nunes de Abreu Junior

Data	Batizando		Madrinha		
	Nome / Nação	Proprietário	Nome	Jurídica	Proprietário
22/12/1822	Pedro / Mina	Manoel Nunes de Abreu Júnior	Maria	Cativa	Manoel Nunes de Abreu Júnior
22/12/1822	Joaquim / Guiné	Manoel Nunes de Abreu Júnior	Izidora	Cativa	Manoel Nunes de Abreu Júnior
22/12/1822	Rufino / Ifã	Manoel Nunes de Abreu Júnior	Maria	Cativa	Manoel Nunes de Abreu Júnior
22/12/1822	Antonia / Guiné	Manoel Nunes de Abreu Júnior	Marta	Cativa	Manoel Nunes de Abreu Júnior
22/12/1822	Ifigênia / Mina	Manoel Nunes de Abreu Júnior	Maria	Cativa	Manoel Nunes de Abreu Júnior

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados do **LIVRO de assentos de Batismo da Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas. 1820-1840**. Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 1821 – 1823.

No período em estudo, Alesandre, cabra, cativo de Manoel Nunes de Abreu Junior, foi o padrinho que apareceu mais vezes frente ao Pároco, no total foram cinco, representando 15,2% dos batismos. Observa-se no Quadro 1, que todos os seus afilhados e afilhadas eram também seus companheiros de escravaria, oriundos da Guiné, da Mina, de Ifá, e todos foram batizados no mês de dezembro de 1822, sendo que 4/5 foram batizados no mesmo dia, 26/12/1822. Alesandre e seus afilhados, pode ser um caso em que, talvez, se aplicaria a escolha dos padrinhos efetuada pelo senhor, ao invés de ser um reflexo de uma liberdade negociada dos escravos.

Entretanto, mesmo se foi este o caso, podemos levantar hipóteses outras, como por exemplo: que as datas próximas dos batismos podem ser um indício de que as pessoas foram recém adquiridas, e que talvez tivessem sido batizados mesmo sem o período de instrução, sob a justificativa de serem boçais. Talvez, Manoel Nunes de Abreu Junior tenha deixado para batizar seus escravos em data especial, como após o período de Natal, e que estes já tivessem aprendido algumas orações.

Talvez, ainda, Alesandre seja um sujeito de destaque na escravaria e tenha se aproximado dos escravos recém chegados, por isso a sua preferência. Enfim, não temos aqui como afirmar que foi Manoel Nunes de Abreu Junior que impôs a Alesandre que fosse o padrinho, entretanto, a brecha que nos permite entrever uma pequena fissura de liberdade, é a presença de madrinhas diferentes ao lado de Alesandre. Maria, Izidora e Marta, foram as madrinhas escolhidas. Maria escolhida em três de cinco batismos. A presença destas mulheres é, provavelmente, o fio que teceu a autonomia destes sujeitos batizando na formação de sua parentela espiritual.

Manoel Nunes de Abreu Junior foi também quem levou mais cativos para serem batizados, 6 ao total. No Quadro 1, podemos observar a presença de cinco deles. A sexta escrava, batizada em 26 de dezembro de 1822, foi a Mina Roza, que teve como padrinhos Jozé e Izidora, escravizados do mesmo senhor³. Esse assento de batismo é mais uma pista para compreendermos o compadrio como um ato de concretização da vontade do escravo, uma vez que Jozé aparece em apenas um assento. Teria Manoel Nunes de Abreu determinado que Alesandre batizasse cinco de seus cativos e a Jozé apenas um? Preferimos não acreditar nesta hipótese, mas na possibilidade do fortalecimento dos laços já existentes nas senzalas.

Silva (2011) observa uma tendência endógena para as relações de compadrio na colônia Leopoldina de 1842 a 1849. A autora suscita a discussão de que as relações intra-senzalas fortaleciam sobre maneira os laços nas comunidades internas, pontuando que em cada senzala poderiam haver inúmeras redes de parentesco, sanguíneo ou não, bem como a existência de conflitos entre os próprios escravos, o que podia influenciar nas escolhas no momento de oficializar o compadrio.

Se fossemos considerar uma hierarquização no seio das alianças forjadas entre os escravizados na pia batismal, talvez, um fator que pudesse interferir fosse à escala somática de preto e branco dos homens e das mulheres, entretanto, verificamos que entre as madrinhas cativas há a presença de apenas uma cabra e, entre os padrinhos na mesma condição, há a presença de um cabra

3 Registro de batismo de Roza. **LIVRO de assentos de batismos da Freguesia de Santo Antônio da Vila de Caravelas 1820-1840.** Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 26 dez. 1822.

e um crioulo. São frequências pouco representativas para que se façam inferências e correlações entre a escolha dos compadres e a cor da pele.

A escala somática, aparentemente, também não foi fator preponderante para a escolha de padrinhos forros e livres. A escolha de padrinhos e madrinhas libertos aparece de forma menos expressiva que de livres, localizamos 12,1% de forros, para 21,2% de sujeitos com a condição jurídica omissa. Destes, verifica-se que um padrinho foi considerado pardo pelo pároco Manoel Domingues Monteiro, um foi considerado crioulo e os demais tiveram suas condição somática omissa. E para as madrinhas, localizamos apenas uma parda. São dados que nos conduzem as análises de Silvia Brügger (2007), pois, se levarmos em conta as discussões acerca da criação de Alianças Verticais, verificamos que na Vila de Caravelas, apenas parte da população escravizada adotou esta estratégia, e mesmo assim aparentemente não foi a escolha de maior frequência.

As chamadas alianças para cima, de acordo com Slenes (1999), Schwartz (2005) e Silva (2011), poderiam representar mais facilidades, trocas de favores e/ou proteção. Schwartz (2005) e Fraga Filho (2006), abordam que por vezes, quando o escravizado cometia alguma falta, poderia apelar refúgio e proteção de seus padrinhos para amenizar ou extinguir os castigos de seus senhores.

Ante o exposto, Vypriana⁴, escrava de Manoel [...] da Silva, pode ter escolhido Domingos José de Oliveira, preto forro, para ser seu padrinho em dezesseis de abril de

4 Registro de batismo de Vypriana. **LIVRO de assentos de batismos da Freguesia de Santo Antônio da Vila de Caravelas 1820-1840**. Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 16 abr. 1821.

1821, levando em conta as questões acima suscitadas. Entretanto, a condição de preto forro pode não conceder os privilégios a Vypriana, como os teria se tivesse como padrinho um Capitão Mor, ou outros sujeitos ilustres e com cargos e honrarias no interior da Vila.

Mesmo não tendo honrarias, Domingos está, hierarquicamente, em situação superior a de Vypriana, uma vez que já era um sujeito Forro. A madrinha de Vypriana esta com uma renda sob seu nome no assento, mas também era livre. Para nenhum dos batizados houve o apadrinhamento de sujeitos ilustres, nenhum professor, doutor, militar...

Homens e mulheres livres apadrinharam cativos, mas ao que mostra os assentos de batismos, eram sujeitos históricos que, apesar de livres, também faziam parte da base hierárquica da sociedade, sujeitos sem sobrenome ou com sobrenome comum para a população menos abastada, como “de Jesus”. Talvez, tivéssemos ali alguns jornalheiros, hoje chamados de diaristas, e no grupo das madrinhas, lavadeiras entre outras. Infelizmente, as fontes nos limitam a compreensão de outros elementos da vida e cotidiano desses trabalhadores e trabalhadoras que, através do batismo, fortaleciam seu grupo social.

Outros (re)arranjos familiares entre cativos, forros e livres foram forjados perante o Vigário Manoel Domingues Monteiro. Como por exemplo, a relação estabelecida entre Catharina, Roza e Antonio Joaquim de Jesus, veja o assento de batismo:

Aos cinco dias do mês de Outubro de mil oitocentos e vinte e três annos, nesta Freguezia de Santo Antonio de Caravellas [...] baptizou solememente e pos os santos óleos á Catharina adulta Rebolo de Nação, escrava do Capitão Mor João Luis de Siqueira: forão seus

padrinhos Antonio Joaquim de Jesus, crioulo viúvo e Roza, captiva do mesmo Capitão Mor. [...].⁵

No registro acima, observamos a presença de padrinhos com condições jurídicas diferenciadas. Portanto, Catharina, ao escolher um padrinho livre e uma madrinha cativa, mesmo que inconscientemente, refletia as normas sociais que lhes foram sendo apresentadas. A escolha de um padrinho livre, ao invés da madrinha, poderia estar relacionada ao prestígio concedido ao homem naquele século e, segundo Schwartz (2005), o padrinho era socialmente mais importante do que a madrinha. Entretanto, localizamos a formação de compadrio com padrinhos cativos e madrinhas livres, o que pode representar que havia certa equidade no valor dedicado a padrinhos e madrinhas por parte dos batizando e seus senhores.

Conclusão

O rito de batismo tem desvelado facetas sutis da sociedade estudada, em que homens e mulheres de diferentes nacionalidades africanas se fizeram presente construindo e/ou legitimando relações sociais. Para além da aparente conversão ao dogma católico, a participação de homens e mulheres escravizados, na condição de batizando frente ao pároco na Igreja Matriz Santo Antônio de Caravelas, tem revelado estratégias de forjamento e/ou estreitamento de alianças sociais necessárias ao trato diário de vivência e resistência aos desmandos cotidianos da sociedade escravista brasileira.

5 Registro de batismo de Catharina. **LIVRO de assentos de batismos da Freguesia de Santo Antônio da Vila de Caravelas 1820-1840**. Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas / Caravelas (ACDTxC), Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. 05 out. 1823.

Referências

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo da Cúria da Diocese Teixeira de Freitas/Caravelas (ACDTxC).

LIVRO de assentos de batismos da Igreja Matriz de Santo Antônio da Vila de Caravelas 1820-1840

SONORA

ANTONIO, Faustino. Maçambique. Intérprete: Comunidade Quilombola de Aguapés (RS). In: **Mosaico musical dos quilombos: Santa Rosa dos Pretos (MA), Aguapés (RS), Mato do Tição (MG)**. Brasil: Independente. p.2004. 1 CD. Faixa 10.

BIBLIOGRÁFICA

ALBUQUERQUE, Wlamira e FRAGA FILHO, Walter. **Uma História do Negro no Brasil**. Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. “Escolha de Padrinho e Relações de Poder: uma análise do compadrio em São João del Rei (1736-1850).” In: CARVALHO, José Murilo de (org.). **Nação e Cidadania no Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

KLEIN, Herbert S.. Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico. **Revista História**, São Paulo. 120, 1989, p. 3 – 25.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª Reimpressão, 2005.

SILVA, Alberdo da Costa e. **Um rio chama-**

do Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, UFRJ, 2003.

SILVA, Aretuza da Cruz. Ungindo com óleos santos na Bahia dos oitocentos: Compadrio entre escravos em Vila Viçosa e Colônia Leopoldina (1842-1849). **Monografia** (Especialização em História) - Faculdades Integradas de Jacarepaguá, Jacarepaguá, 2011.

SLENES, Robert W. **Na Senzala uma Flor:** esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e

Guiné: Nomes d`África no Rio de Janeiro Setecentista. **Revista** Tempo, Vol. 3, n. 6, Dez., 1998.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. “Instruído na fé, batizado em pé”: Batismo de africanos na sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742. **Revista** Afro-Ásia, n. 39, 2010, p. 79-113.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** São Paulo: Edusp, 2010.

Recebido em: 09/05/2015

Aprovado em: 12/07/2015

ARBITRAMENTO: ESCRAVIZADOS AO ALCANCE DA LEI NA LUTA PELA LIBERDADE, NA CIDADE DE NOSSA SENHORA DE NAZARETH, 1870-1888

Gisely Nogueira Barreto*

Resumo

Este artigo pretende discutir uma das formas que os escravizados utilizavam para conquistar a alforria com o apoio da justiça, o arbitramento. Esse recurso normalmente acontecia quando o senhor recusava a quantia oferecida por seu cativo para comprar a liberdade. Era, portanto, um processo que demonstrava uma aproximação do cativo com a Lei, mas que nem sempre resultava na libertação. Recorrer à justiça é um indicativo que os cativos estavam cientes dos seus direitos, nesse sentido, mesmo que muitas ações jurídicas tenham sido infrutíferas, esse é também um indício do quão frágil estava o sistema da escravidão. Há, portanto, um paradoxo, se por um lado o arbitramento era uma alternativa para o escravizado obter a alforria, por outro era a chance que o senhor tinha de ver seu escravizado arbitrado com o preço superior e lucrar mais.

Palavras Chaves: Arbitramento; Liberdade; Escravizado; Pecúlio.

Abstract

This article discusses some of the ways that slaves used to do for gain the manumission with the support of justice, the arbitration. This feature usually happened when the master refused the money offered by his captive to buy freedom. It was, therefore, a process that demonstrated an approximation of the slave with the law, but not always resulted in the freedom. Recourse to justice is an indication that the captives were aware of their rights in this regard, despite the failure of some legal actions, this is also an indication of how fragile was the slaveholding system. There is therefore a paradox, on one hand the arbitration was an alternative to the enslaved obtain manumission, on the other was the chance that you had to see his enslaved arbitrated with the higher price and make more profit.

Key Words: Arbitration; Freedom; Enslaved; Lay-by.

* Mestra pelo Programa de Pós Graduação em História- PPGHIS- Mestrado de História Regional e Local, pela Universidade do Estado da Bahia- UNEB- Campus V. Santo Antônio de Jesus - BA. ENCARNAÇÃO, Maria Francisca da. INVENTÁRIO de bens. Inventário do falecido Ricardo José de Sousa

Tanto na África quanto no Brasil os escravos eram mercadorias que possuíam um preço, por isso podiam ser vendidos, trocados, presenteados e alugados para qualquer indivíduo que se interessasse pelos seus serviços ou usados para pagamento de dívidas, como fez Dona Maria Francisca da Conceição. Ela pagou as despesas do Inventário e funeral do seu falecido marido, Ricardo José de Sousa Barreto, com a quantia de 200\$000 Réis, que sua escrava Benedicta havia depositado em juízo para o pagamento de sua liberdade.¹ Além disso, também foram usados como dote de casamento e garantia de empréstimo (KARASCH, 2000, p. 260).

De acordo com a análise de Walter Fraga Filho, nas duas últimas décadas da escravidão, o aluguel de escravos se intensificou devido à escassez de mão de obra cativa. Desse modo, alguns cativos trabalhavam nas lavouras do senhor nos domingos e feriados sendo normalmente remunerados, com alimento e dinheiro ou poderiam trabalhar em outras propriedades vendendo sua força de trabalho, com uma liberdade de circulação maior que os outros escravizados (FRAGA FILHO, 2006, p. 46).

Este foi um meio que os senhores usavam para desfrutar dos serviços e obter benefícios financeiros. Além disso, ainda segundo o autor, os feriados e domingos eram dias estratégicos para os senhores, pois eles podiam usá-los como punição para aqueles desobedientes, impedindo-os de realizar atividades em outros espaços nesses dias, e obrigando-os a trabalhar em sua propriedade (FRAGA FILHO, 2006, p. 46). Ao mesmo tempo, muitos escravizados se articulavam

para conquistar a sua alforria, utilizando esses dias para acumular seu pecúlio.

Mesmo aqueles que possuíam uma propriedade pequena não se privavam da chance de ter um cativo. Por necessidade ou por *status* social, o escravizado garantia a renda e muitas vezes a sobrevivência do senhor e da sua família, e ainda lhe concedia uma posição de honra na sociedade, ou seja, ter cativos significava ter prestígio. Além disso, como afirma Keila Grinberg, “[...] perder o escravo comprado ou herdado a tanto custo significava, na prática, perder o acesso ao mundo dos livres” (GRINBERG, 2007, p. 13).

Esse grau de importância que os escravizados possuíam aumentou significativamente a partir da segunda metade do século XIX e se prolongou até as últimas décadas dos Oitocentos. Como não era nada fácil para o escravizado conseguir libertar-se nesse período, muitos recorreram à justiça para tentar obter a libertação, como mostra a carta abaixo.

[...] Por parte da suplicante a crioula Maria escrava do casal do finado Francisco José da Silva Chuva me foi requerido [?] que sendo ela avaliada no inventário respectivo pela quantia de quatrocentos mil réis, e aproveitando ela do favor das Leis que protegem a liberdade, oferecia mais mil réis a fim de se lhe mandar passar a sua carta de liberdade judicial, depositada a quantia em juízo, e que renunciava o benefício condicional feito por seu senhor na verba duodécima quinta, de seu testamento, mandando este juízo responder aos interessados, e o Agente da Fazenda Pública; achei injusto seu requerimento e conforme a Direito, e ordenei ao Escrivão respectivo o meu cargo lhe passasse a presente, visto ter trazido a juízo a referida quantia de quatro centos e um mil réis, a fim de que a suplicante dita escrava Maria, aliás dita escrava crioula de nome Maria que de sua inteira e plena liberdade de hoje para sempre como se de ventre livre nascesse; e

¹ Barreto, registrado pela autora, sua irmã e inventariante. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil.19/02/1876. Estante: 07, Caixa: 3192, Documento: 05, Série: inventários, Seção: Judiciária, p. 26.

para o que interponho minha Autoridade judicial.²

Estudos de caso referentes ao fim do século XVIII e início do século XIX demonstraram que o uso da lei pelos escravizados estava presente nas colônias britânicas e francesas do Caribe, nos estados independentes dos Estados Unidos e até mesmo na Inglaterra e na França. Foi nesse mesmo período que os termos “escravo” e “escravidão”, segundo Grinberg, foram utilizados pela primeira vez na Inglaterra para diferenciar os trabalhadores importados da África para as colônias inglesas (GRINBERG, 2001, p. 65 - 66).

Na Inglaterra, por exemplo, a corte, apesar de permitir a venda de escravos, mesmo em caso especiais, defendia que os negros e os outros homens eram iguais. Desse modo, assim como a França, os britânicos também instituíram que todas as pessoas que entrassem em território inglês seriam libertadas, gerando intensos debates sobre a condição jurídica de quem entrava nesse território, além de provocar intensos conflitos entre senhores e escravos que, por sua vez, recorriam às ações de liberdade para conquistar a libertação. Como aponta Grinberg,

Em 1790 nos estados de Virginia e Maryland, escravos passaram a apinhar os tribunais com reclamações de liberdade, fosse por conflitos em relação à compra de alforrias, fosse por alegarem ser descendentes de indígenas ou mesmo de brancos, tendo sido, portanto, ilegalmente escravizados (GRINBERG, 2001, p. 69).

Pela composição das cartas de alforria da cidade de Nossa Senhora de Nazareth e seu Termo, não há indícios que algum processo

2 CARTA de Liberdade da escrava Maria. LIVRO de Notas 05 do Tabelião Cassiano Pereira dos Santos. Arquivo Publico do Estado da Bahia, (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/03/1870. Seção: Judiciária, p. 87.

jurídico tenha sido aberto para que fossem emitidas. No entanto, observamos que muitos outros escravizados em Nazareth moveram ações de liberdade, como também passaram pelo arbitramento até que, recebessem, enfim, a alforria. “O reconhecimento de que os escravos tinham direitos [...] fez do campo jurídico uma arena privilegiada de luta política em torno da escravidão e da abolição” (MENDONÇA, 2007, p. 57).

Quando julgava ter um valor suficiente para comprar a sua alforria, ou seja, o pecúlio, a pessoa escravizada poderia através de um representante, uma pessoa livre, depositar na Coletoria a quantia, entregá-la, eles próprios, aos seus senhores ou deixar na mão de um indivíduo que pudesse guardar seu dinheiro em segurança.

Angelina, por exemplo, já tinha o valor de 300\$000 Réis recolhido pela Tesouraria Geral da Bahia quando foi a arbitramento em 7 de fevereiro de 1885.³ Francisco de Almeida tinha em mãos o pecúlio no valor de 400\$000 Réis, pago por Marcos, seu escravo, mas recusava a entregar a Carta de Liberdade.⁴ Não sabemos se o pecúlio que já se encontrava em domínio desse senhor foi apenas o pagamento que o escravizado já havia realizado ou era fruto de algum empréstimo para pagamento de dívidas. Embora isso não fosse incomum. D. Maria Angélica Diamantina tomou emprestado da sua cativa Antonia a quantia de 200\$000 Réis, e faleceu sem ter quitado a quantia a Antonia.

3 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/1884. Estante: 65, Caixa: 2338, Documento: 10, Seção Judiciária, p. 02.

4 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881. Estante: 65, Caixa: 2335, Documento: 05. Seção: Judiciária, p. 10.

Cometera a escrava uma tentativa frustrada de se libertar pagando apenas o valor que achou conveniente.⁵

Por D. Maria Angélica Diamantina não ter testamento, e seu inventário se encontrar “fora de uso”, não sabemos dizer qual o uso que fizera desse dinheiro emprestado. Apenas supomos que seria para sanar alguma dificuldade financeira, já que ao que consta nos autos do processo, seus filhos seriam herdeiros e atuais proprietários da escravizada, como também supomos que no ano 1869, quando realizou o empréstimo, tinha esta senhora à condição jurídica de viúva. Os casos de Angelina, Marcos e Antonia serão analisados com mais detalhes no decorrer do texto.

Quando o pecúlio não era aceito pelos senhores, o preço que o escravo deveria dispor seria estipulado por meio de um processo de arbitramento. Nesses casos, a interferência da justiça seria imprescindível para que o acordo entre as partes fosse estabelecido. Nesses termos, o escravizado necessitava, mais do que nunca que um advogado lhe representasse, já que “[...] tradicionalmente, o Direito entendia a figura jurídica do escravo como incapaz de responder em juízo por conta própria” (CUNHA; CARVALHO, 2011, p. 14).

No entanto, em toda regra há exceções. Mônica Maria da Cunha cita a história de João Francisco, residente na comarca de Itambé, em Pernambuco, que buscou a justiça, sem o auxílio de um curador, para mover uma ação na justiça contra seu senhor, que não cumpriu o acordo de libertá-lo após receber dele 85 mil réis, que ao que consta nos autos do processo, era uma parcela de

quatro, para efetivar a liberdade do escravizado. Nesse caso e em outros que encontramos em Nazareth, era mais vantagem arriscar que fugir (CUNHA; CARVALHO, 2011, p. 11 – 12, 19).

Sobre o processo de arbitramento, veremos a explicação que segue.

[...] O processo teria continuidade com a nomeação de três árbitros que fariam a avaliação judicial para fixar o preço do escravo. A escolha dos árbitros seguia o seguinte critério: o representante do senhor- ou ele próprio- indicava uma lista de três nomes, dentre os quais o representante do escravo escolhia um; o representante do escravo – seu curador – apresentava também a sua tríplice e a outra parte escolhia um dos nomes indicados; o terceiro árbitro era indicado pelo juiz e não poderia ser recusado por nenhuma das partes a menos que se provasse sua suspeição. Concluída a fase da nomeação dos árbitros, seguia-se a determinação do preço, feita a partir de exame no escravo, observando-se sua idade, profissão e aspecto físico. Depois do exame no escravo, os árbitros manifestavam-se quanto ao preço da seguinte forma; o primeiro apresentava o valor que julgava corresponder ao escravo o mesmo fazia o segundo; se o valor apresentado por ambos os árbitros não fosse coincidente, cabia ao terceiro árbitro somente optar por um dos dois apresentados, sendo este o preço com o qual o escravo deveria indenizar seu senhor pela sua alforria (MENDONÇA, 2008, p. 192).⁶

Ao que parece os trâmites de arbitramento, como foi explicitado acima, não se aplicavam da mesma forma em todos os processos de liberdade. No procedimento para decidir o valor do escravo Marcos Crioulo, os árbitros Manoel Pinheiro de Almeida e Felipe Manoel Rodrigues Nogueira ao que consta nos autos, chegaram a um consenso e decidiram um único pre-

5 PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Antonia. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 5/04/ 1876. Estante: 65, Caixa: 2338, Documento: 11. Seção: Judiciária, p. 09.

6 Com base no REGULAMENTO, 1872, p. 1.061-2.

ço de 300\$000 Réis,⁷ prova disso é que em nenhum momento ao longo do processo de arbitramento aparece o nome de um terceiro árbitro, que seria o desempatador, sabe-se que este deveria ser escolhido antes de começar o arbitramento, no entanto, fugindo à regra, em alguns casos, o desempatador poderia ser convocado pelo Juiz caso houvesse a necessidade de desempate, sem que existisse a obrigação da sua convocação antes de começar o processo.

Em outros dois processos de arbitramento analisado, mais uma vez distante dos parâmetros, verificou que a lista de nomes indicada tanto pelo senhor quanto pelo curador do escravizado não foi oferecida para que o juiz selecionasse os avaliadores, mas para escolher um desempatador que optaria pelo preço na avaliação do escravo, caso houvesse desacordo entre os árbitros.

No processo movido por Cícero Pompílio de Sousa para arbitrar o valor de Angelina, aparecem o Dr. José Rodrigues Ferreira e Durval Graciano Alves como avaliadores do curador e do senhor respectivamente. Mas, assim como os outros processos, este não explica como se deu a escolha. Neste documento apenas foi identificada a lista de desempatadores oferecida pelo curador da escrava, que foi recusada pelo juiz, o qual nomeou o Capitão Rodrigues Pereira de Mesquita para a realização de desempate.⁸

No arbitramento de Antônia, ao contrário do que especifica a norma para a escolha dos árbitros, a lista oferecida pelo advogado do senhor e o representante legal da apelan-

te não seria para definir os avaliadores, mas para que o Juiz, numa lista de três nomes indicados por cada parte, escolhesse aquele que desempataria o preço, caso o acordo entre eles não fosse estabelecido.⁹

Dizem José Honório de Cerqueira Lima e mais herdeiros da falecida Maria Angelica Diamantina que oferecem Dr. Fernando da Silva Deiró, Advogado Major Silvio Mauro Muniz Barreto e Capitão Joaquim Marcelino da Silva de Almeida, para desempatadores da avaliação da escrava Antonia [...] Diz Felisberto Maria Gomes da Cunha Curador da escrava Antonia, que na avaliação desta, os louvados divergiram de valor em condição da qual vem a suplicante oferecer para o desempate; o Capitão Joaquim Antonio Raiz de Figueiredo, José Maria de Sousa Ribeiro, e o capitão Cyrillo Nunes Leal, que destes, escolhido, um desempatará a mencionada avaliação requerida por autos a suplicante [...].¹⁰

Destas listas, o Juiz José Marcolino de Sousa escolheu para desempatador o Dr. Fernando da Silva Deiró, um dos nomes que foi sugerido na lista do senhor de Antonia. Como pode ser visto a definição feita pelo juiz não é uma escolha aleatória, sua decisão é baseada numa lista de pessoas que já haviam sido indicadas por uma das partes envolvidas no processo. A escolha dos avaliadores e dos desempatadores foi feita de formas semelhantes em todos os processos trabalhados, no entanto tiveram eles um desfecho, por vezes, contraditórios.

Obter a alforria, para muitos cativos, não era uma empreitada fácil. O limite entre a liberdade e a escravidão era uma linha que oscilava a todo o momento. Quando os es-

7 SVara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 18.

8 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p.11.

9 10PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Antonia. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 5/04/1876, op. cit., p. 12- 14.

10 PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Antonia. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 5/04/1876, op. cit., p. 12- 14.

cravizados pagavam a quantia exigida pelo senhor e se aproximavam da liberdade, ao mesmo tempo, se distanciavam, à medida que tal valor não era aceito abrindo um processo de arbitramento que poderia durar, meses ou anos.

Nesse sentido, embora a Lei de 1871 garantisse que o pecúlio acumulado pelo escravo poderia pagar pela sua libertação, as brechas que a própria Lei exibia, muitas vezes, deixava de beneficiar os cativos e legitimava o poder senhorial sobre sua propriedade. Como afirma Joseli Mendonça,

[...] as ações impetradas por escravos para a compra da alforria através do pecúlio evidenciam que os princípios postos pelas leis, quando acionados por agentes sociais cujos interesses eram conflitantes, podiam revelar-se extremamente ambíguos. [...] (MENDONÇA, 2008, p. 192).

Quando os escravizados não dispunham do valor exigido para oferecer ao senhor em troca da alforria, havia alternativas também legais, como as ações de liberdade movidas pelos escravizados contra seus senhores. Nelas, eles buscavam usar brechas da Lei do Ventre Livre a seu favor, e valerem-se muitas vezes das cláusulas do testamento ou inventário deixado por seu proprietário, que ao referir-se ao cativo, nesses documentos, poderia favorecê-lo, concedendo a libertação. É sobre essas ações, os arbitramentos, o uso da Lei de 7 de novembro de 1831, e outras formas de liberdade longe da justiça que trataremos nas páginas seguintes.

Arbitramentos: O escravizado e o pagamento de pecúlio pela liberdade

O processo de arbitramento era um método perverso para os cativos, que eram vistos pelos avaliadores como uma mercadoria qual-

quer. A prática de avaliação do escravizado ou da escravizada com um preço superior ao inicialmente oferecido era uma oportunidade para o senhor ter benefícios financeiros. Não era incomum, por exemplo, os advogados que representavam os escravizados nos processos, pedirem o adiantamento do arbitramento por seu curado ou curada estar em depósito público. Assim ocorreu no processo de arbitramento de Angelina, onde seu curador solicitou do escrivão que escrevesse a conclusão imediata do Juiz acerca do recebimento e da antecipação da apelação a favor da liberdade, visto que Angelina se encontrava recolhida em depósito, que consistia numa prisão.¹¹

Não era sempre que o escravizado ficava depositado na cadeia da cidade. Na maioria das vezes, quando a localidade não dispunha de lugar específico para o depósito, um indivíduo particular se responsabilizava pelo apelante até que o processo fosse encerrado e decidisse se este voltaria aos poderes do senhor ou conquistaria a sua liberdade. Segundo Chaloub, o depósito poderia ser público ou particular, no entanto, o objetivo era o mesmo, “[...] garantir a segurança dos ‘libertandos’ e livrá-los das previsíveis presões e retaliações que poderiam sofrer por parte de seus senhores” (CHALOUB, 2001, p. 133).

Ainda que algumas ações movidas pelos escravizados não tenham sido frutíferas, o fato dos senhores permanecerem distantes de seus cativos, por estes ficarem em depósito público durante o processo de arbitramento, demonstra uma possível perda de poder, já que não teria o senhor forças suficientes para assegurar o escravizado sob

11 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APE-Ba), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p. 22.

sua propriedade, pois, durante o processo, ficava longe de seu domínio, até que a ação chegasse ao fim.

Em um processo de arbitramento, Marcos ficou em depósito por cinco meses até que fosse estabelecido o acordão de relação proferindo a sentença final.¹² Angelina ficaria, também pelo mesmo período, de fevereiro de 1885 a julho do mesmo ano.¹³

Ao que parece, os arbitramentos duravam em torno de cinco a seis meses, enquanto toda a ação poderia durar em torno de um ano ou mais. Um desconforto para o senhor que tentava reunir provas para impedir a liberdade; prejuízos por não ter os serviços do escravizado e um desgaste para o cativo que corria o risco de perder a causa na justiça.

Por outro lado, o depósito público era uma boa oportunidade para que o escravizado conseguisse aumentar o pecúlio e conveniente para o depositário que se beneficiava dos serviços que o litigante prestava sem que precisasse pagar por ele até o fim da ação que corria na justiça (CHALOUB, 2001, p. 212 – 213).

Estando depositado, o escravizado estava protegido do domínio senhorial, que naquele momento era conjecturado como ameaça à sua liberdade. Por estarem distantes, os proprietários não tinham forças para controlar a remuneração recebida, de escravizados que locavam seus serviços. Por isso, solicitavam da justiça que os “jornais” recebidos pelo cativo ficassem sob seu domínio, já que este era um direito previsto em

lei. Mesmo com essa tentativa de controle, era muito difícil para o senhor conseguir dominar a vida do escravo depositado, pois a distância que se mantinham dificultava tal empreitada (MENDONÇA, 2007, p. 72).

Não é surpresa que os escravizados ainda tivessem fôlego para apelar para o Tribunal da Relação indo às últimas consequências para conquistar a tão esperada liberdade. Há um enfrentamento direto. A tentativa de obter a liberdade era visível nos processos com o acúmulo de pecúlio ou apenas se valendo dos artigos da lei a seu favor, por isso, considera-se que a lei de 1871 foi um golpe na estrutura escravista.

Como afirma Wilson Roberto de Mattos,

Os aspectos, digamos, humanitários da Lei, codificados juridicamente como direitos, representam um golpe irreversível nas principais bases de sustentação do escravismo. De um lado, a possibilidade de deslizamento dos expedientes paternalistas que sustentam o sistema na base da relação pessoal, sem ou com um mínimo de intermediários legais ou institucionais e, de outro, a intervenção limitativa na principal prerrogativa de dominação senhorial, qual seja, o direito quase irrestrito dos senhores de dispor da sua propriedade escrava como bem lhes aprouvesse (MATOS, 2008, p. 34).

O escravismo, que era baseado na utilização da mão de obra do escravizado, começa a desmoronar mediante a convivência com o trabalhador livre recém-egresso do cativeiro. Todos os anos cada vez mais escravizados se distanciavam das propriedades dos senhores por moverem ações contra estes. Também havia aqueles que conseguiam a liberdade e outros que não alcançavam não deixaram de procurar outros meios ainda mais astutos para libertarem-se.

Luisa Rita, já velha, com mais de setenta anos, foi uma entre tantas escravizadas que requereu sua liberdade perante a justiça.

12 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 24-49.

13 14 NAZARÉ, Vara Cível de. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p. 22- 27.

Depositou em juízo a quantia de duzentos mil Réis para comprar a sua carta de liberdade, no entanto, João Emilio Rodrigues da Costa recusou o seu pecúlio.¹⁴

A escravizada teria ido a arbitramento se a solicitação desse processo não fosse embargada pelo representante legal de seu proprietário, o advogado Tertulino Adolfo de Sousa Muricy. Segundo ele, a escrava já tinha sido avaliada na quantia de quinhentos mil réis no inventário da sua falecida senhora, Dona Antonia Carolina de Jesus, por isso não poderia ser novamente avaliada por um arbitramento.

O curador Felisberto Maria Gomes da Cunha apelou para o Tribunal da Relação em fevereiro de 1877, mas a escravizada só obteria a resposta seis meses depois. Finalmente, após os protestos do senhor João Emilio Rodrigues da Costa na justiça, contra a liberdade da sua escrava, o Juiz Francisco Jorge Monteiro emite o Acórdão de Relação a favor de Luisa Rita, tendo que “pagar pelo agravante às custas”. Luisa Rita que já havia pagado o valor de 200\$000 Réis conquistou a sua liberdade.¹⁵

Angelina, solteira e de serviço doméstico, trilhou um caminho semelhante ao de Luisa Rita, pois não dispo de da quantia de 600\$000 Réis avaliada pelo arbitramento, também apelou para o superior Tribunal da Relação.¹⁶ Dr. José Moreira Coelho, recusou

a quantia de 300\$000 Réis, já recolhida à Tesouraria Geral da Bahia por Angelina não sem propósito. Angelina tinha apenas quinze anos de idade, solteira e estava apta para qualquer trabalho apesar de naquele momento, apenas desempenhar funções domésticas.

Embora houvessem muitos escravizados no fim dos oitocentos, possuir escravos nos últimos anos da escravidão era uma situação privilegiada, por isso a postura do senhor diante da iniciativa do cativo de conquistar a sua liberdade dependia de inúmeros fatores, entre eles, o tamanho do plantel na propriedade, a funcionalidade do escravizado para os rendimentos e assegurar o bem estar do seu proprietário e sua família.

Uma negociação lucrativa também era desejada, já que nos últimos anos da escravidão, a média de preços dos escravizados era elevada, e os senhores não queriam ter prejuízos, pois perder um escravo ainda que se fizesse um bom negócio, era sinal de decadência, portanto, a aceitação ou não do pecúlio não estava apenas no desejo de impedir a liberdade, mas de obter benefícios, ainda que fosse assinando a carta de alforria.

Angelina, matriculada na cidade de Santo Amaro em 1873 foi conduzida a arbitramento no ano de 1885. Cicero Pomphilo de Sousa foi seu curador e requerente; José Rodrigues Ferreira e Durval Graciano Alves foram escolhidos como avaliadores; enquanto Joaquim José Pereira, José Ribeiro Soares e Augusto Batista foram sugeridos como desempatadores pelo curador da escrava e não aceitos pelo Juiz.

Como o senhor Pomphilo de Sousa estava na defesa da liberdade da escravizada, toda a sua iniciativa deveria ser para que Angelina conseguisse pagar os 300\$00 Réis e em troca conquistar a sua alforria, por esse motivo, “[...] o perito do Curador José Rodri-

14 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de agravo de João Emilio Rodrigues da Costa. Arquivo Público do Estado da Bahia, (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 17/03/1877. Estante: 67, Caixa: 2403, Documento 07. Seção: Judiciária, p. 03.

15 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de agravo de João Emilio Rodrigues da Costa. Arquivo Público do Estado da Bahia, (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 17/03/1877, p. 22.

16 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p. 18.

gues Ferreira avaliou a escrava em trezentos mil réis”. Em contrapartida, o senhor pediu 600\$000 Réis. No processo de arbitramento, a última quantia foi decidida após a resolução do desempatador, escolhido pelo Juiz, Capitão Rodrigues Pereira de Mesquita.¹⁷ A compra da alforria era envolvida por negociações muitas vezes tensas entre senhores que zelavam pela sua propriedade e escravos que ansiavam pela liberdade.

Após a decisão do arbitramento, seguindo as ações de praxe, Angelina, através de seu curador, apelou para o Tribunal da Relação sobre o julgamento de ser o arbitramento “ofensivo e abusivo”, além do mais, o depositário indicado, não ser da confiança do senhor Pomphilo de Sousa, que indicou o senhor José Rodrigues Ferreira, um dos avaliadores do arbitramento já concluso, para depositário. O arbitramento sendo, portanto legal, teve o curador a resposta do Tribunal:

[...] A apelação não manifesta o mérito por que foi interposta e para que se pudesse apelar do arbitramento, quando valido, não pudesse não precisar razões, que desconhecemos e se o móvel fosse o valor excessivo, por ser ela doente, como incompetentemente alegou um dos avaliadores à folha 15, culpa foi do curador que não requereu o preciso exame. [...]¹⁸

Sendo Cicero Pomphilo um advogado experiente, haja vista a sua participação em outros processos de arbitramento para a liberdade em anos anteriores, o que fica evidente é que este facilitou a decisão dos

avaliadores a favor do senhor de Angelina, pois ao se eximir da responsabilidade de convocar um médico para atestar a saúde da cativa, designou, indiretamente, esse encargo para os avaliadores, que contrataram por conta própria um profissional da medicina, condição imprescindível para a determinação do preço.

Essa é uma atitude suspeita, já que o curador da escravizada Angelina foi anos antes advogado do senhor Francisco Pereira de Almeida, proprietário de Marcos Crioulo. Marcos, no entanto, requereu arbitramento através de seu curador, o doutor Aprígio Rodrigues Ferraz.¹⁹ A atuação do Dr. Cicero Pomphilo de Sousa neste processo foi exímia, reunindo todas as provas possíveis para defender o seu cliente contra as acusações de Marcos, enquanto ao defender uma escravizada, perdeu a causa. Teria o curador de Angelina agido de má-fé?

Tudo leva a crer que a resposta é positiva, pois, cinco meses antes do início do processo de Angelina, o Doutor Cicero Pomphilo de Sousa defendeu a causa de Alcina. Curioso é que em um espaço de tempo tão curto de um processo para outro, o advogado teria pedido o atestado médico para Alcina enquanto para Angelina se esqueceu de solicitar o exame, mesmo sabendo da sua importância.²⁰

Sobre isso Chalhoub aponta que embora as pistas sobre a efetiva participação das escravas na trama para a conquista da liberdade sejam fragmentárias, é possível que “[...] os homens livres e protetores das negras tenham se baseado em informações prestadas por elas próprias na formulação de sua

17 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p. 11.

18 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Angelina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 24/12/ 1884, op. cit., p. 27.

19 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 04.

20 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 12.

estratégia legal de luta pela alforria.” (CHALOUB, 2001, 134).

Na apelação para o Tribunal da Relação o advogado também assume posturas diferentes. No processo de Angelina, apenas justifica a sua apelação dizendo que o arbitramento foi “ofensivo e abusivo”, enquanto no processo de Alcina envia o Procurador Leovigildo de Ipiranga Amorim Filgueiras à cidade de São Salvador para expor as suas razões perante o Tribunal, e consegue anular o processo de arbitramento.

O fato é que a escravizada Angelina teve a sua tentativa de liberdade impedida pela justiça, o que demonstra que a mesma lei que garante o dispositivo para a compra da carta de alforria, pode ser usada por advogados e juizes para dificultar e impossibilitar a tão sonhada liberdade.

O valor que a escrava Angelina depositou na Tesouraria Geral da Bahia ficou retido até a mesma conseguir a quantia suficiente para completar o preço para pagar pela carta. Teria Angelina se conformado com a situação? Teria ela fugido ou conseguido a quantia para pagar o preço da sua liberdade? Pode-se inferir que ainda que a mesma não tenha conquistado a liberdade pela lei do *Ventre Livre*, Angelina, no auge dos seus 20 anos, seria liberta pelo 13 de Maio.

Alcina, com duas filhas ingênuas, uma de nome Maria, com 10 anos de idade e a outra, Olivia de 8 anos, cativa do falecido senhor João Augusto dos Santos, como já foi dito, através do advogado Cicero Pomphilo de Sousa requereu a sua liberdade mediante o pagamento de 300\$000 Réis, por ela acumulado.²¹

A senhora D. Maria Brigida Gomes, ca-

sada com José Brito Gomes de Mendonça, filha e única herdeira do falecido proprietário de Alcina, por residirem na cidade da Bahia passaram procuração ao Tenente Antonio Pinheiro de Freitas que deveria resolver qualquer assunto relacionado ao caso em questão.

O representante legal da escrava solicitou ao Juiz Municipal que pudesse nomear um depositário para o pecúlio, bem como um curador que lhe representasse em juízo a fim de que requeresse seu direito, e caso não houvesse acordo, que fossem escolhidos os peritos que lhe julgasse o devido valor. Sendo Cícero Pomphilo de Sousa o curador particular da cabra Alcina, sua primeira iniciativa foi requerer da Coletoria Geral da cidade de Nazareth a certidão de matrícula da suplicante. Dois dias após a solicitação, o escrivão José Maria de Sousa Rebelo emitiu tal documento onde constava que,

[...] João Augusto dos Santos residente nesta cidade matricularam em 8 de Abril de 1872 a escrava Alcina de cor preta com 19 anos de idade, solteira de filiação desconhecida, apta para o trabalho, de serviço doméstico e tem o n. 156 na matricula geral do Município, 4 nas relações apresentadas. Nada mais consta. Coletoria da cidade de Nazareth. 12 de dezembro de 1883.²²

Dois meses após a emissão da certidão o senhor Alfredo Pedreira de Cerqueira assinou o Termo de Depósito de Alcina e do seu pecúlio, quatro dias depois, o Doutor Cícero Pomphilo fez uma nova solicitação. Desta vez, o advogado, sabendo que o arbitramento seria realizado para avaliar o valor da escravizada e determinar os serviços designados às suas filhas, após a liberdade de

21 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 02.

22 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 04 - 05.

sua mãe, tratou de solicitar um exame médico acusando que a sua curatelada sofria de “padecimentos físicos”.

De fato, o atestado médico emitido pelo Doutor em medicina Antônio Celestino Sampaio não o deixava mentir, a escravizada sofria de Bronquite e outras moléstias que a ilegibilidade do documento não permitiu a leitura precisa. Além dos atestados, veio anexa a certidão de nascimento da escravizada Maria, onde mostrava que a mesma teria nascido seis meses após o registro de Matrícula de sua mãe.²³

Seguiram-se assim os trâmites para o arbitramento. O advogado da escravizada indicou o senhor José Esteves do Espírito Santo para avaliador, enquanto o Procurador do proprietário da cativa apontou o senhor Reinaldo Ribeiro Sampaio. Ambos apresentaram sua lista de desempataadores para que dos três nomes indicados pelas partes o Juiz escolhesse um, caso a escrava fosse avaliada por preços destoantes. O que de fato ocorreu, e foi da lista do Procurador Tenente Antônio Pinheiro de Freitas que o Juiz determinou o desempataador. O Tenente Manoel Ignácio da Silva Deiró teria que decidir entre o valor de 600\$000 Réis, designado pelo árbitro por parte da escravizada, ou 800\$000 Réis estipulado pelo avaliador por parte do proprietário da cativa.

O desempate foi favorável à causa do senhor, deixando insatisfeito o Doutor Pomphilo de Sousa, que apelou para o Superior Tribunal da Relação da Bahia. As razões eram evidentes. O “coração da justiça” que deveria se inclinar mais a favor da liberdade do que da “ambição do senhorio” parece não estar cumprindo o seu papel de defensora do direito, quando o árbitro se dispôs

[...] ao resignante papel de se decidirem contra a liberdade dos míseros escravos, que alcançado pela economia com pecúlio razoavelmente correspondente ao seu justo valor, como desgraça dos objetos de domínios procederam à proteção da lei. [...].²⁴

Ao solicitarem que a lei decida pela avaliação de seu preço, os escravizados teriam que encontrar nos juízes imparcialidade e a consignação de um acordo baseado em prescrições legais, benéficas e verdadeiras correlações. No entanto, o que se vê é que os árbitros escolhidos foram nomeados de acordo com os interesses das partes, sendo necessária a escolha de um louvado desempataador que quase sempre era escolhido da lista de nomes do proprietário e que decidia o preço do apelante mediante a “[...] fria proposta dos senhores”.

Defendeu então o curador a escrava. Como perceber a imparcialidade se ao “[...] distribuir a fria e necessária justiça, sobretudo dos míseros réis, [...] contra eles se ergueram caprichosos os exigentes amigos dessas autoridades?” Percebe-se que esses árbitros, sobre os olhos do senhor, criariam “funestos obstáculos” que atentaria contra o direito natural. Por que então, o Juiz não escolhe o árbitro da lista proposta pelo curador do escravizado, já que, ao que pintam, os autos do arbitramento estariam combinados entre o senhor e o desempataador por ele apontado?

Desse modo, como admitir que o arbitramento pudesse ter validade, já que o art. 197 do regulamento 737 da Lei de 25 de novembro de 1850 foi violado pelo Juiz? Os três árbitros deveriam ser convocados para a avaliação, quando apenas os dois designaram o valor e só depois de ter arbitrado o valor da escrava determinou o Juiz que intimasse o

23 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 15.

24 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 27.

desempataador para tomar a decisão definitiva.²⁵

Além disso, a segunda exigência do citado artigo do regulamento 737 foi transgredida. O valor da escrava, que deveria ser reduzido pelo terceiro arbitrador, foi realizado pelo Escrivão do Feito que não tem competência para tal ato, e para completar o conjunto de irregularidades, o árbitro nem apresentou as razões de sua divergência na avaliação da escrava. Por tudo isso, pediu a apelante que o arbitramento fosse anulado²⁶ e que pudessem se realizar outro que lhe fosse favorável à causa de liberdade.

O apelo da escrava teve validade perante o Tribunal e verificando os autos do processo, o Acordão de Relação julga improcedente a realização do arbitramento e anula o processo, favorecendo a causa da libertanda. Se foi realizado outro arbitramento ou o senhor aceitou o pecúlio da escrava, isso não se sabe. No entanto, com 35 anos de idade alcançaria ela, a Lei da Abolição.

A busca pela liberdade permeava todo os Oitocentos, e com muita frequência os arbitramentos favoreciam os interesses dos senhores. Marcos crioulo, escravo do senhor Francisco Pereira de Almeida que residia na Vargem Grande exigia através de seu curador Aprígio Rodrigues Ferraz a sua média parte da liberdade. Marcos crioulo já havia pago a quantia de 400\$000 Réis, comprovado pelo recibo emitido pelo proprietário do escravo, e solicitava a devolução de um mil réis e a parte da sua liberdade referente

aos anos de serviços prestados.²⁷

A primeira medida tomada por Aprígio Ferraz foi verificar se seu curado foi vendido a Francisco Pereira de Almeida por D. Francisca da Cruz e se o esposo desta, Antonio André dos Santos foi quem o matriculou. Isso foi comprovado através do livro geral de matrícula do município. “Marcos de cor parda com 20 anos, solteiro filho de Bonifácia, apto de lavoura” teve o número de matrícula 6460, sendo registrado dia 3 de setembro de 1872.²⁸

Por não haver acordo entre o proprietário e o escravizado quanto ao valor a ser pago para a compra da liberdade, o Juiz proferiu o arbitramento, que foi contestado pelo senhor do escravo. Sendo o cativo Marcos matriculado, sua condição de escravo era legítima, por esse motivo, o proprietário protestou contra o arbitramento solicitado pelo curador do escravizado, proferindo os seguintes argumentos:

No testamento com que faleceu Vicente Ferreira Dias, primitivo dono do dito escravo, foi este cotado no valor de 650\$000 Réis, e por esse mesmo valor entrou no cálculo do inventário do referido testador, conforme tudo consta dos autos de inventário do finado Antonio André dos Santos procedido neste termo perante o Juiz dos Ophãos.

Nesse inventário foi aquinhado o escravo Marcos à viúva do inventariado a quem comprou o suppte pela quantia de 600\$000 Réis em vista da merecida disposição testamentária onde estando prefixado o valor pelo qual deveria ser libertado o escravo Marcos não pode ter lugar o arbitramento, sob pena de ter-se nulo a disposição testamentaria já referida.

25 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 29-30.

26 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Alcina. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 11/12/1883, op. cit., p. 27-29.

27 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 2-3.

28 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 5-6.

Nessa disposição não se diz que o escravo Marcos fica cotado em metade ou no terço ou em qualquer outra parte do seu valor, mas determina-se por testamento o valor de 650\$000 réis.

Logo não pode ter lugar o arbitramento sugerido sobre o preço em que foi cotado.²⁹

A tentativa do senhor de burlar a iniciativa do curador de seguir com o arbitramento parece ser evidente, já tendo 400\$00 Réis em mãos apenas teria Marcos crioulo que entregar 200\$000 Réis, ou seja, o escravo continuaria devendo ao senhor. Caso o arbitramento fosse realizado, o proprietário correria o risco de perder além do escravo que estava no auge dos seus 20 anos e solteiro, apto para qualquer atividade, os duzentos mil réis restantes, caso o valor estipulado pelo escravo prevalecesse pelos avaliadores do arbitramento. O seu protesto não foi válido, pois o arbitramento teve prosseguimento.

Por fim, a intuição do senhor se concretizou e o que ele mais temia aconteceu. O escravo Marcos foi avaliado por 300\$000 Réis e o senhor deveria ainda restituir o valor de 100\$000 Réis que estava em seu poder. Francisco Pereira de Almeida não se dando por satisfeito, buscou documento que provasse que o escravo deveria ter sido avaliado com um valor superior, 600\$000 Réis. Se a sua palavra não tinha validade para os árbitros, uma certidão emitida pelo escrivão atestando que seu escravo havia sido registrado no testamento de seu primeiro dono como sendo avaliado em 650\$000 Réis, era a prova que ele precisava para anular o arbitramento, não ficar no prejuízo e impedir definitivamente que o escravo comprasse a

liberdade por tão baixo preço, além disso, apelou pelo Supremo Tribunal da Relação.³⁰

O que fica evidente pelo desenrolar dos fatos é que o senhor Francisco Pereira de Almeida tentaria planejar uma armadilha para impossibilitar o seu escravo de alcançar a liberdade. O Dr. Cícero Pomphilo de Sousa era um advogado experiente, estava acostumado a defender os suplicantes – escravizados – e especialmente os casos de arbitramento. Isso o faz cercar-se de todas as provas cabíveis exigidas pela lei para impossibilitar que o cativo Marcos pudesse conquistar sua liberdade. Além disso, o advogado ainda contou com o reforço do secretário do Tribunal da Relação, através de uma declaração recheada de argumentos.

De acordo com a declaração do Dr. Belmiro Pereira da Mota, de fato Marcos deveria ter sido avaliado na média parte de 600\$000 Réis, sendo a outra metade já paga com os anos de serviços prestados, desse modo o valor que o escravo pagaria seria de 300\$000 Réis como foi definido pelo arbitramento, e que, portanto já estava paga. Porém, um pequeno detalhe, ou poderíamos dizer, outra forma de interpretação, faria o escravizado, segundo o advogado, perder esse direito de pagar tal valor,

Desde que alguém dá um corte no valor de seu escravo a parte conservada em escravidão nunca poderá ser superior ao seu valor total, por menor que seja a parte arrancada à escravidão e restituída à liberdade. [...] Neste caso, o escravo e suposto beneficiado tem o direito incontestável de renunciar “o presente grego” e requerer seu arbitramento. Mas dar-se com relação ao apelado esta hipótese? O atestado e escritura juntos sob números 1 e 2, e a certidão de matrícula e

29 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 10.

30 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 19-27.

avaliação de folha 5 respondem negativamente. [...] Se o apelado requerendo seu arbitramento renunciou o favor que lhe concedera o seu primeiro senhor e fê-lo integral e não parcialmente. Como pois prevalecer-se à seu bel-prazer do favor somente a respeito da parte que fora cortada e restituída a liberdade, desprezando e pondo de parte o valor prefixado para a parte conservada na escravidão, e o que é mais de admitir determinar as quantidades de uma ou outra parte?!”³¹

“Uma afronta, uma falta de respeito [...]”, segundo o Dr. Belmiro Mota, uma atitude petulante, tiveram os árbitros que estipularam a média parte quando o escravo Marcos deveria pagar a parte integral por ter renunciado a proposta do seu antigo senhor e requerido através de seu curador o arbitramento.

Além do mais, essa tal média parte, como prestação de serviços, possivelmente a parte coartada, deveria estar registrada, o que não aconteceu, também, não foi apresentado no atestado médico as moléstias que consequentemente reduziria o valor do escravo e justificaria a sua avaliação em 300\$000 Réis, pelo arbitramento, muito pelo contrário, “[...] a sua idade conforme a certidão folha 58, a sua configuração, e sua robustez e vigor segundo o atestado sob número 1 fazem desaparecer qualquer ideia que pode justificar a depreciação do seu justo valor.”³²

Para concluir a sua defesa, o advogado aponta que diante dos argumentos apresentados, o arbitramento de Marcos crioulo não teve validade alguma, e para completar, anexa a certidão do conceituado médico Ale-

xandre Freire Maia Bittencourt, Doutor em Medicina pela Faculdade da Bahia que atesta ter o escravo entre 25 a 30 anos de idade, forte, sem moléstia e nenhum defeito.³³

O último recurso utilizado pelo senhor para impedir a liberdade de seu escravo deu certo, pois o Tribunal da Relação, após conferir os autos do processo decidiu imediatamente que o escravo pagasse a outra metade para completar os 300\$000 Réis que ele já havia quitado, e assim formar de fato o valor de 600\$000 Réis para pagar completamente a sua carta de alforria e obter a sua liberdade.³⁴

Passamos a outro caso. Já havia se tornado comum senhores e senhoras pedirem dinheiro emprestado a seus cativos para pagar alguma dívida, ou quitar as despesas da casa. Isso aconteceu com a escravizada Antonia, não se sabe o motivo, mas a sua primeira senhora a finada D. Maria Angelica Diamantina recebeu dela, Antonia, a quantia de 200\$000 Réis, vindo a óbito sem pagar o referido valor à escravizada.³⁵

Antonia, que ficou sob o julgo de seus novos senhores, José Honório de Cirqueira, Francisco Romualdo de Cirqueira, Dona Maria José da Conceição, e Antonio Liberto de Cirqueira tentou conquistar a sua liberdade pagando apenas o valor de 46\$000 Réis, para completar o valor de 330\$000 Réis, já que com o passar dos anos haviam corrido os juros de 84\$000 Réis.

O acordo não foi estabelecido indo a es-

31 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 40-42.

32 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 45.

33 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 46.

34 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 49.

35 Vara Cível de Nazaré. PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade do escravo Marcos. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 23/04/1881, op. cit., p. 02.

crava para o arbitramento. O perito do curador designou a quantia de 330\$000 Réis, enquanto o perito do senhor avaliou Antonia em 600\$000 Réis. Não havendo o Juiz designado os desempatadores, o representante legal da escravizada, Felisberto Maria Gomes da Cunha, e um dos proprietários da cativa, o senhor José Honório de Cerqueira Lima indicou sua lista de nomes para desempatadores, entre eles estava o Dr. Fernando da Silva Deiró, indicado pelo senhor de Antonia que foi aceito pelo Juiz de Direito, o Ilmo. Sr. Dr. José Marcolino Sousa.³⁶

Como era de se esperar, nem foi necessário ler as últimas páginas do processo para saber qual seria a decisão do desempatador. Escolhido da lista descrita pelo proprietário da escravizada, o Dr. Deiró tomou a decisão favorável ao senhor José Honório de Cerqueira Lima. Antonia teve seu valor estipulado na quantia de seiscentos mil réis. Mesmo com o atestado do Dr. Alexandre José de Barros Bittencourt, afirmando ter a cativa a idade entre 44 e 45 anos, e apresentar defeito no pé direito e um “lipoma” no ombro, essas informações não foram suficientes para diminuir o preço na avaliação e desempate. Antonia ficaria sob poder de seu senhor até que conseguisse a quantia suficiente para conquistar a sua libertação.³⁷

Ora, se Antonia conseguiu libertar-se não sabemos, no entanto, o fato dela e de tantos outros escravizados recorrerem à justiça para atender as suas expectativas de liberdade demonstra não só um enfraquecimento de poder senhorial, mas que a abolição já estava acontecendo de forma gradual. O

enfrentamento entre senhores e seus cativos nos tribunais jurídicos demonstra o quanto os escravizados tinham conhecimento dos seus direitos e como estavam dispostos e tinham o grande desejo de libertar-se mesmo enfrentando longos processos na justiça.

Referências

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CUNHA, Mônica Maria de Pádua Souto da; CARVALHO, Marcus Murilo. Liberdade: Partida em 1/ 4: Alforria e Pecúlio em Pernambuco sob a lei do Ventre Livre. *Documentação e Memória/TJPE*, Recife, PE, v.2, n.4, 11-28, jan./dez.2011.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: história de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

GRINBERG, Keila. “Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil Imperial”, *Almanack Braziliense*, v. 6, p. 01-13, 2007.

GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n^o 27, 2001.

KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808- 1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MATOS, Wilson Roberto de. *Negros Contra a Ordem: Astúcias, resistências e liberdade possíveis (Salvador, 1850- 1888)*. Salvador: EDUNEB/EDUFBA, 2008.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

MENDONÇA, Joseli Nunes. *Cenas da Abolição: Escravos e senhores no Parlamento e na Justiça*. 1^a ed, 1^a reimp. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

Recebido em: 13/06/2015

Aprovado em: 20/08/2015

36 PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Antonia. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 5/04/ 1876, op. cit.,p. 12-15.

37 PROCESSO CÍVEL de arbitramento para a liberdade da escrava Antonia. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Salvador, Bahia, Brasil. 5/04/ 1876, op. cit., p. 19- 26.

COQUÍ: UM CORONEL NEGRO NO SERTÃO BAIANO (MORRO DO CHAPÉU-BA, 1864-1919)

Moiseis de Oliveira Sampaio*

Jackson Ferreira**

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar a trajetória do partido político fundado e liderado pelo coronel negro da Chapada Diamantina Francisco Dias Coelho, na cidade de Morro do Chapéu, uma pequena localidade no sertão da Bahia e grande produtor de diamantes e carbonatos do estado na época, que favoreceu o enriquecimento de alguns indivíduos que saíram dos estratos mais baixos da sociedade da época. Dias Coelho Nasceu pobre, neto de escravos e em pleno período escravista, enriqueceu com o comércio de diamantes e carbonatos e ingressou na política regional com influencias na política e economia da Bahia de então. As estratégias políticas deste partido é o mote para este trabalho.

Palavras-Chave: Bahia; coronelismo; partido político

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar la trayectoria del partido político fundado y dirigido por el coronel negro de la Chapada Diamantina Francisco Dias Coelho, en la ciudad de Morro do Chapéu, un pequeño pueblo del interior de Bahía y de los principales productores de diamantes y carbonatos del estado de en aquel momento, lo que favoreció el enriquecimiento de unos pocos individuos que dejaron los estratos inferiores de la sociedad de la época. Dias Coelho nació pobre, nieto de esclavos en el período esclavista, enriquecido con el comercio de diamantes y carbonatos ingresó a la política regional con influencia en la política y economía de Bahía de aquella época. Las estrategias políticas de este partido es el lema para este trabajo.

Palavras-Clave: Bahia; coronelismo; partido político

* Doutor em Humanidades Y Artes pela Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Professor Assistente do curso de Licenciatura em Historia da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV.

** Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia. Professor Assistente de História do Brasil (Império) do curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV.

O coronel Francisco Dias Coelho nasceu em 3 de dezembro de 1864 na Fazenda Gurgalha (SAMPAIO, 2009, p. 13). Seu nascimento coincidiu com a emancipação política da então freguesia de N. S. das Graças de Morro do Chapéu, que antes pertencia à vila de Santo Antônio da Jacobina (CUNEGUNDES, 1999; DANTAS JR., 2006). Negro, o coronel Dias Coelho foi considerado por Eul-Soo Pang (1979) como o maior comerciante de pedras preciosas da Bahia e um dos dez coronéis mais influentes do Estado no início do século XX. Nosso objetivo é apresentar uma breve trajetória do coronel negro e, ao mesmo tempo, as estratégias utilizadas por ele e seu grupo, os Coquís, para chegar e permanecer no poder político de Morro do Chapéu, cidade do sertão baiano, nos primeiros anos da República.¹

A trajetória (MAMIGONIAN, 2010) de Francisco Dias Coelho, antes de se tornar o homem mais poderoso da Chapada Diamantina, apresenta várias lacunas, característico comum entre indivíduos oriundos das camadas subalternas da sociedade. Era filho de Quintino e Maria da Conceição Dias Coelho. Seus avôs paternos e maternos, respectivamente, eram Simão e Izalta Dias Coelho e José Gomes de Araújo e Andrezza Maria do Espírito Santo. Seu avô materno era africano. Desembarcou no porto de Salvador, ainda moleque, em 1824. Não sabemos quando o africano José chegou a Morro do Chapéu, mas é possível afirmar que entre 1837 e 1838, data da instalação da freguesia, já residia na região sob o poder do vigário Francisco Gomes de Araújo.² Também des-

conhecemos sua origem étnica. Talvez fosse mais uma entre os milhares de iorubas que desembarcaram no Bahia naquele período. (REIS, 2003).

José permaneceu escravo até 1844, quando comprou seu alforria por 1:600\$000 (SAMPAIO, 2009, p. 13). Com este valor, adquiria-se entre 64 a 80 cabeças de gado vacum ano acima.³ O período coincide com o início da exploração diamantífera em Morro do Chapéu, levando-nos a supor que este poderia ser um dos recursos usados pelo africano para acumular pecúlio e assim comprar a alforria e, de quebra, adquirir escravo, terras, casas, inclusive comercial, e animais. Andrezza Maria do Espírito Santo também viveu a experiência do cativo. Ao contrário do marido, nascera no Brasil, na vila de Jacobina. Era escrava de José e, pelo menos, uma de suas filhas nascera no cativo e fora alforria na pia batismal. Trata-se de Maria, futura mãe do coronel negro. Andrezza foi alforriada em 1850, em razão dos bons serviços prestados ao seu senhor, e marido, “pelo amor que lhe” tinha.⁴ Além de Maria, o casal teve Guilhermina. José e Andrezza viveram consensualmente até 1853, quando se casaram na eminência da morte do africano.⁵ Talvez sua intenção fosse fazer

cerimônias religiosas da igreja dedicada à N. S. da Graça.

- 3 Tomamos o gado como referência, pois neste período a maior fonte de riqueza era a pecuária, a partir da cria e recria. Os valores foram estimados a partir de inventários localizados no Arquivo do Fórum Clériston Andrade, em Morro do Chapéu.
- 4 A primeira menção a Andrezza Maria do Espírito Santo foi no batismo da sua filha Maria em 1847, informando que a mãe era forra e originária da freguesia de Jacobina. Igreja Matriz de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu/IMNSGMC, *Livro de Batismo*, 1838-1860.
- 5 Segundo registro de casamento “Ao vinte e quatro dias do mês de Março [de] Mil oitocentos, e cinquenta e três neste Arraial de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu em perigo de Morte, e em casa não havendo impedimento

1 Para maior conhecimento da trajetória do coronel Francisco Dias Coelho, ver (Sampaio, 2009).

2 Cidadão português, o padre Francisco Gomes de Araújo deve ter chegado ao Brasil antes da década de 1830, visto que em 1839, quando o pequeno arraial de Morro do Chapéu foi elevado à freguesia, já figurava como o vigário colado e responsável pela administração e condução das

as pazes com a Igreja, a qual serviu quando era escravo de um padre (REIS, 1991).

A Fazenda Gurgalha, local de nascimento Francisco Dias Coelho e de residência de seus ascendentes e parentes, pertencia ao coronel Quintino Soares da Rocha e sua mulher dona Umbelina Adelaide de Miranda. Ambos eram brancos e membros de duas das principais famílias da região. Medindo 15.750 hectares, era uma das maiores propriedades da região, e, junto com outras do casal, estava entre as principais fornecedoras de gado para as regiões consumidoras de carne da Bahia.⁶

O coronel Quintino era um dos homens para poderosos da zona. Era o maior senhor de escravos de Morro do Chapéu. Em levantamento realizado em diversos documentos, contabilizamos, entre 1838 e 1880, um pouco mais de uma centena.⁷ Alguns desses, dedicavam-se à pecuária. Outros exerciam atividades domésticas e rurais próprias das fazendas de região. Formavam famílias sa-

cramentadas e consensuais. Alguns conseguiram o direito de possuir roças e criar gado. Essas atividades, junto com a mineração, eram formas dos cativos juntar um pecúlio e comprar a alforria (PIRES, 2003 e 2009; FRAGA FILHO, 2006, ALMEIDA, 2006).⁸ O casal Soares da Rocha alforriou alguns gratuitamente e vendeu a manumissão a outros. Entre os alforriados, estavam dois escravinhos que foram educados e protegidos pelo senhor. Após a morte do coronel, figuraram, em seu testamento, no rol dos herdeiros. Um deles casou-se com Guilhermina Gomes de Araújo, tia do futuro coronel Dias Coelho.⁹ A morte do coronel Quintino não beneficiou apenas aqueles escravinhos. Em 8 de maio de 1880, quatro dias após a morte do marido, dona Umbelina Adelaide de Miranda registrou carta de alforria coletiva libertando de forma condicional todos seus escravos:

estando em nosso perfeito juízo, e desejando recompensar aqueles que nos servem, certos de que todos somos iguais perante Deus que a todos criou, criando nosso primeiros Pais, sob a condição de nos servirem durante nossa vida, de sorte que falecendo um de nós, subsista essa condição a respeito do que sa-

algum conosco em presença do Reverendo José Victorino Cesar de comissão minha celebrou o Sacramento do Matrimônio José Gomes de Araújo Africano com Andrezza Maria do Espírito Santo, natural de Anna Felippa do Sacramento, ela natural da Vila de Jacobina, e ambos moradores desta Freguesia, e no dia 4 de abril dei as bênçãos nupciais na forma do Ritual Romano. Testemunhas Manoel Barbosa de Souza, e Cassiano Rufino de Souza. E para constar fiz este em que me assinei no mesmo dia mês, ano supra. O vigário Francisco Gomes.” Registro de Casamento de José Gomes de Araújo e Andrezza Maria do Espírito Santo, Igreja Matriz de N. S. da Graça de Morro do Chapéu (Doravante MNSGMC), *Livro de Batismo*, 1838-1860, fl. 60.

6 Registro da Fazenda Gurgalha, APB, Secção Colonial e Provincial, Série Agricultura, *Eclesiástico de Terras da Freguesia de Morro do Chapéu*, 1858-1860, maço 4752, fl. 125v.

7 Consultas em inventários, testamentos, registro de compra e venda de escravos e livro de óbito permitiram a localização de, até o momento, oitenta e quatro escravos que pertenceram, ou poderiam ter pertencido por meio de herança, a Quintino e sua esposa entre os anos de 1841 e 1870.

8 Em 24 de fevereiro de 1873 o coronel Quintino registrou uma carta de alforria em nome de Ramiro, crioulo, passada no dia 13 de maio do ano anterior na fazenda Gurgalha. Seu valor, 1 conto e 200 mil réis, dinheiro suficiente para comprar entre 48 a 60 cabeças de gado adulto.¹⁰ Já a também crioula Damásia Claudiana teve sua carta de liberdade registrada em 5 de junho de 1875 e pagou por ela 800 mil réis. Na época a escrava contava com 33 anos de idade e era mãe de José, Alexandrino e Cililo. Damásia Claudiana deveria ser uma escrava que sabia jogar com o paternalismo do seu senhor, pois seus filhos foram lembrados em no testamento do coronel, selado em 1874. Com sua morte, em 1880, José, Alexandrino e Cililo, juntamente com outro escravinho por nome Hernesto, filho de Putinciana, foram alforriados incondicionalmente.

9 Os escravinhos, herdeiros e prediletos do coronel, chamavam-se: Lídio Soares da Rocha e Manoel Lídio Soares.

breviver, concedemos a liberdade a todos os nossos escravos que possuimos livres e desembargados podendo eles depois de nossa morte gozar da liberdade que então lhes concedemos, como se de ventre livre nascessem não podendo nosso herdeiros, chamá-los a escravidão sob nenhum pretexto, visto como sob a condição de nos servirem durante a nossa vida lhes concedemos a liberdade por nossa livre e espontânea vontade e sem constrangimento de pessoa alguma.¹⁰

Além dos escravos e da família de Dias Coelho, o casal Soares da Rocha possuía muitos outros dependentes. Eram agregados, arrendatários e homens livres pobres prestadores de serviços. Em processo sobre posse de terra de 1873, alguns deles foram acusados de pertencerem à Casa Gurgalha.¹¹

As relações entre senhores e seus dependentes extrapolavam os simples fatores econômicos ou laborais. Havia estabelecimento de solidariedades e compromissos verticais e horizontais (CHALHOUB, 2003; THOMPSON, 1998; GENOVESE, 1988). O compadrio e o casamento eram formas de estabelecer essas solidariedades. Nesta condição, o consórcio entre os filhos de famílias agregadas da mesma fazenda poderia oportunizar maior segurança para os envolvidos. O nascimento de descendentes representava mais braços a serem incorporados ao grupo familiar e ao trabalho. A proximidade dos pais e parentes, e o apoio dos proprietários, poderiam garantir maior estabilidade, principalmente nos momentos mais críticos da vida como nas estiagens, lutas pela posse de terras ou mesmo em disputas judiciais diversas.

10 Registro de Carta de Alforria Coletiva passada pelo Coronel Quintino Soares da Rocha e Dona Umbelina Adelaide de Miranda, Fórum Clériston Andrade (Doravante, FCA), *Livro de Nota 1878-1880*, fl. 94-95.

11 Em sua tese, Ferreira (2010) defendeu que Casa Gurgalha significava relações de dependência pessoal, pertencimento físico e simbólico. Para maior compreensão ler os capítulos 3 a 6 da tese.

A segunda metade do século XIX foi marcada pela incidência de secas que prejudicaram a economia e a vida social de toda a Província. Várias regiões foram atingidas pelas fortes estiagens de 1857-61 e 1869-1970. O período mais intenso foi de 1857-61, sentida em Morro do Chapéu a partir de 1859, que se prolongou até meados de 1862. Segundo um abaixo-assinado enviado pelos homens influentes de Morro do Chapéu para a Presidência da Província, a situação da então freguesia era de total fome e miséria, deixando o povo absolutamente sem recursos. A população esperava pela “Misericórdia Divina”, pois “às portas [estavam] apinhadas de crianças quase nuas, homens, mulheres de toda condição, e idade mendigando um pedaço de pão e raras vezes o acha porque rara é a pessoa que o tem para dá-lo”.¹²

Muitos animais morreram por falta de água e pastagem, e a população sofreu com as plantações perdidas e a falta de trabalho nas propriedades. As secas também provocavam momentos de instabilidades na estrutura paternalista local, pois os senhores perdiam mão de obra livre e escrava. Se por um lado os proprietários poderiam ser forçados pelos agregados a cumprir com a obrigação de ajudar aqueles que lhes serviam e obedeciam há anos, por outro, os dependentes ficavam mais vulneráveis aos mandos do poder local, como última reserva de apoio. Entretanto, a balança dos prejuízos e sofrimentos pendia mais para os subalternos, que em momentos como esses não viam alternativas senão depender dos mais abastados, quanto mais distante fosse a relação com os proprietários menores eram as chances de ajuda para se manter no local, sendo obrigados a migrar por vontade própria o forçosamen-

12 Abaixo-assinado enviado pelos moradores de Morro do Chapéu ao Presidente da Província, APB, Seção Colonial e Provincial, *Presidência da Província, Seca 1845-1860*, maço 1607.

te, a exemplo dos escravos que por causa das dificuldades financeiras dos seus senhores, entravam como possibilidade de renda nos negócios do tráfico interprovincial (NEVES, 2000; PIRES, 2009).

Foi na conjuntura de privações decorrentes da seca que faleceu, na fazenda Gurgalha, Maria da Conceição Dias Coelho. Tinha apenas vinte e três anos. Francisco, então com sete anos, e sua irmã Maria Dias Coelho com oito, foram morar com o major Pedro Celestino Barbosa, homem de confiança do coronel Quintino, e dono de casas comerciais do vila, entre elas uma botica. Essa foi possivelmente a maneira encontrada pelo pai dos pequenos órfãos para amenizar as dificuldades enfrentadas por seus dois filhos. Salvava-os dos rigores da pobreza, ao tempo em que reforçava os laços de dependência com o coronel Quintino e estabelecendo novos com o major Celestino. Voltaremos a falar deles mais adiante, por hora, vamos entender um pouco mais sobre o espaço em que nasceu o personagem principal desse texto.

Pastagens, roças e pedras

Quando o coronel Dias Coelho nasceu, a Chapada Diamantina estava entre as maiores produtoras de bovinos da Bahia. A ocupação da região foi iniciada no século XVI e levou em consideração dois aspectos indispensáveis à pecuária: pastagens e oferta de água. No tocante ao primeiro ponto, quase toda a Chapada era bem servida. Porém, no que tange ao segundo, havia problema. Embora fosse bem servida de rios, nascentes e aguadas, a disposição desses mananciais não era bem distribuída. Na face norte, existia uma quantidade maior de aguadas que permitia que o gado não se deslocasse a distâncias muito longas nos meses de estiagem (entre maio e agosto). No sul, o relevo muito acidentado, a altitude e a vegetação não

permitiam que a pecuária se desenvolvesse com potencial suficiente para o abastecimento de outras regiões, sendo o gado criado, basicamente, para consumo local.¹³ Assim, o norte da Chapada Diamantina foi melhor aproveitado para a pecuária enquanto o sul somente veio a ter maior visibilidade após o aparecimento da mineração de diamantes e carbonatos.

A ocupação da região foi organizada na forma de grandes propriedades destinadas à pecuária, a exemplo da fazenda Gurgalha, para o abastecimento do Recôncavo Baiano e das regiões auríferas. Muitas dessas fazendas eram tocadas por famílias de agregados que se estabeleciam em áreas determinadas pelos proprietários. E como vimos, nesses locais os dependentes desenvolviam agricultura de subsistência e praticavam a criação e recria de bovinos em sistema de meação com os fazendeiros. As primeiras grandes transformações na sociedade regional vieram a partir do início da exploração de diamantes na Chapada Diamantina que ocorreu desde 1841. A primeira mina foi oficialmente descoberta no local chamado Aroeiras, perto da vila de Xique-xique. Em 1842, foram descobertos em Morro do Chapéu, Lençóis e Andaraí (CATARINO, 1970: 21). No primeiro momento, a atividade mineradora se tornou mais uma alternativa de renda para pequenos agricultores da região. O tempo livre não utilizado na agricultura de subsistência ou na pecuária era investido no “faiscamento” de diamantes.¹⁴ Em pouco tempo,

13 Entende-se como aguada as depressões no terreno argiloso ou pedregoso no sertão da Bahia que acumulava água durante a estação das chuvas permanecendo como reservatório no período seco, sendo assim, um importante auxílio para a criação do gado.

14 O termo faiscamento era comumente utilizado para a atividade de garimpar nos leitos dos rios com ferramentas rudimentares como bateias, pás e picaretas, para cavar nas margens e encontrar diamantes no meio do cascalho. Estes

houve forte migração para a região. Pessoas de dentro e fora da província foram atraídas pela promessa de dinheiro fácil, e com isso muitos garimpeiros se agregaram à população local.

No final dos anos de 1860, os diamantes que haviam se tornado o principal produto de exportação da região começaram a escassear. Fatores internos e externos favoreceram a decadência da exploração. Internamente, com a seca de 1868 a vazão dos rios perenes ficou muito baixa e os temporários secaram. A pouca disponibilidade de água para lavar e separar o diamante do cascalho e do ferrujão levou à diminuição da produção. Externamente, a descoberta de diamante no Transvaal, de qualidade superior ao brasileiro, possibilitou o domínio da União Sul-Africana no comércio internacional. Soma-se a isso a deflagração da Guerra Franco-Prussiana que fez com que seu preço despencasse. Com a crise econômica, muitos produtores e comerciantes de pedras preciosas da Chapada Diamantina preferiram investir na cultura de cacau no sul da Bahia onde os rendimentos com menos riscos equivaliam aos diamantes no auge da exploração.

Em um lapso de tempo de dez a quinze anos a mineração voltou a ser fonte de riqueza na Chapada Diamantina, dessa vez com amplitude ainda maior. O revigoreamento da atividade mineradora ocorreu com a descoberta das propriedades industriais do carbonato. O minério, também é carbono puro, era considerada pelos garimpeiros da região como um pedregulho satélite do diamante, de cor negra e fosca. Também chamada de ferrujão, servia de referência para que os trabalhadores do garimpo pudessem encontrar as pedras de maior valor. Quando

instrumentos foram encontrados em alguns inventários de moradores da região.

o diamante era encontrado, o carbonato era descartado, pois atrapalhava as atividades dos faiscaadores. Só a partir de 1860, quando um engenheiro francês descobriu as suas propriedades industriais foi que o carbonato começou a despertar o interesse dos compradores (MELO, 1989, p. 108).¹⁵ Em função da sua dureza, os carbonatos foram utilizados na confecção de pontas de brocas para a perfuração de rochas nas minas de carvão da Europa e na construção de importantes obras de infra-estrutura mundial, como a abertura do Canal e Suez (1859-1869) e do túnel ferroviário de São Gotardo na Suíça. O auge do consumo mundial de carbonatos se deu na construção do metrô de Paris inaugurado em 1900, o de Berlim em 1902, e com a abertura do Canal do Panamá concluída em 1905.

Neste meio tempo, grandes construções internacionais reforçaram a necessidade crescente do carbonato. A partir do fim da primeira década do século XX, o carbonato passou a ser utilizado também na indústria mecânica para usinagem e polimento de peças de aço. A Chapada Diamantina se tornou então produtora quase exclusiva do minério. Além da Bahia, somente Bornél na Oceania produzia carbonato, mas com qualidade inferior ao que aqui existia. O comércio de diamantes e carbonato da Chapada atingiu seu auge em 1905 (CATARINO, 1970:108). Segundo o jornal *Diário de Notícias*, o valor do carbonato em 1905 era de 70 mil réis por grama, enquanto uma cabeça de gado

15 A partir de 1870 o carbonato começou a ser utilizado no fabrico de pontas de brocas para as perfuradoras a vapor, que, conjuntamente como a dinamite, que substituiu a pólvora negra, possibilitou um avanço nas técnicas de mineração de carvão mineral e minério de ferro e também abertura de galerias subterrâneas, esse desenvolvimento tecnológico permitiu a abertura de túneis ferroviários e a utilização de metrô nas metrópoles europeias da época.

vacum era avaliada em 30 mil réis por cabeça.¹⁶ Um grama de carbonato equivalia a quase duas cabeças e meia de gado bovino. Os garimpeiros recebiam no máximo 10% do que era minerado ficando o atravessador com praticamente 90% do valor produzido. O coronel Dias Coelho estava entre um dos maiores atravessadores da Bahia.

Animais políticos

Por volta de 1882, início do grande fluxo comercial de carbonato, Francisco Dias Coelho, já alferes da Guarda Nacional, trabalhava como tabelião de notas no cartório local. O emprego serviu para que o futuro coronel estabelecesse ligações políticas. Mas foi na botica do major Pedro Celestino Barbosa, para onde foi enviado após a morte de sua mãe, que começou a construir sua fortuna, atuando como intermediário entre os garimpeiros e os estrangeiros que procuravam grandes quantidades de minério (PANG, 1979, p. 119), posteriormente fundou com o seu cunhado a sua própria empresa de exportação a Coelho & Nery Cia e Exportação.

Para alcançar postos políticos, nosso personagem teve de enfrentar a barreira da cor em uma sociedade cuja elite tradicional era branca e em um período em que as teorias raciológicas começavam a ser empregadas como justificativas para as novas formas de controle social sobre a população negra e mestiça (ALBUQUERQUE, 2009). Esse empecilho foi rompido através da riqueza e do prestígio. A obtenção de patente da Guarda Nacional foi o primeiro passo na ascensão política do futuro mandatário morrense e de outros comerciantes negros e pardos da Chapada Diamantina. Segundo Castro, “a Guarda Nacional foi a primeira instituição oficial que fez cessar a distinção de cor, o que a tornou essencialmente nova e moderna ao

enfrentar o problema das relações étnicas, num regime que reconhecia a escravidão como legítima” (1979, p. 136). Essa parece ter sido a oportunidade para que Dias Coelho adquirisse a patente de alferes e, posteriormente, a de coronel.¹⁷

Antes de se tornar o grande mandatário de Morro do Chapéu nas duas primeiras décadas do século XX, o coronel Dias Coelho fez parte do grupo político do coronel Quintino Soares da Rocha e do major Celestino, aos quais estava ligado por laços de dependência. Esta ligação lhe garantiu, na década de 1880, uma das três vagas na comissão local do Fundo de Emancipação. Na época, o presidente da Câmara Municipal era justamente o major Celestino, que também presidia a comissão do Fundo. Em 1880, o coronel Quintino faleceu sem deixar herdeiros diretos. Coube ao major Celestino assumir a liderança política da vila. Na década de 1890 a divisão que se anunciava nas décadas anteriores ficou mais clara. Além dos proprietários de terras, filhos das famílias tradicionais locais, o grupo passou a contar com a forte presença dos comerciantes enriquecidos com o comércio de carbonato.

Seguindo a organização familiarocrática da política sertaneja, o coronel Dias Coelho estava fora da linha de sucessão como representante do grupo político ao qual era filiado e comandava o seu padrinho. Contava contra ele vários fatores: não era parente consanguíneo do coronel Quintino nem de outro chefe local; descendia de duas famílias de negros agregados na Fazenda Gurgalha, sendo que uma dela tinha como patriarca um ex-escravo africano; e, sobretudo, a cor da sua pele. A alternativa

17 Não sabemos exatamente quando Francisco Dias Coelho comprou a patente de Coronel. Documentos de 1892 localizados no Fórum Clérilton Andrade mostram que o mesmo já assinava como Tenente Coronel.

16 Diário de Notícias, 08/01/1905.

encontrada pelo coronel Dias Coelho e outros indivíduos excluídos do poder foi romper com o major Celestino e fundar outro grupo. Devido à cor da pele do coronel Dias Coelho e de grande parte de seus aliados, o novo grupo foi pejorativamente apelidado de “Coquís”. Era uma alusão a um pássaro plumagem preta, de canto alto e ruidoso muito comum na região da Chapada Diamantina. Segundo Morel (1999), a “zoologia política” era usada em todo o Brasil desde o Império, sendo comuns os apelidos pejorativos aos grupos opositores. Em resposta, o grupo do major Celestino foi apelidado de Mememés, uma menção aos bodes brancos largamente criados nas áreas de caatinga pedregosa das cercanias da cidade (SAMPAIO, 2009; LEITE, 2010).¹⁸

A organização dos Coquís começou com familiares de Antônio Gabriel de Oliveira e Honório Pereira de Souza, dois antigos desafetos do coronel Quintino. O primeiro era professor de primeiras letras e tradutor de francês. Tornou-se uma espécie de biógrafo e historiador local. Chegou a publicar artigo na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, em 1919, e um levantamento histórico do município registrado no livro de Tombo da Igreja local (OLIVEIRA, 1919). Exercia a função de “eminência parda” no partido. Já Honório Pereira de Souza eram membro de uma das principais famílias locais, mas também exercia a profissão de sapateiro na cidade. Era ele quem distribuía folhetos com as mensagens ou críticas aos opositores. Em alguns momentos publicou jornais de circulação local e de duração efêmera.

¹⁸ Popularmente na região referir-se a alguém como coquí significava um xingamento como se referir a um negro como “urubu” nos dias atuais, enquanto o bode por não respeitar cercas e adentrarem em propriedades alheias era sinônimo de ladrões.

Em 1898, o coronel Dias Coelho, apoiados pelos coquís, lançou-se na sua primeira aventura política e se candidatou ao cargo de Intendente Municipal. No dia 20 de novembro de 1899, às onze horas da manhã, iniciaram as apurações dos votos das eleições ocorridas 15 dias antes. Fora instalada a mesa apuradora para membros do Conselho Municipal, Intendente da Junta de Administração Distrital e Juiz de Paz.¹⁹ Quinhentos e setenta e uma pessoas votaram. Como na Primeira República apenas os cidadãos do sexo masculino e alfabetizados poderiam votar, presumimos que a imensa maioria dos eleitores era oriunda das famílias da elite (CARVALHO, 1987). O coronel negro perdeu as eleições por 495 a 76 votos. Embora não tenham sido encontrados indícios de fraudes nas atas eleitorais, não quer dizer que isso não tenha ocorrido. Fraudar eleições durante a Primeira República era muito comum.

Apesar da derrotadas eleições para Intendente e para Juiz de Paz, os Coquis elegeram três dos sete conselheiros municipais. Os resultados apontaram caminhos a serem seguidos nos pleitos futuros. A primeira estratégia foi utilizar os conselheiros para reforçar a influência do partido na política local e assim conquistar novos eleitores. Optaram também por reforçar a construção da imagem pública do coronel Dias Coelho, tanto nas camadas populares, onde tinha trânsito graças ao contato direto com os garimpeiros, pequenos produtores e agregados, quanto nas elites. Nas eleições de 1903, os Coquís concorreram novamente e saíram vitoriosos, elegendo Antônio de Souza Benta como Intendente Municipal e ainda ob-

¹⁹ Apuração dos votos das eleições municipais, Arquivo da Câmara Municipal de Morro do Chapéu (Doravante ACMCM), *Livro de Atas*, 1898-1915, f. 12.

tiveram a maioria no Conselho Municipal.²⁰ Aproveitando esta maioria, o coronel Dias Coelho foi escolhido tesoureiro da Intendência Municipal e contador do Conselho. Começava a consolidação do grupo e comprovava a eficácia das ações na ocupação dos espaços políticos no município.

Com os Coquís no poder, o coronel Dias Coelho passou a comandar a política local e regional sem oficialmente ser eleito para um cargo público, o que ocorreu apenas em 1909. Os pássaros pretos comandariam Morro do Chapéu de 1903 a 1930. Este comando é dividido em duas fases. De 1903 a 1919, data do falecimento do chefe do grupo, a oposição não se fez presente. Mas, a partir da vacância da chefia local, as disputas políticas com a oposição passaram a ocorrer com mais intensidade. Algumas destas disputas chegaram às vias de fatos, com cerco armados na casa de Coquís. A oposição era comandada pelos Dourado, uma família vinda do Ceará, que habitava o município desde os anos finais do século XIX, que apesar de se imiscuir na política local desde larga data, foram ofuscados pelo poder de Dias Coelho (LEITE, 2010).

Farda e terno

Na sociedade sertaneja as mulheres da elite tinham papel ativo. Cabia a elas, além das atividades domésticas, a administração da casa, das chácaras e hortas (FERREIRA, 2008; CARVALHO, 2010). Elas assumiam no sertão a função de “relações públicas” arregimentando parentes pobres, dando assistência aos mais necessitados, reforçando os laços de compadrio, dando atenção aos afilhados, promovendo festas, amenizando intrigas. Na ausência de uma esposa que cumprisse essas funções, a irmã do coronel Dias

Coelho, Maria Dias Coelho, conhecida como Mariquinha Coelho, terminou incorporando esse papel. Mesmo depois do casamento do irmão, era ela quem cuidava da coesão do grupo. A memória local creditada a ela a introdução da festa de São Benedito em Morro do Chapéu. Entretanto, encontramos no Livro de Fábrica da Igreja referência a uma imagem de São Benedito na primeira metade do século XIX. Desta forma, supomos que o papel de Mariquinha foi aumentar o culto ao santo na sociedade.

A padroeira da vila sempre foi Nossa Senhora da Graça, mas a partir dos primeiros anos do século XX o santo negro passou a dividir o altar mor com a Virgem Maria. Acreditamos que essa foi uma maneira de legitimar o governo do coronel Dias Coelho quando esse chegou ao poder, responder de forma simbólica aos preconceitos raciais dos opositores e ao mesmo tempo, aproximar ainda mais a população do coronel negro. As festas dos dois santos ocorriam em períodos bem próximos, sendo que a de Nossa Senhora da Graça era mais formal e solene, com novena dentro da igreja. As festividades de São Benedito eram realizadas na rua com muita música, dança e divertimentos populares. No início do século, a elite local participava das festas da Padroeira. O povo, de uma maneira geral, apresentava-se mais na de São Benedito. Como “bom” político, o coronel Dias Coelho participava das duas.

Os Coquís cunharam a imagem de pacificador para o coronel Dias Coelho. Mas na Primeira República o poder dos coronéis também se impunha pelas forças das armas. Essa tarefa ficou a cargo de Antônio de Souza Benta e Horácio de Matos. Ambos eram originários do sul da Chapada Diamantina e radicados em Morro do Chapéu com o crescimento do comércio de pedras preciosas. Antônio de Souza Benta, que se elegeu In-

²⁰ Ata das Eleições Municipais, ACMCM, *Livro de Atas*, 1898-1915, f. 29.

tendente nas eleições de 1903, também era negro, oriundo da vila de Santa Isabel do Paraguaçu (atual Mucugê). Era um conhecido chefe de jagunços e através da influência do coronel Dias Coelho conseguiu a patente de Alferes, depois Major, até atingir a de Tenente-Coronel. Benta exercia muita influência entre os garimpeiros e cabras do município. Um dos mais prósperos garimpos da região ficava nas terras de sua fazenda Martin Afonso. Após a morte do líder do grupo em 1919, seria sucessor no comando do município e do posto de Comandante Superior da Guarda Nacional. Faleceu na década de 1940 (LEITE, 2010).²¹

Horácio Queiroz de Matos é mais conhecido na historiografia baiana. Nasceu em Lençóis. Desde muito jovem estava acostumado às lutas, combates e mortes que com frequência envolviam a sua família. Chegou a Morro do Chapéu com seu tio Clementino de Matos, um dos mais conhecidos chefes de jagunços do sertão baiano no século XIX, quando foram contratados por um fazendeiro local para resolver conflitos de terras (CHAGAS, 1982, p. 10). Estabeleceu-se no município como “capangueiro” onde permaneceu até 1910.²² Durante esse tempo se tor-

nou amigo e aliado do coronel Dias Coelho, de quem ganhou a patente de Alferes em fins do século XIX. Após a morte do tio, Horácio de Matos retornou a Lençóis e assumiu o comando da família. Envolveu-se em vários conflitos armados na Chapada Diamantina resultaram em mortes por motivos políticos ou de vingança. Mesmo residindo na outra extremidade da Chapada, manteve os laços de solidariedade e apoio de armas ao coronel Dias Coelho de quem continuou amigo e aliado até o seu falecimento em 1919. Na segunda e terceira década do século XX, Horácio de Matos se tornou o mais influente coronel do interior baiano caracterizado por Pang como “super coronel” (1979, p. 216). Morreu assassinado em Salvador em 1931.

Como forma de divulgação da sua imagem pública a utilização em massa de imagens fotográficas começou a ser difundida pelos Coquís na Região. No final do século XIX e início do século XX, era comum entre as pessoas abastadas a distribuição de fotografias aos familiares e amigos mais próximos. Os Coquís estenderam esse costume aos correligionários e às famílias das camadas populares e aproximam a figura do coronel das pessoas que não tinham a possibilidade de vê-lo ou que não receberiam retratos de amigos ou parentes ricos. Essa atitude era compreendida pelo recebedor da fotografia como um ato de “grande apreço e amizade” dedicatória que se tornou comum nos versos das fotografias distribuídas. A tarefa ficou a cargo do fotógrafo Eurícles Barreto, devido à dificuldade de se ter um retratista a disposição no município, pois a maioria trabalhava como itinerante, os Coquís contrataram o seu próprio fotógrafo.

pedras preciosas. Economicamente, o capangueiro estava situado entre os garimpeiros, e o capitalista, este mantinha contatos com a empresa compradora estrangeira e levava o minério até o porto de Salvador.

21 Aqui o termo cabra foi utilizado na acepção dos estudos do coronelismo baiano, ou seja, para se referir aos agregados que mantêm relações de compromissos com os proprietários das fazendas, inclusive se valendo de armas para defender os interesses do grupo. Diferente dos jagunços, os cabras não eram “profissionais” armados para coagir o atacar rivais dos coronéis. O jagunço era uma espécie de mercenário contratado para defender a propriedade ou a pessoa, que neste caso é melhor designado como capanga. Já o pistoleiro era o assassino de aluguel contratado para eliminar algum desafeto, normalmente não conhecia nem a vítima nem o mandante somente o agenciador.

22 Capangueiro era o termo utilizado na Chapada Diamantina para se referir a um atravessador de menor porte, que comprava as “capangas” de diamantes, um tipo de bolsa de couro utilizadas para transportar coisas pequenas, inclusive as

As imagens apresentadas eram diferenciadas a depender da camada social à qual eram dirigidas. Para os mais pobres, eram distribuídas fotografias envergando a farda da Guarda Nacional, assentado na cadeira que se assemelhava a um trono, com o semblante tranquilo e imponente. Alguns elementos são importantes de serem destacados na utilização das fotografias utilizadas pelos Coquíes. Primeiro, a imagem não era tratada na revelação do negativo, para demonstrar traços físicos mais próximos de uma pessoa branca. Segundo, o enquadramento da fotografia era feito de maneira a exaltar toda a imponência da farda da Guarda Nacional, mostrando os seus detalhes como botões, ombreiras, cinturões e punhos. Como maior parte da população de Morro do Chapéu era composta por pardos e negros, talvez a intenção fosse aproximar a população pobre do chefe político. Era como se um dos negros e pobres pelo nascimento estivesse ali representado.

Para a elite, a fotografia era outra. Ele aparece com um terno ajustado com uma gravata alinhada, também demonstrando tranquilidade com um semblante mais grave e solene, mas em nada lembra a fotografia da farda, exceto o personagem fotografado. Para o destinatário desta foto, a imagem transmitia que o personagem retratado era um dos seus, também culto e rico, embora essas fotografias não negassem a sua cor através do tratamento da imagem no ato da revelação. Os coquíes não se esqueceram da questão cultural. Em 1902, junto com o professor Antônio Gabriel, o coronel Dias Coelho fundou o Grêmio Literário de Morro do Chapéu. O grêmio era composto por uma biblioteca, um salão de jogos e uma orquestra filarmônica, que também era escola de música. Oficialmente, o Grêmio Literário era aberto a todas as pessoas. Na prática, o aces-

so era para a elite local que se interessava pela cultura erudita. Aos pobres, a entrada se restringia à escola de música, que tinha como uma de suas funções formar músicos para animar as festas religiosas e seculares da cidade. Para os pobres, a escola de música era uma forma de ascensão, já que tocar na filarmônica significava a oportunidade de ser alfabetizado, uma vez que teria que aprender a ler partitura e para isso teria que aprender também a ler e escrever.

O coronel Dias Coelho não se esquecia das festas populares e cívicas, como o Carnaval e Dois de Julho. Suas aparições proporcionavam uma visibilidade muito grande perante a população, numa época em que os meios de comunicação eram precários e no caso de Morro do Chapéu chegavam a ser inexistentes. Estar com os pobres e com as elites, mesmo que algumas vezes em eventos distintos, proporcionava a proximidade necessária para que todos os setores da sociedade local o vissem como líder e como exemplo a ser seguido. No âmbito pessoal, o dia 03 de dezembro, data do seu nascimento, transformou-se na cidade em um feriado não oficial. Era comemorado com o patrocínio do próprio aniversariante. Todos os setores da sociedade participavam das celebrações.

Sob o governo dos pássaros pretos

Antes mesmo de assumir o controle da vila em 1903, os Coquíes presidiram o Conselho Municipal em 1898, através de Francisco Nery Batista, casado com Maria Dias Coelho, portanto cunhado do coronel Dias Coelho. Mesmo não tendo a maioria no Conselho lutaram para criar infraestruturas, melhorar as condições de vida da população e romper o isolamento histórico de muitos espaços.

Quando os Coquís chegaram ao poder, Morro do Chapéu ainda era uma cidade pequena de ruas estreitas, mas com um comércio em expansão graças à atividade mineradora que movimentou a economia tanto local quanto regional. Embora fosse a sede do município, Morro do Chapéu era menor que o Arraial do Ventura, o distrito minerador da vila. Mas foi somente a partir do governo de Dias Coelho que a cidade experimentou um momento de crescimento, sendo completamente reestruturada, assumindo ares de modernidade procurando se parecer cada vez mais com as cidades “bem estruturadas” do início do século XX.

Uma das maiores ações dos Coquís e que ainda se vê até hoje na cidade de Morro do Chapéu foi a modernização da malha urbana da cidade. Era um projeto antigo, mas que só teve início com o surto de varíola de 1910. A “bexiga” atingiu primeiro o distrito minerador do Arraial do Ventura, e logo depois a sede do município. Como em Morro do Chapéu não havia médicos suficientes para tratar os infectados, as primeiras providências tomadas para combater a epidemia foi afastar as pessoas infectadas do convívio social enviando-as para as serras que ficavam a 2 km da sede da vila. Mas essa medida não fez o efeito esperado. Foi então necessário que o governo do município interviesse, adotando medidas drásticas para o controle da doença.²³ Em agosto de 1910 foi promulgada a

23 Não há documentos que comprovem a data exata que a varíola chegou a Morro do Chapéu, o que se tem são relatos orais e poucos relatos de memorialistas. Sabe-se, no entanto, que em meados de 1910 a “bexiga” chegou à região. Provavelmente o surto foi iniciado no Arraial do Ventura, onde foram conhecidos os primeiros casos. Mesmo não havendo comprovação documental, testemunhos orais contam que a bexiga fora trazida de Salvador pelos senhores Bolí e Marcolino Andrade. Estes eram comerciantes locais e viajavam com frequência à capital do Estado. Aparentemente eles retornaram infecta-

Lei Municipal nº 31 que visava combater a epidemia, higienizar e modernizar a cidade. Essa lei era composta do Código de Posturas Municipais e de Normas específicas para erradicação da varíola no município.²⁴

O coronel Dias Coelho ordenou a realocação do cemitério que ficava atrás da Igreja Matriz. Afastava assim os miasmas, tão disseminados pelos cientistas da época como causadores de doenças, do centro da cidade. Seguindo o conceito da *Belle Époque*, a Lei estipulava que as ruas deveriam ter omíni-mo de 14 metros de largura e as praças 30. As casas que não obedecessem a esta metragem deveriam ser demolidas e construídas seguindo o novo alinhamento das vias. A cidade então foi reconstruída com ruas largas e retas, com uma avenida principal que media 18 metros de largura, paralela a outras duas com 14 metros cada uma. As ruas foram cortadas por artérias menores que nunca mediam menos que a largura estabelecida na Lei. As avenidas principais que seguiam no sentido norte-sul foram cortadas por três praças, uma delas com metragem maior que os trinta metros.²⁵

A Lei nº 31 determinava ainda que toda carne comercializada na feira no município deveria ser inspecionada. Os animais passariam a ser sacrificados em locais apropriados, que ficaram conhecidos como “currais de matança”. Esses “abatedouros” deveriam ser construídos em todos os distritos. Como forma de se cumprir a lei, havia uma rígida fiscalização na feira e a carne proveniente de matadouros clandestinos seria apreendida e

dos para o Ventura. Segundo depoimento concedido por Dona Maria Medrado de Souza, em 1997, então com 96 anos, na cidade de Morro do Chapéu. Arquivo pessoal de Fabrícia Sampaio, Morro do Chapéu Bahia.

24 ACMMC, *Livro de Leis do Conselho Municipal de Morro do Chapéu*, Lei n.º 31 de 1910.

25 ACMMC, *Livro de Leis do Conselho Municipal de Morro do Chapéu*, Lei n.º 31 de 1910, p. 21.

o comerciante multado. Caso o fiscal falhasse nas suas funções, também receberia multa e poderia ser demitido. As feiras também foram modificadas. A administração municipal ordenou a construção de barracões tanto na sede como nos principais distritos. A reunião de todos os feirantes no mesmo lugar facilitava o controle, a fiscalização de produtos irregulares e a cobrança de impostos. Era a modernização com controle social. As medidas de higiene atingiram também as lavadeiras. Ficava proibida a lavagem de roupa dentro do perímetro urbano. Isso atingia principalmente as lavadeiras de ganho, pois elas utilizavam o leito do rio Jacuípe que passava alguns metros por trás das casas na margem sul da cidade. O coronel Dias Coelho ordenou a construção de uma lavanderia pública distante das casas, mas de fácil acesso, chamada fonte do Pó-Só, com uma estrutura montada para que não prejudicasse a higiene da cidade, nem tampouco impossibilitasse o trabalho das lavadeiras. A água da lavanderia era filtrada por canais de decantação e devolvida ao rio Jacuípe pouco mais adiante. Outros fatores parecem não ter uma preocupação higiênica, apenas estética, como a obrigação legal de que todas as casas fossem caiadas para o aniversário da Independência do Brasil.

Os Coquís não se esqueceram de investir na educação. Criaram escolas municipais de primeiras letras nos distritos mais importantes. Naqueles onde não havia condições de instalar uma escola regular, foram contratados professores para lecionarem em classes mistas. Por não se tratar de escolas formais, essas classes tinham como único objetivo alfabetizar uma quantidade de alunos determinada pelo Conselho Municipal. Os professores eram indicados pelos chefes políticos dos distritos, contratados pela Intendência por um período de um ano e fisca-

lizados pelo Conselho Municipal a partir das informações da comunidade onde as classes estavam situadas.²⁶ Com o investimento na educação, houve um crescimento 2.250% no número de alunos. Este número é significativo considerando que de 1899 até 1903, quando o grupo do coronel Dias Coelho ainda não estava à frente do governo, os investimentos em educação foram praticamente os mesmos de anos anteriores, existindo apenas uma escola estadual existia no município. Nos quatro anos posteriores, já sob o mando dos Coquís, o número de escolas passou de uma para seis e foram contratados cinco professores para ministrar aulas avulsas. Quando o coronel Dias Coelho deixou a tesouraria e contadoria da Intendência e passou a governar de fato o município, os investimentos ficaram ainda maiores. No seu primeiro governo, iniciado em 1909, houve um crescimento ainda maior. Já eram dez escolas e o número de professores das classes mistas dobrou. Nesse mesmo período houve um crescimento de 293.7% no número de alunos alfabetizados por esses professores, o que significou um aumento de 49,5% no número de eleitores.²⁷

A morte do pássaro

O coronel Francisco Dias Coelho governou Morro do Chapéu até a sua morte em 1919. Meses antes o *Correio do Sertão*, jornal que ajudou a fundar e que era o veículo de propaganda dos Coquís, noticiava semanalmente o seu estado de saúde.²⁸ O jornal foi

26 ACMMC, *Livro de Atas*, 1898-1915, f.30

27 ACMMC, *Livro de Atas*, 1898-1915.

28 O jornal foi fundado em 3 de dezembro de 1917, data do aniversário do coronel Dias Coelho. Apesar de oficialmente não pertencer ao líder dos Coquís, o periódico tinha uma missão bem definida. Era o veículo de propaganda política e de promoção pessoal do coronel negro e do seu grupo. Informava semanalmente os acontecimentos que envolviam o coronel, dando des-

fundado em 3 de dezembro de 1817, data de nascimento do coronel. Desde a sua fundação em 1917 o *Correio do Sertão* foi o porta-voz do grupo. Alguns dias antes do seu falecimento o Coronel Dias Coelho passou a sua espada da Guarda Nacional ao seu amigo e aliado coronel Souza Benta. Isso aconteceu numa cerimônia na sua residência com a participação dos correligionários e parentes mais próximos. Na mesma semana, o *periódico sertanejo coquinense* noticiou o fato e participou a toda população da cidade. O ato funcionou como um símbolo de continuidade. Um líder convalescente escolhe o sucessor que dará continuidade as suas obras. No caso em questão era um coronel negro, cujos avós maternos tinham sido escravos, passando o poder de governar uma cidade que crescia em função da economia mineradora a outro coronel negro, estrangeiro e chefe de jagunço.

O coronel Dias Coelho faleceu no dia 19 de fevereiro, às 4 da manhã. Era uma madrugada de sábado, tradicional dia de feira livre na cidade quando as pessoas vinham da zona rural para comprar os víveres que faltavam em suas moradias e vender o seu excedente. A feira livre era também o local onde as notícias eram veiculadas. O jornal local era distribuído neste dia. Como já era de se esperar a notícia rapidamente correu a cidade. Consta que a comoção foi generalizada. O *Correio do Sertão* assim noticiou acontecimento

A mão inexorável da morte acaba de roubar ao Morro do Chapéu o maior dos seus filhos – O Coronel Francisco Dias Coelho. Com ambas as mãos trementes a suster-lhe a fronte macilenta, a sua pátria-natal

taques aos eventos públicos que participava, as inaugurações, suas propostas e, principalmente, sobre o seu cotidiano (quem o visitava quando se tratava de alguém importante ou os telegramas que recebia).

chora, neste momento, a memória do seu grande morto, que em vida, soube manter honestamente a concórdia, o bem comum, o enaltecimento da terra que lhe serviu de berço. Coração nobre, grande, magnânimo, nobre de bondade, grande de benemerência, magnânimo de caridade. O Coronel Francisco Dias Coelho, com um sorriso nos lábios, cativava ao forasteiro, animava ao fraco, mostrava o caminho do dever aos viajantes perdidos da existência, protegia aos pobres, numa paciência exemplar e digna de apreço. A sua morte abriu um vácuo imenso no coração do município de Morro do Chapéu; a sua falta será indubitavelmente impreenchível. Chefe modelo, de fino trato, de largos ideais, ele abafava o alvoroço espontâneo da política, a fim de cumprir a toda risca o seu programa governamental, a fim de manter a ordem progressista de seu município, guardando silenciosamente no escrínio de sua alma todas as contrariedades que lhe apareciam momentaneamente na escabrosa rotina da política. Vestido pela última vez com a sua farda, o Coronel Francisco Dias Coelho parecia dormir. Durante todo o dia, de hora em hora, momento em momento, de diferentes lugares do município chegavam pessoas amigas que vinham render-lhe o derradeiro tributo de amizade e gratidão ao seu inesquecível chefe. Às 8 horas da manhã do dia 20 de fevereiro efetuou o seu enterramento na capela de Nossa Senhora da Soledade.²⁹

Um caráter quase que messiânico foi dado ao coronel Dias Coelho no momento da sua morte. As suas virtudes o colocavam acima de todos os cidadãos comuns da cidade e as suas características de lideranças eram evidenciadas tanto quanto a sua nobreza de caráter e bondade. A imagem pública construída anos antes pareceu ter o seu ápice neste momento. A única coisa que diminuiria a comoção generalizada na cidade com o falecimento de Dias Coelho seria um funeral merecedor da sua “grandeza”. Graças à utilização do telégrafo, a notícia do falecimento

29 *Correio do Sertão*, 23 de fevereiro de 1919.

do Coronel Coelho chega a Salvador, e jornais como *O Democrata* e o *Diário de Notícias* não deixaram de informar sobre aquele fúnebre acontecimento. Ambos não pouparam elogios aquele coronel sertanejo. Ainda em vida, o Coronel Dias Coelho sabia o que as pessoas pensavam a respeito da cor da sua pele. Este desafio fora vencido na sua ascensão econômica, política e principalmente social, tanto na região da Chapada Diamantina como na capital do Estado da Bahia. Muitos anos depois, o preconceito racial era evidenciado até mesmo entre os seus correligionários, que levou a duas reações distintas na manutenção do mito do Coronel após a sua morte. Nas comemorações de trinta anos de falecimento, o *Correio do Sertão* publicou uma das suas homenagens

A 19 deste mês passará o trigésimo aniversário do falecimento, nesta cidade, do Coronel Francisco Dias Coelho – o grande filho de nossa terra, que, nos anais de nossa história, deixou o seu nome brilhantemente imortalizado para sempre.

Apesar da cor da sua epiderme (grifo nosso), Dias Coelho, distinto, generoso, trabalhador e progressista, tinha como que o condão de atrair a simpatia de quem o aproximava. Foi realmente um homem raro, de envergadura notável, de caráter sem jaça e de um valor extraordinário – o orgulho de um povo, o dinamismo que fazia gerar a vida, progresso e alegria para Morro do Chapéu.

Há trinta anos que Dias Coelho morreu. Mas sua memória vive na gratidão e no respeito daqueles que tiveram a felicidade de o conhecer, daqueles que notaram de perto o seu valor social e a exemplar abnegação pelo bem comum.

A Dias Coelho, o “*Correio do Sertão*” presta esta modesta homenagem, sincera e respeitosa.³⁰

A “sincera e respeitosa” homenagem ressalta as qualidades atribuídas ao chefe político. Porém, reafirma que nenhuma delas era própria dos negros, uma vez que ele as tinha “apesar” da cor da sua pele. O *Correio do Sertão* demonstrava o preconceito racial da elite local. Evidenciava também que mesmo entre alguns dos seus correligionários mais próximos isso era patente. O grupo político criado por Dias Coelho chegou ao fim em 1946, com o falecimento do coronel Souza Benta, que até aquela data havia tomado o comando do município, embora não tivesse a mesma expressão regional e estadual que o líder anterior. Com a morte do coronel Souza Benta, e a ascensão de um novo grupo ao poder, iniciou-se na cidade um processo de apagamento da memória do coronel Dias Coelho. O *Correio do Sertão*, sob nova direção, com os herdeiros de Honório Pereira, deixou paulatinamente de rememorar o coronel. Outros mitos começam a ser criados e a festa de São Benedito foi deixando de ser financiada pela prefeitura. O processo de desmobilização da memória do coronel negro culmina com a retirada do seu nome dos espaços públicos.

Ao morrer, o coronel Francisco Dias Coelho deixou um filho, o Dr. Deusdedith Dias Coelho, nascido em 1887, antes do casamento do pai. Era fruto de um caso amoroso antes de contrair matrimônio com uma mulher branca. Deusdedith foi enviado para Salvador ao completar 18 anos, onde estudou na Faculdade de Medicina da Bahia. Formou-se médico e com a morte do pai tentou assumir a chefia do grupo. Mas não teve êxito. Faleceu poucos anos depois.

No início da década de trinta do século XX, os Coquís perderam o poder, e paulatinamente a imagem do principal expoente do partido foi sendo apagada com o passar dos anos. Até que os monumentos em sua

30 *Correio do Sertão*, 15 de fevereiro de 1949.

homenagem foram destruídos ou tiveram os nomes trocados. Apesar da ascensão familiar de dependentes na Chapada Diamantina em especial as conquistas pessoais do coronel Francisco Dias Coelho determinarem as estratégias de dominação políticas e sociais de um determinado período na região, ainda que curto, não foram suficientes para eternizar a imagem construída no final do século XIX e anos iniciais do século seguinte. Os conceitos e preconceitos de cor continuaram a existir e com as posteriores modificações políticas e econômicas da região quando uma nova elite adentra ao poder, o partido e o próprio coronel negro somente subsistiram nos documentos depositados nos arquivos locais, que permitiram reconstituir a sua trajetória.

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CARVALHO, Sheyla Oliveira. **Entre o brilho do ouro e a aridez do sertão: condições femininas nos sertões da Jacobina no século XIX (1878-1888)**. 2010. Monografia (Licenciatura em História) UNEB-Campus IV, Jacobina, 2010.
- CASTRO, Jeanne Berrance de. **A milícia Cidadã: A Guarda Nacional de 1831 a 1855**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- CATARINO, José Martins. **Garimpo, garimpeiro, garimpagem**. Rio de Janeiro: Pholibliblion: Salvador: Fundação Econômico Miguel Calmon, 1970.
- CHAGAS, Américo. **O Chefe Horácio de Matos**. São Paulo: DIFEL, 1982.
- CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, Historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CUNEGUNDES, Jubilino. **Morro do Chapéu: um pouco de sua história, sua vida político-administrativo, suas belezas e sua gente**. Salvador: EGBA, 1999.
- DANTAS JÚNIOR, Antonio Barreto. **Cel. Dias Coelho: o diamante Negro – nosso mais importante filho e ilustre coronel**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 2006.
- FERREIRA, Elisângela Oliveira. **Entre vazantes, caatingas e serras: trajetórias familiares e uso social do espaço no sertão do São Francisco, no século XIX**. 2008. Tese (Doutorado em História Social), UFBA, Salvador, 2008.
- FERREIRA, Jackson André da Silva. **Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX)**. 2010. Tese (Doutorado em História Social), UFBA, Salvador, 2010.
- FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**, Campinas/SP, Editora da UNICAMP, 2006.
- GENOVESE, Eugene. **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988;
- GONÇALVES, Graciela Rodrigues. **As secas na Bahia do século XIX (sociedade e política)**. 2000. Dissertação (Mestrado em História Social), UFBA, Salvador, 2000.
- GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. 5ª ed. São Paulo: Ática, 1988.
- LEITE, Jedean Gomes. **“Terra do frio”, coronéis de “sangue quente”? Política, poder e alianças em Morro do Chapéu (1919-1926)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História), UEFS, Feira de Santana, 2010.
- LIBBY, Douglas Cole. **“Repensando o conceito do paternalismo escravista nas Américas”**, <<http://www.escravidaoemesticagem.com.br/IISimpósio/douglas.pdf>>, acessado em 28/01/2008.
- LOPES, Rodrigo Freitas. **Nos currais do matadouro público: o abastecimento de carne verde em Salvador (1830-1873)**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social), UFBA, Salvador, 2009.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. José Majojo e Francisco Moçambique, marinheiros das rotas atlânticas: notas sobre a reconstituição de tra-

jetórias da era da abolição. **Topoi**, v. 11, n. 20 (2010), p. 75-91.

MELLO, Maria Alba Guedes Machado. **História política do Baixo e Médio São Francisco**: um estudo de caso de coronelismo. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UFBA, Salvador, 1989.

MOREL, Marco. Animais, monstros e disformidades: a zoologia política na construção do Império do Brasil. **Estudos Históricos**, p. 13-24, 1999.

NEVES, Erivaldo Fagunde; MIGUEL, Antonieta (Org.). **Caminhos do sertão**: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia. Bahia, Arcadia, 2007

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do Alto Sertão da Bahia para o Oeste Cafeeiro Paulista. **Revista Afro-Ásia**, Bahia, n^o 24, p. 97-128, 2000.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja**: da sesmaria ao minifúndio (um estudo de História Regional e Local). Salvador/Feira de Santana: EDUFBA/Univ. Estadual de Feira de Santana, 2008.

OLIVEIRA, Antonio Gabriel de. Morro do Chapéu. **Rev. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Bahia, v. 45, p. 165-172, 1919.

PANG, Eul-Soo. **Coronelismo e Oligarquias**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor**: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888), São Paulo, Annablume/Fapesp, 2003.

_____. **Fios da vida**: tráfico interprovincial e alforrias nos Sertões de Sima - BA (1860-1920). São Paulo: Annablume, 2009.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição. **Revista Afro-Ásia**, Bahia, n^o 24, p. 199-242, 2000.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. **Alforrias em Rio de Contas, Bahia, Século XIX**. 2006. 174 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

Recebido em: 08/06/2015

Aprovado em: 16/09/2015

A MEMÓRIA NA PERSPECTIVA DAS DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE EM COMUNIDADE AFRO

Cecilia C. Moreira Soares*

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar alguns conceitos sobre memória, identidade e territorialidade afro-baiana, para que possamos refletir sobre a importância da memória afro-baiana no contexto das comunidades religiosas afro, a formação de memoriais em seus espaços como estratégia para educação étnico-racial, preservação e dinamismo da memória referendada. Utilizaremos, também, as informações colhidas na comunidade lócus da pesquisa Terreiro Ilê Axé Maroketu, em Salvador-Bahia.

Palavras chave: Memória; Identidade; Candomblé; Salvador; Terreiro Ilê Axé Maroketu.

Abstract

The purpose of this article is to present some concepts of memory, identity and african-Bahian territoriality, for we can reflect on the importance of african-Bahian memory in the context of african religious communities, memorials training in their areas as a strategy for ethno education racial, preservation and dynamism of the referenced memory. We will use also the information gathered in the locus community research TerreiroIlêMaroketuAxé in Salvador, Bahia.

Key Words: Memory; Identity; Candomblé; Salvador; Terreiro Ilê Axé Maroketu.

A escolha de um grupo social para análise e de forma paradigmática demonstrar as ações da memória individual e coletiva, a interpretação de identidade e a importância do espaço formal para reviver a memória, sugere um desafio para romper com a memória social, com pretensão de hegemonia.

Ao lembrar-se do jargão que tomou a cidade de Salvador nos dias carnavalescos em fevereiro de 2015: “É tudo nosso, nada deles”, corrijo dizendo que embora as memórias sejam nossas, são “eles” que a utilizam dentro de um esquema hierárquico, classificatório e de invisibilidade das nuances da cultura

* Professora Titular da Universidade do Estado da Bahia – UNEB DEDC I. Email: ceciliasoares@yahoo.com.br

negra, materializado por negros e negras no cotidiano da cidade. Condenam os espaços da memória à imutabilidade e ao aprisionamento histórico. Com base nessas premissas tentarei ao recortar este grande tema, provocar reflexões.

Neste artigo algumas palavras - chave permearão toda a discussão e análises das informações que são os conceitos de memória e oralidade, identidade e territorialidade. Utilizaremos, também, as informações colhidas na comunidade lócus da pesquisa, o Terreiro Maroketu, em Salvador-Bahia.

Importância da Memória no Candomblé

Por reiteradas vezes observei o esforço da lembrança nos rituais e diálogos entre os adeptos da religião afro-brasileira na Bahia. E no Terreiro Ilê Axé Maroketu, que selecionei como principal alvo de minhas investigações que originaram este artigo, as lembranças representavam a maior herança em relação a sua fundadora e todos aqueles que por ali passaram. Muitas vezes, no desenrolar dos rituais, as trocas de olhares, riso sutil, gestos só decifrados por aqueles que circulam nesse universo, vinha à tona a lembrança de alguém cuja participação tinha sido importante. Essa recordação coletiva estava associada à maneira irreverente ou grave com que as pessoas lidavam com as coisas sagradas, entonações e declinações nos cânticos, esquecimentos e re-elaborações da práxis, trejeitos, sinuosidades que singularizavam suas presenças nos rituais. Isto não é particular e exclusivo desse Terreiro, pois a memória representa para as comunidades - terreiros o principal elemento de religação com o tempo passado e com as pessoas desse passado. Rememora-se, através dos ritos e práticas no cotidiano desses espaços e com certa espontaneidade se in-

gressa na privacidade dos acontecimentos corriqueiros, mas capazes, se pedagogicamente lembrados, de elevar a auto-estima do grupo, preservar costumes, ou mesmo, justificar mudanças.

Assim, a memória assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade e, de forma paradoxal, explicitar descontinuidade na tradição. “*No meu tempo era assim... hoje, minha filha, tenho que fazer dessa forma... eles me entendem*”, justifica uma de nossas entrevistadas, quando interpelada sobre as alterações no ritual das Águas de Oxalá no Maroketu.¹ A lembrança de uma memória pessoal é também a memória social do grupo, que se regozija ao estabelecer uma ponte entre passado-presente, cujo fator tempo é uma demarcação meramente cronológica. Todas as vezes que, em circunstâncias bem determinadas, lembra-se de alguém ou de suas ações, afloram outras lembranças de sua presença, refletida nas falas de todos aqueles que compartilharam com essa pessoa algum momento. Vem à tona a recordação das cantigas que personalizadas pela pessoa ou mesmo eternizadas pela ênfase e entonação dadas às palavras sagradas, os gestos e a maneira de dançar, gosto e estilo no vestir-se e logo também alguém se põe a teatralizar sua presença e, por inúmeras e incontáveis vezes, recorrerão aos gestos e palavras que tornaram a presença-viva e constante daqueles que não compartilham mais do mesmo espaço ou comunidade. São essas ações que garantem a passagem de informações importantes para a manutenção da tradição.

A eloquência dessas narrativas e o cabedal de informações rituais enobrecem o grupo, estimula a memória ameaçada pelo

1 Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastora, líder espiritual da comunidade, 2005. Águas de Oxalá, cerimônia ritualística em homenagem à divindade Oxalá.

esquecimento, forma a nova geração que se compraz no riso, que também será sensibilizada pelas histórias que enaltecem a sabedoria ritualística e o segredo religioso. Por outro lado, é comum o estabelecimento de uma espécie de jogo sobre a detenção do conhecimento religioso ou mesmo da memória de alguém ilustre. Certa vez, ávida por uma informação sobre a existência de um memorável membro do candomblé em Salvador, corre-se alguns riscos, como o de deparar-me com um informante astuto, como no caso vivenciado e aqui relatado. O suposto informante que, por vezes insinuava para mim que possuía informações importantes e que iria disponibilizá-las, também aguçava mais e mais a minha curiosidade, ao lançar-me perguntas sobre a pessoa do meu interesse, invertendo a situação de depoente.

Durante uma cerimônia religiosa tive a oportunidade de entrevistá-lo; por diversas vezes lembrou-me das informações que possuía, com frequência punha-se do meu lado, gesticulava, informava-me que determinado cântico lembrava a pessoa, isso e aquilo outro era do seu tempo e do seu modo. Esse comportamento, aparentemente impertinente, deve ser interpretado dentro da lógica do jogo contínuo da memória religiosa, através da representação dos vivos e dos mortos que ainda detinham assento na estrutura litúrgica dos rituais. São práticas que rememoravam a descontinuidade do tempo e a vontade da tradição ser perenizada; diluía-se o impacto da dinâmica social celebrando a imutabilidade dessas referências. Toda comunidade que se sustenta na tradição da presença contínua dos indivíduos, celebra uma lembrança que é reativada pelos espaços na comunidade, seus objetos e práticas rituais. Eternizam os cânticos, uma cadeira, um canto da casa, um objeto de decoração. Para o tema em questão, o interesse recai

sobre a importância da organização de memórias no espaço do terreiro para lembrar e perpetuar a história e memória do grupo.

Memória, Identidade e Territorialidade

Segundo Bérghson (1990), decorrido algum tempo presume-se que as lembranças consistem em adquirir percepção dos fatos, permanências e releituras simbólicas das representações. O ambiente social e sua interação como aprendizado natural, absorção simples das interpretações das experiências africanas, pode exercer influência nas lembranças que “impregna as representações” (BOSI, 1994). Nos depoimentos realizados em nossa pesquisa, são perceptíveis as acomodações e reorganizações dos eventos passados para um presente, onde os símbolos e representações respondem às convicções momentâneas, à autonomia da memória em evocar imagens e reconstruí-las através da narrativa.

Bérghson (1990), a partir do método introspectivo, sugere que é o fato da conservação dos estados psíquicos já vividos que nos permitem escolher entre as alternativas que um novo estímulo pode oferecer. A memória teria como função prática, delimitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamentos que foram consolidados. À compreensão do autor, se devem buscar também as motivações na realidade social experimentada - novos contextos sugerem comportamentos que tendem a forçar as lembranças, alterá-las ou mesmo suprimi-las, enquanto defesa e proteção de princípios tão caros ao grupo. O desafio para nós está em agregar os dois estímulos que se distanciam e, ao mesmo tempo, se integram em diferentes tempos. O que diferencia o alcan-

ce da memória na comunidade – terceiro é o fato de que os conhecimentos que reconstituem a imagem do passado e evocam espontaneidade não ficam restritos apenas às repetições, enquadramentos singulares.

A grande preocupação de Bérghson foi entender as relações entre conservação do passado e sua articulação com o presente, a confluência da memória e percepção. É esse aspecto que interessa à pesquisa, ao analisar a importância e o significado da memória religiosa na comunidade Candomblé, como um referencial social ou mesmo cultural, que estabelece fronteiras entre este e os outros. A memória-hábito, adquirida pelo esforço da repetição, segundo Bérghson (1990), se dá no processo de sociabilização. Assim, devem se pensar os rituais iniciativos, ou a busca da história mítica entrelaçada a uma realidade, com o objetivo de mudança nos comportamentos, que ocorre na medida em que se ritualizam os mitos, servindo de referência para o cotidiano no universo das pessoas no Candomblé. Do outro lado, reside o que Bérghson (Ibidem) denominou de lembrança pura, quando se atualiza na imagem-lembrança, em termos evocativos e oníricos, por exemplo. A imagem-lembrança é individualizada. Refere-se a alguém em algum momento de sua vida. Halbwachs (1990) relativizou a teoria sobre a lembrança pura, ao relacioná-la com a história e, dessa forma, transpôs os limites das análises bergsonianas. O importante era trazer à tona o sujeito que lembra e fazer uma conexão entre o que era lembrado e quem era o sujeito que projetava essa lembrança.

Ao estudo de Halbwachs interessa os quadros sociais da memória e não exatamente a memória, ou seja, suas representações, permanências. A memória deve ser apreendida no seu conjunto e inter-relação com as diferentes sociabilidades. Cabe à in-

ferência sobre em que momento as pessoas são provocadas a lembrar, como organizam e narram essa lembrança, selecionam fatos, alteram as imagens. A memória se processa o tempo todo, culminando com novos cenários e redefinindo o papel dos sujeitos. Quando se fala em identidade negra, procura-se definir a conjunção de ideologias e aspectos visíveis daquilo que designamos genuinamente de origem africana. A leitura de identidade que queremos relatar é aquela construída e em processos contínuos de acabamento, redefinições que somente a recusa por processos culturais acabados, poderá compreender a singularidade de grupos tão específicos quanto às comunidades culturais e religiosas afro-baiana. As antigas tradições que se reprocessaram no contexto das comunidades estão atreladas aos movimentos sociais relacionados com a negritude e a inserção social, movimentos públicos e demonstração da dinâmica cultural em aceitarem e incorporarem novos conteúdos mágico-religiosos para compor a liturgia.

Os lapsos da memória foram preenchidos com elementos colhidos no território cultural e sofreram a influência dos grupos sociais que tinham experimentado ou experimentavam a política asfixiante de um ocidente com pretensão de hegemonia. Entende-se que os recortes estabelecidos pela memória seletiva cumprem a função ideológica de diferenciação dos ritos que irão legitimar identidades, através da permanência de valores afixados como exclusivos, mas, passíveis das vulnerabilidades e aquisições que contribuíram com os sinais diacrônicos e sincrônicos valorizados pelos grupos. Sem dúvida, a africanidade dessas composições é multiétnica e referendada no território cultural brasileiro. O pertencimento é reafirmado como resultante de um hibridismo cultural, transposto para o campo das práti-

cas ritualísticas e sentimentos de pertença, alicerçado numa memória individual e coletiva das diversas matrizes que compuseram a tradição.

As histórias individuais são, assim, exemplos de “autoconstrução de identidade referendada na África e imbricada num processo de resistência cultural religiosa brasileira”. (PINHO, 2004.) Analisar essas representações sobre o ser afro descendente, como a noção de identidade étnica - religiosa é também compreender seus sentidos políticos e a necessidade de inclusão que evidenciavam dentro das comunidades o fortalecimento com uma grafia diversificada, mas que só a partir dos anos 70, ganhou dimensão nacional. Segundo Jaques D’Adesky (2005, p. 118), o Território deve ser entendido enquanto espaço que se constitui por meio da relação de grupos sociais que se encontram e se reconhecem, em um local segundo uma forma de comunicação que gera relações permeadas por significados hierarquizados, valorizados e polarizados. A leitura do autor corrobora perfeitamente com os significados intrínsecos representados no Terreiro de Candomblé, este se sobrepõe à importância da “materialização do território”. O espaço do Terreiro representa as construções culturais que estão inscritas em cada corpo, em cada elemento, em diferentes ambientes e na própria natureza. Configura uma rede “relacional de representações coletivas” reconhecidas por todo grupo social. Dessa forma, o espaço se transforma e é transformado em “loteamentos territoriais”, segundo os quais se dividem até mesmo as nações de candomblés no mesmo terreiro.

O espaço do Terreiro deve ser interpretado também enquanto local de diferenças e conflitos expressivos de uma identidade que está em constante processo de reconstrução: espaço que poderá ser alterado, res-

significado, inclusão ou omissão de inscrições culturais, polarizações e rupturas, em que pesem os interesses circunstanciais dos sujeitos envolvidos. Se, de alguma forma, a visualização do espaço do Terreiro indicar uma “aparente desordem” devemos pensar, exatamente o contrário, pois esses sinais de desordem: Traduzem projetos, intenções que levam para além de sua dimensão espacial um significado temporal e simbólico que influi na formação da identidade. (D’ADESKY, 2005, p. 122).

Appiah, ao pensar as identidades africanas (1997, p. 248) salienta três grandes aspectos que poderão ser estendidos às identidades religiosas afro-brasileiras. Primeiro, que “as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades”. Segundo, que elas florescem a despeito do que antes o autor chamou de “desconhecimento” de suas origens, ou seja, suas bases estão assentadas em mitos e mentiras. E, por último, que não há muito espaço para razão na construção das identidades, politicamente é interessante exaltar identidades que parecem oferecer esperanças a objetivos futuros e silenciar o passado complexo.

Para Ferreira (2000, p. 46), identidade é um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças referenciais e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial. E ainda (2000, p. 47):

Talvez fosse mais correto denominá-la dinâmica de identificação, sempre submetida à dinâmica do processo de viver. A identidade refere-se à representação que o indivíduo tem de si próprio que sofre mudanças ao lon-

go do tempo e das relações de sociabilidade que dão sentido e particularizam a sua existência.

Segundo Haesbaert (1999, p. 174 - 175), a identidade não deve ser encarada como algo estático, mas, como em constante movimento. “Trata-se sempre de uma identidade em curso, e por estar sempre em processo/relação ela nunca é uma, mas múltipla”. Ela se “define em relação a outras identidades numa relação complexa de escalas territoriais e valorações negativas e positivas”. Para as comunidades – terreiros, a identidade se concretiza a partir da inserção ritualística no grupo, se for o caso, fundação de um novo núcleo onde a questão do espaço é condição *sine qua non* de sua consolidação e reconhecimento (HAESBAERT, 1999, p. 178):

Trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para a sua estruturação está na alusão por referências a um território tanto no sentido simbólico quanto concreto.

Da mesma tese compartilha Stuart Hall (1997, p. 76):

Todas as identidades estão localizadas no tempo e no espaço simbólico. Elas têm aquilo que Edward Said chama de geografias imaginárias: suas paisagens, características, seu senso de lugar, de casa/lar, de heimat, bem como suas localizações no tempo.

O grupo religioso constitui espaço privilegiado para difusão da memória e cultura africanas. Segundo Salete Joaquim (2001), ao construir uma identidade afro-brasileira no Candomblé, ela em determinados aspectos se diferencia de uma identidade negra, uma vez que esta possui uma conotação mais militante política, segundo a ótica do Movimento Negro Unificado. O Candomblé desenvolve atitudes e padrões de comportamentos independentes, que preservam a identidade própria, contribuindo tanto para

a identidade afro-brasileira, como para a identidade negra, através da busca das tradições culturais e da criação de novos símbolos e valores da ação social, na tentativa de contribuir com novas atitudes de grupos (JOAQUIM, 2001). Partindo-se do pressuposto de que a identidade pode ser edificada a partir dos interesses individuais e ou de um grupo, pode-se afirmar que isto se dá porque, segundo Bauman (2005, p. 19):

As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente.

Assim, conclui esse autor que a “identidade”, só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço que visa construí-la a partir do nada ou mesmo optar entre várias alternativas. A identidade interpretada dessa forma aparece inconclusa e da sua condição de precariedade busca ocultar-se (BAUMAN, 2005, p. 21-22). A identidade deve ser compreendida enquanto processo contraditório e dinâmico, como nos advertiu Stuart Hall (2006, p. 13): *Dentro de nós, há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas*. Para Bauman (2005, p. 19), estar deslocado é:

Estar total ou parcialmente “deslocado” em toda parte, não estar totalmente em lugar algum (ou seja, sem restrições e embargos, sem que alguns aspectos da pessoa “se sobressaíam” e sejam vistos por outras como estranhos), pode ser uma experiência desconfortável, por vezes perturbadora. Sempre há alguma coisa a explicar, desculpar, esconder ou, pelo contrário, corajosamente ostentar, negociar, oferecer e barganhar.

O deslocamento ou processo de desterritorialização implica na proximidade e convivência com outras culturas e, por isso, inevitavelmente haverá apropriações ou mesmo redefinições de elementos que poderão ser assimilados pelo grupo. Dessa forma, a construção de uma identidade deve ser interpretada como reflexo de uma idealização social centralizada, portanto:

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (HALL, 2006, p. 13).

Ferreira, (2000, p. 46) também recomenda a compreensão da identidade refletindo um processo em contínua transformação ao longo da vida, “cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças de referências e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial”. Assim, há que se concordar mais uma vez com Ferreira, ao conceituar identidade como “uma referência em torno do qual a pessoa se constitui” (FERREIRA, 2000, p. 47). Observando que a categoria identidade sugerida nesse trabalho é algo fluído, construído e edificado com base nas experiências individuais e grupais, caracteriza-se enquanto processos múltiplos, mas, ao mesmo tempo, simultâneos e diferenciados.

Memoriais em Comunidades Afros

A memória representa para as comunidades - terreiros o principal elemento de religação com o tempo passado e com as pessoas desse passado. Rememoram-se acontecimentos que, se pedagogicamente lembrados, são capazes de elevar a auto-estima do grupo,

preservar costumes, ou mesmo, justificar mudanças. Embora as comunidades-terreiros não sejam exclusivas para negros-mestiços, estas pessoas nesses espaços culturais, a partir da memória referendada, reconstroem sua identidade religiosa sociocultural, reforçando pertencimentos valorativos do ser negro em sua totalidade. Dessa forma, a memória assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade e, de forma paradoxal, desmistificar a negação da história de negros e negras na formação da sociedade baiana.

A partir dessas reflexões teóricas, voltamos nosso olhar para as concepções sobre memoriais afros. Reiteramos a importância política desses espaços de cultura, mas criticamos o imobilismo da coleção em museus tradicionais. Particularmente, os memoriais edificados dentro de comunidades-terreiros, reeducam, ao transcender as limitações dos escritos acadêmicos cuja visão epistêmica, permeada pelo racismo e preconceito obscurecem, confundem, simplificam sistematização das complexas memórias em comunidades negras. Não se trata apenas de preservar o passado reunindo peças, mobiliários, vestimentas, busca propor uma nova linguagem visual estabelecendo a comunicação passado-presente, o sentido da existência física e ideológica do grupo. A instalação de memoriais em comunidades terreiros politicamente aproxima as pessoas desse passado em um ambiente não opressivo, a memória centralizada evoca o passado onírico e de resistência aos padrões culturais, mas nem por isso desatrelado dos processos de reconstruções culturais, inovações, apesar dos discursos da tradição com o forte desejo de ser imutável.

Contrariando o pensamento de Neurath, segundo Mendes (2013), de que “a padronização da cultura poderia ajudar a trazer

senso e racionalidade às massas ao mesmo tempo em que promoveria o entendimento global”, o movimento de criação dos memoriais afros em comunidades reforça a tese das identidades culturais que se movem na contramão dos sistemas sociais, cuja pretensão de hegemonia depara-se com a apropriação do discurso multiculturalista e do reconhecimento das “teias de culturas” que fortalece as culturas populares, e particularmente abordadas aqui.

Ao pensar a história de homens e mulheres negros na sociedade, devemos pressupor que de uma forma ou outra ocorreram movimentos de resistência individual e coletiva. Embora alguns livros didáticos já reflitam as novas tendências da historiografia sobre o negro, a imposição das Leis 10639/03 e 11.645/08, reforçaram a exigência de um olhar específico para a história de negros e negras e as relações étnico raciais. De fato, a partir de então alguns cuidados foram tomados pela sociedade marcada pelos estereótipos e racismo, contudo, permanecem os negros em lugares de invisibilidade social ou simplesmente atendem ao apelo daqueles que estando em Salvador idealizam uma cidade adormecida no século XIX. Exemplifico esta situação, tomando como referência no campo da cultura os sujeitos que são aprisionados nas lentes dos fotógrafos e na mídia, as imagens reproduzidas são do negro feliz, alheio aos problemas de classe, a política a economia. Outros estão em estado de vulnerabilidade social, beirando a marginalidade, jinga e vocabulário entremeado de expressões metafóricas, construções livres, cujo código de linguagem não é estranho aos grupos que pertencem. Se apreendidos por essas câmeras no campo da religião, o registro imagético reforça uma visão de práticas culturais presas a um passado longínquo, celebrando em espaços e tempos bem defi-

nidos cuja visão excêntrica só se confunde com a ingenuidade de pensar que são todos despolitizados e com baixo grau de escolaridade.

Conforme nos advertiu Pinho (2004) a reinvenção da África atende particularmente a um grupo, impossibilitado de enxergar os processos históricos constituídos, resultado dos hibridismos culturais, das escolhas e do que acham conveniente ser negado ou exaltado. Estes sujeitos, quando não insuflados pelas políticas para a cultura afro, procedem na prática a dinâmica das continuidades, descontinuidades e reelaborações de traços culturais significativos ao grupo. Asfixiados, procuram emergir, burlando os pactos culturais, apropriando-se e em constante movimento. Poderão ser vítimas dos rearranjos, estratégias desesperadas para sobreviverem, ou poderão desaparecer de tão fluidas que se tornaram.

Porém, subjaz a memória, só estimuladas pelas lembranças, que produzem ecos na memória individual, reforçada pelo exercício de rememorar coletivamente em ambiente demarcado pela cronologia do tempo e do relógio. Esgueirando-se no enfrentamento com as novas ideologias, cuja finalidade também é diluir por completo referências culturais que reforçam o direito de ser múltiplo e a escolha de pertencimentos culturais. As memórias afros, só pontualmente são interessantes aos poderes públicos, ascendem ao lugar de importância político-cultural atrelada a concepção de bens simbólicos onde podem ser meramente comercializados. Na contramão desses processos, realinham-se politicamente nos próprios espaços religiosos, instrumentalizam-se juridicamente, mas ainda assim continuam muitas vezes reféns dos agenciadores de cultura. Nem sempre a barganha é bom negócio.

Considerações Finais

Análise inconclusa, fica posto o desafio da conclusão das histórias de homens e mulheres negras que possam transcender a visão histórica tradicional, as narrativas excêntricas ou excessivamente romantizadas. Que seja evidenciado outros papéis, pertencimentos sociais que inspirem poder e importância. Que a apreensão da memória revele superação, desconstrução ideológica e prática militante, cuja trajetória vislumbre liberdade e a possibilidade da quebra dos estigmas que aprisiona a memória negra no espaço da domesticidade e da subalternidade.

Exemplificando este processo, a comunidade do terreiro Ilê Axé Maroketu em Cosme de Farias, Salvador-Bahia, esforça-se em criar no espaço da domesticidade dentro do terreiro, a partir da disposição de objetos, mobiliário, móveis, utensílios e quadros, as referências étnico-religiosas e territoriais de sua fundação. A oralidade reforça as ideias projetadas materialmente, mas também já indicam a memória e como ela deve ser apropriada. Preserva-se rememorando a mitologia e liturgia que fundamentam a coesão do grupo, suas afinidades, escolhas míticas. Na contramão dos essencialismos culturais, tomam como referência a condução do discurso político e apaziguador das contribuições inter-étnicas e das tradições religiosas, todos resultados dos processos religiosos e influxos sofridos pela fundadora da comunidade. O conceito de velho e a prática de refutar qualquer elemento que possa evidenciar a longevidade, as crises e superações que perpassam a existência da casa e das pessoas, é cuidadosamente preservado. Ainda, que todo trabalho de preservação e recuperação física da memória esteja em processo, garantir e fazer emergir do esquecimento e do porão (depósito), espaços dos enfeitados e

pré - destinados a serem transformados em pó, se tornou uma atitude política sensata e de orgulho ao pertencimento religioso.

Ou como bem definiu uma senhora, figura ilustre na composição do grupo: “A casa toda é um *“tisouro”* (tesouro)... por isso que guardo, mandam jogar fora e guardo, eu sei que vai servir, é tradição, ne?!² Embora talvez esta senhora nunca tenha ouvido falar sistematicamente sobre patrimônio cultural, já esboça o sentimento da preservação de itens que possam contribuir na descrição da história do grupo, que lembre a passagem de alguém, acontecimentos no cotidiano, disputas... Para reativar a memória do grupo, seu passado, e reforçar a ideia de permanência e continuidade, qualquer elemento, objeto, servirá para detonar a memória que individual ou coletivamente, reproduzirá o vivido e apreendido, meticulosamente organizando as palavras, coordenando as omissões, esquecimentos. E rapidamente poderá processar estruturas mentais para preenchimento dos lapsos, das perdas, todos resultados de situações bem definidas, de ameaças dos de fora da casa e daqueles que mesmo no interior de seus espaços não resistiram simplesmente as incursões das informações trazidas pelos de fora. O dinamismo do grupo, pode refletir na memória que deseja preservar, desenhar esta memória pela casa toda foi o caminho encontrado pelo Maroketu. Os memoriais afros inscrevem a memória que se deseja ser preservada, seus interregnos, entrelaçamentos, exclusões e apropriações. Se existe um risco para o imobilismo, a estrutura de funcionamento refém do tempo e dos relógios se incubarão de propor as direções para uma nova memória, cabe a oralidade iniciar primeiro o processo.

² Entrevista realizada com D. Olga Marinalva, Equede (cargo honorífico na estrutura religiosa), em 2005.

Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.p.19-22.
- BERGSON, Henri. Trad. Paulo Neves da Silva. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.148-204.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- HAESBAERT, Rogério. "Identidades territoriais". In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. "Identidade cultural e diáspora". **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília, v.24, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550 - 1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.
- MENDES, Luciana Cortes. Transformações na percepção do museu no contexto do Movimento Bibliográfico: as concepções de museu de Paul Otlet e Otto Neurath. In **Revista Perspectivas em Ciência da Informação**, v.18,n.4,p. 185-199, out./dez. 2013.
- PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

Recebido em: 02/06/2015

Aprovado em: 15/08/2015

OBJETIVO E POLÍTICA EDITORIAL

A revista África(s) publica artigos originais e resenhas que tenham como foco pesquisas sobre o continente africano e suas representações. São bem vindos artigos nas áreas de História, Ciências Sociais, Educação, Economia, Artes, Arqueologia, Literatura e Letras. A revista África(s) tem como objetivo a divulgação de pesquisas que abordem o continente africano, contribuindo assim para difundir o conhecimento sobre a África e seus povos.

Os originais podem ser enviados em português, francês, espanhol e inglês. Todos os artigos devem ser acompanhados

A submissão de artigos e resenhas para a revista África(s) só poderá ser feita por mestres e doutores. Poderão submeter artigos para publicação na revista mestres e doutores nas áreas em História ou áreas afins. Todos os textos recebidos para publicação serão submetidos a uma avaliação preliminar quanto à sua adequação aos objetivos mencionados acima, a ser realizada pelos Editores.

Textos

Todos os textos aprovados na avaliação preliminar e que atendam aos requisitos mínimos apontados nas normas de apresentação de colaborações serão submetidos a dois pareceristas. Havendo pareceres contrários, recorrer-se-á a um terceiro.

Cabe ao Conselho Editorial a decisão referente à oportunidade da publicação das contribuições recebidas e aprovadas.

Cada autor só poderá ter um artigo em processo, entre o início da submissão e a publicação final. Será ainda observado um intervalo de uma edição entre a publicação e o início de um novo processo de submissão de texto.

Normas para a apresentação de colaborações

1. Todos os trabalhos devem ser apresentados em duas versões, uma com e outra sem a identificação do autor; não é necessário enviar cópia impressa. O programa utilizado deve ser compatível com o Word for Windows. Imagens: 300 dpi.
2. Em uma folha separada, devem constar os dados completos do autor (nome completo, filiação institucional, titulação acadêmica, endereço institucional, telefone com DDD e e-mail para correspondência). O autor deve também declarar que o texto submetido é 100% inédito e não se encontra em processo de julgamento em nenhum outro periódico ou coletânea.
3. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deverá ser mencionada.
4. As traduções devem vir acompanhadas de autorização do autor e do original do texto.
5. Os artigos terão a extensão de 15 a 30 páginas em formato A4, digitadas em fonte Times New Roman 12, com espaço 1,5. As citações de mais de cinco linhas deverão ser feitas em destaque, com fonte 11 e recuo 2,5 cm. Margens: superior e esquerda: 3,0 cm; inferior e direita: 2,0 cm. Os artigos serão acompanhados do resumo de no máximo 10 linhas, ou 140 palavras, e 3 palavras-chave. Os resumos deverão ser acompanhados de uma tradução em inglês, ou nas línguas aceitas para publicação por esta revista.

6. As resenhas poderão ter entre 1.000 e 1.500 palavras. Fontes e margens seguem mesmas normas dos artigos. Devem referir-se a livros nacionais publicados até cinco anos anteriores a data da submissão à revista. Para livros estrangeiros admite-se que tenham sido publicados nos últimos dez anos.
7. As referências bibliográficas completas devem ser listadas em ordem alfabética, no final do artigo. Quando citada, a obra deve ser indicada de maneira simplificada no corpo do artigo: (AUTOR, ano, p. número).
8. As notas devem ser colocadas sempre no final do texto.
9. Normatização das notas conforme NBR 6023.

Exemplos para as referências

Livro: DAMASCENO, José Jorge Andrade. Vozes eclipsadas, memórias silenciadas. Tradução (se houver). 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, 349 p.

Capítulo ou parte de livro: SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson André da Silva. Coquí: um coronel negro no sertão baiano (Morro do Chapéu- BA, 1864-1919). In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; DAMASCENO, José Jorge Andrade; SANTOS, Joceneide Cunha dos; VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues; SAMPAIO, Moiseis de Oliveira; FERREIRA, Jackson Andre da Silva (Orgs). Áfricas, Índios e Negros. 1ª Ed. Recife: Bagaço, 2016, p. 365 – 399.

Artigo em periódico: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Selvas, povos primitivos, doenças, fome, guerras e caos: a África no cinema, nas histórias em quadrinhos e nos jornais. África(s). V. 01, p. 81-105, 2014.

Dissertação: SANTOS, Joceneide Cunha dos. Entre farinhadas, procissões e famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, Província de Sergipe (1850-1888). Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

Tese: VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

Trabalho apresentado em evento: SANTOS, Cristiane Batista da Silva; BISPO, Daniana Oliveira. Identidade negra no ensino e aprendizagem de história local e regional nas experiências do PIBID. In: V Encontro Nacional das Licenciaturas - IV Seminário Nacional do PIBID, 2014, UFRN. Natal, ENALIC, 2014, p. 10-15. Disponível em: <http://enalic2014.com.br/anais/anexos/1247.pdf>

Os originais devem ser submetidos pelo endereço: escrever o endereço eletrônico da revista, o caminho da submissão.