

REVISTA

# ÁFRICA(S)

VOL.9 Nº 18 (2022)



# Revista África(s)

**Volume 09, n. 18, Jul – dez, 2022.**

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.

Grupo de Estudos África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)

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.

*Editor geral:*

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

*Editoração eletrônica:*

Prof. Dr. Rogério Link

*Revisão linguística:*

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Antônio Alexandre Timbane

*Design da capa:*

Prof. Dr. Rogério Link

*Sítio de internet:*

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

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

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

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: [estudosafrianosuneb@gmail.com](mailto:estudosafrianosuneb@gmail.com)

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,

v.; il. Semestral ISSN 2446-7375 online

© 2022 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

*Revista África(s)*, do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2446-7375 online, v. 9, n. 18, jul./dez. 2022. Disponível em: [www.revistas.uneb.br/index.php/africanas](http://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas)

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)

Bas'lele 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)

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:

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

## Docentes:

Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;  
Celeste Maria Pacheco Andrade (Doutora) DEDC II UNEB;  
Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;  
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;  
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;  
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;  
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDC II UNEB;  
Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;  
Ercílio Neves Brandão Langa (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;  
Marcos Carvalho Lopes (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;  
Pedro Acosta Leyva (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês.

## Apoio:

Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitora: Profa. Dra. Adriana Marmori Lima

Vice-Reitora: Profa. Dra. Dayse Lago de Miranda

Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Tânia Maria Hetkowski

# EDITORIAL

## Comitê Editorial Executivo

**Alexandre Antônio Timbane**  
**Ivaldo Marciano de F. Lima**  
**Pedro Acosta Leyva**

E segue a vida, e com ela mais uma edição de África(s), periódico que apesar dos pesares, persiste em persistir, numa constante e insistente teimosia de trilhar o caminho da razão. Será que esta vereda está de fato fora de moda? Ora, me disse uma voz desconhecida que isto de ciência e de racionalidade não está na ordem do dia. Que agora devemos lutar e colocar a paixão e a emoção acima de tudo. Que para os temas aqui tratados servem os discursos de luta por isto e aquilo, posto que a distância e a busca pela objetividade não possuem mais lugar. Ouvi desta mesma voz que não há mais espaço para a busca pela objetividade, ou quem sabe a objetivação.

África, no dizer desta voz imponente, é apenas um tema ou motivo para se buscar poesia ou uma história qualquer... O leitor e a leitora devem estar a se perguntar sobre o que estou a escrever, e antes que lancem dúvidas sobre minha razão, informarei que este foi um trecho de uma conversa com uma jovem estudante que me questionava sobre o modo como enceto os temas alusivos ao continente africano e aos modos e formas como entendemos as diferentes Áfricas em nosso país (o Brasil).

Dizia esta jovem que o importante é lutar por direitos para os desassistidos, pelear contra os preconceitos de cor e de gênero, de orientação sexual e religiosa, dentre outros tipos de identidades da atualidade. Para esta jovem, ciência e razão não constituem a tônica e o fim de uma pesquisa ou estudo, mas discursos de quem quer fugir da luta contra um monte de demandas postas na ordem do dia pelos movimentos sociais da atualidade. Ainda, segundo ela, há uma ciência branca que não serve para nada, e que esta razão tem de ser superada, posta de lado “pelos que lutam”.

Eu fiquei perplexo com as questões que me foram colocadas e perguntei sobre o que pensava esta jovem a respeito de temas como saúde, história, objeto, evento... Tudo se resumia, no dizer desta jovem, em lutas que se traduzia no infinito maniqueísmo binário. Será este o resultado das tendências em que cor de pele, orientação sexual e gênero tomam dimensões maiores do que as identidades, historicamente construídas no dia a dia? Seria este o resultado de um contexto em que não importa a pesquisa, o estudo e a análise, mas uma luta contra ou a favor de um sem número de pautas e questões, inseridas em jogos imersos nas epistemes do momento?

Bem, ao que parece os tempos continuam difíceis para aqueles e aquelas que acreditam na pesquisa como meio para compreender eventos e fenômenos, e que estes só são possíveis de serem apreendidos mediante a boa e velha busca pela objetividade, premida pela distância entre sujeito e objeto. E neste meio, todos os aspectos alusivos aos costumes, práticas, hábitos, usos e contextos advindos do continente africano, tecidos no cotidiano de homens e mulheres que respondem suas necessidades (em tramas passíveis e possíveis de serem entendidas e devidamente traduzidas) só podem ser devidamente compreendidos se mediados por um bom e velho método e por um repertório conceitual a sua altura. Ora, as questões, os sentidos e as percepções jamais serão compreendidas sem que se ponha a análise dos modos e formas como se constroem as práticas e os costumes no dia a dia das pessoas.

Semelhante raciocínio serve para os homens e mulheres que em terras brasileiras reivindicam, sob discursos diversos, alguma condição de ser descendente (ou pertencente) ao continente africano. São descendentes por que se reconhecem pela cor, ou por quem sabem quem são os seus pais e avós? A reivindicação é discursiva, construída a partir de metáforas, ou é evidente e balizada em aspectos biológicos? Ora, os que fazem este periódico continuam se regendo pela razão como meio, e pela ciência como modo de compreender os fenômenos que nos cercam, e isto incluem também os discursos e as epistemes. Ao que parece, estamos vivendo tempos em que as subjetividades ganham força, e em alguns casos sobrepujando o que outrora se tinha como limites entre a natureza e a cultura. Mas, correndo riscos de sermos definidos como conservadores, ultrapassados ou o que for possível em termos de adjetivos, ainda nos posicionamos na seara de que algo só se explica mediante evidências, e que não basta achar ou sentir algo para definir uma dada realidade. Quem se assume como africano ou algo do tipo, necessita ter sua reivindicação compreendida, de maneira que saibamos os motivos que balizam seu pleito e construção identitária. A pesquisa e o método servem, portanto, para conhecer o que nos cerca. E aqui nos colocamos como tributários da ciência em sua mais plena acepção!

E é neste caminho que apresentamos mais este número de tão profícuo periódico acadêmico, que insiste em insistir apesar dos tempos adustos e áridos. Com este propósito,

Martinho Pedro, do outro lado do Atlântico, já nas margens do Índico, nos traz um belo artigo com conclusões de deixar muitos e muitas destas terras brasileiras em polvorosa. Ele, Martinho Pedro, em artigo intitulado “**Entre Colonização e Heterogenia no espaço imperial oriental português entre séculos XVI e XVII**”, mostra que os portugueses, assim como os demais europeus, não chegaram ao que hoje denominamos África com ares e poses de conquistador “todo poderoso”, como diria minha filha Mayara Lima. Este processo de construção da inferioridade do homem e mulher de África, e das representações em que estes são destituídos de valores civilizacionais, é sucedido pela criação do conceito de raça, em que o equipamento biológico passa a ser definidor dos aspectos alusivos ao campo da cultura. O artigo de Martinho Pedro, portanto, é daqueles que deve ser lido e relido sem alvoroço. Ele, o artigo, confirma a regra e o dito: o que sabemos sobre África é bem distante daquilo que existe do outro lado do Atlântico.

Ainda no continente africano, mais precisamente em terras moçambicanas, Daniel Figueiredo, no artigo intitulado **Entre o capitalismo e a tradição: acumulação de riquezas como linguagem de poder no norte de Moçambique**, discute sobre práticas tradicionais, no caso, relações culturais adstritas em contextos típicos do capitalismo e de usos e costumes regidos por valores que nem sempre coadunam com a lógica do capital. Aqui, conforme o artigo de Daniel Figueiredo, vale ter pessoas ao seu dispor, mesmo que se tenha gastos além do que se terá de retorno, lucro, no dizer capitalista.

Continuando em Moçambique, desta vez em chão insular, Helena Santos Assunção nos traz indicações de como a construção de amalgamentos culturais vão dando formatos à práticas e costumes de determinado povo. As adaptações do islã, ressignificados em uma sociedade regida por valores premidos por outros códigos são discutidos de forma brilhante e que instigam o leitor e a leitora a quererem não apenas seguir com a leitura, mas também de contemplar os resultados de combinações tão heterodoxas, em se tratando de uma sociedade como a que Helena está a discutir. Vale a pena, portanto, compulsar o artigo “**Batuque sem tambor: islamizações e iniciações na ilha de Moçambique**” do início ao fim.

Na sequência, ainda pisando em terras moçambicanas e respirando os ventos do Índico, temos o desafiador e elegante artigo de Óscar Namuholopa, intitulado “**A luta armada de libertação de Moçambique (1964-1974): contexto, processo e significado**”. Munido de análises das memórias de alguns dos combatentes que estiveram nas primeiras frentes de batalha, e sob as balizas de bibliografia específica sobre o tema, Óscar Namuholopa lança novas questões sobre algo que ainda hoje motiva discussões e estudos diversos acerca do processo que culminou com a independência de Moçambique. O presente artigo, portanto, encontra lugar



lídimo entre aqueles e aquelas que buscam compreender o contexto em suas devidas minudências.

Mantendo-se sob os ventos vindos do Índico, e respirando ares da bela Moçambique, Jeremias Arone Donane, no artigo intitulado “**Memória esquecida, passado e futuro em conflito de identidade: uma leitura sobre Moçambique contemporâneo**”, nos traz uma discussão sobre o contexto político atual deste país e de como as identidades reverberam para uma cultura política. O autor, com base em profícua revisão bibliográfica, mostra alguns dos caminhos e descaminhos percorridos pelos homens e mulheres deste país tão (des)conhecido por nós deste lado do Atlântico. Vale a pena a leitura!

Saindo da costa oriental, caminhando em direção à costa atlântica, chegamos ao que outrora se chamava Costa do Ouro, e que foi após a independência batizada por Gana, com fins de conhecer um pouco mais sobre as relações existentes entre futebol, imigração e política. Em artigo intitulado “**A relação entre a copa do mundo de futebol FIFA 2022 e o Projeto “Ano do Retorno” em Gana**”, Guilherme Silva Pires de Freitas nos mostra detalhes pouco conhecidos do grande público a respeito de como políticas públicas se apropriam de discursos e reivindicações e se espraiam nas searas do futebol, ou, mais precisamente nos campos deste esporte tão festejado e celebrado em tantas plagas. Em seu artigo, Guilherme mostra como Gana se utiliza do recurso da dupla nacionalidade para poder obter proveito e usar a seu favor jogadores de bom nível nos elencos selecionados para a copa. Foi esta a estratégia usada para o evento ocorrido no ano de 2022. Para os que amam esta prática desportiva, vale a pena a leitura, de maneira que se verifiquem as estratégias usadas por tão querido e aguerrido país da costa atlântica do continente africano.

Da costa atlântica, iniciando o processo de travessia, Isaque Pereira de Carvalho Neto, instilando erudição e sapiência a cada linha, nos mostra os encontros possíveis entre duas personalidades no belo e magistral artigo intitulado “**Música e memória no transe atlântico: Artur Arriscado, Agostinho da Silva e o mundo de língua portuguesa**”. A trama, ou o texto, conforme a preferência do leitor ou da leitora, traz consigo as semelhanças entre dois ilustres homens nascidos em pontos distintos do mundo lusofóno. Um estudo em que se apontam detalhes, percepções e ideias de como ambos entendiam e reagiram à diferentes questões relacionadas ao campo da cultura, mais precisamente ao que nomeamos por música. Recomenda-se que o artigo em questão seja lido com grande atenção, para que seja aproveitada toda a erudição presente nas suas linhas e entrelinhas.

Com a travessia do Atlântico consolidada, e fazendo os encontros do que Alberto da Costa e Silva nomeou por “duas margens”, Charles Nascimento de Sá nos presentearia com uma

pérola sob a forma de artigo, intitulado “**De uma costa a outra, governo e autoridade na conexão entre a Capitania da Bahia e a África Atlântica**”. Utilizando-se de documentação e bibliografia específica, este autor nos leva a pensar sobre as relações entre o que viria a ser no futuro Angola e o que seria a Bahia dos dias atuais, indicando que a colonização, diferente do que se pensava até recentemente, possui mais complexidades do que imaginamos. Analisando documentos e correspondência do período pombalino, Charles Nascimento de Sá traz à tona aspectos que demonstram minudências do Império Português da idade moderna, e de como estes se constituíam em algo corriqueiro do período. Acreditamos que o leitor e a leitora irá se espantar e ao mesmo tempo dispor de boas questões de pesquisa após a leitura de tão instigante artigo.

Já com os pés em terras brasileiras, e com o juízo fervendo de tanta erudição, Lucas Mello Neiva fecha este número com o seu genial artigo intitulado “**Max Muller na África: colonialismo e racismo no quadrinho de Augusto Rocha (1913-1916)**”. Contrariando a máxima de que as Histórias em Quadrinhos de nada servem aos historiadores e historiadoras, Lucas Mello Neiva entabula geniais questões sobre as histórias do personagem Max Muller e de como o continente africano era representado nas mesmas. Evidente que tal análise não poderia ser feita sem que o autor lançasse mão de exaustivo estudo sobre Augusto Rocha e o contexto em que este produziu suas histórias. Aqui, com genial maestria, Lucas Mello nos brinda com a análise de um fecundo historiador que extrai o melhor possível de uma fonte outrora inusitada e questionada, mas que nos tempos hodiernos é cada vez mais posta em evidência por pesquisadores do seu calibre. Para quem quer ser mais sábio do que já é, vale a pena ler com dois litros de café do lado, de maneira que não retire os olhos do texto um só segundo.

Enfim, saudando a vida e a alegria, este número é dedicado aos queridos e valorosos colegas que fazem o dia a dia dos Grupos de Pesquisa África do Século XX, sediado no campus II da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em Alagoinhas; e Estudos Africanos e Representações da África, do campus XV, que está situado na bela e agradável cidade de Valença, região do baixo sul baiano. Colegas valorosos, lotados em várias universidades brasileiras, a exemplo de Rodrigo Castro Rezende (UFF), Josenildo de Jesus Pereira (UFMA), Márcio dos Santos Rodrigues (UEMA), Danilo Ferreira da Fonseca (UNICENTRO – Irati/PR), Alex Andrade Costa (UFBA), Detoubab Ndiaye e William Maia (UNEB - DEDC II), Cinthia Nolacio de Almeida Maia (UNEB DCH IV), Alyxandra Gomes Nunes (UNEB DCH V), Josivaldo Pires de Oliveira (UNEB DEDC XIII), Ana Lícia Stopilha, Ana Lúcia Nunes Pereira e Everton Nery Carneiro (UNEB DEDC XV), Charles Nascimento de Sá (UNEB - DCHT XVIII), José Welton Ferreira dos Santos Júnior (UNEB - DCHT XXIII), Pedro Acosta Leyva, Eduardo

Antônio Estevam Santos e Alexandre Antônio Timbane (UNILAB – Campus dos Malês), além de Cristian Arão Silva de Jesus (UNB) e Luiz Felipe Honorato (USP), todos e todas partícipes e responsáveis pela manutenção deste e dos outros dois periódicos (Cadernos de África Contemporânea e Dado(s) de África(s)) que integram o conjunto de atividades que mantemos.... Além destes, há também os que estão do outro lado do Atlântico, e que nos apoiam neste exercício constante de tentar compreender o que se passa no seio dos muitos povos, dispostos em mais de cinquenta países do continente africano. Homens e mulheres que estando do outro lado, ou em terras brasileiras, nos ajudam a desconstruir estereótipos diversas que foram construídas anos a fio sobre o continente africano. Pessoas como Yuri Manuel Francisco Agostinho (Universidade de Luanda), Patrício Batsíkama (ISPT – Luanda), Manuel Cochole Paulo Gomane (Moçambique), dentre outros, constituem nossa esperança no desenvolvimento de relações pautadas no respeito e na harmonia.

**Ivaldo Marciano de França Lima – editor geral.**

# ENTRE COLONIZAÇÃO E HETEROGENIA NO ESPAÇO IMPERIAL ORIENTAL PORTUGUÊS ENTRE SÉCULOS XVI E XVII

ENTRE COLONISATION ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DANS L'ESPACE  
IMPÉRIAL ORIENTAL PORTUGAIS ENTRE LES XVII ET XVIII  
SIÈCLES

**Martinho Pedro**

**RESUMO:** Os primeiros dois séculos da colonização portuguesa tiveram um caráter que se tivesse prevalecido teria engendrado, segundo as evidências, um encontro inter-civilizacional menos conflituoso. Tal processo adviria da contínua mobilização de arcabouços sociais dos grupos em contato em função de múltiplas referências, contrariamente ao que veio a acontecer durante a montagem dos sistemas coloniais na Segunda Modernidade Europeia em que, imperando um isomorfismo e um contexto discursivo ambivalente veio a propiciar a emergência de um conflito que perdura até a fase hodierna. Nesse prisma, a ideia central do artigo é de apresentar que, quando o móbil fosse tratar a natureza dos dois grupos em contato, o discurso dominante nesses primeiros dois séculos, quer no quadro das representações de populações nativas, quer no da integração / exclusão das envolturas societárias nativas dentro da sociedade colonial, dava um *décalage* pouco notável que, quando analisado no quadro temporal, propiciou a presença de realidades “conciliadoras”, concorrentes e recorrentes, expressando a universalidade e a transversalidade de práticas da espécie *homo*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonização; Exclusão; Heterogenia; Transversalidade.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**RÉSUMÉ:** Les deux premiers siècles de la colonisation portugaise avaient un caractère qui, s'il avait prévalu, aurait engendré, à l'évidence, une rencontre inter-civilisationnelle moins conflictuelle. Un tel processus résulterait de la mobilisation continue des cadres sociaux des groupes en contact en fonction de références multiples, contrairement à ce qui s'est produit lors de l'assemblage des systèmes coloniaux avec la Seconde Modernité européenne dans laquelle, prévalant un isomorphisme et un contexte discursif ambivalent, il est venu à favoriser l'émergence d'un conflit qui dure jusqu'à aujourd'hui. A cet issu, l'idée centrale de l'article est de présenter que, lorsqu'il s'agissait de la nature des deux groupes en contact, le discours dominant dans ces deux premiers siècles, que ce soit dans le cadre des représentations de autochtones, ou dans celui de l'intégration/exclusion des enveloppes sociales autochtones au sein de la société coloniale, donnait un *décalage* moins notable qui, analysé dans le cadre temporel, donnait réalités « conciliantes », concurrentes et récurrentes, exprimant l'universalité et la transversalité des pratiques de l'espèce *homo*.

**MOTS-CLÉS:** Colonisation; Exclusion; Hétérogénéité; Transversalité.



## ENTRE COLONIZAÇÃO E HETEROGENIA NO ESPAÇO IMPERIAL ORIENTAL PORTUGUÊS ENTRE SÉCULOS XVI E XVII

Martinho Pedro <sup>1</sup>

### Introdução

Um dos debates mais mobilizados atualmente é relativo à interculturalidade, do mútuo reconhecimento das culturas, de uma abordagem ética sobre contextos culturais em função de ditames universais ou da relativização de culturas, ao se reconhecer a funcionalidade contextualizada de cada padrão cultural ou, na melhor das hipóteses, na não existência de culturas inferiores e nem superiores. Tais debates foram suscitados depois que grupos sociais significativos ficaram integrados, durante um longo período, num ciclo colonial entanto que constrangidos, como o foram os do continente africano.

Compulsando a natureza dos contatos entre aqueles que construíram a superioridade para si em relação às sociedades que passaram para a condição subalterna, emerge um pequeno espaço de manobra que não vai ao encontro de uma colonização mental portuguesa em quinhentos anos para todo o conjunto territorial africano. Para os defensores desta corrente, concordar com essa demarcação é procurar forçar certas justificações que dificilmente encontrariam argumentos plausíveis. A este propósito, Pélissier indica que, “(...) na verdade, o *cliché* de «cinco séculos» de colonização-exploração portuguesa perpetua-se porque ex-colonizadores e ex-colonizados têm interesse pela sua reprodução. Esse mito fundador, (...) [permite] uma fácil explicação para numerosas dificuldades actuais” (1987, p. 88). De fato, analisando o contexto ocupacional de territórios do continente africano desde os primórdios da presença portuguesa/europeia, seria correto afirmar que parte de tais territórios começaram a ser ocupados, pelo menos na costa oriental, a partir do século XVI, o que, automaticamente, reduziria, de cinco, para quatro séculos. E se é ideia assente de qua parte substancial do continente só foi calcorreada pelo europeu a partir do século XVIII ou mesmo depois, os quinhentos anos só cairiam na homogeneização induzida de um processo que jamais foi sincrónico, senão a partir da Segunda Modernidade e, mesmo assim, com diferenciações nas formas de acomodação dos sistemas coloniais que estavam em montagem, até a montagem dos sistemas administrativos que ocorreram recorrentemente com e depois da Primeira Grande guerra. No mesmo diapasão, encontrar-se-ia toda a justificativa de única África hoje presente em

muitas mentes, quando, na verdade, existem muitas Áfricas, no mesmo bloco continental, moldadas em distintos momentos, por processos diferenciados e com resultantes socioculturais também bem diferenciadas.

Finalmente, para os que defendem os quinhentos anos, mesmo que encontrassem justificativas nas construções pejorativas que acompanharam a integração do africano costeiro na colonização portuguesa entre os séculos XVI e XVII, facilmente cairiam em descrédito, na medida em que tais construções acompanharam e acompanham construções que ocorreram e ocorrem no encontro entre diferentes grupos humanos, tenha sido antes do processo colonial ou depois dele, até mesmo fora de lógicas coloniais. De fato, os grupos humanos, no âmbito das construções identitárias, não importando o tempo ou a situação, geral e recorrentemente, cunharam atributos negativos aos grupos homólogos contemporâneos ou não. Ao aplicarem-se questões identitárias, os grupos de referência têm sempre apresentado os melhores atributos para si em relação aos recíprocos. A esse propósito, Laplantine aponta que “a extrema diversidade das sociedades humanas raramente apareceu aos homens como um fato, e sim como aberração exigindo uma justificação” (2007, p. 40). E tal realidade não basta que os grupos se desconheçam mutuamente, ocorrendo mesmo no interior de um mesmo grupo que ocupe um território expressivo. Por via disso, basta existir um rio, uma montanha, uma floresta, etc., para que dois subgrupos cataloguem-se, reciprocamente, como diferentes e tal diferença é tão abissal quanto maior for a distância que os separa, sendo mais rudes ou selvagens os desconhecidos ou das terras longínquas.

Tal como anota ainda Laplantine, a consequência lógica dessa negação à igualdade é “(...) expulsar da cultura, isto é, para a natureza, todos aqueles que não participam na faixa da humanidade à qual pertencemos e com a qual nos identificamos (...)” (Ibid.). Dito de outra forma, em questões identitárias, o grupo de referência num determinado contexto tem construído o *outro* em modo sempre pejorativo, uma realidade que não ocorre necessariamente com alguma colonização. Assim, a mobilização das diferenças e a catalogação de atributos negativos e de estereótipos aos outros pode ocorrer mesmo em processos que não traduzam coabitação de dois grupos num mesmo território. Pode ocorrer entre grupos com territórios contíguos ou não, ou para contextos que explicitem tacitamente subserviências, como se procura evidenciar neste artigo. Se quiser recorrer-se à um já velho modelo, construído, por exemplo, na relação entre os europeus e os africanos, ou no quadro relacional construído numa pretensa base racial, opondo brancos e negros, a história mostrará situações em que, nos primeiro contatos, estes últimos

---

<sup>1</sup> Martinho Pedro, Universidade Pedagógica de Maputo. Doutor. [marpmat@gmail.com](mailto:marpmat@gmail.com)

desdenharam os primeiros, identificando-os com rãs ou peixes e até incitando-os a voltarem para a água de onde não deviam ter saído (PEDRO, 2010).

Mesmo na situação em que fosse ajustar-se à corrente dos quinhentos anos de colonização, recair-se-ia no pressuposto segundo o qual o primeiro momento do encontro entre europeus e africanos, por mais que os primeiros tivessem empreendido uma forma de conquista de novos espaços, tal conquista não foi tão imperante ou constrangedora, justamente por ter sido no momento de reconhecimento do terreno, para além de que o arcabouço militar e os recursos humanos não poderiam suportar um combate permanente longe dos centros de difusão da colonização. Não é por acaso que foram aceites, nessa altura, “embaixadas” recíprocas e um trato das soberanias africanas entanto que tais, tal como se demonstra mais adiante, especificamente no subponto intitulado *Encontros inter-societais e os diálogos concorrentes pós-negligenciados*. Nesse momento, no lugar de se terem manifesto processos de subserviência houve diálogos inter-societais a vários níveis, persistindo uma heterogenia, isto é, a abordagem dos elementos constitutivos dos dois grupos, pelos quais se estabeleceram diferenças que, mesmo sendo vistas neste prisma, não eram tão abismais.

As diferenças, simplesmente vistas como contrapostos das outras realidades identitárias, situavam-se no plano do desconhecido que devia ser captado, propiciando uma inteligibilidade entre os dois mundos. Mesmo que fossem acompanhadas por construção de subalternidade, esta não tinha ainda um carácter como a que seria recorrente na fase da implantação da Segunda Modernidade Europeia, iniciada a partir do século XVIII e formatada, definitivamente, no XIX, para constituir-se como *modus operandi* do bloco colonizador durante o século XX. Nesta fase, com juízos de valor concebidos de forma unilateral, tal subalternidade foi colocada num contexto isomorfo, com a eliminação do indivíduo<sup>2</sup>, acompanhada pela cunhagem de estereótipos e, finalmente, com a qualificação do outro na condição de selvagem, isto é, fora da cultura.

A sua imposição foi, logicamente, consequência da sistematização de uma carga pejorativa definida pelo grupo europeu para a África, e para as outras partes do mundo que, uma vez catalogada e erigida como um sistema de referência perpétuo, no quadro de uma violência psicológica e epistêmica, condicionou a colocação em uma condição subserviente aos africanos,

---

<sup>2</sup> No caso português, a eliminação do “indivíduo” foi notório não só para os contruídos subalternos. Embora se aplicando em outro contexto, a individualização que poderia situar-se na identificação do português como tal, esse marco identitário e individualizante em relação aos outros europeus foi eliminado ou era recorrentemente excluído no seu uso. No seu conjunto, o português era indiscriminadamente identificado no espaço colonial como europeu. Pedro (2010) situa esta operação, por parte dos portugueses, no lado da auto-inferiorização que sempre os acompanhou durante o processo colonial, em relação às pretensas grandes e mais evoluídas nações colonizadoras do momento, tais como a França, a Inglaterra e a emergente Alemanha.

---

sem que, para os momentos ulteriores, viesse a ser necessário empregar outros meios de coação para se impor a colonização.

O estudo tem como objeto de análise o Sistema Colonial Português na Costa Oriental Africana, especificamente nas terras que mais tarde se constituíram em colônia de Moçambique, sem, contudo, negligenciar, sempre que se mostrar pertinente, outros exemplos exteriores a esta área. Metodologicamente, o estudo foi conduzido num quadro comparativo e sincrónico, pelo qual foi possível perceber a correlação dos aspectos culturais mobilizados na altura em que portugueses e europeus estavam em contato.

Ao achar-se que no momento em que os dois grupos se encontraram haviam condições para haver um tratamento de mútuo reconhecimento e que não ocorreu, aventa-se ter havido algum equívoco na integração dos nativos durante a primeira modernidade portuguesa em África, no geral, e na Costa Oriental Africana, em particular.

### **O epíteto equívoco na integração dos nativos na primeira modernidade portuguesa**

Antes de trazer os elementos culturais concorrentes que, se tivessem sido acomodados, teriam propiciado uma comunicabilidade dialógica a partir do primeiro encontro entre portugueses e os diferentes grupos sociais presentes ao longo das duas costas africanas, especificamente da oriental, apresentam-se, de forma sumária, algumas evidências da subalternização do africano. Crê-se que escalonando dessa forma, melhor perceber-se-á como o período fundador das relações entre a Europa, no geral, e Portugal, em particular e a África teve, efetivamente, condições para o mundo enveredar por outra via, diferente da que atualmente reproduz assimetrias, subserviências, diálogos surdos entre os dois continentes.

A prevalência de uma ordem ocidental em países extra-europeus, conseqüente expressão da colonialidade, (QUIJANO, 2009; CORM, 2004) induz, actualmente, um conflito aberto contra aquela prática hegemônica, com a mobilização de realidades geoculturais que agem como contra-poderes (SANTOS, 2006; HUNTINGTON, 2006; DOUGHERT, 2011). Se, entretanto, tal contínua colonialidade encontra hoje tais contra-poderes, manifesta à diferentes níveis, nem sempre o domínio apresentou espaços de manobra, em virtude do mundo, desde a segunda modernidade europeia, ter sido interpretado numa condição binária (SERRA, 2005), com a identificação de caracteres europeus diferenciados dos de outros continentes, e antitética (CABAÇO, 2010), com uma oposição antipodal dos termos, imperando único sistema de



referência, o eurocêntrico e, sublinhe-se, eurocrático<sup>3</sup>, à volta do qual havia uma periferia que estava “(...) presente como uma área sombreada que serv[ia] para realçar o brilho da metrópole<sup>4</sup>”(BURKE, 2002, p. 118).

Tal sombreamento da periferia era concretizado em função de vários procedimentos. Inicia com a perda da condição humana entre os grupos sociais subjugados, como ocorreu no início da construção da segunda modernidade europeia, no caso em epígrafe portuguesa, que, coincidentemente, foi moldado na mesma altura em que a Costa Oceaníndica Ocidental era integrada no ciclo da escravatura econômica. Com a construção dos espaços coloniais definitivos, isto é, os da pós-Conferência de Berlim, de 1884/85, aquela condição foi, no caso do Império Português, continuada pela política do indigenato, cujo lugar do nativo passou a ser ambíguo, mas também sempre periférico.

A funcionalidade da periferia entanto que sombra foi ainda expressa teoricamente, inicialmente com o *Darwinismo Social* de Herbert Spencer, culminando com a corrente hegeliana, que chegou a considerar tal mundo periférico como *a-histórico* e que, por isso, acabara de entrar para a História da humanidade, necessariamente com a chegada dos europeus. Se a subalternização desaguava no não reconhecimento ao africano o direito à igualdade, cuja condição extrema era colocá-lo na bestialidade, ou na sua transformação como “(...) objecto sobre o qual a ordem do conhecimento colonial poderia exercer o seu poder” (MENESES, 2009, p. 180), o *soi-disant* recém-emparelhado à um processo histórico que vinha sendo construído supostamente pelos europeus colocava-o na condição de um grupo social que não possuía algum passado.

Nessa definição das bases que pudessem fundamentar a grande separação entre os dois grupos sociais situou-se, tal como é opinião assente neste artigo, um dos equívocos, que recai na ideia assinalada por Santos (2006), quando este aborda a questão das chamadas descobertas geográficas. Este autor aponta que se no processo de descobertas quem descobre é igualmente descoberto, isto é, todos estão em idênticas circunstâncias, rebatendo, por via disso, a maneira como até ai o conceito era usado. No caso do continente africano, tal ato manifestou uma relação de poder e de saber, sendo descobridor quem teve mais poder e saber e com capacidade para declarar o outro como descoberto. Nesse processo gerou-se o que Bordieu, citado por Burke, chama de “violência simbólica”, pela qual ocorre a “(...) imposição da cultura da classe dominante aos grupos dominados e, em particular, ao processo pelo qual esses grupos

---

<sup>3</sup> Termo introduzido para especificar o caráter dominante do poder (kratos) europeu.

<sup>4</sup> Neste caso a metrópole representa o centro hegemônico, sinónimo de moderno.

subordinados são forçados a reconhecer a cultura dominante como legítima e a própria cultura como ilegítima” (BURKE, 2002, p. 122).

No quadro da concretização daquele processo nos espaços coloniais em construção, especificamente no português, a realidade mostra que, pese embora o sistema colonial fosse separatista, imperavam referências identitárias lusitanas, as quais eram a base de fundamentação de todo o processo vivencial e de representação social de todos os grupos nele presentes. Por essa via, por mais que o sistema procurasse desenvolver uma regulamentação específica para os nativos, ela era feita num quadro complementar, senão transitório, esperando-se pela contemporização dos usos e costumes nativos à suposta civilidade lusitana.<sup>5</sup> Nesse processo introduziu-se o equívoco ontológico, ao não se reconhecer no africano as características imanentes de um ser humano. O agravante era que as razões pelas quais se baseava todo o artefato da construção do outro eram subjetivamente construídas. Foi ainda nesta condição que se forjou mesmo a própria *modernidade*, contraposta, arquitetadamente, a um mundo *tradicional*. A esse propósito, Habermas (1988) aponta que ao lado do conceito de “tempos modernos”, forjado no século XVIII, apesar de relacionar-se com a ideia ou o sentido de revolução, progresso, emancipação, evolução, que por acaso tinha como caráter comum o movimento, se forjou o “tradicional”, oposto ao moderno.

Da concepção habermiana surge alguma inquietação, pese embora esclarecedora, pois, por um lado, havia alguma omnisciência de que todos os significados da modernidade expressavam o movimento, mas, por outro lado, não se percebe como tal modernidade foi imposta como algo que “caíra do céu”, sem nenhum precedente, a ponto de não se considerar que, para a sua edificação, não tinha tido alguma relação com algum precedente fundacional que expressasse o fundamento da continuidade de uma tradição em reconstrução. De fato, se ater-se em Berger e Luckmann (2004), notar-se-á que nada pode ser institucionalizado sem que se funde inicialmente como tradição. Tal equação de criação de uma antípoda procedeu-se ignorando-se o real significado do termo Moderno que, objetivamente e de forma dialética, só poderia ter sido consequente de processos anteriores, isto é, de tradições que haviam caracterizado um padrão sistêmico. Neste sentido, um estudo de Weber (2011), em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, indicia a fundação de tradições que deram origem ao espírito capitalista, o qual, apesar de ser novo, carregava consigo alguns precedentes. Esta situação empurra ao leitor do momento a concordar com Meneses, que aponta que:

---

<sup>5</sup> Vide Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África, aprovado pelo Decreto 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929, no seu artigo 3º, §1º.

... a segunda modernidade colonial caracteriza-se pela interação da Europa com outras regiões do mundo através do cânone definido pela Europa. Este cânone foi construído através da autoconstrução de uma identidade não só completamente distante do que era entendido como sendo culturalmente distante, mas também, muitas vezes, incomensuravelmente superior (MENESES, 2009, p. 181).

De outra forma não teria sido possível dar um suporte plausível a nova fase. Não foi por acaso que, para se construir esse tal outro, foi necessário pôr em prática duas alteridades: a geográfica e a histórica, pelas quais Portugal passou a agir em bloco, no sentido gramsciano, em que todos os fatores deviam ser mobilizados para dinamizar a ação cultural do Estado (GASPERINI, 1984). Foi neste contexto que Portugal usou, de forma recorrente, a alteridade construída em função do bloco eurocêntrico, e foi típico em colocar em prática no espaço colonial em construção, pelo menos no território que atualmente é Moçambique. De fato, nas catalogações da população, constitui-se missão titânica encontrar os termos “português ou “portugueses”. No seu lugar aparece “europeus”, ao que é diferente do discurso moldado no período anterior ao da segunda modernidade europeia. Iniciou nesta altura o julgamento das pessoas não em função das suas particularidades, das suas atitudes, mas em função do grupo e do espaço geográfico a que pertenciam, o que Baugnet (1998) chama de paradigma de “choque da diferença”.

Com esse procedimento, os sistemas imperiais europeus, no geral, e português em particular, evitaram ter muitos pontos de contato com os nativos dos espaços coloniais que estavam a ser moldados, reduzindo praticamente a um único ponto de contato e por um único contexto e meio comunicacional, caracteristicamente unidirecional, onde ao africano restava-lhe trilhar os caminhos seguidos pela Europa, por via de processos assimilacionistas. De fato, “(...) o conhecimento e a compreensão do mundo tornaram-se a explicação do mundo através do prisma monocultural” (MENESES, 2009, p.181).<sup>6</sup> Aliás, neste contexto, veio a evidenciar-se melhor um novo equívoco, em virtude de, até a altura da institucionalização da modernidade europeia, o africano ter conseguido trilhar caminhos originais e às vezes autônomos, provando ter sido capaz de sobreviver à várias adversidades que as circunstâncias lhe haviam imposto durante milhares de anos da sua trajetória histórica.

De forma clarividente, tal criação das condições objetivas para a sua sobrevivência, o africano desenvolvera referenciais sociais semelhantes às da Europa, esse continente que, com a modernidade, havia colocado o continente africano no lado inerte da história. De fato, crônicas, ensaios, diários de viagens europeus, sobre a África, haviam evidenciado, no período

---

<sup>6</sup> Vide ainda, Torrealba, (2012), quando a autora aborda a questão da construção da modernidade na América Latina.

precedente, especificamente no designado por “primeira modernidade colonial (ibérica)” (MENESES, 2009), tal comparação entre os referenciais identitários de ambos grupos em contato, como se evidencia em seguida e que, sobremaneira, colocam em causa certas justificações impostas unilateralmente. Ao que se mostra em seguida, é que tais elementos africanos em referência desempenhavam, comparativamente ao quotidiano europeu, o mesmo papel ou jogo na gestão dos destinos coletivos, mesmo que em termos práticos fossem comungados de forma diferente, mercê da diferenciação cultural que, obviamente, só podia dar lugar a essa diferença, sempre presente entre grupos sociais diferenciados.

### **Encontros inter-sociais e os diálogos concorrentes pós-negligenciados**

O pressuposto do presente artigo assenta na ideia segundo a qual os primeiros dois séculos da colonização portuguesa marcaram um caráter dialógico que, se tivesse sido continuado, teria engendrado um encontro inter-civilizacional menos conflituoso. A ideia é justificada pela mobilização, durante esse período, de arcabouços sociais, por parte dos europeus, num quadro menos incongruente e pelo fato dos pontos de contato terem sido feitos em função de múltiplas referências, contrariamente ao que aconteceu durante o período posterior, isto é, a segunda modernidade ibérica de Meneses, que foi matéria tratada na parte precedente, que caracteristicamente conheceu a imposição de um ponto comunicacional, por sinal unidirecional, unilinear e, acrescente-se, “unifocal”.

De ora em diante, o objetivo central da discussão é apresentar elementos contextualizados ao período dessa primeira modernidade colonial ibérica, tendo como sistema em análise, o português, sistematizado nos domínios da Costa Oriental Africana, parte deles integrados no que é atualmente Moçambique. Para tal efeito, são mobilizados dois dos primeiros relatos/ narrativas feitos sobre esta parcela territorial, como o foram os compilados em Etiópia Oriental, de Frei João dos Santos e no Roteiro de Vasco da Gama, escrito por Álvaro Velho, mas transcrito por Herculano (MDCCCLXI).

Primeiramente sublinhe-se que as duas narrativas foram feitas entanto que testemunhos diretos, aquando dos contatos entre portugueses e os bantu da África Oriental. A esse propósito, na introdução da quarta edição de Etiópia Oriental, a coordenação aponta que “a maior parte das informações sobre a cultura chona-caranga veiculada pela (...) [obra] é fruto da observação directa e da experiência pessoal do Autor vividas durante a sua estadia no reino Quiteve” (DOS SANTOS, 1999, p. 37).



A sua validade, entanto que fontes credíveis e capazes de propiciarem uma análise comparativa, resulta do fato dos seus autores trazerem consigo uma bagagem conceitual e vivencial e o respectivo juízo de valor lusitano, ao qual recorrem para caracterizarem realidades sociais com as quais entraram em contato, por um lado, mas, fundamentalmente, em virtude dos assuntos constantes em Etiópia Oriental terem sido sancionados não só pela corte real<sup>7</sup>, mas, e precisamente, pela igreja, o poder absoluto do período.

Quanto ao Roteiro de Vasco da Gama, redigido por Álvaro Velho, ele traz também um diário, para relatar uma missão demandada pela realeza (SOUSA, 1998). As suas descrições trazem, também, indícios desse juízo de valor formatado num quadro societal lusófono. Dessa forma, parte das comparações que são apresentadas seguidamente não são meras leituras ou traduções do que poderiam significar, mas transcrições literalmente passadas das respectivas fontes. Se algumas das comparações aparecem de forma explícita, como a que é evidenciada pelos editores da quarta edição de Etiópia Oriental, que citando a parte 1<sup>a</sup>, Liv. I, Cap. 12, evidenciam que “Observador atento, ele comparou os trabalhos agrícolas de mulheres africanas com as atividades, hoje extintas ou em vias de extinção, das camponesas do Norte de Portugal, sublinhando um mesmo papel no contributo para a economia doméstica familiar”, outras não o são, pese embora não deixem margem de dúvidas de que serem realidades concorrentes, conciliadoras ou menos incongruentes. Tais caracteres discursivos, moldados ainda em função de múltiplos pontos de contato, estiveram muito longe dos moldados pela modernidade iniciada no século XVIII e continuada nos dois séculos subsequentes.

Quanto aos múltiplos campos de referência ou de contato, os europeus da primeira modernidade colonial ibérica, isto é, dos séculos XVI e XVII, não procuraram apresentar as realidades africanas em um caráter uniformizador, tendo-as retratado em função das circunstâncias encontradas em cada um dos domínios contemplados. Assim, esses múltiplos pontos de contato situam-se na caracterização de várias realidades, desde a organização sociopolítica, a economia, os usos e costumes, etc., mostrando as suas reais particularidades, isto é, em função do local em que as mesmas eram comungadas e nunca tomadas como unitárias ou num caráter isomorfo, como foi a partir do século XVIII. Por via desta forma de abordar as coisas, os grupos sociais tinham, mesmo entre estes, algum direito à diferença, isto é, eram

---

<sup>7</sup> Pode ser aferido a partir de uma petição estampada no início do livro, escrita a partir do Convento de São Domingos de Évora, a 20 de março de 1609, pelo respectivo autor, Frei João dos Santos, ao Excelentíssimo Senhor D. Duarte, Marquês de Frechilla, e de Mallagon, indicado como sendo da nobreza, porque descendente dos Reis de Portugal, nomeadamente do invictíssimo Rei D. Manuel (avô) e sobrinho de D. Constantino, Vice-Rei da Índia. Ao el-Rei, o autor pedia protecção ao livro, cuja resposta foi a emissão de um alvará régio, a 30 de maio de 1609, o qual determinava que, por dez anos, ninguém podia fazer sua impressão, para além também da determinação régia do preço, fixado em 320 réis. (Vide Dos Santos, Etiópia, op. cit. p. 51-53)

abordados num contexto heterogênicO, termo usado no contexto de diferença, pluralidade ou variedade. Assim, é possível ter, sobre um mesmo aspecto, uma descrição num grupo social africano diferente à uma outra realidade societal do mesmo continente e, até de espaços contíguos. Por exemplo, no caso daquilo que viria a ser Moçambique, é possível encontrar diferenciações de mesmas realidades numa mesma latitude. Tendo como base a natureza da religião, num mesmo livro e pelo mesmo autor, é considerada menos coerente e de caráter politeísta na margem direita do rio Zambeze, nomeadamente, entre os Mocaranga (DOS SANTOS, 1999, Livro Primeiro), mas monoteísta na margem esquerda do mesmo rio, entre os Loranga<sup>8</sup> (DOS SANTOS, 1999, Livro Segundo, cap. XXII: p. 242). Por via desta descrição diferenciada, denota-se aqui o direito à diferença interna e, ademais, sem dar um grande relevo à trazida pelo europeu.

Quanto à mobilização de aspectos menos incongruentes entre os grupos em coabitação, os textos estão repletos de exemplos. No quadro da expressividade político-administrativa presente na Costa Oriental Africana, Frei dos Santos cita a presença de reinos e impérios e, logicamente, os respectivos reis e imperadores. Por exemplo, no Livro Segundo, Cap. XV: (DOS SANTOS, 1999, p. 220), o autor aponta que “diante dele [Rei] vai um cafre batendo com a mão em ãa coixa, përa que se saiba detrás dele vai o Rei (*sic!*)”. O termo Rei é citado também no Livro Terceiro, em que se dá relação da ilha, da fortaleza de Moçambique e de Mauruça, “Rei da terra firme que está defronte (...)”, bem como no Livro Primeiro, onde o autor alude a presença de reis de Quiteve e de Sedanda, para além do capítulo X, do Segundo Livro, onde, para além de indicar a existência do Reino Abutua, Frei João dos Santos, ao aludir os “reinos do Manamotapa”, traz uma realidade política superior à do reino, com a indicação do termo Império. Diz ele que:

Este reino de Manamotapa (*sic!*) está situado nas terras a que chamam Mocaranga, como fica dito, as quais antigamente foram todas do Império do Manamotapa, e agora são divididos em quatro reinos, a saber, o Reino que hoje tem o Manamotapa, e o Reino do Quiteve, o Reino do Sedanda, e o Reino do Chicanga. A causa desta divisão foi um Emperador Manamotapa, o qual, não querendo, ou não podendo governar terras tão distantes, fez governadores delas três filhos seus (...).

Por sua vez, Herculano, que transcreve o Roteiro escrito por Álvaro Velho, indica que “(...) o senhor (...) deulhes galinhas përa o capitán moor, dizendolhes elle que hia amostrar

---

<sup>8</sup> “Estes cafres no que toca à religião adoram um só Deus, que está no céu, crêem a imortalidade da alma, não negam a providência divina, crêem em Demónios, e que são maus, e que todos os bens vêm de Deus, e com tudo isto são grandes blasfemos ...” (Livro Segundo, Cap. XXII: 4ª edição, p. 242).

aquillo que lhe deram a hum grande senhor que elles tinham, segundo nos parecia que seria o rrey daquela terra” (HERCULANO, MDCCCLXI, p. 16). Este último autor, retratando um episódio que encontrou no que hoje é a Ilha de Moçambique, indica ainda que “Em este lugar e ilha a que chamão Moncobiquy estava hum senhor a que elles chamavam Collytam (sultão) que era como vicorrey” (*Id.* p. 26).

Ainda no quadro das manifestações em volta da realeza no território Mocaranga, dos Santos identifica certos aspectos que têm indícios da sua existência no grupo de referência do autor, num contexto comparativo e transversal. O autor deixa patente que “quanto aos cafres andarem com arcos, e frechas (*sic!*), é tão ordinário neles como a espada na cinta dos portugueses<sup>9</sup>, e nenhum cafre sai fora de casa sem estas armas” (DOS SANTOS, 1999, Livro Segundo, cap. XV, p. 220).

A outra comparação ocorre quando o autor indica a presença da pena capital na terra dos Mambos, com indícios da presença da mesma no seu grupo social ou de proveniência, sendo que o que diferenciava era a forma de execução, entre azagaia, num lado e a forca, no outro (*Ibid.*).

Não menos clarividente, uma nova comparação, desta vez directa, fá-lo ao reconhecer a existência de alguma cortesia nobiliárquica em ambos lugares, isto é, na zona de proveniência do autor, em Portugal, e no que hoje corresponde a Moçambique : “E quando falam com ele, dizem Xédico, como quem diz Vossa Alteza (...)” (DOS SANTOS, Livro Segundo, Cap. XV. p. 221).

Com a extensão das fronteiras westefalianas de 1648 para o mundo colonial, aquando da sistematização dos impérios europeus, fundamentalmente a partir do século XIX, o africano perdeu o controle territorial, porque o seu território havia sido integrado no quadro colonial. Anteriormente, com a posse desse território, entidades políticas africanas puderam negociar a entrada de forasteiros, uma realidade presente entre os séculos XVI e XVII. De fato, durante este período, qualquer atividade era passível de uma autorização local, o que regulava relações ao nível de “Embaixadas”, processo que circunscrevia relações exteriores. Por exemplo, Frei dos Santos indica que “Este Manamotapa deu entrada aos nossos religiosos em seus Reinos, e dei licença pêra fazerem igrejas, e cristandade nelas, como hoje fazem” (Livro Segundo, Cap. XV, p. 221). Tal como confirmam episódios da presença portuguesa nesta parte do continente africano, a prevalência do Império de Muenemutapa como entidade política concorrente à Coroa Portuguesa revelou-se pelo condicionamento de entrada dos súbditos desta última entidade durante cerca de um século, cujo contato existia na base de um Capitão das Portas, residente em

---

<sup>9</sup> Sublinhado apenas no presente artigo. Aqui está expressa uma comparação indireta evidenciada pelo porte de flechas, hábito “(...) tão ordinário neles como a espada na cinta dos portugueses (...)”.

Massapa, zona marginal do império, de onde, de forma indireta, fazia-se intermediação entre as duas cortes.

Nesse âmbito relacionado com os aspectos régios, um último aspecto que merece destaque situa-se ao nível do detalhe ortográfico. Durante o período da primeira modernidade, o termo Rei que acompanhava as entidades políticas supremas encontradas em África era grafado com o r maiúsculo (SANTOS, 1999), como o que era reservado para o Rei de Portugal. Esta representação era diferente da expressa a partir do século XVIII para diante, onde a chefia africana perde essa categoria régia, com a sua supressão ou, na melhor das hipóteses, com a sua subalternização, com a emergência do termo régulo, onde o “r” que acompanhava aquele termo jamais levava alguma grafia garrafal, necessariamente porque a inferiorização era, também, iconograficamente representada.<sup>10</sup>

Finalmente, um aspecto emblemático é referenciado por Herculano, que atualizando os escritos de Álvaro Velho, evidencia algo que jamais foi ligado ao grupo africano, concretamente quando o ato é caracterizar o grau evolucionar do mesmo. Como já se referiu no epíteto equívoco na integração dos nativos com a modernidade europeia, o grupo africano foi sempre colocado num nível subalterno e, por vezes, nas correntes mais atroz, num estágio inerte, fora da cultura. Entretanto, o leitor ficará surpreendido ao se deparar com passagens constantes tanto em Etiópia Oriental, quanto no Roteiro de Vasco da Gama, com a indicação de valores que colocam o grupo africano num quadro civilizacional que para os respectivos narradores transcrevem como algo que era recorrente entre os nativos. No Livro Segundo, Cap. XXII de Frei dos Santos (1999, p. 240), o autor recolhe, entre os macuas, na altura povoando entre a margem esquerda do Zambeze e o Rovuma, e hoje constituindo-se parte de um dos povos de Moçambique, a capacidade de construção identitária, a qual sempre está relacionada com a menção de atributos sempre melhores para o grupo de referência. De fato, dos Santos aponta que:

Toda a demais terra polo (*sic!*) sertão dentro é povoada de cafres macuas, sujeitos um cafre chamado Galo, que tem nome de rei, mas seu reino é pequeno, de poucos vassallos, e menos sustância. Este rei tinha um irmão chamado Sapata, o qual se tinha feito mouro, quando ali fui ter, e por essa razão (*sic!*) era malquistado, e odioso a todos os cafres, porque inda que estas terras estão inçadas de mouros, e vivem nelas como naturais, (...), porque os têm em pouca conta, e dizem que é gente baixa, e que mais honrados são eles que os mouros. E assi raramente se verá cafre que se torne mouro, nem eu vi nestas partes (...) (Livro Segundo, Cap. XXII, p. 240).

Por sua vez, o Roteiro de Vasco da Gama aponta que:

Os homens desta terra sam rruyvos e de boons corpos e da seita Mafamede e falam como mouros, e as suas vestiduras sam de panos de linho e d'algodam muito delgados e de muitas cores de listras, e Sam ricos e lavrados<sup>11</sup>, e todos trazem toucas nas cabeças com vivos de seda lavrados com fio d'ouro, e sam mercadores e tratam com mouros brancos, dos quaes estavam aquy em este logar quatro navios delles que traziam ouro prata e cravo e pimenta e gengibre e anés de prata com muitas perllas e aljôfar e rrobins e isso mesmo todas estas cousas trazem os homens desta terra (HERCULANO, MDCCCLXI, p. 24).

Muitos outros aspectos poderiam ser mobilizados para evidenciar múltiplas referências que mostravam a tal heterogenia e situados num prisma dialógico menos incongruente, dado que, pelo menos, reconheciam-se construções sociais paralelas ou transversais, idênticas ao nível de significados, mesmo que certas práticas fossem divergentes, o que, certamente, uns adequavam-se, por um lado, às práticas recorrentes entre todos os seres humanos, entanto que universais culturais, e outros davam azo a existência de particularidades, construtoras de diferentes identidades a que todos os grupos humanos têm direito de as possuírem.

### **Pressupostos para a introdução/produção de equívocos a partir do século XVIII**

Depois de o ponto precedente permitir a identificação de elementos similares ou, pelo menos, concorrentes, quanto à sua natureza, funcionalidade e finalidade, entre as realidades sociais em contato durante a primeira expansão europeia protagonizada pelos portugueses e de se perceber que tais realidades foram ignoradas no período subsequente, só resta identificar os pressupostos explicativos da introdução ou produção desses equívocos. De fato, torna-se difícil conceber como foi possível desenvolver-se um distanciamento tal que as duas realidades viessem a ser colocadas em oposições antipodais. Aliás, tal como Pedro apresenta em uma comunicação, tenha sido “(...) no plano teórico, tanto no prático, como no plano existencial, nunca terá existido um contraste tão abismal entre o [dito] tradicional e o moderno, pelo menos no período em que esse processo teve as suas origens (...)”. (2012, p. 12) Para o autor, a mobilização “(...) da alteridade teve lugar a partir do momento em que foi conveniente o seu uso, certamente no contexto da colonização” (Ibid.) definitiva ou naquele que Lobato (1971) chamou de expansão concentrada, para referenciar o período em que Portugal centrou-se na definição de territórios de forma mais sistemática.

---

<sup>10</sup> Este fenômeno foi sucintamente explorado por Pedro (2010) na correlação do poder português e os diferentes poderes presentes nos espaços coloniais em construção na costa oriental africana.

As evidências mostram que a ruptura da demarcação da heterogenia ocorre no momento em que o arcabouço militar e cognitivo europeu foram se fortificando<sup>12</sup>, contrariamente ao primeiro momento em que, por causa da fragilidade institucional e na medida em que os referenciais identitários de Portugal não eram tão contraditórios em relação aos referenciais africanos, não se tornava evidente usar o “choque de diferença”, para o europeu circunscrever alguma superioridade em África. Quanto a essa fragilidade portuguesa nos primórdios da colonização, Lobato mostra ao afirmar que “(...), toda a histórica presença portuguesa em Moçambique está marcada, ao longo dos séculos, por um indelével cunho de espontâneo improvisado, de acaso de pura ocasião, ao sabor das circunstâncias e das pessoas” (LOBATO, 1972, p. 2).<sup>13</sup> Num outro livro, o mesmo autor indica que, desde o século XVI, a África portuguesa e Moçambique passou a constituir-se uma superfície sem limites certos nem fronteiras definidas, bem como um campo de ação de colonos livres, agrupados ou dispersos, tendo ao seu serviço modestas organizações de governos regionais fracos e pobres (LOBATO, 1962, p. 166-167).

O outro pressuposto que possibilitou a demarcação de uma diferenciação abismal entre os dois mundos ficou relacionado com a mudança do sistema distributivo dos dividendos que vinham do mundo extra-europeu. Se no princípio as explorações coloniais eram de caráter régio, onde o mecanismo de redistribuição daqueles dividendos provenientes do espaço colonial era piramidal, do topo monocrático para a base subserviente, as demandas centradas naquele topo não eram tão exigentes para condicionarem alterações substantivas nas relações entre Europa/Portugal e o continente africano.

Por via desse caráter real das expedições coloniais na primeira modernidade europeia ibérica se fundou a natureza da atividade comercial. Assim, para se evitar a dispersão do negócio régio junto das feitorias, era proibida qualquer penetração dos mercadores para o interior a título pessoal<sup>14</sup> (LOBATO, 1972), sendo que, em consequência, até ao século XIX, eram os próprios

---

<sup>11</sup> Herculano (MDCCCLXI) aponta, em nota de rodapé, que este termo quer dizer civilizado.

<sup>12</sup> Aliás, tal como defende Quijano os europeus, desde logo, muniram-se de certos meios de existência social pelos quais se circunscreveriam nos outros grupos sociais, dentre eles “(...) a subjetividade e os seus produtos, materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças” (QUIJANO, 2009, p. 76).

<sup>13</sup> Mais adiante, o autor complementa que “Na verdade, ao querer-se enquadrar Moçambique nas coordenadas da Expansão Portuguesa, descobre-se que a Província não é um produto da acção do Estado senão modernamente, que a expansão é fundamentalmente uma atividade privada que em primeiro se dissemina e depois se concentra em certas áreas que constituem colónias principais, que, por sua vez, e por iniciativa da sua gente, criam as suas zonas de influência, fazem delas as suas próprias colónias, nelas procuram e desenvolvem os seus interesses, naturalmente todos económicos de princípio, e depois sociais e económicos, conjuntamente” (LOBATO 1972, p. 16).

<sup>14</sup> Lobato aponta que “a moral da época não permitia relações íntimas entre pessoas de religião diferente (...) proibiam todo o mais convívio com eles (os nativos)” (LOBATO, 1972, p. 3). As Ordenações Manuelinas ou os Regimentos da Costa da Mina (Oceano Atlântico – Gana) prescreviam também tais proibições. Contudo, Lobato

africanos que conduziam as caravanas comerciais do interior para a costa (GENTILI, 1999). Entretanto, a partir do momento em que surgem os governos inclusivos na Europa, surgidos na transição entre o Antigo Regime e o regime republicano, onde todos passaram a estar implicados, foi necessário encontrar nova modalidade redistributiva. Uma das operações foi reformular as teias sociais existentes até aí. Assim, a periferia europeia que antes se situava nos súbditos das monarquias europeias é transferida para a África, a qual passou a ser sacrificada, com a sua conversão, para a subalternidade, a subserviência e entanto que produtora de matérias-primas e dos produtores destas.

Nessa produção da periferia circunscreveram-se processos dúbios, em virtude dos portugueses terem escolhido aspectos que convinhem para a demarcação da subalternidade africana, resgatando apenas os aspectos que mostrassem a tal inferioridade, mas colocando de lado todos os aspectos que paralelamente convergiam com os processos de construção societal europeia, isto é, fossem contemporâneos aos que ocorriam nos dois continentes. A título de exemplo, não se percebe como o testemunho do Frei João dos Santos “(...) continua a ser invocado quando se trata de sublinhar alguns dos traços estruturais das culturas africanas que contactou. Estão nesta situação algumas observações do autor que, apesar dos séculos, continuam a descrever realidades ainda presentes no mundo dos camponeses moçambicanos” (p. 37, 4ª edição), mas nunca simultaneamente foram capitalizadas partes do mesmo livro que referenciavam a presença de aspectos que relatavam construções identitárias equiparáveis às dos europeus. A título de exemplo, a presença de entidades políticas tais como reinos e impérios e, respectivamente, de reis e imperadores, nunca foram (re)mobilizados, já que, a partir do século XVIII, praticamente tais vocábulos foram hibernados, senão mesmo erradicados dos dicionários europeus. De fato, a partir deste momento, todos os aspectos políticos africanos foram sumariamente volatilizados e, em seu lugar, foram montadas referências minimalistas, com a cunhagem de novas realidades políticas, como as comunidades sem Estados, regulados, autoridades gentílicas, sociedades acéfalas, entre outros termos. Ainda no âmbito desse processo ambíguo em que foram hibernadas ou excluídas realidades que eram concorrentes às portuguesas identifica-se uma prática religiosa monoteísta que era legada aos macuas, situados entre o rio Zambeze e o Rovuma, tal como descrevia Frei João dos Santos no século XVII. E como se pode notar, entre os séculos XVI e XVII, tal monoteísmo identificado por Frei João dos Santos não era produto da presença europeia, mas de uma cosmogonia local. Do monoteísmo esteve ligado o atributo local ao Deus, (*Muluku* entre os macuas), como ser supremo de todas as

---

aponta que proibia-se o estabelecimento de europeus entre as populações nativas, não havendo uma liberdade de circulação, com o objetivo de salvaguardar o monopólio das feiras reais (*Id.*: 4).

---

coisas, correspondente ao Jeová dos europeus, cujo epónimo é de origem local e não corruptela de uma divindade emprestada.

Em tudo isso, o que fica curioso é, como a mesma igreja que na altura reconhecera a autenticidade dos dados narrados por Frei João dos Santos, chegando a reconhecer alguns aspectos relacionados com os povos que praticavam o monoteísmo, tenha pautado, numa fase posterior, pela cunhagem dos aspectos religiosos politeístas como característicos do continente, cujo caráter prevaleceu para todos os grupos sociais, sempre que, a partir do século XVIII, foi necessário descrever as práticas religiosas dos grupos ditos gentílicos, nas distintas narrativas etnográficas. Uma lógica permeia tal atitude, centrada na necessidade de imposição do monoteísmo cristão-católico português, o qual não podia ter concorrente local. O mesmo ocorre na arena política, onde com a extensão das fronteiras régias e imperiais induziu-se obrigatoriamente na eliminação das concorrentes elites locais que antes tinham os mesmos atributos que as figuras nobiliárquicas europeias, cabendo às africanas o lugar de subalternidade, com os pequenos reis, isto é, régulos, senão da sua condição acéfala, justamente para propiciar a integração do poder eurocêntrico.

### **Notas conclusivas**

Os primeiros contatos entre europeus e africanos mostram que, embora, como é normal, não propiciasse uma compreensão mútua automática, também não propiciou elaborações estereotípicas que dessem origem à descrições isomorfas, à estilo de, “todos eles são iguais”. Curiosamente, os estereótipos são elaborados numa fase posterior, num momento em que havia um relativo conhecimento do continente africano, fruto da convivência iniciada dois séculos antes.

A alusão de realidades sociais localmente elaboradas, como a presença de reinos e impérios, de sistemas coerentes de ação no interior dos grupos presentes equiparáveis aos que ocorriam em Portugal, como o reconhecimento de uma compostura idêntica à referenciais societais presentes neste último país, colidem com narrativas da existência de sociedades acéfalas, sem história, que ainda não haviam entrado para a civilização, tal como é recorrente no discurso setecentista e oitocentista, o que denota a construções subjetivadas a partir de um certo período da evolução da história europeia, justamente com o fim de se construir o diferente. Nesse processo, é necessário reconhecer que há uma inversão de valores classificatórios em função dos elementos e atributos que acompanhavam a demarcação dos dois sistemas de representação. Por exemplo, se por um lado colocava-se num contexto de inferioridade ao



africano pelo simples facto de ter artefatos militares concebidos como elementares por parte dos europeus, em contraposição às armas mais sofisticadas, como a metralhadora *maxim*, paradoxalmente, se ocorresse a avaliação da finalidade do seu uso, ver-se-ia que o último artefato apesar de provocar mais danos pelo seu uso na guerra e em pouco espaço do tempo, a brutalidade e a frieza seria colocada no africano, pelo simples fato de este matar o seu inimigo pela zagaia.

Em última instância, percebe-se que a ruptura fundamental entre a primeira e a segunda modernidade, isto é, a que começa a partir do século XVIII, resulta da extensão das fronteiras westefalianas definidas em 1648 e fundadoras do Estado Moderno, pelas quais, num mesmo sistema imperial foram criadas centralidades e periferias, justamente para se encontrarem fundamentos diferenciais que propiciassem a reprodução dos sistemas coloniais em montagem. Tal realidade foi possível seguindo um quadro geral da formatação das entidades estatais que, de forma recorrente, têm seguido um comportamento geral que, na procura de simplificação dos pontos de contato, têm reduzido todas as particularidades, introduzindo a homogeneização de realidades encontradas no espaço colonial, sendo que terá sido em tal momento em que praticamente hipotecou-se toda a heterogenia que vinha sendo reconhecida desde tempos anteriores, em prol do isomorfismo e a exclusão de toda a possibilidade de se abordarem os aspectos em função dos respectivos pontos de referência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUGNET, Lucy. **L'Identité sociale**. Paris: Dunod. 1998.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade. Um Livro sobre a sociologia do conhecimento**. 2ª edição. Lisboa: Dinalivro. 2004.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique. Identidades, colonialismo e libertação**. Maputo: Marimbi-que, 2010.

CORM, Georges. **Oriente Ocidente. A fractura imaginária**. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

DOS SANTOS, João (Frei). **Etiópia Oriental e Vária História de cousas notáveis do Oriente**. (Introdução de Manuel Lobato. Notas de Manuel Lobato e Eduardo Medeiros.). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

DOUGHERT, James E.; PFALTZGRAFF, JR, Robert L. **Relações Internacionais. As teorias em confronto**. Lisboa: Gradiva, 2011.

GENTILI, Anna Maria. **O Leão e o Caçador. Uma história da África sub-saariana**. [Maputo] Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 13, 1999. (Traduzido do italiano Il Leone e il Cac-

- ciatore, Storia dell’Africa Sub-Sahariana, Sec. XIX e XX. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995).
- GASPERINI, Lavinia. “Direction culturelle, éducation et développement au Mozambique”. **Revue Tiers Monde**, t. XXV, n° 97. Janvier-Mars 1984.
- HABERMAS, Jürgen. **Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences)**. Bibliothèque de philosophie. Paris; Éditions Gallimard, 1988.
- HERCULANO, A., Barão do Castello de Paiva. **Roteiro da viagem de Vasco da Gama**. Segunda Edição. Lisboa; Imprensa Nacional, MDCCCLXI.
- HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a Mudança na Ordem Mundial**. Lisboa: Gradiva, 2006.
- LAPLANTINE, François. **Aprender a Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.
- LOBATO, Alexandre. **Sobre as causas da ocupação tardia do Norte, num relance pela História de Moçambique**. Lourenço Marques, [s.n.], 1972.
- LOBATO, Alexandre. **Colonização senhorial da Zambézia e outros estudos**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1962.
- LOBATO, Alexandre. **Aspectos de Moçambique no antigo regime colonial**. Lisboa: Livraria Portugal, 1953.
- MENESES, Maria Paula G. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Porto: Almedina, 2009, p.177-214.
- PEDRO, Martinho. **Le discours dichotomique dans le rapport entre tradition et modernité en Afrique: une approche centrée sur le Mozambique**, Conférence prononcé le 23 février 2012. [Le discours dichotomique sur la relation tradition ... - Université Paris 8 \(yumpu.com\)](#)
- PEDRO, Martinho. **La persistance des Autorités Traditionnelles au Mozambique Colonial (1834 – 1974) Le cas des Mamwene de la Macuana (Nampula)**. Tese (Doctorado em História Moderna e Contemporânea), Université de Poitiers, 2010.
- PELLISSIER, René. **Angola, Mozambique: des guerres interminables et leurs facteurs internes**. Paris: Hérodote, 1987, p. 83-107.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73- 117.
- SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo. Para uma nova cultura política**. Vol. 4. Lisboa: Edições Afrontamento, 2006.
- SERRA, Carlos. **Ciências, cientistas e investigação (Manifesto do reencantamento social)**. Maputo: Imprensa Universitária, 2005.

SOUSA, João (S.J.); CORREIA, Francisco (S.J). **500 anos de Evangelização em Moçambique**. Maputo: Paulinas, 1988.

TORREALBA, M. **La modernidad en el otro: Inviabilización de las manifestaciones culturales de los pueblos latinoamericanos**, 2012.

[http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios\\_culturales/num10/art11.pdf](http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num10/art11.pdf)

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 7ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

#### **DOCUMENTOS:**

LOBATO, Alexandre. 'Sobre as causas da ocupação tardia do Norte, num relance pela História de Moçambique', In: **Monumenta** n° 7, Boletim da Comissão dos Monumentos Nacionais da Província de Moçambique, 1971.

**Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África**, aprovado pelo Decreto 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929.

Recebido em: 10/03/2022

Aprovado em: 27/11/2022

# ENTRE O CAPITALISMO E A TRADIÇÃO: ACUMULAÇÃO DE RIQUEZAS COMO LINGUAGEM DE PODER NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

## BETWEEN CAPITALISM AND TRADITION: THE ACCUMULATION OF WEALTH AS A LANGUAGE OF POWER IN NORTHERN MOZAMBIQUE

---

**Daniel A. de Jesus Figueiredo**

**RESUMO:** No norte de Moçambique existe uma copresença entre o capitalismo e a tradição que permite a sobreposição entre diferentes formas de acumulação de riquezas. Para boa parte da população, a acumulação individual de riquezas é, por si, um índice para a feitiçaria. De outro modo, assim como a feitiçaria, a acumulação de riquezas é também uma linguagem de poder e não se pode tornar-se rico sem este vínculo. A partir dessa premissa tradicional coloca-se uma questão ética: as ações distributivas (ou a falta delas) determinam se uma pessoa é generosa ou magnânima, ou é um(a) feiticeiro(a) perigoso(a). O objetivo deste artigo é apresentar alguns dos modos específicos como certas práticas capitalistas de acumulação recombina-se com costumes, valores e relações de poder advindas da tradição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Acumulação de Bens; Relações de Poder; Capitalismo e Tradição; Feitiçaria; Norte de Moçambique.

---

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**ABSTRACT:** In Northern Mozambique there is a co-presence of capitalism and tradition that allows different forms of accumulation of wealth to overlap. For a major part of the population, the individual accumulation of wealth is, in and by itself, an index of witchcraft. In another way, just as witchcraft, the accumulation of wealth is also a language of power, and one cannot become rich without this bond. From this traditional premise an ethical question arises: distributive actions (or the lack of them) determine whether a person is generous and magnanimous or a dangerous sorcerer. The aim of this article is to describe some of the specific ways in which certain capitalist practices of accumulation intertwines with practices, values, and power relations derived from tradition.

**KEYWORDS:** Accumulation of Goods; Power Relations; Capitalism and Tradition; Witchcraft; Northern Mozambique.

## ENTRE O CAPITALISMO E A TRADIÇÃO: ACUMULAÇÃO DE RIQUEZAS COMO LINGUAGEM DE PODER NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

DANIEL A. DE JESUS FIGUEIREDO <sup>1</sup>

### Introdução

Este artigo trata de diferentes práticas de acumulação de riquezas, entre o capitalismo e o modo de existência tradicional, que performam como linguagens de poder no norte de Moçambique. A partir de uma etnografia sobre a produção da política no município de Nampula (FIGUEIREDO, 2020), acompanhei a trajetória de distintos políticos e empresários locais em suas diferentes performances de poder e de governança.<sup>2</sup> Desta maneira, optei por descrever aqui determinadas práticas de acumulação e de exercício de poder circunscritas às ações de apenas um dos meus interlocutores, deixando para explorar os feitos de meus outros interlocutores em um segundo momento. Assim, o objetivo específico deste texto é apresentar, a partir da convivência com um político e empresário local, uma das diferentes maneiras como determinadas práticas capitalistas se friccionam (TSING, 2004) com as lógicas de acumulação de riquezas e os valores da tradição.

No norte de Moçambique, as pessoas falam cotidianamente sobre a tradição. Elas remetem certas práticas, ações e eventos (tanto no passado, como no presente e no futuro) diretamente à concretude dessa realidade. A menção à esta palavra diz respeito a tudo aquilo que se queira *próprio* de cada modo de viver “nativo” daqueles que habitam Moçambique, guardadas todas as suas diferenças e matizes de contornos identitários. No entanto, *tradição* é obviamente uma palavra da língua portuguesa, que é a língua oficial do país, mas também foi o idioma do colonizador. Portanto, *tradição*, assim como várias outras *noções estrangeiras*, é um termo próprio de Moçambique por sua particular *apropriação*. Assim, a tradição é um componente da vida tão presente como qualquer outro. Um universo ao qual as pessoas ligadas, de certo modo, às práticas locais (no sentido de práticas localizadas) estariam subordinadas de alguma maneira. E tal noção não é agenciada aqui a partir de uma perspectiva teórica vinda do mundo acadêmico,

---

<sup>1</sup> Doutor em antropologia pela UFMG, membro pesquisador do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS) e do Núcleo de Antropologia Visual (NAV) da UFMG. Dedicou-se ao campo dos Estudos Africanos nas áreas de arte e estética, política, relações de poder e corrupção, antropologia da moral. [devirmaquina@gmail.com](mailto:devirmaquina@gmail.com)

<sup>2</sup> Esta etnografia foi fruto de uma investigação sobre os modos de funcionamento da política local, em Nampula, entre os anos de 2016 e 2017, onde estive em campo junto a outros pesquisadores da equipe do Laboratório de

mas do modo como as pessoas participam e tomam para si a experiência de viver o presente ao atualizar constantemente o seu passado, com todas as nuances da mudança e do inesperado em seu cotidiano (SCOTT, 2017).

### A ACUMULAÇÃO: ENTRE O CAPITALISMO E A TRADIÇÃO.

Anoiteceu e nos reunimos para jantar na Ilha de Moçambique. Um senhor, dono do pequeno restaurante à beira-mar, onde estávamos, juntou-se a nós naquela ocasião para fazer um pedido ao senhor *Nakoso*.<sup>3</sup> Conversavam em tom baixo, mas deu para ouvir o diálogo. Ele pediu a Nakoso dinheiro para comprar um outro comércio e, assim, ampliar a sua rede de negócios. Nakoso aceitou de prontidão e selou com ele um acordo. Não era exatamente um empréstimo, mas uma forma de prestação de um grande favor. Naquela altura eu já sabia que aquela era uma das formas usuais de investimento e negócio entre certos empresários de origem macua, em Nampula. Nakoso acabara de dar àquele homem a oportunidade de ampliar os seus negócios e, consequentemente, de aumentar a sua riqueza particular. Contudo, foi Nakoso que saiu mais rico, pois havia “engolido” aquele negociante, incluindo-o em sua rede de pessoas cativas.

Conheci Nakoso no Palácio Municipal de Nampula, a moradia oficial do presidente.<sup>4</sup> Ele foi apresentado pelo presidente do município à época, Mahamudo Amurane, como um político. Além de político, Nakoso era um empresário local e possuía uma vasta rede de comércio, imóveis e negócios variados. Cada um dos políticos e empresários que acompanhei em pesquisa apresentaram diferentes maneiras de relacionamento entre as práticas capitalistas e as práticas de poder locais, tanto no Estado, como na tradição. E Nakoso era, dentre estes, o que mais respeitava e praticava suas ações seguindo as regras da tradição. O episódio descrito acima foi uma das várias ocasiões em que presenciei Nakoso demonstrar de que maneira o seu reconhecimento público como *boss*,<sup>5</sup> político, empresário, *homem grande*,<sup>6</sup> está diretamente

---

Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS), da UFMG. O trabalho de campo foi financiado pela CAPES, por meio do Programa Pró-Mobilidade Internacional (CAPES/AULP).

<sup>3</sup> Este nome é um pseudônimo para preservar a identidade do meu interlocutor. *Nakoso* é uma palavra da língua macua que significa negociante.

<sup>4</sup> Em Moçambique não existe o cargo de “prefeito”. Em determinados municípios, que são autarquias, os administradores políticos, eleitos popularmente, são oficialmente denominados como presidentes municipais. O presidente do município também é chamado de edil.

<sup>5</sup> *Boss* é um dos muitos estrangeirismos cooptados do inglês, presentes em Moçambique. A palavra designa o modo informal como a população, principalmente os mais jovens, se referem ao grande homem de negócios. *Boss* é o homem do dinheiro e do empreendimento. Aquele que dá emprego. *Boss* é, na prática, um quase sinônimo de *patrão*, palavra que em Moçambique é usada em um sentido muito próximo daquele que usamos no Brasil para designar o homem de dinheiro, o provedor de oportunidades financeiras e de trabalho e, consequentemente, “aquele que manda”, que dita as regras.

<sup>6</sup> Falaremos mais adiante sobre a expressão específica desse poder apresentado por Nakoso. Um poder que, ao ser evidentemente político, está fundamentalmente assentado em uma *política da economia*, expresso na forma da

ligado ao modo como ele lança mão de práticas vinculadas a um modo de existência capitalista fazendo-as operar a favor de outros modos de ação que estão vinculados ao modo de existência tradicional, no norte de Moçambique. No caso em questão, a oferta de grandes favores, sejam eles pecuniários ou não, é uma das maneiras de acumular pessoas, no lugar do acúmulo puro e simples de bens ou de mercadorias.

Existem diferenças irreduzíveis entre os modos de ação e as lógicas de agenciamento entre a acumulação coletiva tradicional e a individual, sendo esta última prefigurada em uma lógica capitalista da acumulação. Há uma diferença crucial a respeito daquilo que se acumula. Para uma lógica tradicional macua,<sup>7</sup> por exemplo, a riqueza, e o poder que a acompanha, estão referenciados na acumulação de pessoas (o que, em uma linguagem econômica ocidental, significaria referenciar-se na reprodução). Isso implica em criar, desenvolver e manter redes de pessoas com vínculos de dependência, através de dívidas e de prestações, que por sua vez fazem do “chefe/homem grande” o provedor que tem o dever de redistribuir aquilo que ele acumula individualmente, a partir de suas redes clientelares.

De outro modo, a lógica da acumulação capitalista está referenciada na posse e no controle dos meios de produção e dos produtos. Via de regra, e para fins didáticos, podemos dizer que na acumulação tradicional captura-se pessoas para, por meio da rede de prestações e serviços, posteriormente ter acesso aos produtos e aos bens gerados por esta rede de dívidas e prestações. Ao passo que, na acumulação capitalista, toma-se a posse dos meios de produzir e criar riquezas, na forma de bens e de produtos para, a partir do poder agregado pela posse material, obter influência sobre as pessoas.

Quando a acumulação é mobilizada como uma linguagem de poder *doméstica* à tradição local, o que se acumula são *pessoas* e não coisas. No capitalismo, o que se acumula são *coisas* e não pessoas. Na lógica tradicional, quando se tem muitas pessoas, uma consequência esperada é ter mais coisas. No capitalismo, quando se tem muitas coisas, espera-se, como consequência, que se obtenha influência sobre mais pessoas. Obviamente que este postulado, como em toda forma de expressão, apresenta ruídos em seu trajeto de comunicação. Além do mais, esta diferença não é apenas vetorial, pois implica em concepções distintas sobre como deve se dar a relação entre pessoas e coisas e, conseqüentemente, implica em uma semântica distinta sobre o que venha a ser a *propriedade* e o “destino” da *posse* e da *acumulação*, enquanto forma de poder (STRATHERN, 2014, p. 115).

---

acumulação (de bens, de pessoas, de prestígio) e da *distribuição magnânima* (o que alimenta novamente o acúmulo através das relações de favores) (SAHLINS, 2007, p. 79 - 103).

<sup>7</sup> Os macuas constituem o mais numeroso dentre os povos que vivem em Moçambique e Nampula é a província que se situa exatamente em seu território de assentamento.

Uma primeira consequência dessa diferença é que, ao contrário das coisas (que podem ser vendidas, tomadas ou trocadas), as pessoas, apesar de poderem ser *circulantes*, são “aquisições” inalienáveis (exceção aos casos de escravidão). De outro modo, nas relações de troca, e na circulação das riquezas, existe uma certa primazia da relação social, que está dada na prática de trocas que “produzem pessoas”, em detrimento das relações de troca material, onde a primazia da relação está na troca de bens e produtos materiais, e não na troca de relações sociais.

A oferta de grandes favores é apenas uma das várias lógicas tradicionais destinadas ao acúmulo de pessoas (FIGUEIREDO, 2020, p. 232 - 244). Ela está diretamente ligada à figura de pessoas que possuem grandes poderes e prestígio e que, por isso, se encontram em condição de ofertar e capturar pessoas de relevância para a manutenção da posse e do incremento do poder. Para tratarmos da acumulação como uma linguagem de poder *doméstica* teremos, primeiramente, que resgatar uma compreensão circunscrita da lógica tradicional da acumulação a partir de sua matriz “coletivista”, no passado (até meados dos anos 1930),<sup>8</sup> em seu vínculo imanente com a instituição tradicional da chefia. Isso se faz necessário para alcançarmos uma melhor compreensão dos desdobramentos contemporâneos dessa lógica tradicional da acumulação.

Nesta perspectiva, a acumulação subordina-se às regras comunitárias, a princípio, em oposição a qualquer “intenção individualista” sobre a acumulação. Sendo assim, o que era acumulado devia tornar-se uma “reserva coletiva”, cujos gestores seriam os seniores, anciãos, as “avós” (*puias*) e, em última instância, o chefe (gestor político legítimo da economia do seu coletivo) (FELICIANO, 1998, p. 354). Na vida dentro da coletividade, em tese, ninguém deveria acumular. Todos que trabalham, tudo o que se produz, era para ficar à disposição do grupo. Com exceção dos chefes grandes (que eram os chefes políticos do território, da chefatura). Os súditos deviam ao grande chefe as suas prestações. Porém, como contrapartida, os chefes deviam redistribuir aos “seus” nos tempos de dificuldades, que não eram raros. Sendo assim, a riqueza do chefe era indicativa do seu poder, da sua legitimidade e da garantia de segurança aos seus dependentes. Por isso, a riqueza de um chefe era a única forma legítima de acumulação individual.

“A legitimidade de quem gere e guarda a acumulação deriva, pois, não apenas do lugar ocupado, mas do estatuto construído pelos créditos acumulados na gestão da redistribuição, nos saberes da tradição e nos poderes mágicos ao serviço da coletividade, ou seja, na gestão da reprodução comunitária. Apesar deste domínio do coletivo, (...) existe, contudo, em permanência, um lugar

---

<sup>8</sup> Segundo Chilundo (2001), Fortuna (1993), Geffray (2000), Medeiros (2007) e outros autores com estudos firmados na região norte de Moçambique, a partir da década de 1930 começaram a ocorrer as mudanças mais drásticas, sob efeito de processos de colonização/modernização, nas formas de organização política e social das sociedades linhageiras da região.



aberto à ação e às estratégias dos indivíduos. Com efeito, a sucessão das chefias a todos os níveis é sempre objeto de manipulações genealógicas e políticas posicionando e hierarquizando candidatos, e cada um dos candidatos organiza as suas estratégias individuais para a ocupação de lugares e construção de seus estatutos, através de créditos acumulados individualmente (dávivas, alianças...)” (FELICIANO, 1998, p. 357).

Como opera o acúmulo de riquezas quando, no caso, o que se acumula são pessoas? No passado, a riqueza real de um chefe grande e, portanto, aquilo que era “de sua propriedade”, assentava-se no seu estatuto, que por sua vez era constituído pela acumulação de relações sociais (entre pessoas). Essas relações sociais eram acumuladas na forma de “créditos sociais” que, por sua vez, são baseados na generosidade demonstrável, na capacidade de redistribuição das riquezas acumuladas por um chefe. Quanto maior fosse o seu estatuto, maior seria a capacidade de acumular pessoas através da sua rede de captura entre dívidas e prestações. Quanto mais diversificada fosse essa rede (incluindo pessoas de diferentes localidades e regiões que, por sua vez, seriam responsáveis por variadas e diferentes formas de produção e de trabalho), mais rica, em termos materiais, seria também a acumulação de um chefe. Toda acumulação de produtos, tecnologias, bens, expertises e saberes era, assim, uma consequência esperada do seu estatuto.

Essa modalidade de acumulação baseada em créditos sociais à serviço de um coletivo ainda existe nos pressupostos e valores atuais da tradição. Apesar das antigas chefaturas e da instituição da chefia não existirem como no passado, existe hoje uma atualização da chefia (FIGUEIREDO, 2020, p. 145 - 150) e uma persistência das lógicas coletivistas de acumulação (FELICIANO, 1998; FIGUEIREDO, 2020, p. 232 - 241). Nos dias atuais, no norte de Moçambique, políticos de relevância e grandes empresários tendem a ser reconhecidos e instituídos mimeticamente como possuidores de poderes e de legitimação como se fossem os herdeiros dos chefes grandes do passado (FIGUEIREDO, 2020, p. 145 - 150).

Além disso, como vimos no exemplo de Nakoso, empresários de sucesso, apesar de se dedicarem, em sua maioria, a pequenos e médios negócios em sua forma capitalista, dedicam-se largamente, também, à reprodução das suas redes de pessoas cativadas por relações de dívidas e prestações. A acumulação capitalista, desse modo, possibilita um incremento maior das redes de acumulação de pessoas. De outra maneira, a acumulação baseada em créditos sociais, na prestação de favores, na lógica da dádiva de presentes e pequenos regalos, assim como a participação ativa em atividades sociais de caráter comunitário, ressignificam as práticas de tipo capitalista, fazendo-as participar de uma lógica de obtenção de poderes e de riquezas inerentes aos valores da redistribuição, evitando assim, uma possível acusação direta de feitiçaria.

Um exemplo de consolidação entre práticas capitalistas e coletivistas tradicionais pode ser vislumbrado ao acompanharmos uma parte da trajetória pessoal de Nakoso. Ele tem um bom

exemplo de vida para compreendermos um pouco o modo como a pequena elite nativa do Norte se formou. Nakoso é filho de régulo.<sup>9</sup> Na região norte do país, a transmissão de poder e de encargos é regida por uma lógica matrilinear. Mediante as regras legítimas da tradição, a transmissão de poder que deveria ser válida para os régulos, devia se dar entre “tios” e “sobrinhos”. No entanto, o colonialismo, ao incorporar a chefia como um cargo da administração colonial, na instituição das *autoridades gentílicas*, desdenhava, até certo ponto, das regras de transmissão do poder pela linhagem. Sem se importar muito com as linhagens, os filhos biológicos de alguns régulos eram, por vezes, acolhidos no ambiente urbano e recebiam educação formal, muitas das vezes voltada para a formação técnica profissional. Este era o caso de Nakoso que, desde muito novo, recebeu formação técnica na área comercial e formou-se também como técnico de conta (o nosso antigo curso de técnico de contabilidade). Isso permitiu que Nakoso, desde os tempos da colônia, se sobressaísse economicamente, o que culminou em sua trajetória como empresário de sucesso.

Como é comum entre os empresários moçambicanos que obtêm sucesso, ele possui não apenas uma rede variada de pessoas agregadas em torno de si, como também possui, conseqüentemente, uma ampla e diversificada rede de negócios. Quando um homem de negócios possui uma ampla rede, tanto de pessoas, como de negócios, é inevitável que ele se torne visível demais. Em uma situação como essa é mais do que desejável ter uma boa reputação a respeito da sua generosidade. Deste modo, Nakoso tinha uma dedicação especial àqueles modos de agir que podiam influenciar uma reputação como sendo generosa, magnânima. Assim, a oferta de grandes favores é cabível aos *homens grandes*. Aqueles que, de fato, têm muitas posses e variados negócios. Se oferecer um regalo é uma demonstração de disposição generosa, oferecer grandes favores é uma demonstração de magnanimidade, um ato cabível àqueles que se colocam ao reconhecimento de serem *homens grandes*. Aprendi a importância social da oferta de grandes favores justamente ao conviver com Nakoso.

Ao acompanhá-lo pude perceber a extensão da sua rede clientelar. Um desses momentos de percepção se deu quando eu disse que gostaria de fazer um mapeamento, por geoprocessamento, de todos os mercados de Nampula, porque não existia um mapa de todos os mercados, com as suas devidas localizações. Nakoso disse que me ajudaria com a logística dessa

---

<sup>9</sup> *Régulo* foi a designação dada pela administração colonial portuguesa, em Moçambique, aos antigos chefes. Criou-se, assim, a função administrativa das “autoridades gentílicas”, termo referido pela administração colonial ao reconhecimento de uma autoridade limitada e pertencente ao universo “*indígena*” de Moçambique. Os régulos foram apropriados pela tradição no decorrer do período colonial e passaram, em certa medida, a ser identificados com a chefia tradicional dentro dos *regulados* instituídos pela Administração colonial. Nos dias atuais, os régulos (e rainhas) são as figuras de autoridade tradicional mais relevantes no norte de Moçambique e ocupam um importante papel político na relação entre o Estado e a tradição (FIGUEIREDO: 2020, p. 141 - 145).

empreitada. Ele me indicou duas pessoas para me acompanhar e auxiliar no meu trabalho, nas quais ele falou para eu ter inteira confiança, porque eram “gente dele”. Foi quando conheci *Q*, que trabalhava como fiscal de mercados; e quando *Hassan*, um experiente motorista, veio até mim.<sup>10</sup> Apesar de conhecê-lo anteriormente, quando *Hassan* veio trabalhar comigo, o fez como “gente de Nakoso”. Além deles dois, Nakoso me cedeu uma das suas caminhonetes para o serviço. Isso, por si só, apesar de ser já uma oferta de grande favor, não está a ser citado aqui exatamente por isso, mas para enfatizar um dos modos de se tornar *cativo* de alguém, o porquê de dizerem comumente que uma pessoa é “gente” de outra. E que esta forma de vínculo se dá, em geral, por meio de práticas que geram vínculos, alianças e obrigações através da manutenção de expedientes que implicam em ofertas magnânimas. No caso de *Hassan*, segundo ele me disse, o emprego como motorista da prefeitura era devido à Nakoso. Além desse emprego, ele eventualmente atuava como motorista particular para figuras de autoridade no município e era taxista nas suas horas vagas. E no caso de *Q*, para além do seu emprego, Nakoso me disse que o vínculo entre eles era mais profundo ainda. Nakoso enfatizou que *Q* era “como *um(x) filhx*”, pois o pai *delx* havia pedido para Nakoso cuidar de sua prole caso ele viesse a morrer, como de fato aconteceu. *Q* falava o macua no dialeto naharrá da Ilha de Moçambique e conhecia Nakoso desde sua infância. *Q* chegou a me dizer que, de fato, Nakoso era um pai para si.

No entanto, a primeira demonstração que recebi, de como a oferta de grandes favores é uma prática comum entre os mais poderosos, se deu a partir de uma oferta feita a mim por Nakoso. Tendo em vista que o projeto de pesquisa que eu havia desenhado, antes de viajar para Moçambique, previa investigar os impactos da instalação dos megaprojetos industriais na cidade portuária de Nacala, tentava alugar um imóvel nesta região, sem sucesso. A saber que essa dificuldade pessoal com a pesquisa era de conhecimento notório dos meus anfitriões, fui chamado a comparecer na casa do presidente municipal, de modo formal, para que o “senhor Nakoso” apresentasse uma proposta para mim.

Ao chegar no Palácio Municipal fui encaminhado até a sala de reuniões. O presidente e o senhor Nakoso estavam à minha espera. Sobre a mesa havia uma garrafa de um bom uísque e copos já servidos, mas apenas Nakoso bebia. Com certa formalidade, Nakoso levantou-se e ofereceu uma de suas casas de aluguel para eu ir morar em Nacala. Comecei a agradecer quando me pediram para ficar calado porque ele ainda não havia terminado. E, então, Nakoso disse que era uma oferta de moradia gratuita. Ele não iria cobrar o aluguel dos meses em que eu ocuparia o imóvel. Era uma casa aos fundos de uma padaria, que também pertencia à Nakoso, e que tinha uma entrada independente e possuía um grande quintal. O imóvel estava vazio e Nakoso não ia

---

<sup>10</sup> *Q* e *Hassan* são nomeações fictícias com a finalidade de proteger a identidade de meus interlocutores.

há meses ao local. Tendo aceito a surpreendente e generosa oferta, comprei todos os móveis e utensílios domésticos de que ia precisar. Nakoso ajudou nisso também, acompanhando-me aos lugares de comércio onde ele conhecia os donos, para que ninguém cobrasse valores acima da realidade econômica local. Viajamos para Nacala na sua caminhonete, levando também a mobília. Juntamente conosco veio um de seus empregados, que ia limpar o imóvel e ajudar com a mudança. Ao chegarmos no destino, para nossa desagradável surpresa, o imóvel havia sido saqueado. Não tinha absolutamente nada, além das velhas paredes e um teto ainda erguido. Arrancaram todo o encanamento hidráulico e a instalação elétrica das paredes. A casa parecia uma ruína abandonada há anos. E, para completar, havia, literalmente, uma pequena montanha de lixo acumulado, ao lado de um dos muros. Não tinha como morar ali com um mínimo de comodidade e de segurança. Voltamos para Nampula e os meus planos de ir para Nacala naufragaram, na medida em que o convívio e a minha inserção social em Nampula aumentaram e os meus interesses de pesquisa se deslocaram para a capital da província.

De outra maneira, as condutas sociais que Nakoso reservava para sua gente, eram zeladas de modo a garantir o cumprimento das expectativas da comunidade a respeito de uma pessoa que tinha o seu devido status social. Para além da sua generosidade, expressa na prestação de grandes favores e de pequenos favores cotidianos, Nakoso dava muita importância aos eventos sociais tradicionais. Ao observá-lo em seu cotidiano percebi que ele se dedicava, semanalmente, para comparecer em eventos de importância tradicional. Estes eventos eram muito valorizados devido aos encargos rituais e as suas devidas prestações e contraprestações de pagamentos em termos de oferendas, de compra de determinados produtos para a execução de determinadas cerimônias. Casamentos, ritos de iniciação, visitas a doentes (e a sua conseqüente indicação e pagamento de serviços a bons curandeiros), velórios e enterros (com os seus devidos cumprimentos cerimoniais, incluindo as abstinências, no caso de parentes, etc.), todos estes eventos recebiam uma atenção especial da parte de Nakoso, quando se tratava de dar uma devida atenção a “sua gente”.

Eu havia acabado de retornar de um dos mercados populares da cidade e sentei-me no sofá da sala, na casa do presidente. Nakoso chegou em seguida e, como era do seu hábito, perguntei se ele gostaria de beber algo. Ele disse que não, pois estava em abstinência. E, além disso, disse-nos que acabara de fazer uma promessa de não beber nunca mais. As pessoas ali presentes sorriram e achamos aquilo inusitado. Perguntei a ele porque havia feito uma promessa daquelas, já que ele apreciava tanto o seu uísque. Nakoso disse que estava a retornar de um velório familiar. Uma tia sua havia falecido. Como ele era o sobrinho mais velho, decidiram que, de agora em diante, ele seria responsável pela senioridade da família. Mas, para isso, ele deveria

cumprir certos requisitos que não estava a cumprir com rigor. Um deles era voltar a ter mais atenção com as condutas da religião islâmica, pois sua família, como a maior parte das famílias tradicionais da região da Ilha de Moçambique, professava a fé muçulmana. Em segundo lugar, ele deveria cumprir as suas devidas *obrigações* tradicionais e, como era do gosto de sua recém falecida tia, Nakoso prometeu em seu velório que não beberia dali em diante. Até os dias em que eu saí de Nampula ele estava a cumprir a sua promessa.

Este episódio fazia parte de um conjunto de condutas e práticas que, no decorrer de nossa convivência, demonstravam que as ações de Nakoso, tanto como político, quanto como um homem de negócios, colocavam-no diante de expectativas da sua comunidade, em conformidade com certos discursos de poder e princípios da tradição. Qualquer julgamento moral, em acordo com bases formais e ocidentais sobre as ações de Nakoso a respeito de uma conduta que devesse ser individualista, moderna, democrática e economicamente liberal, levaria a um questionamento a respeito da não separabilidade entre política e economia, público e privado, família e negócios. No entanto, perante a posição social que Nakoso possuía, e diante dos olhares públicos da comunidade, o seu status era mais do que adequado, era também moralmente esperado. Neste sentido, a expressão específica do poder apresentado por Nakoso era dotada de um caráter simultaneamente político, econômico e em acordo com as linguagens de poder da tradição. Um poder assentado em uma *política da economia*, expresso na forma da acumulação de bens, de pessoas, de prestígios sociais e da distribuição magnânima. O que, por si mesmo, alimenta constantemente o seu estatuto, a implementar ciclicamente o seu acúmulo de riquezas (entendida enquanto riquezas sociais e materiais), através do cultivo especial de relações sociais específicas dentro da sua comunidade.

Mas, poderíamos ser levados a nos perguntar, por qual motivo determinados grandes empresários, consolidados em seus negócios modernos e capitalistas, não abandonam as suas redes clientelares e as práticas da acumulação de pessoas. No andamento da pesquisa de campo obtive duas respostas a esse respeito. A primeira, porque as linguagens de poder da tradição ainda são importantes como meios para a legitimação, tanto do poder político, como do poder econômico local. A segunda, porque os valores morais da tradição, pautados para o acúmulo de bens e de riquezas individuais, devem ser baseados em uma lógica redistributiva, para não incorrer em implicações de acusação de prática de feitiçaria.

As práticas capitalistas se inserem especificamente em uma cosmologia onde as relações de poder perfazem o mundo a partir do discurso da feitiçaria. No Norte de Moçambique, a acumulação individual de riquezas é, por si, um índice para a feitiçaria. Deste modo, assim como

a feitiçaria, a acumulação de riquezas<sup>11</sup> é também uma linguagem de poder (MBEMBE, 2001; WEST, 2009; FIGUEIREDO, 2020). Apenas aqueles que têm acesso ao *mundo invisível* são capazes de acumular riquezas e, em última instância, obter poder. Não se pode tornar-se rico sem feitiçaria. A partir dessa premissa tradicional coloca-se uma questão ética: as ações distributivas (ou a falta delas) determinam se sua feitiçaria é de construção ou é de destruição.<sup>12</sup> Portanto, determina se uma pessoa é generosa ou magnânima ou é um feiticeiro perigoso para a comunidade.

O capitalismo, dessa maneira, é uma linguagem de poder eminentemente estrangeira, porque a sua devida *apropriação* sempre foi negada para a maioria da população. Antes disso, ele tem sido um instrumento de captura e apropriação de poder por parte de uma minoria. O controle dessa *linguagem estranha* foi dado àqueles que, internamente, alçaram ao controle político do país e aos que tiveram acesso ao mundo moderno e capitalista, ainda no período colonial, ou à boa educação formal, até mesmo através de instituições estrangeiras. De qualquer forma, essa linguagem *estrangeira* do capitalismo, juntamente com os seus *valores* (aqui em seu sentido moral), quando colocada em prática perante a população alijada, coincide com as ações da feitiçaria, quando a observamos a partir da perspectiva dos horizontes de sentidos da tradição.

A lógica capitalista coincide com as ações consideradas índice de feitiçaria na medida em que seus valores, noções e suas condutas basilares – como a propriedade privada, o individualismo, a busca pelo lucro, o controle dos meios de produzir, o acúmulo de bens materiais para usufruto privado, a sujeição de pessoas para a realização da produção e para o alcance de objetivos privados, etc. – assimilam-se com práticas, valores, e ações comumente empregadas por feiticeiros (STENGERS e PIGNARRE, 2005; STENGERS, 2017; WEST, 2009). Contudo, talvez um dos fatores mais claros, na perspectiva da lógica da tradição, que indica a forma de captura do capitalismo como sendo feitiçaria, seja a inversão que ela emprega na lógica da acumulação. No capitalismo, o que se acumula são coisas, são bens materiais, ou existências imateriais subordinadas à forma de mercadoria. Portanto, na acumulação capitalista existe uma negação da reprodução das relações sociais através da troca e da acumulação de

---

<sup>11</sup> A percepção de “riqueza” pode ser bastante relativa. A riqueza da elite política e econômica é inequívoca. Mas, uma pessoa que adquire certos bens, entre a população comum, a ponto de destoar da condição cotidiana de sua comunidade, encontra-se em uma situação suficiente para recair sobre ela alguma desconfiança no uso da feitiçaria. Como se diz em um ditado irônico que ouvi em Nampula: “fulano é um homem rico. Ele possui sete galinhas”.

<sup>12</sup> É preciso ter cuidado com esta distinção entre “feitiçaria de construção” e “feitiçaria de ruína”, ou de “destruição”, pois, como indica West (2009, p. 135-136), devemos evitar empobrecer nossa compreensão da feitiçaria como limitada a uma lógica binária, entre “feitiço para o bem e para o mal”. A feitiçaria é ambivalente e mais complexa do que essas simples dicotomias. Atos “construtivos” podem ser “destrutivos” a depender da perspectiva. De fato, não existe “feiticeiro mal” e “feiticeiro bom”. Os modos de agir e suas dinâmicas de intencionalidade é que determinam essas distinções *a posteriori*. O trato com a feitiçaria é sempre relacional, principalmente quando ela está envolvida diretamente na política profissional.

peças propriamente ditas. Dito de outra forma, a acumulação capitalista seria uma forma antissocial de acumulação de riquezas, pois ela impede, de antemão, a *participação* do coletivo. Uma acumulação que restringe as relações entre pessoas, fazendo-as parecer uma relação estritamente pautada em coisas, portanto, que tende a objetificação, impede a reprodução da sociabilidade, inerente à acumulação *doméstica* e à produção de pessoas. Esse caráter eminentemente antissocial seria típico dos feiticeiros.

Os feiticeiros possuem uma forma específica de acumular pessoas. Uma forma não aceita, pois é antissocial. Um feiticeiro sujeita pessoas para que estas realizem o trabalho de produção e reprodução da riqueza atendendo, não ao conjunto das condutas da redistribuição coletiva, mas unicamente à vontade do feiticeiro. Ou seja, existe uma objetificação das pessoas para que estas cumpram a livre vontade do feiticeiro. Deste modo, o problema dessa inversão lógica da acumulação capitalista é que ela, por si, já é um índice de feitiçaria. Um homem rico, que possui uma vasta rede de pessoas, não está livre da acusação de feitiçaria, pois o que determina o seu estatuto é a sua generosidade na redistribuição das riquezas que ele possui. O fato dele possuir uma rede de pessoas significa que existe a indicação de uma predisposição à associação. Ao passo que um feiticeiro não consegue ter tal predisposição, sendo que ele apenas consegue simular (e dissimular) uma possível sociabilidade.<sup>13</sup> Porque a verdadeira face da conduta da feitiçaria é a ação egoísta, individualista e antissocial. O individualismo (em um sentido mais particular e menos sociológico) é próprio do feiticeiro.

Talvez por isso, empresários de sucesso, homens de poder político e econômico, não possam (ou devam) abandonar suas redes de confiança, seus curandeiros particulares, suas vastas redes de associação entre pessoas cativadas por dívidas e prestações. Mesmo que eles, de igual modo, também operem através da linguagem própria do capitalismo. Pois, de outro modo, é também da *apropriação* de linguagens de poder estrangeiras, como o capitalismo, que se reconhece a posse de poderes maiores e ocultos. De fato, não importa o modo como se consegue o poder. O que importa é o que se faz a partir da obtenção e da manutenção desse poder. A medida da avaliação das ações, das condutas, está no caráter redistributivo do poder. Se tal poder está a favor do coletivo, tudo está temporariamente bem. Por outro lado, se não existe uma redistribuição, ou não há sequer uma indicação de predisposição para redistribuir, os boatos e as acusações de feitiçaria espalham-se rapidamente. E os efeitos de tais acusações não são banais.

---

<sup>13</sup> A dissimulação é um ardil de feiticeiros. Toda forma de manutenção da invisibilidade é própria da ação da feitiçaria. Neste sentido, na medida em que a manutenção de linguagens de poder, em sua forma *estrangeira*, é mantida pela maioria daqueles que detêm o poder, em relação à maior parte de suas coletividades, em que medida podemos pensar tais ações como práticas de feitiçaria?

## Linguagens de poder.

A noção de *linguagens de poder*, que aqui temos utilizado, foi cunhada por Mbembe (2001) e desenvolvida por West (2009) e por mim (FIGUEIREDO, 2020). Do modo como a defino, ela diz respeito a determinados modos de ação que emergem da vida cotidiana das pessoas e que se delineiam em práticas discursivas, verbais ou não verbais, cujo caráter transmissor e tradutório implicam em práticas de poder. Linguagens de poder são definidas em seu sentido pragmático e não tem nenhuma ênfase em um caráter representacional, a partir de um possível “uso” como figura de linguagem. Existem emissores e receptores, há transmissão de sentidos, informação, assim como perdas, ruídos, confusões e mal-entendidos, como em qualquer meio de comunicação. E, assim como em qualquer suposto sistema de linguagem, existem realidades e mundos específicos dos quais estas linguagens emanam e aos quais retornam seus sentidos, em uma processualidade constante. Porém, acima de tudo isso, há uma ênfase pragmática que se impõe, a saber, que por meio dessas linguagens comunica-se, de fato, o poder (FIGUEIREDO, 2020, p. 174 - 175; WEST, 2009, p. 40 - 41).

Segundo Harry West, entre os macondes de Mueda, no norte de Moçambique, no conjunto das relações históricas entre as pessoas e os seus “Outros”, estabeleceu-se o domínio de várias linguagens de poder distintas (WEST, 2009, p. 40). Estas pessoas “falam” e são capazes de traduzir entre muitas linguagens de poder distintas, com vários graus de fluência nestas “línguas”, pois essas diferentes linguagens de poder foram apresentadas (e por vezes foram impostas) pelos seus Outros, no passado: a linguagem do tráfico de escravos, a linguagem do colonialismo, do socialismo, do nacionalismo, da guerra. Todas elas foram linguagens estranhas (estrangeiras) de poder. E, ao serem absorvidas em determinados graus, foram traduzidas para linguagens domésticas, que por sua vez são formas *comu(m)nicáveis* e compreensíveis de capturar o que é estrangeiro. Da mesma maneira, nos dias atuais, as linguagens do neoliberalismo, da democracia e do capital transnacional representam os valores da modernidade, mas ainda se mantêm como uma linguagem de poder estranha, ainda estrangeira, porque seus principais insumos e valores são apartados pela classe política e econômica, impedindo que possam ser devidamente apropriados pela maioria da população.

Por sua vez, os políticos necessitam do apoio e da legitimação das pessoas para se manterem no controle de seus benefícios e de seus bens adquiridos, sejam eles modernos ou não. E é também com essa intencionalidade que as linguagens de poder domésticas à tradição (como a feitiçaria e a chefia) são apreciadas e utilizadas pelas figuras de autoridade. Na medida em que a maior parte da população interpreta as práticas de poder por meio de linguagens domésticas, as



figuras de autoridade são legitimadas e reconhecidas como detentoras de poder através das formas tradicionais de entender, tanto a política e a economia, como as práticas de poder. As regras do jogo democrático, da economia de mercado, as práticas de saber e de expertises, reconhecidas como modernas, são apropriadas pelos governantes e pelos grandes empresários, agregadas como bens, poderes e linguagens estrangeiras. Aqui devemos entender que, entre os diferentes modos de existência da tradição em Moçambique, existe uma certa generalidade em torno da proposição “nativa” de que as apropriações de presenças estrangeiras (e de seus aparatos de saber e de tecnologias) são mais significantes em termos de uma economia das relações de poder (HONWANA, 2002). Isso explicaria a avidez em controlar e exercer domínio sobre práticas, pessoas, entidades (tanto institucionais, como espirituais), conhecimento e técnicas que sejam consideradas estrangeiras. Nestes casos, um político, ou empresário, ou mesmo curandeiros e autoridades tradicionais, quando do domínio, posse, ou influência demonstrável sobre aparatos ou poderes de origem estranha (estrangeira), têm maior legitimidade e maior afirmação de seu estatuto enquanto figura de poder e de autoridade. Esta proposição encontra-se diretamente atrelada às lógicas de ação inerentes ao discurso da feitiçaria, pois esta seria uma das formas mais eficazes de apropriação de poderes outros.

Segundo Harry West, no norte de Moçambique, a feitiçaria permite a criação de um discurso por meio do qual a realidade do mundo é composta e sustentada por relações de poder, em uma luta constante entre a manutenção da possibilidade de um equilíbrio temporário entre o *mundo invisível* (próprio dos espíritos, entidades e seres cabíveis a ele) e o *mundo visível* (o plano existencial cotidiano e ordinário), e a busca de formas de romper com esse suposto equilíbrio para a obtenção de capacidades de transformar o mundo, em acordo com interesses específicos. A feitiçaria é por excelência uma linguagem de poder. É a forma mais direta e perigosa de investir sobre forças estranhas para transcender o mundo comum que a maioria das pessoas conhece, em prol de obter influência e capacidade de fazer coisas extraordinárias (WEST, 2009, p. 38 - 45).

De acordo com o esquema relacional, concebido a partir do gênero discursivo da feitiçaria (BAKHTIN, 2016; WEST, 2009, p. 44): “(...) o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários”. Por exemplo, segundo os macondes do Planalto de Mueda, no extremo norte do país, dentro da lógica relacional da feitiçaria:

*“(...) os feiticeiros movem-se num reino para além do visível. Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço de seus*

*próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de fato, disparidades visíveis em termos de riqueza e de bem-estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos do poder permanecem ocultos das pessoas comuns que são, por definição, relativamente destituídas de poder” (Ibidem, p. 44- 45).*

Apesar desta definição caracterizar o poder como “destrutivo”, do ponto de vista prático das ações de um feiticeiro, segundo West, o esquema cultural da feitiçaria não postula que todo poder é destrutivo (Ibidem, p. 45).

*“Na verdade, ele é essencial para a produção e a manutenção do bem-estar social. O poder manifesta-se de forma benéfica nos atos de figuras de autoridade responsáveis que – tal como os feiticeiros malévolos – possuem a capacidade de entrar no reino invisível para formular e realizar visões transformadoras do mundo. O exercício benéfico do poder implica, de fato, que se transcenda o mundo produzido pelos feiticeiros maléficos e que se desfaçam os seus atos de poder destrutivos. O poder é, assim, uma série infundável de manobras transcendentais e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente. Na verdade, é sinônimo de tais manobras: o desfazer e refazer decisivos (ainda que temporariamente) do exercício do poder de outrem (...)” (WEST, 2009, p. 45).*

Em Nampula (quicá em todos os lugares), a política e a economia são inseparáveis no campo prático. O tema da acumulação está presente mesmo que sob uma moldura analítica que diz respeito às relações de poder. Abordar a temática da acumulação de riquezas na procura de um entendimento sobre as relações de poder, em Nampula, permitiu uma aproximação mais adequada do modo “nativo” como as linguagens da acumulação são agenciadas. Pois, a partir de uma lógica da tradição (e existem outras), a acumulação de bens e de pessoas está ligada, de maneira imanente, à linguagem da feitiçaria. Portanto, não se pode, também, compreender os modos de ação da acumulação ao desviar-se das práticas de poder. Ou seja, falar acerca do poder, em Nampula, é simultaneamente discorrer sobre a política, feitiçaria e acumulação.

As atuais relações capitalistas, por sua vez, ainda são uma linguagem de poder estrangeira para a maioria das pessoas, assim como a democracia (WEST, 2008), pois são linguagens de poder infamiliars (ainda não domésticas à tradição), que são impedidas de ser devidamente apropriadas ao seio das relações e das práticas ordinárias da maior parte da população do país. Contudo, o capitalismo (enquanto uma linguagem de poder) é um velho conhecido dos povos de Moçambique. Apesar da sua forma neoliberal ter chegado ao país, juntamente com uma democracia formalmente institucionalizada, apenas nos anos 1990, em um período subsequente ao fim da Guerra dos 16 anos (1976 - 1992) (GEFFRAY, 1991), a sua velha e poderosa forma colonial esteve presente durante praticamente todo o século XX, ausentando-se, ao menos formalmente, apenas durante o período socialista (1975 - 1990). Na sua forma

propriamente colonialista, no exercício da produção e do acúmulo de riquezas, em função do enriquecimento da máquina colonial portuguesa e das empresas majestáticas, o capitalismo apresentou aos povos de Moçambique a sua face cruel de servidão, submissão e assujeitamento.

No caso da chegada da sua forma neoliberal não existem, por certo, os mecanismos mais cruéis de sujeição aplicados no período colonial. No entanto, a sua maneira mais atual de sujeição consiste justamente na manutenção do banimento existencial da maior parte da população em relação ao acesso dos benefícios do livre-mercado, ou, ao menos, ao equilíbrio das condições de disputa no estabelecimento de alguma dignidade de vida, apesar do livre-mercado. Apesar do capitalismo separar-se formalmente do Estado, na prática, o acesso ao livre-mercado depende, dentre outras coisas, do acesso aos direitos cidadãos outorgados pela democracia, como educação formal, saneamento básico, alimentação básica, emprego, moradia digna, etc. Não é casual que, com a chamada abertura democrática em Moçambique, tenha vindo junto a formalização das práticas capitalistas de livre-comércio.

Contudo, na prática, as transações de livre-comércio em Moçambique ocorrem sob a anuência, e quase sempre com a participação direta ou indireta, do governo nacional, que acompanha o processo de instalação e de exploração feito pelas grandes empresas internacionais (NHAMIRE, 2016; COUTO, 2016). Os bens naturais do país, como gás natural, pedras preciosas, madeira, carvão mineral, minérios especiais, o acesso à costa índica para a pesca industrial, dentre outros, são negociados pelo governo da Frelimo<sup>14</sup> diretamente com empresas estrangeiras interessadas.

Neste sentido, não há feitiçaria maior do que apropriar-se, movimentar e redimensionar, para fora de qualquer possibilidade de benefício coletivo de uma população, o montante das riquezas de um país, sem que a sua população possa usufruir de uma redistribuição de poder a qual, segundo os termos morais e de direitos, tanto da tradição, como da democracia, a coletividade deveria ter acesso. Essa feitiçaria do capitalismo (STENGERS; PIGNARRE, 2005; STENGERS, 2017), por ser sistêmica e universalmente individualista, não possui feiticeiros pessoais, os quais possam ser combatidos por práticas localizadas de contra-feitiçaria. Mas, isso não quer dizer que não existam pessoas que ajam como feiticeiros, a partir da captura capitalista. O fato de o capitalismo ser sistêmico não significa que não existam pessoas inerentes a ele. Todo aquele que é capaz de apropriar-se de bens e capitais, que possa usufruir das redes de captura capitalista, que possa acessar a linguagem de poder estrangeira da acumulação capitalista, que, enfim, possa agregar grande poder a partir de tal sistema de feitiçaria, é passível de desconfiança

---

<sup>14</sup> Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). Movimento de libertação anticolonial que, após a independência, tornou-se um partido político. A Frelimo está no poder desde 1975 até os dias atuais.

por ser feiticeiro. Neste ponto é interessante frisar que, tanto para uma ética da democracia, como da tradição no norte de Moçambique, o parâmetro de julgamento é pragmaticamente semelhante: a redistribuição de poder para o coletivo. O que se põe em suspensão, diante da presença concomitante de dois modos de existência distintos, o do “mundo da tradição” e o do Estado e da economia enquanto expressão da modernidade, é o que venha a ser o coletivo mediante a manipulação dos sentidos e das linguagens de poder feita pelos dirigentes do país.

## CONCLUSÃO

Mediante diferentes modos de existência (LATOUR, 2019), abordamos aqui um contexto relacional onde determinadas práticas capitalistas apresentam-se diante de mundos ontologicamente distintos, como o Estado e a tradição, interpondo-se entre a democracia, os diferentes modos de acumulação, capitalista e tradicional, e o discurso da feitiçaria. Esta incursão, por sua vez, foi feita a partir de uma interlocução que permitiu acessar a pequena elite política e econômica na cidade de Nampula, durante o trabalho de campo. Ao seguir os modos de atuação de um político e empresário local, acompanhamos as diferentes maneiras como ele se relaciona com a política e as relações econômicas locais, perpassadas tanto por práticas capitalistas, como pelas formas de acumulação e os modos de produzir propriedades, posses e pessoas, segundo os termos e os valores da tradição.

As práticas capitalistas que foram acompanhadas na pesquisa, no norte de Moçambique, aparentemente não se impõem hoje como forças globalizadas em detrimento de forças locais. Existem diferentes matizes. Esta visão globalizante que, por exemplo, também é negada por Tsing (2004) foi substituída por uma perspectiva pragmática onde a consolidação de forças e poderes estrangeiros se dão pelas formas específicas de relacionalidade, cujas consequências não podem ser determinadas de antemão pela teoria, mas são alcançadas nas particularidades de cada negociação, em suas devidas localizações, em uma vasta rede heterogênea. Essas negociações, por sua vez, vão desde acordos transnacionais entre o governo nacional e empresas estrangeiras até negociações entre megaprojetos de investimento, exploração regional, políticos locais, autoridades tradicionais, curandeiros, espíritos donos de terras e as comunidades. Neste sentido, as práticas capitalistas se dão em meio a uma plasticidade relacional e em função da sua capacidade de atender demandas e interesses específicos, que se localizam em diferentes escalas de uma vasta rede de associações entre o capitalismo e práticas e valores não modernos, dissolvendo assim, o dualismo entre global e local. Ao seu modo, as elites locais negociam para engajar-se em relações de troca e de interesses, tanto individuais, como coletivos, por meio de

práticas que vão desde o modo estritamente capitalista (trocas objetificadas, cujo foco da ação são as mercadorias) até ao uso deliberado da acumulação de tipo capitalista com o objetivo de alimentarem seu poder local através do implemento de suas redes de produção de pessoas e da acumulação tradicional intracomunitária.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Ed. 34, 2016.

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

CHILUNDO, Arlindo Gonçalo. **Os camponeses e os caminhos de ferro e estradas em Nampula (1900 - 1961)**. Moçambique: Promédia, 2001.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013 [1983].

FELICIANO, José Fialho. “Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas”. In: **Actas do seminário - Moçambique: navegações, comércio e técnicas**. Maputo: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998, p. 351 - 361.

FIGUEIREDO, Daniel Alves de Jesus. **Entre o visível e o invisível: linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFMG, Belo Horizonte, 2020.

FORTUNA, Carlos. **O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860 - 1960)**. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

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

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua**. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Moçambique: Promédia, 2002.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MATTOS, Regiane Augusto de. **Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões**. Estudos Ibero-Americanos, vol. 44, n. 3, p. 457 - 469, 2018.

MBEMBE, Achille. **On the postcolony. Studies on the history of society and culture**. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 2001.

MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuês**. Porto: Campos das Letras, 2007.

SAHLINS, Marshall. “Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia”. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, (p. 79 - 103).

SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. Tradução: Rogério Pires e Júlia Sauma. **Revista Ilha**, vol. 19, n. 2, p. 277 - 312, 2017.

STENGERS, Isabelle. O preço do progresso: conversa com Isabelle Stengers. Dossiê magia e reprodução, **Revista DR**, revista eletrônica, edição 4, 2017. Disponível: <http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

STRATHERN, Marilyn. “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas Terras Altas da Nova Guiné”. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 109 - 132.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2004.

WEST, Harry G. “Governem-se vocês mesmos!”. Democracia e carnificina no norte de Moçambique. **Análise Social**, vol. XLIII, n. 2, p. 347 - 368, 2008.

WEST, Harry G. **Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2009.

## DOCUMENTOS DIVERSOS

COUTO, Fernando Amado Leite. “39 - A Conversar com Fernando Amado Leite Couto (Corredor de Nacala)” [jul. 2016]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e MUITXS OUTRXS\*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (1:09:18 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/QTdaxY7pGu8>

NHAMIRE, Borges. “37 - A Conversar com Borges Nhamire (Corredor de Nacala)” [jul. 2016]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e MUITXS OUTRXS\*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (54:08 min.). Disponível em <https://youtu.be/TW4lie1E0Lg>

Recebido em: 12/04/2022

Aprovado em: 27/10/2022

## BATUQUE SEM TAMBOR: ISLAMIZAÇÕES E INICIAÇÕES NA ILHA DE MOÇAMBIQUE

### BATUQUE WITHOUT DRUMS: ISLAMIZATIONS AND INITIATIONS IN MOZAMBIQUE ISLAND

**RESUMO:** Este texto se insere no contexto de uma pesquisa realizada na Ilha de Moçambique entre 2019 e 2020, período no qual participei de uma série de rituais chamados genericamente em português moçambicano de “batuques”, e mais precisamente na língua emakhuwa de ikoma, ou mwali (ritos de iniciação). Busco trazer uma descrição e algumas reflexões a partir de um rito para o qual fui convidada por uma amiga conselheira de mwali, Saida Issufo, que destoava dos demais. Ao contrário das grandes festas com zombarias e manifestações estridentes por parte das convidadas, este ritual se desenrolou de forma discreta, com as convidadas contidas, usando hijabs, concentradas nos conselhos – um rito sem clímax, sem dança, sem batuque. Esse contraste e as posteriores conversas com Saida e outras mulheres servirá como ponto de partida para algumas reflexões acerca das recentes adaptações nas práticas rituais das mulheres makhuwa do litoral norte de Moçambique, conectadas às vivências do Islã reformista chamado localmente halissuna.

**HELENA SANTOS  
ASSUNÇÃO**

**PALAVRAS-CHAVE:** Ritos de Iniciação; Batuques; Gênero; Moçambique; Islã.

**ABSTRACT:** This paper belongs to a research conducted in Ilha de Moçambique between 2019 and 2020, when I participated in a series of rituals generically called “batuques” in Mozambican Portuguese and, more precisely, ikoma or mwali (initiation rites) in the emakhuwa language. I attempt to describe and offer some reflections based on a rite to which I have been invited by a friend and mwali counselor, Saida Issufo. This particular rite seemed at odds with others. In contrast to the great parties with mockeries and loud expressions by the invitees, this ritual was discrete; the participants were quiet, wore hijabs, and were focused on counseling. In other words, that was a rite without climax, dance, and drums (batuque). Such contrast, allied with later conversations with Saida and other women, is the starting point for some considerations on the recent adaptations of ritual practices of makhuwa women in the north literal of Mozambique connected to the experience of the reformist Islamism locally called halissuna.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**KEYWORDS:** Initiation Rites; Batuques; Gender; Mozambique; Islam.

# BATUQUE SEM TAMBOR: ISLAMIZAÇÕES E INICIAÇÕES NA ILHA DE MOÇAMBIQUE

HELENA SANTOS ASSUNÇÃO<sup>1</sup>

## Introdução

Este relato etnográfico se insere no contexto de uma pesquisa realizada na Ilha de Moçambique entre 2019 e 2020, período no qual participei de uma série de rituais chamados genericamente em português moçambicano de “batusques”, e mais precisamente, na língua *emakhuwa*,<sup>2</sup> de *ikoma* ou *mwali* (ritos de iniciação). Os *ikoma* podem ser pensados como acontecimentos que colocam as mulheres em movimento: designam a própria dança e música que animam o espaço-tempo do ritual, e entram em composição com os cantos-ensinamentos (*ikano*); são também os eventos que fazem circular tecidos, dinheiro, comida, presentes, na preparação e durante o ritual.

Busco trazer uma descrição e algumas reflexões a partir de um rito para o qual fui convidada por uma amiga conselheira de *mwali*, Saida Issufo, que destoava dos demais.<sup>3</sup> Ao contrário das grandes festas com zombarias e manifestações estridentes por parte das convidadas, este ritual se desenrolou de forma discreta, com as convidadas contidas, usando *hijabs*<sup>4</sup>, concentradas nos conselhos – um rito sem clímax, sem dança, sem batuque. Esse contraste e as posteriores conversas com Saida e outras mulheres servirá como ponto de partida para algumas reflexões acerca das recentes adaptações nas práticas rituais das mulheres

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Participa do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi) no Museu Nacional. Realiza pesquisa no norte de Moçambique desde 2015. Atualmente pesquisa relações entre mulheres e espíritos (*madjine*) na Ilha de Moçambique. [helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com)

<sup>2</sup> *Emakhuwa* é a língua com mais falantes em Moçambique, praticada por 5 milhões de pessoas, segundo dados do censo de 2007. O português, no entanto, é a única língua oficial. As populações falantes de *emakhuwa* se concentram no norte de Moçambique, nas províncias de Nampula, Niassa, Zambézia e Cabo Delgado. Só na província de Nampula, há seis variantes de *emakhuwa*, sendo uma delas o *enahara*, a variante da Ilha de Moçambique (SAGUATE, 2017). As palavras em *emakhuwa* ou árabe são grifadas em itálico na primeira aparição, e após as notas explicativas não serão mais realçadas. Prefiro utilizar neste texto as versões *naharás* das palavras, quando há variações entre interior e litoral. *Nahará* ou *makhuwa nahará* também é a auto-identificação étnica das amigas e interlocutoras que estão presentes neste texto.

<sup>3</sup> Os nomes próprios utilizados no texto são de pessoas que estavam cientes da pesquisa, e com quem estabeleci uma relação ao longo do trabalho que me permitiu conversar algumas vezes sobre a escrita e como elas seriam apresentadas no texto. Algumas preferiram inventar outro nome para si, outras faziam questão que se mantivesse o nome próprio. Em casos que considero mais sensíveis, opto por não expor as situações ou uso sujeitos genéricos.

<sup>4</sup> *Hijab* é uma vestimenta feminina muçulmana, um véu que cobre a cabeça as orelhas, o pescoço e o colo as mulheres. As *capulanas* (tecidos estampados) também são usadas tradicionalmente para tapar a cabeça e parte superior do corpo, sendo chamadas *nsunki*. Veremos alguns pontos de diferença entre os dois modos de se vestir ao longo do texto.



*makhuwa* do litoral norte de Moçambique, conectadas às vivências do Islã reformista chamado localmente *halissuna*.

## Um batuque diferente

Era início de janeiro, período das chuvas, das férias escolares e das iniciações. Desde outubro alguns mwali já começavam a ser marcados em fins de semana esparsos, mas em dezembro a frequência de rituais começou a ficar muito mais intensa. Eu havia chegado na Ilha de Moçambique em setembro daquele ano, 2019, após passar algumas semanas em Maputo e Nampula, cidade onde realizei pesquisas em 2015 e 2017. Seria a primeira vez que eu estaria presente nessa época do ano em que se ouve os sons dos batuques nos bairros, a qualquer hora do dia e virando as noites.

Já havia participado de rituais enquanto convidada, às vezes de forma mais distante, apenas assistindo, quando não tinha relação direta com as famílias, às vezes mais próxima quando era amiga da família, e muitas vezes participando enquanto *sócia* do grupo de tufo *A História* (um grupo de dança-xitiki entre vizinhas do bairro) que se apresentava nos intervalos dos batuques. Sendo ali uma *mucunha* (branca), minha presença nunca passava despercebida, mas quanto menos relação eu tinha com as famílias e donas dos batuques, mais deferência e distância existiam.

A preparação corporal para os mwali já se tornara rotineira após algumas experiências e correções das minhas amigas: comprar a capulana e lenço do mwali na mão da mãe ou madrastra (a 'dona' do batuque); às vezes também preparar miçangas para colocar na cintura, que ficariam tampadas pelas capulanas, mas talvez seriam exibidas em momentos específicos de dança; vestir uma camisa com mangas, em uma cor para 'ficar merecida' com a capulana; pegar algumas joias emprestadas com Nadia, minha amiga e anfitriã, se possível compondo o traje completo: brincos, colar, pulseiras, anéis, e *maluatha* (tornozeleira), e, finalmente, maquiar com batom e *owandja* (lápiz de olho).

Saida, uma amiga que conheci dois anos antes, quando vivi na casa de sua irmã, Sania, havia me convidado para o mwali de sua sobrinha no Djembeze, a região continental mais próxima da Ilha de Moçambique, conectada por uma ponte constantemente atravessada por pedestres, taximotas, carros e chapas (kombis). Ela não havia me dado mais detalhes, nem me oferecido nenhuma capulana para comprar, como era de costume. Normalmente, as mães ou as mulheres que organizam os batuques compram várias peças (uma 'peça' equivale a seis capulanas) do mesmo tecido estampado nas lojas de Nampula para cortar em casa e vender para

as convidadas do batuque, arrecadando assim algum dinheiro para custear os preparativos, o pagamento das conselheiras e a comida ofertada. A uniformização também permite criar uma estética coletiva no momento do ekoma, bem como criar uma memória associada à capulana, que será guardada nos baús das mulheres e lembrada como “a capulana do mwali de fulana”.

Coloquei então uma capulana que havia ganhado recentemente, o lenço de mesma estampa, e me preparei como de costume, com o traje completo. Saida havia me passado as coordenadas de onde descer com o taximota, e me esperaria no próprio lugar onde se realizaria o mwali. Ela foi ao meu encontro, com Issufo, seu sexto filho, que acabara de fazer seis meses, nas costas, tampado pelo hijab azul que cobria todo seu corpo e criava um contorno geométrico no seu rosto. Saida me levou até uma casa próxima à beira da estrada, com paredes sem reboco, e fomos cumprimentar a mãe da mwali (a inicianda) que se encontrava na soleira. Estranhei a falta da *nipantha*, a construção provisória na entrada ou nos quintais das casas, que cria o espaço ritual: uma espécie de alpendre tapado por *mucumis* (capulanas duplicadas) ou lona. Essa localização do rito de iniciação feminino no quintal é inclusive o que dá seu nome na Ilha de Moçambique: *ikoma za quintale*, ou, em português, batuque de quintal.

Este ekoma seria feito dentro de casa, em uma pequena sala vazia, onde já se encontravam algumas convidadas sentadas no chão, com apenas uma esteira sobre a qual estavam as mwalis, as duas meninas que seriam iniciadas. Algumas convidadas vestiam hijabs coloridos como o de Saida, outras capulanas e lenços cotidianos, ou seja, com tecidos diferentes em cada, e sem necessariamente ter uma camisa combinando com as cores. Saida não havia me repreendido nem comentado nada, mas eu obviamente havia exagerado e estava destoando do restante das convidadas.

Havia levado também um saco de balas e uma bolsinha com moedas para os momentos de *tchovelar*. *Othuva* é um verbo em *emakhuwa* que poderia ser traduzido como presentear, e é muito usado na forma aportuguesada *tchovelar*, referindo-se ao momento em que se dá algo como reconhecimento de uma boa performance, seja para as conselheiras, para quem canta, toca ou dança, para a dona do batuque que o organiza ou para as iniciandas que estão aprendendo. Mas, tudo que levei comigo parecia desproporcional naquele mwali.

Sentei no chão junto a outras convidadas, imaginando que havia chegado cedo e que as demais convidadas (havia apenas cerca de dez mulheres na sala) e o grupo de conselheiras, que costuma ter entre cinco e dez mulheres, ainda estavam para chegar. Em muitos ikoma, além das conselheiras, ainda há um grupo de halifas (líderes muçulmanas) e um grupo de mamás da

OMM (Organização da Mulher Moçambicana, o braço feminino da Frelimo)<sup>5</sup>, que devem ser igualmente tchoveladas ao longo do ritual. Fiquei um pouco surpresa ao perceber que a própria Saida seria a conselheira do ritual, junto à sua cunhada Zinha, quando elas começaram a aconselhar a inicianda, pois não o faziam na forma cantada dos *ikano*, os cantos-ensinamentos que transmitem os conteúdos da iniciação.

Pedi licença à mãe das meninas, à Saida e Zinha, e às demais convidadas, para registrar alguns momentos do ritual: neste dia, por ser um mwali muito mais vazio do que os demais, e por ter mais proximidade com uma das conselheiras, pude acompanhar de mais perto os próprios conselhos, o que em muitos outros ikoma se tornava difícil pela quantidade de mulheres, pela profusão de sons e outros movimentos ocorrendo ao mesmo tempo. Nos outros rituais em que participei, tirava fotos ou vídeos da mesma maneira que as mulheres que dispunham de um celular com câmera o faziam: como o registro de uma festa, e apenas nos momentos permitidos; as mulheres posavam, queriam aparecer em grupo e individualmente, pediam para mandar as fotos depois, e as mais novas postavam no facebook e no status do whatsapp.<sup>6</sup>

O conteúdo dos *ikano* se centrava em três eixos: o sangue e a higiene; a doença e a morte; o respeito. Os ritos de iniciação femininos do norte de Moçambique são conhecidos em todo país por produzirem “especialistas” na arte da sedução e da sexualidade, e as imagens por vezes exotizantes das mulheres *makhuwas*, especialmente no sul do país, estão conectadas a esse aspecto dos ensinamentos rituais. Ademais, os discursos feministas e ativistas internacionais e locais<sup>7</sup> colocam bastante ênfase nesse aspecto, como uma espécie de violência sofrida pelas meninas iniciadas, que muito novas já teriam que se casar (os chamados casamentos prematuros) ou já iniciariam a vida sexual, levando à gravidez na adolescência e abandono escolar.

No caso específico do litoral da província de Nampula, região historicamente islamizada, estas preocupações não se justificam concretamente, posto que os rituais são divididos em dois momentos temporais distintos: um primeiro, logo após a menarca, ou quando a família reunir os meios para realizar a iniciação, que trata dos temas que mencionei. Um segundo momento, na véspera do casamento, um rito pré-nupcial no qual a mwali aprende as artes da sedução e suas obrigações enquanto esposa. Este último momento é chamado *ossinkia*, nome que tem relação com o ato do *sinkar* o marido – esfregar *nsiro* (pasta vegetal com propriedades estéticas e

<sup>5</sup> Frelimo é o partido político que teve origem na Frente de Libertação de Moçambique, o movimento que conduziu a guerra anti-colonial e a independência do país em 1975. É o partido no poder desde então. A OMM é uma organização ligada ao partido que realiza diversos trabalhos de base e de mobilização social, especialmente junto às mulheres, e possui uma impressionante capilaridade no território moçambicano.

<sup>6</sup> Era sempre expressamente proibido fazer qualquer registro durante as partes noturnas dos rituais, e durante os conselhos sexuais e danças do ritual de *ossinkia*.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Osório e Macuácuca (2013).

cosméticas) conectado aos rituais de embelezamento, cuidado e sedução das mulheres makhuwa naharrás.

Neste ritual conduzido por Saida, portanto, não havia lugar para as danças e cantos relacionados à sexualidade. As primeiras fases da iniciação são chamadas *ohimeria*, *ophophenya* e *owinelyia*. A primeira, *ohimeria*, que algumas mulheres traduzem como um 'aconselhamento' está relacionada às instruções acerca da menstruação, e pode ocorrer imediatamente na própria casa da menina, assim que ela 'apanha período', sendo alguma conselheira vizinha chamada para lhe amedrontar e depois explicar sobre aquele sangue; *ophophenya* e *owinelyia* já são fases mais coletivas da iniciação, que envolvem tanto os ensinamentos acerca da doença e da morte, quanto a presença das madrinhas para dar assistência às iniciandas quando elas 'são dançadas' (*winelyia*), formulação que se usa para a iniciação propriamente dita. Este momento ritual já é uma festa com convidadas e muitas vezes é feito com várias meninas ao mesmo tempo.

Por estranhar a falta de “festa” nesse batuque, perguntei à Saida, após o término, se aquilo era apenas *ohimeria*, o aconselhamento da menstruação, mas ela me respondeu negativamente, dizendo que já haviam feito todo o ritual, incluindo as fases de *ophophenya* e *owinelyia*. As meninas haviam sido dançadas, mas sem dança! Já tinha ouvido dizer que as *halissuna* - nome local para o islamismo ortodoxo que vem ganhando cada vez mais adeptos no norte de Moçambique, especialmente na última década - não usavam tambores em seus *ikoma*. Isto me parecia inclusive um contrassenso, posto que *ekoma* é o nome genérico dado tanto aos tambores quanto ao próprio evento em que se canta e dança: nos ritos de iniciação femininos (*ikoma za quintale*), nos *mavunko* (saída dos ritos masculinos) e também nos ensaios dos grupos de tufo e *xitiki*.<sup>8</sup> No caso dos grupos de dança, os músicos também são chamados *taboros*, e há um grupo seletivo de músicos, liderados pelo conhecido Rosa Rosa, que toca em vários destes eventos, inclusive nos *ikoma ni djine* (batuques de *madjine*, de cura espiritual). Eles podem acompanhar os grupos de dança que se apresentam do lado de fora da *nipantha* (o espaço ritual), mas os tambores presentes nos próprios ritos de iniciação, onde só entram mulheres, são tocados pelas *musiqueiras* que fazem parte do grupo de conselheiras, chamadas *namalaka*.<sup>9</sup>

Já havia participado de um *ekoma* no qual as mulheres criavam os ritmos para seguir os *ikano* apenas com palmas ou baquetas, onde os tambores não entraram por serem *haramo*

---

<sup>8</sup> Tufo é uma manifestação musical e corporal do litoral norte do país, e especialmente importante na Ilha de Moçambique. Os grupos de tufo têm entre dez e vinte mulheres, normalmente, e muitas vezes são também grupos de *xitiki*, uma forma de crédito rotativo, onde também se dança a cada vez que uma mulher recebe o dinheiro do grupo – estes momentos funcionam como ensaios para apresentações nos diversos ritos de iniciação nos quais as mulheres participam com muita frequência. Para mais detalhes acerca das imbricações entre tufo e *xitiki*, ver Assunção (2021).

<sup>9</sup> Para mais detalhes acerca dos tambores nos ritos de iniciação de Angoche e Ilha de Moçambique, ver a tese de Jaqueline Silva (2021), cap.4.

(ilícito) segundo os preceitos islâmicos. Lembro-me de ter estranhado esse interdito dos tambores em um ritual que mantinha as danças mais eróticas ensinadas às iniciandas, com as mulheres retirando as capulanas, mostrando suas miçangas na cintura e suas roupas íntimas, já que se fazia *ossinkia* ali.<sup>10</sup> Quando perguntei à Saida e sua irmã Sania sobre esta interdição dos tambores, elas apenas me disseram que era *haramo* e que isto estava no Al Corão, não dando mais detalhes sobre os motivos ou quais elementos ofendiam a prática islâmica.<sup>11</sup>



**Figura 1 - Ekoma za quintale: convidadas embaixo da nipantha (foto minha)**

<sup>10</sup> Estranhamento este que pode estar relacionado com certos preconceitos ocidentais acerca da sexualidade, ligados à ideia que o pudor e discrição das mulheres islâmicas no âmbito público estejam associados a proibições nas esferas do prazer e da sexualidade em todos os âmbitos, o que é falso. Ver, por exemplo, “Sexo/prazer no Islã é devoção” Barbosa e Paiva (2017). As formas de prazer sexual lícitas, ou seja, heterossexuais e dentro do casamento, são compatíveis com os ensinamentos pré-nupciais dos ritos de iniciação makhuwas, nesse caso.

<sup>11</sup> No entanto, como me lembrou Regiane de Mattos, a música e o uso de instrumentos, e, sobretudo de tambores, é uma prática disseminada no mundo islâmico e não se trata de uma proibição oficial do Islamismo ou de alguma de suas correntes, o que torna mais difícil encontrar uma explicação direta acerca deste tema. Durante a escrita, pedi ao meu amigo e pesquisador Aiúba Ali Aiúba que conversasse com alguns xehe halissuna sobre este tema. Após perguntar a seis xehe de Nampula, ele me relatou que todos diziam que iriam conversar com outro xehe antes de responder, e não obteve nenhuma informação sobre os motivos da interdição.



**Figura 2 - Mwali da sobrinha de Saida. Zinha à frente de vermelho, e Saida de azul (foto minha)  
Ikano - sangue, respeito, morte**

No entanto há outros elementos do ritual que parecem se conectar de forma muito orgânica com os valores do Islã. Vale lembrar que 90% da população do distrito da Ilha de Moçambique é muçulmana, segundo dados do INE (2013).<sup>12</sup> Os temas e práticas da higiene, do respeito, da morte e das preparações funerárias, e inclusive da sexualidade, são temas importantes dentro do Islã praticado na Ilha de Moçambique.

A higiene, por exemplo, está presente no cotidiano das abluções que precedem as cinco preces diárias, nas prescrições de purificação e limpeza para adorar a divindade. Embora o período menstrual seja um momento de impureza no qual qualquer oração, jejum ou sexo estão suspensos, a higiene corporal e o respeito aos tabus – não deixar o sangue à mostra, como lavar, secar e guardar a *ncontha* (absorvente feito com um pedaço de capulana) - são aspectos importantes para as mulheres *makhuwas naharrás*. “Higiene é a parte mais importante e quando tomar banho tem que se lavar muito aqui”, dizia Saida. No entanto, se o sangue é também um tabu no que se pode chamar de cultura *makhuwa*, os ensinamentos acerca deste tema, com as conselheiras *halissuna*, passam a incluir um vocabulário religioso islâmico: “quando aparece o sangue, *Sheytuan* (Satanás) fica mais perto, porque gosta, porque o corpo não fica puro”, explicavam

<sup>12</sup> Instituto Nacional de Estatísticas. Disponível em <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorios-districtais/nampula/2013/ilha-de-mocambique.pdf/view>

Saida e Zinha. Também é curioso notar que se utilizava a palavra sangue tanto em árabe, *aldamo*<sup>13</sup>, quanto em emakhuwa, *ephome*.

Há ensinamentos bastante específicos acerca do volume do sangue, da quantidade de dias, dos indícios da necessidade de trocar o pano absorvente, e das formas de purificação após a menstruação: aqui, há uma diferença marcada com relação às “pessoas de há muito tempo” que, segundo uma tradição makhuwa entendida por minhas amigas como ultrapassada e negativa, ficavam sete dias reclusas e sem tomar banho quando estavam menstruadas. As mulheres com quem conversei sobre isso, especialmente as que vivem em núcleos urbanos, como Nampula e Ilha de Moçambique, apontavam essa prática como anti-higiênica e impossível de seguir para uma mulher que trabalha, tem filhos, faz comércio, como era o caso delas. As “coisas de antigamente” (*iakhalai*), neste contexto, são frequentemente associadas às populações do interior, “do mato”.

Um aspecto que parece se manter, em diferentes intensidades, tanto em ritos de iniciação do interior quanto os do litoral, ou os mais urbanos, é o suspense ou medo que se cria em torno do sangue. As conselheiras repetem várias vezes a pergunta “de onde saiu esse sangue” e ameaçam “se ela não falar vamos deixar ela morrer assim mesmo com doença dela”. As variações sobre as hipóteses que criam acerca do sangue, ou dessa 'doença', são inúmeras: uma delas, mais contemporânea, diz à menina que “isso aí é HIV”, para assustá-la. Em alguns casos chamam uma adivinha para realizar o procedimento, de forma encenada, para descobrir que doença é aquela – algumas das próprias conselheiras podem ser também curandeiras e realizar este papel. Só depois de um tempo assustando a menina é que se inicia as explicações acerca do sangue e das dores que vêm com ele, na perna, na barriga, na cabeça e nas mamas. No caso deste mwali, em que as conselheiras eram halifas (muçulmanas), não houve nenhum tipo de encenação de adivinha. A menina deve então aprender e pronunciar todos os nomes que, fora do ambiente ritual, são tabus, concernindo seus próprios órgãos genitais e o vocabulário da menstruação, em *emakhuwa*. Ela deve explicitá-los, e, se por ventura ela assistir, já sendo iniciada, a outro ritual de iniciação, não pode demonstrar surpresa ou vergonha ao ouvi-los. Ela também precisa saber responder caso alguma conselheira lhe interrogue sobre estes temas.

O respeito aos mais velhos, e especialmente à mãe, também é enfatizado nestes ritos. Mesmo gestos sutis como um olhar são pesados na hora de mostrar respeito: “uma pessoa não pode olhar a mãe na ponta do olho, é feio”; e, mais ainda, as palavras: “uma pessoa não devolve palavra com a mãe!” É necessário também se mostrar solícita e atender qualquer necessidade:

---

<sup>13</sup> As palavras em árabe amacuaado ganham frequentemente a letra *o* no fim quando terminam com –m, assim como *harám* se torna *haramo*, *aldam* é pronunciado *aldamo*.



“chamar a mãe, tomar iniciativa, lavar roupa da mãe, tirar unha, buscar água, dizer 'deixa, vou ajudar“, são atitudes esperadas de uma jovem que já menstruou, segundo Saida. “Ela não pode deixar a mãe atrás, ela tem que sempre controlar a mãe”, e, sobretudo, é necessário sentir pena dos pais: “cobrir as nossas mães com asas de pena”. Tornar-se uma mulher passa por cuidar daqueles que cuidaram dela durante o período mais frágil de sua vida, especialmente da mãe. No entanto, se entender enquanto uma 'pessoa', ou seja, alguém que já cresceu, que já ajuda a mãe e já sabe se portar, também passa por uma compreensão de seu lugar em um mundo no qual as hierarquias devem ser respeitadas: “ela já cresceu, mas ninguém ali se iguala a ela”, me explicava Saida, ou, em outros termos, ela não se iguala a ninguém: “ela não pode achar que, se já cresceu, ninguém pode mandar nela”.

Aqui também uma gramática religiosa se acopla a este conteúdo: Saida ensina que “se a mãe mandar e ela negar, vai apanhar pecado perante Deus”, e complementa, “quem não apanha pecado são três pessoas: aquela que está a dormir, a pessoa que é maluca, e a mulher que ainda não menstruou”. Uma mulher que cresceu deve, além de se portar de forma responsável, educada e respeitosa, aprender a se vestir adequadamente: “quando uma mulher cresce Allah diz para essa mulher se cobrir, pôr hijab”.

O uso da capulana para cobrir o corpo é uma arte notória das mulheres do litoral de Nampula e da Ilha de Moçambique em particular, compondo várias camadas, especialmente com o uso difundido do *nsunki*, uma capulana que cobre a parte superior do corpo, a cabeça, os ombros, o colo e parte dos braços. Quando realizava minha pesquisa de mestrado acerca das capulanas (ASSUNÇÃO, 2018), algumas amigas me deram explicações teológicas para a origem deste tecido, assinalando que, no Al Corão, Allah mandava a mulher buscar uma capulana para se cobrir. Este uso já característico do litoral norte de Moçambique, no entanto, vem se alterando também com o crescimento do Islã de vertente ortodoxa e a chegada massiva de hijabs (que são feitos de outro tipo de tecido, sem estampa, cada um de uma só cor, e já previamente costurados para contornar o rosto sem mostrar os cabelos ou o pescoço).<sup>14</sup> Algumas amigas que usavam apenas capulanas para se cobrir reclamavam de se sentirem julgadas como não-muçulmanas pelas mulheres que usavam hijab, e especialmente pelas que usavam niqab (tecido que deixa apenas os olhos descobertos).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> As mulheres que usam hijab na Ilha de Moçambique muitas vezes são chamadas *halifas* nas ruas, como uma designação de uma pessoa que segue a fé muçulmana, não sendo necessariamente líderes muçulmanas de fato.

<sup>15</sup> Mamá Mariamo, uma amiga de Nampula que era também conselheira da Escola Secundária, reclamava de situações nas quais ela não era cumprimentada de volta, na saudação cotidiana “Salaam Aleikum”, respondida com “Mwaleikum salam” que identifica os praticantes do islamismo e é um sinal de respeito. Ouvi também acusações mais agressivas acerca das mulheres que usavam niqab para esconder galinhas e roubar no mercado ou roubar roupas em



No entanto, nem sempre essa situação era conflituosa; durante os ritos era muito comum ver mulheres usando hijab e amarrando por cima dele as capulanas e lenços do mwali, que haviam comprado com a mãe/dona do batuque, por exemplo. Isto criava uma série de camadas de tecido mimetizando de certa forma essas sobreposições que me pareciam tão eloquentes no que pode ser entendido como uma transformação ou adaptação das tradições locais.

Outro aspecto essencial nos ensinamentos ministrados por Saida e Zinha concerne a doença e a morte. Vale ressaltar que esta foi a única parte propriamente encenada dos ikano que elas proferiram: Saida se deitou na esteira em frente às iniciandas, como uma pessoa doente e acamada, enquanto Zinha mostrava como se devia manipular o corpo para alimentá-la, massageá-la, cuidar dela. Zinha preparou uma papinha para demonstrar<sup>16</sup>, misturando apenas um pouco de água e farinha, sem levar ao fogo, e enfatizou que não se deve perguntar a uma pessoa doente se ela quer comer: é necessário fazer a comida e dar na boca, insistindo para que ela se alimente. Essa papinha, feita a partir da farinha de milho branco, a mesma utilizada para fazer a *xima* (o angu que é a base alimentar em Moçambique) deve ser preparada tendo em vista o estado da pessoa enferma: uma papinha mais grossa para aqueles que conseguem ingerir, ou mais leve para os que estão muito debilitados. Também é importante que a pessoa sempre veja o que está comendo. Zinha se posicionou atrás da cabeça de Saida, puxou seu tronco para cima e deixou-a encostar o corpo sobre o seu, enquanto dava a papinha aos poucos com um pequeno copo e uma colher.

Após este momento, Saida deitou-se no chão de novo, virou e assumiu a posição de cadáver, deitada de barriga para cima, com as pernas e braços esticados. Zinha procedeu então à preparação do corpo para os ritos funerários: amarrou os pés com uma capulana, mexeu em seus braços, liberando a articulação dos ombros e recolocando-os para baixo, liberou seus dedos (que Saida deixou encurvados) com alguns toques e massagens, massageou seu peito pressionando um pouco o esterno, e passou em seguida para a cabeça; fechou suas pálpebras, fechou sua boca e amarrou um lenço de capulana mantendo sua mandíbula estável, enrolou mais um lenço de capulana para colocar entre o chão e a cabeça de Saida; finalmente estendeu uma capulana cobrindo todo o corpo.

Como dizem minhas amigas em Nampula, “a capulana guarda muito segredo”, e estes segredos concernem especialmente o sangue e a morte. As meninas aprendem também nas iniciações que devem sempre levar uma capulana consigo para caso elas mesmas, ou algum terceiro,

---

lojas, o que mostra a que ponto a disputa acerca da roupa das mulheres muçulmanas nessa região pode ser um ponto de tensão.

<sup>16</sup> A papinha é uma comida usada especialmente para as crianças, mas também para os idosos ou enfermos.

sofra um acidente, por exemplo, que se possa cobrir imediatamente o morto (ASSUNÇÃO, 2018).

Neste ponto, os ritos de iniciação e a educação islâmica também convergem, uma vez que são as próprias pessoas já iniciadas que lidam com os cadáveres, preparando seus mortos dentro de casa (geralmente são os familiares próximos, as mulheres com as mulheres e os homens com os homens). Esta preparação envolve outros elementos que são ensinados nas madrasas (escolas corânicas), como a limpeza do corpo para os ritos funerários, as regras do luto, e os procedimentos do enterro no caso dos homens. Vale ressaltar, no entanto, que estes ensinamentos só são dispensados no âmbito islâmico aos garotos e garotas que já passaram pelos ritos de iniciação. A concepção de especialistas e profissionais funerários, que cobram por esse serviço, é rejeitada neste contexto religioso.<sup>17</sup> A preparação do corpo passa por uma primeira limpeza abdominal, para retirada das excreções, e o tapamento dos ouvidos e das narinas com algodão. Utiliza-se várias capulanas rituais (*mucumis*) nesse processo, não apenas para tampar a boca, não deixando o defunto à mostra, mas também nas três etapas da limpeza e purificação. Ao fim, o corpo é vestido com três capulanas brancas (*essanta*) e, depois de enrolado, amarrado com três fitas brancas (*páfuta*) nos pés, no meio do corpo e na cabeça.<sup>18</sup>

Há, no entanto, divergências importantes entre as diferentes vertentes das práticas islâmicas na região, e um dos pontos nevrálgicos das discordâncias se dá nas maneiras de ritualizar a morte. Comumente, a casa fica ocupada durante os três primeiros dias após o sepultamento: os parentes e amigos que têm disponibilidade dormem na casa até a cerimônia do terceiro dia, quando as mulheres saem de seu recinto no interior da casa e são levadas ao cemitério para conhecerem o túmulo. Após esta cerimônia, ficam apenas as pessoas mais próximas ao falecido, dormindo sob a *nipantha* (alpendre) ou no interior da casa até a cerimônia de sétimo dia. Finalmente, as pessoas retomam as suas atividades cotidianas e voltam a reunir-se novamente quarenta dias depois, para a realização da cerimônia de quarenta dias (quaresma), na qual, para além de orações, é feito um banquete servido a todos os presentes, marcando desta forma o fim do luto da família. Esta seria a forma mais tradicional de realizar o luto entre os muçulmanos da Ilha de Moçambique. A vertente *halissuna*, no entanto, restringe o número de dias de luto e proíbe a rea-

---

<sup>17</sup> Como se lê em um trecho de um clássico da literatura islâmica sobre a morte, *A Demolidora dos Prazeres*: “Lamentavelmente, hoje alguns muçulmanos esquivam-se da lavagem do Mayit dos seus familiares, porque têm medo da morte, diz-se que quando morre algum parente seu, procuram alguém para executar essa tarefa, havendo mesmo aqueles que retribuem monetariamente pelo serviço prestado. Às vezes recorrem a pessoas não habilitadas para o efeito, e que nem sequer conhecem os preceitos da lavagem [...] é lamentável a nossa situação, se depois da nossa morte tivermos de ser entregues a tais pessoas, pelos nossos filhos, irmãos ou amigos. E a continuar neste rumo, qualquer dia será necessário o estabelecimento de agências funerárias tal como é a prática dos não muçulmanos [...]. Lavar o Mayit é uma das obrigações dos muçulmanos.” (MOHAMAD, 1993, p.70-71).

<sup>18</sup> Para mais detalhes sobre os ritos funerários na Ilha de Moçambique, ver Aiúba e Assunção (2018).

lização de qualquer banquete ao final deles. Mas, o ponto mais sensível dessa diferença talvez seja a própria forma de expressar a tristeza, que, de acordo com os *halissuna*, deve ser contida, sem choros e demonstrações mais explícitas. Isso causava grande indignação em algumas de minhas amigas, que não concordavam com esse novo modo de viver a religião e o luto.

Os tratamentos locais para distúrbios espirituais também explicitam estas distinções entre as diferentes práticas do Islã. A maior parte dos curandeiros e curandeiras de Nampula são muçulmanos e empregam técnicas ligadas à escrita corânica e um vocabulário vinculado à teologia islâmica. Na Ilha de Moçambique, são chamados/as *funti* (ou *fundi*, palavra que em árabe designa um/a mestre, especialista), os mestres dos espíritos, *madjine*. Os *madjine* costumam pedir um *ekoma*, porque eles 'querem dançar' ou 'ser dançados', semelhantemente ao que ocorre nos rituais de iniciação: estes tratamentos, portanto, também incluem uma preparação material, um espaço ritual, tambores, toques e danças, comida, e uma proliferação de objetos e capulanas. As curas islâmicas *halissuna*, por sua vez, são muito menos dispendiosas e envolvem apenas alguns elementos materiais como óleos, perfumes, incenso (*udi*), águas batizadas com palavras corânicas, além das rezas e da atuação dos *xehes* e *halimos* que as conduzem.<sup>19</sup> Estes têm por objetivo expulsar o espírito do corpo da pessoa, e apesar de entrarem por vezes em diálogo com eles, evitam qualquer tipo de negociação e recusam veementemente qualquer pedido ou exigência dos *madjine*. Uma distinção semelhante acerca dos trabalhos de cura espiritual, chamada *uganga* em Zanzibar, é apresentada no trabalho de Marco Motta (2019, p. 20), entre a *uganga wa kienyeji* “*uganga autóctone*”, que opera com músicas, cantos e danças, e a *uganga wa kisuna* “*uganga da suna*”, o conjunto de métodos de cura do Islã.<sup>20</sup>

## Islamizações

Estas diferenças entre os grupos que se chamam localmente *halissunas* e *nakhasacos* podem ser melhor compreendidas ao retomarmos brevemente a história da islamização na África Oriental e particularmente na costa norte do território que se tornou Moçambique.

O processo de islamização da costa leste africana, cujos vestígios mais antigos remontam ao séc. VIII no Quênia (ALPERS, 2021, p. 51), se deu nos territórios que posteriormente consti-

<sup>19</sup> Xehe (também grafado shehe ou chehe na literatura) é um líder espiritual islâmico: pode ser o líder de uma confraria, ou vinculado a uma mesquita. Halimo (mwalimu) é um professor da escola corânica, a madrassa, alguém que é respeitado por sua sabedoria. Quando estive na Ilha de Moçambique, vi pessoas procurando tanto xehes quanto halimos para realizar curas espirituais.

<sup>20</sup> Ele comenta que “a fronteira não é estanque; encontramos na *uganga* 'indígena' a maior parte, ou até todas as técnicas da *sunna*”, mas enquanto “a primeira tem por objetivo fazer subir os espíritos no corpo, a segunda tem por princípio seu distanciamento” (MOTTA, 2019, p. 20, tradução minha).

tuiriam a costa suaíli, que abrange desde o sul da Somália até o norte de Moçambique, compreendendo também as ilhas do Índico próximas ao continente africano. O contato com a costa moçambicana se dá pelo menos desde o séc. VI e, já no séc. VIII, “as aldeias costeiras do Norte de Moçambique teriam estado em interação crescente com essas redes” (CACHAT, 2018, p. 26) e caracterizada pela constituição de cidades islamizadas. Esses territórios não se constituíam como uma unidade política, com um poder centralizado, mas como redes interconectadas, com diversos sultanatos e cidades-Estado independentes.

A influência dos sultanatos não termina com a entrada dos portugueses e sua violenta dominação na costa suaíli durante dois séculos. O sultanato de Omã se aliou a grupos antiportugueses no fim do século XVIII para atacá-los, e quando se fixou em Zanzibar em meados do século XIX, se tornou o mais importante centro comercial da África Oriental. Regiane de Mattos (2018) comenta que é neste contexto que a palavra suaíli é usada pela primeira vez como um etnônimo, empregada pelos omanitas para designar a costa da África oriental, sua população e a língua ali falada. Palavra bantu de origem árabe (*sahil*) que significa margem, costa ou porto de comércio, ela assume então uma conotação pejorativa, associando “margem” à condição político-social, à margem da cultura islâmica, já que a vertente Sunni-Safi'i do Islã empregada pelos suaílis (e marcada pelas influências africanas) é considerada heterodoxa e “contaminada” (MATTOS, 2018, p.460).

As confrarias sufis chamadas Rifa'iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya chegaram ao norte de Moçambique vindas das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX.<sup>21</sup> O atual líder da *tariqa* Qadiriyya, xehe Hafiz Amú, com quem conversei algumas vezes, comentava que este nome “confraria” foi dado pelos portugueses devido à associação com práticas maçônicas, “era outra coisa, mas eles viram a semelhança e chamaram assim”; ele mesmo prefere usar a expressão “irmandades muçulmanas” em português, ou o próprio nome árabe *tariqa*. Houve também ao longo do tempo, subdivisões no seio destas irmandades, mas de todo modo elas continuam exercendo um importante papel na vida social, política e religiosa da Ilha. As *tariqas* são também associações de ajuda mútua, especialmente em momentos de doença e morte. Xehe Amade, da *tariqa* Xadulia Liaxuruti (Shadhiliyya), comenta que os “membros da *tariqa* se ajudam. Sobretudo para as celebrações fúnebres, você pode contar com a assistência de outros membros e do xehe e da halifa de sua *tariqa*” (ARNFRED, 2021, p.

---

<sup>21</sup> Como apontam os trabalhos de Regiane de Mattos (2018), Séverine Cachat (2018), Liazzat Bonate (2007), Lorenzo Macagno (2006), Alpers (1999). Sobre a história e as práticas esotéricas sufis da confraria Rifa'iyya, também chamada Maulide, ver o artigo “Islã, transe e liminaridade”, de Lorenzo Macagno (2007).

9). A autora comenta que as tariqas operam como uma rede de parentesco com obrigações de ajuda mútua e apoio.

Vale mencionar que o sufismo e as confrarias sufis se inserem dentro da corrente chamada sunita, que é amplamente majoritária em Moçambique.<sup>22</sup> Deste modo, apesar de o nome *halissuna* se referir ao “povo da sunna”, *Ahl al-Sunna*<sup>23</sup>, ou seja, sunitas, não creio que seja interessante entender as atuais oposições entre *halissunas* e *nakhasacos* enquanto oposições entre sunitas e sufis, já que ambos são sunitas.

A palavra *nakhasaco* é uma variação em emakhuwa da palavra “casaco”: os sufis eram identificados pelas vestes muçulmanas, que incluíam túnicas e chapéus. As *tariqas* sufis que chegam à Ilha de Moçambique na virada do século XIX para o XX, constituem uma espécie de “reavivamento” da religião, como propõe Arnfred (2021), e, nesse sentido, introduziram inovações que “desenvolveram a religião”, segundo uma de suas entrevistas. Junto a outros estudiosos (NIMTZ, 1980; COULON, 1988), Arnfred propõe que o sufismo teria se tornado a religião de massas, ou, “islamismo popular”, como se referem alguns autores, devido à sua adaptabilidade com relação às tradições locais, a possibilidade de lideranças africanas e uma política religiosa mais igualitária, que tornava o sufismo mais aberto a mulheres e escravizados. No caso das populações makhuwa do norte de Moçambique, que são matrilineares, este é um elemento muito importante: Arnfred aponta que as irmandades Sufis teriam inclusive implementado elementos como a liderança feminina (com as *halifas*) e a transmissão da liderança pela linhagem feminina.

Esse ponto, no entanto, não é consensual na literatura acerca das imbricações entre Islã e matrilinearidade. Bonate (2007) propõe, por outro lado, que os Sufis se diferenciavam de outros discursos islâmicos introduzindo uma nova concepção de autoridade religiosa baseada no aprendizado, na leitura e escrita árabes; ela também aponta que vários chefes que entraram em irmandades sufis passaram a recusar alguns rituais makhuwa, como as celebrações de instauração de chefatura e os batuques durante os festivais islâmicos. Daria Trentini (2021, p.180) igualmente salienta a recusa de alguns membros do sufismo com relação a práticas makhuwa, especialmente a possessão espiritual, mas pontua que “tais atitudes podem ser atribuídas ao fato de muitos sufis serem hoje influenciados pelas ideias e práticas islamistas [reformista/ortodoxo], populares na cidade”, se referindo ao seu campo em Nampula.

A historiadora Liazzat Bonate emprega o termo *wahhab* como um termo local para se referir a esse Islã reformista ortodoxo. Porém, durante o trabalho de campo não ouvi este termo no

<sup>22</sup> Há uma minoria xiita que, segundo Macagno (2007) é visível no sul de Moçambique devido ao poder econômico de seus seguidores, as comunidades ismaelitas fiéis a Aga Khan.

<sup>23</sup> Sunna é o “caminho do profeta” ou “tradição do profeta” e é a segunda fonte da lei islâmica após o Alcorão.

cotidiano, nem como auto-referência, nem como designação de terceiros, por isso prefiro empregar o termo local amplamente utilizado *halissuna*. Trentini (2021, p.179) comenta que nos bairros de Nampula os *halissuna* são chamados de *Sukutis* (do árabe *sukut*, silêncio), enquanto os muçulmanos sufi são chamados *Nashidi* (do árabe *nashid*, bater palmas), um diacrítico que também é importante para pensarmos no que estou chamando aqui de 'batuque sem tambor', um *mwali* sem *ekoma*. Bonate (2006, 2007), no entanto, ressalta que as disputas em torno dos funerais precedem a chegada do movimento Islamista (*wahhab*), quando um grupo se separou da tariqa Qadiriyya por causa de sua forma “barulhenta” de performar os rituais funerários.

O movimento Ahl al-Sunna, que dá origem a essa denominação local *halissuna*, segundo estas autoras, é um ramo do wahabismo, mas trabalha independentemente do movimento Wahhab de Moçambique; o Ahl al-Sunna, segundo Bonate (2006, p.147), foi fundado em 1998 por 24 membros negros e jovens do Conselho Islâmico como uma dissidência devido a questões políticas, religiosas e raciais.<sup>24</sup> O Conselho Islâmico, por sua vez, é uma organização muçulmana nacional criada pelo governo da Frelimo depois da independência, e após um primeiro período de oposição à religião (1977-82), com participação de wahabbis, para ter mais controle sobre as relações com a comunidade muçulmana (*umma*) regional e global (BONATE, 2022, p. 537). A reação das irmandades sufis para fazer face a esta disputa religiosa desemboca na criação do Congresso Islâmico, como comenta o xehe Hafiz:

“Então a religião puritana, o fundamentalismo, quando chegou não concordou com as confrarias, que já estavam instaladas, fez uma guerra; aí o Congresso Islâmico em proteção às confrarias aparece contra o Conselho Islâmico. Então há essa disputa de terrenos, espaços, posição, até de hegemonia política, nos meandros políticos, mas eu não me meto mais nisso”<sup>25</sup>

Bonate (2022, p. 537) comenta que através destas estruturas “os muçulmanos conseguiram atrair várias organizações não-governamentais (ONGs) islâmicas internacionais para Moçambique” e “distribuir bolsas de estudo para instituições conhecidas como centros de wahhabismo e salafismo, tais como as universidades de Medina, na Arábia Saudita, e Al-Merkaz Al-Islami, no Sudão, entre outros.” Esta ligação com universidades e formações internacionais para aprendizado da lei islâmica parece ocorrer muito mais entre os *halissuna*: eles compartilhavam vídeos de mesquitas no Brasil, acompanhavam discussões das comunidades islâmicas de outros

<sup>24</sup> O Conselho Islâmico tinha muita proximidade com a Frelimo, partido no poder desde 1975, enquanto a população de Nampula apoia majoritariamente a Renamo, partido de oposição; estes jovens haviam estudado em universidades islâmicas, mas eram designados para cargos inferiores nas mesquitas e madrassas; eram jovens negros africanos em oposição à primeira geração de líderes do Conselho, que eram de descendência indiana ou indiano-africana.

<sup>25</sup> Entrevista com xehe Hafiz Jamú, Ilha de Moçambique, 28/10/2019.

países de língua portuguesa, e muitos jovens vão estudar no Irã ou Arábia Saudita. O xehe Hafiz, por outro lado, ainda estava buscando meios de financiamento para conseguir as primeiras bolsas de estudos no Marrocos, onde os jovens poderiam se formar em escolas sufistas.

Os dualismos entre Islã tradicional e moderno, ou Islã popular/matrilinear *versus* Islã ortodoxo/patriarcal, tendem a ser nuançados quando olhamos mais detidamente para os debates colocados no presente e no passado sobre os modos de viver e entender a religião. Vale notar, no entanto, que o processo de islamização no norte de Moçambique é longo, complexo, e muito dinâmico, com diferentes ondas e movimentos que se sobrepõem e entram em composição, quando não em conflito, uns com os outros. É difícil atualmente distinguir o que seria um ritual 'tradicional' makhuwa, especialmente no litoral, sem pensar nos valores e múltiplas práticas do Islã presentes na região. É curioso também pensar, e isto pode ser contra-intuitivo para muitos e muitas leitoras ocidentais, que o que se considera “moderno” e “global” (“aberto para o mundo”, como dizia Sania), dentro dos discursos islâmicos atuais é o mais ortodoxo em termos das práticas: mais restrições em termos dos modos de celebração, menos dispêndio ritual (tanto financeiro quanto de dedicação, energia e tempo), maior rigidez quanto ao comportamento das mulheres<sup>26</sup>, entre outros aspectos.

Assim como minhas amigas que sobrepunham camadas de hijabs às capulanas e lenços próprios dos ritos de iniciação dos quais participavam, neste texto busco pensar os efeitos de amarração e combinação (e também de desarranjos) presentes nas imbricações entre este “novo” Islã, que tem ganhado relevância inclusive numérica na Ilha de Moçambique, e os ritos de iniciação-batuques, os ikoma.

---

<sup>26</sup> Ver, por exemplo, o livro publicado pelo Sheikh Aminuddin Mohamad, um proeminente xehe da vertente Ahl al-Sunna, “A mulher no Islã”, no qual o lugar da mulher na estrutura patriarcal islâmica é reiterado. Recebi este livro de presente do marido de Saida, o xehe Muzé, depois de uma conversa sobre o uso de hijabs e capulanas, em 2017.



Figura 3 - Da esq. para dir: Fátima, Sania e Vida (irmãs de Saida) no quintal de Vida. Fátima e Sania se preparavam para um ekoma e utilizam o lenço deste ekoma (capulana vermelha e branca) compondo com o hijab e com outras capulanas que vestiam (foto minha)

### Adaptações

Um cuidado com a palavra adaptação pode nos ser útil aqui, para também não aderirmos muito rapidamente à lógica que vê nos movimentos transnacionais, na colonização, na modernização, na conversão religiosa, sempre uma força dominante que faz dos *outros*, neste caso os africanos e seus territórios, constantemente os que recebem as influências e perdem suas tradições. Há, claro, mundos que se despedaçam em meio aos processos violentos e terrores da colonização, escravização, evangelização. Há também, no entanto, as capacidades permanentemente postas em práticas pelos sujeitos de não apenas *se adaptarem* ao mundo em constante transformação, mas também adaptar o mundo, transformando-o.<sup>27</sup>

Com relação aos ritos de iniciação, vale destacar, além das faltas – não há música, não há batuque, não há dança, não há festa – ou das reduções – menos circulação de dinheiro e presentes, menos tchoveladas, menos pessoas, menos ostentação – o que se mantém e se valoriza quando todos os demais elementos são reduzidos. Acredito que possamos falar então de uma ênfase na palavra: não na palavra escrita do Al Corão, como se ensina na madrassa, mas nas



palavras que compõem os ensinamentos orais, os chamados *ikano*. No entanto, *ikanos* a princípio são cantos-ensinamentos, indissociáveis dos ritmos puxados pelos tambores<sup>28</sup>, então a pergunta “o que se perde” com esta ênfase exclusiva na palavra não pode deixar de surgir.

Mostrei algumas imagens e vídeos do ritual descrito neste texto para outras amigas da Ilha de Moçambique, que faziam e participavam dos batuques mais animados aos quais me acostumei durante o período em que lá estive. Vale mencionar que isto não causava nenhum embaraço a elas, que já eram mulheres iniciadas, e que sempre tinham curiosidade em conhecer rituais de “outros sítios”; também não se tratava de momentos “noturnos” dos rituais, nos quais as próprias conselheiras e convidadas não permitem qualquer registro. Imaginando que elas poderiam criticar ou estranhar a falta de batuques, a reação delas me surpreendeu: disseram que “essas explicam muito bem”, que não haviam aprendido daquele jeito e ficaram admiradas com a eloquência e detalhamento dos ensinamentos. Sania, irmã de Saida, por sua vez, via com bons olhos esta forma de realizar os *mwalis* devido à frugalidade material. Ela criticava as mulheres que gastavam tudo o que tinham e o que não tinham para realizar os ritos de iniciação das filhas de forma ostentatória, e a competição entre as vizinhas para saber quem faria o maior ritual, com as *tchoveladas* mais expressivas, com mais convidadas, mais danças e mais comida. Ela queria realizar os rituais de sua filha mais velha, Suraia, também com conselheiras *halissuna*, no entanto as outras mães e mulheres com quem ela devia negociar o ritual faziam questão de um *mwali* “completo”, um *ekoma* com batuque.

Isto, a meu ver, reforça dois elementos que me parecem essenciais nos ritos de iniciação do norte de Moçambique: a possibilidade e consciência da variação de um lugar para o outro, sem que isto seja um problema; e uma resiliência que atravessou inúmeras tentativas de restrições e cerceamentos.

Osmundo Pinho (2015) salienta como o corpo feminino em suas práticas e rituais foi objeto de uma tentativa de controle em Moçambique, tanto pelos missionários cristãos, pelo Estado colonial português, como pelo Estado socialista da Frelimo. Segundo relatos, a partir de depoimentos orais por Arnfred (2011, p. 138) e Cossa (2014, p. 48), as mesmas pessoas que durante o dia entoavam os gritos de “abaixo os ritos de iniciação”, nas reuniões comunitárias e comícios da Frelimo, à noite continuavam a fazer os ritos, de forma secreta, “no mato”. Atualmente, os ritos são ainda objetos de debate público por parte do Estado moçambicano e de ONGs nacionais e internacionais que visam a promoção da equidade de gênero e o

---

<sup>27</sup> Penso por exemplo na discussão de Amiri Baraka sobre o povo negro nas Américas em *Blues People* (1963).

<sup>28</sup> Este ponto é ressaltado na etnografia de Jaqueline Silva (2021), pensando os ritos de iniciação como performances do *tempo espiralar*, conceito desenvolvido por Leda Maria Martins (2002).

empoderamento feminino. É interessante, no entanto, perceber que os ritos de iniciação masculinos parecem ganhar muito menos atenção dentro deste debate. Algumas adaptações são bastante evidentes em muitas dessas práticas: introdução de enfermeiros para realização da circuncisão masculina; a adaptação ao calendário escolar, além da própria redução da duração e, no caso das meninas, o aumento da idade, pois muitas famílias, sobretudo nas cidades, preferem esperar que elas terminem a escola; ou a própria divisão temporal dos ritos no litoral, já citada acima, que separa os ensinamentos sexuais para o momento pré-nupcial.

Há, também, é claro, famílias que preferem não realizar os rituais, em geral as que compõem as elites locais, ou que advêm da antiga categoria social dos *assimilados* durante o período colonial. Eu, pessoalmente, conheci uma família na Ilha, descendente de indianos, cuja mãe não queria de forma alguma levar as filhas aos ritos, mas que participava como convidada de alguns. No entanto, para a maior parte das famílias, este é um assunto muito importante, e objeto de grande investimento, material e emocional, levando também a discussões e inclusive separações, nos momentos de organização e definição: onde será feito o ritual, quem vai organizar, quem vai custear, etc.

Tradicionalmente os ritos de iniciação devem ser realizados nas terras da mãe, seguindo as regras da matrilinearidade, pois o pertencimento da pessoa iniciada se inscreve no *nihimo* (família).<sup>29</sup> Transmitido pela *apwiamwene*, “a mãe das mães”, este era “o elo de ligação entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia da continuação do grupo matrilinear” (MEDEIROS, 2007, p. 103). Estas mulheres – em geral irmãs do *mwene* (chefe da linhagem) – eram também responsáveis pela transmissão do direito ao uso da terra, aos quais os homens só tinham acesso via casamento, e representavam o *erukulu* (ventre) da origem do grupo de parentes uterinos. Na Ilha de Moçambique, no entanto, a figura da *pwiamwene* não era presente nos ritos, e também me parecia que o *nihimo* e suas lógicas de pertencimento e parentesco (as regras de exogamia, por exemplo) não eram acionadas, a não ser por pessoas que vinham do interior.<sup>30</sup>

Saida e Sania, por exemplo, haviam realizado seus ritos no interior, pois sua mãe não era do litoral, e me contavam com detalhes as diferenças que percebiam entre um lugar e outro. Para

---

<sup>29</sup> Em Nampula, era muito comum que se traduzisse por “tribo”, mas adoto aqui a tradução que minhas amigas faziam, o *nihimo* enquanto família, que me parece significativa. Na literatura *nihimo* é traduzido como o nome clânico, o clã (GEFFRAY, 1991; MEDEIROS, 2007). O *nihimo* está intimamente ligado à matrilinearidade makhuwa, como descreve Geffray: “O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres. É também um nome: Laponi, Mirasse, Marevoni... pelo qual os indivíduos que receberam o mesmo *nihimo* se designam e se reconhecem entre si. É finalmente um termo que designa um grupo social, aquele que é composto por todos os indivíduos que são depositários do mesmo *nihimo*, que têm o mesmo nome, habitados pela mesma entidade espiritual; é o grupo mais vasto de unificação, o clã” (2000, p. 67).

<sup>30</sup> Arnfred (2021) formula a hipótese que a figura da *pwiamwene* teria sido substituída por aquela da *halifa* (líder muçulmana) nos mwali.

Saida, isso também se inseria dentro da teologia islâmica: “Deus nos criou em diferentes raças, nos diferenciou para conhecermos um ao outro”, ela dizia. E o discurso das diferenças também se refletia em sua prática enquanto conselheira: “nós somos conselheiras, se nós falamos aqui, o que não falamos, é porque não é daqui”. Mesmo assim, algumas coisas “que não são dali” são explicadas às meninas, para que elas não tenham problemas ou passem vergonha caso estejam em outras regiões e sejam inquiridas pelas conselheiras, como o próprio vocabulário da menstruação em emakhuwa e sua associação simbólica com frutas e objetos. “Estou ensinando ali porque ela pode sair daqui, e explicamos para ela não ser pega lá”, ou seja, para que ela saiba responder, “mas na parte da religião isso nem faz parte, é parte da purificação só”.

A conversa que tive com Saida e Zinha se deu após os ritos, quando elas haviam terminado e estavam andando para casa, contando o dinheiro que haviam arrecadado para dividir entre elas. Durante o trajeto, elas conversavam entre si sobre como seria melhor que os ensinamentos da menstruação acontecessem antes da menina 'apanhar período', porque aquele primeiro sangue poderia vir enquanto ela está no chapa (kombi) e envergonhar a mãe. Elas passaram a comentar sobre os interditos relacionados à menstruação que achavam que não faziam mais sentido, como a tradição de não cozinhar menstruada. Saida então comentou comigo, em português, que a tradição muda, mas que “makhuwa é muito difícil mudar tradição”, e em seguida acrescentou: “mas nós, não mudamos porque quisemos, mas sim por causa da religião”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIÚBA, Ali; ASSUNÇÃO, Helena. “Capulanas e macuti: camadas de tecidos, folhas e histórias”. **Cadernos de Campo: revista de Ciências Sociais**, n.23, p.101-124, 2018.

ALPERS, Edward. “A África e o Oceano Índico”. In: Reginaldo, L., Ferreira, R. (Orgs.). **África, margens e oceanos: perspectivas de história social**. Campinas: Ed. Unicamp, 2021, p. 47-73.

ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa**. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.

ARNFRED, Signe. “Implications of matriliney: gender and Islam in northern Mozambique”. **International Feminist Journal of Politics**, v.23 n.2, p. 221-242, 2021.

ASSUNÇÃO, Helena. “**Falar e Guardar Segredo: as capulanas de Nampula**”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

ASSUNÇÃO, Helena. “Nós somos a História”: criações e circulações entre ikoma e xitiki”. **Anais da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, p.1280-1300, 2021.

- BARAKA, Amiri (Leroi Jones). **Blues People. Negro music in White America**. New York: Perennial, 2002.
- BARBOSA, Francirosy; PAIVA, Camila. “Sexo/prazer no Islam é devoção”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.37 n.3: 198-223, 2017.
- BONATE, Liazzat J. K. Matriliny, “Islam and gender in northern Mozambique”. **Journal of Religion in Africa**, vol. 2, n. 36, Leiden: Brill, p. 139-166, 2006.
- BONATE, Liazzat J. K. “**Traditions and transitions: Islam and chiefship in northern Mozambique, c. a. 1850-1974**”. Tese (Doutorado em História), Departamento de Estudos Históricos, Universidade de Cape Town, África do Sul, 2007.
- BONATE, L. J. K. O jihadismo transnacional e a insurgência em Cabo Delgado, Moçambique. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 65, p. 519–553, 2022.
- CACHAT, Séverine. **Ilha de Moçambique: uma herança ambígua**. Maputo: Alcance Editores, 2018.
- COSSA, Segone. **Corpos ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, 2014.
- GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua**. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. **Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.
- MACAGNO, Lorenzo. “Islã, transe e liminaridade”. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v.50 n.1, p.85-123, 2007.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MATTOS, Regiane. “Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões”. **Estudos Ibero-Americanos**, v.44 n.3, p. 457–469, 2018.
- MATTOS, Regiane. “Batuques da terra, ritmos do mar: expressões musicais e conexões culturais no norte de Moçambique (Séculos XIX-XXI)”. **Revista de História**, n.178, p.1-39, 2019.
- MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès**. Lisboa: Campo das Letras, 2007.
- MOHAMAD, Aminuddin. **A Demolidora dos Prazeres**. Maputo: Conselho Islâmico de Moçambique, 1993.
- MOHAMAD, Aminuddin. **A mulher no Isslam (vol.1)**. Matola: Instituto Islâmico Hamza, 2002.

OSORIO, Conceição; MACUACUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos**. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

PINHO, Osmundo. “O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 45, p.157-179, 2015.

MOTTA, Marco. **Esprits fragiles. Réparer les liens ordinaires à Zanzibar**. Lausanne: BSN Press, 2019.

SILVA, Jaqueline. **Dançar e ser dançada: circularidades do dançar nos ritos de iniciação e nas associações de tufo em Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2017.

TRENTINI, Daria. **At Ansha's: Life in the Spirit Mosque of a Healer in Mozambique**. London: Rutger University Press, 2021.

Recebido em: 02/03/2022

Aprovado em: 14/09/2022

# A LUTA ARMADA DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE (1964-1974): CONTEXTO, PROCESSO E SIGNIFICADO

## THE ARMED LIBERATION STRUGGLE OF MOZAMBIQUE (1964-1974): CONTEXT, PROCESS AND MEANING

---

**RESUMO:** O presente artigo visa analisar o contexto e processo da luta armada de libertação de Moçambique contra o colonialismo português, pois, passados mais de 50 anos do seu desencadeamento, ainda prevalecem alguns dados por explorar e algumas verdades por confrontar entre as diferentes informações colocadas à disposição do público. Em específico, a partir do contexto geral moçambicano essa análise incide sobre a frente da Província de Niassa, onde, igualmente, foram lançadas as ações militares que deram início à luta de libertação a 25 de setembro de 1964. O trabalho é fruto de pesquisa, cujos sujeitos integram elementos que fizeram parte do primeiro grupo de guerrilheiros que lançou o combate na Província de Niassa e da consulta à exigua bibliografia sobre a matéria.

ÓSCAR NAMUHOLOPA

**PALAVRAS-CHAVE:** Luta Armada de Libertação; FRELIMO; Frente de Niassa; Moçambique.

---

**ABSTRACT:** The present article aims to analyze the context and the process of the armed struggle for the liberation of Mozambique against the portuguese colonialism as more than 50 years after its outbreak, there are still some data to be explored and some truths to be confronted between the different information made available to the public. Specially from the general Mozambican context, this analysis focuses on the front of Niassa Province where the military actions that began the liberation struggle on September 25, 1964 were also launched. The work is the result of research, whose subjects integrate elements that were part of the first group of soldiers who launched the combat in Niassa Province and the consultation of the limited bibliography on the matter.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**KEYWORDS:** Armed Liberation Struggle; FRELIMO; Front of Niassa; Mozambique.

## A LUTA ARMADA DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE (1964-1974): CONTEXTO, PROCESSO E SIGNIFICADO

Óscar Namuholopa<sup>1</sup>

### Introdução

Moçambique, país da África Austral, teve a presença portuguesa desde o século XV. Porém, a partir do século XIX as relações passaram a ser de dominação efetiva, tornando assim esse território parte integrante de Portugal continental. Visando implantar a sua autoridade, Portugal adotou várias medidas que implicavam na desativação das estruturas territoriais anteriores e na imposição da soberania lusa. Durante esse período, a privação das liberdades, a categorização da sociedade em classes e a discriminação racial para imprimir uma maior exploração foram evidentes e tornaram-se formas recorrentes de manifestação da autoridade colonial em Moçambique.

À medida que as outras potências imperialistas iam concedendo independência às suas possessões em África, Portugal tornava rígidas as medidas e as relações com as suas colônias. Isso, mesmo depois dos avisos da rebelião de 1960, em Angola, da perda das possessões de Goa, Damão e Diu em 1961 na Índia, do desencadear da luta em 1961 em Angola e em 1963 na Guiné (CAHEN, 2005), faziam Portugal ponderar a sua posição nos territórios ultramarinos. Curiosamente, para ludibriar a comunidade internacional e justificar a sua presença nos territórios africanos, Portugal fazia leves mudanças na sua legislação colonial, porém, no fundo tornava duro o cordão umbilical entre a metrópole e as colônias. Assim, em 1951 extinguiu o Ato Colonial e transformou os territórios coloniais em Províncias Ultramarinas, e em 1961 aboliu o Estatuto Indígena e concedeu cidadania a todos os habitantes do ultramar (MONDLANE, 1975). Porém, a concessão da cidadania foi mero simulacro, pois, de acordo com a fonte, existiam distinções entre as identidades dos que anteriormente ostentavam a cidadania (assimilados) e as dos que eram considerados indígenas.<sup>2</sup> Os primeiros eram portadores de Bilhetes de Identidades, a exemplo dos cidadãos metropolitanos, e os segundos, possuíam um

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG-2021), professor moçambicano e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Movimentos Sociais (NEMOS) da Faculdade de Ciências Sociais-UFG. E-mail: [oscarnamuholopa@gmail.com](mailto:oscarnamuholopa@gmail.com)

<sup>2</sup>A administração colonial subdividia a população das colônias em brancos e negros. Por sua vez, os brancos subdividiam-se em europeus e não europeus e os negros, em assimilados e indígenas. De acordo com o Decreto-Lei nº 39 666 (1954), eram indígenas os indivíduos de raça negra tidos como não habilitados aos hábitos portugueses. Conforme o mesmo instrumento, o indivíduo que falasse corretamente o Português, exercesse uma profissão, arte ou

cartão de identidade típico, fato que facilitava a distinção entre os dois grupos, a aplicação de velhas medidas e a ação repressora.

Diante dessa situação e da falta de vontade de negociar para uma eventual concessão gradual da autonomia territorial, a luta armada subsistia como o último e único meio para a conquista da independência. Foi assim que a partir de 1960 nacionalistas na diáspora começaram a organizar movimentos que, embora de forma efêmera, pretendia lutar pela independência de Moçambique, e cuja fusão resultou na Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), movimento que dirigiu o processo de luta de libertação. Entretanto, passados mais de 50 anos ainda prevalecem verdades por confrontar, pois alguns dos dados a seu respeito parecem ideológicos, havendo necessidade de sua análise.

A versão mais conhecida sobre a luta armada de libertação de Moçambique é aquela que dá conta que as primeiras ações tiveram lugar na nortenha província de Cabo Delgado a 25 de setembro de 1964, com ataque ao posto administrativo de Cha às 21 horas (MONDLANE, 1975). De acordo com a fonte, essa operação desenrolou-se em conjunto com outros recontros coordenados para assinalar o início da luta armada. Os dizeres de Mondlane sugerem-nos claramente haver outras ações lançadas nesse mesmo dia, apesar de não avançar em maiores informações. Portanto, torna-se necessário buscar as outras ações históricas que marcaram a epopeia libertária em outras frentes e torná-las públicas.

É nesse espírito que no presente trabalho o nosso esforço é no sentido de analisar as diferentes nuances desse processo, com ênfase à província de Niassa, noroeste de Moçambique, um dos epicentros da luta de libertação. O nosso percurso metodológico privilegiou os recursos bibliográficos existentes sobre a matéria, cujas fontes são indicadas ao longo do texto e constam nas respectivas referências finais e os dados colhidos em trabalho de campo feito junto dos guerrilheiros da revolução, alguns dos quais fizeram parte do grupo que lançou as primeiras ações de luta na frente da província de Niassa em 25 de setembro de 1964, proclamando, assim, o início da insurreição armada contra o colonialismo em Moçambique.

### **As condições históricas da luta de libertação**

As condições históricas que contribuíram para o desencadeamento da luta armada de libertação e, por conseguinte, para a independência, podem ser associadas a dois grupos de antecedentes: externos e internos. Os antecedentes externos estão ligados à conjuntura

---

ofício que o sustentasse e demonstrasse possuir hábitos dos portugueses, perderia o estatuto de indígena e adquiria a cidadania portuguesa (assimilado).



internacional. Depois da Segunda Guerra Mundial o mundo assistiu a viragem da política global. Desde então, o sistema colonial e o imperialismo passaram a ser vigorosamente questionados, ao mesmo tempo em que cresceram os movimentos de luta contra todas as formas de submissão e opressão dos povos.

O Movimento dos não alinhados e o Pan-africanismo exerceram grande influência nesse sentido. O primeiro, de acordo com Vaisse (2005), visava à neutralidade face ao confronto ideológico pós-Segunda Guerra Mundial, que opunha entre o bloco capitalista, liderado pelos EUA, e o socialista, liderado pela URSS, por um lado, e a libertação dos países da América Latina, Ásia e África, por outro. O segundo tinha em vista a união dos africanos para a sua total libertação da opressão (VAISSE, 2005).

Essas tendências buscavam suporte nos princípios da Organização das Nações Unidas (ONU) que defendiam a igualdade de povos e culturas, a autodeterminação e a integridade territorial dos Estados, acabando assim, por legitimar os movimentos nacionalistas contra o colonialismo (GRAÇA, 2005). As independências massivas de países africanos a partir da década de 1960 e da região em particular, motivaram os moçambicanos a enveredarem pelos mesmos caminhos e a buscarem apoio nesses países.

Por sua vez, os antecedentes internos podem ser subdivididos em remotos e imediatos. Entre os antecedentes remotos, destacam-se o protonacionalismo e a opressão colonial em si. No limiar do século XX começam a florescer tendências protonacionalistas em Moçambique. De acordo com Honwana (2010), os primeiros sinais viriam das camadas iluminadas, entre os mestiços e os poucos negros escolarizados que, ao denunciarem as atrocidades coloniais e defenderem os povos e interesses africanos, difundiam ideias nacionalistas. Era o despertar da consciência nacionalista. Surgiram, assim, organizações de representação, apoio e defesa da causa moçambicana. A primeira foi o Grémio Africano de Lourenço Marques, fundado em 1908, sob a égide dos irmãos Albasini e outra elite de maioria mista (NEVES, 2008). Em 1938, o Grémio passa a se chamar Associação Africana da Colônia de Moçambique. De acordo com os seus estatutos, a organização propunha-se a promover o desenvolvimento moral e intelectual dos seus associados e a defender os direitos e interesses dos mesmos que por lei estivessem garantidos. Porém, paradoxalmente defendia com entusiasmo a nação e a cidadania portuguesa. A organização criou os seus próprios meios de comunicação através dos quais veiculava as suas principais ideias. O primeiro foi *O Africano* (1908-1918) e segundo *O Brado Africano* (1919-1974) (NEVES, 2008). Por meio deles, a Associação reivindicava a justiça, a verdade e a igualdade, principais eixos de defesa da organização.

A segunda organização resultou do desmembramento dos negros do Grémio Africano de Lourenço Marques. Os dissidentes criaram o Instituto Negrófilo de Moçambique em 1932. Esta organização proclama-se ser uma “associação de auxílio proteção e socorro aos negros”. Os seus objetivos - conforme os respectivos estatutos - visavam, entre vários, promover a instrução e a educação dos seus associados. A partir de 1938, o Instituto Negrófilo passa a se chamar Centro Associativo dos Negros de Moçambique. Se a interferência da Direção dos Negócios Indígenas nos assuntos da organização visava manter o controle ideológico e retardar o avanço das ideias nacionalistas no interior do movimento, isso não passou de engano. Foi no Centro Associativo através do seu braço juvenil, o Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM), criado em 1949 por Eduardo Mondlane, que floresceram ideias mais enérgicas de luta contra o colonialismo e muitos dos seus membros sofreram ação da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) (HEDGES; CHILUNDO, 1999).

Logo depois que se formou a FRELIMO não tardou para que os seus membros ocupassem importantes lugares na direção. Entretanto, estas e outras organizações sociais e as ações desenvolvidas por elas contribuíram para a emancipação política e o despertar do nacionalismo nos moçambicanos e a formação de movimentos de contestação. A opressão colonial constituiu, de fato, o epicentro do sentimento pátrio e da necessidade de luta de libertação. Desde a sua implantação como regime, o colonialismo em Moçambique manifestou-se de diversas formas, desde a discriminação racial nos espaços públicos, exploração da força de trabalho e outras formas de injustiças sociais. A respeito das injustiças, a diferenciação na forma de tratamento entre branco e negro em igualdade de situação era gritante. De acordo com Hedges e Rocha (1999), entre negro e branco desempenhando a mesma função, a diferença salarial podia chegar a 200% ou até 400% a favor do branco. Essa diferenciação era consciente e visava dar maior poder de compra ao branco e evitar concorrência do *status* social com o negro.

Até meados do século XX, altura em que independências nas possessões francófonas e anglófonas ganhavam forma, o regime de Salazar estreitava as suas políticas de dominação colonial e deixava claro ter a intenção de não se dissociar das suas colônias, como se pode ler:

É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de colonizar as terras dos Descobrimentos sob a sua soberania e de comunicar e difundir entre as populações ali existentes os benefícios da sua civilização, exercendo também a influência moral que é adstrita ao Padroado do Oriente.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Art. 133, Lei 2:048, p. 409.

O trecho demonstra pretensões das autoridades portuguesas em manter o seu domínio territorial e cultural das colônias. Ao que tudo parece, esta lei surge para desafiar alguma corrente que sugeria o contrário, pois, olhando pelo período da sua promulgação (1951), foi depois da Segunda Guerra Mundial, momento em que crescem os apelos internacionais para a cessação de todas as formas de opressão e subjugação dos povos.

Quanto aos antecedentes imediatos, destacamos o massacre de Mueda e a formação de movimentos de libertação. Sucede, porém, que em 1960 a população do planalto de Mueda, no então distrito de Cabo Delgado dirigiu ao administrador local alguns pedidos, como o fim do trabalho forçado, a autorização de propaganda da Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique (SAAVM) e a liberdade do comércio. Havendo falta de consenso entre as partes, o administrador marcou um novo encontro para o dia 16 de junho na presença do Governador. Perante as reclamações, o governador mandou prender os porta-vozes da população. Por ter depois disso se instalado um clima de rebeldia, o governador ordenou a abertura de fogo contra a população. Centenas de pessoas morreram e o acontecimento ficou conhecido na história como o massacre de Mueda (HEDGES; CHILUNDO, 1999). Este acontecimento, aliado ao desenvolvimento político iminente, contribuído para a formação de movimentos contra o colonialismo.

Um dos primeiros desses movimentos a se constituir foi a União Democrática de Moçambique (UDENAMO), formada em Salisbúria (Harare) em 1960 e chefiada por Adelino Gwambe. Tinha a representação de moçambicanos de Tete, Gaza e Maputo e as suas tendências estavam viradas para a independência de Moçambique. Devido às perseguições da PIDE, o movimento apressou-se mudar para Tanganhica (Tanzânia) em 1961 (HEDGES; CHILUNDO, 1999; MONDLANE, 1975). A outra organização foi a União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI). Esse movimento surgiu em 1960 em Niassalândia (Malawi) como resultado dos acontecimentos do massacre de Mueda e o seu líder foi Baltazar Chagonga. Este movimento era representativo da Província de Tete e sul da Zambézia. Devido à insegurança política, também se mudou para Tanganhica em 1961 (HEDGES; CHILUNDO, 1999; MONDLANE, 1975).

Por último, temos a União Nacional Africana de Moçambique (MANU), fundada em Mombaça, cidade costeira do Quênia, em fevereiro de 1961. Esta organização resultou da união das antigas associações de trabalhadores dos makonde e makhuwa no Tanganhica. Os seus representantes eram oriundos de Cabo Delgado (HEDGES; CHILUNDO, 1999; MONDLANE, 1975).

Para evitar a dispersão de forças, envidaram-se esforços visando constituir um único movimento de luta pela independência de Moçambique. Foi assim que em 25 de junho de 1962, em Dar es Salam na Tanzânia, formalmente completou-se o processo incipiente de união iniciado pela UDENAMO e MANU para representar Moçambique na Conferência Continental dos Movimentos de Libertação que teve lugar nesse mesmo ano em Gana, quando a estes se junta a UNAMI, formando a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) (MAAC-DNHPLLN, 2002). Dessa reunião foi eleito Eduardo Mondlane, seu primeiro presidente, e Uria Simango, vice-presidente (MONDLANE, 1975). Assim, estavam criadas as condições de luta pela independência de Moçambique.

Para delinear as suas atividades, de acordo com Mondlane (1975), em setembro do mesmo ano foi realizado o primeiro congresso da FRELIMO, que reuniu delegados de diversas origens nacionais e estratos sociais, estando, assim o país quase todo representado. Contou também com a participação de convidados de outros movimentos africanos de libertação. O congresso definiu os objetivos finais da organização e elaborou um programa de ação que iria orientar a Frente na direção da luta pela independência. O congresso adotou ainda a via armada como a forma de luta contra o colonialismo e definiu o seu inimigo como sendo o sistema colonial e não o povo português.

### **A preparação da luta de libertação e a frente do Niassa**

Depois que foram criadas as condições para fazer frente ao colonialismo com uma única frente unida, a FRELIMO começou os preparativos para o desencadeamento da luta armada. Desde a sua criação, o movimento havia já mobilizado um bom número de membros e a sua diplomacia havia mantido contato com vários países dentro e fora de África visando o apoio desses à causa da libertação de Moçambique. Em outubro de 1963, a FRELIMO começou com o envio de efetivos para países amigos a fim de receberem a preparação militar. Nesse processo destaca-se a Argélia, ex-colônia francesa que alcançara a sua independência por via armada e que prontamente aceitou treinar as tropas da Frente. Outros grupos seriam enviados para Egito, URSS, China e Israel, para domínios de certas especialidades (NDEGUE, 2009).

Depois do retorno, estes tiveram a responsabilidade de preparar tantos outros jovens no interior da Tanzânia, onde a FRELIMO manteve o seu exílio até a independência, e no interior de Moçambique, logo depois que se abriram e estabeleceram as frentes de luta. Criadas essas condições, a direção da FRELIMO decide lançar a ofensiva contra o colonialismo em 25 de setembro de 1964 com apenas 250 homens preparados e organizados em pequenas unidades,

pobrememente equipados, para enfrentar o exército português, com aproximados 35 mil homens fortemente armados (MONDLANE 1975). Devido à sua localização na fronteira norte de Moçambique junto da Tanzânia, as frentes de Cabo Delgado e Niassa são as que tiveram maior avanço da luta, pois estava facilitada a sua comunicação com o comando geral do movimento. As outras fracassaram no primeiro momento e foram reabertas posteriormente.

Para a frente do Niassa, como em qualquer outra, o processo começou com os trabalhos de mobilização. Em específico, de acordo com a comunicação da Associação dos Combatentes da Luta de Libertação Nacional-ACLIN (s/d), esse trabalho coube aos guerrilheiros Daniel Assahel Polela e Bernardo Nkhalamba Thawe que partiram da Tanzânia à Niassa em junho de 1964. No cumprimento da sua missão, estes combatentes fizeram o reconhecimento nos atuais distritos de Lago, Sanga, Lichinga e Vila Cabral (atual cidade de Lichinga). Nestes locais, mantiveram contatos com as seitas religiosas, principalmente com a liderança da Igreja Anglicana, professores, régulos<sup>4</sup>, enfermeiros e simpatizantes. Algumas vezes tinham que se fazer passar por religiosos, vestidos a rigor, com indumentárias típicas dos líderes muçulmanos.

Feito esse trabalho, de acordo com as informações da Direção Provincial para os Assuntos dos Antigos Combatentes de Niassa-DPAAC (2005), o primeiro grupo de guerrilheiros escalado para abrir a frente de Niassa partiu de Congua (primeiro centro de preparação político militar da FRELIMO na Tanzânia) à Dar es Salam nos finais de agosto de 1964 até Mbombaya, onde conseguiu uma embarcação para o transporte do material bélico ao interior de Niassa. Deste ponto, o grupo repartiu-se em dois subgrupos, dos quais um, composto por *Mateus Malipa, Timóteo Matumba, Henriques Calumbaine, José Teodoro e Casimiro Malibane*, levaria o material por via lacustre, escalando primeiro a Ilha de Licoma (Malawi). De Licoma, por mesma via, o material seguiu em direção ao monte Thumbi, povoado de Mbweca, em Cóbue (Distrito de Lago) (ACLIN, s/d).

De acordo com Matias Paulo Macoco<sup>5</sup> o processo não teria sido tão fácil não fossem os padres anglicanos que os receberam do lado moçambicano e ajudaram a procurar embarcação para o transporte do material. Segundo Macoco, secundado por Mónica Khuni<sup>6</sup>, do povoado de Mbweca, conseguiram a embarcação do membro na clandestinidade, Lewini Khuni, e a canoa de Nzunje com que foram transportar o material da Ilha de Licoma à Mbweca. Esta ação oferecia um duplo risco, pela sensibilidade do próprio material e pela possibilidade de interceptação das autoridades coloniais que estavam em estado de alerta permanente.

---

<sup>4</sup> Diminutivo de "Rei", imposição portuguesa aos chefes locais africanos, alegadamente porque existia um só Rei, o de Portugal.

<sup>5</sup>Entrevista. Metangula, 2010.

<sup>6</sup>Entrevista. Lichinga, 2010.

O outro subgrupo, que seguiu a pé, era composto por *Daniel Assael Polela, Oswaldo Assael Tazama, Mateus Cassonjola, Matias Macoco, Tiago Valério Ntucu e Tomás Seleia*. Partindo de Mbomba-Bay (local de separação), fora acompanhado pelo carro da polícia Tanzaniana até Chiwinde, fronteira entre Tanzânia e Moçambique. Deste local, partiu ao interior de Moçambique a pé. Para garantir a sua segurança, o grupo caminhava nas noites e descansava durante o dia, muitas das vezes acolhidos pelos padres anglicanos, em semelhança do anterior. Os dois subgrupos reencontraram-se na noite de 21 de setembro em Mbweca, seguindo-se depois ao monte Thumbi, onde seria instalada a primeira base da FRELIMO em Niassa nesse mesmo dia (ACLIN s/d).

### **As primeiras ações militares em Niassa**

Ao fim da tarde do dia 23 de setembro, o grupo recebeu instruções de que o Comitê Central da FRELIMO havia decidido fixar o dia 25 de setembro como a data do início da luta de libertação de Moçambique. Assim, os combatentes receberam a missão para ser cumprida exatamente na data referida pelo órgão máximo. Em Niassa os alvos iniciais seriam a base naval de Metangula, localizada na sede do atual distrito do Lago e o posto Administrativo de Nungo em Marrupa. Porém, Nungo apresentava-se como um alvo inconveniente, por duas razões: fator mobilização e fator distância. Como referido anteriormente, Nungo não teria sido escalado pelo grupo de avanço para a preparação do terreno. Situados em dois extremos opostos, seria difícil que do dia 15 de setembro, data de entrada dos primeiros guerrilheiros em Niassa, até o dia 21, data da fundação da primeira base, fosse possível, partindo de Thumbi (ocidente), percorrendo uma distância de cerca de 500 km calculados em linha reta, carregado de material bélico e com todas as adversidades possíveis, o grupo alcançasse Nungo (oriente) e começasse as operações militares exatamente como orientara o Comitê Central (DPAAC, 2005; ACLIN, s/d).

Frente das limitações impostas, o grupo definiu o Posto Administrativo de Cóbue como um novo alvo no lugar de Nungo. Novamente, o grupo repartiu-se em dois. Assim, o grupo escalado para atacar a base naval de Metangula era composto por Mateus Malipa (chefe do grupo), José Teodoro Ntauma, Henriques Calumbaine, Timóteo Mateus Matumba e Casimiro Malibane. Por seu turno, o grupo escalado para atacar Cóbue era composto por Daniel Assael Polela (chefe geral), Oswaldo Assael Tazama<sup>7</sup> (chefe do grupo), Matias Macoco, Tomás Seleia e

---

<sup>7</sup> Oswaldo Assael Tazama, depois de chefe do grupo de Cóbue, foi primeiro chefe do DDS Provincial, cargo que assumiu em março de 1965. Depois do Segundo Congresso da FRELIMO, realizado em 1968 em Niassa, foi designado chefe de Defesa Nacional. Depois da independência, entre 1975-1978, foi Comandante Geral da Polícia (primeiro). Entre 1978-1983 foi governador da Zambézia. Em 1984 é nomeado secretário de Estado para os Antigos

Mateus Cassonjola. Para Tiago Valério Ntucu fora confiada à guarda do material no monte Thumbi (DPAAC, 2005). Portanto, no dia 24 de setembro cada um dos subgrupos recebeu a tarefa de reconhecer os seus respectivos alvos definidos, identificando a posição estratégica para ataque, trabalho que foi acompanhado pelos militantes locais. Na noite desse mesmo dia, os subgrupos progrediram em direção aos seus alvos e ficaram posicionados à espera da hora marcada (ACLIN, s/d).

Quer os nossos entrevistados que fizeram parte deste primeiro grupo, quer as informações da ACLIN que temos vindo a citar, ambos concordam que nestes dois alvos definidos a insurreição armada iniciou zero hora do dia 25 de setembro de 1964. Nesses locais, segundo os nossos entrevistados, os primeiros tiros couberam aos respectivos chefes dos grupos, ou seja, a Mateus Malipa em Metangula e Oswaldo Assahel Tazama em Cóbue. Diante da dúvida acerca de quem teria desferido o primeiro tiro, ocorrido em Cóbue, onde estava Daniel Assahel Polela, chefe geral da operação e responsável por tal questão (desferir o primeiro tiro), Bernardo Goy-Goy<sup>8</sup> indicou que o chefe da operação militar é quem dá o primeiro tiro para servir de sinal de abertura do fogo. O próprio Daniel Polela<sup>9</sup> confirmou essa informação e referiu que a ele coube supervisionar a hora de começo.

De acordo com Calumbaine<sup>10</sup>, o grupo de Metangula confiou a Timóteo Matumba a missão de reconhecimento da base naval e o Posto Administrativo de Metangula. Chegada a hora definida, o subgrupo repartiu-se, tendo Matumba penetrado nas águas até nas proximidades onde estava atracada a embarcação da marinha de guerra. A ele, ajudaram Calumbaine e Malibane que estavam no alto, todos contra aquele barco. Por seu turno, Malipa depois de dar o primeiro tiro para abrir o fogo, junto com Ntaúma, numa posição relativamente alta, direcionaram-se contra o posto administrativo. Quanto ao grupo de Cóbue, de acordo com Matias Mococo<sup>11</sup> o reconhecimento do alvo coube a Tomás Seleia, que se fez passar por comprador de cigarro, açúcar e outros produtos, a fim de descobrir as melhores posições. Em semelhança ao grupo de Malipa, este também se subdividiu em dois, sendo um direcionado contra a casa do chefe do Posto e o segundo, posicionado em frente à Administração com intenção de alvejar mortalmente o guarda. Esta tentativa falhou, pois o guarda respondeu o fogo e houve forte troca de tiros.

---

Combatentes. Tornou-se general na reserva e morreu em 2001, em Niassa. Foi proclamado herói nacional e os seus restos mortais repousam na Crípta dos Heróis Moçambicanos, em Maputo.

<sup>8</sup> Entrevista. Lichinga, 2010.

<sup>9</sup> Entrevista. Nampula, 2009.

<sup>10</sup> Entrevista. Lunho-Lago, 2010.

<sup>11</sup> Entrevista. Metangula, 2010.

Quanto aos efeitos, a pesquisa apurou que o ataque à base naval de Metangula danificou o barco da marinha de guerra, tendo ficado impedido de desempenhar as suas ações durante três meses. Destruiu ainda o sistema de faróis da marinha de guerra e do sistema elétrico da vila em geral, tendo ficado sem iluminação, o que permitiu a retirada dos guerrilheiros em segurança. O subgrupo que atacou o Posto Administrativo de Cóbue criou pânico e feriu o chefe do posto, que no dia seguinte se refugiou em Metangula e posteriormente na Vila Cabral a fim de receber tratamentos hospitalares. Esta operação destruiu parcialmente os edifícios da administração e da residência do chefe do Posto (ACLIN, s/d).

Após as primeiras ações militares em 25 de setembro, diante do forte clima de tensão e agitação generalizada, não tardou a reação dos portugueses. No dia seguinte, 26 de setembro, enquanto os subgrupos regressavam para fazer o balanço dos ataques realizados, houve uma grande movimentação da tropa portuguesa, da marinha de guerra e da PIDE que procuravam localizar os guerrilheiros da FRELIMO nos arredores de Metangula (DPAAC, 2005). Esta operação precipitou a retirada do grupo da recém-criada base instalada no monte Thumbi para Ngombe, onde iria instalar a segunda base. Segundo Calumbaine, a mudança de Thumbi para Ngombe foi por uma questão estratégica para que, caso o inimigo lhes procurasse, não sabotasse o seu material, visto que enquanto Ngombe passava a ser a nova base, Thumbi continuava a ser o esconderijo do material bélico.

Depois do reencontro do grupo e da prestação dos relatórios parciais, o chefe da operação, Daniel Assahel Polela, parte à Tanzânia no dia 28 de setembro a fim de apresentar o relatório geral sobre o primeiro combate na frente de Niassa. Depois da sua ida, ele não regressou. Segundo conta na sua autobiografia, as razões do seu não regresso estão relacionadas com a polémica em que se envolveu, após a sua chegada à Tanzânia, com a COREMO (Conselho Revolucionário Moçambicano). Segundo ele escreveu, a COREMO era uma facção política de participação da etnia nyanja e era contra a guerra. A facção apelou-o para que mandasse parar a guerra no Niassa. A sua interação com o grupo nessa discussão, embora não estivesse de acordo, fez com que fosse mal compreendido, sendo, por decisão máxima, afastado da frente. Em sua substituição, Oswaldo Assahel Tazama assume a chefia geral do comando da frente do Niassa.

Após algum momento de relativo silêncio, como informaram os integrantes entrevistados, o grupo que até ao momento contava com algum efetivo por si preparado, empreendeu nova ação em 25 de dezembro de 1964, atacando o quartel de Lupilichi. Apontam-se algumas vítimas do lado oposto. Em retaliação, a base de Ngombe foi atacada no dia primeiro de janeiro de 1965 por forças conjuntas do exército português, munidas de armamento pesado.



O ataque durou das seis horas da manhã às seis da noite, com alguns intervalos. Enfurecida, a força portuguesa, através da PIDE, empreendeu uma ofensiva na caça aos guerrilheiros da FRELIMO em todas as artérias do Lago, mas com particular destaque para as proximidades das zonas de origem dos líderes. Por exemplo, haviam sido prometidos alguns escudos<sup>12</sup> em recompensa a quem encontrasse e trouxesse vivo ou morto Mateus Malipa, líder do ataque à base Naval de Metangula. Os progenitores e familiares sofreram prisões e maus tratos sem precedentes (NDEGUE, 2009).

O número de presos políticos acusados de ligação com os “turas”, como negativamente eram conhecidos os guerrilheiros da FRELIMO, crescia exponencialmente desde 1965, não tendo poupado, inclusive, inocentes, parte dos quais foram levados à prisão da Machava em Lourenço Marques (Maputo) onde passavam por torturas. Outros que não seguiam esse caminho eram usados como “rebenta minas”. Jaime Cumpenda<sup>13</sup> foi militante na clandestinidade e preso em meados de 1965 na companhia de outros. Afirma que, amarrados em fila, seguiam em frente das colunas militares a fim de testarem a possível existência de engenhos explosivos armadilhados. Eram igualmente submetidos a torturas e tratamentos desumanos. Lembra que muitos dos nacionalistas, companheiros seus, morreram nessas condições e outros contraíram deficiências físicas.

Em meios do desenvolvimento da luta armada em Niassa, o grupo de Oswaldo Tazama recebeu em cinco de março de 1965 um reforço para o seu efetivo vindo da Tanzânia, acompanhado pelo respectivo chefe do Departamento de Segurança e Defesa (DSD), Filipe Samuel Magaia. Com esse efetivo, justificava a criação do primeiro comando provincial, ato acontecido em 06 de março desse mesmo ano, que de acordo com a DPAAC (2005), era constituído por:

1. Oswaldo Assahel Tazama - chefe do Departamento de Defesa Provincial (DDP);
2. António dos Santos da Silva - chefe provincial das operações;
3. Sebastião Marcos Mabote - comissário Político Provincial;
4. José Maione - adjunto chefe provincial das operações;
5. Jaime Dique - adjunto comissário político.
6. Fernando Napulula - chefe do material provincial;
7. Mateus Rodrigues Kassonjola - adjunto chefe do material provincial.

---

<sup>12</sup> Moeda portuguesa à altura em circulação na colônia de Moçambique.

<sup>13</sup> Entrevista. Lunho-Lago, 2010.

Com esse efetivo e a estrutura provincial, a guerra se alastra para outros distritos, permitindo, assim, lançar a batalha no sentido Norte-Sul. Dessa forma, foram abertas várias frentes regionais que, segundo a nota da ACLN (s/d), estavam assim organizadas:

1. Região Ocidental - composta pelos atuais distritos de Lago, Sanga e uma parte de Muembe e Lichinga. Tinha a sua sede na base provincial Ngungunhane;
2. Região Oriental - constituída pelos distritos de Mavago, Majune, Marrupa, Mecula, Nipepe, Maúa e uma parte de Muembe. Estava sediada na sub-base provincial Msumbiji;
3. Região Austral - constituída pelos distritos de Ngaúma, Mandimba, Cuamba, Mecanhelas, e uma parte de Lichinga. A sua sede ficava na base Catur nas montanhas de Kwisimba, em Ngaúma.

À exceção da região do Niassa Oriental, que pela localização geográfica da sua sede gozava de uma relativa autonomia, os comandos regionais subordinavam-se ao comando provincial. A região de Niassa Austral teve a missão especial de expandir a luta para as províncias de Nampula e Zambézia, pela sua posição fronteiriça com relação a estas. Porém, essa pretensão foi frustrada por não ter sido feito um bom trabalho de mobilização, ocorrendo traição da população e de líderes comunitários, devido à forte influência da política colonial (ACLIN, s/d). Como fruto do avanço da luta armada, nas zonas de influência militar houve a libertação do povo do controle da administração colonial. Nessas zonas libertadas a população que teria se refugiado nas florestas retomou as suas atividades normalmente, porém, com máxima vigilância. A consciencialização da população sobre essa liberdade contou com os trabalhos de sensibilização dos régulos e missionários, sobretudo anglicanos.

Nas zonas libertadas, as escolas e hospitais foram reestruturados para assegurar estes serviços e a população foi organizada em aldeia para garantir a segurança e a prestação de outros serviços básicos. As anteriores estruturas locais foram gradualmente substituídas pelas comissões do povo, cuja missão era ajudar no trabalho de administração das aldeias e a expandir a política da FRELIMO. Segundo Mondlane (1975), essa medida visava contribuir para o desaparecimento do poder tribal, e por vezes semifeudal e tradicional, e substituí-lo por novas formas de poder. Nas zonas libertadas a FRELIMO exercia as funções de um governo dentro do território nacional, apesar das suas lideranças permanecerem no exílio. Na verdade, as zonas libertadas funcionaram como laboratórios de uma forma de governação que seria posta em prática pela FRELIMO após a independência, apesar dessa experiência ser centrada apenas nas províncias de Niassa e Cabo Delgado, epicentros da luta de libertação, o que dificultaria a sua aceitação noutras em que o modelo era novo.

Uma das evidências desse avanço da luta e da restituição da liberdade nas zonas libertadas foi a realização do Segundo Congresso da FRELIMO em Matchedje, em Niassa, entre 20 a 25 de julho de 1968. Este local era ideal do ponto de vista de segurança para acolher delegados e convidados internacionais. Assim, “o Segundo Congresso, realizado em Moçambique, em julho de 1968, constituiu a vitória de Mondlane” (NEWITT, 2012, p. 453). Vitória, porque permitiu demonstrar ao mundo o avanço da luta de libertação em Moçambique, o que poderia aumentar a credibilidade da FRELIMO nos meandros internacionais.

O Congresso, de acordo com a fonte, tomou decisões importantes sobre o processo de luta e aprovou a ideologia de articulação com movimentos internacionais afins, reafirmando que a guerra era contra os inimigos de classe e não de raça. O congresso deliberou sobre assuntos que ameaçavam a unidade nacional. A esse respeito, o Comitê Central foi alargado para incluir os radicais mais jovens que apoiavam a revolução social e uma campanha de guerrilha mais generalizada. Na sequência dessas mudanças, Oswaldo Assahel Tazama, chefe do Comando Provincial desde a sua criação em março de 1965, foi designado chefe da Defesa Nacional, deixando um vazio. Visando reorganizar a estrutura interna, nasceu desse modo, o segundo Comando Provincial que, segundo Goy-Goy, estava assim constituído:

1. Pedro Juma - chefe do Departamento de Defesa Provincial;
2. Romão Fernando Farinha - chefe das Operações Provincial. Após a sua morte, foi substituído por Bernardo Moisés Goy-Goy<sup>14</sup>;
3. Bernardo Kajika - comissário Político Provincial. Depois da sua morte, foi substituído por Mário Sive;
4. António Felisberto Chicussa - adjunto chefe das Operações Provincial.

Esse foi o comando que dirigiu as operações militares e dinamizou as estruturas sociais até a data do cessar-fogo. Na qualidade de membros do comando do Niassa, dirigiram a província depois da independência. No limiar dos anos 1970, para vingar-se da perda no campo militar, as autoridades coloniais empreenderam uma ofensiva que ficou conhecida por operação “Nó Górdio”, visando o derrube imediato das forças revolucionárias da FRELIMO. De acordo com Ferrão (2001, p. 30) “O chefe do Estado Maior do Exército em Moçambique, o General Kaúlza de Arriga, acreditou que podia infringir à FRELIMO uma derrota decisiva através de uma ofensiva militar directa, contra ela”. Lançada em maio de 1970, no Planalto dos Makonde

---

<sup>14</sup> Bernardo Moisés Goy-Goy na qualidade de chefe das Operações Provincial e substituto do chefe do Departamento de Defesa Provincial, na sequência do respectivo chefe, Pedro Juma, ter sido nomeado Governador da Província de Maputo, coube-lhe receber e dirigir o Governo de Niassa, até maio de 1976, quando foi nomeado Aurélio Benefe Manave, primeiro Governador da Província de Niassa.

(Mueda), a ofensiva rapidamente atingiu a Província de Niassa. Bernardo Goy-Goy conta que essas forças quando chegassem às zonas libertadas, destruía tudo o que tivesse vida: homem, animal e vegetal (milho), numa estratégia de ceifar para não existir nada. Esta atitude visava, caso escapasse, o militante da revolução morresse ao menos de fome.

De acordo com os nossos entrevistados, dada a capacidades das forças opostas coloniais, as operações consistiam em controlar o ar através da aviação, a terra através das forças terrestres e o mar através da força naval. O inimigo, a partir das encostas do lago Niassa, podia penetrar até o interior por meio de ligação entre as forças navais e as terrestres. As operações caracterizavam-se pelo uso de armamento pesado, como canhões, morteiros, granadas, tanques, blindados, helicópteros, caterpilares para abertura de estradas, entre outros. Diante da superioridade armamentista, as forças da revolução podiam opor-se com uma defesa antiaérea escassa, metralhadoras, canhões de 75 mm, morteiro 80 mm ou 60 mm, bazucas, granadas e minas. Em suma, armas de pequeno e médio porte.

A guerrilha que agora contava com uma nova liderança desde maio de 1970, com Samora Moisés Machel a ocupar a presidência na sequência da morte de Eduardo Mondlane em fevereiro de 1969, continuou ainda mais firme. É neste momento que claramente se nota a transição de tendências da FRELIMO. Passava-se de uma Frente “nacionalista” (desde 1962) à Frente “nacionalista-revolucionária” (a partir 1969), com Machel (CAHEN, 2005). Não era somente o otimismo que caracterizava os combatentes da luta de libertação, mas também desilusões, se considerarmos as deserções. É exemplo disso Mateus Barnabé Malipa, autor do ataque à base Naval de Metangula, que rumou para fora da FRELIMO em 1965. De acordo com Calumbaine, Malipa havia se desentendido com o chefe das operações, António dos Santos da Silva por questões de disciplina. Para além deste fato, pode ter contribuído, por hipótese, certa desmoralização, visto que, segundo ficou por aqui dito, apesar de desempenhar importante papel na abertura da frente de Niassa, não fez parte do primeiro comando. Aliás, para além de Oswaldo Tazama, chefe do DDP, o outro do primeiro grupo que fez parte foi Mateus Cassonjola, chefe adjunto do material, que também, a um dado momento, deixou as fileiras.

Posteriormente, também o comandante Silva abandonou o exército, não se sabendo ao certo que razões o teriam motivado, se é que não sofria pressões internas por ter repellido o anfitrião do processo de libertação no Niassa. Depois de se entregar à PIDE, radicou-se no Malawi e traiu a FRELIMO, pois ele passou a ser agente da PIDE e era contra os guerrilheiros que usassem o Malawi para alcançar outros pontos de Moçambique. Ele denunciava e mandava prendê-los (NDEGUE, 2009). Colocado em Milange na Zambézia, atrapalhou a reabertura da luta nessa província, posto que em 1964 fora chefe do primeiro grupo destacado para lançar as

primeiras ações do início da luta armada em simultâneo com as de Cabo Delgado e Niassa, além de ter pertencido ao subgrupo que atacou o posto de administrativo de Tacuane, distrito de Lugela. As ações teriam sido interrompidas devido à intensa ação do inimigo e a relutância da população, o que parece ter ocorrido por falta de realização de um bom trabalho de mobilização e reconhecimento (SRCLLN, 2003; MAAC-DNHPLLN, 2002).<sup>15</sup>

Não seria justo terminar esta abordagem sem falar do papel da Missão de Messumba, no processo de luta. Este, aliás, ocorrido na província de Niassa, contou com forte contribuição da Missão Anglicana de Messumba, batizada com o nome de Missão São Bartolomeu. A missão foi o epicentro do nacionalismo neste ponto do país, dada a sua doutrina protestante neutra, cuja relação com o regime colonial não era direta, tal qual era a da Igreja Católica. De acordo com o padre Francisco Kankongue, os dirigentes da Missão sempre lutaram pela liberdade da consciência e da integridade humana, segundo os preceitos bíblicos. Importante sublinhar que em 1944, Messumba teria sido a única missão protestante na colônia a lecionar o segundo grau do ensino primário, pois, o ensino oficial estava encarregado às missões católicas (ROCHA; HEDGES, 1999).

Com o despontar do movimento pela independência, a missão, através dos seus estudantes, trabalhadores e crentes em geral que haviam assimilado seus princípios, desencadeou uma ação de mobilização e recrutamento dos jovens para a sua aderência. Com efeito, o governo colonial, ciente dos acontecimentos da missão, ficou em alerta a fim de acompanhar o desenrolar das atividades nacionalistas na Missão e enviou espiões. O próprio Daniel Polela, segundo Ndegue (2009), começou sendo enviado das autoridades coloniais à Missão em 1962 a fim de reconhecer a ação da FRELIMO. Porém, quando ali chegou tratou de alertar os integrantes sobre a atenção que deviam ter com as autoridades coloniais devido às suas ações políticas.

Dos 11 integrantes do primeiro grupo, com a exceção de três (Casimiro Malibane, Tiago Valério Ntucu e José Teodoro Ntaúma) que eram de Cabo Delgado, os restantes eram naturais do Lago e foram estudantes da referida Missão. O pai de Polela era padre anglicano e Mateus Malipa fora professor da mesma Missão (NDEGUE, 2009). Até a data da nossa entrevista, Matias Macoco era padre anglicano em Metangula. Vimos ainda que, aquando da entrada dos primeiros guerrilheiros, eles contavam com o apoio dos padres para acolhê-los e facilitar a encontrar meios para o transporte do material. A Missão de Messumba contribuiu de certa forma

---

<sup>15</sup>Seminário Regional dos Combatentes da Luta de Libertação Nacional (SRCLLN); Ministério para os Assuntos dos Antigos Combatentes - Direção Nacional de História e Patrimônio da Luta de Libertação Nacional (MAAC-DNHPLLN), respectivamente.

no despertar do espírito nacionalista e na difusão da política da FRELIMO na região. Existiriam mais evidências se o espaço não fosse limitado.

Portanto, uma das consequências diretas da ação exercida pelos movimentos de luta de libertação nas colônias africanas foi a revolução de 25 de abril de 1974 em Portugal. A referida ação militar representa uma rendição do exército português frente aos movimentos de luta por independência. O resultado imediato para Moçambique foi o Acordo de Lusaka, na Zâmbia, assinado entre a FRELIMO e o governo português, a 07 de setembro de 1974, que pôs fim à guerra de libertação (FERRÃO, 2002). Em seguida, após um período de preparação, a independência seria proclamada em 25 de junho de 1975, marcando o início de uma nova era.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Cumpramos agora, resgatar e dar relevo a alguns dos aspectos que dominaram a nossa abordagem no presente artigo. A luta armada em Moçambique surge da necessidade de libertar o homem e a terra do jugo colonial, uma vez que a violência demonstrava ser a única via que restava para a conquista da independência por falta de vontade das autoridades coloniais em negociar uma possível concessão da autonomia de forma gradual e pacífica. Ainda que houvesse apelos internacionais nesse sentido, Portugal procurava forjar as suas políticas coloniais como forma de justificar a sua permanência.

O que facilitou a ação dos guerrilheiros na frente do Niassa foi o bom trabalho de sensibilização e a compreensão da necessidade de luta pela população, dado o seu relativo nível de esclarecimento e o avanço do nacionalismo na região, cujo papel da Missão São Bartolomeu (Messumba) foi preponderante. Outra razão não desprezível, que terá contribuído tanto para a difusão das informações mobilizadoras quanto para a penetração dos guerrilheiros ao longo de todo o processo, é o fato da província de Niassa partilhar fronteira com a Tanzânia, o que de certa forma facilitava a comunicação com o quartel-general no exílio naquele país.

O avanço da luta na província de Niassa com alguns resultados significativos não foi determinado exclusivamente pela força militar, quando se olha para o poderio militar do oponente. Mas, a entrega dos guerrilheiros e o envolvimento da população, que compreendiam a necessidade da guerra como justa e oportuna para garantir a soberania do povo e a integridade territorial, alienadas por longos anos.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CAHEN, Michel. Luta de emancipação anti-colonial ou Movimento de Libertação Nacional? Processo histórico e discurso ideológico-caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular. **Africana Studia**, edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nº 8, p. 39-67, 2005.

FERRÃO, Virgílio. **Compreender Moçambique**. Maputo: Diname, 2002.

GRAÇA, Pedro Borges. **A Construção da Nação Em África**. Coimbra: Ed. ALMEDINA, 2005.

HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. A Reestruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944. In: HEDGES, David (coord.). **História de Moçambique, vol. 2: Moçambique no auge do Colonialismo 1930 – 1961**. 2. ed. Maputo: UEM, 1999.

HEDGES, David; CHILUNDO, Arlindo. A Contestação da Situação Colonial:1945-1961. In: HEDGES, David (coord.). **História de Moçambique, vol. 2: Moçambique no auge do Colonialismo 1930 – 1961**. 2.ed. Maputo: UEM, 1999.

HONWANA, Raúl Bernardo. **Memórias**. Maputo: Marimbique, 2010.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Tradução de Maria da Graça Forjaz. S/l: Terceiro Mundo, 1975.

NDEGUE, David F. X. **A luta de libertação na frente do Niassa vol.1**. Maputo: JV Editores, 2009.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Portugal: Publicações Europa-América, 2012.

NEVES, Olga Maria L. S. Iglésias. **O Movimento Associativo Africano em Moçambique: tradição e luta (1926-1962)**. 2008. 343f. Tese (Doutoramento em História) -Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2008.

POLELA, Daniel, A. **Autobiografia**. Nampula: s/d, 20p.

SRCLLN. **Luta Armada de Libertação Nacional: Província da Zambézia**. Quelimane: SRCLLN, 2003.

VAISSE, Maurice. **As Relações Internacionais desde 1945**. Lisboa: Editora: Biblioteca 70, 2009.

## **DOCUMENTOS:**

ACLN. **Comunicação sobre a luta de Libertação-Niassa**. Lichinga. s/d.

DPAAC. **Niassa Início e Desenvolvimento da Luta de libertação Nacional**. Lichinga. 2005.

GRÉMIO AFRICANO DE LOURENÇO MARQUES. **Estatutos**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1920. In: AHM-UEM. Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas.

INSTITUTO NEGRÓFILO. **Estatutos**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1934. In: AHM-UEM, Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas.

MAAC-DNHPLLN. **Síntese final do 1º seminário nacional dos combatentes da luta de libertação nacional (de 13 a 16 de março de 2002)**. Maputo: DNHPLLN, 2002.

REPÚBLICA PORTUGUESA. **Decreto Lei 39.666**, de 20 de maio. Sobre o Estatuto dos indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Boletim Oficial de Moçambique nº 22, I série. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 31 de maio de 1954.

REPÚBLICA PORTUGUESA. **Lei 2:048 de 11 de junho de 1951**. Diário do Governo, I nº 117, Série. Lisboa, 1951. Disponível em: <https://dre.pt/application/file/153817>. Acesso em: 05 de fev. de 2019.

### Relação nominal dos entrevistados

<b>Sobre a luta armada</b>				
Nº	Nomes	Ingresso na FRELIMO	Local de entrevista	Ano da entrevista
<b>Guerrilheiros de 25 de setembro</b>				
1.	Daniel Assahel Polela	1962	Nampula	2009
2.	Henriques Catarino Calumbaine	1963	Lunho-Lago	2010
3.	Mateus Kassanjola	1963	Metangula	2010
4.	Matias Paulo Macoco	1963	Metangula	2010
5.	<b>Demais guerrilheiros</b>			
6.	André Jaime Chaima	1965	Metangula	2010
7.	Bernardo Moisés Goy-Goy	1965	Lichinga	2007, 2010
8.	Eduardo Assane Ali	1965	Lichinga.	2007, 2010
9.	Eduardo Ussene Chimela	-----	Lichinga	2010
10.	Erasto Mulembue	-----	Lichinga	2007
11.	Francisco Anónio Chaibo	1964	Lichinga	2010
12.	Herculano Rajabo Mohamed	1970	Lichinga	2007, 2010
13.	Jaime Guilherme Cumpenda	1963	Lunho-Lago	2010
14.	João Rachide Chitupila	-----	Lichinga	2007
15.	José Mário Njato	1970	Metangula	2010
16.	Lucas Massange	1965	Metangula	2010
17.	Luciano Messane Slemane	1968	Lichinga	2007, 2010
18.	Luís Amado	1966	Metangula	2010
19.	Manue Omar	1965	Metangula	2010
20.	Martins Mussa.	1965	Metangula	2010
21.	Miguel Chiúllica	1965	Metangula	2010
22.	Mónica Khuni	1964	Lichinga	2007, 2010
23.	Rui Cabinda Maluza	1965	Matchedje, Lichinga	2008, 2010
24.	Xavier Paulo Weld	-----	Lichinga	2007
<b>Sobre a Missão Anglicana de Messumba</b>				
25	Francisco Sidney Kakongue- Padre superior da Missão		Messumba	2010

Fonte: Autor, 2020

Recebido em: 23/03/2022  
Aprovado em: 30/10/2022



# MEMÓRIA ESQUECIDA, PASSADO E FUTURO EM CONFLITO DE IDENTIDADE: UMA LEITURA SOBRE MOÇAMBIQUE CONTEMPORÂNEO

FORGOTTEN MEMORY, PAST AND FUTURE IN  
CONFLICT OF IDENTITY: A SAFE READING  
CONTEMPORARY MOZAMBIQUE

---

**RESUMO:** Uma maneira abrupta de disfarçar as dívidas advém de uma escalada de corrupção na zona memorial do povo, que pelo viés do seu apagamento, possibilita o rompimento de vínculos indispensáveis para a compreensão do plural. As conjunturas impostas pela sociologia dos partidos políticos na historicidade nacional, desobedecem o estruturalismo fundacional de unidade e coesão como marco oponível na construção da identidade. A dialética negativa que se instalou na sociedade moçambicana, impede a reafirmação do conjunto pelo catálogo de autopromoção dos partidos políticos. O artigo reflete uma espiral histórica do apagamento da memória coletiva como projeto de continuidade dos partidos políticos em Moçambique. Para o efeito, o perfil metodológico usado engloba revisões bibliográficas, utilizadas a fim de facilitar a compreensão da disseminação do conceito.

**JEREMIAS A. DONANE**

**PALAVRAS-CHAVE:** Historicidade; Historiografia; Memória; Valores.

---

**ABSTRACT:** An abrupt way of disguising debts stems from the escalation of corruption in the people's memorial zone, which, due to its erasure, makes it possible to break essential links for understanding the plural. The conjunctures imposed by the sociology of political parties in national historicity, disobey the foundational structuralism of unity and cohesion, as an opposable landmark in the construction of identity. The negative dialectic that took hold in Mozambican society prevents the reaffirmation of the whole by the self-promotion catalog of political parties. The article reflects a historical spiral of the erasure of collective memory as a project for the continuity of political parties in Mozambique. For this purpose, the methodological profile used includes bibliographic reviews, used in order to facilitate the understanding of the dissemination of the concept.

**KEYWORDS:** Historicity; Historiography; Memory; Values.

# MEMÓRIA ESQUECIDA, PASSADO E FUTURO EM CONFLITO DE IDENTIDADE: UMA LEITURA SOBRE MOÇAMBIQUE CONTEMPORÂNEO

Jeremias Arone Donane <sup>1</sup>

## Introdução

Questionar o destino, valor histórico e a peregrinação de um povo em diferentes momentos da sua convivência podem parecer tarefas demasiadamente arcaicas para muitos leitores, porém, em seus anexos geracionais contém uma enciclopédia informacional cuja compartimentalização se torna fundante para a reconstrução *do por vir* de uma nação em todos os quadrantes. Na verdade, porém, a história percorre o passado, o presente e a perspectiva do futuro. Assim, passou-se a compreender que o princípio a prevalecer fosse a conservação das fontes históricas, a fim de legitimar com exatidão qualquer os eventos subsequentes. A par disso, quando se dirige o olhar sobre o plexo historiográfico moçambicano, comprovadamente se cristaliza a ausência de consensos sobre inúmeros eventos históricos, sociais, econômicos, culturais e políticos do país. O primeiro argumento decorre da razão histórica, cuja perspectiva inseriu a ineficácia dialógica entre o poder político e as massas, e, conseqüentemente, as diversas agremiações políticas com métodos subversivos e monopolistas de fazer política.

Entretanto, em meio a essa narrativa desvinculada das massas, a tarefa de fixar, inovar e determinar eventos históricos plurais, deixou de ser projeto das forças sociais, passando a ser dependente de quem tem acesso ao poder político e o pleno controle sobre as instituições. Outra implicação não menos relevante, diz respeito à ameaça sobre a interface educativa, que, em virtude da subordinação coletiva lastreada sobre um evento histórico manipulado, tem o pretexto de perpetuação do poder político sob a construção de narrativas em seu favor e que legitime o seu grupo.

Na realidade, é difícil negar que o país dispensou a interconectividade com o passado ao negligenciar ou reconfigurar as produções histórico-sociais aos seus interesses pela permanência no poder. Verifica-se, pois, que, pela lógica de imposição de novos fatos históricos desconectados do passado, condiciona negativamente o futuro da sociedade, conforme bem consignou Arendt (1950, p. 188) ao referir que “*as lendas foram o alicerce espiritual dos povos antigos, uma promessa de guia seguro para a vastidão do amanhã*”. Portanto, do ponto de vista

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Área de Concentração Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, na área de concentração em Relações e Movimentos Sociais. Correio eletrônico: [jeremiasarone90@gmail.com](mailto:jeremiasarone90@gmail.com)

puramente teórico, podemos dizer que a construção do Estado deve ser ditada pela inclusão e desejo de renovar-se e resolver sempre a universalidade de problemas nacionais. A consolidação de discurso que deslegitima retratos de convivência circunscrevem vontades políticas análogas ao processo de dimensão includente dos sujeitos sociais, subordinando-se à lógica de quem detém o poder molda as funcionalidades, incluindo todo sistema ecológico da memória coletiva.

Conforme exposto anteriormente, dos escombros repousam a concepção localizada de relações políticas fragilizadas que depõem contra a reafirmação e construção da identidade nacional pelo apagamento da memória. Esse conjunto sistemático de barbárie, implica uma contradição ao valor superlativo da prevalência social e harmônica entre diferentes *corpos sociais*. O presente artigo será dividido em três seções. Na primeira, apresentaremos a construção da genealogia da globalização e seus paradoxos na episteme cultural. Em seguida, discutiremos algumas implicações na construção ausente do futuro nacional pela negação da memória do passado. Na terceira seção, analisaremos a interface da luta popular pela auto conservação da memória. Deste modo, o problema aqui enfrentado é aquele que deslegitima qualquer ação que coloque em causa a identidade da comunidade. A metodologia utilizada procurará, pois, desconstruir com evidência as situações trágicas e os malefícios ao desenvolvimento nacional.

## **2 A genealogia da globalização histórica e seus paradoxos na episteme cultural da memória coletiva**

A globalização representa-se numa metamorfose latente no mundo contemporâneo, seus alicerces se propõem a ver o universo numa perspectiva multicultural, ao definirem o modo pelo qual o universo das instituições se comunica. Entretanto, fruto dessa emergência global, não apenas o comércio se globalizou, também foram globalizados os problemas comuns entre os países, tornando-se nítidos pontos de toque entre distintas realidades que de uma maneira ou de outra, tal como as questões sociais envolvendo o funcionamento das diversas configurações sociais existentes pelo mundo.

É preciso reconhecer, contudo, que se exigiu da comunidade internacional colaboração e diálogo para que se pudesse manejar e pensar em soluções comuns, a partir de uma efetiva rede de cooperação. Em vista disso, as manifestações heterogêneas assumidas por diferentes povos e culturas, assumiram-se relevantes na formulação da objetividade. Entretanto, cabe ponderar que desde a colonização europeia, conflitos internos, o país acessou vitrines de outros universos

diaspóricos, na mesma ocasião, o externo também carregou consigo corporificações epistêmicas de capital importância para o mundo.

Hoje, a posição atual da globalização pode ser vista como um processo de formação de organizações, como as Nações Unidas, que fomentam e fortalecem a cooperação e o diálogo entre os Estados, que, por sua vez, promovem o desenvolvimento da proteção dos direitos humanos por meio de uma série de tratados internacionais, desde 1948. Ora, precisamente a partir desta ideia, não poderá deixar de constituir objeto da análise uma ponderação sobre a qual as relações que se estabelecem entre os homens envolvem juízos de valor cultural, ético, moral, implicando sobremaneira, uma adequação de meios aos seus devidos fins.

De qualquer modo, compreende-se que a noção da culturalidade e seus anexos ficam mais próximos uma da outra, remetendo muitas vezes a prolixos paradoxos, virtudes e discriminação sobre valores específicos. Essa reflexão conduzirá a ideia sobre a qual, o recurso consciente à cultura alienígena, gera deslocamento de eixo, levando com que a cultura discorra por uma porta que alce o universalismo. Entretanto, em uma acepção mais ampla, em virtude da globalização, ficam expostos e até globalizados a memória e os saberes localizados do povo, e, por outro lado, uma das características da globalização é a perda das referências pela da destruição do passado, IANNI (1997).

Para ajudar a esclarecer esta situação e as perspectivas políticas que ela apresenta, a pauta da globalização dentro do manifesto histórico interno podem gerar descrições indevidas e exercer uma nova singularidade, alterando diametralmente alguma composição característica do modo de vida de uma comunidade. Entrementes, a uma falta do poder de controle sistematizado, a globalização pode reproduzir na medida da sua inserção paulatina, uma nova plataforma de colonialidade do saber. Como explica Quijano (2005, p. 9):

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocêntrico. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocêntrico, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 9).

Em suma, este movimento de castração e confrontação da memória cultural reforça o processo de individualização e perda de patriotismo dos cidadãos. No nosso contexto, os ditames de desvalorização e extirpação da memória coletiva tem sua gestação no ocidente, por via de mecanismos de introdução de pautas ocidentais em detrimento dos assuntos localizados. É preciso ainda, na análise desta reflexão, caracterizar como relevante a inserção do global no local, desde que, o primeiro saber não filtre valores positivos. Como bem ensina Ricoeur (2007, p. 83):

Sobre abusos da memória natural, o autor propõe uma grade de leitura: começa por uma abordagem patológica que ele busca vincular a algumas experiências humanas; logo em seguida, ele trata de formas de manipulação da memória, aqui aparecendo mais claramente o abuso da memória e o abuso do esquecimento; por fim, trata ele do ponto de vista normativo ou ético-político do dever da memória. O percurso é, pois, de uma memória impedida, para uma memória manipulada e, ao cabo, para uma memória obrigada (RICOEUR, 2007, p. 83).

De vital importância também é o reconhecimento que se projeta os destinos culturais da sociedade, o que implica de demais estados a confrontação de determinadas heranças memoriais como fator gerador de intercâmbio e disseminação. Esta racionalidade exclui, a priori, alternativas opostas, pelo que, o Estado deve adotar de igual modo, mecanismos internos de receptividade de culturas estrangeiras, por exemplo, a partir da receptividade dos livros didáticos ou qualquer forma que lhes prover.

No entanto, o Aparelho Ideológico de Estado, analisando a forma como se estrutura e opera nas suas relações internacionais, demonstra grandes fragilidades em razão da sua precariedade, condicionando à invisibilidade da memória cultural do povo em todos seus segmentos. A essência do pensamento individual ou da memória coletiva, está interconexionada a um percurso histórico de perdas e ganhos, que remontam a construção das manifestações sociais pelo indivíduo ao grupo que se encontra inserido num quadro social de representação, (HALBWACHS, 1994, p. 144):

é como uma parte e como um aspecto da memória do grupo, já que toda impressão e todo fato, mesmo o que lhe concerne o mais exclusivamente, guarda apenas uma lembrança durável na medida em que se a ligou aos pensamentos que nos vêm do meio social (HALBWACHS, 1994, p. 144).

Diante desse aporte teórico, as considerações relativas à obstrução dos resquícios fotográficos naturais construídos pela visão particular do intelecto, não devem ser objetos de retrocesso por terceiros, incluindo o Estado, pois coloca em causa a sua própria sobrevivência. No entanto, as perspectivas memoriais construídas na experiência da diáspora fruto da

globalização, só serão úteis se não gerarem fissuras à memória social, aqui compreendida como um veículo de criação, de unidade e transformação da sociedade, sob pena de a globalização servir de correspondência que legitime o novo colonialismo. Sem dúvidas, a globalização representa uma nova lente, por ser caracterizada como espécie de um Novo Mundo, para a qual as sociedades foram impostas a renunciarem-se em seus costumes, práticas e valores ocidentais e definidos como civilizados. De acordo com (NGOENHA, 2014, p.15):

Para a Europa “civilizada”, o chamado Novo Mundo é um outro mundo: costumes selvagens, sem religião, espírito degradado. Os povos não têm escrita, não têm arquivos, não têm Estado. Eles não pertencem, portanto, ao mundo histórico em todas as suas formas: moral, civil e política. Os povos com escrita revelam com toda a nobreza o território da história, os selvagens são objetos dos etnólogos. As sociedades estudadas pela etnologia são definidas, portanto, pela negativa, por aquilo que não têm. Elas não possuem nem história, nem verdade e nem Estado. O que é característico das sociedades estudadas pela etnologia é a sua imperfeição (NGOENHA, 2014, p.15).

Conforme se notabiliza, as relações sociais e históricas controversas sobre o passado comprometem gerações, levando-as à construção do seu próprio horizonte, distinto do Estado - Estado desintegrado e, portanto, dividido. No entanto, o inverso possibilita a construção da história da humanidade pela coesão, reconciliação e unidade. Segundo Baggio (2010, p. 271-272).

Na descrição de todas essas dimensões é possível perceber que um processo transicional vincula-se a uma concepção de justiça como reconhecimento, já que sua preocupação maior não é efetivar a distribuição de bens materiais e sociais, mas sim promover o aumento da integração social como forma de atingir a reconciliação. Mesmo a dimensão da reparação, que cumpriria um papel distributivo, tem o condão de valorizar as ações de resistência das vítimas do Estado. As dimensões proporcionam o acesso e a recuperação das três formas de reconhecimento: pelo afeto, pelo direito e pela comunidade de valores. A integração social passa, necessariamente, pela recuperação dos processos de reconhecimento que foram negados ao longo do período de arbitrariedades (BAGGIO, 2010, p. 271-272).

Ultrapassada esta questão pela ordem dos fatos, a memória, quer individual quer coletiva, encontra provimento na organização e minimização dos diversos escândalos sociais que possam emergir. Parece óbvio, portanto, que qualquer estudo à volta da memória deve ter algum conteúdo relativo, pois a memória nos termos em que propomos tem de ser julgada e refletida por mecanismos comparativos dentro dos padrões sociais contemporâneos em que ocorre.

### **3 A construção do futuro nacional pela negação da memória coletiva**

Cabe fazer incursão que contextualiza o passado de hostilidades como hipertrofia do futuro, - as vezes em decorrência da intransigência humana movida por plurais interesses políticos. O ponto de partida reconstrutivo, a partir do qual corporifica a existência das relações sociais, a memória representa um mundo de significados para a humanidade, daí que o seu resgate é atemporal e indispensável para a reconstrução do futuro. Em nosso caso, portanto, a política e o aguçado interesse pelo poder tem acirrado a prevalência do foco repressivo e tendências de apagamento da memória.

As especificidades históricas e diversidades culturais demonstraram razões de pureza e cotejo de que a política serviu como caixa de ressonância no contributo da virtude humana, no âmbito de mediação das práticas sociais desconcertantes. Hoje, a falta de compromisso com valores sociais em nome de uma pretensa objetividade histórica, afasta cada vez mais as agremiações políticas e partidos do governo, e da conectividade social. Essa articulação promovida em grande medida por detentores do poder possibilita o reforço da construção de monopolização e institucionalização das ideias partidárias, forçando o abandono de qualquer representação conquistada pelo sujeito histórico.

No entanto, a luta pela libertação do país teve como estopim a secundarização do consenso, que possibilitou na flor da liberdade a guerra civil. Apesar de se conhecer o interesse que tais práticas suscitaram no tecido social, sobretudo no final da década de setenta e oitenta. A evidência dessa defasagem mostraria que, naquela estrutura social, emergisse bloqueio de possibilidade de igualdade, em virtude da prevalência presa à dominação. O partido do governo, à luz do propósito de manutenção da hegemonia histórica, busca reconfigurar fatos, como ensina Macamo e Ngoenha (2016, p. 22):

No que se refere à luta de libertação nacional, a análise privilegia o partido como actor principal. Difundia-se a ideia de que todos os moçambicanos se reconheciam dentro do partido e se identificavam com sua ideologia (MACAMO; NGOENHA, 2016, p. 22).

Entretanto, – este reflexo histórico manifesta a existência de obstáculos na continuidade. O discurso memorial que endossa a barbárie de uns e a civilização imposta pelos outros, coloca em causa projeto da nova república, ao que remete a um cenário de imprevisibilidade sobre o futuro. Em meio ao turbilhão de circunstâncias diárias, o exercício intelectual prevalece em tempestades, a fim de resgatar parte dos compromissos históricos. Apesar dessas constatações, o objetivo de resgatar o passado, numa combinação do arcaico e moderno para construção do

futuro, tem se mostrado um projeto ambicioso e de coragem, conforme destaca Le Bon (1895, p. 42):

Um povo é um organismo criado pelo passado e, como todo o organismo, só por lentas acumulações hereditárias se pode modificar. Os verdadeiros guias dos povos são as suas tradições e, como já muitas vezes tenho dito, só as formas exteriores mudam facilmente. Sem tradições, quer dizer, sem alma nacional, nenhuma civilização é possível (LE BON, 1895, p. 42).

A presença simbólica retratada em fotografias memoriais, sejam positivas ou negativas, são deveras importante para melhor reorganização do futuro da sociedade. Esses dados adquiridos fazem parte da história e servem como um processo de saneamento, a fim de no seu conteúdo se extrair as melhores fórmulas de mudança. Ainda constitui uma errática virtude a tentativa de legitimar valores substantivos da nação em nome de uma configuração político-partidária. Percebe-se, desse modo, que, até mesmo a tentativa de inscrever e dar mais-valia à memória coletiva constitui o modo de legitimar a esfera social e seu valor histórico. Por conseguinte, firmar o entendimento de que as práticas que estimulam o valor histórico e da memória coletiva é, portanto, a responsabilidade primária das instituições políticas.

Os partidos políticos em Moçambique conseguiram canalizar interesses que prestigiam a primazia pelo partido e suas ideologias, ao invés do Estado. É a partir deste quadro diagnóstico que o ensaio apresenta um sistema heterogêneo, dotado de capacidade de retroalimentar barbáries, estabelecendo políticas que beneficiam em grande medida as suas agremiações. Portanto, a tensão política em Moçambique atingiu seu ápice, tendo como centro de controvérsia o desgoverno.

Em suma, se, sob a perspectiva do controle-fundante, a narrativa dialógica político-partidária acomoda exigências com rigor da sua prevalência em relação ao Estado, parece óbvio que essa constatação choca com a ideia comum sobre a qual, a primazia deve ser atribuída ao Estado. No entanto, esta autenticidade descreve os demais partidos políticos no seu interior, onde publicamente estabelece a exigência discursiva de integração e união como pretexto de alcance do poder. Advirta-se, portanto, que não se devem compreender essas asserções como tipologias de inclusão, pelo que os interesses do Estado passam necessariamente por libertar e eliminar erros dos seus gestores, como bem ressalta Almeida (2012, p. 88):

[...] a liberdade na sociedade aberta consiste na possibilidade de fiscalização ampla e irrestrita das decisões do Estado por meio do método de eliminação de erro e não por meio da dialética. Isto se dá porque a liberdade demanda possibilidade de se desgarrar do dado da realidade (da condição dada), não para



anular a realidade, mas para que o homem possa construir o seu próprio mundo de significados.

As narrativas apresentadas nas notas anteriores, dizem mais sobre como a partir dessas bases se procura enxergar e ultrapassar as dialéticas dos componentes autoritários, da invisibilidade e humilhação. Além disso, a aura do recrutamento pelo esforço considerado puramente estatal implica muitas vezes um sentimento de superioridade de quem por defronte passa a ter legitimidade para sanear sujeitos cuja permanência institucional remete a uma ideologia diversa. Entretanto, o eclipse de um imaginário que desprestigia a construção do futuro nacional deve ser restaurado por via de um reconhecimento mútuo do sentido da sua existência. Neste sentido, destaca Ricoeur (2007, p. 164):

“É um personagem que pratica a ação na história. A categoria de personagem é, portanto também uma categoria narrativa e seu papel na história advêm da mesma inteligência narrativa que a trama: pode-se dizer que a própria personagem é posta na trama” (RICOEUR, 2007, p. 164).

A questão merece muita atenção porque em muitos aspectos se incorpora na sociedade uma perspectiva conjuntural em relação comum, a esfera individual é patrimônio do sujeito, não passível de invasão. Essa compreensão é devidamente alargada ao coletivo, sendo certo que, os sistemas de identidade cultural dizem respeito à totalidade. Em ensaio justamente intitulado “Identidade e diferença”, Woodward (2000, p. 67) analisa a questão sob o ponto de vista dos “processos envolvidos na produção de significados por meio de sistemas representacionais, em sua conexão com o posicionamento dos sujeitos e com a construção de identidades no interior de sistemas simbólicos”.

É importante deixar claro que nesse padrão de reconhecimento da luta entre as diversas forças que compõem uma sociedade num específico período histórico, influi positivamente na determinação dos grupos em estabelecer seus próprios interesses, os interesses do grupo, rechaçando toda conjuntura atípica calcada na ideologia das agremiações político-partidárias que se tenta implantar na sociedade.

#### **4. Luta popular pela autoconservação da memória: por um protagonismo social**

O contexto hipertrófico que caracteriza a sociedade moçambicana, a concepção de otimismo e desenvolvimento são duas realidades caras à grande maioria da coletividade. Não se descarta que na prática, os contornos políticos de subalternização asfixiam processos de construção do país. Deve-se, no entanto, destacar que um dos primeiros critérios diferenciadores

de alternância é o reconhecimento da memória coletiva, cujo pressuposto edifica a construção do país e a organização de referências identitárias.

“Uma história que projeta os destinos da sociedade, decididos por poucos homens, onde os acontecimentos cotidianos são apagados, onde a participação da população é, no máximo pano de fundo, resultando na construção da ideia de que a história são os outros (...) Afinal, acabamos nos inserindo e participando de um imaginário onde a história se constrói ao nosso largo” (MONTENEGRO, 1991, p.11).

Na concepção luhmanniana, a sociedade contemporânea insere-se dentro de uma perspectiva sistêmica e social, podendo ser composta exclusivamente por comunicação, no interior do qual se diferenciam diversos (sub)sistemas sociais específicos, que passaram a ser encarregados da realização de uma determinada função, como, por exemplo, direito, política, religião, educação. Nesse sentido, a teoria da diferenciação de Luhmann tem como pressuposto a substituição da ideia de sistema como sendo uma unidade, pela noção de diferença: seu postulado básico expressa-se pela distinção sistema/ambiente. Nas palavras de Le Goff (1987, p. 67):

A memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permite compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.

Em razão do exposto, podemos constatar que o surgimento desse instituto, reforça a especificidade de uma matriz jurídica de direitos de consciência. No entanto, sem pretender debater a natureza e o papel eventualmente desempenhado por representações da matriz jurídica, sob pena de desvio do vetor fundamental do objeto, a identidade cultural atua como uma exigência interna da sociedade e da tradição, portanto, deve ser cultivada por todos pertencentes à mesma. É nestes termos que se concebe a reflexão da filosofia hermenêutica de (GADAMER, 1997, p. 27-28):

Toda forma de compreender é enraizada na situação hermenêutica do sujeito, nessa espécie de “espaço” de que todos partimos, conscientes ou não, na medida em que nos conhecemos. Vincula-se ao conjunto de experiências trazidas na História que formam indissociavelmente nosso raio de visão e pré-moldam nossas interações intelectivas com os fenômenos que se postam à frente. (...) Assim sendo, o homem, ao interpretar qualquer fenômeno, já possui antecipadamente uma pré-compreensão difusa do mesmo, um pré-conceito, uma antecipação prévia de seu sentido, influenciada pela tradição em que se insere (suas experiências, seu modo de vida, sua situação hermenêutica etc.). Por esse

motivo, fracassará todo empreendimento que intente compreender objetivamente, em absoluto, qualquer tipo de fenômeno, eis que a compreensão, como dito, sujeita-se também à tradição ao qual pertence aquele que se dá ao conhecer (GADAMER, 1997, p. 27-28).

Teorizando sobre tal questão comportamental, descortina-se, a partir desta reflexão, que as relações humanas estão alicerçadas em memórias que constituem pontos de referências identitárias, sendo certo que a captura de uma pequena parcela da memória obstrui a conceitualização do desenvolvimento. Neste ponto particular, vale ressaltar que a construção e reconstrução da memória, no que diz respeito à defesa de seu potencial latente, visa promover em alguma medida, a reconciliação com as tradições e as convicções desenvolvidas nas relações grupais:

Existe necessidade quando existe uma premissa eficiente e ativa, cujo conhecimento nos homens se tenha tornado operante, ao colocar fins concretos à consciência coletiva e ao construir um complexo de convicções e de crenças que atua poderosamente como “as crenças populares”. Na premissa devem estar contidas, já desenvolvidas, as condições materiais necessárias e suficientes para a realização do impulso da vontade coletiva; mas é evidente que desta premissa “material”, quantitativamente calculável, não pode ser destacado um certo nível de cultura, isto é, um conjunto de atos intelectuais, e destes (como seu produto e consequência), um certo complexo de paixões e de sentimentos imperiosos, isto é, que tenham a força de induzir a ação “a todo custo”<sup>2</sup> (GRAMSCI, 1999, p. 238)

Isso remete ao necessário “trabalho de memória” para evitar as patologias memoriais: sobrecarga de memória aqui, insuficiência de memória lá. Outro aspecto fundamental a considerar é que, a partir da concepção de consciência coletiva reside a capacidade do coletivo entender desde logo, a principiologia de opressão e a tentativa de apagamento da memória, pois, na percepção coletiva as melhores políticas para promover os interesses da maioria são aqueles que diretamente procuram promover políticas de integração das massas, sem qualquer discriminação. Seria sobejamente desejável, numa perspectiva equilibrada de diálogos institucionais entre a sociedade e o Estado, a fim de apurar possíveis interesses e desinteresse dos primeiros, ao invés de deslegitimá-los ou de assumir uma postura seletiva a determinados grupos em detrimento de outros. Como se pode depreender, qualquer estratégia que tenha em vista deslegitimação de interesses específicos e de discriminação de seus defensores é característica dos regimes autoritários. Conforme (GRAMSCI, 1987, p. 243):

Constatado que, sendo contraditório o conjunto das relações sociais, não pode deixar de ser contraditória a consciência dos homens, põe-se o problema de como se manifesta tal contradição e de como se pode obter progressivamente a unificação: manifesta-se em todo o corpo social, com as consciências históricas de grupo (com a existência de estratificações correspondentes a fases diversas do desenvolvimento histórico da civilização e com antíteses nos grupos que correspondem a um mesmo nível histórico) e se manifesta nos indivíduos particulares como reflexo de uma tal desagregação "vertical e horizontal". Nos grupos subalternos, por causa da ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos, para obterem uma consciência histórica autônoma (GRAMSCI, 1987, p. 243).

Desse modo, por imperativo de rigor científico e coerência sistêmica, entendemos que não é tarefa da política a determinação seletiva das dialéticas memoriais ao longo da história, incorporando premissas e arranjos que hipertrofiem o desenvolvimento da coletividade. A continuidade do retorno ao pensamento deve estar a cargo da intelectualidade grupal. Contudo, entendemos que seja prudente, de nossa parte, evitar as divisões que fatiam o todo e o tomam pelas partes, dificultando o processo de compreensão dos mecanismos que asseguram a intervenção de todas as partes no objetivo comum.

Nessa linha, logo de início, buscando superar dialeticamente as insuficiências referidas, cabe salientar que a incompletude do processo remete ao espaço social, como protótipo de um ambiente de produção de consensos racionais e de projeção de legitimidade na assunção dos protagonistas essenciais da nação. Da mesma forma, embora possamos descobrir algo sobre como os governos autoritários operam, nenhuma intervenção mudou mais a cara quando a órbita estatal de toda representação procura fulminar a conquista progressiva e de manifesta unificação.

Com isso, verifica-se a imprescindibilidade de lutas contínuas para o desmantelamento das políticas subversivas e de opressão a todo processo de reversão dos papéis que impliquem o comprometimento da sociabilidade presente ou futura. Não obstante haver um conjunto de categorias que só se fazem presentes sob condições historicamente precisas sob liderança das filiações político-partidárias, é sempre necessário o retrocesso ao simbólico coletivo, considerando a especificidade e a forma que esse universo se reconhece mutuamente.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As dialéticas negativas crescem na exata proporção que aumentam os clamores da sociedade por melhoria das condições de vida e pela restauração da dignidade da liberdade de consciência. As consequências óbvias dessas constantes metamorfoses na matriz conjectural,

derivam muitas vezes do desenvolvimento da compreensão sobre o funcionamento das estruturas político-sociais e dos interesses particulares das agremiações políticas.

Conforme visto, o retrocesso nacional com interesse em incorporar nas instituições as ideologias político-partidárias, passou a ser prioridade na pauta do debate privado. Em nenhuma das variações, há pretensão de ancoramento com a preocupação social e o desenvolvimento da sua consciência, aliás, em bom rigor, as múltiplas tentativas forçadas em rotular um projeto que visa dar crédito suas agremiações, projetam a nação num paradoxo cuja a dimensão pode ser minimizada por mecanismos de abertura e cedências. A matriz da memória coletiva e individual dos cidadãos sofre, neste cenário, a influência da imposição imbuída nas instituições.

Para tanto, as condições históricas do cenário político na experiência moçambicana, no campo da participação social na esfera governamental, revelam a ausência da estrutura dialógica e a existência de um aparelho destinado a impor a ideologia, nomeadamente ao nível econômico, político, social, policial e educativo. Essa observação nos indica a importância de correlacionar a política às esferas sociais, dentro de uma perspectiva capaz de tornar evidente o propósito da nação. Nesse sentido, é de suma importância destacarmos a inauguração de um raciocínio que vai tornar-se base da unidade e reafirmação da identidade. Entretanto, uma atmosfera de renovação e proximidade das massas é um veículo de transformação que reforça o argumento de continuidade, o contrário representa o prenúncio de conflitos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Andréa Alves de. **Espaço jurídico processual na discursividade metalinguística**. Curitiba: CRV, 2012.

ARENDT, Hannah. **Entre Passado e Futuro**, Relógio D'Água, 1950.

BAGGIO Roberta **Camineiro. Justiça de transição como reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro**. Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2010, p. 258-285.

BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GRAMSCI, A. **Intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 8ª edição. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 1987.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria e política**. São Paulo: Loyola, 2002.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

- QUIJANO, Aníbal. **“Colonialidad del poder y clasificación social”**. Journal of world-systems research. 4. ed. California, 2005.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Seuil, 2000.
- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva. Trad. de Beatriz Sidou**. São Paulo: Cantauero, 2006.
- LE BON Gustave. **Psicologia das Multidões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1895, 2a edição.
- LE GOFF, J. **Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?**, em Actes do 100e Congrès National des Sociétés savantes, Paris, 1975, Secrétariat d’État aux Universités, Paris.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **Lembranças de aluno mal comportado**. In: Tópicos Educacionais. Recife, UFPE, Centro de Educação, v. 9, n. 1/2, p. 11-16, 1991.
- NGOENHA, Severino. **Os tempos da filosofia. Filosofia e democracia moçambicana**. Maputo: Imprensa Universitária (UEM), 2004.
- NORA, Pierre. **Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Projeto História**, São Paulo, Vol. 02, N.10, p. 233 - 242, 1993.
- WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janeth Helmick. **Pragmática da comunicação humana**. Trad. Álvaro Cabral. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

Recebido em: 18/04/2022  
Aprovado em: 13/12/2022

# A RELAÇÃO ENTRE A COPA DO MUNDO DE FUTEBOL FIFA 2022 E O PROJETO “ANO DO RETORNO” EM GANA

## THE RELATIONSHIP BETWEEN THE 2022 FIFA FOOTBALL WORLD CUP AND THE “YEAR OF THE RETURN” PROJECT IN GHANA

---

**RESUMO:** Na Copa do Mundo de 2022 a seleção ganesa identificou atletas nascidos no exterior com dupla nacionalidade aptos para defender sua seleção no evento. A estratégia não é nenhuma novidade no futebol, já que várias outras equipes utilizam deste método, porém, o ato da Federação Ganesa de Futebol chamou a atenção por estar alinhado a um projeto do governo ganês que em 2019, em memória aos 400 anos de partida dos primeiros navios negreiros da Costa do Ouro para as Américas, lançou o “Ano do Retorno”, uma ação que buscava reconectar os ganeses e os descendentes da diáspora africana ao continente. Este artigo busca fazer um comparativo entre a ação do Estado ganês com o futebol, resgatando a relação histórica destes campos que remontam os primeiros anos de Gana como país independente e a influência do célebre líder Kwame Nkrumah na promoção do esporte como elemento para união pan-africanista e da identidade em África.

**GUILHERME S. P DE FREITAS**

**PALAVRAS-CHAVE:** Gana; Futebol; Fluxos Migratórios; Diáspora; Identidade.

---

**ABSTRACT:** At the 2022 World Cup, the Ghana national football team identified athletes born abroad with dual nationality able to defend their selection in the event. The strategy is nothing new in football, as several other teams use this method, however, the act of the Ghanaian Football Federation got attention because it is a project of the Ghanaian government that in 2019, in memory of the 400th anniversary of the departure of the first slave ships from the Gold Coast to the Americas, launched the “Year of Return”, an action that sought to reconnect Ghanaians and descendants of the African diaspora to the continent. This article seeks to make a comparison between the action of the Ghanaian State with football, rescuing the historical relationship of these fields that date back to the first years of Ghana as an independent country and the influence of the famous leader Kwame Nkrumah in promoting the sport as an element for pan-africanist unity and identity in Africa.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**KEYWORDS:** Ghana; Football; Migratory Flows; Diaspora; Identity.

# A RELAÇÃO ENTRE A COPA DO MUNDO DE FUTEBOL FIFA 2022 E O PROJETO “ANO DO RETORNO” EM GANA

Guilherme Silva Pires de Freitas<sup>1</sup>

## Introdução

Alexander Djiku, Antoine Semenyo, Denis Odoi, Elisha Owusu, Iñaki Williams e Tariq Lamptey. Todos esses seis atletas fizeram parte da equipe ganesa que disputou a Copa do Mundo de futebol masculino no Catar em 2022. Além de atuarem pela seleção de Gana no Mundial, estes jogadores têm outra coisa comum: nasceram no exterior e foram convocados especialmente para defender o time das Estrelas Negras<sup>2</sup> na competição internacional.

Poderia ser mais uma semelhança com o que vem ocorrendo com as seleções europeias de futebol, que neste século XXI passaram a contar cada vez mais com planteis multiculturais, formados por atletas descendentes de migrantes (FREITAS, 2022a, p. 20). Porém, o caso ganês tem algo mais peculiar: faz parte de uma política de repatriação que a Federação Ganesa de Futebol (FGF) propõe, visando promover um “regresso” dos descendentes de ganeses espalhados pelo mundo. Esta estratégia através da bola, guarda semelhanças com a política de Estado adotada pelo governo ganês do atual presidente Nana Akufo-Addo, que em 2019 lançou o projeto “Ano do Retorno” para os afrodescendentes espalhados pelo mundo devido as diásporas do passado.

Independente desde 1957, Gana é um país que traz desde seus primeiros dias como nação liberta uma forte relação com o futebol. Grande líder no processo de libertação do país e primeiro presidente, Kwame Nkrumah foi um aficionado pela modalidade e enxergou no futebol uma forma de fortalecer a identidade nacional ganesa, o ideal pan-africanista e usar a modalidade como plataforma de apresentação de Gana para o mundo (DARBY, 2019, p. 941).

As diversas diásporas ganesas e africanas ao longo dos tempos, e o sentimento de regresso, estão muito mais conectados ao futebol do que se possa imaginar. O caso dos jogadores na Copa do Mundo do Catar em 2022 é um bom exemplo desta relação e será visto nas páginas seguintes deste artigo, que buscará analisar a política de repatriação da diáspora ganesa ao longo

---

<sup>1</sup> Guilherme Silva Pires de Freitas. Doutorando em Mudança Social e Participação Política na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP). Mestre em Estudos Culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP). E-mail para correspondência: [guilhermespfreitas@usp.br](mailto:guilhermespfreitas@usp.br)

<sup>2</sup> Estrelas Negras, ou *Black Stars*, é o apelido da seleção de Gana em alusão a estrela preta presente no centro de sua bandeira, que representa também a luta pela liberdade.



da história e tentará compreender qual o impacto que o futebol, sendo a modalidade esportiva mais popular do mundo, influi na sociedade e na identidade nacional.

### **A influência do futebol em Gana**

A FGF foi fundada poucos meses depois da independência do país africano ser alcançada, no dia 6 de março de 1957 e no ano seguinte filiou-se a Federação Internacional de Futebol (FIFA). Rapidamente tornou-se uma das principais referências para o fortalecimento da identidade nacional ganesa, sucedendo outra entidade esportiva que era até então a responsável pela modalidade nos tempos coloniais: a Federação de Futebol da Costa do Ouro. Fundada em 1920, esta entidade era o órgão dirigente responsável pelo futebol na região da Costa do Ouro, onde se localiza o território que hoje pertence a Gana, e é tida como uma das primeiras organizações esportivas do continente africano. A região da Costa do Ouro tinha este nome devido à grande quantidade de reservas de ouro na área, além de ter sido uma região muito procurada por comerciantes de escravos.

Assim como ocorreu em outras regiões do mundo, caso do continente americano, o futebol aportou em solo ganês através do mar. No final do século XIX, marinheiros britânicos e comerciantes vindos da Europa tinham como um de seus passatempos bater bola nos portos em seus momentos de lazer. A novidade chamou a atenção dos nativos, que também passaram a desfrutar do jogo. A rápida popularização do futebol em Gana resultou na formação de clubes ainda nos primeiros anos do século XX. Em 1903 um cidadão britânico nascido na Jamaica e diretor de uma escola na cidade de Cape Coast, chamado Sr. Briton, fundou o clube Excelsior (GHANAIAN MUSEUM, 2020). Foi o pontapé inicial para que outras agremiações amadoras ao longo do território fossem surgindo, principalmente em Acra e Cape Coast.

Em 1922 a Federação de Futebol da Costa do Ouro organizou uma liga amadora de futebol e o campeão recebia como prêmio pelo título um troféu que levava o nome de Sir. Gordon Guggisberg, então governador do Império Britânico na Costa do Ouro. Apaixonado por esportes, tendo praticado várias modalidades ao longo da vida como críquete, golfe e futebol, Guggisberg foi um dos principais idealizadores do desenvolvimento do futebol ganês (GHANA FOOTBALL ASSOCIATION, 2022). Com a autorização do governador, partidas de futebol puderam ocorrer em Acra, mas rapidamente se espalharam para todo o território.

Nas décadas seguintes o futebol foi ficando cada vez mais popular e, conseqüentemente, atraindo atenção da população ganesa. Campeonatos amadores começaram a ter mais público e a profissionalização da modalidade chegou a ser discutida. O futebol tornava-se para Gana algo

importante não apenas como elemento de fortalecimento da identidade nacional, mas também como força de afirmação no cenário internacional que poderia ajudar no processo de independência. Como aponta Boniface (1998, p. 17), para muitos países filiar-se a FIFA era tão essencial quanto tornar-se membro da Organização das Nações Unidas (ONU), já que segundo o pesquisador um Estado não se limitava mais aos três elementos tradicionais (território, população e governo), já que a eles acrescentava-se um quarto: uma equipe nacional de futebol.

É neste cenário que entra em cena a figura de Kwame Nkrumah, importante líder do processo de descolonização do continente entre as décadas de 1940 e 1950 e um dos principais idealizadores do pan-africanismo no continente africano. Nkrumah defendia a libertação de África e idealizava o continente livre da colonização europeia. Figura importante do movimento pan-africanista, corrente político-cultural que considerava África, africanos e seus descendentes como um conjunto único no processo de unificação continental e de solidariedade entre as populações da diáspora do mundo africano (ASANTE; CHANAIWA, p. 873, 2010), Nkrumah assumiu a presidência do país em 1960 após Gana tornar-se uma república e também teve participação importante na articulação da Organização da Unidade Africana (DONKOH, 2019, p. 215).

Amante dos esportes em geral, Nkrumah compreendia que o futebol poderia ser um importante vetor para difusão do pan-africanismo, devido as características da modalidade que ajudariam no processo de compreensão mútua entre as nações africanas, e na atmosfera de fraternidade que um espaço esportivo gera aos envolvidos (ACHEAMPONG; RASPAUD, 2021, p. 5-6). Ele também enxergava no futebol um importante elemento para consolidação da identidade nacional ganesa. Segundo Portela (2018, p. 23) através de sua influência, ele conseguiu assimilar o caráter mobilizador do futebol para com as massas populares, possibilitando recrutar membros da classe trabalhadora e da elite africana para a sua causa. Ele também identificou a modalidade como algo influente no aspecto social e político, que poderia ser essencial para a difusão do ideal pan-africanista nos primeiros anos de libertação do continente:

Nkrumah buscou transformar a seleção nacional de futebol, por meio de um forte patrocínio estatal, em um símbolo de Gana independente e profundamente arraigada ao ideário do pan-africanismo. Esta se tornou uma imagem consideravelmente representativa do processo de descolonização dos países africanos. Assim, o presidente ganês batizou a equipe nacional como Black Stars e dotou-os da melhor infraestrutura que uma seleção africana já usufruía até então e, como tentativa de mostrar um plano nacionalista no futebol, contratou o então atacante recém-aposentado Charles Kumi Gyamfi, primeiro atleta ganês a jogar no futebol alemão. Além disto, Gana se tornara o primeiro país

subsaariano a criar a sua própria associação nacional de futebol e o primeiro a se filiar a FIFA, em 1958 (PORTELA, 2018, p. 22).

Um dos grandes aliados nessa empreitada de Nkrumah no campo esportivo foi Ohene Djan, que durante décadas integrou quadros de destaque dentro da FIFA e da CAF, além de ter sido peça fundamental no desenvolvimento da liga nacional de futebol no país, na promoção da seleção nacional de Gana, ministro dos esportes, dirigente da FGF e por compartilhar a visão pan-africanista de Nkrumah através do esporte (ACHEAMPONG; RASPAUD, 2021, p. 3-4).

O investimento do Estado ganês não foi o único ato de Nkrumah para o desenvolvimento do futebol local e continental. Em 1959 ele também buscou fortalecer o pan-africanismo através do esporte, sendo um dos idealizadores da Federação de Futebol da África Ocidental, uma entidade que seria responsável por gerir a modalidade na região. A federação passou ainda a organizar uma competição entre os países-membros, e que recebeu o nome de Copa de Ouro Dr. Kwame Nkrumah (DARBY, 2019, p. 943-944). O torneio foi realizado de 1959 até 1967 e reunia as seleções nacionais dos Estados que já haviam obtido sua independência. Posteriormente, durante um congresso da Confederação Africana de Futebol (CAF) em 1964, Nkrumah defendeu a criação de competições continentais de clubes, no qual, segundo o mesmo, a competição iria ajudar a levar o futebol africano à maturidade e dar ao continente uma maior respeitabilidade e reconhecimento a nível universal (PORTELA, 2018, p. 24).

O líder ganês também exerceu forte liderança na luta por maior espaço do continente africano no cenário internacional do futebol. Após Gana ter sido aceita na CAF, ainda no ano de independência do país em 1957, Nkrumah passou a ser importante figura política na batalha por um maior protagonismo do futebol de África. Insatisfeito com a pouca representatividade africana na Copa do Mundo, ele foi um dos líderes de um boicote que exigia da FIFA uma vaga direta ao continente para a competição<sup>3</sup>, sendo definido por Darby (2019, p. 941) como o principal arquiteto da estratégia, que ajudou nos anos seguintes a fortalecer politicamente o futebol africano. Após uma ação bem-sucedida, a entidade máxima do futebol sentiu os impactos da pressão e passou a oferecer uma vaga direta as equipes do continente a partir da edição do Mundial ocorrida no ano de 1970.

Segundo Kupper (1996, p. 110), o futebol sempre foi considerado uma das forças modernizadoras mais importantes do continente, e Gana foi a primeira nação africana no século XX a compreender o poder da modalidade, buscando promover um plano de ação por

---

<sup>3</sup> Até edição de 1966 as equipes africanas não tinham vaga direta na competição e precisavam fazer uma repescagem contra um representante asiático. Apenas o vencedor do duelo continental disputaria a Copa do Mundo. Em contrapartida, a Europa e as Américas dividiam entre si as demais vagas.

participação e reconhecimento da comunidade internacional de nações. Nos anos seguintes Gana passou a ser um dos principais países do futebol africano dentro e fora de campo. Nas quatro linhas conquistou títulos expressivos, como um tetracampeonato na Copa Africana de Nações (CAN) em 1963, 1965, 1978 e 1982 e títulos mundiais nas categorias de base sub-17 e sub-21. Fora dos gramados se notabilizou pela influência política, tendo obtido importantes feitos como o de sediar edições da CAN em quatro oportunidades, mesmo nunca tendo um presidente no comando da CAF. No futebol feminino, as *Black Queens* chegaram a disputar três Copas do Mundo e foram três vezes vice-campeãs continentais.

Gana também se tornou um país exportador de talentos para o exterior, principalmente para o futebol europeu. Pioneiros como Tony Yeboah e Abedi Ayew, que recebeu o apelido de Abedi Pelé e é considerado por muitos como o maior jogador da história do país, fizeram sucesso na Europa. Em seguida, atletas como Stephen Appiah, Sulley Muntari, Michael Essien, Assamoah Gyan e André Ayew se destacaram no futebol europeu, atuando em grandes clubes do continente e representando o país na Copa do Mundo. Essa presença de jogadores do país fora das fronteiras de Gana também traz similaridades com o êxodo de ganeses ao exterior ao longo da história.

### **A diáspora ganesa pelo mundo e o “Ano do Retorno”**

De acordo com números da Organização Internacional para Migrações, havia até 2019 pouco mais de 970 mil ganeses vivendo no exterior (INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, 2020, p. 17). O número aumenta quando são adicionados os descendentes destes migrantes nascidos em outros países. Na última década o governo ganês passou a tratar a questão da diáspora como algo vital não apenas para a identidade nacional ou a situação migratória, mas principalmente para expansão dos investimentos econômicos.

Primeiramente criou-se em 2017 o Gabinete de Assuntos da Diáspora, uma secretaria, sob espécie de repartição pública, situada dentro da presidência da República, e que busca promover o interesse dos ganenses na diáspora, além de reconhecer e celebrar sucessos e conquistas destes indivíduos no exterior. A pasta atua em parceria com outras instituições estatais, associações ganesas no exterior, organizações internacionais, ONGs, entre outros. A questão identitária é reforçada em um dos principais objetivos do gabinete, de acordo com o site

da entidade. A instituição busca desenvolver “laços mais estreitos” com descendentes ganeses nascidos no exterior de segunda e a terceira geração.<sup>4</sup>

No site do gabinete a questão econômica é bastante destacada. Afirma-se que os ganenses na diáspora ajudam na construção de pontes entre Gana e o exterior, em áreas tidas pelo governo como essenciais, a exemplo dos casos de educação, investimentos e tecnologia. O gabinete menciona ainda que é estimado um fluxo anual de aproximadamente US\$ 5 bilhões entre remessas formais e informais que chegam a Gana enviadas pelos ganenses na diáspora.<sup>5</sup> O gabinete ainda compila e armazena um banco de dados para facilitar a identificação, localização e contato dos ganenses vivendo na diáspora. Outra ação criada pelo governo foi o projeto “Ano do Retorno”, que será melhor detalhado nas próximas linhas.

A discussão da diáspora em Gana é algo bastante antigo. Influenciada pelo ideal pan-africanista em seus primeiros momentos como Estado independente, o país buscou resgatar as questões identitárias e a união entre os africanos espalhados pelo mundo. Em um histórico discurso na Conferência de Todos os Povos Africanos, realizada em 1958 na cidade de Acra, Nkrumah afirmou:

“Não esqueçamos jamais que eles são dos nossos [os negros da diáspora]. Estes filhos e filhas da África, arrancados de nossas margens, não esqueceram os laços que os unem à terra dos seus ancestrais [...]. Eles combatiam pela igualdade das nações e raças na África, bem anteriormente a que muitos entre nós tenham sequer tomado consciência do nosso rebaixamento [...]. Agora que nós, africanos, conquistamos nossa independência, eles deveriam poder encontrar um poderoso amparo para alcançar o pleno reconhecimento de seus direitos e da sua dignidade como cidadãos de seu país” (HARRIS; ZEGHIDOUR, 2010, p. 849).

O discurso de Nkrumah enfatizando que os indivíduos na diáspora não esqueceram de sua casa, e que seus descendentes teriam o direito de retornar às suas raízes, continuaria em vigor no imaginário ganês por décadas. Depois de 60 anos uma estratégia governamental de “trazer de volta” os filhos da diáspora, seria adotada justamente para reatar estes laços identitários e afetivos.

No final de 2018 o governo do presidente Nana Akufo-Addo criou um projeto chamado “Ano do Retorno”, que consistia em incentivar o regresso de africanos ao continente,

---

<sup>4</sup> *Strengthening relationships*. Publicado no site da The Diaspora Affairs - Office of the President of Ghana. Disponível em: <https://diasporaaffairs.gov.gh/our-objectives/strengthen-relationships/>. Acesso: 22/11/2021.

<sup>5</sup> *Who we are*. Publicado no site da The Diaspora Affairs - Office of the President of Ghana. Disponível em: <https://diasporaaffairs.gov.gh/who-we-are/>. Acesso: 22/11/2022.

especialmente para Gana. A ação, que teve parceria com a empresa Adinkra Group<sup>6</sup>, realizou seu lançamento em Washigton, nos Estados Unidos, e definiu o ano de 2019 como marco zero para esse retorno. A escolha foi simbólica, já que a data marcava exatos 400 anos da partida dos primeiros navios negreiros com escravos rumo ao continente americano (GEBAUER; UMSCHEID, p. 127, 2021). No dia do lançamento oficial o presidente Akufo-Addo discursou:

“Sabemos das extraordinárias conquistas e contribuições que eles, os africanos na diáspora, fizeram para a vida dos americanos, e é importante que neste ano simbólico – 400 anos depois – comemoremos sua existência e seus sacrifícios. [...] Juntos em ambos os lados do Atlântico, trabalharemos para garantir que nunca mais permitiremos que um punhado de pessoas com tecnologia superior entre na África, capture seu povo e o venda para escravidão. Essa deve ser a nossa resolução” (TETTEH, 2018).<sup>7</sup>

Entre os principais objetivos desta campanha estavam posicionar Gana como importante destino de viagem para afro-americanos e a diáspora africana, impulsar o turismo e alavancar negócios e investimentos no país.<sup>8</sup> A ação do “Ano do Retorno” buscava não apenas lembrar a simbólica data do início do tráfico negreiro em 1619, mas também fortalecer a identidade do negro como alguém perseverante, sendo aquele que conseguiu superar as mais diversas adversidades ao longo de séculos até chegar à geração atual de afrodescendentes (GEBAUER; UMSCHEID, 2021, p. 128). Como aponta Woodward (2014, p. 28) uma identidade pode ser legitimada por referência a um suposto e autêntico passado, um passado que pode ser glorioso e que parece ser real, desta forma validando a identidade reivindicada. Ao lembrar as origens da diáspora africana e que o negro, devido a sua força conseguiu superar a escravidão, o governo de Gana acaba ratificando esta afirmação.

Porém, a campanha não visava apenas reconectar afrodescendentes às suas raízes étnicas. Além deste componente simbólico, identitário e sentimental, havia interesses econômicos e políticos do país africano. Em entrevista ao portal de notícias da ONU, Africa Renewal, o embaixador de Gana nos Estados Unidos, Dr. Barfuor Adjei-Barwuah, destacou que o “Ano do Retorno” seria importante para os afrodescendentes conhecerem o potencial e a história do país.

<sup>6</sup> O Adinkra Group tem sede nos Estados Unidos e seu principal objetivo é ajudar pessoas de descendência africana em todo o mundo a estabelecer uma conexão direta com a África. *Promoting a shared ancestral heritage*. Publicado no site do Adinkra Group. Disponível em: <https://theadinkragroup.com/about/>. Acesso: 16/11/2022.

<sup>7</sup> Tradução livre. Trecho original: "We know of the extraordinary achievements and contributions they, Africans in the diáspora, made to the lives of the Americans, and it is important that this symbolic year—400 years later—we commemorate their existence and their sacrifices. [...] Together on both sides of the Atlantic, we'll work to make sure that never again will we allow a handful of people with superior technology to walk into Africa, seize their people and sell them into slavery. That must be our resolution."

<sup>8</sup> *About Year of Return, Ghana 2019*. Publicado no site The Year of Return. Disponível em: <https://www.yearofreturn.com/about/>. Acesso: 22/11/2022.

Trata-se de uma ação que, em certa medida, traz um paralelo com a política pan-africanista de Nkrumah, que fazia questão de realçar o reconhecimento do continente à comunidade internacional:

Enfatizamos que, para as pessoas que podem traçar sua ascendência até Gana, o país é seu lar e o lar é para onde você vai. Isso garante às pessoas segurança e diversão. Então, temos essa fama de ser gente muito acolhedora. O ganês faz você se sentir confortável, faz você se sentir seguro e ressaltamos que as pessoas devem visitar os locais históricos. Para a maioria dos americanos, estes locais têm muito apego emocional. Dissemos também que Gana está se reorganizando econômica e socialmente, por isso, convidamos as pessoas a viajar para ter uma espécie de vislumbre econômico e depois poderem investir no nosso país (TETTEH, 2020).<sup>9</sup>

Segundo dados da Autoridade de Turismo de Gana, uma agência ligada ao Ministério do Turismo, Cultura e Artes deste país, houve um crescimento no número total de turistas em 2019, em relação aos anos anteriores. No ano do projeto, cerca de 1,1 milhão de pessoas estiveram no país africano, ante 956 mil registrados em 2018. O ministério afirmou que o gasto destes visitantes também foi maior em comparação ao ano anterior, com o governo calculando um lucro de US\$ 3,3 milhões, 27% a mais em relação a 2018.<sup>10</sup> Um dos motivos para a bem-sucedida ação foi a massiva campanha de publicidade promovida, que levou personalidades influentes a visitarem o país em buscar de conhecê-lo e descobrir suas origens. Nomes como a modelo Naomi Campbell, os atores Idris Elba e Rosario Dawson, além dos cantores Akon e Ludacris, influenciaram outras milhares de pessoas ao redor do mundo a seguir o mesmo roteiro (GEBAUER; UMSCHIED, p. 130, 2021).

Além do Gabinete de Assuntos da Diáspora e do “Ano do Retorno”, também existe um festival bastante popular neste país, intitulado por Projeto de Teatro Histórico Pan-Africano, popularmente conhecido como Panafest. Trata-se de um evento realizado desde 1992, que busca valorizar a unidade pan-africanista e o desenvolvimento do continente através de espetáculos, shows e peças teatrais promovidos por africanos e afrodescendentes. Um dos principais

---

<sup>9</sup> Tradução livre. Trecho original: We have always had, since independence, a certain kind of international profile. The type of promotion that we organized here in the United States made a lot of difference. We have emphasised that for people who can trace their ancestry to Ghana, the country is their home and home is where you go. That assures people of safety and enjoyment. Then, we have this reputation of being very welcoming people. The Ghanaian makes you feel comfortable, makes you feel safe. We underscored that people should visit the historical sites. For most Americans, these sites have a lot of emotional attachment. We were also saying that Ghana is reorganizing itself economically and socially. So, we invited people to come and have a kind of economic glimpse so that they can subsequently invest in our country.

<sup>10</sup> 2019 *Tourism Report*. Publicado no site Accra: Ghana Tourism Authority. Disponível em: <https://www.motac.gov.gh/publications/>. Acesso: 22/11/2022.

apoiadores é o governo de Gana, que considera o festival como uma grande iniciativa nacional (ESSAH, 2001, p. 46).

E o futebol, esporte mais popular de Gana, não poderia ficar alheio a toda esta situação. Como bem aponta Freitas (2022a, p. 125), o futebol reflete questões do mundo e da sociedade dentro de campo ou na arquibancada. Observando o que se passava na ação do governo, a FGF tentou fazer o seu “Ano de Retorno” para a disputa da Copa Africana de Nações de 2020 e das eliminatórias para a Copa do Mundo de 2022. Visando melhorar o nível técnico da equipe, a entidade esportiva começou a realizar um mapeamento de atletas com ancestralidade ganesa nas principais ligas europeias, convidando-os para representar os Estrelas Negras.

### As “contrações para a Copa do Mundo” e o fator identitário

No futebol este tipo de política de regresso já era algo frequente no futebol do país. Porém, a extensa lista de atletas com descendência ganesa cotados e convocados para a seleção chamou a atenção de parte da imprensa internacional durante as eliminatórias para a Copa do Mundo de 2022. Porém, não era nenhuma novidade. Antes de confirmar sua classificação para o Mundial do Catar, Gana já havia disputado três Copas: em 2006, 2010 e 2014. Em todas elas havia atletas nascidos no exterior integrando os elencos dos Estrelas Negras.

Em 2006 era apenas um, em 2010 três e em 2014 cinco. O convocado para o Mundial de 2006 retornou ao elenco de 2022, não como atleta, mas como treinador. Otto Addo nasceu em Hamburgo, na Alemanha, filho de pais migrantes ganeses e fez toda sua carreira como jogador profissional no futebol alemão. Na reta final das eliminatórias foi confirmado como técnico da seleção e em uma entrevista ao podcast World Football da rede BBC, saiu em defesa da estratégia de convocar atletas com descendência ganesa ao afirmar que ele “nasceu na Alemanha e entendia muito bem o que os jogadores com dupla nacionalidade estavam sentindo”.<sup>11</sup>

As palavras de Oddo sobre compreender o que seus atletas, com trajetória semelhante à sua jornada de vida sentiam, vai de encontro com o que Hall (2014, p. 29-30) define sobre o que é se sentir parte de uma identidade nacional, que na opinião do autor está sempre em transformação devido as dinâmicas do mundo globalizado:

[...] na verdade, as identidades nacionais, não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. [...] Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz

---

<sup>11</sup> *World Football in Qatar - Bonus Podcast: In Conversation with Otto Addo*. Publicado no site da BBC News. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/programmes/p0ckl5mn>. Acesso: 04/12/2022.



sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. (HALL, 2014, p. 30).

Ou seja, um indivíduo só sabe o que significa fazer parte de uma nação devido ao modo como esta nação veio a ser construída e representada. Desta forma, Oddo e seus atletas multiculturais, sentem-se representados pela identidade ganesa devido a toda construção de ancestralidade feita ao longo das décadas. Após testar uma dezena de atletas descendentes de ganeses na seleção nos últimos amistosos antes da Copa do Mundo, Oddo resolveu convocar seis atletas com dupla nacionalidade. Antoine Semenyo e Tariq Lamptey, nascidos na Inglaterra; Alexander Djiku e Elisha Owusu, nascidos na França; Denis Odoi, nascido na Bélgica e Iñaki Williams, nascido na Espanha (FREITAS, 2022c). Este último tem uma história curiosa, inclusive, já que seu irmão, Nico, também esteve no Mundial do Catar, mas representando a seleção espanhola.

Nascido na região do País Basco, Williams é filho de imigrantes ganeses e sempre atuou no futebol espanhol, mas não teve chances pela seleção nacional. Após longas conversas com a Federação Ganesa de Futebol aceitou o convite de atuar pela seleção africana. Em um vídeo publicado em suas redes sociais, o jogador afirmou que a decisão de representar a pátria dos pais teve um impacto profundo em sua identidade e ainda escreveu que “é por isso que sinto que o momento chegou para mim de encontrar minhas origens dentro de mim mesmo e com a África e Gana, o que significa muito para mim e para minha família. Quero devolver uma parte de tudo que nos foi dado porque Gana, teve um papel significativo em me tornar quem eu sou como pessoa, como filho e como irmão” (LOBO, 2022).

A declaração de Williams mostra que o atleta guarda sentimentos e certo afeto pela pátria dos pais, mesmo nunca tendo vivido em Gana. E isso pode ser um comportamento da identidade bifurcada, teoria cunhada pelo antropólogo espanhol e catalão Claudi Esteva Fabregat. Este conceito aponta que um indivíduo tem a sua identidade nacional, mas ao mesmo tempo acaba desenvolvendo ao longo da vida a identidade nacional de seus ancestrais, formando uma bifurcação (OLIVEIRA, 2006, p. 130-131). É o caso de Williams, que por ser um dos filhos da diáspora, tem sua identidade espanhola e ganesa convivendo mutualmente. Uma identidade híbrida que vem assumindo o lugar das tradicionais identidades nacionais (HALL, 2014, p. 40).

Novamente a história estava se repetindo no futebol ganês, afinal, nos Mundiais de 2010 e 2014 um atleta da seleção ganesa disputou a Copa do Mundo pela equipe africana, enquanto seu irmão jogou por um time europeu. Nascido em Berlim, Kevin Prince Boateng optou por defender a seleção de Gana devido as origens familiares, já que seu pai migrou para trabalhar na

Alemanha. Seu irmão mais novo, Jerôme, foi convocado pela equipe alemã. Ambos se enfrentaram nas duas Copas do Mundo e as fotos dos irmãos se abraçando e sorrindo na hora do cumprimento dos atletas é uma das mais emblemáticas da história do evento.

Na Copa do Mundo do Catar havia ainda outros dois atletas nascidos no exterior. Os irmãos e ídolos do futebol ganês André e Jordan Ayew. Ambos nasceram na França e são filhos de Abedi Pelé, lendário ex-jogador da seleção e que fez sucesso no futebol europeu. Os irmãos, já veteranos, eram os mais experientes do time no Mundial do Catar. Além destes jogadores vale destacar ainda o atacante Daniel-Kofi Kyereh. Nascido na capital ganesa de Acra, ele migrou com a família ainda criança para a Alemanha onde começou a jogar futebol e iniciou sua carreira profissional. Em 2021 foi convocado pela primeira vez para a seleção nacional. E além de toda essa história pessoal de Oddo e da convocação de atletas descendentes nascidos no exterior, a comissão técnica da seleção tinha outros profissionais de dupla nacionalidade, mostrando que o “retorno” ultrapassou as quatro linhas e chegou ao banco de reservas.

Dentro de campo a seleção ganesa foi eliminada ainda na primeira fase do Mundial do Catar com duas derrotas para Portugal e Uruguai e uma vitória sobre a Coreia do Sul. Porém, o time recebeu elogios de parte da mídia devido as boas atuações, embora a juventude do elenco, a mais jovem das 32 equipes que disputaram a competição, tenha pesado nos momentos mais decisivos. Porém, a questão da presença de jogadores nascidos no exterior não agradou a todos.

Foram registradas nas redes sociais comentários ofensivos e críticos a postura da FGF. A maioria dessas interações não era feita por ganeses e sim por europeus, que não concordavam com a postura da entidade em convidar atletas do continente para atuar pela seleção nacional ganesa, em detrimento das seleções dos locais onde haviam nascido. Em entrevista ao portal de notícias esportivas GOAL.com, Fred Pappoe, vice-presidente da entidade, afirmou que essa postura agressiva influenciou na decisão de alguns atletas a declinar o convite de atuar pelas Estrelas Negras, temendo repercussões negativas em suas carreiras (TEYE, 2021).

O ato de Gana em ir a Copa do Mundo com uma equipe formada por vários atletas multiculturais não foi único caso. As outras quatro equipes africanas que disputaram o Mundial (Camarões, Marrocos, Senegal e Tunísia), tinham em seus elencos atletas com dupla cidadania e nascidos no exterior, principalmente na Europa. A diferença é que nenhuma delas tem um conceito tão forte de retorno como Gana, que historicamente sempre promoveu o regresso dos filhos da diáspora para o continente.

E este comportamento de incluir em seus plantéis atletas com dupla cidadania é algo que vem se tornando uma constante no futebol africano neste século. Na última edição da CAN, realizada em janeiro de 2022, 21 das 24 seleções que disputaram o evento tinham pelo menos

um atleta com dupla cidadania convocado (FREITAS, 2022b). E os motivos para essa ação são vários. Há jogadores que optam por representar uma equipe africana por escolha pessoal e por identificação com suas ancestralidades. Há aqueles que avaliam esta opção por condição técnica, já que têm uma concorrência menor em relação a um selecionado europeu, e até o caso de países pequenos que não tem ligas profissionais e precisam recorrer a atletas com descendência que jogam no exterior para montar uma equipe competitiva. A diferença dos demais para Gana é que o país sempre foi adepto dessa política de retorno. Como citado no início deste tópico, os Estrelas Negras tiveram atletas nascidos no exterior em todas as suas participações na Copa do Mundo, e sempre consideraram jogadores com este perfil como sendo nacionais.

A prática de contar com atletas de dupla cidadania também levanta uma outra questão sobre a relação desta ação com o futebol da Europa. Como visto neste artigo, há críticas e pressões dos europeus pela convocação destes jogadores. Afinal, eles são nascidos na Europa e fazem toda a sua formação em clubes do continente. Em alguns casos, chegam a atuar pelas seleções de base destes países, mas na hora de seguir uma carreira internacional no profissional,<sup>12</sup> optam por defender a seleção de seus ancestrais.

Toda esta situação levanta algumas questões. Por exemplo, o atleta nascido em África e que começou sua carreira no continente pode sentir algum tipo de inferioridade perante o atleta nascido e formado na Europa? (FREITAS, 2022a, p.115). Afinal, este último contou com uma melhor infraestrutura ao longo de seu desenvolvimento, e para alguns torcedores poderia estar “roubando” um espaço que não lhe pertence, no caso, a vaga de um jogador formado em África, questionamento que alguns dos atletas ganeses de dupla cidadania ouviram nas redes sociais. Trata-se de uma pergunta que ainda não tem uma resposta concreta e que provavelmente só teremos respostas daqui há alguns anos quando tivermos meios de analisar os resultados que estas equipes multiculturais conquistarem nas futuras edições da Copa do Mundo.

## **Considerações finais**

Como visto nas páginas anteriores, a relação entre o futebol e o Estado em Gana já era algo existente. Desde a fundação da FGF, poucos meses após a independência do país, até a política de convidar atletas de dupla nacionalidade para disputar a Copa do Mundo de 2022, passando pela influência de Nkrumah ao enxergar o futebol como importante vetor de identidade

---

<sup>12</sup> De acordo com as regras da FIFA, um atleta só pode defender uma seleção nacional no profissional. Se um jogador atuar em uma partida oficial representando um país, ele não pode mudar e defender outro no futuro, mesmo que tenha dupla cidadania ou se naturalize. Esta regra não se aplica às categorias de base.

nacional e união africana, além de lutar por mais espaço do continente no cenário internacional, sendo figura essencial na organização do boicote que as equipes de África fizeram no Mundial de 1966.

Outro ponto que aproximou o futebol das questões sociais e identitárias em Gana foi a política do “Ano do Retorno”, e do empenho do governo em buscar atrair ganeses e filhos da diáspora de volta para suas raízes. As questões econômicas mostradas no artigo reforçam o interesse do Estado ganês em obter investimentos em sua economia, e usar o turismo como uma porta de entrada, ou de retorno dependendo do caso (GEBAUER; UMSCHEID, 2021, p. 128-129). Porém, ao mesmo tempo esta ação visou fortalecer laços afetivos e identitários entre os afrodescendentes espalhados pelo mundo após séculos de escravidão e deslocamentos forçados. Traçando um paralelo com o esporte, o mesmo pode ser visto com os jogadores que aceitaram o convite para defender o selecionado africano na Copa do Mundo, justificando a escolha pela questão identitária e de se verem como parte dessa diáspora histórica dos povos africanos, como citado no caso do atleta Iñaki Williams.

Por fim, esta complexa situação que envolve fluxos migratórios, impactos da globalização do esporte e questões identitárias traz um questionamento para observarmos com mais atenção na arena dos estudos do futebol: a relação entre ganeses e africanos como um todo com os europeus. Após anos de supremacia sobre África, seja criando escolinhas de futebol “oficiais” de grandes clubes em países africanos, ou levando os melhores talentos do continente ainda muito jovens e lucrando com seus serviços em suas bilionárias ligas, como os europeus irão se comportar com essa atitude dos africanos em buscar “trazer de volta os filhos da diáspora”?

Será que as federações da Europa aceitarão pacificamente as investidas das associações do continente africano a seus atletas, para que eles quando profissionais optem por jogar pelo país de seus ancestrais? Haverá alguma retaliação econômica das representantes europeias ou solicitações de interferência da FIFA contra a África? E os africanos, vão se intimidar com uma postura mais agressiva da Europa, ou continuarão usando o legítimo direito de convocar atletas com dupla cidadania para suas seleções? São perguntas que continuam em aberto e merecem maior observação dos pesquisadores do esporte ao longo das próximas edições de Copa do Mundo de futebol.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEAMPONG, Ernest Yeboah; RASPAUD, Michel. Kwame Nkrumah's Overthrow and Its Effect on National Team Players (1957–1980). *African Historical Review*, London, v. 52, n. 1, p. 1-27, 2021.

ASANTE, Samuel Kwadwo Boaten; CHANAIWA, David. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Orgs). **História Geral da África, Vol. VII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 873-896.

BONIFACE, Pascal. **Géopolitique du Football**. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

DARBY, Paul. Politics, resistance and patronage: the African boycott of the 1966 World Cup and its ramifications. **Soccer and Society**, London, v. 20, n. 7-8, p. 936-947, 2019.

DONKOH, Wilhelmina. Gana: de colônia a líder continental. In: FURTADO, Peter (Org). **Identidade das nações: uma breve história**. São Paulo: Edições Sesc, p. 211-216. 2019.

ESSAH, Patience. Slavery, Heritage and Tourism in Ghana. **International Journal of Hospitality & Tourism Administration**, London, v. 2, n. 3-4, p. 31-49, 2001.

FREITAS, Guilherme Silva Pires de. **As seleções de futebol da União Europeia: identidade, migração e multiculturalismo através da bola**. São Paulo: Editora Dialética, 2022 (a).

GEBAUER, Matthias; UMSCHIED, Marie. Roots tourism and the Year of Return campaign in Ghana: Moving belonging beyond the history of slavery. In: SAARINE, Jarkko; ROGERSON, Jayne M. (Orgs). **Tourism, Change and the Global South**. London: Routledge, p. 123-134, 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HARRIS, Joseph E.; ZEGHIDOUR, Slimane. A África e a diáspora negra. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Orgs). **História Geral da África, Vol. VII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, p. 849-872, 2010.

KUPPER, Simon. **Football against the enemy**. London: Orion Group, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp. 2006.

PORTELA, Jonathan Dias. **Os Black Stars chegam ao mercado: o jogador ganês na geopolítica das relações internacionais entre Inglaterra e Gana no pós colonialismo (1996-2014)**. Dissertação (Mestrado em História), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

## DOCUMENTOS

GHANA TOURISM AUTHORITY. **2019 Tourism Report**. Accra: Ghana Tourism Authority, 2020. Disponível em: <<https://www.motac.gov.gh/publications/>>.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. **Migration in Ghana: a country profile 2019**. Geneva: International Organization for Migration. 2020.

## MATERIAL DE IMPRENSA E INFORMAÇÕES OFICIAIS

ADINKRA GROUP. Promoting a shared ancestral heritage. **Adinkra Group**. 2022. Disponível em: <<https://theadinkragroup.com/about/>>. Acesso: 16/11/2022.

BBC NEWS. World Football in Qatar - Bonus Podcast: In Conversation with Otto Addo. **BBC News**. 2022. Disponível em: <<https://www.bbc.co.uk/programmes/p0ckl5mn>>. Acesso: 04/12/2022.

FREITAS, Guilherme Silva Pires de. Quem são os jogadores multiculturais das seleções africanas na CAN-2021. **Guilherme Freitas Acadêmico**. 2022 (b). Disponível em: <<https://guilhermefreitasacademico.wordpress.com/2022/01/16/quem-sao-os-jogadores-multiculturais-das-selecoes-africanas-na-can-2021/>>. Acesso: 04/12/2022.

\_\_\_\_\_. Quem são os jogadores multiculturais das seleções africanas na Copa-2022. **Guilherme Freitas Acadêmico**. 2022 (c). Disponível em: <<https://guilhermefreitasacademico.wordpress.com/2022/11/17/quem-sao-os-jogadores-multiculturais-das-selecoes-africanas-na-copa-2022/>>. Acesso: 04/12/2022.

GHANA FOOTBALL ASSOCIATION. Gold Coast Football Association History. **Ghana Football Association**. 2022. Disponível em: <<https://www.ghanafa.org/about-ghana-football-association/what-we-do/history>>. Acesso: 01/12/2022.

GHANAIAN MUSEUM. Excelsior – first Football club in Ghana. **Ghanaian Museum**. 2020. Disponível em: <<https://ghanaianmuseum.com/excelsior-first-football-club-in-ghana/>>. Acesso: 01/12/2022.

LOBO, Felipe. Iñaki Williams, do Athletic Bilbao, se junta aos Estrelas Negras e defenderá a seleção de Gana. **Trivela**. 2022. Disponível em: <<https://trivela.com.br/africa/inaki-williams-do-athletic-bilbao-se-junta-aos-estrelas-negras-e-defendera-a-selecao-de-gana/>>. Acesso: 04/12/2022.

TETTEH, Benjamin. 2019: Ano do regresso da diáspora africana. **Africa Renewal**. 2018. Disponível em: <<https://www.un.org/africarenewal/magazine/december-2018-march-2019/2019-year-return-african-diaspora>>. Acesso: 16/11/2022.

\_\_\_\_\_. Beyond the Year of Return: Africa and the diaspora must forge closer ties. **Africa Renewal**. 2020. Disponível em: <<https://www.un.org/africarenewal/magazine/september-2020/beyond-year-return-africa-and-diaspora-must-forge-closer-ties>>. Acesso: 16/11/2022.

TEYE, Prince Narkortu. Ghana's struggles with wooing top dual nationals blamed on social media. **Goal.com**. 2021. Disponível em: <<https://www.goal.com/en-cm/news/ghanas-struggles-with-wooing-top-dual-nationals-blamed-on-social-media/1fdxoowljeg711cmktkgr3zihb>> Acesso: 04/12/2022.

THE DIASPORA AFFAIRS. Strengthening relationships. **The Diaspora Affairs - Office of the President of Ghana**. 2022a. Disponível em: <<https://diasporaaffairs.gov.gh/our-objectives/strengthen-relationships/>>. Acesso: 22/11/2022.

\_\_\_\_\_. Who we are. **The Diaspora Affairs - Office of the President of Ghana**. 2022b. Disponível em: <<https://diasporaaffairs.gov.gh/who-we-are/>>. Acesso: 22/11/2022.

THE YEAR OF RETURN. About Year of Return, Ghana 2019. **The Year of Return**. 2019. Disponível em: <<https://www.yearofreturn.com/about/>>. Acesso: 22/11/2022.

Recebido em: 10/07/2022

Aprovado em: 29/11/2022

# MÚSICA E MEMÓRIA NO TRANSE ATLÂNTICO: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA E O MUNDO DE LÍNGUA PORTUGUESA

## MUSIC AND MEMORY IN THE ATLANTIC TRANCE: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA AND THE PORTUGUESE-SPEAKING WORLD

---

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é discutir aspectos das relações entre música e memória no mundo de língua portuguesa, enfatizando o caso de Artur Arriscado, um migrante angolano em Portugal e no Brasil. O método utilizado para a consecução do objetivo é o estudo comparativo entre o depoimento oral de Arriscado (bem como os seus livros de ensaios e de contos) e o pensamento do português Agostinho da Silva, especialmente no que diz respeito à sensibilidade musical e à sensibilidade espiritual. Como conclusão destaca-se a relevância de se considerar uma concepção de temporalidade explícita no discurso de Arriscado, em parte conforme as categorias habitual (habituais) da ciência da História e da historiografia, em parte tangenciando o *illo tempore* dos mitos, como um elemento relevante para os estudos acerca das relações entre memória e História, oralidade e escrita.

**ISAQUE P. DE  
CARVALHO NETO**

**PALAVRAS-CHAVE:** Memória; História; Música.

---

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to discuss aspects of the relationship between music and memory in the Portuguese-speaking world, emphasizing the case of Artur Arriscado, an Angolan migrant in Portugal and Brazil. The method used to achieve the objective is the comparative study between the oral testimony of Arriscado (as well as his books of essays and short stories) and the thought of the Portuguese Agostinho da Silva, especially in what it concerns musical sensitivity and spiritual sensitivity. As a conclusion, the importance of considering an explicit conception of temporality in Arriscado's discourse is highlighted, partly according to the usual categories of the science of History and historiography, partly touching the *illo tempore* of myths, as a relevant element for the studies about the relationship between memory and history, orality and writing.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**KEYWORDS:** Memory; History; Music.



## MÚSICA E MEMÓRIA NO TRANSE ATLÂNTICO: ARTUR ARRISCADO, AGOSTINHO DA SILVA E O MUNDO DE LÍNGUA PORTUGUESA

Isaque Pereira de Carvalho Neto<sup>1</sup>

### Introdução

O objetivo deste artigo é discutir aspectos das relações entre música e memória no mundo de língua portuguesa, tomando como tarefa fundamental pensar a presença de um remotíssimo passado na atualidade do horizonte cultural da lusofonia<sup>2</sup> e na música, um possível caminho de acessibilidade a este mesmo e ignoto pretérito, insubmisso às habituais categorias acerca do tempo e da temporalidade, como o são passado, presente, futuro, antigo e moderno. A abordagem pretendida constituirá um contributo para a crítica e as especulações referentes a uma possível ampliação das concepções de história e historiografia consideradas de um modo geral e, especificamente, quando aplicadas às realidades africanas e ao mundo de língua portuguesa. O depoimento do angolano Artur Arriscado (1944-2013)<sup>3</sup>, um veterano da Rádio Nacional de Angola, desempenhará o papel de condutor da nossa reflexão. Cumpre dizer que por “remotíssimo passado” entendemos – apesar de a forma superlativa do adjetivo “remoto” sugerir algo muito distante, embora alcançável metodicamente – um passado imensurável ou *illo tempore* dos mitos e dos dramas rituais dos povos anteriores à racionalização do pensamento e da elocução.<sup>4</sup> E por “transe atlântico” tanto a travessia geográfica do oceano entre Portugal,

---

<sup>1</sup> Isaque Pereira de Carvalho Neto. Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). [jdiche71@gmail.com](mailto:jdiche71@gmail.com)

<sup>2</sup> As expressões *lusofonia* e *mundo de língua portuguesa* são empregadas neste artigo não com o sentido de organização jurídico-política com fins político-diplomáticos e de cooperação entre países cuja língua oficial é o português, como no caso da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), nem denotando qualquer idéia de identidade cultural determinada e unívoca, anulando as diversidades existentes em sua pluralidade cultural, mas evocando de modo difuso um mundo que se formou secularmente a partir das Navegações Portuguesas de Quatrocentos e Quinhentos e da conseqüente presença administrativa e cultural do reino (e mais tarde do Estado) Português na Europa, na África, na América e na Ásia. Atualmente o mundo lusofônico é composto por Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, Guiné Equatorial e Timor-Leste, bem como por comunidades minoritárias de língua portuguesa fixadas em países em que o português não constitui a língua oficial, como por exemplo, Goa, Damão, Diu, Andorra, Luxemburgo, França, EUA, Venezuela, Paraguai, Uruguai, África do Sul e Namíbia.

<sup>3</sup> Artur Arriscado: depoimento [julho de 2012 – setembro de 2013]. Entrevistador: Isaque Pereira de Carvalho Neto. Brasília: suporte digital HD, 2012-2013. Entrevista concedida ao Projeto de docudrama “Seke Seke”, que até o presente tem todo o seu acervo sob minha guarda.

<sup>4</sup> O sentido de “anterior” como aqui é utilizado, associado à racionalização do pensamento e da elocução, não denota qualquer valoração pejorativa. Remete a uma realidade não subsumível à noção de “pré”, com o vulgar sentido do que veio antes daquilo que se estabeleceu temporal e conscientemente (no sentido de pré-racional, como também pré-consciente e pré-histórico), deixando de ser aquilo que é com o advento deste mesmo temporal-consciente (o racional, o consciente e o histórico), mas que se dá a ver, ou antes, a pressentir, como uma presença subjacente, a despeito de sua ocultação naquilo que é racional, temporal e consciente, e por isto uma desconcertante presença sobre a qual a capacidade lógico-discursiva se converte em incapacidade de representar e significar. Trata-se de um

África e Brasil, como uma súbita transcendência da perspectiva espaço-temporal experimentada na música ritual dos povos implicados nesta travessia, como se verá em seguida. Para nos aproximarmos do tema deste artigo e atentos à circunscrição própria deste periódico, em torno de memória e oralidade africanas, convém-nos iniciar o estudo com o depoimento de um encontro.

Em julho de 2012, fomos recebidos em Brasília por Artur Arriscado, personagem central desta reflexão, com estas palavras: “*gostava de ter conhecido aquele pensador português, pá... aquele que tu estudaste em Lisboa*”. Na ocasião, Arriscado acabava de regressar a casa e à vida após semanas internado na UTI do Hospital Santa Luzia, como se tornava mais frequente nos últimos anos de sua existência. Sabia próximo o seu ausentar-se da vida e desejava oferecer, à maneira de um *Sakalumbu* (ARRISCADO, 2002)<sup>5</sup>, o seu depoimento oral acerca das memórias da sua experiência de vida transcorrida durante quase sete décadas entre Angola, Portugal e Brasil, sempre tendo como fulcro a música, tarefa para a qual nos solicitou auxílio e que desempenhamos juntos ao longo de pouco mais de um ano de entrevistas, com captação audiovisual, até às vésperas de seu falecimento.<sup>6</sup> O pensador português evocado por Arriscado, na ocasião do nosso encontro, era Agostinho da Silva<sup>7</sup>, detalhe que poderia parecer algo de somenos, não fosse chave imprescindível para o que pretendemos abordar neste artigo. Apresentemos de início estes dois personagens do mundo lusófono, Artur Arriscado e Agostinho da Silva, para em seguida levantar o problema que aqui interessa, bem como pensar caminhos de uma fecunda especulação por ele incitada.

A começar por Artur Arriscado. Filho de pai emigrado do Minho, Portugal, nos anos 1930, e de mãe angolana de etnia *ovimbundo*, Artur Arriscado foi um radialista angolano cuja biografia constitui um extraordinário caso de vida *em transe*, seja num sentido propriamente geográfico, seja como um especial deslocamento transfronteiriço de realidades, característico da experiência musical e não menos da experiência mística, seja ainda do ponto de vista da transfiguração de sua representação autobiográfica ao longo dos seus textos literários

---

fundo necessário e permanente em sua nudez seminal, que trespassa habitualmente insuspeito, mas inextinguível, tudo o que é fático, objetivável e circunstancial.

<sup>5</sup> Conforme Artur Arriscado afirmou em entrevista, *Sakalumbu* é o nome atribuído ao contador de histórias orais de uma Angola pretérita, cuja mais arcaica origem remonta, ainda segundo o seu depoimento, às grandes migrações africanas dos Bantos, sendo por isso também considerado a ancestralidade anônima, impessoal e intemporal destes povos de África. *Sakalumbu* também é o título de um livro de contos de Arriscado, no qual o autor sugere que a sua escrita constitua a transposição da oralidade ancestral de África à escrita e que, neste sentido, o narrador dos contos se transforme, ele próprio, num *Sakalumbu*.

<sup>6</sup> Artur Arriscado faleceu no dia 13 de setembro de 2013.

<sup>7</sup> Na altura do nosso primeiro contato com Arriscado, em setembro de 2001, em Lisboa, preparávamos uma dissertação de mestrado em Filosofia sobre o pensamento de Agostinho da Silva. Embora português de nascimento e convicção, Agostinho da Silva adquiriu a nacionalidade brasileira em 1959, tendo vivido no Brasil de 1947 a 1969, regressando em seguida a Portugal, onde veio a falecer em 1994.

(CARVALHO, 2013). Uma vida expressa em língua portuguesa, embora com uma profusão de expressões regionais e étnicas angolanas<sup>8</sup>, que experimentou viagens por países de quatro continentes, revoluções pelos confins de África, a Guerra de Independência em Angola (1961-1974), bem como décadas de guerra civil em seu país natal (1975-2002), tendo atravessado uma penosa, dramática e constrangedora vida a céu aberto e sem quaisquer recursos em Lisboa, onde vagou pelas ruas e praças públicas como *homeless*, faminto, anônimo e à deriva.

Arriscado saiu de sua cidade natal (Luau) e iniciou uma carreira de radialista, ainda muito jovem, em 1963, na Rádio Clube do Moxico, situada na cidade do Luena, capital da sua Província de nascimento, o Moxico. Não demorou a tornar-se Diretor Técnico da Rádio A Voz de Angola, em Luanda, cargo que exerceu de 1968 a 1974, portanto, ainda na época colonial, mas já deflagrados os movimentos armados de Independência. Neste período viajou por todo o território de Angola, sobretudo os interiores, registrando com uma Nagra III<sup>9</sup> o que ele chamou em depoimento oral de “*música étnica*”<sup>10</sup> e que lhe serviu para alimentar a sua programação radiofônica transmitida em nove dialetos locais, além do português.<sup>11</sup> Nestas incursões pelos sertões de Angola, Arriscado privou com *Sobas*<sup>12</sup>, visitou *sanjalas*<sup>13</sup> de feição vária, observou *mukixes*<sup>14</sup> em bailado de conexão com mundos diversos, foi recebido pela Rainha *Nhakatolo*<sup>15</sup> e presenciou celebrações de dramas rituais, manifestações espirituais de diversas etnias angolanas, além de seus hábitos cotidianos.

Além desta importante recolha de “*música étnica*”, Arriscado acompanhou todo o processo de escolha do Hino Nacional da República de Angola na altura da Independência, a 11 de novembro de 1975, registrando-o de modo inédito em fita magnética para a doravante Rádio Nacional de Angola (RNA). Esta atuação também se afigura notável em seu percurso biográfico-musical. Esteve com o poeta e primeiro Presidente da República de Angola, Agostinho Neto, em viagens por países do antigo bloco de economia planificada, fazendo também, (sugiro excluir esta vírgula após “também”) parte da comitiva que acompanhou, alguma vez e sempre como técnico da RNA, o Presidente a Moscou. Arriscado confraternizou com Fidel Castro em Cuba,

<sup>8</sup> Predominantemente *kimbundo* e *tchokwé*.

<sup>9</sup> Equipamento de captação de som utilizado por Artur Arriscado nos sertões de Angola.

<sup>10</sup> Cf. nota 2.

<sup>11</sup> A captação da música das várias etnias angolanas por Artur Arriscado e a sua divulgação na Rádio Nacional de Angola (RNA) cumpriram um papel relevante na tarefa de criação de uma unidade nacional no momento da formação do Estado Angolano após a Independência, apesar das tendências contrárias da Guerra Civil. Isto levou alguns dos seus contemporâneos à afirmação de que Arriscado participou efetivamente da Revolução não com um fuzil, mas com uma Nagra III, isto é, não com tiros, ameaças e outros modos de violência, senão com música.

<sup>12</sup> Autoridades autóctones.

<sup>13</sup> Povoação tradicional dos interiores de Angola, composta de cubatas.

<sup>14</sup> Entidades dançarinas.

<sup>15</sup> Antigo título real de nobreza dado à soberana dos povos luales-luenas, cujas origens remontam a um período muito anterior à presença de Diogo Cão às margens do curso inferior do rio Zaire ou Congo.

em situação descontraída de cantoria, e foi amigo de copos da *Diva de Pés Descalços*, a grande cantora de morna cabo-verdiana Cesária Évora, além de ter conhecido pessoalmente outros músicos, compositores, intérpretes e poetas angolanos, brasileiros e portugueses, como Elias Dia Kimuezo, Ruy Mingas, Carlos Burity, Carlos Lamartine, Lourdes Van Dunen, Alcione, Beth Carvalho, Elba Ramalho, Clara Nunes, João Nogueira, João do Vale, Chico Buarque de Holanda, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Martinho da Vila, Amália Rodrigues, entre outros.

Em meados da primeira década do atual século, Arriscado deixou Portugal após ali ter vivido durante 15 anos (1989-2004), e cruzou o Atlântico para se casar com a brasileira Ana de Oliveira Arriscado (filha de Patos de Minas, cidade dos interiores do estado de Minas Gerais) no Terreiro de Candomblé de Sobradinho-DF, *Ilê Axé Dewi*, e fixar residência no Planalto Central do Brasil. Admirado com as “*semelhanças*” entre a música executada no Candomblé e aquela por si ouvida e registrada nos interiores de Angola, bem como (assim dizia Arriscado) “*transportado*” pelos rituais no Terreiro do Babalorixá Lilico D’Oxum, Arriscado começou a idealizar um trabalho de investigação cujo cerne seria, caso a enfermidade e o óbito não lhe tivessem obstado, a relação por ele intuída entre a *sensibilidade musical* e a *sensibilidade espiritual* em torno daquilo que porventura se poderia designar por *memórias ancestrais* a vincular Angola e Brasil através de Portugal marítimo (ARRISCADO, 2010, p. 80, 81)<sup>16</sup>, o que guarda relações de proximidade com o filme de Renato Barbieri (com pesquisa e

<sup>16</sup> “Neste momento a residir no Brasil, na bela cidade capital de Brasília, e já a dar os meus primeiros passos para conhecer este país continental, vamos ver como aqui em Brasília, aonde frequento um Terreiro, o Terreiro do Pai de Santo Lilico de Oxum, se encontram algumas semelhanças.

Para quem não sabe o que é um Terreiro, dentro do que já vi e entendi, vou explicar:

Um terreiro é um local onde se praticam cultos religiosos, aonde vive muita gente e é normal preservar-se florestas nativas.

É nos Terreiros que se praticam as religiões – a Umbanda e o Candomblé, como já disse, uma mistura de religiões vindas de África (Candomblé) e misturadas com a dos índios brasileiros (Umbanda).

Essas religiões continuam a ser preservadas, com bastante vida e, onde se detêm depois de muitos séculos passados, algumas línguas faladas em África, culturas muitas delas esquecidas pelas pressões exercidas pelos governos e igrejas coloniais, como aqui neste livro já foi dito. Independente de todas as proibições no passado, essas religiões estão aí para durar eternamente.

Basicamente, nos Terreiros de Candomblé, para além das práticas religiosas, os Pais ou Mãe de Santo prestam um serviço às comunidades que frequentam vivendo dentro dos Terreiros. Digno de se ver: quem tem fome come, quem não tem onde dormir dorme, quem está doente é encaminhado para os Hospitais.

A figura do Caboclo é um apêndice em algumas casas de Candomblé, como acontece na casa do Babalorixá Lilico D’Oxum. Se a doença for do fórum espiritual é tratado com os dizeres do Pai de Santo e, em algumas casas, por alguma Entidade indígena que incorporou um seu antepassado. O Caboclo tem os poderes para tratar os necessitados que o procurem, dialogando, ou, por intermédio de plantas medicinais.

Esta religião ao contrário de outras, entendam que não quero dizer que esta ou aquela é melhor, simplesmente pretendo dizer que a religião Candomblé é uma religião onde as pessoas que a frequentam, também se divertem dançando, comendo, cantando, consoante a festa dos seus Orixás, Deuses. As vozes festivas, com o mote dado pelo Pai de Santo, para além das respostas, em forma de coral, são sempre acompanhadas ao som dos n’gomas e de uma sineta que serve de marcação. Os vários instrumentistas de batusques, os Ogans ou Ogãs, também conhecidos por Kambonos em várias partes do Brasil, são assim designados na hierarquia. Estes mestres dos tambores tiram um som idêntico ao som do ritmo Tchianda dos Tchokwés de Angola. Quando escutei pela primeira

roteiro de Victor Leonardi), *Atlântico Negro: Na Rota dos Orixás*<sup>17</sup>, e também com o documentário de Luís Buarque de Holanda, com narração e apresentação de Gilberto Gil, *Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro entre Dois Mundos*.<sup>18</sup> E isto é o que o vincula a Agostinho da Silva, a sua profunda experiência triangular pelo mundo de língua portuguesa<sup>19</sup>, sobretudo no que diz respeito ao binômio música-espiritualidade, como se verá em seguida.

Sobre Agostinho da Silva (1906-1994), para os propósitos desta reflexão, basta dizer que, tendo vivido em Portugal, na Espanha, no Brasil, em Moçambique e no Extremo Oriente (Japão), desenvolveu uma singular interpretação da história e da cultura portuguesas, entendendo por isso todo o mundo de língua portuguesa, em que este mesmo mundo lusófono estaria vocacionado a pôr em marcha uma metamorfose espiritual e civilizacional caracterizada pela fusão dos opostos/complementares (divino e humano, eternidade e tempo, sagrado e profano, princípio e manifestação, unidade originária e fragmentação originada). Isto porque, conforme Agostinho da Silva, o mundo de língua portuguesa constituía o mundo periférico àquele outro mundo já há algum tempo em estado de bancarrota, marcado pelo *prever para poder* (SILVA, 2002, p. [pp.?] 306, 307). Isto é, consistia na alteridade do mundo da razão ordenadora e do lucro como orientação fundamental, antípoda, portanto, da civilização tecnocrática, instrumental, dessacralizada e dessacralizadora da vida. Por conseguinte, representava a espontaneidade e a pluralidade vitais olvidadas no chamado Ocidente moderno, pelo fato de no mundo de língua portuguesa se encontrar reunida de modo criativo a diversidade dos povos de todo o mundo, diversidade que de algum modo ainda não estava absolutamente reduzida à lógica do produzir-consumir e, mais importante, ainda mantinha-se sensível ao apelo do sagrado, o que em Agostinho da Silva é entendido como a própria divindade, o Nada que é Tudo, Origem não originada, ou ainda, liberdade absoluta.<sup>20</sup>

---

*vez esse som, fiquei admirado, e, como é lógico, perguntei onde o tinham aprendido a tocar. A resposta foi que lhes fora ensinado pelos mais velhos, através da Oralidade.*

*A preservação dos valores, uma arma astuciosa, é característica dos povos oprimidos, sendo passados e ensinados de geração em geração como garante das suas identidades.*

*Também quero dizer que o ritmo que escutei pode não ser o mesmo, mas, que tem semelhanças com o ritmo Tchianda dos Tchokwés de Angola, isso tem. Afinal de contas, o tempo sempre se encarrega de apagar algumas arestas”.*

<sup>17</sup> *Atlântico Negro: Na Rota dos Orixás*. Direção: Renato Barbieri. Brasil. Distribuidora: Gaya Filmes. 1998. Duração: 54 min.

<sup>18</sup> *Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro Entre Dois Mundos*. Direção: Luís Buarque de Holanda. Brasil. Distribuidora: Grupo Estação. 1999. Duração: 82 min.

<sup>19</sup> África, Brasil e Portugal.

<sup>20</sup> Pensador da história e da cultura portuguesas, Agostinho da Silva não foi insensível às turbulências geradas e experimentadas pelo colonialismo português (escravidão de africanos, genocídio ameríndio, intolerância religiosa etc.). Todavia, focado em sua idéia de Ecúmena, concebida como o mundo futuro de plenificação da liberdade, em cuja realização o mundo de língua portuguesa teria um relevante papel a desempenhar, Agostinho da Silva pensa mais a diáspora de portugueses descontentes com o que a monarquia portuguesa se tornara, com o materialismo sufocando o ímpeto espiritualista, do que propriamente a presença administrativa portuguesa para além da Península

É neste sentido que Agostinho da Silva considera a *Ecúmena* (SILVA, 1999), entendendo por isto um mundo futuro caracterizado, conforme o filósofo português Paulo Borges, pelo:

(...) impulso religioso para regressar à original inocência paradisíaca, ao sentimento da sacralidade do todo e à paz da indistinção entre “eu” e “outro”, sujeito e objecto, o que Agostinho considera possível por um aprofundamento da experiência imanente do divino, culminando nessa “experiência mística” que, universal e trans-religiosamente, considera mostrar “que o auge do sentimento religioso consiste numa fusão entre objecto do culto e sujeito do culto, num transformar-se o amador na coisa amada, num aparecimento da unidade perfeita onde a dualidade existia” (BORGES, 2010, p. 171, 172).

Neste vislumbre místico-poético de Agostinho da Silva, o Brasil ocupa papel central como lugar de convergência anímico-cultural dos mundos de língua portuguesa, além de ser também herdeiro de arcaicas tradições ibéricas e de outras tantas tradições culturais de diversas etnias ameríndias, de África e do Oriente próximo e extremo.<sup>21</sup> Complementando os seus estudos sobre o tema da espiritualidade, da memória das origens conjugada com a memória do futuro a propósito da *saudade*, tema essencial na cultura portuguesa e expresso nas tópicas da Ilha dos Amores de Luís de Camões, no culto popular do Espírito Santo (em Portugal, nas ilhas atlânticas e no Brasil) e no Quinto Império de Antônio Vieira e Fernando Pessoa, Agostinho da Silva também voltou a sua atenção para a África.

Em meados dos anos 1950, já vivendo no Brasil<sup>22</sup> e lecionando na recém-fundada Universidade de Santa Catarina, Agostinho da Silva passou a idealizar um projeto oriundo, segundo entendia, da necessidade de o Brasil conhecer a África (a rigor, para o Brasil conhecer-se a si próprio demandando memórias ancestrais), ou seja, um projeto pelo qual julgava ser possível, através do Brasil depositário do humanismo português da época das Navegações, pensar e viver a África de um modo mais autêntico. Foi com o reitor da Universidade da Bahia,

---

Ibérica. Além de ter publicado diversos textos em que torna patente esta abordagem, Agostinho da Silva também participou do programa *Conversas Vadias*, da RTP, por 13 episódios, onde foi registrado o seu depoimento oral sobre os mais diversos temas associados à sua compreensão do que seria o mundo de língua portuguesa. Cf. *CONVERSAS Vadias*. António Marques Pinto / Manuel Pires. Lisboa: RTP, 1990.

<sup>21</sup> Para Agostinho da Silva, por ter preservado longe da degenerescência o que de melhor Portugal trouxe ao lume do mundo, o culto da espontaneidade, da simplicidade, do louvor ao mistério e do Espírito, além de conjugar povos de todos os quadrantes sob o verbo da língua portuguesa, o Brasil estaria vocacionado a, num futuro que não tardaria, fazer esplender o que outrora se manifestou no Portugal de *Os Lusíadas* (Luís de Camões), do *Livro Antepimeiro da História do Futuro* e da *Clavis Prophetarum* (ambos de Antônio Vieira), embora transfigurado por virtude de liberdade criativa.

<sup>22</sup> Agostinho da Silva instalou-se no Brasil em 1947, após ter sido demitido da função de professor secundário da escola pública de Aveiro, em Portugal, por se ter recusado a assinar a Lei Cabral, lei que obrigava todos os funcionários públicos a declarar por escrito que não participavam em organizações secretas. Em 1943 foi preso pela polícia política do Estado Novo (PIDE), deixando o país no ano seguinte. Antes de se fixar no Brasil, país onde viveu até 1969, desenvolvendo intensa atividade intelectual e participando da fundação de algumas universidades e centros de pesquisa, também esteve no Uruguai e na Argentina. Em 1961 tornou-se assessor para a política externa do governo Jânio Quadros.

Edgar Santos, que Agostinho da Silva concretizou o seu projeto na criação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), em 1959. Como diretor do CEAO, bem como viajante inveterado de várias cidades e países ao longo da vida, Agostinho da Silva compreendeu que pensar de um modo mais autêntico a África significava saber-lhe a experiência religiosa. Nesta época Agostinho da Silva passou a frequentar os terreiros de Candomblé, com destaque para o terreiro da Yalorixá Olga de Alaketu, buscando compreender *in loco* o drama ritual e a mitologia ioruba no Brasil como modo privilegiado de se debruçar sobre os fundamentos mitológico, teológico e metafísico da religião afro-brasileira (PINHO, 2006, p. 230).<sup>23</sup>

Assim, ao observar com atenção o diálogo extático que os *yiawós*<sup>24</sup> estabelecem com os orixás numa *unio mística* entre o homem e a natureza ou o sagrado, bem como uma teologia segundo a qual um *deus otiosus* criou o mundo, mas delegou aos orixás o cuidado do homem, Agostinho da Silva reconheceu elementos da religiosidade ioruba que lhe permitiram realizar uma aproximação desta com a religião grega por ele estudada no tempo de sua formação em Filologia Clássica, na Universidade do Porto<sup>25</sup>, levando-o a crer que, do ponto de vista da unidade do Espírito (abordagem essencial de sua concepção de *Ecúmena* e do sagrado como Origem não originada), a religião dos povos ioruba no Brasil teria alguma equivalência com a religião grega, sobretudo devido à concepção e à experiência do homem como parte integrante da Natureza, tema tão caro à mundividência grega clássica e pré-clássica.

Neste passo, é interessante dar a palavra a Agostinho da Silva quando intui aproximações entre as espiritualidades grega e ioruba, embora sem as desenvolver muito. Diz-nos Agostinho da Silva a propósito do convite que recebeu para frequentar os rituais no terreiro, em Salvador, cuja direção estava sob a responsabilidade da já mencionada Yalorixá Olga de Alaketu:

Evidentemente que eu disse que sim, embora nunca tivesse entrado realmente no candomblé, que nunca me prendeu, mas entrei com muito gosto na companhia daquela gente e tive de fazer a dança ritual. Acho que já lhe falei uma vez nisso, na dança ritual com ela, em que eu tinha de dançar levando na mão a machada de dois gumes que se usava na religião de Creta, a qual tinha atravessado grande

<sup>23</sup> “À semelhança do que é exposto pela mitologia grega, os deuses africanos são também forças ou energias da Natureza. Embora não possam ser comparados literalmente, poder-se-ão eleger características que sintonizam os deuses da Grécia com os deuses de África. Estes, na sua maioria, possuem elementos de várias divindades gregas, e estas, por sua vez, possuem elementos de diversas divindades iorubas”. Cf. também: idem, p. 233: “No Candomblé, tal como na religião grega ou até na Idade de Ouro, os seres humanos vivem harmonicamente com a Natureza que os rodeia, não lhe travam guerra, ao invés, incluem-na na sua vida quotidiana, tão simplesmente porque estão convictos de que são, simultaneamente, bichos e deuses. Ou seja, não ignoram que a matéria e a essência que os enforma é aquela mesma que subjaz a tudo o que existe”.

<sup>24</sup> Filhos de Santo.

<sup>25</sup> Agostinho da Silva estudou Filologia Clássica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto de 1924 a 1928, tendo concluído a licenciatura com 20 valores (qualificação máxima no sistema de ensino universitário português). Em 1929, um ano após se licenciar e aos 23 anos de idade, defendeu a sua tese de doutoramento sob o título de *O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, doutorando-se com louvor.

parte do Egípto para chegar lá abaixo, a um reino quase no Sudão, influenciara os negros da costa ocidental africana e quando estes vieram para o Brasil, entre os seus instrumentos de culto, trouxeram a machadinha bipene da deusa principal de Creta (SILVA, 1998, p. 132).

Aqui assinalamos a confluência entre Agostinho da Silva e Artur Arriscado. Assim como o primeiro acusa no drama ritual do Candomblé (especialmente nos instrumentos de culto, bem como na simultaneidade de divino e humano – sagrado e profano a propósito da noção de natureza) vestígios de uma memória ancestral africana possivelmente proveniente, em parte, do mundo egípcio e da civilização egéia, remontando a uma origem oriental/asiática ainda mais arcaica, a se perder de vista, se dermos crédito aos estudos de outro filólogo/mitólogo luso-brasileiro (SOUSA, 2004, p. 24, 25), também Artur Arriscado acusa nas grandes diásporas experimentadas por angolanos (migrações arcaicas dos povos Bantos, escravidão transatlântica e deslocamentos de refugiados das guerras contemporâneas) o fluxo e o refluxo de elementos culturais, sobretudo de cultura/sensibilidade musical (ARRISCADO, 2010, p. 85), que de algum modo testemunham quer a memória de contingências históricas do trânsito de levas de africanos para a América durante mais de três séculos e também no período contemporâneo de guerra em Angola (que estamos chamando de transe atlântico), quer uma memória ancestral perdida na noite dos tempos, quando ainda o dizer que hoje chamamos história/historiografia não fazia qualquer sentido para a autocompreensão daqueles povos. E este é propriamente o *transporte* musical a que Arriscado se referia a propósito do Candomblé, o que também é abordado por Pierre Verger em seu *Notas Sobre O Culto Aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África* (VERGER, 2000).<sup>26</sup> Com efeito, este é um outro sentido do que aqui chamamos de transe atlântico. Considerar esta sutil dimensão da memória, que se presentifica sem ser evocada pela racionalidade discricionária, nos poderia conduzir, como foi dito no começo desta reflexão, a uma compreensão mais ampla de história, em geral, e em específico de história das culturas de língua portuguesa.<sup>27</sup>

Todavia, a esta perspectiva que supõe uma origem antepimeira e imemorial, pretensamente manifesta ou acessível através da música ritualizada e experimentada no

---

<sup>26</sup> Para Pierre Verger, é através da música, dos ritmos produzidos pelos atabaques, agogôs, palmas, cantigas, além de nos movimentos rítmicos do próprio corpo (a música do corpo, passos e gestos que imitam os caracteres dos Orixás), que se precipita de súbito a transfiguração do mundo em mais-ser, configurando assim a hierofania, portanto, a sacralização da existência. Sem a música que invoca a presença sagrada dos Orixás e dos Voduns o mundo permanece desencantado, logo, apenas mundo, ou mudo, sem nada dizer de essencial. Daí que para cada divindade africana há um ou mais ritmos específicos, tendo cada um desses ritmos um nome próprio, muitas vezes onomatopéias que reproduzem e enfatizam a própria sonoridade rítmica dos instrumentos e não a sua funcionalidade ou materialidade.

<sup>27</sup> O que não desenvolveremos nesta reflexão por exigência do foco que determinamos para este artigo, mas que constitui interesse de nossas permanentes investigações.



horizonte das culturas lusófonas, pode ser contraposta outra abordagem centrada na crítica à noção de origem e sagrada excepcionalidade associada ao mundo de língua portuguesa. É o caso, por exemplo, do crítico literário italiano Roberto Vecchi, na obra *Exceção Atlântica. Pensar a Literatura da Guerra Colonial* (VECCHI, 2010), que denuncia, segundo o autor, o caráter ideológico deste tipo de interpretação (salazarismo ou lusotropicalismo). Ao discutir as tentativas de reconstrução das memórias traumatizadas pela guerra na literatura produzida durante e após a guerra colonial na África de língua portuguesa, Vecchi enfatiza a relação entre os sistemas de enunciação e as estruturas do poder, numa explícita referência quer à *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 2010), quer à *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1971), ambos do filósofo francês Michel Foucault, sugerindo a noção de genealogia em detrimento da ideia de origem, na configuração de uma memória, de um dizer, de um saber.

Neste sentido, a perspectiva de Vecchi é uma espécie de contra-senha ou contra-memória do vislumbre místico-mito-poético aqui assinalado em Agostinho da Silva e na tradição em que está radicada a sua utópica *Ecúmena*. Não é, portanto, nem a Ilha dos Amores de Camões, nem o Quinto Império de Vieira, Pessoa ou Agostinho da Silva, o que ocupa a atenção de Vecchi. Tampouco a virgem libertadora de Deus, na saudade omni-redentora do poeta transmontano Teixeira de Pascoaes. Mas a experiência traumática do fim do Império Português. Os seus restos. Os seus fantasmas. As ruínas da Civilização Lusíada (1415-1975). As tentativas, sem parâmetros ou categorias, de reconstituição e expressão das memórias desta tragédia. O contrário, portanto, do que vislumbrava Agostinho da Silva. Vecchi adota o ponto de vista das fagulhas doridas resultantes da guerra que selou o fim do Império e, com ele, o arruinamento dos símbolos sebásticos e quinto imperiais que caracterizaram durante séculos a auto-representação (autorrepresentação) dos *poetas lusíadas* (PASCOAES, 1987).

O próprio Artur Arriscado, não nos esqueçamos, foi um naco sacudido e fustigado por essa experiência. Neste conturbado contexto histórico do estudo de Vecchi sobre um Portugal como a “*exepção da exepção*” (VECCHI, 2010)<sup>28</sup>, Arriscado e a sua família, assim como diversas outras famílias angolanas, moçambicanas, cabo-verdianas e guineenses, também foram apanhados pelo vórtice da guerra e separados em diáspora pelo mundo. Em suas memórias fragmentadas e atormentadas (embora também de saudades e de alegria, como mostra a captação audiovisual do seu longo depoimento), ora seguindo uma lógica discursiva, ora uma perspectiva

---

<sup>28</sup> Por esse termo Vecchi quer significar uma autorrepresentação portuguesa, marcada por uma tendência à excedência quanto a tempo e espaço comumente referidos, o que parece se expressar no recurso ao discurso mitológico dando forma aos acontecimentos históricos que levaram Portugal de uma pequena monarquia cristã no sudoeste da Península Ibérica, cuja formação se deu no contexto da guerra de reconquista aos mouros, a um Império presente na África, na América e na Ásia.

simbólica, não faltam descrições dos horrores da guerra, descrições encontradas e desencontradas, que de um ponto de vista confirmam as teses de Vecchi, quer aquela referente à impossibilidade de unidade do discurso num vale de experiências fragmentadas e traumatizadas, quer aquela sobre a relação entre discurso e poder (é preciso dizer que Arriscado era filiado ao e militante do MPLA). Mas tornemos a Agostinho da Silva e tentemos seguir para uma conclusão.

Embora Agostinho da Silva tenha chamado a atenção para a África dos terreiros de Candomblé na cidade de Salvador, afirmando a necessidade dos estudos sobre os seus fundamentos e fundamento também de sua ideia de *Ecúmena*, não consta ter detido o seu pensamento mais demoradamente sobre poetas, pensadores, sábios e santos africanos, como o fez a respeito de portugueses e brasileiros, o que provavelmente está associado à carência de publicações de e sobre África de língua portuguesa em sua época<sup>29</sup> e da própria situação de guerra colonial em África, estrangulando informações, controlando a entrada e a saída de pessoas nos países arrasados pelo flagelo da guerra, transtornando e ceifando vidas, além de na época serem quase inexistentes ou, quando os havia, insuficientes para os casos africanos os estudos sobre a oralidade, como por exemplo, a história oral. Tudo ao contrário da *Ecúmena* de um Agostinho da Silva pensador do mundo de língua portuguesa em Brasília e no mesmo conturbado início dos anos 1960, de fascismo e guerra colonial do outro lado do Atlântico (o lado oriental), e também anos de fundação da Universidade de Brasília e do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses nesta Universidade, tendo Agostinho da Silva à frente, além de golpe de Estado no Brasil e instalação de um regime ditatorial (1964-1985).

Contudo, nem tanto ao contrário. Afinal, disto também foi e é feita por mares e continentes, povos e povos, a manifestação das diversas culturas de língua portuguesa. E as suas memórias. O Candomblé florescido no Brasil, que despertou o interesse de Agostinho da Silva e não menos o de Arriscado, além de ter sido amplamente estudado por Pierre Verger, assim parece comprovar. É insofismável que a ele esteja essencialmente associado à tragédia do tráfico negreiro e da escravidão no Brasil, esta memória dorida e fragmentada na formação da cultura brasileira e das culturas de língua portuguesa. Mas também é igualmente irrefutável que em seu drama ritual, essencialmente musical (música-transporte), o tema da experiência *numinosa* e a sua relação com a percepção excedente de temporalidade e historicidade (memória e ancestralidade) irrompe com força de evidência. De modo que aí tanto nos deparamos com uma memória fragmentada de um processo histórico três vezes secular e que ainda hoje manifesta as suas nefastas consequências, (o que enfatiza a perspectiva de Vecchi), quanto nos vem ao

---

<sup>29</sup> Imagine-se o impacto da literatura pós-colonial africana de língua portuguesa no vislumbre de Agostinho da Silva, como por exemplo, Pepetela, Mia Couto, Paulina Chiziane, Filinto de Barros, etc.

encontro memórias que, por virtude de música e ritual, nos sensibiliza para o que chamamos recente e paradoxalmente num congresso na Covilhã, em Portugal, de “*memórias imemoriais*” (FONSECA; CARVALHO, 2015, p. 175-187), isto é, memórias que ultrapassam quer subjetividades “reais” e/ou “fictícias”, quer supostas objetividades oficiais ou extra-oficiais, como costumam se apresentar as historiografias.

Por fim, do excursão que até aqui realizamos pelo horizonte das culturas de língua portuguesa a propósito da música e da experiência espiritual a ela associada, se nos antepõe algumas considerações à maneira de conclusão, sempre provisória, é escusado dizer. Assim como no caso do Candomblé assinalamos o apelo a estas duas dimensões da memória (histórica e “mais-que-histórica” ou temporal e transtemporal), também o caso de Artur Arriscado, ao narrar as suas memórias, sobretudo aquelas associadas à recolha de música étnica nos interiores das diversas províncias de Angola, num trágico contexto de guerra, se nos apresenta com aspecto bifronte. Elas tanto nos remetem à perspectiva traumática da experiência subjetiva e coletiva dos horrores da guerra, ponto de vista adotado por Vecchi em contraste com a autorrepresentação portuguesa patente em poetas como Camões, Vieira e Pessoa (e também em Agostinho da Silva), como nos põe em sintonia com uma realidade que transcende a dimensão das memórias apenas conjunturais de uma época histórica bem definida, apontando para outra “qualidade” de memória, que talvez pudéssemos chamar de memória transtemporal ou originária (e por isto misteriosa e sagrada), própria da dimensão mítica, mas que se manifesta no presente transfigurado por força de música ritualizada, como Arriscado assinala em seu *Semelhanças Nos Nossos Miassos* (ARRISCADO, 2010, p. 80, 81, 85). Ainda que distinta da concepção de Agostinho da Silva, quando este trata da transposição material e espaço-temporal da espiritualidade no sentido Oriente-Occidente, como vimos a propósito dos instrumentos rituais do Candomblé, esta memória anterior ao pensamento racionalmente sistematizado e transtemporal, mais em sintonia com uma concepção de natureza em nada equivalente ao pensamento expresso na física moderna, constitui propriamente o cerne do vislumbre místico da *Ecúmena* do pensador luso-brasileiro, o fundamento do seu entendimento acerca do mundo de língua portuguesa.

Com efeito, nas andanças “*transangolanas*” com uma Nagra III, Arriscado captou e recolheu um inestimável acervo musical<sup>30</sup> que, além de nos dar notícias de um momento histórico conturbado em sua Angola, parece fazer emergir significativos elementos da noite do desconhecido, do inominado, do mistério, de uma memória ancestral e não propriamente

---

<sup>30</sup> Os originais do referido acervo estão, supostamente, nos arquivos da Rádio Nacional de Angola (RNA), embora a ele não nos foi facultado o acesso quando lá estivemos em março de 2013. Arriscado nos forneceu cópias em CD de algumas das gravações de música étnica que realizou em diversas províncias de Angola.

histórica, relativizando a assertiva pela qual seria impossível alcançar este mesmo ignoto através de procedimentos técnico-rationais, como o são as habituais metodologias da ciência da história. Com a referida captação musical, semelhante ao que realizou Mário de Andrade no Brasil e Michel Giacometti em Portugal, Arriscado oferece uma sutil documentação sonora aos investigadores da diversidade/unidade da cultura de língua portuguesa, ávidos por uma compreensão mais fulgurante, seja dos diversos sentidos de cultura e de história (e também de memória), seja da cultura angolana, seja ainda da cultura brasileira, intimamente vinculada àqueles interiores africanos, tanto quanto com a travessia atlântica compulsória a partir do litoral, e, portanto, do longo processo que vinculou e tem vinculado secularmente o mundo de língua portuguesa. E neste sentido, ganha luzes ou reveste-se com o caráter de significativo apelo o comentário de Arriscado sobre Agostinho da Silva, na altura do convite que nos fez para auxiliá-lo a registrar as suas memórias e com o qual iniciamos esta reflexão, a lembrar: *“Gostava de ter conhecido aquele pensador português, pá... aquele que tu estudaste em Lisboa”*.

Na evocação, quer-nos parecer que Arriscado, angolano que experimentou África, Europa e América de língua portuguesa, bem como as suas diversidades intrínsecas e inter-relacionadas, convoca-nos à consideração imprescindível de um remotíssimo passado manifesto no presente da experiência musical (música étnica das diversas províncias angolanas e música ritual do Candomblé) quando a tarefa a ser cumprida é pensar a temporalidade, a memória e a história do mundo de língua portuguesa. Se é verdade que o caso específico de Arriscado e de sua contemporânea Angola não pode ser generalizado para o âmbito mais vasto do que aqui temos chamado de mundo de língua portuguesa, não se pode deixar de considerá-lo como um elemento relevante para os estudos acerca das relações entre memória e história, oralidade e escrita, sensibilidade musical e sensibilidade espiritual. E a música como fator de acessibilidade ao ignoto e intemporal. Neste sentido, estamos convencidos de que a compreensão do mundo de língua portuguesa, especialmente em suas dimensões mais sutis, geralmente consideradas carentes de fontes documentais, encontra na experiência de vida de Arriscado em torno da música (as suas memórias, os seus anseios, os seus temores, as suas perplexidades), sobretudo disponibilizada pela oralidade do seu depoimento, mas igualmente por seus textos publicados, uma chave de inestimável valor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRISCADO, Artur. **Sakalumbu**. s/l, Edição do autor, 2002.

ARRISCADO, Artur. **Semelhanças Nos Nossos Miassos**. s/l, Edição do autor, 2010.

BORGES, Paulo. **Uma Visão Armilar do Mundo: A Vocação Universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva**. Lisboa: Babel, 2010.

CARVALHO, Erivelto. A Arte da Fuga em Artur Arriscado: Da Autobiografia Como Transfiguração, **Anais do SILEL**, Uberlândia: EDUFU, Volume 3, Número 1, p. 1-6, 2013.

FONSECA, Vera; CARVALHO, Isaque de. 2015. Tríptico a Três Vozes: Do Desvanecer, Do Irromper e Do Dizer da Memória. **Actas do IV Encontro Anual da AIM**, editado por Daniel Ribas Manuela Penafria, 175-187. Lisboa: AIM. ISBN: 978-989-98215-2-1.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber** (tradução de Luiz Felipe Baeta Neves; revisão de Lígia Vassalo). Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1971.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder** (organização e tradução de Roberto Machado). São Paulo: Edições Graal LTDA, 2010.

PASCOAES, Teixeira de. **Os Poetas Lusíadas** (reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Carvalho; refletidas por Mário Cesariny). Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.

PINHO, Romana Valente. **Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva** (prefácio de Paulo Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

SILVA, Agostinho da Silva. **Estudos Sobre A Cultura Clássica** (introdução e organização de Paulo Borges). Lisboa: Âncora Editora, 2002.

SILVA, Agostinho da Silva. **Textos e Ensaios Filosóficos II**. Lisboa: Âncora, 1999.

SILVA, Agostinho da Silva. **Vidas Conversáveis** (organização e prefácio de Henryk Siewierski). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e Outros Ensaios** (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

VECCHI, Roberto. **Excepção Atlântica. Pensar A Literatura da Guerra Colonial**. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre O Culto Aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África** (Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura) 2ª. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

Recebido em: 31/05/2022

Aprovado em: 17/11/2022

# DE UMA COSTA A OUTRA, GOVERNO E AUTORIDADE NA CONEXÃO ENTRE A CAPITANIA DA BAHIA E A ÁFRICA ATLÂNTICA

## FROM ONE COAST TO ANOTHER, GOVERNMENT AND AUTHORITY IN THE CONNECTION BETWEEN THE CAPTAINCY OF BAHIA AND ATLANTIC AFRICA

---

**RESUMO:** Discorre-se sobre a África subsaariana na Primeira Modernidade, de modo particular aquele pedaço do continente que foi conectado pelos portugueses ao sistema atlântico, o que impulsionou o comércio de cativos, e sua inserção ao nascente capitalismo europeu. A região de Angola se reportava ao vice-rei do Brasil, isto é, o governador da capitania da Bahia. Nesse ínterim o presente texto discute como se deu a correspondência entre as duas governanças no período pombalino. Analisa-se aqui os tópicos mais presentes, o comércio realizado, os pedidos de auxílio vindo de Angola e sua resolução por parte do governador da Bahia. As práticas e trocas aqui estudadas, descortinam aspectos do Império português na Idade Moderna, suas conexões, poderes e limites de ação. Para tal fim foram utilizados documentos oriundos do Arquivo Histórico Ultramarino – AHU. Utilizou-se o códice Eduardo Castro e Almeida para o período do rei D. José I e seu ministro Pombal, 1750 a 1777.

**CHARLES N. DE SÁ**

**PALAVRAS-CHAVE:** Bahia; Angola; Governo; Poder.

---

**ABSTRACT:** Sub-Saharan Africa in Early Modernity is discussed, particularly that part of the continent particularly that part of the continent that was connected by the Portuguese to the Atlantic system, which boosted the trade of captives and and its insertion in the nascent European capitalism. The region of Angola reported to the Viceroy of Brazil, that is, the governor of the of the captaincy of Bahia. In the meantime, the present text discusses how the correspondence between the two correspondence between the two governments during the pombaline period. We will analyze the most common topics, the commerce the requests for aid coming from Angola and their resolution by the governor of Bahia. The practices and exchanges studied here unveil aspects of the Portuguese Empire in the Modern their connections, powers, and limits of action. To this end documents from the Arquivo Histórico Ultramarino - AHU Arquivo Histórico Ultramarino - AHU. We used the codex Eduardo Castro e Almeida for the period of King José I and his minister Pombal, 1750 to 1777.

**KEYWORDS:** Bahia; Angola; Government; Power.

## DE UMA COSTA A OUTRA, GOVERNO E AUTORIDADE NA CONEXÃO ENTRE A CAPITANIA DA BAHIA E A ÁFRICA ATLÂNTICA

Charles Nascimento de Sá<sup>1</sup>

### Introdução

Logo no primeiro parágrafo da obra de seu livro, *O trato dos viventes*, o historiador brasileiro Luiz Felipe de Alencastro chama a atenção do leitor para que este perceba que, de acordo com sua pesquisa, “o Brasil se formou fora do Brasil” (ALENCASTRO, 2000, p. 9). Dando prosseguimento a sua hipótese ele informa que é necessário entender que “nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial (ALENCASTRO, 2000, p. 9, grifo nosso). Já na segunda metade do século XX o historiador Fernando Novais, em seu livro *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*, avançou em propostas e ideias oriundas de Caio Prado Júnior, em seu *Formação do Brasil contemporâneo*. Indo além dessa obra em suas análises e pesquisas, Novais já indicava que somente seria possível entender a dinâmica colonial inserindo-a no contexto do “sistema colonial”.

Em que pese o fato de que as obras de Alencastro e a de Novais estejam em sistemas teóricos diferentes, sendo que muito de seus componentes de análise se contradizem, é possível inferir dos dois autores que o estudo do passado colonial e sua dinâmica é melhor compreendido quando inserido em um contexto mais amplo. Nesse sentido os recentes estudos sobre o momento histórico do Ocidente na Primeira Modernidade têm que ser entendidos no interior do sistema atlântico. Foi no Atlântico - em seus mares, ventos, correntes marítimas e navios que o circundam, povos que o habitam, mercadorias comercializadas ou contrabandeadas, escravos que transitavam à força de uma ponta a outra, que se forjou o mundo capitalista moderno. Discutindo a importância deste oceano para os estudos de diversas áreas, o pesquisador norte-americano, David Armitage, indica que,

somos todos atlanticistas agora – ou assim parece ser diante da explosão do interesse pelo Atlântico e pelo mundo atlântico como objeto de estudos entre historiadores da América do Sul e do Norte, do Caribe, da África e da Europa ocidental. O Atlântico começa inclusive a moldar estudos de literatura, economia e sociologia sobre tópicos tão diversos quanto performance teatral, a história da primeira globalização e a sociologia de raça (ARMITAGE, 2014, p. 206).

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela UNESP, Assis; Prof. Assistente da UNEB DCHT XVIII (Eunápolis). [cnsa@uneb.br](mailto:cnsa@uneb.br)

Para ele o Atlântico moldou povos e territórios desde que Colombo fez sua travessia. Mas não apenas molda, é por estes modelado também. Este oceano se identifica com o mundo criado na Primeira Modernidade, pois foi sob suas águas que se efetivaram as mais importantes transações envolvendo as sociedades da América, da África e da Europa, ainda que sob o domínio e exploração desta última sobre as duas primeiras. A historiografia do Atlântico também reproduziu em seu início este imperialismo. Em um primeiro momento olvidaram sucesso os estudos e pesquisas que tinham no mundo branco do Atlântico norte seu esteio. Europa e América do Norte detinham a preponderância na produção do saber sobre o mundo atlântico. Os primeiros estudos focavam em temas e assuntos que partiam do mundo europeu e norte-americano, para daí inserir africanos e latino-americanos. Isso começou a mudar a partir da segunda metade do século XX, de modo particular no último quartel desta centúria. Como aponta Armitage,

de um tempo para cá, a história atlântica tem se tornado mais multicolorida. O próprio Atlântico branco se tornou um campo de estudo autoconsciente mais do que um modelo definidor para todas as outras histórias atlânticas (Grazia, s.d.) 5. O Atlântico negro da diáspora africana se juntou ao Atlântico verde da dispersão política e demográfica irlandesa (Whelan, 1993). Existe hoje até mesmo um Atlântico vermelho, escrito a partir do marxismo, que descreve a formação de uma classe trabalhadora multinacional, multiétnica e multicultural no mundo atlântico inglês, formando uma “hidra de muitas cabeças” aos olhos de seus senhores. (ARMITAGE, 2014, p. 208).

A ampliação dos estudos históricos sobre o Atlântico, o crescimento das pesquisas oriundas de diversos países das Américas, da África, Ásia e Europa, valorizou o melhor entendimento do passado histórico das áreas abrangidas pelas águas deste oceano. Os estudos sobre a Primeira Modernidade, suas sociedades e seus meandros possibilitaram que novos olhares e abordagens pudessem aflorar em artigos e livros de áreas das mais diversas. Historiadores, geógrafos, antropólogos, economistas e sociólogos passaram a se debruçar sobre as inúmeras variáveis para compreensão do universo multicultural do Atlântico. Um dos espaços a ganhar nova pujança nos estudos e pesquisas coloniais foi o Império português. Reformulações de antigos problemas de pesquisa e aparecimento de novos dilemas levaram diversos historiadores a aprofundarem e reverem conceitos e estudos sobre esse território na Primeira modernidade.

Conforme discutido por Jack P. Greene, historiador emérito da Universidade Johns Hopkins, a não ser que fossem encontrados enormes impérios, com grande volume de metais preciosos, o que apenas aconteceu no México e no Peru, a colonização e povoamento dos territórios da América pelos europeus durante a Idade Moderna somente pôde acontecer “com a



ajuda e contribuições dos colonos, negociantes e outros indivíduos participantes do processo de colonização” (GREENE, 2010, p. 99). A análise do Império português, e suas áreas na América e África na Idade Moderna pauta-se atualmente em “desenvolver o estudo de redes mercantis, sociopolíticas e governativas, de hierarquias, de biografias e de trajetórias sociais” (FRAGOSO; GOUVÊA, 2010, p. 21). Para esses autores é esse estudo que permite conferir “materialidade e governabilidade” no entendimento “dos espaços ultramarinos no interior do Império português entre o século XVI e o início do XIX” (FRAGOSO; GOUVÊA, 2010, p. 21-22).

A apreciação das redes permite conectar pessoas, grupos e sociedades muitas vezes distintas. Possibilita também materializar ideias e concepções que são fundamentais para se analisar o passado colonial e suas especificidades históricas e temporais. São as redes que possibilitavam, no contexto de um império pluricontinental como o português, que houvesse o trânsito de gentes e povos que, por vontade própria ou por terem sido forçados a isso, realizavam o “fluxo e o refluxo” que interligavam as áreas portuguesas da América com suas possessões africanas e com outros impérios no Atlântico. A formação dessas redes de comunicação demandava ainda mais poder aos grupos dirigentes do período. As ligações, os contatos e as diversas redes existentes, estabelecidas entre diferentes grupos dos dois lados do Atlântico, constituíam “uma relação muito especial com a esfera do governo na Época Moderna”. Desse modo, “as redes [...] se constituíam sempre enquanto ‘redes de comunicação’. Isto porque comunicação gerava informação, mecanismo poderoso como fonte de poder em qualquer espaço social” (GOUVÊA, 2000, p. 167).

Ainda assim é preciso não esquecer que no contexto do mundo atlântico da Primeira Modernidade, as demoras nas comunicações eram uma constante. Assim, nem sempre o conhecimento de uma determinada notícia ou legislação redundava em ação imediata. Era preciso que “governadores, Câmara, juízes, demais funcionários régios agissem em conformidade com o que havia na legislação existente, ou com base em usos e costumes locais, sem esquecer o poder e influência dos poderosos locais” (SÁ, 2021, p. 155). Para a comunicação entre as redes, e a conexão de diferentes partes do território do Império português sobre a égide da Coroa foram produzidos leis, memorandos, cartas, atas, bilhetes, regimentos, pragmáticas, diários e toda uma gama de escritos que permitiam o controle, o contato e o conhecimento sobre o espaço dominado pelo monarca lusitano.

As redes constituíam circuitos mercantis, políticos, culturais e populacionais. Por meio delas, diferentes interesses se agregavam, modelando a economia mundo, tal qual pensando por Fernand Braudel (2016). A escravidão e o tráfico de cativos da África para a América foi uma das maiores e mais importantes redes no processo que consolidou o capitalismo moderno. Visto

enquanto fenômeno histórico, o tráfico vai abarcar duas conjunturas: em um primeiro momento ele é um assunto existente na quase totalidade das sociedades mundiais, sejam elas ocidentais ou orientais. Seu fluxo e desenvolvimento jamais fora interrompido, quando muito, caso da Europa durante o medievo, a escravidão possuísse menos importância econômica e política que o regime servil. No entanto jamais deixou de existir, seja em solo europeu, americano, africano ou em outras paragens (BLACKBURN, 2003). Ainda que a escravidão, enquanto elemento intrínseco às sociedades, nunca tenha deixado de conservar-se, inclusive em nossa própria época, o sistema que se desenvolveu na América durante a Idade Moderna, alicerçado no uso brutal da mão de obra africana e indígena, e seu tráfico, teve originalidades que a destacaram e constituíram uma nova variável dentro dessa concepção. Esse seria o segundo momento. Nesse sentido,

estes sistemas escravagistas eram de caráter radicalmente novo se comparados com formas anteriores de escravidão, embora fossem compostos de ingredientes de aparência tradicional. Tornaram-se intensamente comerciais, transformando o comércio atlântico na mola propulsora das torcas globais do século XVI ao XIX [...] (BLACKBURN, 2003, p. 15).

O escravismo, sistema no qual a escravidão africana, bem como a indígena, alicerçava o comércio e impulsionava o aumento populacional da América, originou o aparecimento de uma rede mercantil e populacional que muito contribuiu para o crescimento econômico das regiões mineradoras e monocultoras do Novo Mundo. Ao mesmo tempo, a vinda desses escravos impulsionou o caráter híbrido e plural das comunidades e cidades existentes nesse continente. Dessa maneira a escravidão foi o fator preponderante para que a experiência colonizadora americana tivesse êxito. No sofrimento e servidão de milhões de indígenas e de povos oriundos da África, se construiu uma nova sociedade em que valores do universo cultural europeu se agregaram às concepções indígenas e africanas, constituindo assim uma sociedade mestiça, tal qual discutida pelo historiador Serge Gruzinski. Nesse sentido,

na América colonial, não há mais um mundo ameríndio, tampouco ibérico, o que ecoa é um universo multiétnico e plural. Essa diversidade aponta para caminhos e fronteiras que serão parte constitutiva do mundo contemporâneo (SÁ, 2017, p. 673).

As redes que conectavam os diversos portos e cidades da América com seus congêneres na África fez da escravidão nas Américas “o produto histórico da expansão da economia mundial europeia. Disso resultou uma produção sistemática para o mercado, baseada numa forma de trabalho não remunerada” (TOMICICH, 2011, p. 23). Para desenvolver esse “produto” houve a participação efetiva de homens de negócio, caçadores, soldados, mercadores,

financiadores, governos, legisladores, religiosos, intelectuais, e toda uma miríade de povos, com funções que permitiam a constituição de uma enorme rede que conectava diferentes partes e indivíduos.

Para conectar e dinamizar economicamente essa rede e o sistema mercantil que ela originava, era necessário a atuação direta do Estado e seus agentes. Sejam nos reinos europeus, de modo destacado Portugal, Espanha, Holanda, França e Inglaterra, sejam nos territórios de conquista da América, ou nos reinos e possessões africanas, o Estado e seus funcionários eram os elementos garantidores da manutenção do comércio, da captura, do trato e da compra e venda de cativos. Nele repousava o aparato militar, jurídico, ideológico e econômico que possibilitava a continuidade do trato africano e a venda de escravos para o continente americano. Desse modo, para se compreender as redes, suas conexões com o comércio envolvendo as regiões do Atlântico, é preciso atentar para atuação do poderio estatal de europeus e africanos. Ainda que os primeiros obtivessem maior ganho e domínio que os últimos, estes não podiam ser esquecidos ou marginalizados. Assim,

o comércio foi controlado pelos respectivos estados dos países da África e da Europa, e, embora os aspectos econômicos rotineiros de oferta e demanda e a necessidade de recompensar a iniciativa privada não pudessem ser totalmente negligenciados, isso sempre foi visto como algo secundário em relação ao objetivo principal de controlar os participantes, o que significava usar o comércio como meio para aumentar as receitas dos Estados (THORNTON, 2004, p. 101).

Entendendo que os Estados europeus e africanos estiveram em consonância no tocante ao trato de cativos da África para a América, é salutar compreender então como estes se relacionavam. No seio do Império português, cada região pertencente ao Reino era considerada como uma República. Isto significa que, dentro da obediência ao rei e à monarquia, se inseriam súditos que exerciam sua cidadania e submissão ao poder régio em espaços e regiões em que o poder por eles desempenhado era feito em nome do rei. Essas elites coloniais eram submetidas a autoridade régia e dela tiravam muitas de suas benesses. Desse modo, “grosso modo, podemos agregar esses senhores sobre a rubrica de elites coloniais. Elite no plural, pois vários grupos, mesmo em graus diferentes, partilhavam aquele papel” (FRAGOSO; ALMEIDA; SAMPAIO, 2007, p. 19).

O estudo aqui proposto tem como objetivo analisar a relação entre o governo da capitania da Bahia, sede do Vice-reino do Brasil até o ano de 1763, e os estados e governos da África que estavam sob sua jurisdição no interior do Império português durante o governo do Conde de Athouguia. No que tange aos documentos para tal empreitada far-se-á uso daqueles constantes

no Arquivo Histórico Ultramarino – AHU, disponível no códice Eduardo Castro e Almeida, concernentes à capitania da Bahia entre os séculos XVI ao XVIII. Como limite temporal discutir-se-á o período pombalino, isto é, de 1750 a 1777. A capitania da Bahia foi o principal polo econômico da América portuguesa entre os séculos XVII até o início do XIX. Grande produtora de açúcar, tabaco, couro, alimentos e possuidora de uma ampla baía, que em seu interior abrigava Salvador, sua capital e um porto que era ponto de parada obrigatório para embarcações vindas da Ásia e da África, além do continente europeu e outras regiões das Américas.

Salvador possuía algo próximo a 50.000 habitantes no século XVIII, sendo a segunda maior cidade do Império português, ficando atrás apenas de Lisboa (AZEVEDO, 1969). Na América ela só era menor que Nova York. Em seu entorno ficava o Recôncavo, principal área produtora de cana de açúcar, tabaco e farinha de mandioca do Brasil colonial. Além disso, nele eram plantados uma gama variada de alimentos, pescados uma diversidade de peixes e mariscos, sendo todos esses produtos levados das vilas e cidades do Recôncavo para Salvador e aí comercializados (SCHWARTZ, 1988). No porto da Bahia ficavam ancorados navios de diversas nacionalidades. Ali eram feitos reparos, aquisição de mantimentos e água. A cidade servia também para descanso dos marinheiros e suas atividades. Nesse período em que permaneciam no porto, a tripulação fazia compras e aquisições nas lojas e comércio da capital. Venda de mercadorias, adquiridas em outras paragens do Império, eram feitas de forma legal ou ilegal por eles. O contrabando sempre fora uma preocupação para as autoridades lusitanas (SÁ, 2019, p. 167).

Uma outra característica da Cidade da Bahia também saltava aos olhos de quem nela chegava: sua divisão em duas partes, a cidade Alta e a Baixa. Na parte alta da urbe se encontravam prédios, igrejas, casarios, praças, palacetes, instituições monásticas, a Casa de Câmara e Cadeia, a sede do governo, o Tribunal de Relação, a Sé do arcebispado da Bahia, mosteiros, Santa Casa da Misericórdia, dentre outros prédios e construções vinculadas à riqueza e ao caráter administrativo de Salvador (BOXER, 2001). Na cidade Baixa ficavam o comércio popular, pousadas, o porto, a Ribeira, armazéns de depósito para açúcar, tabaco e outras mercadorias a serem enviadas para a Europa, África e demais portos. Nele também estavam os bares, restaurantes, mercados e uma gama variada de vendedores, homens e mulheres, com seus quitutes, bebidas, jogos e toda uma diversidade de opções para moradores e viajantes (BOXER, 2000).

As relações entre a Bahia e o Golfo ou Baía do Benin tornaram-se frutuosas a partir do século XVII quando o tabaco produzido no Recôncavo conquistou os mercados africanos

situados na atual República Popular do Benin. O fumo de rolo, de menor qualidade produzido na capitania, e que era proibido de ser vendido no Reino, encontrou ampla mercado nessa região. Esse tipo de tabaco, feito com folhas de qualidade inferior, para não ressecar era lambuzado com bastante melação de cana o que lhe dava um toque adocicado que caiu no gosto dos consumidores do continente africano (VERGER, 2002, p. 37). Região pouco atrativa para o Império português nos séculos XV e XVI, essa parte do continente africano assumiu importância para a economia baiana no seiscentos, tornando-se o principal polo exportador de cativos para a capitania. Esses escravos eram trocados pelo fumo baiano. O governo português dessa parte da África, em face da proximidade com a Bahia, e também devido a suas ligações econômicas com essa região, ficou a ela subordinada. Competia ao governador da capitania da Bahia auxiliar o governo desta área. Os laços entre a Bahia e o Golfo de Benin estabeleceram uma série de documentos que serão aqui analisados. O primeiro a ser tratado foi um ofício do conde de Athouguia de 30 de junho de 1751.

Dom Luís Peregrino de Carvalho de Menezes e Ataíde, foi o 10º conde de Athouguia. Ele foi vice-rei do Brasil de 1749, ainda no reinado de D. João V, até 1754, já sob a égide de D. José I. A casa Athouguia tinha uma contenda com os Carvalho de Mello, cujo representante, Sebastião de Carvalho e Mello, o futuro marquês de Pombal, se tornou primeiro ministro de D. José (SÁ, 2021, p. 160-161). Dom Luís Peregrino de Carvalho de Menezes e Ataíde veio a falecer pouco tempo depois de seu retorno para Portugal. Seu filho assumiu o condado. Este veio a ser implicado no atentado em que houve a tentativa de assassinato do rei D. José, e que foi atribuído por Pombal à família Távora. Preso, o 11º conde de Athouguia veio a falecer sem deixar herdeiros. Suas terras foram então adicionadas ao legado da família Mello (MONTEIRO, 2010). O governo do vice-rei foi um dos mais contestados na capitania da Bahia durante o período pombalino. Um dos motivos para essa contestação foi sua contenda contra Wenceslau Pereira da Silva, poderoso desembargador do ouro na Bahia, e seus aliados (VERGER, 2002, p. 119).

Ainda segundo Pierre Verger (2002) o comércio marítimo entre a Bahia e a Costa da Mina era composto por 24 embarcações. Ao tomar posse do governo o vice-rei fez uma devassa nessa área e descobriu que muitos desses navios tinha um mesmo dono. No ofício ora posto, o governador aponta o “comércio com a Costa da Mina, estabelecido em 1699, tabacos, gêneros, resgate de escravos” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 124 – 30 de junho de 1751). Nota-se na citação o período de estabelecimento do contato com a Costa, ainda assim, este foi efetuado em data anterior a esta indicada pelo vice-rei (VERGER, 2002). Para justificar a sua intervenção no trato

mercantil com a diminuição dos navios, Athouguia indica que esta situação, de alguns mercadores sendo dono de mais de um navio,

o que era causa de descontentamento na praça pela desigualdade nas conveniências que a cada um resultava absorvendo em si a maior parte das utilidades dos que tinham mais navios com grande prejuízo dos que não podiam participar dele (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 124 – 30 de junho de 1751).

A intervenção do vice-rei, com vista a equilibrar o trato marítimo da Bahia com a Costa da Mina, era uma das maneiras que o governador, bem como seus antecessores, teria encontrado para viabilizar uma melhor concorrência entre os mercadores, com vistas ao chamado bem comum, acepção esta que reaperpetuava o bom governo dos povos. No Antigo Regime Português, a ideia de bem comum evidenciava-se no seio da sociedade polissinodal da época. Isso denotava a noção de pertencimento a um corpo social em que “cada parte desse conjunto representava a autonomia político-jurisdicional [...] pressupondo uma articulação natural e necessária entre cada membro do corpo social” (CORRÊA, 2012, p. 33). Foi essa concepção de bem comum e articulação entre as diversas partes do corpo social no Antigo Regime lusitano, que motivou a ação do conde de Athouguia. Segundo ele “entrei na diligência de tirar dois a quem tinha três e um a quem tinha dois” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 124 – 30 de junho de 1751). Desse modo, conseguiu o vice-rei,

resultaram cinco navios e mais um por falecimento, e como estava no meu arbítrio reparti-los para quem aparecesse, concorrerão diversos pretendentes oferecendo donativos para a fazenda real, a fim de serem preferidos na repartição. Entendi que sem injustiça nem opressão podia granjear esta utilidade para a real fazenda (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 124 – 30 de junho de 1751).

O bem comum servia assim, como motivador também para aumentar a arrecadação da Coroa, possibilitando maior economia para a fazenda régia. Quase dois meses após esse ofício, outro tratando de assunto correlato foi enviado pelo governador para o rei D. José I. Nele se tratava da arrecadação do rendimento de consignação que o governo da Bahia obtinha sobre a fortaleza de Ajudá, na Costa da Mina, região do litoral atlântico africano. A construção desse forte foi uma das primeiras iniciativas de Vasco Fernandes César de Menezes, vice-rei da Bahia, que em 1721 autorizou “o capitão de mar e guerra Joseph de Torres a construir a fortaleza de Ajudá, na Costa a Sotavento da Mina” (VERGER, 2002, p. 85).

Informa o vice-rei que, atendendo uma solicitação real envia “duas certidões inclusas que constarão não só as despesas desta consignação, que se fazem cada ano, mas também o seu

preciso rendimento anual” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 132 – 20 de agosto de 1751). Continuando com seu esclarecimento, informa o conde que ao tomar posse do governo verificou que o rendimento tinha “muitos sobejos que não estavam aplicados a cousa alguma” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 132 – 20 de agosto de 1751).

Como a economia de Portugal já não contava mais com a bonança dos tempos áureos das minas de ouro, e o açúcar atravessava um período de crise, o rei D. João V havia ordenado ao governador que “com tanta eficiência que procurasse de todos os meios de por em melhor arrecadação o rendimento de sua Real fazenda” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 132 – 20 de agosto de 1751). Para atingir o que havia sido solicitado pelo monarca, Athouguia informou a D. José que “entendi que ficava obrigado a remeter-lhe parte do que achasse em todos os que estivessem sem aplicações, não destituindo de todo o cofre de cada uma” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 2 Doc 132 – 20 de agosto de 1751). Por meio de ganhos na África o governo da capitania da Bahia tornava mais próspera a combalida economia do Reino.

Em correspondência datada de 1 de março de 1753, o conde de Athouguia comenta sobre o falecimento do governador da fortaleza de Ajudá. De acordo com a informação enviada por carta escrita pelo tenente desta fortaleza para ele, ao se dirigir ao dadá (soberano) do Daomé, o governador da fortaleza foi tão bem recebido que decidiu estender sua estadia nessa região. Ao voltar, foi vitimado por forte dores e febres, vindo a falecer (SÁ, 2021). Continuando sua correspondência, o governador indica ao secretário da Secretaria de Estado da Marinha e Negócio Ultramarinos, Diogo de Mendonça Corte Real, que apesar de ser facultado ao governador da Bahia escolher o mandatário da feitoria do Daomé, este assim não procederia, esperando que esta nomeação fosse feita por Lisboa (AHU-ACL-CU-005, Cx. 4 Doc 426 – 1 de março de 1753).

As relações estabelecidas entre a capitania da Bahia e a costa da África, não ficaram restritas apenas a região da costa da Mina. Como local do vice-reinado do Brasil, a Bahia também era uma referência para auxiliar na resolução de demandas de outras áreas da América portuguesa. O entendimento desse alinhamento do governo da capitania com o de outras áreas vai além do fato de esta ser a sede do vice-reino. É importante não deixar de antever que se tratava nesse período de,

uma monarquia pluricontinental [que] tinha por base uma ordem institucional polissinodal, com normas e procedimentos de natureza jurisdicional e estrutura orgânica, que tinha como fundamento social o ordenamento corporativo da sociedade (COSENTINO, 2011, p. 73).

Para entender a estrutura orgânica dessa sociedade e sua natureza jurisdicional, atente-se ao ofício de 17 de setembro de 1753, enviado pelo conde de Athouguia ao Reino. Nele o governador da Bahia informava sobre procedimento adotado em vista de suprir o Reino de Angola de animais para compor a cavalaria dali. Ainda que a solicitação tivesse sido feita ao Rio de Janeiro, o governador daquela capitania solicitou auxílio ao vice-rei e este atendeu. Respondeu ele que “por ocasião de se achar de partida uma embarcação para aquele Reino dei princípio a execução dessa ordem de S. M., fazendo embarcar um cavalo, por ser pequena, e nas mais que se oferecerem continuarei pontualmente na execução da mesma ordem” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 5 Doc 719 – 17 de setembro de 1753).

Outra referência do período do conde de Athouguia sobre os negócios envolvendo a Bahia e a África tem ligação com uma informação partida da Mesa de Inspeção da Bahia. Esse órgão se responsabilizava por “reger o comércio do açúcar e tabaco, incentivando a produção de tais produtos [...] deviam dar anualmente conta ao rei de sua atuação” (SALGADO, 1985, p. 94). Acontece que durante o governo de Athouguia, a Mesa de Inspeção foi dominada pelo desembargador Wenceslau Pereira da Silva, que “fora adversário do Conde de Galvêas, quinto vice-rei; (e) iria entrar em conflito com o sexto vice-rei, Conde de Athouguia” (VERGER, 2002, p. 120).

Por esse ponto se entende a divergência entre o vice-rei e a informação remetida pela Mesa para o rei D. José, sobre os rendimentos do tabaco exportado da Bahia para o Rio de Janeiro e Costa da Mina. Segundo o vice-rei, a Mesa havia informado ao rei “não ter meios com que satisfizesse as despesas anuais da sua administração”. O procurador, Wenceslau Pereira, então indicava que essa despesa fosse feita a partir “do que cobrava a Fazenda Real dos direitos do tabaco que ia para a Costa da Mina e Rio de Janeiro” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 5 Doc 744 – 20 de setembro de 1753). O governador indicava que para avaliar aquilo que fora pedido, ele iria ver “as certidões de rendimento de dez anos a esta parte dos rendimentos do tabaco que vai para a Costa da Mina e Rio de Janeiro” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 5 Doc 744 – 20 de setembro de 1753). Athouguia fez o que havia indicado em novo documento, expôs os rendimentos do trato do tabaco ao longo dos anos que iam de 1743 até 1753.

Do documento ora exposto, entende-se que os rendimentos do tabaco, envolvendo o trato da Bahia com o Rio de Janeiro e a Costa da Mina eram fundamentais para a arrecadação colonial, sendo estes de maior importância para o rei. O tabaco na África “o fazem algumas vezes valer a 100 o rolo, que custa somente 10” (VERGER, 2002, p. 43). Em 2 de dezembro de 1753 o rei de Portugal, D. José I, baixou nova portaria sobre a venda de tabaco. Para o Reino e Europa deveriam ser enviados o de primeira e segunda categoria. Ficava a África e a América



com o de categoria inferior. No entanto, surgiu uma dúvida no vice-rei. Este não sabia se os lavradores deveriam vender seu fumo para a África por meio dos navios da “Frota ou em navios de licença”. Nessa dúvida estava também uma contenda co governador com a Mesa, pois segundo ele a mesma estava impondo aos lavradores “o ônus de venderem os seus gêneros a satisfação da Mesa, e não o que lhes faz mais conta, tirando-se aos lavradores a liberdade de serem árbitros dos seus bens” (AHU-ACL-CU-005, Cx. 6 Doc 931 – 28 de fevereiro de 1754).

Em 24 de abril de 1754 o vice-rei encaminhou para a Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, na pessoa de seu ministro Diogo Mendonça da Corte Real, último ministro desta pasta a não estar sob a órbita do marquês de Pombal, que havia recebido a indicação do conde dos Arcos para substituí-lo no cargo de vice-rei do Estado do Brasil e governador da capitania da Bahia (AHU-ACL-CU-005, Cx. 7 Doc 1125 – 24 de abril de 1754). Athougua ainda permaneceria na Bahia por mais alguns meses, resolveria alguns problemas e responderia ao rei por acusações que lhe haviam sido feitas. No entanto, sobre a África, seus portos e a relação com os governadores dessa região pouco registro de monta aconteceria (SÁ, 2021). Desse modo, encerra-se assim a relação entre esse governador e seu trato com o governo lusitano no continente africano banhado pelo Atlântico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Filipe de. **O Trato dos Viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARMITAGE, David. Três conceitos de história atlântica. **História Unisinos**. São Leopoldo, ano 18, p. 206-217, 2014.

AZEVEDO, Thales de. **Povoamento da cidade do Salvador**. Salvador: Itapuã, 1969.

BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BOXER, Charles R. **A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**. Trad. Nair de Lacerda. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II**. São Paulo: Edusp, 2016.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. Para aumento da conquista e bom governo dos moradores. A Câmara de São Luiz e a política da monarquia pluricontinental no Maranhão. In. FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antonio Carlos Juca de (orgs.). **Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI – XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 23 - 50.

COSENTINO, Francisco Carlos. Monarquia pluricontinental, o governo sinodal e os governadores-gerais do Estado do Brasil. In. GUEDES, Roberto (org.). **Dinâmica imperial no Antigo Regime português**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 67 - 82.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (orgs.). **Conquistadores e negociantes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GOUVÊA, Maria de Fátima. Redes governativas portuguesas e centralidades régias no mundo português, c. 1680-1730. In. FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 155 - 202.

GREENE, Jack P. Tradições de governança consensual na construção da jurisdição do Estado nos impérios europeus da Época Moderna. In. FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 95 - 114.

GRUZINSKI, Serge. As quatro partes do mundo: história de uma mundialização. Mourão, Cleonice Paes Barreto; Santiago, Consuelo Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Edusp, 2014.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. A “tragédia dos Távoras”. Parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII. In. FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 317 - 342.

NOVAIS, Fernando A. **Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema colonial**. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

SÁ, Charles Nascimento de (org.). **História e historiografia: caminhos e métodos**. Curitiba: Appris, 2019.

SÁ, Charles Nascimento de. **Bahia pombalina: dilemas e ações de governo na capitania da Bahia no século XVIII**. São Paulo: FFCLCH/USP, 2021.

SÁ, Charles. Os quatro cantos do mundo: história da globalização ibérica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 12, n. 2, p. 673-676, 2017.

SALGADO, Graça. **Fiscais e meirinhos, a administração no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TOMICH, Dale W. **Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial**. São Paulo: Edusp, 2011.

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

Recebido em: 27/04/2022

Aprovado em: 10/09/2022

# MAX MULLER NA ÁFRICA: COLONIALISMO E RACISMO NO QUADRINHO DE AUGUSTO ROCHA (1913-1916)

Max Muller in Africa: Colonialism and Racism in Augusto Rocha's  
Adventure Strip (1913-1916)

---

Lucas Mello Neiva

**RESUMO:** O presente texto tem como objeto a representação da África na história em quadrinhos *Max Muller*, de Augusto Rocha, publicado em *O Tico-Tico* entre os anos de 1913 e 1916. O objetivo do estudo é analisar a relação entre a obra de Augusto Rocha e os imaginários colonialistas e racistas vigentes no Brasil nos anos 1910, discutindo questões como o emprego de estereótipos e outros modelos de representação na caracterização dos personagens e do continente africano. No quadrinho, Augusto Rocha caracteriza o protagonista como um herói branco civilizado, o continente africano como um lugar dominado por sua natureza hostil e os seus habitantes como selvagens negros e bandidos árabes, de modo a dialogar com os imaginários colonialistas e racistas e contribuir para seus desenvolvimentos. A pesquisa foi realizada empregando-se como referência autores dos campos da História Visual, da Cultura Visual, dos Estudos Raciais e dos Estudos dos Quadrinhos.

**PALAVRAS-CHAVE:** África; História em Quadrinhos; Racismo; Colonialismo; Estereótipo.

---

**ABSTRACT:** This article aims to study the representation of Africa in the adventure strip *Max Muller*, by Augusto Rocha, published in *O Tico-Tico* between 1913 and 1916. The objective of the study is to analyze the relationship between Augusto Rocha's work and the colonialist and racist imaginaries prevailing in Brazil in the 1910s, discussing issues such as the use of stereotypes and other representation models in the portrayal of the characters and the African continent. In *Max Muller*, Augusto Rocha characterizes the protagonist as a civilized white hero, the African continent as a place dominated by its hostile nature and its inhabitants as black savages and Arab bandits, in order to dialogue with colonialist and racist imaginaries and contribute to their developments. The research was carried out using as reference authors from the fields of Visual History, Visual Culture, Racial Studies, and Comics Studies.

**KEYWORDS:** Africa; Adventure Strips; Racism; Colonialism; Stereotype.

## MAX MULLER NA ÁFICA: COLONIALISMO E RACISMO NO QUADRINHO DE AUGUSTO ROCHA (1913-1916)

Lucas Mello Neiva<sup>1</sup>

O presente texto tem como objeto a representação da África na história em quadrinhos *Max Muller*, de Augusto Rocha, publicada na revista infantil *O Tico-Tico* entre 1913 e 1916. O quadrinho conta a história do herói *Max Muller*, brasileiro de ascendência alemã, que viaja o mundo vivendo aventuras, enfrentando a natureza, combatendo feras e diferentes tipos de antagonistas, como os “selvagens” negros ou os “bandidos” árabes. O estudo concentra-se no arco africano do quadrinho, período em que o herói se aventura no continente enquanto busca o coronel *Greener*, uma espécie de figura paterna para *Max Muller*. Na passagem do protagonista pela África, Augusto Rocha caracteriza o continente como um lugar carente de civilização, dominado por uma natureza hostil e povoado por animais ferozes e personagens estereotipados, como os mencionados selvagens negros e bandidos árabes.

Procuramos refletir sobre os diferentes recursos mobilizados por Augusto Rocha na caracterização estereotipada do continente africano e seus habitantes, discutindo a relação entre o quadrinho e os imaginários colonialistas e racistas vigentes no Brasil nos anos 1910.<sup>2</sup> Na análise, empregamos como fonte os números de *O Tico-Tico* presentes no acervo digital da Fundação Biblioteca Nacional (FBN).

### **Max Muller entre imaginários colonialistas e racistas**

Nos anos 1910 circulavam no mundo incontáveis imagens de temática imperialista, relacionadas a processos de legitimação e naturalização de hierarquias construídas pelos impérios ocidentais. Conforme Eric Hobsbawm (2010), no período entre 1880 e 1914, “a maior parte do mundo, à exceção da Europa e das Américas, foi formalmente dividida em territórios sob governo direto ou sob dominação política” de um pequeno grupo de Estados, formado em

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social (FFLCH/USP). E-mail: [lucas.mello.neiva@gmail.com](mailto:lucas.mello.neiva@gmail.com)

<sup>2</sup> O artigo também tem como objetivo secundário retomar o debate em torno de *Max Muller*. Embora a obra seja considerada de grande importância na história dos quadrinhos brasileiros, quase inexistem trabalhos dedicados à sua análise. É preciso mencionar o artigo *Max Muller – Primeiro herói de aventura dos quadrinhos do século XX*, de Athos Eichler Cardoso (2003), que traz informações e reflexões relevantes, apesar de trabalhar com a perspectiva problemática do “mito das origens”. Sobre a questão, ver Rodrigues (2021) e Gomes (2021). Considero importante mencionar, também, o trabalho de Francisco Dourado no blog “HQ Retrô”, em que publicou, entre agosto de 2017 e novembro de 2019, os capítulos de *Max Muller* disponíveis no acervo digital da FBN: <https://agaqueretro.blogspot.com/>. Acesso em agosto, 2022.

sua maioria pelas potências ocidentais: Grã-Bretanha, Alemanha, Bélgica, Itália, Holanda, EUA e Japão (HOBSBAWM, 2010, p. 98-99).

Stuart Hall (2016) resume a profusão dos temas imperialistas quando descreve a difusão dessas representações na Grã-Bretanha nas últimas décadas do XIX:

O progresso dos grandes exploradores e aventureiros brancos, bem como os encontros com o exótico negro africano foram cartografados, registrados e descritos em mapas e desenhos, em gravuras e (especialmente) por meio da nova fotografia, em ilustrações e histórias jornalísticas, diários, livros de viagens, tratados eruditos, relatórios oficiais e romances de aventura próprios para rapazes (HALL, 2016, p. 162).

Representações do tipo tiveram também, grande circulação no Brasil entre os fins do século XIX e as primeiras décadas do XX. Em solo brasileiro confundiram-se com os imaginários locais, ecoando, por exemplo, nas representações de temáticas imperialistas da Guerra do Paraguai ou nos processos contínuos de colonização de territórios indígenas. São bons exemplos os escritos de Francisco Adolpho de Varnhagen, quando relaciona a colonização brasileira à missão civilizatória europeia (VARNHAGEN *apud* RIBEIRO, 2009, p. 95-96):

Longe de condenarmos o emprego da força para civilizar os índios é forçoso convir que não havia algum outro meio para isso. Nós mesmos, hoje em dia, havemos de recorrer a ele, quer em benefício do país, que necessita de braços, quer para desafrontar a dignidade humana, envergonhada de tanta degradação, quer finalmente a benefício desses mesmos infelizes que, ainda quando reduzidos à condição dos africanos escravos na nossa sociedade, lograriam uma vida mais tranquila e segura, à que lhes proporciona a medonha e perigosa liberdade de seus bosques.

Empregue-se a guerra, se tanto for mister, para conseguirmos estes fins. Em geral, a guerra tem sido um grande meio civilizador entre os homens. Exemplo recente temos na Argélia submetida ao domínio civilizador da cristianíssima França.

Para refletir sobre as relações entre *Max Muller* e os imaginários colonialistas e racistas vigentes no Brasil nos anos 1910, tomamos como referência a noção de imaginário apresentada por Solange Ferraz de Lima (2014), segundo a qual o imaginário “pode ser definido como o conjunto de imagens funcionando como sistema de referência para os indivíduos” (2014, p.16). Pode ser definido, também, como “um campo onde as imagens operam” (LIMA; NEIVA, 2021, p. 17).<sup>3</sup> A nosso ver, quando um artista desenha um personagem, ele estabelece relações com os

---

<sup>3</sup> Em seu livro, Lima (2014) destaca que sua concepção de imaginário toma como referência a discussão empreendida por diversos autores, como Roger Chartier, Raymond Williams, Maurice Aguilhon, Pierre Nora, Carlo Guinzburg, Sandra Jatahy Pesavento, Ulpiano T. B. de Meneses, Elias Thomé Saliba e Nicolau Sevcenko. (2014, p. 16).

campos de possibilidades de produção visual colocados em seu contexto social, tomando como referência e ao mesmo tempo rejeitando formas de desenhar estabelecidas, mobilizando um repertório formado por diferentes tipos de imagens, como outras histórias em quadrinhos, charges, ilustrações, fotografias e pinturas a óleo. Processo semelhante ocorre com o leitor, cuja prática de leitura se realiza em diálogo com os imaginários, na medida em que são mobilizados repertórios socialmente compartilhados na interpretação dos quadrinhos.

Nessa abordagem, tomamos como referência um conjunto de noções amplamente difundido nos estudos sobre a história dos imaginários e culturas visuais. Principalmente as noções de que as imagens não possuem sentidos únicos e intrínsecos, e que estes se estabelecem na integração das imagens à sociedade (MENESES, 2003, p. 28; GELL, 2020, p. 31). Ou seja, na forma como eram mobilizadas por pessoas a partir de práticas sociais diversas, como, por exemplo, os atos de desenhar e ler histórias em quadrinhos. Também são importantes para nosso estudo as ideias de que as pessoas se relacionam com e via imagens; e que estas podem ser mobilizadas como fontes para o estudo dessas relações (GELL, 2020, p. 32, p. 41- 44). A nosso ver, é nas relações entre Augusto Rocha (via *Max Muller*), os leitores e os imaginários, que se estabelecem os sentidos da obra. Nessas relações constroem-se as noções da África e seus habitantes como selvagens racializados à espera da colonização.

Na reflexão, é igualmente importante a compreensão de que as raças humanas são construções sociais e não existem em termos biológicos. De modo que, tal qual as imagens, as noções de “raças humanas” não possuem sentidos únicos, intrínsecos. A crença na existência de raças humanas e hierarquias raciais é estabelecida em práticas e relações sociais (ALMEIDA, 2019, p. 24). E, no caso do nosso estudo, nas relações sociais mediadas pelas imagens, a partir de práticas como a produção e a leitura dos quadrinhos.

Para exemplificar as imagens e modelos de representação típicos dos imaginários colonialistas e racistas com os quais Augusto Rocha dialogava, selecionamos conteúdos publicados nos mesmos números de *O Tico-Tico* em que saíram os capítulos do arco africano de *Max Muller*. Nas páginas das seções *Raças Humanas*, *Viagens e Aventuras* e *Animaes Curiosos*, por exemplo, era normal a caracterização hierarquizada de brancos e não brancos, em grande medida baseadas na apresentação dos primeiros como representantes dos impérios ocidentais, civilizados e evoluídos, e dos segundos como raças nativas das terras coloniais, selvagens e animalizadas (Figuras 1 e 2).



Figura 1: *Raças Humanas*, *O Tico-Tico*, números 442, publicado em 25/03/1914, e 449, publicado em 13/05/1914. Acervo digital FBN.

A página *Raças Humanas – Os Mambutti: anões do interior da África* (Figura 1), por exemplo, dedica-se a ensinar os leitores a respeito das “tribus de anões [...] vivendo occultas nas mais espessas florestas da bacia do Congo”. São descritos como “criaturas minúsculas”, que diferem das “tribus de negros de estatura normal” que habitam a região. Na comparação com outras “tribus anãs da África”, a página emprega recursos hierarquizantes como a animalização e a adoção do branco como padrão humano:

os Mambutti são os mais inteligentes e menos feios. Os Batuas são horrendos, peludos, com braços enormes e cabeça chata, parecem de longe pequenos gorillas. Os Mambutti têm a pelle mais clara e muito lisa, fronte alta, olhos grandes e bonitos.

A nosso ver, trata-se de um exemplo de como se construía, no imaginário, a noção do branco como norma de humanidade. Enquanto os “Batuas” são comparados com gorilas, os Mambutti, de “pelle mais clara”, são “mais inteligentes e menos feios”.

Além disso, as hierarquias também se faziam presentes nas imagens que acompanhavam os textos, que normalmente exibiam composições estereotipadas, caracterizando as “raças” dos lugares “exóticos” como selvagens a partir de convenções tais como o destaque a armas e objetos “primitivos”, como as lanças observadas em *Raças Humanas – os povos primitivos da Oceania* (Figura 1).



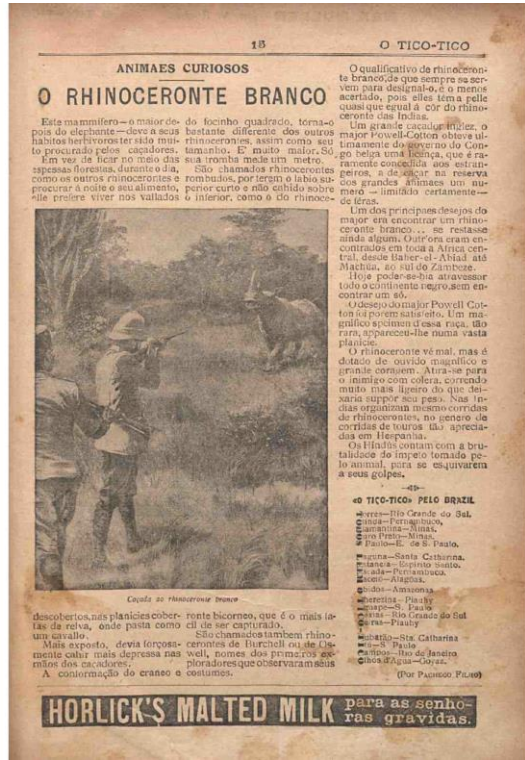
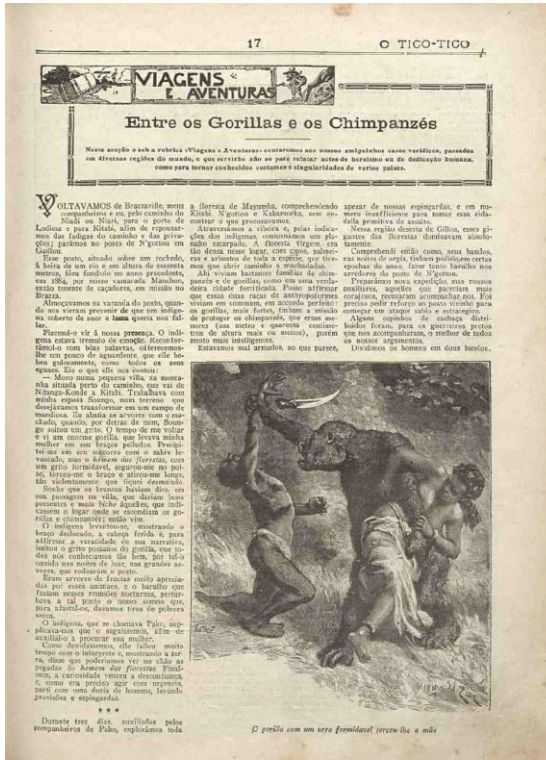


Figura 2: *Viagens e Aventuras, O Tico-Tico*, número 433, publicado em 21/01/1914, e *Animaes Curiosos, O Tico-Tico*, n 442, publicado em 25/03/1914. Acervo digital FBN.

Em seções como *Viagens e Aventuras* e *Animaes Curiosos* também era comum o emprego de modelos hierarquizantes típicos dos imaginários imperialistas. Em *Viagens e Aventuras – Entre Gorillas e os Chimpanzés* (Figura 2), o Congo é representado como um lugar onde homens e símios se confundem. No texto, o gorila, por exemplo, é descrito como “homem das florestas”. Além disso, gorilas e chimpanzés são descritos vivendo em aldeias quase humanas. E a comparação entre africanos e os animais se estende à ilustração, que apresenta um “selvagem negro” lutando por uma mulher contra o gorila, “homem das florestas”.

O exemplo de *Animaes Curiosos – O Rhinoceronte Branco* (Figura 2), por sua vez, mostra outra face comum desses imaginários: a representação idealizada do homem branco europeu vivendo aventuras nas terras coloniais e enfrentando seus perigos naturais. Em páginas do tipo, é comum que essas terras sejam representadas como “palcos” para o protagonismo desses personagens.

### Sobre Augusto Rocha

Conforme Herman Lima (1963), Augusto Rocha ou A. Rocha (como gostava de assinar), foi um artista prolífico, com passagem por diferentes periódicos nas três primeiras décadas do século XX. Alguns exemplos de destaque são o *Tagarela* (no qual teria estreado suas charges em

1902), *O Malho*, o *Século XX* e *O Tico-Tico* (LIMA, 1963, p. 1125-1127). Ainda segundo Lima, foi em *O Tico-Tico* que Augusto Rocha publicou suas principais obras, sendo *Max Muller* a mais relevante. Herman Lima é enfático ao descrever o impacto dessa história para os leitores daquele tempo (1963, p. 1128):

Todos os meninos daquele tempo, hoje pela casa do meio século, lembram-se ainda, muita vez comovidamente, do estado de *suspense* em que os deixava, cada quarta-feira, a inventiva do excelente animalista patricio, carregando-os, através da trama imaginosa e divertida, a paragens desconhecidas ou remotas, de que se aproveitava, bem dentro do programa do nosso melhor semanário infantil de todos os tempos, a mostrar flagrantes e hábitos locais, sempre cuidadosamente interpretados.<sup>4</sup>

*Max Muller*, publicado entre 1913 e 1916, teve grande importância em *O Tico-Tico*, destacando-se dos demais conteúdos publicados no período. Podemos considerar a longevidade excepcional da história, e o fato de ter sido publicada integralmente em capas ou em páginas coloridas, como evidências dessa importância. Além disso, assim como era de costume com os personagens populares, *Max Muller* foi explorado em outros tipos de conteúdo, como quadrinhos cômicos e concursos.

Para além de *Max Muller*, Augusto Rocha desenhou todo tipo de conteúdo em *O Tico-Tico*, assinando quadrinhos cômicos, de aventura, ilustrações de conteúdos educativos, jogos e brinquedos de montar, por exemplo. Entre os quadrinhos cômicos, destacam-se João Garnizé, um de seus personagens famosos, e as aventuras de *Chiquinho*, assumidas pelo artista por um longo período (possivelmente do começo dos anos 1920 até o ano de 1937). O artista também desenhou muitos quadrinhos cômicos com histórias de caça, tema que lhe interessava muito.

Conforme descreve Lima (1963), Augusto Rocha era reconhecido por seu talento como animalista, motivo pelo qual em muitas de suas histórias figuravam animais. Além disso, tinha a caça como “passatempo favorito, sua maior paixão conhecida” (1963, p. 1127). Lima cita Ruben Gill para descrever a relação do artista com a caça (GILL *apud* LIMA, 1963, p. 1127):

a única verdadeira presunção nesse homem simples, modesto – de uma descrição que o levava até a parecer, no trato, reservado, medíocre – era a dos feitos cinegéticos. Durante o período mais afanoso de sua vida profissional, Rocha não deixou de varejar as matas da Tijuca, armado de espingarda, a que chamava de ‘granadeira’ e no regresso da caça assumia ares triunfais, cumprimentando, à direita e à esquerda, transeuntes ou vizinhos, vagamente conhecidos, tudo pelo prazer de mudar a arma de um ombro para o outro.

---

<sup>4</sup> Grifos do original.

Em *Max Muller* e nas muitas histórias cômicas de caça, Augusto Rocha pôde explorar possibilidades gráficas e narrativas associadas a seu passatempo predileto, exercendo suas reconhecidas habilidades como animalista.

### Sobre *Max Muller*

A história em quadrinhos conta a saga do herói *Max Muller*, de sua infância à idade adulta, em uma narrativa de aventura pontuada com momentos de fantasia, espiritualidade e romance. A história inicia-se em Goiás, terra natal do protagonista. *Max Muller* é filho de pai alemão, *Fritz Muller*, e mãe brasileira, chamada *Maria Muller*. No começo da história, acompanhamos as caçadas de *Fritz* nos sertões goianos. Também vemos *Max*, influenciado pelas histórias de seu pai e pelas *Viagens Maravilhosas de Julio Verne* (lidas ao menino por sua mãe), sonhar com grandes caçadas, viagens e aventuras (Figura 3).

Ainda criança, *Max Muller* é sequestrado por um bandido mexicano, que o deixa em uma embarcação baleeira. A embarcação naufraga e o herói é resgatado por *mister Greener*, “coronel do exercito inglez e comandante de uma guarnição no Imperio das Indias”. Nesse trecho, Augusto Rocha descreve *Greener* como um modelo de herói típico do período. *Mister Greener* é apresentado não somente como um coronel do império britânico, mas também como uma espécie de *gentleman* imperial, um homem de elite, milionário, afeito aos esportes e às aventuras nos cantos “exóticos” do império (Figura 3):

um millionario, *sportsman* e querido da *elite* londrina. Passava as suas férias à bordo do “Duncan” e conhecia todos os *sports*, o box, a equitação, as navegações marítimas e aéreas, o automobilismo, a esgrima, e amava com paixão a arte venatoria sendo, de facto, um excellente e audaz caçador. Nas Indias, conheciam-no como o *matador de tigres*, e nas florestas da Africa, desafiava o leão, à porta de seu covil.<sup>5</sup>

O coronel *Greener* torna-se protetor de *Max*, adotando-o como um filho. *Max Muller* acompanha *Greener* em suas férias no Indostão (hoje subcontinente indiano), participando de caçadas e aventuras (Figura 4). Ao final deste período de férias, *Max* reencontra seus pais, que foram à Índia procurá-lo. Então, a convite de *mister Greener*, todos passam a viver juntos, “como se fôra uma só família”, em uma residência do coronel em Calcutá. Na residência, *Max Muller* é educado como um *gentleman*, com os estudos guiados pelo mestre *Mr. Corrally*

---

<sup>5</sup> Grifos do original.

*Lebeau*, membro da “Academia de Letras”, também responsável por exercitar “o menino na gymnastica, esgrima e equitação” (Figura 4).



Figura 3: *Max Muller*, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 386, de 26/02/1913, e 395, de 30/04/1913. Acervo digital FBN.

O trecho da história que mais nos interessa – as aventuras de *Max Muller* na África – tem início logo em seguida a este período de formação do herói. *Mister Greener* é convocado pelo exército britânico a comandar um regimento em Serra Leoa e parte para a África. Anos depois da partida de *Greener*, *Max Muller* deixa de receber notícias de seu protetor e, já adulto, temendo que algum mal tivesse acontecido ao coronel, decide procurá-lo. Daí em diante, vive diversas aventuras, enfrentando obstáculos como animais ferozes, selvagens negros e bandidos árabes, enquanto atravessa terras “distantes” caracterizadas por suas supostas naturezas hostis, como o continente africano, o Polo Norte e uma ilha perdida no oceano. A história em quadrinhos encerra-se com o deflagrar da Primeira Guerra Mundial e com o alistamento de *Max Muller* ao exército alemão, conforme descreve o autor no último capítulo da obra, publicado no número 546 de *O Tico-Tico*, de 22 de março de 1916:

... hoje nosso heroe, um pouco envelhecido, combate nas fileiras alemãs, mas não temos recebido d’elle os dados necessarios para continuar a sua historia. Por isso, somos obrigados a suspender essa publicação por algum tempo. *Max*, segundo ouvimos dizer, está servindo na artilharia e muitas vezes na trincheira,



descarrega a sua carabina, com a pontaria certa, que nossos leitores já tiveram ocasião de apreciar no decorrer de sua historia.<sup>6</sup>



Figura 4: Max Muller, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 397, de 14/05/1913, e 417, de 31/09/1913. Acervo digital FBN.

### Max Muller, fórmula de aventura e convenções de gênero

Para análise do quadrinho são úteis as discussões sobre a fórmula narrativa da aventura empreendida por John Cawelti no livro *Adventure, Mystery, and Romance: formula stories as art and popular culture* (1977)<sup>7</sup>, e sobre os gêneros de histórias em quadrinhos, realizada por Randy Duncan e Matthew Smith no livro *The Power of Comics: history, form and culture* (2009).

Identificamos em *Max Muller* elementos centrais da fórmula narrativa de aventura, definida por Cawelti (1977) como um tipo de história cuja estrutura se centra na figura do herói, que enfrenta obstáculos perigosos para cumprir uma missão, normalmente de caráter moral. Conforme o autor, a caracterização dos elementos que compõem a fórmula depende de fatores culturais, ou seja, para que a fórmula se efetive, é preciso que os tipos de herói, obstáculo e

<sup>6</sup> Grifos do original.

<sup>7</sup> É importante ressaltar que apenas adotamos algumas das ideias de Cawelti (1977) como referência para o desenvolvimento da reflexão. Não seguimos a metodologia e linha teórica do autor, em que o conceito de “arquétipo” é central.

missão estejam em consonância com a cultura na qual a história se insere (CAWELTI, 1977, p. 39-40). Seguindo esta lógica, entendemos que o funcionamento da fórmula depende da mobilização, por parte do autor, de referências socialmente compartilhadas com os leitores. No caso do herói, por exemplo, para que o personagem seja compreendido como tal, é preciso que ele apresente atributos “heroicos” reconhecíveis na sociedade.

Consideramos também que a passagem de *Max Muller* pela África apresenta diversas convenções das histórias de aventura na selva e no deserto. Ao discutir as características dos gêneros de quadrinhos, Duncan e Smith (2009) elencam algumas categorias de convenções úteis para pensar e classificar os gêneros, como temas, cenários, tipos de personagem, padrões narrativos e técnicas artísticas (DUNCAN; SMITH, 2009, p. 197-201). Em nossa análise, enfocamos o modo como três categorias de convenções – temas, cenários e tipos de personagem – são mobilizadas por Augusto Rocha em diálogo com imaginários colonialistas e racistas vigentes no Brasil no período.

### ***Max Muller* na África: sobre os temas**

Baseando-nos em Duncan e Smith (2009), podemos definir os temas como as principais “mensagens” veiculadas recorrentemente no interior de uma obra ou conjunto de obras. Conforme os autores, não necessariamente os temas são incluídos de forma consciente pelos autores. Além disso, a repetição dos temas indica sua importância na história (DUNCAN; SMITH, p. 201). No arco africano de *Max Muller*, identificamos como principais temas as oposições binárias “homem” *versus* “natureza”, “civilização” *versus* “barbárie/selvageria”, “branco” *versus* “não branco” e “bem” *versus* “mal”, típicas de histórias de aventura em lugares “exóticos” e coloniais do período.

### ***Max Muller* na África: sobre os cenários**

Em nossa interpretação, o cenário é uma das convenções que fundamentam as narrativas de aventura, especialmente aquelas que se ambientam em lugares de natureza “exótica”, “selvagem” e “hostil”. É comum que o cenário exerça diferentes funções narrativas, como a estruturação da história e o desenvolvimento de seus principais temas.

Em relação à estrutura narrativa, é convencional que o cenário seja mobilizado na fundamentação da história de aventura, no estabelecimento de elementos como a missão do herói e os obstáculos que devem ser superados para que essa seja cumprida. Em histórias de

aventura na selva (e similares), é comum, por exemplo, que a missão do herói seja resgatar um aliado ameaçado por personagens caracterizados como selvagens. Para que possa cumprir sua missão, o herói enfrenta obstáculos perigosos relacionados à noção de natureza, como tempestades, areias movediças, animais ferozes e os personagens selvagens. Desse modo, o cenário de natureza e seus habitantes participam da formulação tanto da missão como dos obstáculos.

No que tange aos temas, o cenário exerce papel no desenvolvimento de oposições binárias típicas das narrativas de aventura, em que se contrapõem os ideais representados pelo herói e as noções representadas pelos seus opositores e obstáculos. Como vimos, no caso de histórias de aventura como *Max Muller*, é comum que os principais temas envolvam contraposições como “homem” *versus* “natureza”, “civilização” *versus* “barbárie/selvageria”, “branco” *versus* “não branco” e “bem” *versus* “mal”. Nessas histórias, o cenário é frequentemente mobilizado de modo a desenvolver o embate entre esses conjuntos de oposições. Isso ocorre, por exemplo, nas situações em que o cenário se apresenta como espécie de antagonista a ser superado pelo herói, sendo representado como a articulação das noções opostas aos ideais simbolizados pelo herói. Ou então, nos momentos em que o herói se encontra em territórios “civilizados” em meio às selvas, como em acampamentos militares de forças coloniais europeias. Nessas horas, o cenário costuma apresentar-se como a articulação das noções associadas ao herói.

### **A natureza africana como antagonista**

As funções narrativas e temáticas do cenário se fazem presentes desde o início da passagem de *Max Muller* pelo continente africano. Decidido a encontrar *mister Greener*, o herói freta uma pequena embarcação à vela e parte para a África. No caminho, a embarcação enfrenta uma tempestade e naufraga. *Max*, que é o único a sobreviver à tempestade, constrói uma jangada usando pedaços de madeira da embarcação. O personagem passa ainda dois dias no mar, sem comer, até que consegue chegar à costa africana (Figura 5). Com o naufrágio, Augusto Rocha inicia o arco africano adotando um modelo narrativo típico das histórias de aventura na selva (e de aventura, no geral), com o confronto entre “homem” e “natureza” abrindo a história e estabelecendo os principais temas que serão abordados.

Logo que chega à costa, *Max Muller* é capturado por homens descritos como “negros feíssimos”, “cannibais” e “ferozes selvagens”, que prendem o herói a uma árvore para que possam devorá-lo no dia seguinte. Os personagens selvagens, que serão discutidos mais adiante,

introduzem os demais temas da aventura, contrapondo as noções de “civilização” e “barbárie/selvageria”, “branco” e “não branco”, assim como “bem” e “mal”. A nosso ver, os personagens selvagens, representantes dos segundos termos das oposições binárias, agem sobre a caracterização do cenário. De modo que a África é apresentada não somente como um lugar de natureza hostil, mas também como um lugar selvagem, não branco e maligno. Da mesma forma, entendemos que o cenário age sobre a caracterização dos personagens que nele habitam. Não são apenas “negros feiçosimos”, mas também “ferozes selvagens”, como se pertencessem mais ao campo da natureza do que ao da humanidade.



Figura 5: *Max Muller*, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 421, de 29/10/1913, e 444, de 08/04/1914. Acervo digital FBN.

A representação da África como um “lugar”, caracterizado por sua natureza hostil e sua mobilização como antagonista a ser superada pelo herói são recursos estruturantes da passagem de *Max Muller* pelo continente. Depois de fugir dos selvagens, *Max* continua sua busca por *mister Greener*, percorrendo as selvas africanas e sobrepujando seus perigos, até que descobre que o coronel havia partido de um acampamento militar francês para uma travessia pelo deserto do Saara. A informação leva *Max Muller* a aventurar-se pelo deserto, iniciando um novo momento da narrativa, igualmente marcado pelo enfrentamento da natureza hostil do continente africano (Figura 5).



No Saara, o herói é acometido por calor, fome e sede, adoece e quase morre. *Max* é cuidado por *pai Ignacio*, uma espécie de guia e companheiro de viagem, e pelo cão *Brutus*. E é resgatado por *mister Greener* e *monsieur Laport*, um milionário belga, amigo do coronel e dono de um dirigível.

Esta é uma passagem curiosa da história, que revela uma certa maleabilidade na aplicação dos modelos narrativos típicos da aventura por parte do autor. No arco africano, *Max Muller*, herói da história, tem uma missão principal: descobrir o que aconteceu com *mister Greener* e salvá-lo de possíveis perigos. Para fazê-lo, deve superar os obstáculos colocados em seu caminho, como a natureza “agressiva” africana. Ao invés disso, o herói é derrotado pelo deserto, não descobre o que aconteceu com *mister Greener* e nem o resgata. É revelado ao leitor que *mister Greener* havia sido aprisionado por uma “tribo” árabe e que o coronel teria “salvado” a si mesmo, fugindo a cavalo e enfrentando os bandidos árabes em um tiroteio. No fim das contas, não apenas *Max* deixa de salvar o coronel, como acaba sendo salvo por ele.<sup>8</sup>

### Animais africanos como antagonistas

Os animais têm lugar especial nas aventuras de *Max Muller* na África. Em parte, a importância dos animais explica-se devido às qualidades/preferências artísticas de Augusto Rocha, um reconhecido animalista. Mas para além desses fatores, os animais exercem funções significativas, auxiliando na caracterização do cenário e na estruturação da narrativa e seus principais temas.

De modo geral, com relação à caracterização do cenário, podemos considerar a presença recorrente de animais “selvagens” como um recurso que auxilia na qualificação da África como um lugar definido pela predominância da natureza sobre a humanidade. Ou seja, como lugar mais definido pelas noções de “natureza” e termos associados e menos pelas noções de “homem”, “civilização”, etc.

Em nossa interpretação, em *Max Muller*, os animais também exercem a função de antagonistas, como obstáculos perigosos que devem ser superados para que o herói possa cumprir sua missão. Nesses casos, os animais podem ser considerados como representações ou

---

<sup>8</sup> É possível que neste momento da história, Augusto Rocha tenha cometido algumas contradições narrativas. A versão de que *mister Greener* teria passado pelo acampamento militar francês e partido para uma travessia pelo Saara, apresentada no *Tico-Tico*, número 429, de 24 de dezembro de 1913, parece ter sido substituída pela versão apresentada números depois, segundo a qual o coronel *Greener* teria se perdido depois de um passeio pelas selvas e acabado aprisionado pela “tribo” árabe. No caso, essa segunda versão é apresentada entre os números 440 e 442 da revista, publicados nos dias 11, 18 e 25 de março de 1914.

manifestações da natureza. E são mobilizados de modo a reforçar o tema do “homem” *versus* “natureza” e caracterizar a “natureza” africana como violenta e perigosa (Figuras 6 e 7).

Além disso, a nosso ver, o confronto entre *Max Muller* e os animais também reforça as hierarquias que se estabelecem entre o herói, o continente africano e seus habitantes. É simbólico que o primeiro confronto seja com um leão, animal convencionalmente visto como “rei das selvas”. A vitória de *Max* simboliza o domínio do herói sobre o continente e a superioridade das noções associadas ao personagem – “homem”, “civilizado”, “branco” e “bom” – sobre os segundos termos das oposições binárias – “natureza”, “selvagem”, “não branco” e “mal”, relacionados ao continente e seus habitantes. E é significativo, também, que o leão seja enfrentado por *Max* e seus aliados em diferentes momentos da história, reforçando a mensagem recorrentemente, como podemos observar nos exemplos selecionados (Figuras 6 e 7). Para além dos leões, *Max* e seus aliados enfrentam diversos animais, como búfalos e gorilas (Figura 7).



Figura 6: *Max Muller*, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 423, de 12/11/1913, e 425, de 26/11/1913. Acervo digital FBN.



Figura 7: Max Muller, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 423, de 12/11/1913, e 431, de 07/01/1914. Acervo digital FBN.

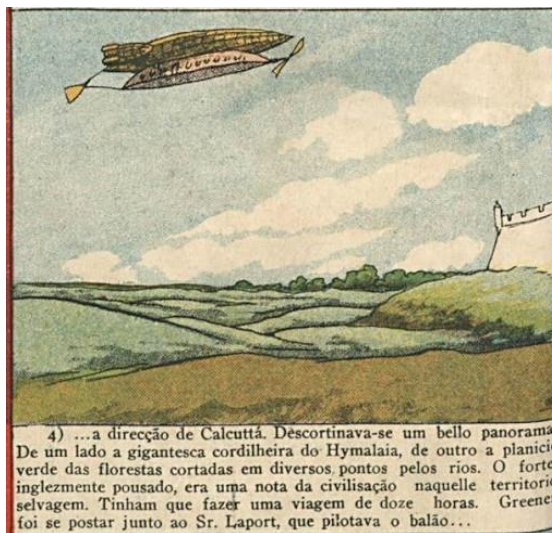
### As “ilhas” de civilização

Em histórias de aventura em lugares “exóticos” é comum que o cenário seja mobilizado de diferentes formas, normalmente de modo a desenvolver temas importantes na aventura, como o confronto entre “homem” e “natureza”, “civilização” e “selvageria” e “branco” e “não branco”. Nessas histórias, na maior parte do tempo o cenário é de natureza selvagem, caracterizado como antagonista ou obstáculo a ser superado. Em alguns momentos, contudo, o cenário assume a forma de um porto seguro, uma “ilha” de civilização branca em meio às selvas, territórios dos não brancos.

Um bom exemplo é o forte inglês visitado por *Max Muller* enquanto o herói ainda era criança e aventurava-se com *mister Greener* pelo Indostão (Figura 8). O autor descreve essa relação entre “civilização”, “natureza” e “selvageria” na passagem dos personagens pelo forte:

Descortinava-se um bello panomrama. De um lado a gigantesca cordilheira do Hymalaia, de outro a planicie verde das florestas cortadas em diversos pontos pelos rios. O forte, inglezmente pousado, era uma nota de civilisação naquele território selvagem.





**Figura 8: Forte inglês em Max Muller. *O Tico-Tico*, número 413, publicado em 03/09/1913. Acervo digital FBN.**

Este tipo de ambientação é empregado frequentemente por Augusto Rocha na passagem de *Max Muller* pela África, sendo que a história avança basicamente, a partir da intercalação de cenários de selvas e de civilização. A narrativa inicia-se com o herói deixando a propriedade de *mister Greener* em Calcútá, uma “ilha de civilização”, para embrenhar-se nas selvas e desertos em busca do coronel. Em sua jornada, *Max* encontra refúgio em diferentes acampamentos de homens brancos europeus, onde forma alianças, descansa e se prepara para retomar a aventura.

O primeiro desses acampamentos é o de dois alemães, o sábio *Dr. Hunt* e seu secretário, que haviam “terminado os serviços de uma comissão científica e [...] iam regressar à Allemanha” (Figura 6). *Max Muller* e *pai Ignacio* aproveitam a hospitalidade dos alemães por dois dias. O herói presenteia-os com peles de leão e recebe em troca vários objetos, entre eles uma “carabina *Winchester*, com mil cartuchos de grosso calibre” (Figura 14).

Depois, *Max Muller* e seu companheiro são acolhidos em um acampamento militar francês, onde novamente são muito bem recebidos. *Max* faz amizade com o oficial francês, que dá ao herói dinheiro para continuar a viagem, fornece-lhe informações sobre o paradeiro de *mister Greener* e coloca à sua disposição soldados das forças coloniais (Figura 9). Seguindo adiante, já na passagem do protagonista pelo deserto do Saara, *Max* e *pai Ignacio* encontram refúgio em outro acampamento francês, situado provisoriamente em um oásis. Mais uma vez, o herói forma amizade com o comandante do acampamento, que o auxilia oferecendo diferentes recursos, entre os quais *Brutus*, um excelente cão policial.



Figura 9: Max Muller, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 429, de 24/12/1913, e 435, de 04/02/1914. Acervo digital FBN.

Com a passagem de *Max Muller* pelos acampamentos coloniais, podemos observar algumas das formas como Augusto Rocha desenvolve a relação entre os territórios “civilizados” e “selvagens”. Aqueles não são apenas lugares de refúgio para o herói, mas também pontos estratégicos de governo e civilização de uma África “selvagem”. No primeiro acampamento, o papel de controle exercido pelo exército colonial pode ser observado no processo de treinamento e disciplina dos “nativos”. No acampamento, por mais que caracterizados conforme estereótipos raciais de negro (com os lábios grossos e vermelhos, por exemplo), os africanos não são apresentados como selvagens. São soldados da civilização, paramentados com os uniformes adequados, capacetes *pith*, sapatos e armas de fogo. Além disso, o acampamento também serve como ponto estratégico para controlar a natureza hostil africana, sendo que *Max Muller* conta com o auxílio dos soldados coloniais para derrotar um gorila que “já havia victimado muitos viajantes” (Figura 7).

Já no segundo acampamento, no deserto do Saara, o papel de governo pode ser notado quando *Max Muller* entrega dois bandidos árabes ao capitão *Galant*, comandante do destacamento. Na passagem, o território controlado pelas forças coloniais é apresentado como um lugar onde se exerce lei e ordem, em contraposição ao deserto, território dos árabes, caracterizado pela desordem e “banditagem” (Figura 9).

Nesses momentos, evidenciam-se as relações entre a obra de Augusto Rocha e os imaginários colonialistas e imperialistas vigentes no Brasil no começo do século XX. O artista dialoga com concepções e modelos de representação típicos dos imaginários em sua narrativa, reforçando a imagem da África como palco para a ação do homem branco europeu (e não do “nativo” não branco), e como terra selvagem a ser colonizada e civilizada por esses agentes. Se considerarmos o contexto global do período, marcado pelo poder hegemônico dos impérios ocidentais, podemos perceber como os diálogos estabelecidos pelo quadrinho ultrapassam os limites dos imaginários brasileiros. E como a obra atua na legitimação das políticas imperialistas que ocorriam contemporaneamente no globo.

### ***Max Muller na África: sobre os personagens***

Histórias de aventura em lugares “exóticos”, como *Max Muller*, são caracterizadas pelo emprego recorrente de certos tipos de personagem, como o herói explorador, o selvagem e o nativo subalterno, de modo que esses tipos podem ser considerados convenções desse gênero narrativo. Nesta seção do texto, selecionamos alguns tipos de personagem presentes no quadrinho para discutir como eles são mobilizados na caracterização estereotipada do continente africano e no estabelecimento de hierarquias raciais.

#### **O herói explorador**

*Max Muller* é o herói da história em quadrinhos de Augusto Rocha, o elemento central da história, a partir do qual a narrativa se desenvolve. São as suas aventuras que acompanhamos, os seus esforços para sobrepujar os obstáculos e cumprir as missões. Além disso, o protagonista atua como o principal mecanismo de desenvolvimento dos temas da aventura. Assim como outros heróis, *Max Muller* pode ser entendido como a personificação dos ideais que norteiam a história. No caso, como uma representação idealizada das noções de “homem”, “civilização”, “branco” e “bem”. Em suas aventuras, a luta contra a natureza hostil do continente africano, contra os selvagens negros e os bandidos árabes, apresenta-se como o embate dos ideais personificados contra o conjunto articulado das noções “natureza”, “barbárie/selvageria”, “não branco” e “mal” (Figuras 5, 6, 7 e 9).

A articulação desses conjuntos de ideais e noções em torno do herói não ocorre de forma essencialista. Não são noções intrínsecas às imagens de *Max Muller*, mas concepções produzidas a partir da integração do quadrinho aos imaginários socialmente compartilhados no período, ou seja, ao modo como Augusto Rocha e os leitores dialogaram com os imaginários em seus

processos de produção e leitura da obra. *Max Muller* representa esses ideais porque Augusto Rocha desenvolveu o personagem dialogando com modelos de heroísmo ideológicos e imagéticos vigentes em seu meio, mobilizando-os como referência. Procedimento que por sua vez, permitiu aos leitores entenderem o heroísmo de *Max Muller*, possibilitando a identificação com o personagem e a apreciação de suas aventuras.

No quadrinho, a caracterização de *Max Muller* como herói ocorre muito em função da relação do personagem com as figuras paternas *Fritz Muller* e *mister Greener*, dois personagens que podem ser considerados variações do modelo do “herói explorador”, normalmente um homem branco, oriundo da civilização, que adentra os territórios selvagens, enfrenta e supera seus perigos, cumpre missões para, depois, retornar ao seu lugar de origem.

Em nosso entendimento, a construção do heroísmo de *Max Muller* inicia-se com a associação entre o personagem, ainda criança, e esses modelos de representação. Embora *Max Muller* seja orgulhosamente brasileiro, o personagem é filho de um caçador alemão e protegido de um coronel do império britânico, o que concede ao protagonista a origem branca e civilizada típica do “herói explorador”. Além disso, *Max Muller* aprende a ser herói com essas figuras da mesma forma em que um filho aprende o ofício de seu pai: ao observar as caçadas de *Fritz Muller* no Brasil (Figura 3); ao participar das aventuras de *mister Greener* no Indostão (Figuras 4); e ao receber ensinamentos e treinamentos formais na residência de *Greener* em Calcutá (Figura 4). A formação de *Max Muller* na residência do coronel é especialmente significativa, pois torna o herói um perfeito exemplo de *gentleman* imperial, associando-o diretamente aos modelos de representação convencionais dos imaginários colonialistas e racistas presentes em seções como *Raças Humanas*, *Viagens e Aventuras* e *Animaes Curiosos* (Figuras 1 e 2).

Depois de consolidada sua formação, *Max Muller*, agora um “herói explorador” completo, deixa a residência de *Greener*, uma “ilha de civilização” e vai à África em busca do coronel. Em seus esforços para encontrar o coronel, o herói enfrenta a natureza, selvagens negros e bandidos árabes, fazendo avançar a narrativa e reforçando os seus temas.

## O selvagem negro

Assim que chega à África, *Max Muller* é capturado por personagens caracterizados como selvagens negros, que o prendem em um tronco, com intuito de devorá-lo no dia seguinte (Figura 5 e 10). Os personagens, descritos por Augusto Rocha como “negros feissimos”, “cannibae” e “ferozes selvagens”, cumprem papel de antagonistas, obstáculos a serem superados para que o

herói cumpra sua missão. E são desenhados de modo caricatural e estereotipado, fazendo referência aos modelos de representação racistas vigentes nos imaginários do período.

A caricatura, conforme Daniele Barbieri (2017), pode ser entendida como “modo de representar personagens e objetos que destaca certas características, *deformando-os*, para expressar alguns de seus aspectos em detrimento de outros” (2017, p. 67). A leitura de Barbieri permite-nos entender que a eficácia da caricatura depende do diálogo com modelos de representação disseminados nos imaginários, do compartilhamento de referências entre artista e leitores:

a caricatura vive do exagero de características, movimentos e situações estereotipados. A caricatura torna mais fácil o reconhecimento das situações porque põe em evidência precisamente aquilo que *estamos acostumados a ver* nesse tipo de situações, ou o que esperamos ver (BARBIERI, 2017, p. 73).<sup>9</sup>

Já o estereótipo, de acordo com Stuart Hall (2016), pode ser considerado um modelo de representação que “*reduz, essencializa, naturaliza e fixa a ‘diferença’*” (2016, p. 191). Os estereótipos reduzem o objeto representado a alguns poucos traços facilmente reconhecíveis, que são exagerados e simplificados. Conforme o autor, o modelo tem efeito essencializador, fixando os traços como características naturais e imutáveis do objeto. Nesse processo, o estereótipo atua como delimitador de padrões sociais, delimitando o que é normal e a anormal, aceitável e inaceitável (2016, p. 190-191).

No caso da representação dos selvagens negros, Augusto Rocha desenha-os de forma caricatural e estereotipada, caracterizando-os apenas pelo destaque e deformação dos elementos que os definem nos imaginários como “selvagens” e “negros”, como o corpo praticamente nu, o uso de brincos de argola e de lanças e escudos (tecnologias “primitivas”) e, também, os lábios e narizes desproporcionais, o cabelo crespo e a pele preta. Como estereótipos, os personagens são desumanizados, apresentando-se como figuras genéricas, idênticas, sem identidade pessoal.

Na cena, a contraposição entre a figura idealizada do herói branco e a imagem estereotipada dos selvagens negros pode ser compreendida como uma representação concisa e eficaz das mensagens da aventura, especialmente os temas “branco” *versus* “não branco” e “civilização” *versus* “selvageria”, estabelecendo hierarquias raciais ao definir *Max Muller* como padrão de humanidade e os selvagens como o oposto do padrão.

---

<sup>9</sup> Grifos do original.



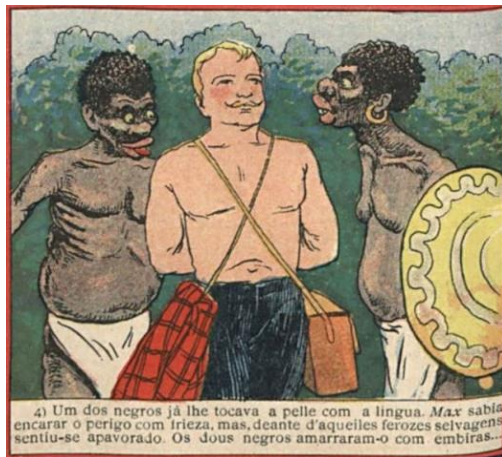


Figura 10: *Max Muller*, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 421, de 29/10/1913. Acervo digital FBN.

Além disso, a desumanização dos estereótipos atua em conjunto com o desenvolvimento de outros temas, como “bem” *versus* “mal” e “homem” *versus* “natureza”. No caso, com a identificação do herói com a noção de “bem” e o estabelecimento de seus antagonistas como seu inverso. E com a integração dos “ferozes selvagens” ao cenário da natureza hostil do continente africano. São como a face humana dessa natureza. Por um lado, os selvagens contribuem para a definição do continente como lugar não branco. Por outro, são caracterizados pelo cenário a que pertencem, sendo mais relacionados à noção de “natureza” do que de “homem”.

### O nativo subalterno

O “nativo subalterno” é outro tipo de personagem muito presente no quadrinho de Augusto Rocha. Assim como o selvagem negro, é um tipo de personagem baseado em estereótipos racistas, que é mobilizado pelo autor no desenvolvimento dos temas da aventura. Normalmente, os personagens que se enquadram no tipo são pessoas não brancas, nativas do lugar “exótico” onde a aventura acontece, que trabalham para os protagonistas e outros personagens brancos. Muitas vezes, o nativo subalterno é caracterizado diferentemente dos selvagens (o que não significa que ele seja considerado plenamente civilizado), vestindo roupas, adornos e armas diferentes. Embora também seja comum que a caracterização visual dos personagens seja idêntica à do restante dos selvagens.

A nosso ver, o tipo dialoga com modelos de representação amplamente difundidos nos imaginários colonialistas e racistas, como o “bom selvagem” e o “pai Tomás”. Com relação ao modelo visual do bom selvagem, são bons exemplos os óleos *Mulher tupi* (1641) e *Homem tupi* (1643), de Albert Eckhout, que apresentam os indígenas “domesticados”, vestindo panos e integrados à civilização, em contraposição às representações canibalescas e bárbaras encontradas

em *Mulher tapuia* (1641) e *Homem tapuia* (1641) (Figura 11), do mesmo artista. Conforme descreve Chicangana-Bayona em *Imagens de canibais e selvagens do novo mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)* (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 216):

... ao comparar os casais de índios tupis e tapuias, nota-se claramente o contraste entre eles. Contraste inerente tanto às figuras representadas como também à paisagem em que são colocadas. No plano de fundo do casal tapuia, a paisagem é mais primitiva, rústica e agreste, e os personagens estão acompanhados de animais perigosos. Por sua vez, o casal tupi aparece numa paisagem doméstica, modificada e transformada pelo homem europeu: plantação ordenada e prosperidade agrícola.



**Figura 11:** Na ordem: *Mulher Tupi* (1641), *Homem Tupi* (1643) *Mulher Tapuia* e *Homem Tapuia* (1641), de Albert Eckhout. Óleos sobre tela. Museu Nacional da Dinamarca.

Com relação ao “pai Tomás”, trata-se do modelo consagrado no romance estadunidense *Uncle Tom’s Cabin; or, Life Among the Lowly* (1853), de Harriet Beecher Stowe. Segundo David Bogle, é o estereótipo dos “bons negros”, que mesmo “perseguidos, assediados, caçados, açoitados, escravizados e insultados [...] mantêm a fé, jamais se voltam contra os brancos e mantêm-se saudáveis, submissos, estoicos, generosos, altruístas e oh!, tão gentis” (BOGLE *apud* HALL, 2016, p. 177).<sup>10</sup>

Em nossa interpretação, assim como os modelos mencionados, os nativos subalternos são personagens que naturalizam as relações desiguais de poder estabelecidas entre brancos e não brancos. Como se os personagens brancos, por serem supostamente mais humanos e civilizados,

<sup>10</sup> Em sua discussão sobre estereótipos racistas, Stuart Hall (2016) adota como referência o estudo *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies and Bucks: an interpretative history of blacks in american films*, de David Bogle, publicado em 1973.

fossem mais aptos a posições de poder, e os não brancos nativos, desumanizados e selvagens, fossem naturalmente adequados à subordinação.

Em muitas histórias, o nativo subalterno é mobilizado como companheiro do herói em suas aventuras, como guia de viagem e carregador de bagagem. Nesses casos, é comum que o personagem seja uma espécie de coadjuvante heroico, como um fiel escudeiro. Na passagem de *Max Muller* pela África, o personagem *pai Ignacio* cumpre com essa função. O personagem aparece no mesmo capítulo da chegada do herói ao continente, resgatando-o do aprisionamento pelos negros selvagens (Figura 5). No capítulo seguinte, *pai Ignacio* apresenta-se a *Max Muller* e conta que “os pretos que o prenderam, iam devora-lo vivo no dia em que ele fugiu, que eram comedores de gente e guerreavam outras tribus afim de comerem os vencidos” e que “o único que não comia gente era elle e por isso o tinham por santo”. Depois disso, sem motivo aparente, *pai Ignacio* passa a acompanhar *Max Muller* em suas aventuras, guiando-o e auxiliando-o na luta contra os perigos do continente africano (Figuras 5, 6, 7 e 9).

Alguns capítulos depois, *pai Ignacio* conta ao herói que fora escravizado no Brasil, que conseguiu fugir e que voltou à África. Nesse capítulo, o personagem descreve a *Max Muller* o horror da escravidão (Figura 12):

Um dia a minha tribu foi guerreada por outra e nós tudo fômo prisionêro. Um home branco, armado, mandou passar umas correntes em nós tudo e assim amarrados fizemos uma viagem de um mez, a pé e debaixo de um sol de brazas. Chegamos ao mar e fomos levados para um navio de vela, cheio de negros. Muitos de meus companheiros morreram pelo caminho, de fome e de cansaço, outros doentes, eram atirados ao mar. O navio evitava o encontro de outros navios e às vezes era perseguido pelos ingleses. Desembarcamos no Brasil e fomos levados a um leilão de escravos. O homem branco, mostrava que o negro era perfeito e o comprador, batia-lhe no peito e nas costas, examinava-lhe os dentes como se o negro não fosse uma creatura humana, filha de Deus como qualquer outra. Eu fui vendido para Belém, minha *muié* para a Bahia e meu *fio* para Goyaz. Os grifos são do original.

Como consequência, *Max Muller* fica “horrorisado e envergonhado”, pois sua “querida Pátria tivera escravos”. O caso é revelador do modo como as hierarquias entre brancos e negros são construídas no quadrinho de Augusto Rocha. Embora o artista mobilize *pai Ignacio* para condenar a escravidão, a inserção do personagem na narrativa reforça as noções de superioridade branca e inferioridade negra a partir da naturalização de sua condição como subordinado. No quadrinho, Augusto Rocha não fornece motivo para *pai Ignacio* seguir e servir *Max Muller*. É pressuposto que a relação de subordinação não precisa ser explicada.





Figura 12: Max Muller, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 427, de 10/12/1913, e 449, de 13/05/1914. Acervo digital FBN.

Além disso, o personagem também é mobilizado no desenvolvimento do tema “civilização” versus “barbárie/selvageria”. A associação com *Max Muller* permite que *pai Ignacio* deixe a condição de selvagem, aproximando-se da civilização. Isso se torna particularmente evidente se comparamos a representação do personagem durante a travessia africana – desenhado seminu, vestindo apenas um pano branco e descalço (até no deserto) – com sua imagem quando deixam o continente em retorno à residência de *mister Greener*, entendida como uma “ilha de civilização”. No capítulo em que os personagens deixam a África, *pai Ignacio* é desenhado vestindo chapéu, terno e sapatos. Conforme descreve Augusto Rocha, “Pai Ignacio mettido numa faticota nova, sorria satisfeito” (Figura 12). Para nós, a transformação vivida pelo personagem subalterno pode ser entendida como o cumprimento de uma missão não dita de *Max Muller*: civilizar as selvas e seus habitantes. Novamente, temos um exemplo da articulação entre o quadrinho e os imaginários colonialistas e racistas do período, com o protagonista cumprindo com o “fardo do homem branco”.

### O bandido árabe

Assim como ocorre com os selvagens negros, os bandidos árabes exercem a função narrativa de antagonistas e participam do desenvolvimento dos principais temas da aventura. O desenho dos personagens também é estereotipado. São representados por um conjunto mínimo de atributos, suficientes para identificá-los nos imaginários como árabes, a exemplo da túnica branca, a barba, o nariz curvo e a pele de cor mais amarronzada (em relação aos personagens brancos). A estereotipia também desumaniza os personagens, que se apresentam como árabes genéricos, sem identidade própria, tornando impossível distinguir um do outro (Figuras 9 e 13).

O arco africano de *Max Muller* pode ser dividido em duas etapas principais. A primeira é marcada pela travessia das selvas e o confronto com seus perigos naturais, como os animais e os selvagens negros. Na segunda etapa, os principais antagonistas passam a ser os bandidos árabes e o deserto do Saara. Nessa etapa, os bandidos árabes aparecem em dois momentos: são enfrentados por *Max Muller* e *pai Ignacio* enquanto atravessam o deserto; e por *mister Greener*, quando é aprisionado por um “bando de beduínos, formando uma tribo nomade de malfeitores” (Figura 13). Depois de deixar o acampamento francês nas selvas, *Max Muller* e *pai Ignacio* partem para o Saara em caravana com dois guias árabes. Conforme descreve Augusto Rocha (Figura 13):

... Max viajava, parando apenas para as refeições e para dormir nas molles areias do deserto. Enquanto elle dormia, pai Ignacio velava e vice-versa. Elles, com razão, desconfiavam dos guias árabes, que lhes parecia tramarem algum plano. Pai Ignacio dizia: *Nhô Max, eu quarquê dia passo fogo num d'esses barbudinhos! Acabo com esses carinhas de chocolate! Max porém acalmava, com brandura, o entusiasmo do querido pai Ignacio.*<sup>11</sup>

As suspeitas do herói e seu companheiro se confirmam no capítulo seguinte, quando surpreendem os bandidos tentando roubar a caravana no meio da noite. *Max Muller* e *pai Ignacio*, então, rendem os criminosos e os levam até a autoridade colonial, situada em uma “ilha de civilização”, o acampamento francês no oásis (Figura 9). Na cena, a hierarquia entre os homens brancos e não brancos é composta de modo bastante explícito. O artista desenha o capitão *Galant* e *Max Muller* de um lado, como figuras de autoridade, e os “árabes traidores” e *pai Ignacio*, destituídos de poder, do outro. Os bandidos árabes cedem ao poder dos personagens brancos, em postura que remete à convenção do “selvagem submetido”, típica do período.<sup>12</sup> Já *pai Ignacio*, como de costume, é colocado à margem da imagem, observando passivamente a

<sup>11</sup> Grifos do original.

<sup>12</sup> Discutimos a convenção com mais atenção em nossa dissertação de mestrado (NEIVA, 2022). Trata-se, basicamente, de um modelo de representação que coloca personagens caracterizados como “selvagens”, como indígenas brasileiros e negros africanos, em posturas de submissão a personagens brancos, com os personagens “selvagens” desenhados de joelhos diante dos brancos, rendendo-se ou venerando-os.



ação dos protagonistas da cena. Dessa forma, Augusto Rocha reforça, mais uma vez, algumas das principais mensagens do quadrinho. Em especial a “civilização” *versus* “barbárie/selvageria” e o “branco” *versus* “não branco”.



Figura 13: Max Muller, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 433, de 21/01/1914, e 440, de 11/03/1914. Acervo digital FBN.

Os bandidos árabes exercem as mesmas funções na sequência da captura e fuga de *mister Greener*. A diferença reside no modo como o artista desenvolve as hierarquias. No caso, os bandidos árabes, ao verem o coronel abatendo o leão que o perseguia, reconhecem sua superioridade no manejo da arma de fogo e decidem torná-lo chefe da tribo, obrigando-o a permanecer com eles (Figura 13). Neste trecho, Augusto Rocha dialoga com concepções comuns aos imaginários colonialistas e racistas, de que os nativos não brancos, bárbaros e selvagens seriam incapazes de autogoverno, necessitando submeter-se à autoridade branca e civilizada.

### O aliado branco

Por fim, o último tipo de personagem que discutiremos é o aliado branco, normalmente presente nas “ilhas de civilização”. Consideramos que pertencem a essa categoria os personagens brancos encontrados pelo herói ao longo de sua jornada, auxiliando-o de diversas

formas, fornecendo-lhe recursos como hospedagem, equipamentos e informações. Podemos citar como exemplos os já mencionados *Dr. Hunt* e seu secretário e os oficiais franceses (Figuras 6, 9 e 14).

Assim como as “ilhas de civilização”, a representação idealizada dos aliados brancos é mobilizada no desenvolvimento de temas como “civilização” *versus* “barbárie/selvageria”, “branco” *versus* “não branco” e “homem” *versus* “natureza”. São figuras de autoridade que simbolizam a civilização dos impérios ocidentais, como o cientista e o oficial colonial. A figura do cientista, por exemplo, não evoca apenas a noção de uma inteligência superior da civilização branca, mas, também, o poder que o homem exerce sobre a natureza a partir da ciência, com práticas como a classificação e hierarquização da flora e fauna.

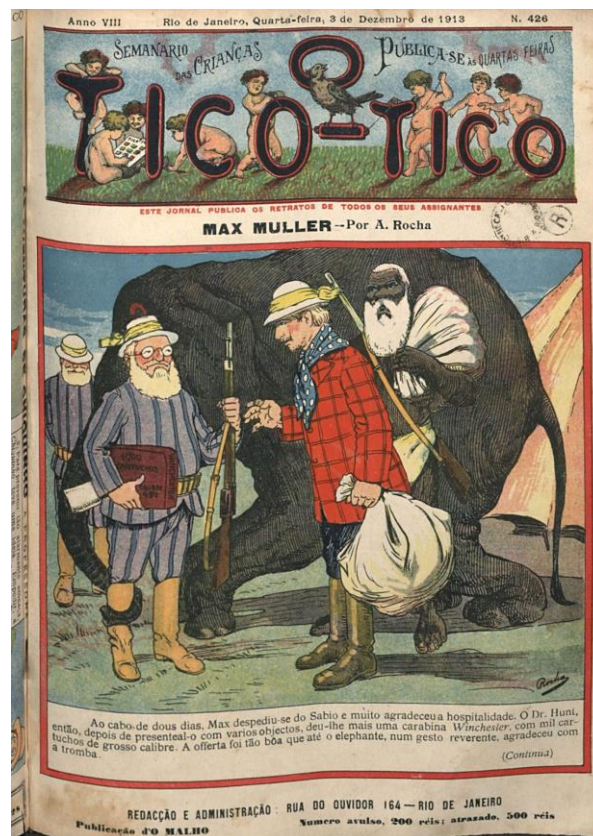


Figura 14: *Max Muller*, de A. Rocha. *O Tico-Tico*, números 426, de 03/12/1913. Acervo digital FBN.

Além disso, a aliança entre *Max Muller* e os personagens estabelece uma espécie de comunidade branca na África, unida em torno de fatores como sua identidade compartilhada, ideais e missões. É por isso que os aliados brancos auxiliam *Max Muller*. É por isso que o herói também os ajuda, assistindo na missão de estabelecer a ordem nas terras selvagens, eliminando ameaças “naturais”, como os gorilas, e “não brancas” e “bárbaras”, como os bandidos árabes (Figuras 7 e 9).

## Considerações Finais

No artigo, tivemos como objetivo discutir as relações entre o arco africano da história em quadrinhos *Max Muller*, de Augusto Rocha, publicado em *O Tico-Tico* entre 1913 e 1916, e os imaginários colonialistas e racistas vigentes no Brasil no período. Para tanto, realizamos uma breve contextualização dos tipos de imagens e modelos de representação que compunham os imaginários, empregando como exemplos páginas de caráter educativo encontradas nos mesmos números de *O Tico-Tico* em que foram publicados os capítulos do arco africano. No caso, páginas das seções *Raças Humanas*, *Viagens e Aventuras* e *Animaes Curiosos*. Em seguida, discutimos alguns dos vínculos entre o quadrinho e os imaginários, a partir da análise de três categorias de convenções: os temas, os cenários e os tipos de personagem.

O quadrinho de Augusto Rocha foi mobilizado como evidência das relações estabelecidas entre o autor e os imaginários colonialistas e racistas presentes em seu meio. Como resultado da análise, concluímos que o artista dialogou intensamente com os imaginários, empregando modelos e esquemas típicos de representação à sua maneira, com as particularidades dos seus traços e vivências. Em *Max Muller*, aspectos da vida pessoal e profissional de Augusto Rocha, a exemplo da experiência como caçador e habilidade como animalista, articulam-se com os imaginários colonialistas e racistas na construção de uma obra ao mesmo tempo única e genérica. Com a obra, Augusto Rocha contribuiu para o desenvolvimento dos imaginários em questão, ampliando-os e reiterando algumas de suas concepções fundamentais, como a suposta superioridade da civilização ocidental branca em oposição a uma África negra, árabe e selvagem, palco para a agência do homem branco e à espera de sua colonização. Os problemas referentes à integração de *Max Muller* aos imaginários colonistas e racistas no Brasil do período são complexos. Não tivemos pretensão de esgotá-los. Procuramos apenas contribuir com a discussão sobre alguns aspectos da obra, que permanece carente de estudos mais aprofundados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BARBIERI, Daniele. **As Linguagens dos Quadrinhos**. São Paulo: Peirópolis, 2017.

CARDOSO, Athos Eichler. Max Muller – Primeiro herói de aventura dos quadrinhos do século XX. In: XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2003, PUC Minas. Belo



Horizonte, INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2003. Disponível em:

[http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003\\_NP16\\_cardoso.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP16_cardoso.pdf).

Acesso em agosto, 2022.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenji Aucardo. **Imagens de Canibais e Selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)**. Campinas: Editora Unicamp, 2017.

CAWELTI, John. **Adventure, Mystery, and Romance: formula stories as art and popular culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

DUNCAN, Randy; SMITH, Matthew. **The Power of Comics: history, form and culture**. New York: Continuum, 2009.

GELL, Alfred. **Arte e Agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GOMES, Ivan Lima. Angelo Agostini e os Quadrinhos: algumas questões. In: CALLARI, Victor; RODRIGUES, Márcio dos Santos (orgs.). **História e Quadrinhos: contribuições ao ensino e à pesquisa**. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2021.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios, 1875-1914**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

LIMA, Herman. **História da Caricatura no Brasil**. Livraria José Olympio Editora. Rio de Janeiro, 1963.

LIMA, Solange Ferraz de. **Imagens da Imagem do Sesc**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.

LIMA, Solange Ferraz de; NEIVA, Lucas Mello. A África nos Quadrinhos de *O Tico-Tico*, dos anos 1900 à década de 1930. **África(s)**, v. 8, n. 15, p. 15-41, 2021.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, vol. 23, n. 45, p. 11-36, 2003.

NEIVA, Lucas Mello. **Deuses brancos, exploradores e selvagens: histórias em quadrinhos e imaginário racial no Brasil (anos 1930 e 1940)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

RIBEIRO, Berta. **O Índio na História do Brasil**. São Paulo: Global, 2009.

RODRIGUES, Márcio dos Santos. Apontamentos para a Pesquisa Histórica sobre Quadrinhos. In: CALLARI, Victor; RODRIGUES, Márcio dos Santos (orgs.). **História e Quadrinhos: contribuições ao ensino e à pesquisa**. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2021.

Recebido em: 12/08/2022

Aprovado em: 26/11/2022