



Expediente

Editor

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Edição & Revisão

Apoena Canuto Cosenza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Carlos Eduardo Alexandre Francisco, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Duarte Luciano Antunes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, Brasil

Daniilo Luiz Marques, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Eva Aparecida dos Santos, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Helena Wokim Moreno, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Márcia de Paiva Fernandes, Programa de Ciência Política - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil

Maria Rosa Dória Ribeiro, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Renata Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Simone Barboza de Carvalho, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil.

Thiago Sapede, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Conselho Editorial

Alberto Oliveira Pinto, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Universidade de Lisboa, Portugal

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Ana Mónica Henriques Lopes, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Carlos Moreira Henriques Serrano, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Celso Castilho, Universidade de Vanderbilt, Estados Unidos da América

Fabiana Schleumer, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Fabio Baqueiro Figueiredo, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil

Irinéia M. Franco dos Santos, Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Kabenguelê Munanga, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Lígia Fonseca Ferreira, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Maria Cristina Cortez Wissenbach, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Brasil

Mário Augusto Medeiros da Silva, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Marina de Mello e Souza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Marina Gusmão de Mendonça, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Matheus Gato, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Mônica Lima e Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

Nkolo Foé, Université de Yaoundé, Ecole Normale Supérieure, Camarões

Rodrigo Bonciani, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Ronilda Iyakemi Ribeiro, Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, Brasil

Sebastião Vargas Ferreira Netto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Autor Corporativo

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, NºXX, Dezembro/2017

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária.

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

revistasankofa@gmail.com

<http://site.google.com/site/neacpusp>
neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. Artigos: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. Resenhas: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. Entrevistas: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. Documentação: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.
6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.
7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.
8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês, acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico:

revistasankofa@gmail.com.

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XXVI, Ano XV, Janeiro. São Paulo, NEACP, 2022.

<https://www.revistas.usp.br/sankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

SOBRE A SANKOFA.....	5
EDITORIAL.....	6
AFRICANOS ESCRAVIZADOS NA EXPANSÃO CACAUEIRA DE ILHÉUS-BAHIA, 1850-1888.....	8
CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, NOS OITOCENTOS, NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO.....	27
EDUCAÇÃO AFRICANA: POSSIBILIDADES PEDAGÓGICAS.....	56
LITERATURA, IMAGEM E RESISTÊNCIA: O MUNDO SE DESPEDAÇA E O RESGATE DAS MEMÓRIAS ANCESTRAIS.....	74
“NEO ZUMBILISMO É AGORA”: 20 DE NOVEMBRO E CONSCIÊNCIA NEGRA NO BRASIL.....	94
“UMA PAISAGEM POR BAIXO DA OUTRA”: NARRATIVAS DECOLONIAIS SOBRE A NATUREZA NA TRILOGIA “AS AREIAS DO IMPERADOR” DE MIA COUTO.....	116

SOBRE A SANKOFA

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nos possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

EDITORIAL

Caros leitores,

Nessa vigésima sexta edição da revista Sankofa, apresentamos artigos que trazem perspectivas e objetos variados, de pesquisadores que fornecem distintos métodos de trabalho. Mantemos o enfoque nos estudos sobre a África e a diáspora africana, abrindo espaço para a produção de conhecimento com o objetivo de enriquecer a compreensão e debate à respeito da história que é parte fundamental da constituição da sociedade contemporânea.

O primeiro texto dessa edição é “Africanos Escravizados Na Expansão Cacaueira De Ilhéus-Bahia, 1850-1888”, de Marcelo Loyola de Andrade. O artigo analisa os dados acerca dos africanos escravizados em Ilhéus, sul da Bahia, entre os anos de 1850 e 1888, período de expansão da lavoura cacaueira, com foco nas atividades econômicas que estavam inseridos e nas características demográficas da população. O segundo artigo é de Cátia Regina Gutman, e se intitula “Crianças Africanas Escravizadas Nos Anúncios De Fugidos, Nos Oitocentos, Na Cidade Do Rio De Janeiro”. Trata-se de um recorte da tese de doutorado em andamento da autora. O artigo propõe questões e reflexões, a partir do paradigma da Afrocentricidade, sobre as crianças africanas escravizadas como sujeitos africanos. Busca entendê-las como sujeitos históricos e atores sociais que foram invisibilizadas nas demografias do tráfico atlântico ao Brasil para incluí-los na historiografia da infância brasileira.

O terceiro artigo tem como título “Educação Africana: Possibilidades Pedagógicas”, e foi escrito por Ademir Barros dos Santos. Nele, o autor aborda os efeitos dos valores civilizatórios de matriz africana e suas eventuais possibilidades nos processos escolares. Esforçou-se em desmistificar diversos significados apostos, pejorativamente, a elementos desta matriz, destacando a apresentação das bases culturais presentes nesta visão de mundo e o processo ensino/aprendizagem daí decorrente. O quarto artigo, “Literatura, Imagem E Resistência: O Mundo Se Despedaça E O Resgate Das Memórias Ancestrais”, foi produzido por Alessandra Santos Chagas. A autora buscou investigar o papel da literatura na representação da relação entre colonizado e colonizador a partir do romance “O mundo se Despedaça (2009)”, do escritor nigeriano Chinua Achebe. Para isso, buscou referencial nos trabalhos de Bonnici (2005), Fanon (2008/1952), Santos (2008), Kilomba (2019) e Césaire (2020/1950).

O quinto artigo dessa edição é o “‘Neo Zumbilismo É Agora’: 20 De Novembro E Consciência Negra No Brasil”, de Juliana Serzedello Crespim Lopes. O artigo discute o conceito

de Consciência Negra, considerando-se as reflexões de Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Nascimento (2018) e Gonzales (1982). Com base nas categorias propostas por tais autores/as, a autora analisou fontes como os documentos inaugurais do Movimento Negro Unificado (MNU), manifestos e vídeos das Marchas para Zumbi em finais do século XX.

O sexto artigo foi escrito por uma equipe composta pelos pesquisadores Julio Cesar Vieira, Roberta Barros Meira, e Taiza Mara Rauen Moraes. O título do artigo é “‘Uma Paisagem Por Baixo Da Outra’: Narrativas decoloniais sobre a natureza na trilogia *As Areias Do Imperador* de Mia Couto”. Trata-se de um esforço de análise da referida trilogia, a entendendo como um esforço de Mia Couto para realizar uma releitura do passado colonial moçambicano, apontando as marcas deixadas pela colonização e principalmente, evidenciando os processos de resistência das culturas locais. A partir da análise histórica e do texto literário, são discutidas as narrativas de paisagens presentes nos volumes que compõem a trilogia de Mia Couto e suas contribuições para pensar o patrimônio ambiental a partir das perspectivas invisibilizadas pela narrativa eurocêntrica colonial.

Boa leitura!

AFRICANOS ESCRAVIZADOS NA EXPANSÃO CACAUEIRA DE ILHÉUS-BAHIA, 1850-1888

Marcelo Loyola de Andrade

Resumo:

Este artigo analisa os africanos escravizados em Ilhéus, sul da Bahia, entre os anos de 1850 e 1888, período de expansão da lavoura cacaueteira. O foco recai nas atividades econômicas que estavam inseridos e nas características demográficas da população. As fontes privilegiadas são inventários post mortem e o Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872. A proposta é enfatizar que a escravidão impôs constantes situações de vulnerabilidade, envolvendo a exploração do trabalho e a separação de muitas famílias por meio das vendas e doações, realizadas durante a partilha dos bens entre os herdeiros. Nesse contexto, em que comumente eram tratadas como mercadorias, eles reagiram de diversas maneiras.

Palavras-chave: Escravidão, Ilhéus, africanos, cacau

Enslaved africans in the cocoa expansion of Ilhéus-Bahia, 1850-1888

Abstract:

This article analyzes the enslaved Africans in Ilhéus, southern Bahia, between the years 1850 and 1888, the period of expansion of the cocoa crop. It focuses on the economic activities engaged and the demographic characteristics of the population. The privileged sources are postmortem inventories and the 1872 General Census of the Empire of Brazil. The main view emphasizes the situations of vulnerability imposed very often, involving exploitation of labor and the many families dismantling through sales and donations, when dividing goods among heirs. In this context, ordinarily treated as commodities, they reacted in several ways.

Keywords: Slavery, Ilhéus, africans, cocoa

INTRODUÇÃO

O século XIX foi marcado pela explosão absurda do tráfico atlântico de africanos para as Américas. O processo de industrialização na Europa e nos Estados Unidos fez aumentar a demanda por matérias-primas baratas, suprida, em grande parte, devido ao aumento da exploração do trabalho escravo, alimentado pelo opulento comércio da “mercadoria humana”. Calcula-se que algo em torno de 2.054.724 africanos foram desembarcados nos portos do Brasil entre 1801 e 1850, último país da América a abolir a servidão.¹

Parte significativa dessas pessoas foram destinada à Província da Bahia, região nordeste do Brasil, onde a economia açucareira prosperou no século XIX, sobretudo devido aos efeitos da rebelião escrava de São Domingue (1798), que destruiu as instalações da ilha e retirou do mercado um dos maiores fornecedores mundiais de açúcar (Ver, entre outros, SCHWARTZ, 1988)

No recôncavo baiano, região típica de plantation açucareira, a quantidade de engenhos cresceu de modo significativo, passando 292 em 1818 para 635 em 1873 (BARICKMAN, 2003, p. 80). Nessa conjuntura, diversos setores da economia se desenvolveram, como a lavoura cacaueteira no sul da província, por exemplo, que se tornou importante área produtora de cacau no decorrer do século XIX, sendo as sementes do fruto utilizadas como matéria-prima para a fabricação do chocolate (ANDRADE, 2019; MAHONY, 2001)

A comarca de Ilhéus, com extensas florestas de mata atlântica, várias bacias hidrográficas, clima quente e úmido, apresenta condições naturais favoráveis ao cultivo da planta. Vários africanos foram escravizados nesse processo, trabalharam no cultivo do cacau, na produção de farinha, açúcar, cachaça e outras atividades, contribuindo de diversas formas para o desenvolvimento da economia. Entre o final do século XIX e os primeiros lustros do XX a localidade se tornou uma das principais áreas produtoras do fruto no Brasil (GARCEZ; FREITAS, 1979).

O plantio do cacau foi disseminado por diversos grupos sociais, pessoas livres pobres, indígenas, libertos e escravos participaram do processo na localidade, que ocorreu junto com o crescimento do número de engenhos, o que dinamizou as exportações e o mercado interno. O objetivo deste artigo é analisar os espaços de trabalho dos africanos nesse contexto, as diferentes ocupações, as características demográficas da população, a proporção em relação aos crioulos (nascidos no Brasil), e os dilemas da vida em cativo.

1 Voyage Slavery. Disponível em <<http://www.slavevoyages.org>>. Acesso em: 12 ago. 2013.

As fontes privilegiadas são inventários *post mortem* e o Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872, que permitem análises sistemáticas a respeito destes aspectos. A historiografia sobre a escravidão em Ilhéus avançou nas últimas décadas e a presença dos africanos merece aprofundamentos. De modo geral, os estudiosos do assunto sempre caracterizaram a população cativa da localidade como sendo predominantemente crioula.

Sobre o Engenho Santana, por exemplo, uma das grandes unidades escravistas de Ilhéus, Stuart B. Schwartz (2001, p. 111) destacou “Na década de 1790, restavam poucos indivíduos nascidos na África entre os escravos, mas em 1828, os 222 escravos de Santana eram, como exceção de uma mulher idosa, todos nascidos no Brasil.”

Mahy Ann Mahony (2001, p. 100-101), apoiando-se em registros de batismo de escravos salientou que “[...] apenas vinte escravos africanos aparecem no registro batismal entre as décadas de 1820 e 1840, para um total de 261 escravos adultos”. Com relação aos inventários e escrituras públicas a autora acrescenta,

“Dados coletados dos inventários de propriedades, e das escrituras de compra e venda de propriedades, dos anos 1840 aos anos 1880, mostram que 55,4% dos escravos haviam, claramente, nascidos no Brasil, enquanto apenas 14,9% deles eram, claramente, de origem africana. É certo que isso nos deixa sem informação acerca de 29,5% dos escravos encontrados nos documentos” (MAHONY, 2001, p. 100-101)

Com efeito, os documentos para o estudo dos africanos escravizados em Ilhéus apresentam limites. Os inventários nem sempre fornecem a origem e o nome das nações, no Recenseamento de 1872 eles aparecem como estrangeiros, sem maiores informações, e no Livro de classificação dos escravos não existe menção da origem dos escravizados.

Nosso propósito é contribuir com o debate sobre a presença dos africanos em Ilhéus, testando a hipótese de que na segunda metade do século XIX o desenvolvimento econômico desta localidade motivou a aquisição de mais escravos.

A proporção de africanos na população cativa pode servir como indício deste processo. Ademais, a situação desses sujeitos históricos é peculiar, entre outras questões, devido à condição de estrangeiros impostas a eles pela Constituição brasileira de 1824.² Além de enfrentar as agruras da escravidão, os africanos que se libertavam do cativeiro tinham de encontrar um lugar na

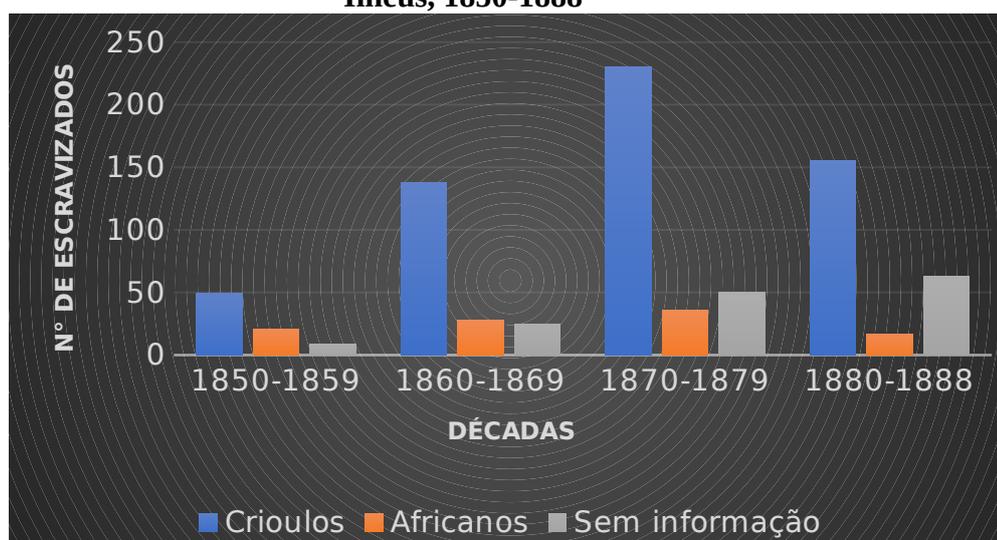
2 BRASIL, Carta de Lei de 25 de Março de 1824. Constituição Política do Império do Brasil. Art. 6 – São cidadãos *brasileiros*, § 1º Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. In: *Coleção das Leis do Império do Brasil*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em 07 de set. 2021.

sociedade que lhes negou o direito à cidadania, numa época em que o cultivo do cacau despontava como lavoura emergente na Bahia.

AFRICANOS ESCRAVIZADOS NA EXPANSÃO CACAUEIRA DE ILHÉUS-BAHIA, 1850-1888

Para analisar os africanos escravizados em Ilhéus investigamos 333 inventários *post mortem*, abertos entre 1850 e 1888.³ Essa documentação oferece grandes possibilidades para a realização desse estudo, contendo informações detalhada sobre os seus preços, sexos, idades e nações de origem. A presença de cativos constou em aproximadamente um terço dos processos investigados.

Gráfico 1 – Distribuição dos inventários por décadas segundo a presença de escravos. Ilhéus, 1850-1888



Fonte: APEB, Sessão Judiciária (SJ), 333 processos de inventários. Ilhéus, 1850-1888.

O Gráfico 1 mostra a presença de escravos em todos os períodos, a maior parte se concentrando nas últimas décadas da escravidão, quando a lavoura cacaueira se expandiu em Ilhéus. Dentre os processos investigados 64,5% pertencia a produtores de cacau, pessoas ou famílias com boa parte da riqueza comprometida com plantações de cacauzeiros. Outra parcela (11,7%), era composta por negociantes, com fortunas alocadas sobretudo nos gêneros das casas de negócio e em dívidas ativas. Os donos de engenho, 3,6% dos inventariados, tinham riqueza comprometida

³ O número de inventários por décadas pode ser visto entre parêntese: 1850-1859 (19); 1860-1869 (63); 1870-1879 (121); no período 1880-1888 (130). Documentação disponível no Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEB), Seção Judiciária (SJ).

principalmente com escravos, terras e imóveis.

Os demais processos (20,2%) pertenciam a lavradores de mandioca, café e coco, além dos profissionais liberais, funcionários eclesiásticos e os casos sem identificação.

Embora a economia fosse diversificada, o cacau se destacou ao longo do período, com presença marcante de africanos no processo.

Para se ter uma ideia todos os donos de engenho eram escravistas, 79,5% dos negociantes tinham escravos e 23,7% dos produtores de cacau também. Entre os produtores de farinha/café/coco esse índice foi de 45%. Evidentemente, Ilhéus não fugia à regra geral do Brasil, a escravidão estava disseminada na economia e sociedade.

Para dar conta dessa diversidade agrupamos os inventariados de Ilhéus em seis categorias ocupacionais, que não explicam toda a dinâmica da vida pretérita dos que faleceram, mas servem como parâmetro de aproximação da realidade de suas riquezas na época da morte, são elas: produtores de cacau, produtores de farinha/café/coco, negociantes, donos de engenhos, outros e os casos sem informação.

Tabela 1– Distribuição dos inventários segundo ocupação principal e montante da riqueza. Ilhéus, 1850-1888

OCUPAÇÕES PRINCIPAIS	Inventários		Monte-mor		Monte-mor
	Nº	%	Soma (em réis)	(em %)	Média (em réis)
Produtores de cacau	215	64,5	826.087,702	40,0	3.842,268
Negociantes	39	11,7	707.941,329	34,1	18.152,342
Produtores de farinha/café/coco	24	7,2	70.887,350	3,4	2.941,947
Donos de Engenho	12	3,6	365.744,351	17,6	30.232,863
Outros *	13	4,0	29.226,089	1,4	2.248,161
Não Identificada	30	9,0	72.222,908	3,5	2.407,430
TOTAL	333	100,0	2.072.109,729	100,0	6.212,850

Fonte: APEB, SJ, 333 processos de inventários. Ilhéus, 1850-1888.

(*) Profissionais liberais, funcionários eclesiásticos; pequenos criadores; madeireiros etc.

A Tabela 1 mostra que, em termos relativos, os donos de engenho se destacaram entre os mais ricos, representando apenas 3,7% dos inventariados e concentrando 17,6% da soma de todas as fortunas. Os negociantes aparecem em segundo lugar, com média de monte-mor perfazendo Rs. 18:152\$342, cifra inferior apenas à dos donos de engenho (Rs. 30:232\$863) e bem superior à dos produtores de cacau (Rs. 3:842\$268).

Esses dados refletem o processo de transição da economia açucareira para o cultivo do cacau. Nesta conjuntura, a maioria dos lavradores do fruto não tinha escravos nem meios para transportar o produto até Salvador, fornecendo cacau aos negociantes como pagamento das dívidas. Estes, por sua vez, comercializavam o produto no mercado da capital, onde era despachado para os países estrangeiros.

Em Ilhéus, além de lavradores pobres, famílias ricas também começaram a investir na lavoura cacauzeira e utilizaram escravos em todos os serviços. O incremento da navegação a vapor, a crescente valorização externa do produto e as condições climáticas ideais ao cultivo da planta favoreceram a expansão da lavoura na localidade.

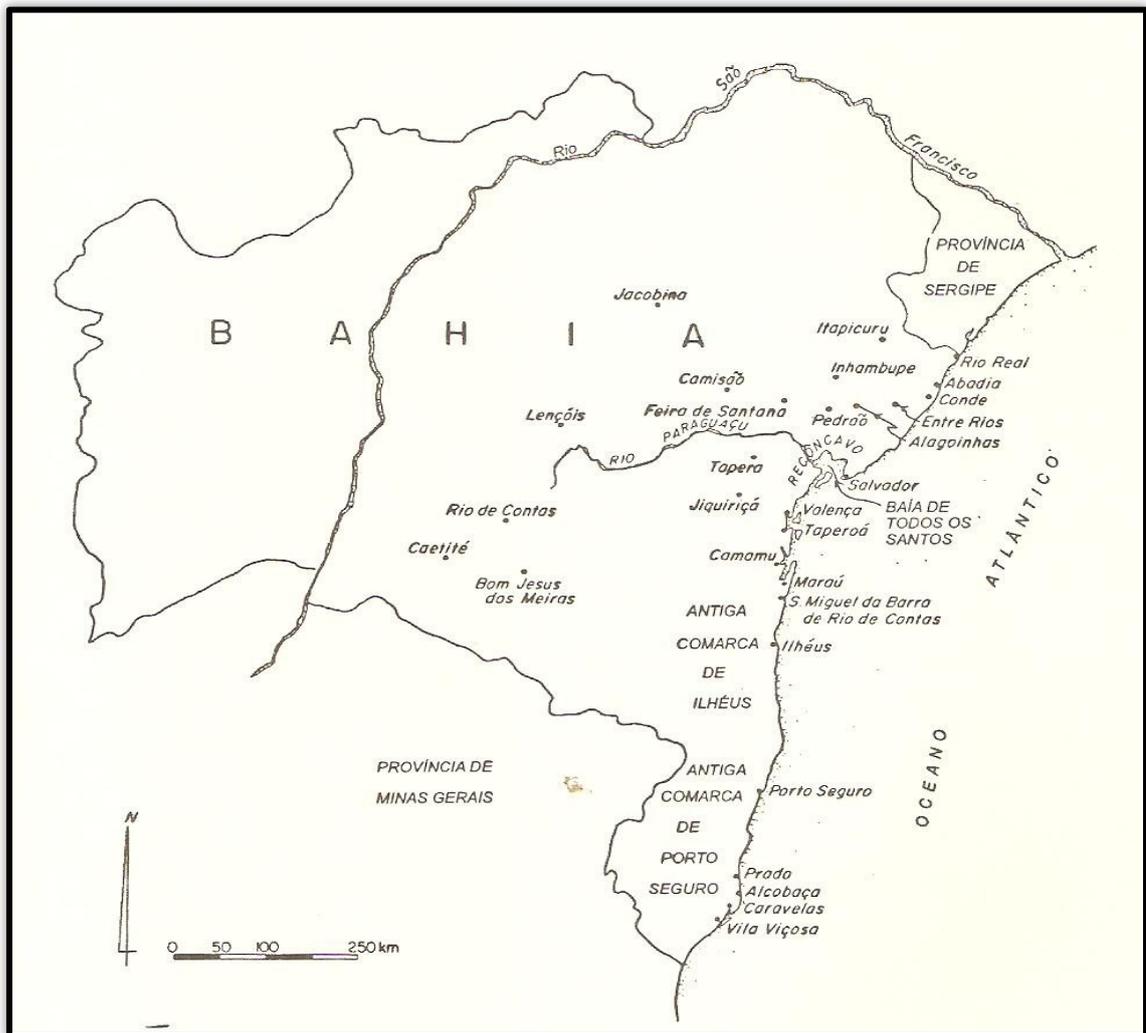
As plantações demoram em torno de quatro a cinco anos para começar a frutificar, fornecendo três ou quatro colheitas anuais. Após a colheita é necessário quebrar os frutos para extração das sementes, colocá-las em cochos para fermentação e depois secagem em tabuleiros exposto ao sol (Ver, entre outros, BONDAR; 1938). Segundo Mary Ann Mahony,

O grande atrativo da lavoura cacauzeira residia no fato de não se precisar de muito capital nem de braços para cultivá-la, especialmente quando comparada com as lavouras de cana e fumo, os dois grandes produtos de exportação da Bahia na época. Era, portanto, uma cultura aberta a todo mundo, desde os mais pobres até os senhores de engenho com seu capital já empregado em engenhos, escravos e plantações de cana. (MAHONY, 2007, p. 740-741)

Em 1872 a comarca de Ilhéus estava conformada por duas freguesias, a de Ilhéus, que englobava a vila sede e se estendia ao norte até a vila de São Miguel da Barra do Rio de Contas, possuía 5.682 habitantes, sendo 18,5% escravizados e a de Una, localizada ao sul, na fronteira com a comarca de Porto Seguro, com 2.877 habitantes, 6,5% escravizados. Nas duas a população escrava estava bem equilibrada quanto aos sexos, e em relação aos africanos escravizados o percentual foi de 14% e 6%, respectivamente.⁴ O mapa da Figura I mostra a localização deste território.

4 Recenseamento Geral do Império do Brasil, 1872. Disponível em: <<http://www.biblioteca.ibge.gov.br>> Acesso em 15 de fev. 2021.

Figura 1 - Mapa da Província da Bahia em meados do século XIX



Fonte: BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 37.

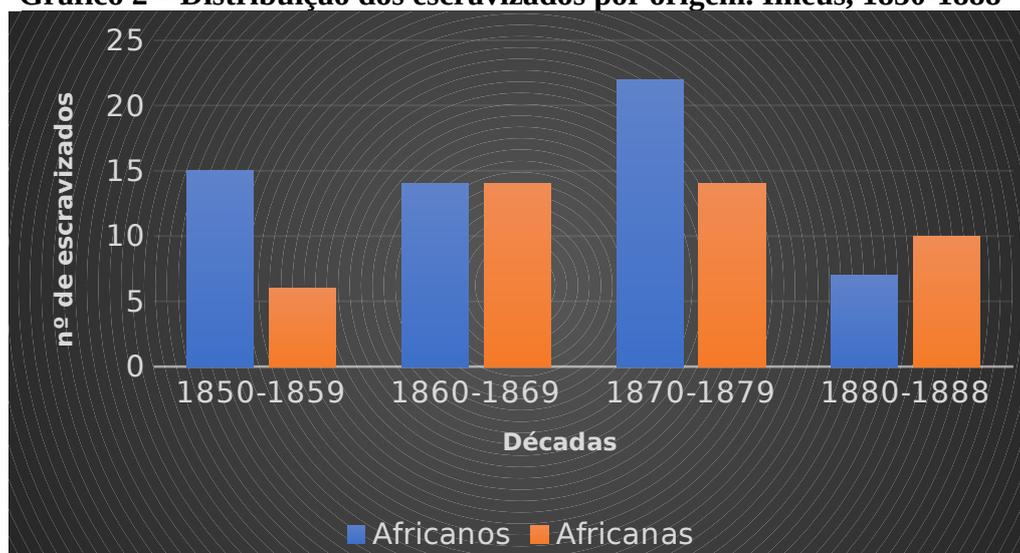
Ao longo da segunda metade do século XIX a cultura do cacau se desenvolveu bem no território da antiga comarca de Ilhéus, as plantações cresceram de algo em torno de 3 mil cacauzeiros no meado do oitocentos para 20 mil na véspera da abolição (1888).

As características da população escrava descrita nos inventários *post mortem* dos antigos moradores desta localidade apresentam-se bem diversificadas. Crianças, mulheres, adultos e idosos viveram anos a fio as agruras da escravidão em Ilhéus. Normalmente elas são descritas entre os bens semoventes, com identificação dos nomes, cor, idade e preços de avaliação. A origem nem sempre é mencionada, além disso, por vezes os avaliadores descrevem o estado conjugal, a quantidade de filhos e os doentes.

Estudar a experiência dos africanos nesse contexto pode ajudar a entender um pouco sobre o

tipo de escravismo que se desenvolveu nesta localidade e contribuir para elucidar sobre como os escravistas de Ilhéus tentaram resolver o problema da mão de obra na época da expansão da lavoura cacaeira. A nossa hipótese é que muitos recorreram ao mercado de escravos e outros incentivaram a reprodução natural dos cativos. Sem deixar de reconhecer, é claro, a importância do trabalho familiar e dos trabalhadores livres.

Gráfico 2 – Distribuição dos escravizados por origem. Ilhéus, 1850-1888



Fonte: APEB, Sessão Judiciária (SJ), 121 processos de inventários. Ilhéus, 1850-1888.

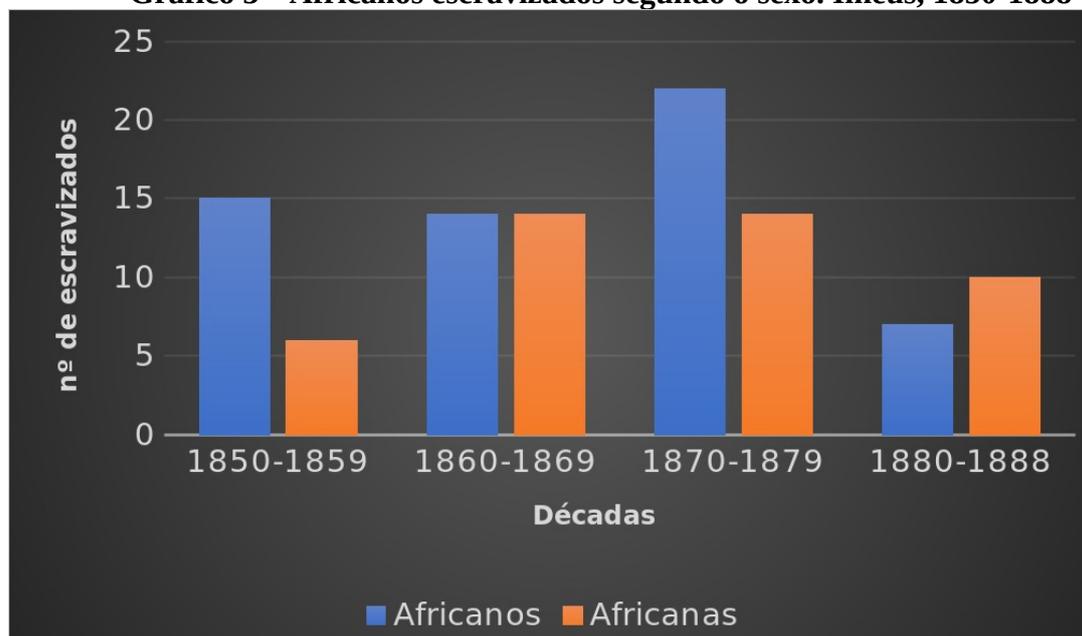
O Gráfico 2 mostra que o número de crioulos predominou sobre o de africanos em todas as décadas, mas com presença de africanos durante todo o período. Ademais, devemos ressaltar que o percentual relativo de casos sem informação da origem aumentou de forma vertiginosa, 11,4% na década de 1850 para 26,8% nos últimos anos.

A historiografia já ressaltou que desde 1831 os escravistas evitaram, até quando puderam, revelar a origem de seus escravos, visto que os africanos desembarcados no Brasil a partir desta data eram considerados pela lei como de condição “livres”, o que também pode ter ocorrido em Ilhéus. (Ver, entre outros, MAMIGONIAN, in LARA; MENDONÇA, 2006, p. 129-160; BERTIN, 2006; SANTANA, 2007)

No computo geral os crioulos perfizeram 69,6% dos escravizados e os africanos 12,4%, além dos casos sem informação (18%).⁵ Ao todo conseguimos reunir informações sobre 102 africanos escravizados, com relativo equilíbrio de sexo entre eles.

⁵ Incluímos no grupo dos crioulos os cativos descritos como pardo, cabra, crioulo e mulato. No grupo dos africanos incluímos os assim descritos e os que tiveram origem declarada, (Angola, Nagô, Haussá, Congo etc.). Os cativos sem menção da origem foram agrupados na categoria “sem informação”.

Gráfico 3 – Africanos escravizados segundo o sexo. Ilhéus, 1850-1888



Fonte: APEB, Sessão Judiciária (SJ), 49 processos de inventários. Ilhéus, 1850-1888.

O Gráfico 3 mostra que na década de 1850, logo após o fim do tráfico atlântico, predominou em Ilhéus cativos africanos do sexo masculino, o que pode refletir a busca por trabalhadores homens antes da promulgação da Lei nº 581.⁶ Já na década de 1860, com os efeitos do fechamento do tráfico, sobretudo a elevação dos preços dos cativos, houve recuo das compras e o equilíbrio de sexo se estabeleceu. Na décadas seguinte, como a lavoura cacaueteira continuou prosperando e dinamizando a economia, os escravistas foram estimulados a recorrerem ao mercado interno de escravizados. Porém, essas questões não podem ser confirmadas com uso dos inventários.

Ademais, não podemos desprezar a importância do trabalho das mulheres africanas, elas, assim como eles, estavam inseridas, na maior parte das vezes, nos serviços de lavoura. Apenas uma africana foi descrita como “do serviço de casa”, a escrava Domingas, propriedade do negociante Joaquim Lopes da Silva, descrita pelos avaliadores como “quase criada”, avaliada na quantia de Rs. 700\$000.⁷

Não sabemos a nação de origem de Domingas, a procedência dos africanos, poucas vezes aparece nos inventários, encontramos apenas dez casos: cinco Nagôs, um Gegê, outro Congo,

6 BRASIL. Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste império. In: *Coleção das Leis do Império do Brasil*. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/doimperio>>. Acesso em: 24 mar. de 2021.

7 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Joaquim Lopes da Silva. Est. 02, Cx. 785, Maço 1252, Doc. 06, 24 de abr. 1866.

Cassange, fula e Angola.

Não sabemos se eles foram comprados antes ou depois de 1850. Todos os Nagôs e o único de origem Gegê, estavam na fazenda de cacau do francês João Segismundo Cordier, que teve seu inventário aberto em 1849, por ocasião da sua morte. Na época eles tinham idades entre 23 e 33 anos, a maioria dos cacauzeiros que cultivavam tinham entre 6 e 12 anos, eram frutíferos.⁸

A idade dos escravizados é uma variável que aparece com certa frequência na documentação. Com o fechamento do tráfico atlântico a tendência foi de os africanos envelhecerem, ao passo que o nascimento de novas rebentos podia fazer aumentar o número de crioulos. Foi justamente isso que aconteceu em Ilhéus na segunda metade do século XIX.

Tabela 2 – Distribuição da população escrava por origem e faixas etárias. Ilhéus, 1850-1888

Origem	Crioulos		Africanos		Sem Informação		Soma dos escravizados	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Crianças (0-10)	171	29,8	0	0,0	23	15,0	194	23,4
Jovens (11-16)	78	13,6	2	2,0	5	3,3	85	10,2
Adultos (17-30)	143	25,0	13	12,7	23	15,0	179	21,6
Adultos (31-55)	109	19,0	35	34,3	16	10,4	160	19,3
Idosos (56 ou +)	21	3,6	32	31,4	5	3,3	58	7,0
Sem Informação	52	9,0	20	19,6	81	53,0	153	18,5
TOTAL	574	100,0	102	100,0	153	100,0	829	100,0

Fonte: APEB, SJ, 121 processos de inventários. Ilhéus, 1850-1888

Os dados da Tabela 2 revelam a presença significativa de crianças na população escrava, 23,4% deles tinha entre 0 e 10 anos de idade, todos crioulos, entre os jovens apenas dois eram africanos. Nota-se concentração dos africanos nas faixas etárias mais altas, 34,3% tinham entre 31 e 55 anos e 31,4% a partir de 56. Como esses africanos chegaram em Ilhéus é uma questão que não conseguimos explicar.⁹

A historiografia pontuou que desde 1831, com o aumento da repressão britânica ao tráfico de africanos, o sul da Bahia se tornou uma alternativa para os traficantes que fugiam da fiscalização. O

8 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. João Segismundo Cordier. Est. 08, Cx. 3424, Maço n/c, Doc. 06, 25 de maio 1849.

9 Incluímos no grupo das crianças os cativos com até 10 anos de idade e os casos descritos como “cria”, “crioulinho”, “mulatinho”, “cabrinha” e “pardinho”. No grupo dos jovens incluímos escravos entre 11 e 16 anos e os casos declarados como “moço”, ou “ainda moço”. No grupo dos idosos incluímos aqueles com idades a partir de 56 anos e os casos descritos como “velhos”, “idosos”, “bastante velho”. Os cativos sem menção da idade foram agrupados na categoria “sem informação”.

cronista João da Silva Campos (2006, p. 356) informa que moradores de Ilhéus noticiaram desembarque ilegal de africanos na costa do Mamoam. Mary Ann Mahony (2001, p. 103-104) discute vários exemplos de desembarques de escravos no litoral de Ilhéus após a Lei de 1850. Ronaldo Lima da Cruz (2010, p. 1-18) também se debruçou sobre a questão, demonstrando, entre outras questões, a preocupação das autoridades com os desembarques clandestinos.

As fontes selecionadas neste estudo não permitem aprofundar essa questão. Como já ressaltamos, a nossa hipótese é que com o crescimento dos engenhos e da lavoura cacauera, as atividades de exportação e o mercado interno cresceram, estimulando os escravistas de Ilhéus a investir na compra de cativos. Contudo, avaliar isso por meio de inventários *post mortem* é uma tarefa muito arriscada. O que podemos fazer é calcular a proporção dos escravizados segundo a origem e a ocupação principal dos escravistas.

Tabela 3 – Distribuição da população escrava por origem e ocupação principal dos escravistas. Ilhéus, 1850-1888

Origem dos escravos	Crioulos		Africanos		Sem Inf.		Total de escravos	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
OCUPAÇÃO PRINCIPAL								
Produtores de cacau	196	34,1	31	30,4	27	17,6	254	30,6
Negociantes	77	13,4	17	16,7	28	18,3	122	14,7
Donos de Engenho	199	34,7	44	43,1	61	40,0	304	36,7
Produtores de farinha	38	6,6	3	2,9	11	7,2	52	6,3
Produtores de coco	5	0,9	2	2,0	0	0,0	7	0,8
Produtores de café	4	0,7	0	0,0	0	0,0	4	0,5
Outros *	6	1,0	2	2,0	4	2,6	12	1,4
Não identificada	49	8,6	3	2,9	22	14,3	74	9,0
TOTAL	574	100,0	102	100,0	153	100,0	829	100,0

Fonte: APEB, SJ, 121 inventários. Ilhéus, 1850-1888

(*) Prof. liberais; func. eclesiástico; peq. criadores; madeireiros etc.

Os dados da Tabela 3 comprovam que a posse de africanos estava concentrada nos principais segmentos da economia. Os donos de engenho concentraram a maior parte (43,1%), os produtores de cacau aparecem em segundo lugar, acumulando 30,4% e os negociantes em terceiro, com 16,7%.

Considerando que os investimentos em escravos possuíam relação com a rentabilidade das atividades econômicas e da necessidade de mão de obra que cada empreendimento exigia, podemos inferir que os donos de engenho foram os que mais recorreram ao mercado de escravos, dada a

dependência de grande quantidade de trabalhadores para produção de açúcar. A média de africano por engenho foi de 4,4 e por cada produtor de cacau 1,6. Contudo, as variações entre as propriedades eram significativas.

Em 1850 o Engenho Conceição de Itacanoeira encontrava-se em bom estado de conservação. Era sustentado por 32 grossos pilares de pedra, tijolo e cal, estava equipado com casa de purgar, pé de moenda, cilindros de ferro, roda d'água, tachos, um alambique de cobre com sua carapuça e cano assentado com a competente fornalha. A riqueza da família foi calculada em Rs. 15:988\$366, boa parte (27%) comprometida com dezessete escravos, além de imóveis, terras e outros bens.¹⁰ Nesta propriedade constam três africanos (17,5%) dos cativos, além de cinco (29%) sem informação da origem.

O Engenho Castelo Novo era um grande complexo econômico e escravista de Ilhéus em 1861. Funcionava com o trabalho de 54 escravizados, era dotado de três carros de carrear cana, casa de fabricar açúcar, casa de purgar, alambique de cobre, casa de farinha e outros bens. A família foi a mais rica entre os inventariados, com fortuna calculada em Rs. 89:797\$030, grande parte alocada em escravos (60%); imóveis (18%) e terras (9%).¹¹ Entre os 54 escravos pelo menos 14 (26%) eram africanos, com idades entre 18 e 74 anos em 1861, quando foi aberto o inventário da família, por ocasião da morte das herdeiras. O africano Clarêncio, 58 anos de idade, era o mestre de açúcar, avaliado em um conto de réis.¹²

Entre os 23 cativos que aparecem na matrícula de escravos do Engenho União e da Fazenda Caldeiras nove (39%) eram africanos, com idades entre 46 e 70 anos. Amancio e Adolpho, natural da África, foram descritos como fugidos, além de Frederico, natural de Ilhéus, filho de Rachel, também fugido¹³. Pela descrição parece que a época o engenho estava bem equipado,

[...] um engenho de fabricar açúcar e aguardente com todos os seus pertences, constante de dois alambiques, usados, cinco caixões usados, uma tina, quatro tachos, uma espumadeira, um bueiro, uma roda e pé de moenda, caboto, casa de engenho e tachos, quatro dornas, dezessete quartolhas, nove ditas pequenas, um tendal, dois balcões para secar açúcar, 97 formas de zinco, uma casa de purgar, um braço de balança, quatro alavancas, três canos grandes velhos, três ditas pequenas, três tarefas de cerca.¹⁴

10 APEB. Seção Judiciária. Inventários, Ilhéus. Maria Luíza da Santíssima Trindade, Est. 02, Cx. 783, Maço 1250, Doc. 08, 09 out. de 1850.

11 APEB. Seção Judiciária. Inventários, Ilhéus. Maria José Leola Del Rey e Carolina Leola Del Rey, Est.02, Cx. 786, Maço 1253, Doc. 06, 28 de fev. 1861.

12 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Maria José Leola Del Rey e Carolina Leola Del Rey. Est. 02, Cx. 786, Maço 1253, Doc. 06, 28 de fev. 1861.

13 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Alferes José Antônio de Guimarães Bastos. Est. 02 Cx. 738, Maço 1203, Doc. 12, 10 de fev. 1875.

14 APEB. Seção Judiciária. Inventários, Ilhéus. José Antônio de Guimarães Bastos, Est. 738, Cx. 02, Maço 1203, Doc.

Maria da Piedade Melo e Sá e seu esposo Christiano Manoel de Sá Bitencourt Câmara eram donos do Engenho Itaípe em 1876, ano em que ela faleceu. O engenho possuía 44 escravos e a fortuna da família foi calculada em Rs. 53:097\$000, a maior parte comprometida com escravos (61%), imóveis (14,4%) e terras (14%).¹⁵ Apenas quatro dos cativos eram africanos (9%), outros treze não tiveram origem mencionada (29%).

Em 1878 foi aberto o inventário de dona Mariana Joaquina de Queirós Caldas, outra grande escravista de Ilhéus, proprietária do Engenho São João, localizado na Cachoeira de Itabuna, com 22 escravos e outros bens. A riqueza da família foi de Rs. 22:186\$960, a maior parte comprometida com escravos (54%), imóveis (26%) e terras (12,5%). Entre os cativos cinco (22%) eram africanos, metade destes acima de 70 anos, o mais velho, Antônio, preto, 76 anos, foi descrito como “inutilizado, pelo qual não lhe deram valor”.¹⁶

Antes de falecer, em 1879, Lourenço Dias Ribeiro era dono de uma fazenda no Iguape, com “um engenho de moer canas, com roda d’água, alambique, tachos, bicamente, casa coberta de telhas e mais pertences”¹⁷. Ele possuía 20 escravos, entre outros bens. Sua fortuna foi avaliada em Rs. 17:457\$800, a maior parte comprometida com escravos (58%); imóveis (21,5%) e terras (15%). Neste caso todos os cativos eram crioulos, entre os quais muitas mulheres, jovens e crianças.

João Baptista Homem Del Rey era proprietário do Engenho Santana em 1884, quando foi aberto o inventário da família, por ocasião da sua morte, sendo a fortuna avaliada em Rs. 11:219\$000. Nessa época ele possuía dez escravos (29% da riqueza), terras (44%) e imóveis (17%). O engenho era movido por roda d’água, possuía alambiques, tachos de cobre, diversas madeiras, cochos e outros bens. O único africano era Odilon, 50 anos de idade, avaliado em Rs. 280\$000.¹⁸

Estes exemplos se referem ao grupo das famílias mais afortunadas entre os inventariados de Ilhéus. Os investimentos que eles tinham em escravos dão a dimensão da força e persistência do sistema escravista na localidade. Muitos africanos terminaram suas vidas no cativo de Ilhéus, trabalhando para famílias ricas.

Além dos africanos, encontramos inventários com escravos provenientes de outras regiões

12, 10 fev. 1875.

15 APEB. Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Maria da Piedade Melo e Sá, Est.02, Cx. 781, Maço 1248, Doc. 03, 12 de jul. 1876.

16 APEB. Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Maria Joaquina de Queirós Caldas, Est. 02, Cx. 750, Maço 1216, Doc. 07, 16 de set. 1878.

17 APEB. Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Lourenço Dias Ribeiro, Est. 02, Cx.754, Maço 1220, Doc. 01, 30 de jun. 1879.

18 APEB. Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Capitão João Batista Homem Del Rey, Est. 02, Cx. 760, Maço 1226, Doc. 11, 09 de jun. 1884.

da Bahia. Em 1872 foi aberto o inventário de Manoel Cardoso da Silva, dono da Fazenda Retiro, sendo que na matrícula dos escravos consta Delmira, com 27 anos, natural de Santo Amaro.¹⁹

Antônio, cabra de 45 anos, era natural da vila de Nazareth, e trabalhava como escravo na Fazenda Tabocas em 1873, propriedade de Manoel Francisco Dunda, com 6.020 cacauzeiros cultivados.²⁰ Maximiano era um escravo natural da vila de Maraú e trabalhava como padeiro na casa de negócio de Adão Schaum em 1877.²¹

O crioulo Mamedis era natural do Pilão Arcado e em 1885 trabalhava como escravo na fazenda de cacau de João Francisco da Mata, localizada na Cachoeira de Itabuna²². Entre os escravos do Engenho São João do Pasto, constam a preta Domingas, natural de São Francisco, a parda Cecília, natural da Bahia e o preto Francisco, de 40 anos, natural da vila de Nazareth.²³

Esses exemplos reforçam a nossa hipótese de que o desenvolvimento das exportações e do mercado interno estimularam compras de escravos na localidade.

Os negociantes de Ilhéus estavam envolvidos com algumas das principais praças mercantis do Império do Brasil, a mais próxima era a de Salvador, mas as ligações se estendiam, pelo menos, até o Rio de Janeiro. Antônio da Cunha Marelim, por exemplo, devia a vários comerciantes da capital baiana: José de Souza Rocha & Irmão (Rs. 1.052\$712); Gomes & Irmão (Rs. 77\$380); Bastos & Almeida (Rs. 85\$856). Sua fortuna foi calculada em Rs. 11.700\$473.²⁴

Joaquim José da Costa Seabra, importante negociante da localidade, vendeu dois escravos para o Rio de Janeiro antes de falecer, em 1856: Sebastião, Angola, por Rs. 550\$500 e Maria, crioula, por Rs. 550\$000.²⁵

A praça mercantil de Ilhéus já era bem movimentada nesta época, com várias transações comerciais sendo efetuadas. Havia sim um bom número de fazendas de cacau com presença de africanos.

A exceção de Carlota, crioula de 20 anos de idade, todos os outros seis escravos da Fazenda Santa Cruz eram africanos em 1849, quando foi aberto o inventário do dono da propriedade, o

19 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Manoel Cardoso da Silva. Est. 02, Cx. 737, Maço 1205, Doc. 04, 19 de nov. 1872.

20 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Manoel Francisco Dunda. Est. 02, Cx. 737, Maço 1202, Doc. 18, 18 de fev. 1873.

21 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Adão Schaum. Est. 02, Cx. 781, Maço 1248, Doc. 02, 05 de nov. 1877.

22 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. João Francisco da Mata. Est. 02, Cx. 762, Maço 1228, Doc. 01, 11 de dez. 1885.

23 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Firmino Pires Caldas. Est. 03 Cx. 1372, Maço 1841, Doc. 14, 10 de mar. 1888.

24 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Antônio da Cunha Marelim. Ilhéus. Est.02, Cx. 785, Maço 1252, Doc. 02, 06 de ago. 1866.

25 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Joaquim José da Costa Seabra. Est. 08 Cx. 3424, Doc. 06, 17 de set. 1856.

francês João Segismundo Cordier, com fortuna de Rs. 11:154\$977. Os pés de cacau (2.877) responderam por 54% desta riqueza, os escravos por 25%.²⁶

A Fazenda Pirataquice possuía 10.059 cacauzeiros em 1879, quando foi aberto o inventário de Dona Florinda Francisca da Vitória Paiva, sogra do Presidente da Câmara, Joaquim Pereira Caldas. A fortuna foi calculada em Rs. 24:206\$503, grande parte (38%) comprometida com as plantações de cacau e 24% com onze escravizados, entre outros bens. Quanto aos cativos dois eram africanos, Jorge e Januário, ambos com 41 anos, “dos serviços de lavoura”, avaliados em Rs. 900\$000 e Rs. 800\$000, respectivamente.²⁷

O dono da maior plantação de cacau, no entanto, possuía apenas um africano entre seus vinte e oito escravizados, isso em 1875, época da abertura do inventário do Major Joaquim José de Oliveira, dono de 19.404 cacauzeiros na cachoeira de Itabuna, terceiro distrito de Ilhéus. A sua fortuna foi calculada em Rs. 62:180\$824, uma parte (18%) comprometida com escravos e 31% com as plantações de cacau. O africano João, do “serviço de lavoura”, na época com 40 anos de idade, foi avaliado em um conto de réis.²⁸

Para além dessas atividades, ligadas às exportações, os africanos também estavam inseridos nas lavouras de subsistência como plantações de café, coco e mandioca, por exemplo. Entre os bens da Fazenda Jetimana-Açu, havia 30 mil covas de mandiocas, isso em 1866, quando foi aberto o inventário de Felipa de Melo Sá Dandeira, esposa do proprietário. Dos quatorze escravizados três (21%) eram africanos.²⁹

Na Fazenda Mamoan eram cultivadas plantações com 105 pés de coco, 100 de café e 30 cacauzeiros em 1855, quando foi aberto o inventário de Florentina Maria dos Reis, por ocasião da sua morte. O único escravo que a família possuía era o africano Antônio, avaliado em Rs. 200\$000, correspondendo a 26% da fortuna, calculada em Rs. 775\$000.³⁰

A escravidão marcou a vida dessas pessoas de modo singular, impondo situações peculiares, pelo fato de serem estrangeiros, pelas dificuldades em estabelecer família e laços de solidariedade.

Encontramos apenas uma africana casada, Vitória, do serviço de lavoura, com 48 anos de idade em 1878, quando trabalhava com mais 21 escravizados no Engenho São João, localizado na

26 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. João Segismundo Cordier. Est. 08, Cx. 3424, Maço n/c, Doc. 06, 25 de maio 1849.

27 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Florinda Francisca da Vitória Paiva. Est. 04, Cx. 1372, Maço 1841, Doc. 02, 10 de mar. 1879.

28 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Major Joaquim José de Oliveira. Est. 02, Cx. 749, Maço 1215, Doc. 07, 30 de out. 1879.

29 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Felipa Melo Sá Bandeira. Est. 02, Cx. 785, Maço 1252, Doc. 07, 16 de mar. 1866.

30 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Florentina Maria dos Reis. Est. 02, Cx. 783, Maço 1250, Doc. 11, 08 de ago. 1855.

cachoeira de Itabuna.³¹ Não encontramos diferenças significativas quanto aos preços dos cativos crioulos e africanos. Tais variações se relacionavam mais com os sexos, idades e estado de saúde do que com a origem. Dentre os 102 africanos arrolados nos inventários *post mortem* de Ilhéus algo em torno de 17% estavam doentes: com moléstia incurável, inutilizado, rendido das virilhas, vazio do juízo, entre outras.

CONCLUSÃO

Este artigo analisou os africanos escravizados durante a expansão da economia cacauero de Ilhéus, no sul da Bahia, entre 1850 e 1888, com o objetivo de contribuir com as pesquisas históricas sobre a escravidão na localidade.

O estudo com os inventários *post mort* revelou que os africanos estavam envolvidos em várias atividades econômicas, ligadas às exportações e ao abastecimento interno. As maiores concentrações de cativos de origem africana foram verificadas entre os donos de engenho (43%) e produtores de cacau (30%). Ademais, foi possível constatar relativo equilíbrio de sexo no grupo, 56% masculino contra 44% feminino.

Essa população, que veio da África e foi escravizada em Ilhéus, faz parte das últimas gerações de africanos que sobreviveram ao cativeiro na localidade, trabalhando praticamente até a véspera da abolição da escravidão no Brasil (1888). Muitos chegaram aos setenta anos de idade atuando nos serviços de lavoura. Apesar de serem tratados como mercadorias, destinadas à exploração, eles reagiram de diversas formas. Encontramos africanos fugidos do cativeiro e outros que durante a partilha dos bens apresentaram somas em dinheiro e compraram a alforria.

Infelizmente, a documentação compulsada neste estudo não revela todas as suas habilidades. Cumpre advertir, no entanto, que não devemos reduzir a experiência dos africanos em Ilhéus unicamente à escravidão.

Dentre os 92 alforriados em Ilhéus entre 1810 e 1850 pelo menos 10% eram africanos, que certamente se estabeleceram como lavradores de cacau (ANDRADE, 2013). Nas décadas seguintes ocorreram mais manumissões (GONÇALVES, 2014). Vale ressaltar o caso do africano João, de nação gege, possuía 84 pés de cacau na Fazenda do seu proprietário em 1849, “que não foram avaliados por pertencerem ao dito escravo”.³²

31 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Mariana Joaquina de Queirós Caldas. Est. 02, Cx. 750, Maço 1216, Doc. 07, 16 de set. 1878.

32 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. João Segismundo Cordier. Est. 08, Cx. 3424, Maço n/c, Doc. 06, 25 de maio 1849.

Tito Galião, é outro exemplo importante, ele era um africano, casado com Arminda Cordier Galião (forra). Antes dele falecer, em 1871, o casal morava no sítio pau do peixe, na cachoeira de Itabuna, onde possuíam uma plantação com 1.278 cacauzeiros frutíferos, entre outros bens.³³

Mary Ann Mahony (1997, p. 59-79) chamou atenção para as chances dos afro-brasileiros se estabelecerem como produtores de cacau em Ilhéus. Neste estudo concentramos atenção nos africanos submetidos ao cativo, sem deixar de considerar que eram sujeitos históricos, atentos às oportunidades do seu tempo.

A abolição da escravidão no Brasil ocorreu justamente na época de plena afirmação da economia cacauzeira em Ilhéus. Na década de 1880 o preço da arroba de cacau, que antes girava em torno de Rs. 3\$500 (1873),³⁴ saltou para Rs. 7\$000.³⁵ Os negociantes da localidade transformaram suas casas de negócios em firmas: Seabra Filho & Cia; Amorim & Filho; Luiz Adami & Filho, são alguns exemplos.³⁶ Destarte, as navegações a vapor para a região se intensificaram. Vapor Caravelas, Vapor Rio Vermelho e Vapor São Feliz são embarcações que aparecem na lista dos exportadores de cacau de Ilhéus a partir de 1885.³⁷ Nesse sentido, não podemos esperar que crioulos e africanos, livres, libertos os escravizados, estivessem alheios ao seu tempo.

Em 1879 a africana Floriza, 55 anos de idade, que trabalhava no Engenho Itaípe, no serviço de lavoura, apresentou ao juiz o valor da sua avaliação (Rs. 250\$000) e solicitou sua liberdade.³⁸ O mesmo ocorreu com o africano Joaquim, 44 anos, que durante os transmitos da partilha dos bens ofereceu Rs. 800\$000 e solicitou alforria.³⁹ Como estes e outros escravizados conseguiram pecúlio? Talvez, a resposta seja cultivando cacau, entre outros meios, é claro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE, Marcelo Loyola de. *Escravidão, mercado interno e exportações na economia de Ilhéus, 1850-1888*. Tese (Doutorado em História). FFLCH-USP. São Paulo, 2019.

33 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ilhéus. Tito Galião. Est. 02, Cx. 740, Maço 1205, Doc. 11, 07 de ago. 1871.

34 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ignês Maria do Espírito Santo. Ilhéus. Est.02, Cx. 737, Maço 1202, Doc. 13, 27 de fev. 1873.

35 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Ten. Cel. Domingos Lopes da Silva. Ilhéus. Est.02, Cx. 759, Maço 1225, Doc. 03, 10 de out. 1883.

36 APEB, SCP. Câmara de Ilhéus. Livro de imposto sobre casas de negócios. Maço 5455. Ilhéus, 1874-1892.

37 APEB, SCP. Câmara de Ilhéus. Livro de imposto sobre exportação de cacau e café. Maço 5459. Ilhéus, 1871-1885.

38 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Cristiano Manoel de Sá Bitencourt Câmara. Est.02, Cx. 753, Maço 1219, Doc. 02, 24 de abr. 1879.

39 APEB, Seção Judiciária, Inventários, Manoel José dos Santos. Ilhéus. Est.02, Cx. 754, Maço 1220, Doc. 04, 20 de fev. 1879.

- ANDRADE, Marcelo Loyola de. *Nos labirintos da liberdade: das alforrias na lavoura cacauera (Ilhéus-Ba, 1810-1850) à discussão historiográfica acerca das manumissões do Brasil no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História). FFLCH-USP. São Paulo, 2013.
- BARICKMAN, Bert J. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo baiano (1850-1881). *Afro-Ásia*. Salvador, n. 21-22, p. 177-238, 1998-1999.
- BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BERTIN, Enidelce. *Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH-USP, São Paulo, 2006.
- BONDAR, Gregório. *A cultura de cacau na Bahia*. Instituto de Cacau da Bahia (ICB) – Boletim Técnico n 1º. Empresa Gráfica da “Revista dos Tribunaes”. São Paulo: 1938.
- CRUZ, Ronaldo Lima. No lado de cá: o tráfico clandestino de africanos na vila de São Jorge dos Ilhéus, 1851. *Crítica & Debates*, Caetité, UNEB, v.1, n.1, p. 1-18, jul./dez., 2010.
- GARCEZ, Angelina Nobre Rolim; FREITAS, Antônio Fernando Guerreiro de. *Bahia cacauera: um estudo de história recente*. Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1979.
- GONÇALVES, Victor Santos. *Escravos e senhores nas terras do cacau: alforrias e família escrava (São Jorge dos Ilheos, 1806-1888)*. Dissertação (Mestrado em História). FFCH-UFBA, Salvador, 2014.
- MAHONY, Mary Ann. “Instrumentos necessários”; escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 25-26, p. 95-139, 2001.
- MAHONY, Mary Ann. Afro-Brazilians, Land Reform, and the question of social mobility in southern Bahia, 1880-1920. *Luso-Brazilian Review*, v. 34, n. 2, (Winter, 1997), pp. 59-79.
- MAHONY, Mary Ann. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauera da Bahia. *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria* – UESC. Ilhéus, v. 10, n. 18, p. 738-793, jul./dez. 2007.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. O direito de ser africano livre: os escravos e as interpretações da lei de 1831. In: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (Org.). *Direitos e justiças no Brasil: ensaios de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006. p. 129-160
- MARCONDES, Renato Leite. *Diverso e desigual: o Brasil escravista na década de 1870*. São Paulo: Funpec, 2009.
- SANTANA, Adriana Santos. *Africanos livres na Bahia, 1831-1864*. Dissertação (Mestrado em História). CEAO/FFCH/UFBA, Salvador, 2007.
- SILVA, Ayalla Oliveira. *Camacãs, guerens, pataxós e o aldeamento São Pedro de Alcântara: trabalho, relações interétnicas e ocupação do território de Cachoeira de Itabuna, Sul da Bahia (1814-1877)*. Dissertação (Mestrado em História). ICHS-UFRRJ. Rio de Janeiro, 2015.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP:

EDUSC, 2001.

CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, NOS OITOCENTOS, NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO.

Cátia Regina Gutman¹

Resumo: Este artigo é um recorte de uma tese de doutorado em andamento e tem como objetivo propor questões e reflexões, a partir do paradigma da Afrocentricidade, as crianças africanas escravizadas como sujeitos africanos, ou seja, como sujeitos históricos e atores sociais que foram invisibilizadas nas demografias do tráfico atlântico ao Brasil para incluí-los na historiografia da infância brasileira. Neste trabalho, a análise é feita através de 420 anúncios de fugas de crianças africanas escravizadas publicados entre os anos de 1839 a 1849 no jornal O Diário do Rio de Janeiro. É importante relacionar essas crianças africanas escravizadas (encontradas nos anúncios de fugidos no jornal) e a infância africana vivida e revivida por muitas delas nas suas memórias trazidas no corpo e na mente, vistos diariamente entre os seus, na cidade, nos oitocentos.

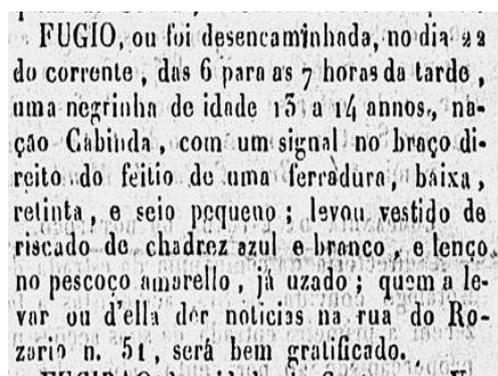
Palavras-chaves: Criança Africana Escravizada, Afrocentricidade, Anúncios de Fugidos, Escravidão, Século XIX

Abstract: This article is an excerpt from a doctoral thesis in progress and aims to propose questions and reflections, from the paradigm of Afrocentricity, African children enslaved as African subjects, that is, as historical subjects and social actors who were made invisible in demographics. From the Atlantic slave trade to Brazil to include them in the historiography of Brazilian childhood. In this work, the analysis is made through 420 advertisements of escapes of enslaved African children published between the years 1839 to 1849 in the newspaper O Diário do Rio de Janeiro. It is important to relate these enslaved African children (found in the runaway ads in the newspaper) and the African childhood lived and relived by many of them in their memories brought in body and mind, seen daily among their own, in the city, in the 19th century.

Keywords: African Child Enslaved, Afrocentricity, Runaway Advertisements, Slavery, 19th Century.

1 Doutoranda na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares. PPGEDUC.

Em 1840, no Jornal O Diário do Rio de Janeiro, nas páginas de anúncios de escravizados fugidos, localizo um, sobre uma menina africana escravizada² de 13 a 14 anos, da nação Cabinda, seu nome não aparece nesse anúncio, apenas a designação de negrinha:



FUGIO, ou foi desencaminhada, no dia 22 do corrente, das 6 para as 7 horas da tarde, uma negrinha de idade 13 a 14 annos, nação Cabinda, com um signal no braço direito do feitio de uma ferradura, baixa, relinta, e seio pequeno; levou vestido de riscado de chadrez azul e branco, e lenço no pescoço amarello, já uzado; quem a levar ou d'ella der noticias na rua do Rozario n. 51, será bem gratificado.

Fonte: Biblioteca Nacional Digital -Fundação Biblioteca Nacional. Disponível no endereço eletrônico:http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&Pesq=escravos%20fugidos&pagfis=22534

Machado de Assis (1906)³, no seu conto “Pai Contra Mãe. ”, retrata os escravizados nos anúncios de jornais e afirma que Machado de Assis (1906, p.4), “Há meio século, os escravos fugiam com frequência. Eram muitos e nem todos gostavam da escravidão. ” Como no anúncio acima, ela poderia ter fugido ou foi desencaminhada, outro termo usado era seduzido como podemos ver no outro anúncio sobre a mesma menina africana escravizada, que trazia mais informações sobre ela:

2 Munanga (1999), utiliza no livro, Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra, o termo escravizado, que reflete a verdadeira condição dos africanos, que foram traficados nos navios negreiros, para o Brasil.

3 Para uma análise histórica deste conto ver GOMES, Flávio dos Santos. “Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista” IN: Tempo, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, 1996

10077 RS. DE GRATIFICAÇÃO.
FUGIO ou foi seduzida da rua das Violas n. 105, no dia 22 de janeiro p. p., das 6 para ás 7 horas da noite, uma negrinha de nome Roza, nação Cabinda, com os signaes seguintes: idade 15 para 14 annos, levou vestido de riscadinho de chadrez azul; lenço no pescoço, amarello, já uzado, bichas de oiro com corações azues; tem um signal no braço direito que parece ser de uma ferradura; testa e barriga alta, que parece andar pejada de 2 mezes, cõr retinta, e bonita figura: quem d'ella der noticia, ou a apprehender receberá a gratificação acima, na rua do Rosario n. 51, ou n. no acima. Declara-se qua não só se dá 1000 rs. a quem a prender, como igual quantia a quem a descobrir, (esta declaração

Fonte: Biblioteca Nacional Digital -Fundação Biblioteca Nacional. Disponível no endereço eletrônico:http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&Pesq=escravos%20fugidos&pagfis=22534

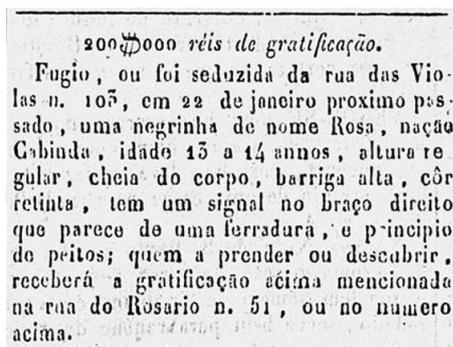
A gratificação agora aparece logo no começo e em letras grandes, demonstrando a urgência do senhor em encontrá-la e Machado de Assis (1906,p.4)⁴, escreve que, “Quem perdia um escravo por fuga dava algum dinheiro a quem lhe levasse”, aumentando a gratificação e a descrição nos anúncios, para assim como Cândido Neves, principal personagem do conto de Machado de Assis e outros que trabalhavam no ofício de captura dos fugitivos pela cidade pudessem ler:

(...) os anúncios, copiava-os, metia-os no bolso e saía às pesquisas. Tinha boa memória. Fixados os sinais e os costumes de um escravo fugido, gastava pouco tempo em achá-lo, segurá-lo, amarrá-lo e levá-lo. A força era muita, a agilidade também. Mais de uma vez, a uma esquina, conversando de cousas remotas, via passar um escravo como os outros, e descobria logo que ia fugido, quem era, o nome, o dono, a casa deste e a gratificação; interrompia a conversa e ia atrás do vicioso. Não o apanhava logo, espreitava lugar azado, e de um salto tinha a gratificação nas mãos. Nem sempre saía sem sangue, as unhas e os dentes do outro trabalhavam, mas geralmente ele os vencia sem o menor arranhão. (MACHADO DE ASSIS, 1906, p.9)

Essas informações preciosas, de acordo com Machado de Assis (1906, p.4) serviam para agilizar essa captura como: “sinais do fugido, o nome, a roupa, o defeito físico, se o tinha, o bairro por andava e a quantia da gratificação.” Se fossemos Cândido Neves, leríamos o segundo anúncio, percebendo que, o nome da menina africana escravizada, era Rosa e trazia vários sinais como, altura, a barriga alta, cor, o sinal de uma ferradura no braço direito, usava brincos de ouro no formato de corações azuis e o principal, ela estava “pejada⁵”, de dois meses. No terceiro anúncio a gratificação havia dobrado de valor e as informações seguiam:

4 MACHADO DE ASSIS. Relíquias de Casa Velha. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor. 1906. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4776>, acesso em 4 de abril de 2021.

5 <http://www.medieval.rb.gov.br/#> A.G. Cunha no Índice do Vocabulário do Português Medieval, em 1986. Significado; prenhe, grávida.



Fonte: Biblioteca Nacional Digital -Fundação Biblioteca Nacional. Disponível no endereço eletrônico:http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&Pesq=escravos%20fugidos&pagfis=22534

Esse foi o último anúncio publicado sobre a Rosa, a menina escravizada africana, que talvez tenha sido captura e levada para a Rua das Violas, assim como no conto de Machado de Assis, onde a captura de uma escravizada é narrada:

Cândido Neves, com as mãos robustas, atava-lhe os pulsos e dizia que andasse. A escrava quis gritar, parece que chegou a soltar alguma voz mais alta que de costume, mas entendeu logo que ninguém viria libertá-la, ao contrário. Pediu então que a soltasse pelo amor de Deus.

--Estou grávida, meu senhor! Exclamou. Se Vossa Senhoria tem algum filho, peço-lhe por amor dele que me solte; eu serei tua escrava, vou servi-lo pelo tempo que quiser. Me solte, meu senhor moço! -- Siga! Repetiu Cândido Neves. --Me solte! -- Não quero demoras; siga!

O destino de Rosa, menina africana escravizada, não aparece nos anúncios, mas anuncia um caminho de pesquisa a percorrer. Mais do que oferecer qualquer tipo de resposta, o presente texto pretende colocar algumas questões que têm aparecido ao longo da minha tese de doutorado e aqui trago algumas conclusões e reflexões sobre o tema das crianças africanas escravizadas nos anúncios de fugidos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro, de 1839 a 1849.

A proposta inicial deste artigo é o de percorrer alguns caminhos da pesquisa e expor os dados até aqui coletados e catalogados, sob o paradigma da Afrocentricidade, localizando as crianças africanas escravizadas, no centro da ação de fuga e no tempo histórico de escravização destas, no centro urbano.

Seguindo parâmetros de crianças e infâncias como indivíduos africanos, que foram escravizados e traficados para as Américas, fazemos um exercício de volta ao passado, numa

infância africana, construída anteriormente a sua compra e escravização, ligado a sua ancestralidade, um caminhante percorrendo a busca pela sua autonomia e liberdade.

Os elementos fundamentais da escravidão, que Mbembe (2001) descreve, são os fatores que servem para unificar o desejo do africano de conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino, tornando-se soberano e de pertencimento no mundo, construindo sua autonomia. Se antes essa autonomia era mais facilmente alcançada pelas crianças africanas, nas suas famílias, quando são despojadas dos seus, elas tiveram que ressignificar e reconstruir laços com os seus pares na escravidão.

Antes de pesquisar a passagem do meio e a escravização dos africanos, Asante (2003, p.43), afirma que, é necessário observar os seus fatos e sofrimentos, mas é importante ver também as pequenas vitórias pessoais, como quando uma mãe sorri para seu filho ou cônjuge, que não são vitórias físicas, mas uma forma de assalto do dogma de dominação e conclui que, a ‘Afrocentricidade é um modo de pensamento e ação em que predomina a centralidade dos interesses valores e perspectivas africanos.’”

A perspectiva da criança africana escravizada, só pode ser analisada a partir do vivido anteriormente a sua escravização, conhecer não o todo, mas como a sua infância era vivenciada com os seus. E assim compreender como elas ressignificaram os elos culturais e compartilharam com seus pares, a África, redescoberta no Brasil. (SLENES, 1992).

CAMINHOS DA ANCESTRALIDADE, NA INFÂNCIA AFRICANA.

A infância africana é construída anteriormente a escravidão, ela é ancestral e constituinte do sujeito: criança. Para os Dagara, de acordo com Somé (1999, p.40), a vida não é concebida no nascimento e nem termina após a morte. O nascimento de uma criança é visto como um contrato entre este mundo e o mundo dos antepassados, onde todos estão de acordo com esse nascimento e festejam a sua chegada. Para a autora, a aldeia apoia e honra o espírito na criança, para tornar-se mestre naquilo que ama, para assim oferecer um grande presente ao seu povo, seguindo o destino que escolheu antes de nascer.

Na comunidade Dagara, existe uma relação sólida entre as gerações e as crianças transitam pela aldeia livremente e são cuidadas por todos, sempre há alguém para ouvir e testemunhar suas experiências. As crianças Dagara identificam-se com todos da aldeia e não apenas com os pais e

podem ter muitos pais e mães que lhe auxiliam e cuidam delas.

Não há comunidade sem filhos e não se pode ter filhos sem comunidade e não existiriam sem o espírito. Há um círculo completo, onde cada elemento completa o todo, ao acolher as crianças, acolhemos o espírito. Na aldeia Dagara, como todos são pais e mães, as crianças sentem que podem contar com todo mundo e podem confiar em todos, por isso não há segredos na vida delas, ela é encorajada a falar a sua verdade e todos a escutam.

Outro caminho da ancestralidade infantil africana é encontrado nas tribos Beng, da África Ocidental, onde Gottlieb (2004), aponta que, há a mesma relação sólida entre as gerações e as crianças, elas têm liberdade de interagir com todos e será cuidada por todos. Assim como os Dagara, as crianças sabem que tem toda a aldeia para ouvi-los e testemunhar suas experiências e elas se sentem parte da comunidade e são valorizados por todos.

Para os Beng, de acordo com Gottlieb (2004), suas crianças mesmo as mais pequenas de um ou dois anos, são caminhanter competentes e podem vagar pela aldeia, pois haverá sempre um compromisso de cuidado com elas. Uns cuidam dos outros, não importa se é filho, primo, irmão, são todos parte de uma comunidade, de cuidado e troca.

Para os Beng, as crianças são reencarnações de antepassados, por isso nos primeiros anos de vida, os bebês lembram com saudade de sua existência anterior, na vida após a morte. Os pais Beng, utilizam adivinhos para entender os desejos de seus filhos da sua encarnação anterior e satisfazê-las, tratando-as como agentes da sua vida, com opiniões e impacto na aldeia. Os adivinhos se comunicam com os bebês por intermédio dos espíritos que vivem após a morte, de onde os bebês acabaram de nascer e assim comunicam aos pais seus desejos e eles são obrigados a cumprir, como por exemplo adornando seu corpinho com joias e pinturas.

Não obstante, conclui Gottlieb (2004), devemos aos nossos informantes infantis seguir onde quer que suas tentativas de comunicação mediadas culturalmente nos levem, seja para o mundo espiritual ou para algum outro espaço inesperado, mas culturalmente significativo.

E apesar do paradigma eurocêntrico de diversos etnógrafos que documentaram as vidas das tribos, na África, não podemos jogar fora suas obras e não aproveitar nada, devemos ler nas entrelinhas, como no estudo de Junod (2009) etnógrafo suíço, missionário protestante, que viveu ao sul de Moçambique em 1889, escreveu a monografia sobre os Tsongas, com uma linha evolucionista, usa expressões como selvagem, raça superior e inferior no seu texto, mas nosso intuito de trazer essa obra foi de verificar uma importante observação sobre os rituais, as fotos, os

contos, os cantares e a língua dessas crianças africanas. .

De acordo com Junod (2009, p.51) os Tsongas compõem-se de um grupo de populações Bantu, estabelecidas na costa oriental da África do Sul, suas terras confrontam-se ao sul com os Zulus e os Swasi, a oeste com os Mabi, ao norte com os Venda e a leste com os Tonga, perto de Inhambane. As crianças Tsongas, quando o bebê, são chamadas de xin'wanani e quando recebe um nome é n`wana, criança. Essa criança, xin'wanani, nascem em volta de diversos tabus, que servem para proteger. A mãe na hora do parto não deve ingerir comida e nem beber água, pois se transgredir pode matar o bebê.

Quando a criança nasce, um dos rituais é matar uma ave, galinha se é menina e galo se for menino, faz-se um caldo e coloca-se um pó medicinal, a mãe come uma parte da carne e o pai come o resto e serve para que ela se recupere do parto.

A criança Tsonga é recebida com muita alegria por toda a família, ela é comparada a uma panela de barro, que foi cozida no forno, depois de experimentar se ela é forte, jogam no chão e a panela não se quebra, ficando intacta, assim como a criança, foi gestada na barriga da mãe e nascendo viva. Sendo um primogênito, há um ritual, onde dançam Kukhana e cantam: “Eu celebro a minha panela que fez ngelevendre...”. Depois da dança pintam a criança, a mãe, o pai e todos os habitantes da aldeia, mata-se uma cabra, e fazem uma festa, pois para eles os pais conquistaram uma aldeia através da criança, deitaram raízes

As crianças africanas são recebidas e vivenciam os rituais já desde o útero da mãe ao pesquisar sobre as crianças africanas que foram traficadas, nosso olhar tem de partir da sua ancestralidade, utilizando o paradigma afrocêntrico, localizando-a no tempo e espaço, dos caminhos percorridos, a trouxeram até a cidade do Rio de Janeiro, nos oitocentos.

Deve-se seguir os passos dessas crianças africanas escravizadas, que vivenciaram esses rituais e trocaram com seus pares, suas memórias e ressignificaram seus laços familiares ao se aliarem aos seus na escravidão urbana na cidade do Rio de Janeiro, nos oitocentos. E no que diz respeito à tradição, Mbembe (2001) aponta que, o ponto de partida é a afirmação de que os africanos têm uma cultura autêntica que lhes confere um eu particular irreduzível ao de qualquer outro grupo. A negação deste eu e desta autenticidade seria, assim, por si mesma, uma mutilação.

E o paradigma Afrocêntrico, como ideia articula uma poderosa visão contra hegemônica que, questiona ideias epistemológicas, que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal. Portanto, para demonstrar a ideia de culturas ao lado umas

das outras, ao invés da ideia de culturas sendo adotadas por uma ideia particular abrangente, que Asante (2016, p.11), dessa forma, desloca o discurso em direção a uma abordagem mais orientada, para análise, exames, investigações e fenômenos, a partir do centro, do indivíduo africano, da criança africana escravizada.

E OS CAMINHOS QUE NOS LEVAM AS CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NA HISTORIOGRAFIA DA ESCRAVIDÃO.

Um dos primeiros artigos a examinar é o de Mott (1979), onde a pesquisadora apresenta a contribuição da literatura de viagens para o estudo da condição da criança escravizada, no século XIX. Este estudo não coloca a criança africana escravizada como foco, pois segundo a pesquisadora os viajantes não separavam criança africana da criança escravizada, nascidas no Brasil. A única identificação sobre as crianças africanas nos relatos é do momento de chegada nos portos e venda, no mercado do Valongo, no Rio de Janeiro. Após essa etapa, elas se misturavam com as que aqui já viviam e os viajantes não se preocupam em classificá-las. Mott (ibid), constatou que, na documentação pesquisada, era impossível distinguir uma criança africana da criança crioula, sendo apenas classificadas como escravizadas.

Igualmente Mattoso (1988), escreve sobre a criança escravizada, mas prioriza os filhos das escravizadas, utilizando a Lei do Ventre Livre, como marco teórico, com o objetivo de definir a idade etária, de quando deixa de ser filho, para ser percebido como escravizado. A pesquisadora conclui que, a noção de idade, serve tanto para as crianças libertas quanto para as escravizadas, a diferença está na inclusão no mundo do trabalho, onde a escravizada tinha uma infância reduzida. A criança escravizada só era reconhecida como indivíduo, quando entrava no trabalho compulsório e deveria ser um bom trabalhador, na opinião da autora.

Apesar de encontrar dados sobre as crianças africanas escravizadas, sem filiação, ela refuta essa presença como importante, pois na visão desta elas não poderiam ter vindo sozinhas nos navios negreiros, e alega que as mães foram vendidas ou morreram. E se viessem sozinhas, só poderia ser no tráfico proibido e se tinham dado preferência por elas. Essa preferência, como veremos adiante realmente aconteceu, mas a autora sem os dados, conclui a partir do que haviam pesquisado sobre as crianças africanas escravizadas na época.

A partir da década de 80, os historiadores voltaram-se para pesquisas sob o ponto de vista

dos excluídos e as crianças escravizadas entravam nesse ponto de vista. Eram utilizados os dados coletados na demografia do tráfico atlântico e Gutierrez (1989) afirma que, o número de crianças africanas escravizadas, não era tão exorbitante quanto a de adultos africanos escravizados, mas sempre esteve presente. Esses dados foram coletados nos registros de navios negreiros saídos de Luanda, em Angola, com destino ao Brasil, de 1734 a 1769. O pesquisador conclui que, a definição de criança na África e no Brasil não eram iguais, o que não permitiam comparar rigorosamente, grupos de pessoas de uma mesma faixa etária. Seguindo esse referencial, era difícil para os historiadores, determinarem a faixa etária das crianças africanas escravizadas e se esses dados eram manipulados nas listagens, para esconder o volume delas em relação aos de adultos.

Mary Del Priore, organizou o livro *História das Crianças no Brasil*, (1999), e afirma que diferentemente da história da criança feita fora do Brasil, a das nossas crianças não se distingue das dos adultos. Exatamente porque, apenas as vozes dos adultos foram registradas e elas foram submetidas a violência, humilhações, transformando-as precocemente em adultos. E conclui que, resgatar esse passado a partir das crianças, deve priorizar e dar voz a documentos históricos, iluminando as lembranças mais apagadas. A pesquisadora reúne diversos estudiosos da história da criança e um dos artigos: “*Crianças escravas, crianças dos escravos*”, Goés e Florentino (1999), igualmente não definem quem são essas crianças escravizadas, mas priorizam as crianças crioulas⁶, os autores concluem que os principais traços pesquisados do universo infantil estavam muito mais voltados para a fecundidade das mulheres escravizadas e a mortalidade infantil.

Privilegiando as crianças crioulas escravizadas e seus pais, refletem que, mesmo valendo mais no mercado de escravizados do que uma criança africana, elas nasciam escravizadas, pois eram crias da escravidão e seus destinos não era superior ao das que vinham nos navios negreiros. Refletindo, a conclusão dos autores, podemos observar como o aspecto econômico e demográfico, eram privilegiados nas análises, não havia o ponto de vista dos escravizados.

Na atualidade o artigo de Mott (1979), foi revisitado por Silva (2014), pois também utilizou esses relatos de viajantes, de 1808 a 1888, mas também não distinguiu uma criança africana das nascidas no Brasil. A criança escravizada para o autor (ibid.), não foi muito estudada na historiografia brasileira, exatamente por acreditarem ser impossível estudar sobre esse tema, e o resultado foi de domínio sobre a demografia histórica, sem dar conta da complexidade da experiência social desses sujeitos. Seu estudo remete a infância escravizada, utilizando as faixas etárias como marcos temporais de transição de infância para o mundo do trabalho. Podemos

6 Criança crioula é uma denominação para as crianças escravizadas nascidas no Brasil.

perceber que, o trabalho, na verdade começava bem antes, pois cuidar dos animais, limpar feijão, pequenos trabalhos domésticos como o Rugendas apud Mott (1979), descreve:

Até a idade de doze anos as crianças não são obrigadas a trabalhar; apenas limpam os feijões e outros cereais destinados à alimentação dos escravos ou cuidam dos animais, e executam pequeninos trabalhos domésticos. Mais tarde, as moças e os rapazes são encaminhados para os campos. Quando um menino mostra disposições especiais para determinado ofício, é-lhe este ensinado, a fim de que o pratique na própria fazenda. (MOTT,p.64)

Essa delimitação de infância e mundo do trabalho, pode significar que ela não existia para as crianças escravizadas e se assim fosse não poderíamos então falar de infância nos oitocentos. E nosso objetivo sobre infância africana escravizada é o de mudar a visão eurocêntrica de infância para a Afrocêntrica, onde esse marco temporal pode ser ampliado.

Outra questão é de que poucas crianças africanas chegavam nos navios negreiros e isso é refutado por Villa e Florentino (2016) que, utilizaram como fonte de pesquisa os navios negreiros que foram interceptados pelos ingleses e levados para Serra Leoa, encontrados no site The Transatlantic Slave Trade e seguiram o viés quantitativo, catalogando e discriminando por gênero, faixa etária e relacionavam com os inventários post-mortem, do Rio de Janeiro, mas apenas de 1810 a 1831 e após só os dados dos navios interceptados. Por não encontrarem dados relacionados as crianças africanas escravizadas nas listas de navios de negreiros que aportavam no Brasil, usaram o recurso inverso e foram em busca dos que eram interceptados.

Com os dados encontrados sobre os navios interceptados, discriminei apenas os que deveriam desembarcar no Rio de Janeiro, que foram de 28 navios negreiros e o quantitativo de crianças africanas escravizadas discriminadas nas listagens em Serra Leoa:

Quadro 1: QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS NAVIOS NEGREIROS, DE SERRA LEOA.

Rio de Janeiro	1836-45	1846-50	Total
meninos	96.359	10.058	106.417
meninas	32.573	2.275	34.848
Total geral de crianças africanas escravizadas	128.932	12.333	141.265

Fonte: Site <https://www.slavevoyages.org/> apud Villa e Florentino (2016)

A conclusão é de que com apenas 28 navios interceptados, o número de crianças africanas escravizadas, vinham em grande número para o porto do Rio de Janeiro. E os autores (ibid.) refletem que, a continua compra de crianças africanas escravizadas, em tenras idades, por quase meio século, criou uma nova categoria, o de africano-crioulo, que para eles tinham uma facilidade maior de aculturação, onde o processo de recriação e incorporação cultural era mais fácil. Essas crianças africanas escravizadas, abarcou mais de duas gerações de escravizados, tendo mais êxito na sobrevivência, constituindo famílias, acesso as terras e as alforrias.

Sobreviver não significa aculturação, apenas uma forma de resistência, que Mbembe (2001), reafirma como identidades africanas, que devem ser estudadas sociologicamente, nas práticas cotidianas, onde os africanos reconhecem o mundo e mantém com ela uma familiaridade e ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral. O pertencimento é uma reconstrução do que trouxe como sujeito africano e ressignificados nas suas práticas cotidianas,

E no contexto histórico do sujeito africano vai além da história do tráfico atlântico, Asante (2009, p.2), e afirma que, ele tem papel central dentro desse contexto histórico, removendo assim a Europa do centro da realidade africana. A Afrocentricidade, estuda novas ideias e conceitos, eventos, personalidade do ponto de vista do africano e como sujeitos e não como objetos, baseando todo o conhecimento na autêntica interrogação de localização.

Este é um pequeno apanhado historiográfico e percebemos que não há pesquisas voltadas apenas para as crianças africanas escravizadas e quando há referência, é sempre no quantitativo do tráfico de africanos escravizados. A Afrocentricidade desloca esse referencial demográfico, do tráfico para a centralização dessa história do ponto de vista africano, mesmo que tenhamos de ler nas entrelinhas, do que está descrito e exposto, como no nosso caso dos anúncios de fugidos, do Jornal O Diário do Rio de Janeiro.

CAMINHOS DE ENCONTRO COM AS CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, DE 1839 A 1849.

O Diário do Rio de Janeiro, foi escolhido nesse caminho de encontro com as crianças africanas escravizadas, por conterem um número enorme de anúncios de escravizados fugidos. Tendo o seu primeiro número saído no dia 01/06/1821, de acordo com Neves (2008, p.87) esse jornal era um periódico de caráter popular, apelidado de Diário do Vintém, devido ao seu baixo preço de 40 réis, sendo a assinatura mensal de 640 réis. Para quem procurava veicular anúncios em jornais, isso era algo positivo, pois quem anunciava tinha que ter certeza de que o jornal era de circulação constante durante a semana e de preço acessível, para assim alcançar maior êxito em seus negócios privados. Os anos de 1839 a 1849, forma delimitados neste estudo, para abarcar uma década de anúncios e assim acompanhar seu volume e mudanças ao longo do tempo.

Os anúncios de fugidos nos anúncios de jornais de época, foram utilizados por diversos pesquisadores, como fonte primária, relacionando-os com os contextos históricos e cotidianos urbanos, nos oitocentos. Um dos precursores dessa fonte foi Gilberto Freyre (1960), no livro, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, onde utilizou, como fontes principais, os jornais, Diário de Pernambuco e Jornal do Comércio, mas consultou também outros periódicos da Bahia, do Rio de Janeiro, do Maranhão e do Rio Grande do Sul, entre 1825 e 1888, tendo reunido cerca de 10 mil anúncios, analisando-os qualitativamente, de acordo com sua visão eurocêntrica de escravização, que aqui não é um dos objetivos discutir sobre sua obra, apenas de situá-la no campo de pesquisas, e ler nas entrelinhas do que é descrito sobre as crianças africanas escravizadas, que de acordo com o autor, já denunciava, como eram escondidas e invisibilizadas nas fontes documentais, principalmente nas faturas e listas de carregamentos de africanos escravizados, no século XIX.

Ao longo do tempo outros pesquisadores seguiram esse caminho, pois para eles era uma das fontes que mais contava do cotidiano e as relações pessoais, entre os escravizados e principalmente de estratégias de fugas. Essas pesquisas abordam diversos temas: como as descrições feitas pelos senhores de escravizados fugidos, de Ferrari (2001) e a análise das fugas como uma resistência dos escravizados, feitas por Gomes, (1996) Soares (2003), Amantino (2007), Neves (2008) e Ferreira (2012).

No artigo escrito por Ferreira (2020), os anúncios de fuga não revelam apenas imagens de escravizados e suas estratégias de fuga, mas também o convívio destes com a sociedade escravista,

recriações culturais, o cotidiano do relacionamento entre senhores e escravizados e como escravizados forjavam uma cidade atlântica a partir de lógicas próprias, vindo à tona pequenas biografias expondo faces inusitadas da vida dos escravizados. Assim como Ferreira (2020), utilizei a Hemeroteca Digital Brasileira, no site da Biblioteca Nacional, onde foram encontrados 420 anúncios de crianças africanas escravizadas, que foram catalogados, a partir de seus nomes, idades, nações, gênero e moradia. Como nosso objetivo neste artigo é o de apresentar essas crianças africanas escravizadas, respondendo questões iniciais de localização no contexto histórico da escravização, colocando-as no centro da ação de fuga, de acordo com Afrocentricidade, sob o ponto de vista delas, como sujeitos africanos.

Aqui usaremos a faixa etária do nascimento a 16 anos, para designar como crianças, pois, mesmo que apenas a partir de cinco anos, apareçam nos textos de anúncios de escravizados, foi um caminho encontrado para visualizá-las no meio de tantos outros escravizados, que fugiam.

Essa faixa etária foi ampliada de 12 anos para 16 anos, para demonstrar um dos princípios da Afrocentricidade, que é o de localizar o africano no seu contexto histórico, cultural e social, E trazendo a infância como uma volta ao tempo, no tempo, onde ela não existia, trazendo diferentes mundos de infância, bem como as histórias individuais, de acordo com distintas culturas (Franklin, 1995).

Esse tempo, no qual os traficantes de escravizados, portos de embarque, classificavam, as crianças africanas escravizadas em três grupos, de acordo com Conrad (1975, p.51), aquelas com altura superior a quatro palmos ou um metro, com menos de um metro que já andavam, classificadas como crias de pé e bebês de colo, que eram as crias de peito. As medidas, dos palmos, dos que andavam, dos que ficavam no colo das mães, foram as classificações do europeu, para o mercado escravocrata, o olhar do outro e não dos africanos, estas foram as primeiras inscrições que receberam.

Outra questão é a de que, pode-se verificar uma inconstância na verdadeira idade das crianças africanas escravizadas, pois as mesmas eram medidas por altura, e nos navios negreiros de acordo com Gutierrez (1989, p.70), o tráfico de crianças africanas escravizadas produziu uma imprecisão e profusão de termos para designar bebês, crianças e adolescentes, que distorce a catalogação de dados e a complicação aumenta já na definição do que fosse uma criança, conceito que não necessariamente era igual na África, no Caribe ou no Brasil, sem contar que não existiam entre os africanos atestados de nascimento, ou coisa parecida, que

permitam aos historiadores comparar, rigorosamente, grupos de pessoas de uma mesma faixa etária.

E a criança africana escravizada, foi pensada no lugar de poder político de escravização, onde sua idade cronológica pouco importava, era utilizada apenas como marco social de objetificação, onde classificações e taxações eram sobre o seu tamanho e se daria lucro ao longo de sua existência. Essa marcação foi aceita na historiografia como dogma, e reproduzido por anos e quebrar com esse paradigma de objetificação do africano, como crias, animais, perpetuando a forma como são vistas no presente. A escravização dos africanos, Mbembe (2001), com o fim de, marcar as diferentes formas de inscrição, com as quais se tentou construir e representar a identidade africana a partir, basicamente, de um discurso nativista, por um lado, e outro instrumentalista, da África e de seu, povo. Primeiro, a ideia de que, através dos processos de escravização, o eu africano se torna alienado de si mesmo, seu centro e supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade, objeto e mercadoria. E o outro, que afirmo, são os pesquisadores, que continuam reproduzindo, essas significações, não reconhecendo essas crianças africanas como sujeitos da sua própria história e ações.

A Afrocentricidade coloca a criança africana escravizada no seu centro como sujeito histórico, sendo estudados pelos seus méritos, como atores sociais, assim como os adultos africanos escravizados foram estudados e incluí-las na historiografia da infância brasileira, esta que pode ser ampliada e elástica, onde podemos localizá-las no tempo, onde sua liberdade foi furtada e seu corpo tratado como mercadoria.

Como as crianças africanas escravizadas se reconhecem como crianças? Será que como seus ancestrais africanos, que determinavam a idade dos seus, como os Cabindas, que identificavam o crescimento das filhas, olhando seu desenvolvimento físico, no qual estendiam um dedo da mão direita, o indicador e o da mão direita, um sobre o outro, indicando a medida e o desenvolvimento dos seios. Se assim se viam nos outros, elas concluíam que sua idade aproximada era de acordo com esses marcos que vinham na sua memória e na memória trazida pelos seus pares. E assim concluíam como os Cabindas que, a idade aproximada, a possibilidade para namoro e casamento, que Martins (1972), descreve como: “chi mena mabene; começam a nascer os seios; mana mena mabene: já estão formados os seios; menheka: já está em idade de casar; maboba: já passou a idade de casar, os seios já caem.” O espelho era a outra criança africana escravizada, com quem convivia e se relacionava.

Essa ancestralidade trazida na sua memória a ajudou a se constituir como sujeito, mas não no tempo determinado pela visão eurocêntrica de infância, onde a faixa etária, determina o começo e o fim dela, mas como construção infantil africana de indivíduo e uma relação com seus pares. Esse tempo cronológico deve ser pensado também nas condições em essas crianças africanas escravizadas viviam no centro urbano na cidade do Rio de Janeiro, onde poderemos verificar mais adiante, nas tabelas, como a falta de liberdade e contato com seus pares nas ruas da cidade, impediam a tomada da ação de fuga.

Outra conclusão sobre os estudos de escravização das crianças, era o trabalho como marco da vida infantil para adulta, mas esse trabalho era anterior a sua constituição de criança, pois já desde que vinham no colo das suas mães africanas, as crias de peito, trabalhavam junto a suas mães, ao sol e ao tempo. Se podemos usar esse marco, podemos usar o marco temporal africano, onde o tempo é o tempo dos ancestrais, como na tribo Dagara, em o tempo é pensado de forma diferente, conforme Somé (1999) define, ele é elástico e todos os dias vem com um tempo próprio, que é diferente de ontem. Cada dia é diferente e o tempo pode ser elástico na construção dessa ação de fuga.

O tempo, o ver, o ser africano não é igual em todas as tribos, mas partir do princípio de que são sujeitos, antes do branco europeu chegar em suas terras, com ancestralidade é perceber que o começo e o fim da infância precisam seguir a elasticidade do tempo e do espaço habitado pela criança africana, na escravização, exatamente por viverem em cativeiro, presas, subjugadas, sem contato com seus rituais e comunidade, de onde nasceram e viveriam sua infância.

Como em Agamben (2005), a infância aparece enquanto potência de experiência, espaço de transformação e de resistência. O tempo cronológico não é o tempo da infância, porque ela é potência, que renuncia ao previsível, ao que vai se revelando aos poucos, na transformação do seu cotidiano, na denominação do eu, do seu discurso. As crianças africanas escravizadas, neste contexto escravagista dos oitocentos, colocam seu discurso em funcionamento, através da sua ação de fuga, que precisava ser construído num tempo mais longo, pois seu acesso aos caminhos da resistência e liberdade, não poderia se comparar ao do adulto escravizado.

As crianças africanas escravizadas ao chegar como escravos novos, de acordo com Villa e Florentino (2016, p.7), tinham que formar alianças, se adaptar ao seu novo dono, a língua e principalmente formar alianças com seus pares e com adultos africanos, que já haviam chegado a mais tempo. Essa produção de sua cultura de pares na troca com o outro, principalmente com o seu

semelhante, a outra criança africana escravizada, que muitas vezes vieram da mesma tribo, falam a mesma língua, tinham um caminho a ser trilhado e compartilhado, num objetivo comum de sobrevivência e resistência.

E os anúncios de fugas das crianças africanas escravizadas, as colocam no lugar e no tempo da escravidão, escondidas entre os adultos escravizados, que foram tão estudados na historiografia da escravidão. Neste trabalho utilizo a quantificação para corroborar a minha tese, onde localizo as crianças africanas escravizadas, demonstrando, que como os adultos africanos, elas estavam lá, apenas foram invisibilizadas, nas demografias do tráfico atlântico, para o Brasil.

O QUE ENCONTRAMOS? AS CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS OITOCENTOS, NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO.

Foram coletados 420 anúncios de crianças africanas escravizadas, em fugas, no Jornal Diário do Rio de Janeiro, nos anos de 1839 a 1849. Os anúncios do Jornal O Diário do Rio de Janeiro, como vimos no anúncio de fuga da menina africana escravizada Rosa, os textos eram mais extensos sobre as características, nomes, idades, nações, gêneros, vestimentas e caminhos percorridos, por eles pela cidade, contando histórias dessas crianças africanas escravizadas nas entrelinhas.

Na coleta dos anúncios de crianças africanas escravizadas, utilizamos a Hemeroteca, no site da Biblioteca Nacional, onde há uma busca por termos, que coloquei: anúncios de fugidos, pois quando solicitei crianças africanas, não retornou nenhuma resposta. Na leitura, que se mostrou exaustiva, pois foram mais de 5.000 anúncios de fugidos, nos quais se misturavam de adultos e crianças e além disso de crianças brasileiras, designadas como pardas e crioulas e nesse caminho, li sobre como as crianças africanas eram designadas na época e moleque e moleca, apareciam nessas denominações de crianças africanas e de como era importante incluí-las nas contagens. Porque a palavra moleque poderia designar crianças africanas escravizadas de qualquer gênero, que de acordo com Villa e Florentino (2016, p.7), a migração da palavra do quimbundo para o português se fez mediante o alargamento de seu significado original. M'leke em quimbundo, que significa garoto ou filho pequeno; mas a ela se acrescentou um sentido mais amplo, que em português engloba ambos os gêneros quando utilizado no plural, de molecões e moleconas parecem designar escravos de ambos os sexos, de 12 a no máximo 18 anos de idade, os escravizados novos, recém-chegados da África, nos navios negreiros. Portanto, as palavras moleques e molecas entraram nas contagens de

crianças africanas escravizadas, por determinarem exatamente as que vieram da África, ajudando a catalogação dos anúncios de fugidos, em que não haviam as nações.

As nações das crianças africanas escravizadas, eram uma designação importante para separar estes anúncios de outras crianças escravizadas, pois elas só apareciam nas que eram de africanos e nas que não apareciam conseqüentemente eram de crianças pardas, ou crioulas, que designavam crianças nascidas no Brasil.

Abaixo no quadro 2 com a totalização dos dados coletados sobre as crianças africanas escravizadas, nos anúncios de fugidos, de 1839 a 1849, computando um total de uma década:

Quadro 2- QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO

Ano	Quantidade de Anúncios
1839	68
1840	69
1841	49
1843	40
1844	50
1845	25
1846	24
1847	26
1848	27
1849	8
total	420

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

No Quadro 2, podemos verificar que, o total de crianças africanas escravizadas encontradas nos anúncios, diminuiu de 1839 a 1849, que pode refletir a hipótese de que havia mais nascimentos de crianças escravizadas brasileiras e outro fator é de que quanto mais perto do ano de 1850, mais o tráfico ilegal de africanos escravizados aumentavam e trazer à tona em anúncios, que crianças africanas escravizadas, ainda fugiam é tornar público uma farsa, de que o Brasil estava diminuindo o tráfico negreiro. Como vimos anteriormente, as listagens não haviam e para identificar o volume de crianças africanas escravizadas, era necessário, como Villa E Florentino (2016), fizeram recorrer aos navios negreiros, que foram interceptados pelos ingleses e levados para

Serra Leoa, encontrados no site The Transatlantic Slave Trade.

Voltando a 1830, com o fim do comércio legal de africanos escravizados, havia já uma pressão britânica para por fim ao tráfico ilegal, que de acordo com Klein (1973), os Jornais do Comércio e Diário do Rio de Janeiro, suprimiram publicações de listas oficiais de importação de escravizados africanos, desde essa data. Nos dados coletados pelo pesquisador sobre listas oficiais de importação publicadas nesses jornais de 1825 a 1830, havia um consistente registro de crianças e bebês. Uma questão colocada pelo pesquisador é de que nas listas, havia um declínio de número de crianças e bebês, o que chamou a atenção e o fez refletir que poderiam ter falsificado, no intuito de tornar maior o número de crianças africanas escravizadas ou a oferta de adultos africanos eram mais do que suficientes. Já comprovamos através de dados que a primeira hipótese é a mais viável, pela questão lucrativa e pelo espaço utilizado para acomodar as crianças africanas escravizadas, no convés dos navios.

É importante observar de acordo com Florentino (2004), Salles (2018), que o tráfico era bem mais que um deslocamento populacional, era na verdade um negócio e as elites brasileiras, de 1810 a 1850, puderam resistir a pressão britânica pelo seu fim. A elite brasileira, gozava de autonomia internacional, por ter enriquecido como mercadores de almas e isso lhes facultava influenciar decisivamente os destinos do estado e do tráfico atlântico. Esse período foi denominado pelas insurreições dos escravizados, exatamente pela presença maciça de africanos no seio da população e eles foram os protagonistas das resistências, fugas e rebeliões. Em vista disso, podemos concluir que, o tráfico ilegal continuou e nem todas as crianças africanas escravizadas estão nas listas, nem nos anúncios e quiçá na contagem da totalização dos escravizados africanos.

Nos quadros abaixo relacionei a contagem por gênero e idade, incluindo as designações moleque e moleca na contagem:

Quadro 3- QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, POR GÊNERO

GÊNERO	1839/1849
MENINAS	76
MENINOS	344
TOTAL GERAL	420

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal o Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

Quadro 4 QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, POR IDADE

IDADE	MENINOS	MENINAS	TOTAL
5	1		1
6	1		1
7	1		1
8	4		4
9	2	1	3
10	18	4	22
11	4	4	8
12	43	11	54
13	26	8	34
14	58	16	74
15	31	10	41
16	80	16	96
MOLEQUE	61		61
MOLECA		1	1
S\I	3	3	6

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

Consoante os dados do Quadro 2: Quantitativo de crianças africanas escravizadas nos anúncios de fugidos do jornal O Diário do Rio de Janeiro, por idade, a maioria das fugas aconteciam a partir dos dez anos de idade, tanto para meninos quanto para meninas. Quanto mais velhos, mais eles apareciam nos anúncios, uma vez que, a construção de um caminho de fuga, era mais difícil para as crianças africanas escravizadas, porque diferentemente dos adultos africanos, que já formavam laços, nos navios negreiros, os chamados “malungos”, pelos historiadores, com elas esse tempo era mais elástico.

No Quadro 3: Quantitativo de Crianças Africanas Escravizadas nos anúncios de fugidos

do jornal O Diário do Rio de Janeiro, por gênero, do total de anúncios coletados, verificamos que, 18,1% eram de meninas e 81,9% de meninos, nos quais inseri moleques para a contagem de meninos e molecas para a contagem de meninas. Essa porcentagem muito maior de meninos que meninas, refletindo que, os meninos fugiam mais que as meninas, pois talvez tivessem mais acesso as ruas ou as meninas não encontravam apoio para a fuga como os meninos.

As crianças africanas escravizadas, no centro urbano, eram compradas por pequenos negociantes e senhores, que as anunciam para aluguéis e serviços portas a dentro, como amas de leite, cozinheiras, moleques de recados e pequenos serviços, acompanhando os adultos escravizados. Nas imagens das crianças negras nos séculos XIX e XX, Abramowics (2011), Silveira (2011), Jovino (2011) e Simeão (2011), foi observado que as crianças escravizadas se tornavam bilíngues, pois eram detentoras da língua imposta pelo mundo hegemônico dos senhores e acessavam o linguajar falado, nos locais de circulação, como becos, mercados e chafarizes. E nas funções determinadas pelos seus senhores, como de moleques de recados, onde iam e vinham pelo meio urbano, levando e trazendo recados, descritas em várias pesquisas historiográficas, encobrem múltiplas atividades desenvolvidas por eles, que ia além desta função de leva e traz.

Raphael Neves (2009), que estudou os anúncios de fugas do jornal Gazeta do Rio de Janeiro, 1809 a 1821, concluiu que as mulheres escravizadas adultas, aparecem pouco nos anúncios de fuga e a explicação é que a captura delas era muito complicada e difícil, sendo quase impossível capturá-las. As mulheres escravizadas que trabalhavam nas ruas eram poucas em comparação com os homens escravizados. As que trabalhavam pelas ruas exerciam atividades de vendedoras e quitandeiras. A maior parte estava mesmo envolvida em atividades domésticas, saindo pouco de casa, e por isso desconhecendo as ruas da cidade. Se era difícil para as mulheres escravizadas adultas, fugirem, tanto quanto elas, as meninas africanas escravizadas, enfrentavam maior dificuldade, pois o que é demonstrado no Quadro 2, Quantitativo de crianças africanas escravizadas nos anúncios de fugidos do jornal O Diário do Rio de Janeiro, por idade, onde aparecem em maior quantidade nas idades de 12 e 13 anos, em que tinham mais acesso à rua e conseqüentemente começaram a aparecer nos anúncios de fugidos.

As nações foram outro importante dado catalogado na pesquisa, pois apareciam nos anúncios, principalmente quando eram crianças africanas escravizadas, mas não podemos deixar de discutir um pouco do significado fundamental de nação, para compreender porque elas apareciam nos anúncios, ligados diretamente a elas.

As nações no tráfico negreiro, para diversos historiadores como Conrad (1975), Reis (1989), Silva (1989) Soares (1998), Karasch (2000), Gomes (2001), Soares (2001), Slenes (2011), foram uma forma encontrada pelos traficantes de escravizados de forjar uma classificação, tanto como gentio, que de acordo com Soares (1998, p.4), a palavra nação diz respeito às pessoas de um país ou região, que pertencem a leis e governos paralelos. Sendo ainda um termo aplicado ainda a raça, casta e espécie, cujo reconhecimento se dá pelo uso partilhado de um território, uma tradição ou uma língua comum. Já o termo nação se aplica a qualquer povo, infiel ou cristão, com o qual o Estado português se relaciona.

Nação tem uma utilização constante ao longo do tempo desde o século XV até o XIX e é necessário apresentar o universo semântico que recobre o conjunto das procedências. Sua composição engloba desde os nomes de ilhas, portos de embarque, vilas e reinos até pequenos grupos étnicos. Há casos em que não pude identificar a origem da palavra, nem tampouco a localização. Em nenhum caso é possível afirmar com certeza que o termo nação, corresponda a um grupo étnico.

Os africanos escravizados ao se estabelecerem na cidade e interagirem em diversas esferas urbanas, criaram formas de sociabilidade com base na procedência que tinham em comum, constituindo grupos sociais de caráter profissional, religioso e de parentesco. As origens dos africanos no Rio de Janeiro oitocentista, foi estudado por Karasch⁷(2000), que dividiu os africanos escravizados em diversas áreas de concentração, classificando-os em ocidental, centro-ocidental, oriental, além de origem africana desconhecida. Essas origens africanas desconhecidas apareceram anúncios e utilizei para como base os estudos de Karasch (ibid), para separar por localização na África e para encaixar as nações que apareciam e não estavam na listagem, nestas classifiquei como desconhecidas, mas como os jornais eram escritos de acordo com a fala do senhor, ele poderia falar de maneira incorreta o nome da nação ou ser entendido com erros.

Quadro 5- QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, DAS NAÇÕES DA

⁷ KARASCH (2000), estudou as nações cariocas e origens na África. Aprofundando as fronteiras existentes no século XIX, portos de embarque e de onde vinham para a costa africana.

ÁFRICA ORIENTAL

ÁFRICA ORIENTAL	TOTAL
BANTU	1
MECENA	2
SENA	2
INHAMBANE	10
QUELIMANE	45
MOÇAMBIQUE	58
TOTAL GERAL	118

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

Quadro 6- QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, DAS NAÇÕES DA ÁFRICA OCIDENTAL

ÁFRICA OCIDENTAL	TOTAL
CABO VERDE	2
NAGÔ	6
MINA	9
TOTAL GERAL	17

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

Quadro 7- QUANTITATIVO DE CRIANÇAS AFRICANAS ESCRAVIZADAS, NOS ANÚNCIOS DE FUGIDOS, DO JORNAL O DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, DAS NAÇÕES DO CENTRO-OESTE AFRICANO

CENTRO-OESTE AFRICANO	TOTAL
SONGO	1
BANTU	1
MUIANGE	1
MOSSANGE	1
MUTECA	1
CABUNDA	1
BIHÉ	1
MONJOLO	2
CAMONDONGO	3
AMBACA	6
REBOLO	14
CASSANGE	16
CONGO	32
BENGUELA	44
CABINDA	52
ANGOLA	55
TOTAL GERAL	230

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados extraídos do Jornal O Diário do Rio de Janeiro de 1839 a 1849.

Podemos perceber pelos Quadros 5, 6 e 7 que, o maior número de crianças africanas

escravizadas nos anúncios de fugidos do jornal O Diário do Rio de Janeiro, era de nacionalidade do Centro-Oeste Africano, que de acordo com Karasch (2000), era comumente dividida em três regiões: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela e uma das regiões mais importantes do tráfico negreiro. Conhecidos com o Congos no Rio de Janeiro, muitos eram do Norte de Angola e sul do Zaire. Karasch (ibid.) aponta que, qualquer africano exportado pelos mercados do Rio Zaire, eram conhecidos como, Congos e os Angolas, correspondiam a região central, controlada pelos portugueses, em especial, Luanda, que vinham do interior, como os Cabundás, Crioulos de Luanda, Caçanjês, Ambacas, Rebolos, Moanjês, Quissamas e Benguelas. Os benguelas vinham também do porto de Benguela, mas muitos dos africanos escravizados, na verdade eram trazidos em caravanas de Ovimbundos, no sul de Angola.

De acordo com Karasch (ibid), entre 1832 e 1849, os africanos variavam de 50 a 70% da população escravizada no Rio de Janeiro e os africanos centro-ocidentais, que reuniam todas as regiões do centro-oeste africano, alcançavam quase 80%. Utilizando os registros alfandegários das primeiras décadas do século XIX, os de procedência Cabinda, giravam em torno de 23,17%. Os africanos da grande região africana Congo Norte, no período de 1830 a 1852 representavam 32,2%, na cidade do Rio de Janeiro.

Localizei sem a designação de nação 45 anúncios de crianças africanas escravizadas do jornal O Diário do Rio de Janeiro: 1 da África Equatorial- São Tomé e 1 Crioulo, que de acordo com Karasch (2000), os crioulos africanos, vinham de uma das colônias portuguesas na África e 3 nações desconhecidas, Megumbo, Macumbe e Moquião. As designações de nações foram utilizadas não apenas como classificações e contagem, mas para localizar e trazer a criança africana escravizada para o centro da sua ancestralidade, pois no Rio de Janeiro, nos oitocentos, era bem difícil, estabelecer as identidades específicas da maioria dos africanos escravizados, devida a diversidade étnica e Karasch (2000), afirma que, uma das formas de identificação eram as escarificações, marcas de propriedade, estilos de cabelos e deformações, físicas, tais como os dentes limados, que eram descritos nos anúncios de jornais.

É importante trazer todas essas formas de inscrição dos grupos étnicos, para perceber que a objetificação dos africanos escravizados nos anúncios de jornais, de acordo com Mbembe (2001), os classificavam como uma massa escravizada, aprisionada na humilhação e no sofrimento, de uma morte social, negando sua dignidade e unificando o desejo do africano de conhecer-se.

Esse ler de outra forma os anúncios é o paradigma da Afrocentricidade, que localiza as

crianças africanas, na sua ancestralidade e como africana, independente da sua escravização e o olhar do seu senhor. As crianças africanas escravizadas olhavam seus pares exatamente na busca por esses sinais, como forma de formar laços. Sim, essas crianças africanas escravizadas também eram marcadas pelos traficantes como gado, mercadoria, não podemos esquecer isso, mas temos que ver como as crianças africanas viam os seus e não apenas com olhar do branco europeu.

A tatuagem registrada por Rugendas⁸ (1991, p.81), viajante europeu, nos moçambicanos escravizados, no Rio de Janeiro, nos oitocentos, me fizeram buscar em JUNOD (2009), elos e laços, nos Tsongas, Moçambicanos e perceber que essas linhas de botões no meio do rosto, desde a fronte até o queixo, eram tatuagem kuthavela tinhlanga, que de acordo com JUNOD (ibid.), variavam de acordo com os clãs.

Nesse estudo de Junod (2009), no sul de Moçambique, sobre os Tsongas, que era um grupo de populações Bantu, estabelecidas na costa oriental da África do Sul, delimita as fronteiras entre os clãs, ao sul, com os Zulus e os Swasi, a oeste com os Mabi, os Lauti e outros clãs, ao norte com os Venda e a leste com os Tonga, perto de Inhambane e os Copi, ao norte, da foz do Limpopo.

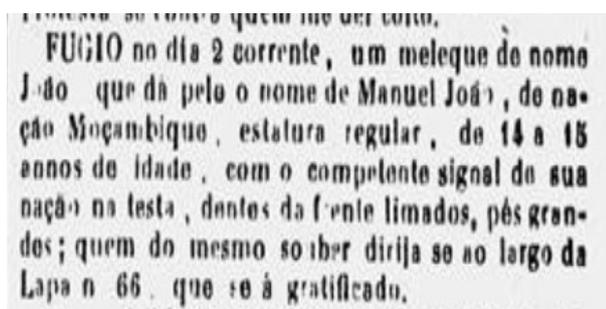


Fonte: Acervo Caixa Cultural. Disponível no endereço eletrônico:

<http://www.caixacultural.com.br/cadastrodownloads1/Rugendas%20-%20Cronista%20Viajante.pdf>

No anúncio do menino africano escravizado, Manuel João, de 14 anos, catalogado, do jornal O Diário do Rio de Janeiro, de 1847, aparecem os dentes limados e os sinais da nação Moçambique, no rosto, que Rugendas (1991, p.81), retratou de meninos:

8 Catálogo da exposição: Rugendas um Cronista Viajante. Caixa Cultural São Paulo, 2019. <http://www.caixacultural.com.br/cadastrodownloads1/Rugendas%20-%20Cronista%20Viajante.pdf>



Fonte: Biblioteca Nacional Digital – Fundação Biblioteca Nacional. Disponível no endereço eletrônico: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&Pesq=escravos%20fugidos&pagfis=22534

E no anúncio de Rosa, que descrevia um sinal no braço direito que parece ser uma ferradura e essas tatuagens eram designadas de acordo com Martins (1970), Martins (1972), que estudaram os Cabindas, a tatuagem se chamava, lintala e seu significado variava conforme o desenho que apresentavam: os pequenos traços e pontos eram apenas enfeites, mas alguns indicavam se era uma determinada tribo e os dentes incisivos superiores eram limados, tanto das mulheres, quanto dos homens.

Abaixo uma das tatuagens retratadas por Martins (1970, p.224), que poderiam ser identificados nos anúncios de fugidos, como de Rosa, e serem decifrados pelos seus senhores, como ferraduras ou outras representações.



Fonte Imagem: Martins (1970, p.224)

A importância de fazer essa ponte dos elos das crianças africanas escravizadas, encontradas nos anúncios de fugidos do jornal O Diário do Rio de Janeiro e a infância africana vivida e revivida por muitas delas nas suas memórias trazidas nos seus corpos e nas suas mentes infantis, não foram esquecidas e eram vistas diariamente entre os seus nas ruas da cidade, nos oitocentos.

Esse estudo não se conclui aqui, é apenas um esboço da minha tese que está caminhando, assim como as crianças africanas escravizadas caminharam nesta cidade e me encontraram aqui do outro lado do tempo, no tempo, que aprendi a entender, e esperar, no tempo do Orixás. Axé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOWICZ, A.; SILVEIRA, Debora de Barros; Jovino, Ione; Simeão, Lucélio Ferreira. **Imagens de crianças e infâncias: a criança na iconografia brasileira dos séculos XIX e XX.** Perspectiva, v. 29, p. 263-293, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história.** Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**, São paulo, v. 4, p. 96-110. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ASANTE, Molefi Kete. **The Afrocentric Idea.** Philadelphia: Temple University Press, 2003.
- ASANTE, M. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia** Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. 2016.
- ASANTE, M., Ama Mazama, Marie-José Cérol. **Handbook of Black Studies.**SAGE, 2005.
- ASSIS, Machado. **Pai contra mãe.** IN: Relíquias de Casa Velha. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor. 1906. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4776>, acesso em 4 de abril de 2021.
- AMANTINO, Márcia. **As condições físicas e de saúde dos escravos fugitivos anunciados no Jornal do Comercio (RJ) em 1850.** História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, n.4, p.1377-1399, out.-dez. 2007
- CONRAD. Robert Edgar. **Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888.** Civilização Brasileira, 1975.
- FERREIRA. Fernanda Cristina Puchinelli. **Decifrando as fugas escravas: narrativas, senhores e fujões na cidade do Rio de Janeiro (1840-1850).** Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UnB. Em Tempo de História. Brasília-DF, n. 36, p. 402-422. 2020
- FERRARI, Ana Josefina. Dissertação de mestrado. **A voz do dono: uma análise das descrições feitas nos anúncios de jornais dos escravos fugidos no oeste paulista entre 1870-1876,** Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Linguagem. Campinas São Paulo, 2001. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/271068>, acesso em 23 de janeiro de 2020.
- FLORENTINO, M.; RIBEIRO, A. V.; SILVA, D. D. da. **Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX).** Afro-Ásia, [S. l.], n. 31, 2004. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21072> Acesso em: 22 ago. 2021.

FRANKLIN, Bob. **Children's rights and media wrongs Changing representations of children and the developing rights agenda.** The New Handbook of Children's Rights: Comparative Policy and Practice. 2001.

FREYRE, G. (2012). **O escravo nos anúncios de jornal do século XIX** (Edição digital). São Paulo, SP: Global.

GÓES, José Roberto de; FLORENTINO, Manolo. **Crianças escravas, crianças dos escravos.** In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das crianças no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GOTTLIEB, Alma. **Para onde foram os bebês? Em busca de uma Antropologia de bebês (e de seus cuidadores).** *Psicol. USP*, São Paulo, v. 20, n. 3, pág. 313-336, setembro de 2009. Disponível em

[http://www.scielo.br/scielo.php?](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642009000300002&lng=en&nrm=iso)

[script=sci_arttext&pid=S010365642009000300002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642009000300002&lng=en&nrm=iso). acesso em 04 de abril de 2021.

GUTTIERREZ, Horácio. **O tráfico de crianças escravas para o Brasil durante o século XVIII.** R. História: São Paulo, 120, p.59-72. jan/jul. 1989.

JOVINO, Ione da Silva. **Entre o sentimento da Infância e a invisibilidade das crianças negras: Ambiguidades no século XIX.** UEPG GT-21: Afro-Brasileiros e Educação Agência Financiadora: Ação Educativa.

Disponível em <http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4281--Int.pdf> Acesso em 4 de abril de 2021.

JOVINO, Ione da Silva. **Crianças negras na história: Fontes e discursos sobre a breve infância permitida pelo escravismo oitocentista brasileiro.** ISSN 1982-7199 | DOI: <http://dx.doi.org/10.14244/198271991167> Revista Eletrônica de Educação, v. 9, n. 2, p. 189-225, 2015.

JUNOD, Henri, **Usos e Costumes dos Bantu.** Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas: São Paulo, 2009.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 1850.** São Paulo: Companhia das Letras: 2000.

KLEIN, Herbert S. **O Tráfico de Escravos Africanos para o Porto do Rio de Janeiro, 1825-1830.** Anais de História, V, Assis, 1973

MATTOSO, Kátia de Queirós. **O Filho da Escrava (Em torno da Lei do Ventre- Livre.)** São Paulo: Revista Brasileira de História v.8 n°16. 37-55 mar.88/88

MARTINS. (Pe. Joaquim) **CABINDAS. História – Crenças – Usos e Costumes.** C. S. Sp. Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda. Angola, Santa Maria de Lamas: Rios e Irmãos, 1972.

MAZAMA, Ama. **O Paradigma Afrocêntrico.** Trenton: África World Press, 2003.

MAZAMA, Ama. **A Afrocentricidade como um novo paradigma.** In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009.

MAZAMA, Ama. Entrevista Jornal Tribune. 2015. <https://www.phillytrib.com/religion/ama->

[mazama-believes-that-names-have-meaning/article_b38aee69-7c57-5495-a79d-d07ce8564ed9.html](https://www.bn.gov.br/sites/default/files/documentos/producao/pesquisa/experiencias-capturadas-fuga-escravos-rio-janeiro/raphael_neves.pdf) acesso em 23 de maio de 2020.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. **A Criança Escrava na Literatura de Viagens**. São Paulo: Cadernos de Pesquisa Fundação Carlos Chagas, p. 57-68, 1979,

MBEMBE, Achille. **Formas Africanas de Auto inscrição**. Tradução de Patrícia Farias. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, 2001.

Crítica da Razão Negra. Lisboa: Antígona. 2017.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **O filho da escrava**. In: PRIORE, Mary Del (org.). História da criança no Brasil. São Paulo: Contexto, p.76-98. 1991.

MUNANGA, Kabengele. **Afrocentricidade: reavaliação de uma agência africana** DIVERSIDADE, IDENTIDADE, ETNICIDADE E CIDADANIA, PALESTRA, 2011

NEVES, Raphael. **Experiências capturadas: A fuga de escravos no Rio de Janeiro**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2008

https://www.bn.gov.br/sites/default/files/documentos/producao/pesquisa/experiencias-capturadas-fuga-escravos-rio-janeiro/raphael_neves.pdf , acesso em 23 de janeiro de 2020

NEVES, Raphael, Dissertação de Mestrado **Experiências capturadas: em torno da escravidão urbana, imprensa e fugas escravas no Rio de Janeiro, 1809-1821**. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História, 2012.

NEVES, Maria de Fatima Rodrigues das; MARCÍLIO, Maria Luiza. **Infância de faces negras: a criança escrava brasileira no século XIX**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Domingos. **A criança negra escravizada no Brasil: Aproximações teóricas e, tramas historiográficas**. Revista Outras Fronteiras, Cuiabá, vol. 1, n. 2, jul-dez., 2014

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013

REIS, João José, SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista**. Companhia das Letras: São Paulo, 1989.

RUGENDAS, Johan Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil** Tradução de Sérgio Milliet. Nota biográfica de Rubens Borba de Moraes. 7ª Edição. São Paulo: Editora Martins; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.

RUGENDAS, Joahan Moritz. Catálogo da exposição: Rugendas um Cronista Viajante. Caixa Cultural São Paulo, 2019.

<http://www.caixacultural.com.br/cadastrodownloads1/Rugendas%20-%20O%20Cronista%20Viajante.pdf> acesso em 4 de abril de 2020.

SALLES, Ricardo. **Resistência escrava e abolição na província do Rio de Janeiro. O Partido do Abolicionismo. Instituições nefandas: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, nos Estados Unidos e na Rússia**. Organizadores Ivana Stolze Lima, Keila Grinberg, Daniel Aarão Reis. – Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018. 1 e-book em formato pdf.

SILVA, Rafael Domingos Oliveira da. **“Negrinhas” e “negrinhos”: visões sobre a criança escrava nas narrativas de viajantes (Brasil, século XIX)**. Bahia: Revista de História, 5, p. 107-134. 2013.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano, FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos. **No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SLENES, Robert W. "**Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil**". Revista USP: São Paulo, (12), 48-67, 1992.

SOMÉ, Sobofun E. **Welcoming Spirit Home: Ancient African Teachings to Celebrate Children and Community: Ancient Teachings for Pregnancy, Children and Family**. Editora : New World Library, 1999.

VALENCIA VILLA, Carlos; FLORENTINO, Manolo. **Abolicionismo Inglês e Tráfico de Crianças Escravizadas para o Brasil, 1810-1850**. História, Franca, v. 35, e 78, 2016

[http://www.scielo.br/scielo.php?](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742016000100504&lng=en&nrm=iso)

[script=sci_arttext&pid=S010190742016000100504&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742016000100504&lng=en&nrm=iso) acesso 4 de abril de 2020.

VANSINA, Jan. **O Reino do Congo e seus vizinhos**. In: OGOT, Bethwell A (ed.). História geral da África, vol. V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: Unesco, 2010.

VAZ, José Martins. **No mundo dos Cabindas; estudo etnográfico**. Lisboa: Editorial L. I. A. M., Volume1,1970.

EDUCAÇÃO AFRICANA: POSSIBILIDADES PEDAGÓGICAS

Ademir Barros dos Santos¹

Resumo

Abordando os efeitos dos valores civilizatórios de matriz africana e suas eventuais possibilidades nos processos escolares, este artigo busca, primeiramente, desmistificar diversos significados apostos, pejorativamente, a elementos desta matriz; a seguir, se volta para a apresentação das bases culturais presentes nesta visão de mundo e o processo ensino/aprendizagem daí decorrente, de forma a possibilitar a visualização das diferenças entre a mesma e o entendimento ocidental disseminado sobre estas sociedades a partir da Europa estendida, ou seja: da expansão da cultura europeia sobre terras e populações indevidamente subjugadas. Portanto, o artigo tem o intuito de apresentar tais valores como possibilidades para o trato pedagógico, escolar e oficial ou não.

Palavras-chave: Africanidades. Educação. Filosofia africana. Religiosidade africana.

Resumen

Abordando los efectos de los valores civilizatorios de matriz africana y sus eventuales posibilidades en los procesos escolares, este artículo busca, primero, desmitificar diversos significados impuestos, peyorativamente, a elementos de esta matriz. A continuación, se vuelve a la presentación de las bases culturales presentes en esta visión de mundo y el proceso de enseñanza / aprendizaje resultante, para posibilitar la visualización de las diferencias entre la misma y el entendimiento occidental diseminado sobre estas sociedades desde la Europa ampliada, o sea: desde la expansión de la cultura europea sobre tierras y poblaciones indebidamente subyugadas. Por tanto, el artículo tiene la intención de presentar tales valores como posibilidades para el trato pedagógico, escolar y oficial o no.

Palabras clave: Africanidades. Educación. Filosofía africana. Religiosidad africana.

Introdução

A expansão territorial europeia, iniciada nos primórdios do século XVI, trouxe consigo o ideal de disseminação da cultura ali desenvolvida como única, em condições de levar o mundo à excelência cultural e social.

Com esta visão, esta cultura foi imposta aos povos encontrados, forçada e hegemonicamente auto revestida como único e inquestionável padrão universal, em detrimento de todas as outras com que se defrontou; isto, via de regra, por considerá-las inferiores ou atrasadas, relegando-as a segundo plano, ao desprezo ou, no extremo, ao extermínio.

Decorre deste entendimento o fato desta cultura rechaçar espontânea, agressiva e acintosamente, todos os valores civilizatórios encontrados em seu caminho, entre os quais a

1 Doutorando e mestre em Educação pela Universidade Federal de São Carlos – *campus* Sorocaba. Coordenador da Câmara de Preservação Cultural do Núcleo de Cultura Afro-Brasileira – Nucab – da Universidade de Sorocaba – Uniso. Orcid 0000-0001-9307-1454

religiosidade alheia, justificando-se, a princípio e por considerar-se composta por arautos do Ser Divino, obra pia o exacerbar da mencionada e aniquiladora expansão.

É com esta compreensão que, para os anglicanos, a conquista das Américas significava, segundo aponta Bosi (1992, p. 15), *perform the ways of God*². Para os ibéricos e muitos de seus seguidores, a catequese indígena, assim como a escravização de africanos, supunha, pelo menos conforme exposto nos Sermões XIV e XXVII do Padre. Vieira³, o necessário estágio de purificação que preparava a Salvação após a morte.

Foi com esse pensamento que os europeus, quando se depararam com culturas exógenas em seu processo de expansão, nada mais objetivaram que conquistar os povos encontrados pela via da destruição cultural ou do mero desprezo, aliado à estratificação assentada no rebaixamento social.

Isto posto, este artigo pretende se colocar, inicialmente, a partir dos valores gerados na matriz africana presentes na diáspora, no enfrentamento aos discursos negativos sobre as negritudes, que ainda atuam tão pesadamente em nosso mundo social. Em seguida, e como objetivo principal, abordará o processo ensino-aprendizagem presente nos candomblés, dissecando-o na medida do possível, porque o reputa como responsável central pela incrível resiliência desta cultura, malgrado tantas agressões morais, sociais ou, até mesmo, físicas, por vezes amparadas em atos legais.

A CULTURA AFRICANA E AS AMÉRICAS

Não parece possível compreender a cultura de matriz africana compulsoriamente transplantada para as Américas via escravização, exceto se as vistas se voltarem para a religiosidade presente entre os povos vitimados no processo.

Isto porque tinham eles, na religiosidade, a formatação das sociedades locais, em todos os sentidos: é da religiosidade que se depreendem seus valores civilizatórios⁴; além disso, escravizados e provindos, especialmente, da costa atlântica em direção às Américas, estes africanos, literalmente despidos de tudo, somente trouxeram, de si, a cultura. Cujo assento enraizava-se, profundamente, na religiosidade.

2 Em tradução livre: percorrer os caminhos do Senhor; alternativamente, seguir os comandos de Deus.

3 Sobre o tema ver, por todos, Saraiva de Sousa, J Francisco. *Padre António Vieira: os escravos negros e a devoção do Rosário*.

4 Conforme Munanga (1984, p. 70): “um conjunto de traços culturais comuns a centenas de sociedades da África subsaariana.”

Porém esta religião, embora também enquadrada por Thornton (2004), assim como o catolicismo, no modelo “revelação contínua”, era vista, pelos colonizadores, como intolerável adoração ao demônio. Portanto, ou era reprimida ou desprezada e, como consequência, seus fundamentos religiosos viram-se relegados à consistente desclassificação; isto, quando não temidos e vigorosamente enfrentados pelo Estado, exercitando seu poder de violência legalizada.

Assim sendo, de início talvez caiba, desmistificar a incompreensão europeia sobre os elementos daquela cultura. Não com fins catequéticos, mas, para expô-los como significantes e estruturantes da socialização de matriz africana.

AJUSTES ETIMOLÓGICOS

De início, parece necessário ajustar alguns termos aplicados, pelo menos no Brasil, a elementos da matriz ora enfocada, especialmente em seu viés religioso.

Isto porque tais termos são utilizados, consistentemente, com intuito pejorativo, sem que quem os utiliza sequer se preocupe em conhecer a etimologia dos mesmos que, por via da cultura colonizadora disseminada, consolidou-se distorcida, com o que perpetuou, consistentemente, a conotação de inferioridade que a constância de tal uso cimentou.

Assim, por exemplo, com o termo *candomblé*, embora o sentido cultural e pejorativo com que o termo é utilizado pelo vulgo, esta palavra, em si, sequer tem sentido religioso, quanto mais o significado de feitiçaria, de adoração ao demônio, conforme lhe é comumente imputado. Na verdade, *candomblé* parece fruto, especialmente, dos processos de resistência cultural a que os africanos se viram obrigados, diante do escravismo institucional e estruturante da sociedade de então.

Segundo o dicionarista Lopes (1995), eis o significado de *candomblé*:

(1) Tradição religiosa de culto aos orixás jêje-nagôs. (2) Celebração, festa dessa tradição; xirê, (3) De origem banto mas de étimo controverso. Para A. G. Cunha é híbrido de *candombe* mais o iorubá *ilê*, casa.

Portanto e se, de fato, *candomblé* deriva da junção dos termos bantu *candombe*, festa, aliado ao yorubá *ilê*, casa, nada mais significa que folguedo em casa, festa no local de moradia; no caso e nos seus primórdios, na senzala, evidentemente.

No entanto, há que se notar que provavelmente a prática resulta de estratégias de resistência

cultural do africano escravizado. Isto é: diante de possíveis similaridades entre as comemorações de santos católicos com deuses africanos, estes, compulsoriamente fazendo-se fiéis aos deuses de seus escravizadores, muito provavelmente tenham solicitado, a estes, o direito de também comemorar tais santos; católicos. Mas isto, exteriormente, apenas. Como exemplo: os escravizados podem ter pedido para festejar Iansã junto à comemoração dedicada a Santa Bárbara, já que ambas as divindades, tanto a católica quanto a africana, além de representadas vestindo vermelho, são relacionadas aos raios e tempestades⁵, ou seja, há similaridades entre as divindades.

Outro termo que carrega conotação negativa em português, é *macumba*. Isto, apenas porque quem assim pensa, sequer desconfia que macumba é, simplesmente, o plural de *cumba*, já que, em diversos idiomas da família bantu, as flexões ocorrem por prefixação, não por sufixação, como acontece nos idiomas de origem latina.

No caso em tela, *cumba* é um instrumento, similar ao reco-reco e produzido, na África Central, a partir da árvore que lhe dá nome; como era utilizado nos rituais sagrados locais, macumba nada mais significa que reco-recos rituais; e macumbeiro, aquele que se responsabiliza por manipulá-lo nos rituais sagrados. Apenas isto.

No mesmo andar vem o termo *feitiço* que, incorporado ao português pelo francês *fetiché*, remete a objeto fictício, ficto – do latim *fictus*; ou seja: simboliza o alvo que se quer atingir e, ao simbolizá-lo, pretende-se que produza, naquele alvo, os efeitos desejados da ação sobre si aplicada.

Poder-se-ia prosseguir pela análise de outros termos, tais como a diferença entre babalaô e babalorixá, pai-de-santo e filho-de-santo, por exemplo, mas, o que acima vai, parece suficiente para a demonstração do que aqui foi proposto.

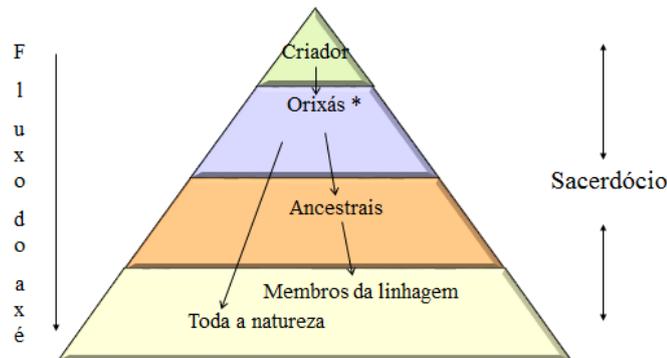
BASES FILOSÓFICAS AFRICANAS

Como preâmbulo a este tópico, é preciso repisar que o africano escravizado só pode transportar de si, na viagem transatlântica, sua filosofia; mas esta, em sua terra, tinha fundamento altamente religioso.

5 Virgem nascida na Nicomédia, atual Turquia, a santa católica é considerada protetora contra raios e tempestades porque, conta-se, quando de sua morte por degolação por haver-se recusado a renegar a fé cristã, um trovão soou com grande estrondo e um raio atingiu seu carrasco, que era seu próprio pai; daí deriva a fé em sua atuação contra raios e tempestades, visto que este fato foi interpretado, por seus fiéis, como demonstração da revolta divina contra sua martirização. Já Iansã, é a deusa africana dos raios, do fogo e da tempestade e forma, com Xangô, o “casal do dendê”; guerreira, mitologicamente o acompanhou até a morte, conforme relata Reginaldo Prandi em *Mitologia dos Orixás*.

Partindo deste ponto de vista, torna-se necessário esclarecer como a religião desta matriz se apresenta a seu fiel, o que pode ser representado por uma pirâmide subdividida em quatro corpos, conforme se demonstra abaixo.

Figura 1 - Religiosidade africana esquematizada



Fonte: elaboração própria deste autor

Tendo em vista esta figura, o africano enxerga, no topo da pirâmide, o Ser Superior, ao qual o yorubá denomina Olodumaré e/ou Olorum⁶: é deste Ser que emana toda a força vital, ou energia criadora, que o africano yorubá denomina *asé*.

Em nível imediatamente abaixo estão os orixás e as yabás⁷, gerentes da distribuição desta energia para o mundo material; desta forma, a cada orixá ou yabá, cabe a “gerência” de uma parcela deste *asé*, assim como, por exemplo, o efeito da luz (como o poder emanado a partir do Ser Supremo), que se dissocia no arco-íris (da mesma forma que o *asé*, no panteão dos orixás).

Esta distribuição afeta toda a natureza; para os humanos, no entanto, ela é, ainda, filtrada e distribuída pelo nível logo abaixo, que é o da linhagem ancestral⁸.

Quanto ao fluxo do poder vital, circula em sentido divino-profano, ou seja: Olorum-

6 De *oló*, corruptela de *Olúwa*, soberano, mestre, senhor; *odu*, caminho do destino; *maré*, supremo; *orum*, o mundo místico, imaterial, em oposição ao *ayé*, mundo real e material. Portanto, Olodumaré: *senhor supremo dos caminhos do destino*; Olorum: *senhor do mundo místico*.

7 O termo *orixá* denomina as entidades místicas que o candomblé acredita gerirem a força, a possibilidade e a característica da ligação de cada fiel com o sagrado; o termo deriva da junção das palavras *ori* que, em yorubá, significa cabeça, mais *xá* que, no mesmo idioma, pode ser entendida como escolha; daí que orixá é a escolha sagrada de cada cabeça, significado próximo a guardião; portanto, orixá é o Ser Divino que atua como guardião da cabeça de cada um, intermediando, portanto, a ligação entre os humanos e o poder divinizado que rege toda a natureza. *Yabá*, vem de *ya* = mãe, mulher; embora o yorubá não tenha distinção, no léxico, entre gêneros, conforme ensina Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021, p. 69, *passim*), ao transportar-se o termo para idiomas latinos, designa as “orixás” femininas.

8 Ancestral no sentido amplo, visto que abrange tanto antepassados mortos quanto mais velhos vivos da mesma linhagem.

natureza; porém o ser humano, que é responsável pela manutenção desta, com quem partilha o *asé*, deve fazê-lo retornar, em parte, para o Divino, via celebração e oferendas que, na verdade, nada mais são que a demonstração de agradecimento por tudo o que este poder lhe permite obter, propiciando a harmonia entre *orum* e *ayê*⁹.

Para melhor compreensão note-se, no esquema acima apresentado, que a função do sacerdote não é a de conduzir os fiéis ao encontro da divindade, mas aproximar, harmonizando o *orum* e o *ayê*, com o que a circulação do *asé* se completa.

Ressalte-se ainda que, neste esquema, o ser humano e a natureza estão no mesmo nível, qual seja: o do mundo material. Portanto, para o africano que, compulsoriamente, trouxe sua visão de mundo para este lado do Atlântico embutida em sua religiosidade, o ser humano não é superior à natureza que o sustenta, mas, sim, responsável por sua manutenção. Natureza da qual depende para a própria sobrevivência e com a qual convive em incontornável processo mutualista¹⁰. Em outras palavras: para o africano e sua descendência cultural, a ecologia não é opção; é profissão de fé.

Neste ponto talvez caiba repisar, por necessário, o que significa *asé* para os fiéis deste culto: *asé* é a força vital que, emanada pelo Ser Superior, permeia e mantém toda a existência, material e imaterial, no *orum* e no *ayê*.

Assim sendo, após gerada pelo Ser Superior, a força do *asé*, filtrada e direcionada pelos orixás/yabás e os ancestrais, dissemina-se pelos membros do grupo, fortalecendo-se pela ação coletiva e possibilitando o realizar, no sentido material.

Porém, esta força não é estática: está em constante movimento, fazendo a ligação entre os mundos material e imaterial, além de, também, ser distribuída por toda a natureza, que deve ser cuidada e mantida pela humanidade.

Como consequência e sendo força que emana do Divino para a natureza, flui em sentido descendente vertical; mas, entre os humanos, faz a ligação entre eles, ou seja: produz a horizontalidade, ao unir, indistintamente, todos os membros do grupo.

Daí a filosofia *ubuntu*¹¹, palavra que possibilita compreender porque, entre africanos, bem como entre os adeptos da religiosidade dali advinda, forma-se o sentimento de pertença, no qual a individualidade vale bem menos que o grupo.

9 O mundo material, onde a natureza encontra assento, aqui grafado com (^) porque o português não apresenta os sinais diacríticos adequados à escrita yorubá.

10 Daí o ditado yorubá “kosi ewe, kosi orixá”; em tradução literal: sem folhas (natureza), sem orixás.

11 Filosofia da máxima zulu *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa só o é com outras pessoas).

Para melhor compreensão, pode-se dissecar a filosofia *ubuntu*, entendendo-a nas quatro formas de ação com que se apresenta, segundo ensina Silva (2009):

Quadro 1 - Componentes do ubuntu

Forma	Característica
Muntu	O ser humano, por pensante, é o topo e o responsável pela natureza.
Kintu	A natureza a ser cuidada pelo ser humano que, dela, depende.
Hantu	Força presente na junção espaço/tempo: está em constante movimento.
Kuntu	Qualidades da sociedade e da natureza: bonito, bom, verdade, mentira, etc.

Fonte: elaboração própria deste autor

Assim sendo, *ubuntu* é a filosofia que se refere à humanidade com os outros, porque assentada na capacidade humana de compreender, aceitar e tratar bem ao outro e à natureza, de onde deriva a generosidade, a colaboração, o sincero desejo de harmonia entre os seres humanos e entre estes e todo o restante da criação.

No entanto, embora tal filosofia se assemelhe à utópica universalidade pregada por diversas outras religiões, na africanidade, por assentar-se, de início, entre os membros de cada grupo, é dali que, de fato, se expande¹², atua e materializa; daí deriva o já afirmado conceito de que o grupo é muito mais importante que o indivíduo.

Como decorrência deste entendimento, o indivíduo só o é quando pertence a um grupo, condição incontornável para existir enquanto humano; portanto, tudo o que é ruim para o indivíduo é ruim para o grupo, de onde se depreende a obrigatoriedade, individual, de produzir o melhor possível para todos em sua comunidade, mesmo quando em detrimento da vontade própria.

Sobre o tema, Munanga (1984, p. 70) ensina:

Assim, a filosofia de participação na vida global do mundo, a busca do crescimento da força, a consciência da primazia do coletivo sobre o indivíduo, constituem um outro aspecto da africanidade. Evidentemente, essa visão ontológica é expressa de diversas maneiras, mas a coisa existe em todas as culturas [africanas]; só a maneira de expressar é diferente.

Por outro lado, há que se compreender que o *asé*, ao abranger toda a comunidade, porque o

¹² Foi com isto em mente que o bispo Desmond Tutu, sob o governo Mandela, promoveu a reconciliação entre brancos e negros, na África do Sul pós-*apartheid*.

faz a partir dos ancestrais¹³, formata o grupo estendido e a família estendida, o que compreende não só os vivos, mas, também e, principalmente, toda a linhagem, que permeia todo o grupo.

Sobre o tema, vale a pena retomar Munanga:

Isso é um dado fundamental que se encontra em toda a África. A dependência da linhagem, essa união entre vivo e morto, cria uma dependência do indivíduo em relação à linhagem. O cordão umbilical nunca é cortado inteiramente, mesmo quando tiverem a idade madura [...]. A solidariedade do parentesco, no caso da morte e da integração dos filhos do morto na linhagem, é muito importante. É dentro do contexto da linhagem que o indivíduo aprende seus papéis dentro da sociedade [...]. (MUNANGA, 1984, p.70).

Em outro trecho, prossegue:

Cultuando os ancestrais, ao mesmo momento em que ele vive a solidariedade da linhagem, o jovem africano é introduzido aos valores básicos de sua cultura: força, fecundidade, harmonia com a natureza – fundamentos da filosofia africana. (MUNANGA, 1984, p.70).

É desta visão que decorrem algumas incontornáveis posturas sociais: o respeito ilimitado aos mais velhos, além do dever, de todos, de cuidar de todos, para que todos cuidem do indivíduo e da natureza.

As bases culturais africanas, materializadas

Como efeito do que acima vai exposto, algumas posturas são produzidas como efeitos sociais efetivamente atuantes, que assim se justificam e interligam:

1. se o *asé* deriva do poder divino, pode ser representado como linha vertical descendente dirigida ao indivíduo, ou seja: do *orum* em direção ao *ayê*;
2. porém, se a filosofia *ubuntu* coloca o indivíduo em nível igual a seus pares, este, por inserido nesta linha horizontal, está no vértice das duas linhas;
3. assim sendo e em função ainda da filosofia *ubuntu*, o indivíduo, embora obrigado a agir, sempre, em função de todo o grupo, tem sua primeira inserção social no subgrupo de mesma faixa etária¹⁴;
4. decorre que todos aqueles que estão nesta mesma faixa enquanto grupo, inescapavelmente tornar-se-ão adultos, pais, avós, anciãos, ao mesmo tempo; assim, também a morte, a transformá-los em antepassados, ocorrerá em tempos próximos, persistindo, portanto, a união do grupo, mesmo após o evento final;

13 Repise-se: compreendidos como o conjunto dos antepassados mortos e os mais velhos vivos.

14 Sobre o tema, ver o interessante relato de Amadou Hampâté Bâ (2003, p. 182-186) em sua autobiografia *Amkoullel, o menino fula*.

5. ora, se o *asé* é permeado pelos ancestrais¹⁵ antes de atingir o grupo dos viventes, aquele que se transforma em ancestral *post mortem*, necessariamente irá interferir em sua descendência; o que explica, por si só, tanto a circularidade horizontal – *ubuntu* – quanto a vertical – fluxo do *asé* – e, sobretudo, repise-se, o incontornável respeito aos mais velhos que, a seguir o fluxo da natureza, tornar-se-ão antepassados antes das gerações posteriores.

Eis a lógica deste aspecto da cultura africana, materializada.

VALORES CULTURAIS E CIVILIZATÓRIOS DE MATRIZ AFRICANA

Isto posto, não parece tarefa de difícil execução deduzir que a cultura de matriz africana se encontra assentada em valores civilizatórios que decorrem da filosofia acima exposta; dentre estes, cabe destacar:

6. a **ancestralidade** que, conforme descrito acima, deriva da compreensão do *asé* circulando em sentido imaterial/material; mas que, antes de atingir o grupo, é gerenciado pelos antepassados mortos, que, na visão africana, não estão mortos enquanto não esquecidos. Mesmo que abandonada a matéria, a essência continua ativa, atuante e, portanto, permeia os destinos de todo o grupo, que, de todos os ancestrais, descende. Portanto, aí está, presente, a noção *muntu*;

7. a **comunidade**, cuja coesão pode ser entendida como decorrente da visão *hantu*: como ninguém consegue estar no mesmo lugar ao mesmo tempo que outra pessoa, esta posição é, necessariamente, individual. Assim, sem a totalidade dos membros do grupo, o *asé* que por ali circula nunca estará completo e a felicidade individual também restará defectiva;

8. a **mutualidade com a natureza**: não parece exigir demasiado esforço deduzir que, como ninguém consegue, sozinho, entender toda a sociedade e natureza, apenas partilhando conhecimentos que isto se torna possível. Em outras palavras: a noção *kintu*, que depende dos conhecimentos individuais, exige a participação de todos e o compartilhamento comunitário de conhecimentos; daí, no mesmo conceito, a noção *kuntu*.

15 Recordando: o termo ancestral, aqui, abrange o conjunto formado pelos antepassados e os mais velhos.

9.a complementariedade, valor que decorre, necessariamente, do que acima foi descrito, mas, não só: para o africano e para quem se vincula à sua filosofia transatlântica, as diferenças passam a ser não só desejáveis como, mais profundamente ainda, imprescindíveis. Esta noção torna viva a filosofia *ubuntu*.

Neste ponto parece caber o que ensina Mãe Beata (*apud* Caputo, 2012, p. 133-134), então *iyálórìxà*¹⁶ do *Ilé Omiojuaro*¹⁷:

No terreiro, as crianças crescem partilhando o amor, as coisas de seu Egbé¹⁸. Aprendem, fundamentalmente, a respeitar a ancestralidade. [...]. Aqui ninguém discrimina a opção sexual de ninguém, ninguém discrimina negro ou branco, ninguém discrimina a mulher.

Melhor explicando a complementariedade: se todos os membros do grupo dispusessem, apenas, das mesmas habilidades, personalidades, tendências, disposições, ninguém acrescentaria nada ao grupo que, ao se tornar homogêneo, não teria qualquer possibilidade de plasticidade, movimento, inovação, evolução. O que enfrenta frontalmente a noção *hantu* acima apresentada.

Diante do exposto e a partir deste entendimento, reforça-se que, na diáspora e, especialmente no candomblé que se pratica no Brasil, não cabe qualquer tipo de discriminação, quer por raça, orientação sexual, gênero, deficiência, ou qualquer outra diferença. O não igual é, sempre, complementar; portanto, necessário à funcionalidade do grupo.

Desse modo, há que se destacar, ainda, os procedimentos sociais que daí decorrem:

10. a corporeidade: sendo o *asé* a força que permeia e penetra todo o universo, logicamente percorre e penetra todo o corpo material, não somente o exterior. Com isso, o africano e sua descendência cultural celebram o sagrado no dia-a-dia, o tempo todo¹⁹ e, durante seus rituais, as danças, os cantos²⁰, as roupas e os gestuais, mesmo quando sagrados, devem dar prazer.

11. a ludicidade que daí decorre, por sua vez, pode ser vista como consequência direta da complementariedade. Não é admissível entender que qualquer grupo possa conviver sem que o lúdico se faça presente.

12. daí deriva a oralidade. Não parece possível aceitar o lúdico sem a comunicação

16 Autoridade maior no templo de candomblé. Sendo mulher o título, em português, é o que vai acima escrito; se homem, o termo comumente utilizado é *bàbálórìsà*.

17 Em tradução bastante livre: as águas e os olhos da família africana Aro, a que Mãe Beata informa descender.

18 Em tradução livre: comunidade, em sentido bastante amplo.

19 Sobre o tema, ver Caputo (2012, p. 138).

20 Que, na verdade, são celebrações materializadas em gestuais, rezas, saudações, cânticos, orações.

intergruppal; note-se, no entanto, que a civilização africana não despreza a palavra escrita, nem a considera inferior àquela falada. Neste modelo cultural elas, apenas, são vistas de forma diferente. Enquanto a palavra escrita permanece inerte, congelada no meio físico que a suporta, a palavra falada carrega, consigo, o dinamismo, a plasticidade e a essência de quem a profere.

Novamente é Mãe Beata (*apud* Caputo, 2012, p. 134) quem, aqui, nos socorre: “Eu não sou contra a cátedra, os livros, não sou contra a academia, não sou contra os pesquisadores”. Nisto, encontra eco em Mãe Stela de Oxóssi, que assim se posicionou sobre o tema, ao assumir a cadeira 33 na Academia de Letras da Bahia:

A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo. (Mãe Stela de Oxóssi).

Mais profundamente há que se notar que a palavra é o ar, ou seja, a natureza ampla, que, aspirado, antes de produzir o som, percorre todo o corpo de quem fala. Daí que a voz, que resulta do ar gerando a palavra em si, ao retornar à natureza, carrega a individualidade, o *ethos*, a essência de quem a profere, como um DNA natural individualizado, retornando à natureza ampla²¹.

Esta afirmação pode ser confirmada ao se notar que a voz humana é tão particularizada que pode ser reconhecida já no bebê; e assim permanece, individualizada, mesmo após as inevitáveis alterações que a longevidade traz.

Além disto, a oralidade carrega, consigo, o poder do dinamismo que, na África e em sua descendência cultural, é balizada pelo respeito à comunidade, a cercear a mentira. Talvez por isto Munanga (1984), ele mesmo africano do Congo, embora radicado há muitas décadas no Brasil, informe (p.70): “a palavra, na África, mata”.

VALORES AFRICANOS NA EDUCAÇÃO

Para iniciar este tópico, objeto final deste artigo, é imprescindível apontar como se materializa o fluxo ensino/aprendizagem no modelo africano, porque este, seguramente, diverge do sistema prioritariamente adotado pelos sistemas ocidentais mundializados.

Isto porque, neste segundo modelo, o ensino flui do professor que, admitido como

21 Assim sendo, parece possível admitir que, para o africano, o sopro divino se renova infinita e constantemente.

conhecedor e senhor da matéria a ser apresentada, o aplica, comumente, na forma de discurso, sendo este acompanhado, ou não, por exemplos, exercícios de fixação e outros instrumentos didáticos que este professor julgar apropriados à classe e ao momento.

Concomitantemente, a fixação dos principais pontos abordados vale-se de anotações escritas pelo alunado que, homogeneizado e antecipando a memorização, compulsoriamente ou não o faz, porque delas se servirá como suportes, sempre que necessário, comumente apoiando-se, ainda, em livros.

Fica explícito que, neste modelo, a memória é mais valorizada que a lógica. Tanto assim que aquela é mais exigida que está em periódicas provas e testes de aprendizado, na qual é comum encontrar-se alunos tentando burlar o evento com registros ilegais criativamente escondidos ou, ainda, passando noites em claro para “decorar” fórmulas e conceitos.

No modelo africano este processo, simplesmente, não cabe porque o fluxo se apresenta no sentido senioridade/oralidade/comunidade, e está presente em todos os momentos da vida africana. Assim como no candomblé. A **senioridade** impõe, ao mais velho, o dever de ensinar; e o não aprendizado reflete mais a incapacidade do ensinante em transmitir conhecimentos, do que a do aprendiz em apreendê-los.

Neste ponto, é esclarecedor o que, sobre a sociedade yorubá, expõe Oyěwùmí:

Deve-se ressaltar, no entanto, que a senioridade não é apenas uma questão de privilégio na vida cotidiana. Também implica a responsabilidade. Na socialização de crianças, por exemplo, a mais velha de um grupo é a primeira a ser servida durante as refeições e é considerada responsável em casos de infração no grupo, porque essa criança mais velha deveria ter conduzido melhor o grupo. O insulto supremo é chamar uma pessoa de *àgbàyà* (de mais idade para nada). (OYEWÙMÍ, 2021, p.82).

Fica evidente que a transmissão dos conceitos culturais na sociedade yorubá sempre está a cargo dos mais velhos, mesmo quando crianças, e que ser mais velho implica nesta incontornável responsabilidade, que usufrui, em contrapartida, do também incontornável respeito dos mais novos, o que justifica outro ditado africano: “é preciso toda uma aldeia para ensinar uma criança”.

Mas, a esta criança é imputado o dever de tentar aprender, mesmo recorrendo à curiosidade e à dúvida como disparadores internos do aprendizado, o que se potencializa pelo erro detectado por seus pares ou pelos mais velhos.

Caputo (2012, p.138) reforça este ponto ao registrar a fala captada em sua pesquisa: “Eu aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete a gestualidade, dança certo, canta do jeito certo. [...]”.

Quanto à **oralidade**, diz Caputo (2012, p. 134): “O candomblé é uma tradição mantida através da oralidade”, ao que Bâ (1997, p. 25) acrescenta, reforçando esta afirmação: “Nas civilizações orais, a palavra compromete o homem, a palavra *é* o homem” (destaques no original); mais além, diz Bâ:

O fato de nunca ter tido uma escrita jamais privou a África de ter um passado, uma história e uma cultura. Como diria muito mais tarde meu mestre Tierno Bokar: “A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, como o baobá já existe em potencial em sua semente. (BÂ, 2003, p. 175).

Note-se que o aprendizado gerado pela oralidade, modula o que, talvez, se possa denominar “memória enriquecida”, ou seja, estando a atenção do aprendiz voltada a quem o ensina, não está fixado, apenas, no livro, na lousa em outro suporte similar, mas, em todo o ambiente.

Como decorrência, a memória é ativada para além das palavras ditas e viaja da explicação, da fala, do discurso e do exemplo dado, para os sons do ambiente, o pássaro que canta enquanto voa no entorno da conversa, os cheiros, as cores presentes no momento, os gestos e posturas não só de quem ensina, mas, também as de seus eventuais pares, o que facilita a memorização. É a cosmo sensação africana ampliando os limites da cosmovisão ocidental.

Para além, quando o ensino é disparado pela curiosidade, pela dúvida ou pelo erro, o ensino, modulado pela fala e por exemplos individualizados, preenche a lacuna de conhecimento do aprendiz, que foi exposta neste ato. O que, também, enriquece a memória.

Portanto, parece inegável que não só a memória estará sendo ativada, mas, também, e, principalmente, a lógica, visto que as respostas obtidas se revestem ou das lembranças do momento do aprendizado, ou da solução das dúvidas que precedem a transferência e ajuste dos saberes, o que, no extremo, encontra na dúvida solucionada seu suporte principal.

É neste sentido que vale reprisar a fala captada por Caputo (2012, p.138) em sua pesquisa: “Eu aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete a gestualidade, dança certo, canta do jeito certo. [...]”.

Finalizando a abordagem deste fluxo de aprendizagem, cabe recorrer à função da comunidade neste modelo de ensino.

Isto porque nela, que é amplamente permeada pela ludicidade e potencializada entre pares conforme acima exposto, os saberes e os procedimentos naturalmente se encontram sob constante vigilância: entre pares, porque se espera que todos os indivíduos de mesma faixa etária tenham

adquirido conhecimentos similares.

Caso detectadas falhas nestes, o ajuste é imediatamente corrigido entre pares, em sua comunicação natural, visto que a hierarquia por idade os coloca partilhando o mesmo lugar social.

Porém, se ultrapassada esta fase, os mais velhos e qualquer deles, detectando a falha, têm o dever de ajustá-la e, eventualmente, de repisar o ajuste para todos aqueles de mesma faixa etária, caso a detectem como falha de todo o grupo.

Parece evidente que este modelo de ensino, em que os indivíduos todos são responsáveis pela transmissão de saberes seguindo o fluxo senioridade/oralidade/comunidade com ludicidade, carrega consigo, no mínimo, parte significativa da resiliência da cultura africana nos candomblés.

Isto, até porque os saberes são transmitidos comunitariamente, não descansando, apenas, em um componente do grupo apenas, mas, sim, sendo partilhados entre todos eles, especialmente os aqueles de mesma faixa etária.

Quanto isto, cabe atentar para Caputo (2012), quando opina que, no candomblé, com tudo se ensina e com tudo se aprende, numa rede espalhada de conhecimentos e experiências impregnados nas vidas dos integrantes do culto; parece que a educação integral está contemplada neste modelo de ensino que, o tempo todo, está disponível e se dissemina entre todos os membros do grupo.

Resta que a afirmação “quando morre um velho queima-se uma biblioteca”, parece exigir revisão.

O MODELO DE ENSINO AFRICANO E A ESCOLA OCIDENTAL.

Isto posto, talvez se possa sugerir que os valores civilizatórios e culturais africanos cabem nos ambientes escolares formais, mesmo quando estes, em sua grande maioria, mantenham seus dogmas consolidados. Espera-se que, com o processo africano de transmissão de saberes, possam eles se tornarem passíveis de melhor absorção.

Até porque sobre o tema já se debruçaram, no Brasil, entre outros, Santos e Luz (2007), apresentando a experiência própria, assentada na teatralização dos mitos religiosos de matriz africana²².

²² Cabe recomendar fortemente, para aprofundamento do que aqui se expõe, a leitura do mencionado estudo *Educação nos terreiros*, de Caputo.

Mais profunda e recentemente, Santos (2016) descreve, em seu trabalho de conclusão de curso, a experiência por ela exitosamente desenvolvida em classe de ensino infantil na qual, assentada nos valores civilizatórios acima elencados, buscou criar barreiras ao desenvolvimento do racismo estrutural nas personalidades, ainda em formação, colocadas a seus cuidados.

Neste ponto, cabe voltar os olhos para Rocha (2009), para quem os valores aqui abordados podem servir como fundo à prática pedagógica assentada nas africanidades. É com este foco que ela opina:

Pedagogicamente, penso que a circularidade possa favorecer uma relação de respeito e de aprendizado entre os(as) estudantes e os(as) professores(as); [...] enfim, entre todos os sujeitos sociais que atuam nesse contexto. O(A) professor(a), como mediador de conhecimentos e valores, não será a autoridade e o(a) aluno(a), o receptor, mas estará, hierarquicamente, a serviço da ativação e articulação das potencialidades dos(as) estudantes, numa relação ética e respeitosa. (ROCHA, 2009, p. 51).

Resumindo, é com este foco que, entre professor, assumindo naturalmente a posição reservada à senioridade, e aluno, hierarquicamente inferior àquele em função da idade, deve permear o respeito, a atenção, a cumplicidade, o reconhecimento de que o aprendizado é mútuo, conforme já ensina Freire (1996, p. 25): “Quem forma, se forma e re-forma ao formar, e quem é formado, forma-se e forma ao ser formado. [...]. Quem ensina aprende ao ensinar, e quem aprende, ensina ao aprender”. Aí está a definição explícita da postura do pedagogo que se pretende professor reflexivo.

Prosseguindo, entre outros valores abordados por Rocha (2009), a solidariedade e o comunitarismo remetem, certa e diretamente, aos valores comunidade e complementariedade acima já abordados. Segundo ela (ROCHA, 2009, p.54), “o comunitarismo torna equânime todos os participantes do processo educativo sem perder de vista a singularidade de cada um no processo”, o que, necessariamente, implica na colaboração intergrupar, remetendo à solidariedade.

É neste sentido que, para Rocha (2009, p. 54), a “solidariedade e comunitarismo são partilha e socialização do que se possui”.

Prossegue a autora em outros trechos, opinando que “o comunitarismo, tendo como base a solidariedade, aponta alternativas pedagógicas positivas de construção de conhecimento e trato dos conteúdos escolares”, pois “as propostas de trabalho vivenciadas coletivamente proporcionam aprendizagens interativas, em que valores como fraternidade, partilha e aceitação negociada terão que ser exercitadas” (2009, p. 54).

Rocha expõe ainda que: “a **circularidade** e o **comunitarismo** aí se completam. O **comunitarismo** leva em conta a singularidade individual no processo de construção coletiva”²³ (2009, p. 54), fazendo com que o conhecimento individual circule entre toda a comunidade; o que o torna, por consequência, conhecimento solidarizado.

Decorre que o formato “fila” para as salas de aula, conforme comumente adotado no ensino oficial, pode, com vantagens, ser substituído pelo formato círculo ou semicírculo, conforme se adota nas comunidades africanas, potencializando não só a igualdade em lugar da hierarquia, como o que denominamos “memória enriquecida”. Assim sendo e por via de consequência, este formato reforça a união do grupo, colocando barreiras aos perniciosos processos excludentes, tais como o preconceito, a discriminação, a rejeição infundada e o racismo.

Quanto à corporeidade, a mesma autora informa que, na cosmovisão africana, o corpo é um universo e uma singularidade; para tanto, recorre a Oliveira (2004, p. 11, *apud* Rocha, p. 60), que opina que o corpo “é a unidade mínima possível para qualquer aprendizagem”, mas “a unidade máxima para qualquer experiência”.

Portanto, Rocha ensina (2009, p. 60), “na cultura negra, o corpo é fundamental, pois a força está no corpo. Não se concebe o corpo separado do todo. Ele faz parte do ecossistema”.

Então Rocha prossegue: “mais que um referente biológico, o corpo é território de cultura. O corpo é o que somos, e o que somos é construção da comunidade a que pertencemos” (2009, p. 60).

Ora, se assim é, a utilização do corpo como instrumento didático remete, necessariamente, à ludicidade, que pode ser utilizada no sentido “fazer para saber”, ou seja, o ensino a partir da experiência, o que, via de regra, irá provocar, além da tentativa e erro, a curiosidade e a dúvida, permitindo que a resposta não flua, apenas, do professor para o aluno e a critério, apenas, daquele e como algo imposto, mas, sim, como explicação às questões por este levantadas. Exatamente com acontece no candomblé.

Em outras palavras: é o aprendiz quem inverte a posição tradicional comumente adotada pelo ensino ocidental, posto que passa de agente passivo, repositório da “educação bancária” tão condenada por Paulo Freire (1987), a agente ativo que, curioso, busca respostas em quem confia: o professor.

Parece evidente que, fluindo o conteúdo neste sentido inverso e como esclarecimento de

23 Negritos no original.

curiosidades e dúvidas, o aprendizado carrega chances muito maiores de se tornar efetivo e consolidado, porque acessa, prioritariamente, a lógica, não a memória.

Evitando alongar-se mais, não há como contornar a importância da ancestralidade a ser utilizada como instrumento didático, quando vista como o irrestrito respeito aos mais velhos já acima abordado, ressaltando-se, sobretudo, que não se trata, apenas, do respeito do aluno ao professor: antes, trata-se de valor cultural que traz, consigo, potencialidades outras em sua aplicação como instrumento didático.

Como exemplo e para sua adoção como vigorosa ferramenta de ensino, quando agregada ao modelo comum ocidental, pode ser utilizada na promoção da coleta de estórias de vida, em que os alunos, buscando levantar a historicidade da própria família, podem trazer, para a escola, elementos culturais não conhecidos e, até mesmo, provocar a teatralização das estórias levantadas. Talvez, até de estórias combinadas, reforçando o sentido da complementariedade comunitária.

Se assim for, o elemento lúdico, a partir da possível adoção e desenvolvimento da música e da dança estará presente, bem como a corporeidade, a aliar-se, possivelmente, à oralidade, à compreensão do comunitarismo e à solidariedade, visto que o teatro, conforme aqui abordado, não pode ser espetáculo individual; até porque parece ter o potencial de promover a autoestima de seus participantes, conforme já utilizado pelo Teatro Experimental de Negro²⁴.

Alternativamente, pode-se promover o convite a membros da sociedade para a contação das próprias histórias, com o que esta comunidade poderá sentir-se inserida no contexto escolar, alvo tão buscado mas de tão difícil atingimento, ainda nos dias atuais.

Isto tudo, sem esquecer a necessária e incontornável inserção de estudos sobre a ecologia.

Poder-se-ia, talvez, prosseguir por este caminho, abordando possibilidades reais da aplicação dos valores culturais de matriz africana em ambientes escolares tradicionais; porém, não é este o objetivo deste artigo, cujo alvo pouco vai além das provocações aqui apresentadas.

Se algum membro de algum corpo docente e seus entornos, acaso se dedique à leitura deste artigo e concorde com ele, este autor dar-se-á por muito bem satisfeito.

REFERÊNCIAS

BÂ, Amadou Hampâté. A educação tradicional na África. In: *Revista Thot n. 64*. São Paulo: Palas

²⁴Sobre o tema, ver o artigo de mesmo nome disponível, pela Fundação Cultural Palmares, em <http://www.palmares.gov.br/?p=40416>. Acesso em 12 ago.2021.

- Athena, 1997, p. 23-26.
- BÂ, Amadou Hampâté, *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, 17ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- LITERATURA BRASILEIRA: Textos literários em meio eletrônico. Sermão XIV (1633), do Padre Antônio Vieira. Edição de referência: Sermões. v. V. Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/-fs-000032pdf.pdf>. Acesso em 30 nov.2016.
- LOPES, Ney, *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Cultural José Bonifácio, 1995.
- MUNANGA, Kabengele. O universo cultural africano. In: *África-Brasil*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, v.14, n. 7 a 10, p. 64-74, jul a out.1984.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. *Pedagogia da diferença*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.
- SANTOS, Ana Paula Silva. *A construção de identidade étnico-racial no contexto da educação infantil*, 2016, 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialista em educação infantil) – Programa de Especialização em Docência em Educação Infantil, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2016.
- SANTOS, M. Deoscóredes; LUZ, Marco Aurélio. *O rei nasce aqui: Oba Biyi, a educação pluricultural africano-brasileira*. Salvador: Fala Nagô, 2007.
- SARAIVA DE SOUSA, J Francisco. *Padre António Vieira: os escravos negros e a devoção do Rosário*. Disponível em: <http://cyberdemocracia.blogspot.com.br/2012/02/padre-antonio-vieira-os-escravos-negros.html>. Acesso em 22 nov.2016.
- SILVA, Dilma Melo. *Por que riem da África?* São Paulo: Terceira Margem, 2009. (coleção Percepções da Diferença. Negros e brancos na escola, 6)
- TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO (TEN). Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=40416>. Acesso em 12 ago.2021.
- THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Campus / Elsevier, 2004.

LITERATURA, IMAGEM E RESISTÊNCIA: O MUNDO SE DESPEDAÇA E O RESGATE DAS MEMÓRIAS ANCESTRAIS

Alessandra Santos Chagas (PPGL/UFPA)

RESUMO: Este artigo tem como objetivo investigar o papel da literatura na representação da relação entre colonizado e colonizador a partir do romance *O mundo se despedaça* (2009), do escritor nigeriano Chinua Achebe; além de estudar como essa relação altera a sociedade colonizada e seus costumes. Para isso, a pesquisa teve como aporte teórico os trabalhos de Bonnici (2005), Fanon (2008/1952), Santos (2008), Kilomba (2019) e Césaire (2020/1950); e contou com a leitura da *Trilogia Africana*, de Chinua Achebe, além de seus textos críticos. Com isso, observou-se que a partir da literatura de Achebe, considerada dentro de um contexto pós-colonial, houve uma transformação do imaginário sobre a África criado pela tradição literária colonial, inaugurando uma nova forma de escrever, a partir da perspectiva do colonizado. Além disso, Achebe possibilitou o surgimento de identidades positivas, assim como a valorização das memórias ancestrais.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialismo; Literatura pós-colonial; Literatura nigeriana; Chinua Achebe.

LITERATURE, IMAGE AND RESISTANCE: *THINGS FALL APART* AND THE RESCUE OF ANCESTRAL MEMORIES

Abstract: This paper aims to investigate literature's role in the representation of the relationship between the colonized and the colonizer from Chinua Achebe's novel *Things fall apart* (2009); besides to study how this relationship changes the colonized society and its traditions. In order to do that, this work focused on the works of Bonnici (2005), Fanon (2008/1952), Santos (2008), Kilomba (2019) and Césaire (2020/1950); besides Achebe's *African Trilogy*, as well as his critical works. Hence, it was observed that Achebe's literature is characterized as a post-colonial writing and made it possible to change the image created by the colonial literary tradition, inaugurating a new way to write about Africa, considering the colonized's point of view. Furthermore, Achebe enabled the emergence of positive identities as well as the valorization of ancestral memories.

Keywords: Colonialism; Post-colonial literature; Nigerian literature; Chinua Achebe.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo investigar o papel da literatura na representação da relação entre colonizado e colonizador presente na ficção do escritor nigeriano Chinua Achebe, e como essa relação, por meio do uso de violência e práticas de invisibilização e sujeição, altera a sociedade colonizada e seus costumes.

A partir da ação colonial, focando-se nas ações exercidas pelo Império Britânico, os colonizadores desenvolveram diversas estratégias para se tornarem a principal – ou única – fonte de

poder político, econômico, social e religioso. Como exemplo, temos a criação de uma imagem negativa dos espaços e dos povos.

Essas imagens foram levadas para o restante do mundo por meio de jornais, cinema, cartas e de narrativas literárias criadas com base nos interesses do colonizador, sendo capazes de formar e perpetuar o imaginário europeu acerca do continente africano, além de alterar, muitas vezes, a forma como os próprios africanos viam a si mesmos. Criou-se, então, a imagem do africano-selvagem, que não possui capacidade de governar a si mesmo e que precisa, com urgência, ser salvo e civilizado pela “boa ação” dos europeus.

Grada Kilomba (2019) entende que, considerando-se os contextos pós-coloniais e racializados, escrever é uma maneira de se opor à opressão. Com isso, o ato de escrever dá a quem escreve a autonomia de si. Partindo dessa concepção, temos em Chinua Achebe uma escrita pós-colonial que pretende, ao longo de seus textos, resistir aos golpes lançados pela longa tradição literária colonial, resgatando os costumes e tradições de seu povo, reconfigurando e ressignificando a identidade Igbo¹, além de eliminar a imagem da África distorcida pela colonização.

Neste artigo, com base nos textos de Fanon (2008), Santos (2008), Achebe (2012a; 2012b), Kilomba (2019), Adichie (2019) e Césaire (2020), abordamos algumas reflexões sobre a colonização e como esta se apresentou como prática de desumanização e sujeição dos povos colonizados, tendo a literatura como um dos meios de (des)informação. Além disso, tomamos o romance *O mundo se despedaça* (2009) como uma fonte literária que representa uma mudança na imagem estabelecida pela colonização, bem como a inauguração do resgate de identidades africanas por meio da literatura.

2 CHINUA ACHEBE: LITERATURA E IDENTIDADE POSSÍVEIS

Nascido em 1930, o escritor nigeriano Chinua Achebe viveu grande parte de sua vida dentro do contexto colonial. Assim, Achebe esteve em contato com dois sistemas de referência distintos: o tradicional mundo Igbo, com as suas estruturas e organizações complexas; e a modernidade trazida pelo homem europeu. Filho de pai catequista, Achebe foi inserido, desde a primeira infância, no contexto britânico: educado em inglês, estudos regulares da Bíblia e escolas

¹ Os Igbo são um dos maiores grupos étnicos africanos, habitando as partes sul e sudeste da Nigéria, além de parte da Guiné-Bissau e de Camarões; com língua, religião e culturas próprias. Neste artigo, considera-se a representação literária dos Igbo-nigerianos.

missionárias. Porém, o contato com a cultura Igbo, ainda plenamente vivida por outras pessoas, permitiu ao autor criar a sua própria dialética:

Posso dizer que toda a minha carreira artística foi, provavelmente, desencadeada por essa tensão entre a religião Cristã dos meus pais, a qual nós seguíamos dentro de nossa casa, e a religião mais antiga de meus ancestrais, a qual, para a minha sorte, ainda estava viva do lado de fora da minha casa. Eu ainda tinha contato com um grande número de familiares não-convertidos ao Cristianismo e eles eram chamados, pelos novos convertidos, de pagãos. Quando meus pais não estavam observando, eu geralmente fugia durante à noite para visitar alguns desses parentes. Eles pareciam tão felizes em seus modos tradicionais de viver e trabalhar. Por que eles se recusavam a virar cristãos, como todo mundo ao seu redor? Eu estava decidido a descobrir. (ACHEBE, 2012b, p. 13, tradução nossa)².

Como aponta Pereira (2014, p. 26), “cultura e religião são dois elementos fundamentais para o entendimento da sociedade tradicional africana”. Portanto, a dicotomia na qual Achebe estava inserido, manifestada a partir de línguas, religiões e costumes distintos, permitiu que o escritor conhecesse e entendesse a sua realidade e, posteriormente, introduzisse-a em suas narrativas.

Em 1958, Chinua Achebe lançou o seu primeiro romance, *O mundo se despedaça*. Considerado como sua obra-prima até os dias atuais, o romance já foi traduzido para mais de 45 idiomas³, sendo, nas palavras do autor, “um livro que comemorava os costumes imemoriais de Ogidi pela primeira vez na ficção escrita” (ACHEBE, 2012a, p. 9). A partir dessa comemoração, vivida pela palavra escrita, Achebe possibilita o resgate desses costumes e se insere em um novo cenário literário, buscando a valorização de identidades e memórias ancestrais, além de devolver a dignidade roubada pela colonização.

Em linhas gerais, o romance, narrado a partir das experiências de Okonkwo, nos permite conhecer os costumes Igbo por meio da descrição detalhada de vários aspectos da vida na aldeia antes do choque cultural, dentre os quais citamos a língua, os provérbios, os gestos e a musicalidade. Além disso, o autor representa a experiência da colonização em seu território dividindo a narrativa em três momentos: 1) o pré-colonial, no qual apresenta o território e o povo Igbo, com seus costumes e crenças livres de qualquer contato com o estrangeiro; 2) o início do

2 No original: “I can say that my whole artistic career was probably sparked by this tension between the Christian religion of my parents, which we followed in our home, and the retreating, older religion of my ancestors, which fortunately for me was still active outside my home. I still had access to a number of relatives who had not converted to Christianity and were called heathens by the new converts. When my parents were not watching I would often sneak off in the evenings to visit some of these relatives. They seemed so very content in their traditional way of life and worship. Why would they refuse to become Christians, like everyone else around them? I was intent on finding out”.

3 De acordo com a revista *TAG – O mundo se despedaça* (2019, p. 1), dedicada especialmente ao livro.

período colonial, com o primeiro choque com o estrangeiro e início da convivência com o diferente; e 3) início da consolidação da ação colonial, com o estabelecimento de igrejas e sedes do governo britânico nas aldeias.

Em 1960, Achebe lança seu segundo romance, *A paz dura pouco*. Neste, acompanhamos Obi Okonkwo – neto da personagem principal do romance anterior – por volta dos anos de 1950, período que antecede a independência do país. Ao se mudar para Londres para estudar Inglês na universidade, Obi percebe a importância de seu país e de sua cultura, retornando à Nigéria e se deparando com uma sociedade marcada pela divisão entre o tradicional e o moderno, além da forte presença da corrupção e do racismo.

Já em 1964, o escritor lança seu terceiro romance, *A flecha de Deus*. Neste, acompanhamos o sacerdote Ezeulu, da aldeia de Umuaro. Por meio da vivência desta personagem, Achebe nos insere no contexto – dramático e vívido – da convivência entre os Igbo-nigerianos e seus colonizadores. A narrativa, portanto, contém a alternância entre dois pontos de vista, o tradicional Igbo e o novo, introduzido pelo homem britânico. Os três romances juntos formam a chamada *Trilogia Africana*.

A partir da trilogia, por meio da guinada no foco narrativo das literaturas que falam sobre a África, Achebe reconfigura o ato da escrita e transforma os rumos das literaturas africanas, dando voz para a experiência do colonizado. Além disso, destaca-se a importância de suas obras como uma maneira de se apropriar de sua própria narrativa, partindo da noção de que “a história pode ‘ser interrompida, apropriada e transformada através da prática artística e literária’” (hooks, 1990, p. 152 apud KILOMBA, 2019, p. 27). Ressalta-se, porém, que sua carreira como escritor inclui poesia, ensaios, contos e livros infantis; e, em sua grande maioria, narram a vivência com o outro a partir do ponto de vista Igbo, dando ao seu povo – e a si mesmo – uma nova identidade.

Para Stuart Hall (2015), identidades são mutáveis, construídas e reconstruídas a partir das experiências vividas, individuais e coletivamente. Para o autor,

À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas – ao menos temporariamente (HALL, 2015, p. 12).

Assim, considerando-se que narrativas são meios de representação cultural e podem proporcionar mudanças sociais e/ou políticas, reconhece-se nas obras de Achebe a possibilidade de novas identificações e, posteriormente, identidades outras. E é por meio da narração da experiência

do colonizado e a partir do primeiro choque com o homem ocidental que o escritor possibilita a mudança e substituição do imaginário criado pelos europeus, utilizando-se de imagens capazes de retratar as vivências Igbo-nigerianas de modo mais próximo da realidade deste povo.

3 COLONIZAÇÃO E LITERATURA: A CRIAÇÃO DO DISCURSO COLONIAL

Para Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (2020/1950), a colonização seria, em seu princípio, “uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas” (CÉSAIRE, 2020, p. 10). A partir dessa visão, inicia-se uma série de políticas e ações para que as grandes potências europeias possam aumentar seus domínios econômicos – com uma maior abertura de seu mercado – e também políticos.

No caso da Nigéria, a colonização teve início por volta de 1840 e, primeiramente, teve como objetivo cristianizar as pessoas daquele território, em uma espécie de missão salvacionista. A colonização, entretanto, transforma-se em ação política e econômica a partir de 1861, quando o Império Britânico anexa determinadas regiões ao seu domínio e cria diferentes protetorados, conquistando cada vez mais espaços. No entanto, de acordo com Falola e Heaton (2008), foi somente no ano de 1914 que as fronteiras da Nigéria como as conhecemos hoje foram estabelecidas e, a partir de então, pessoas de diversas etnias passaram a ser identificadas como “Pessoas sob o Protetorado Britânico” (ACHEBE, 2012a).

Considerando-se, portanto, que as ações coloniais foram muito além do viés expansionista, criam-se estratégias de dominação – políticas, sociais e de saberes – e sujeição de povos e nações lidos como inferiores e não-civilizados, colocando-os em um local subalternizado (SANTOS; MENESES, 2009). Para estes autores,

[...] o colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13).

A partir dessa definição, Santos & Meneses (2009) apontam duas formas de pensar a colonização: como relação política e como relação social. Para o viés político, temos uma relação entre o povo colonizado e o colonizador na qual “só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo

[...]” (CÉSAIRE, 2020, p. 23-24). Já para o viés social, o empreendimento colonial deslocou as posições ocupadas pelos pares dessa relação, fazendo com que os colonizadores se colocassem no centro, assumindo o papel de *sujeitos*; e os colonizados, representados no recorte desta pesquisa pelos Igbo-nigerianos, tornassem-se os *Outros*, desprovidos de direitos.

Dentro do contexto colonial, criaram-se estratégias pensadas para legitimar e justificar a barbárie. Destacam-se aqui duas formas muito utilizadas pelos colonizadores: a literatura e a criação de uma imagem negativa para os colonizados. Tais formas, muitas vezes inseparáveis, foram meios importantes para a formação do pensamento ocidental sobre a África, sendo utilizadas para benefício do colonizador.

De acordo com Achebe (2012a, p. 66), “contar a história do povo negro tem sido uma responsabilidade que os brancos tomaram para si, e eles o fizeram sobretudo para atender aos propósitos da gente branca”. Para contar essa história, portanto, os europeus escreveram uma série de narrativas de viagem e romances, nos quais os africanos eram retratados como seres selvagens, pois

Há muitos interesses psicológicos, políticos e econômicos investidos nessa imagem negativa. A razão é simples. Se você vai escravizar ou colonizar um povo, você não vai escrever um relato elogioso sobre ele, nem antes nem depois. Em vez disso, você vai descobrir ou inventar histórias terríveis sobre ele, de modo que seu ato de banditismo se torne algo fácil de você assumir. (ACHEBE, 2012a, p. 66-67).

Nasceu, assim, uma tradição literária responsável pela invenção de uma África difamada, “onde nada de bom acontece ou jamais aconteceu, uma África que ainda não foi descoberta e está à espera do primeiro visitante europeu para explorá-la, explicá-la e consertá-la” (ACHEBE, 2012a, p. 89). A exemplo dessa nova tradição, feita por vozes, mentes e interesses europeus, tem-se as obras *Coração das trevas* (1902), de Joseph Conrad; e *Mister Johnson* (1939), de Joyce Cary, amplamente criticadas por Achebe por apresentarem “uma escrita sensacionalista sobre a África e sobre os africanos” (ACHEBE, 2000, p. 26, tradução nossa)⁴.

Entende-se, portanto, que a relação entre essa tradição literária e o empreendimento colonial era proporcional: quanto mais animalizados e selvagens fossem os povos do continente africano, mais necessária seria a colonização. Para Achebe (2012a, p. 160),

A dominação imperial exigia uma nova linguagem para descrever o mundo que havia criado e as pessoas que havia subjugado. Não é de surpreender que essa nova linguagem não louva esses povos subjugados nem os celebra como heróis. Pelo contrário, ela pinta as cores mais extravagantes. A África, principal alvo do imperialismo europeu, onde

4 No original: “sensational writing about Africa and Africans”.

praticamente nem um só palmo de terra escapou ao destino da ocupação imperialista, naturalmente recebeu em cheio o golpe dessas definições negativas. (ACHEBE 2012a, p. 160)

Essas imagens negativas criam o que a escritora chama de “história única” (ADICHIE, 2019). Histórias únicas, para ela, são narrativas criadas a partir de um único ponto de vista, levando em consideração os desejos, poderes e interesses de quem as contam. O perigo de conhecer a história a partir de um único ponto de vista é que, dessa forma, são criados estereótipos incompletos para aquilo que se retrata. E, no caso da história única da África, contada pelos europeus, tais estereótipos existem para “mostrar a imoralidade e a degradação dos africanos” (HAMMOND & JABLOW, 1992, 22-23 apud ACHEBE, 2012, p. 84).

Além disso, as histórias únicas consolidam os discursos coloniais – os quais são diculgados no intuito de negar subjetividades e fortalecer as dominações e intervenções coloniais – e oficializam uma história-memória única. De acordo com Pollak (1989), existem dois tipos de memórias: a memória oficial, caracterizada por representar imagens e versões da realidade moldadas a partir dos interesses daqueles que detém o poder; e a memória subterrânea, produzida por grupos integrantes “das culturas minoritárias e dominadas” (POLLAK, 1989, p. 4), que estabelece um rompimento com a memória oficial por meio da narração da outra história, geralmente a história do vencido.

Por serem memórias contrastantes, surgem entre elas uma série de disputas, na qual, de um lado, estão os grupos que desejam manter a memória oficial como verdade e, do outro, os grupos silenciados buscando uma “revisão da memória coletiva” (POLLAK, 1989, p. 4). Pensando na produção literária de Achebe, percebe-se que suas narrativas são direcionadas para a valorização das ancestralidades apagadas por colonizadores, rompendo com a memória que se quis oficial e reivindicando a reinterpretação do passado.

Destaca-se também que, para quebrar os estereótipos criados pelo discurso colonial, é preciso realizar o exercício da tomada de consciência de que se é vítima de relações de poder e opressão, como ressalta Achebe (2012a). Para o escritor,

Responder à opressão com a resistência apropriada exige dois tipos de conhecimento: em primeiro lugar, o autoconhecimento da vítima, ou seja, a consciência de que a opressão existe [...]; em segundo lugar, a vítima deve saber quem é o inimigo. Ela deve saber o nome real do seu opressor. (ACHEBE, 2012a, p. 62)

Assim, Achebe resolve escrever a sua narrativa a partir de seu ponto de vista enquanto

Igbo-nigeriano. Com isso, o escritor inaugura uma nova tradição para as literaturas africanas, que passam a se engajar com suas próprias histórias e começam a desfazer a imagem negativa criada pelos colonizadores. Isso leva-o, portanto, para o exercício de desalienação, o qual “exige tomada de consciência das realidades” (FANON, 2008, p. 28) e permite que se deixe de lado a identificação com o branco colonizador, identificando-se, portanto, com seu passado e sua história, tornando-se o *sujeito* de sua vida e literatura.

Para tornar-se *sujeito*, de acordo com Kilomba (2019), faz-se necessário ultrapassar, por parte do sujeito negro, uma sequência de cinco mecanismos de defesa do ego⁵. Um desses mecanismos é a identificação, por meio da qual

o sujeito negro inicia uma série de identificações consecutivas com outras pessoas negras: sua(s) história(s), suas biografias, suas experiências, seus conhecimentos, etc. Essa série de identificações previne o sujeito negro da identificação alienante com a branquitude. Em vez de se identificar com a/o “outra/o” branca/o, desenvolve-se uma identificação positiva com a sua própria negritude, o que por sua vez, leva a um sentimento de segurança interior e de autorreconhecimento. (KILOMBA, 2019, p. 237, grifos da autora).

Percebe-se, então, que esse processo gera duas respostas positivas para o sujeito negro e colonizado. A primeira é que o sujeito, individual e coletivo, passa a ter uma referência positiva para si e de si, pois a partir da experiência do outro e da relação de alteridade estabelecida entre eles, passa a (re)criar seus conhecimentos e experiências. A segunda resposta é que, por meio da identificação, cria-se um exercício contínuo de transformação e (re)criação de identidades.

Portanto, temos a partir da escrita de Chinua Achebe uma nova representação literária da África e uma reconfiguração da história, das identidades e da relação do sujeito consigo mesmo, possibilitando a superação de traumas deixados pela colonização e pela divulgação de imagens distorcidas da África e dos africanos.

4 O MUNDO SE DESPEDAÇA: A LITERATURA PÓS-COLONIAL E UMA NOVA REPRESENTAÇÃO

A nova forma de representar a África e suas culturas se intensificou dentro de um contexto pós-colonial, a partir dos movimentos de independência dos países africanos e da consciência e engajamento de escritores com questões sociais e políticas presentes no continente. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, o pós-colonialismo é

um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos

⁵ Os cinco mecanismos citados pela autora são: negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização. (KILOMBA, 2019, p. 235).

culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória. (SANTOS, 2008, p. 18)

Assim, entendemos o pós-colonialismo como um espaço onde os sujeitos que foram subjugados pela ação colonial se movimentam para sair desse lugar imposto pelo colonizador e passam a produzir novos saberes, ciências e referências – críticas e literárias. Já a definição do que vem a ser a literatura pós-colonial pode apresentar dois significados, como aponta Bonnici (2005). Para o autor, o primeiro significado, conhecido como “arquivo temporal”, segue a cronologia histórica, englobando obras que foram produzidas depois do fim da colonização; o segundo, chamado “arquivo ideológico”, segue um critério mais amplo e considera “todas as atividades e todos os acontecimentos a partir da colonização até o presente” (BONNICI, 2005, p. 10).

Adotando o segundo significado apontado por Bonnici (2005), compreende-se a obra *O mundo se despedaça* (2009) como um romance pós-colonial, pois este, apesar de ter sido lançado dois anos antes da independência nigeriana, que só ocorreu em 1960, caracteriza-se como uma obra que

narra ficcionalmente eventos de povos colonizados e cria uma estética a partir do excluído. Esses eventos oferecem uma percepção aguda sobre a vida daqueles cuja identidade e cultura foram transformadas pelo colonialismo. (BONNICI, 2005, p. 11).

Ao adotarmos este significado, entendemos que o romance africano pós-colonial é lido “também como um grito de revolta, um ato de resistência cultural” (CARBONIERI; FREITAS; SILVA, 2013, p. 2). O romance de Achebe é, então, uma forma literária capaz de levar para fora do continente africano o outro lado da história, contada a partir de seu próprio ponto de vista e apresentar aos leitores a África e suas tradições, civilizações e religiões livres dos estereótipos europeus.

Para Adichie (2019, p. 32),

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. (ADICHIE, 2019, p. 32),

Nesse contexto, tem-se em Chinua Achebe o compromisso de valorizar e reescrever a

história da Igbolândia⁶. Ao fazê-lo, Achebe se movimenta dentro da relação criada entre colonizados e colonizadores, saindo da posição pré-determinada de *Outro*, assumindo o lugar de *sujeito*. Para Grada Kilomba (2019), esse movimento é um ato político, uma vez que, em um contexto colonial, “escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais [...] e nomeia uma realidade que fora erroneamente ou sequer fora nomeada”. No caso de Achebe e do seu romance de estreia, a escrita se caracteriza como um ato de reconfiguração de uma realidade que vem de uma longa tradição de representações errôneas. Ao fazer isso, além de resgatar a sua identidade, Achebe inscreve as tradições Igbo-nigerianas na literatura escrita, africana e mundial e, ainda, torna-se *sujeito*.

Ao tornar-se *sujeito* por meio da escrita, Achebe inicia um exercício que leva outros escritores africanos, atravessados pela experiência traumática da colonização, a deslocarem-se também, afastando-se cada vez mais da posição e da identificação marginalizadas. A exemplo desse movimento, tem-se a escritora nigeriana Chimamanda Ngozie Adichie, a qual declarou que

por causa de autores como Chinua Achebe e Camara Laye, minha percepção da literatura passou por uma mudança. Percebi que pessoas como eu, meninas com pele cor de chocolate, cujo cabelo crespo não formava um rabo de cavalo, também podiam existir na literatura. Comecei, então, a escrever sobre coisas que eu reconhecia [...]. O que a descoberta de escritores africanos fez por mim foi isto: salvou-me de ter uma história única sobre o que são os livros. (ADICHIE, 2019, p. 13-14).

Partindo, portanto, desse novo lugar, não mais à margem, e conhecendo a opressão e os danos causados pelo colonialismo, *O mundo se despedaça* (2009) se torna a fala do *sujeito* decolonial. Achebe fala daquilo que foi ignorado, fazendo com que o mundo e, principalmente, o homem branco colonizador, conheça e lide com aquilo que por muito tempo foi negado e silenciado.

A respeito de seu livro, o autor declara que “os personagens são normais e o que ocorre com eles são ocorrências humanas reais” (ACHEBE, 2012, p. 128). Assim, a narrativa se encaminha para um novo lugar, muito importante para os africanos: a narração de sua própria história, unindo, de maneira condensada, realidade e ficção.

Para Silva (2009), no texto “Este livro de Chinua Achebe”, apresentado como a introdução do romance, a narrativa criada por Achebe em *O mundo se despedaça*

é a evocação daquele instante em que o povo ibo saiu de seu isolamento para o doloroso diálogo com o resto do mundo, da segurança de uma fechada unidade para as dúvidas de um universo mais vasto, por meio da dura experiência do domínio estrangeiro. (SILVA,

6 Localizada no Sudeste da Nigéria, a Igbolândia corresponde ao território ocupado pelos Igbo nigerianos.

2009, p. 14)

Como já mencionado, o romance é narrado a partir das experiências de Okonkwo e da forma como este encara sua religião, seus costumes e as leis de sua aldeia; bem como pela forma como se posiciona diante das mudanças advindas do processo colonial.

Okonkwo, um lutador muito respeitado em sua aldeia, caracteriza-se por ser uma personagem complexa, pois, externamente, representa todas as qualidades positivas de um homem Igbo, com sua força, seu roçado e seus títulos⁷; internamente, porém, a personagem vive sua vida às sombras do medo – de ser igual ao pai, de falhar para com sua aldeia:

Mas toda sua vida era dominada pelo medo, o medo do fracasso e da fraqueza. Era um medo mais profundo e íntimo do que o medo do mal, dos deuses caprichosos e da magia, do que o medo da floresta e das forças malignas da natureza, de garras e dentes vermelhos. O medo de Okonkwo era maior do que todos esses medos. Não se manifestava externamente; jazia no centro de seu ser. Era o medo de si próprio, de que afinal descobrissem que ele se parecia com seu pai [...]. Foi assim que Okonkwo se viu dominado por uma paixão: odiar tudo aquilo que seu pai, Unoka, amara. (ACHEBE, 2009, p. 33).

Porém, apesar desse grande medo – ou a partir dele –, Okonkwo foi capaz de construir seu grande legado Igbo: bravo lutador, possuidor de dois títulos, marido de três esposas e pai de onze filhos, respeitado nas nove aldeias de seu clã.

Neste tópico, apresentamos alguns episódios do romance para ilustrar a maneira com que Achebe representa em sua literatura três momentos importantes para a história de seu povo: as tradições Igbo; a chegada dos colonizadores e a consolidação da atividade colonial, com o uso de violências e práticas de dominação.

4.1 Tradições igbo

Ao falar sobre o romance, Alberto da Costa e Silva diz que, nele, “Tudo fez-se permanente pela palavra escrita: gestos, usos, maneiras de ser, de sentir e de pensar, formas de trabalho, de jogo e de festa [...] o preparo e a colheita” (SILVA, 2009, p. 14). Percebemos, então, que é a partir da narrativa que Achebe nos introduz diversos costumes e tradições Igbo, enriquecendo o texto com provérbios, canções, repetições – as quais aproximam a narrativa da oralidade –, bem como rituais,

⁷ A sociedade Igbo era marcada por uma forte divisão hierárquica de títulos. Estes eram reservados àqueles que possuíam grandes produções em seus roçados e tinham condições de arcar com as despesas requeridas pelos títulos. De acordo com Silva (2009, p. 9), “só os ricos podiam aspirar ao elevado título de *ozo* ou *ogbuefi*”. Cada título trazia consigo uma marca externa, como as tornozeleiras utilizadas pelos grandes chefes.

comidas e bebidas. Desde os aspectos mais simples, como a estrutura dos *compounds*⁸ até os aspectos mais complexos, como os conflitos e suas resoluções entre aldeias vizinhas, tudo se faz presente e vivo ao longo do romance.

As descrições de Achebe – e suas obras como um todo – são muito importantes para as literaturas africanas, pois, preocupado em escrever uma imagem mais coerente com sua realidade, o escritor traz luz para “uma área antes mergulhada na escuridão” (ACHEBE, 2012, p. 100). E é por meio dessa escrita detalhada que o escritor coloca sua sociedade como uma civilização completa, com suas próprias leis, religião e organização política, a qual

se esboçava na influência dos anciãos e chefes de linhagens, na força dos oráculos, na atividade conciliadora, judicante e punitiva das sociedades secretas de mascarados [...], nos grupos de idade, no escalonamento dos títulos honoríficos. (SILVA, 2009, p. 8).

Com isso, Achebe serve de exemplo para escritores de outros países recém-independentes. A seguir, são apresentados dois elementos que, dentro da narrativa, encarregam-se de trazer para o leitor as experiências tradicionais do povo Igbo.

4.1.1 Festival do Novo Inhame

O Festival do Novo Inhame era uma celebração muito importante e “uma ocasião de alegria na aldeia” (ACHEBE, 2009, p. 57). Tinha duração de dias e várias tradições o integravam, como por exemplo a reunião de familiares, as danças e as lutas corporais, anunciadas pelo inconfundível tocar de tambores e realizadas entre membros de diferentes aldeias.

A Festa do Novo Inhame vinha chegando, e Umuófia estava com uma disposição festiva. Era esse o momento de agradecer a Ani, a deusa da terra e fonte de toda fertilidade. De todas as deidades, Ani era a que desempenhava papel mais importante na vida do povo. Era o juiz supremo da moral e da conduta [...]. O Festival do Novo Inhame realizava-se todos os anos, antes do início da colheita, em homenagem à deusa da terra e aos espíritos ancestrais do clã. Os inhames novos não podiam ser comidos sem que antes fossem oferecidos a Ani e aos antepassados. Homens e mulheres, jovens e velhos esperavam com ansiedade o Festival do Novo Inhame, porque com ele se iniciava a estação da plenitude – o novo ano. (ACHEBE, 2009, p. 56)

Na representação do Festival, além de conhecermos a tradição em si, Achebe permite ao leitor conhecer, também, algumas ‘regras’ sociais, como: os mais velhos levavam para o *ilo*⁹ os seus

⁸ *Compound* é um conjunto de habitações onde mora uma mesma família. Geralmente, os *compounds* são cercados por muros de barro vermelho. A casa principal de cada *compound* é a casa do homem chefe de família, e sua casa recebe o nome de *obi*. Cada esposa possui sua própria casa.

⁹ Praça central da aldeia, onde são realizadas reuniões, lutas e todos os eventos importantes.

próprios tambores; a preparação dos *compounds* e a limpeza cuidadosa de “panelas, cabaças e tachos de madeira [...] e ainda mais o pilão de madeira no qual se socava o inhamé” (ACHEBE, 2009, p. 57), reforçando a importância da deusa Ani para a vida da aldeia.

i. Os egwugwus

A presença e a importância dos *egwugwus* para a sociedade Igbo é muito forte na narrativa e na religiosidade do povo: os *egwugwus* são os espíritos dos ancestrais e voltam para o mundo dos vivos através dos corpos dos grandes líderes.

Apesar de serem muito importantes para a manutenção da ordem e para a proteção da aldeia, esses espíritos incorporados eram muito temidos no clã, majoritariamente pelas mulheres e crianças. Esse temor se baseava, principalmente, pela aparência:

Cada um dos nove *egwugwus* representava uma das aldeias da tribo [...]. O *egwugwu* de andar saltitante era um dos antepassados da etnia. Tinha um aspecto horripilante, com seu corpo de rafia a exalar fumaça e uma gigantesca máscara de madeira, toda pintada de branco. (ACHEBE, 2009, p. 108-109).

Como a sociedade Igbo dá muito valor aos antepassados e aos ancestrais, aos costumes e ensinamentos deixados por eles, especialmente na primeira parte da narrativa, os *egwugwus* são considerados a autoridade máxima e representam, portanto, o senso de organização, justiça e civilidade dos Igbo – fatos ignorados pelos colonizadores.

b. Colonização

Ainda apresentando aspectos importantes de suas culturas e leis, o escritor, de maneira fluida e ritmada, encaminha sua narrativa para o momento no qual a sociedade Igbo do final do século XIX se encontra no processo de transformação: o início da colonização.

Nesse ponto, já é possível reconhecer Okonkwo um grande respeito pelas leis que regem, de maneira positiva para os grandes líderes, a vida de seu clã. Porém “Achebe não nos deixa ignorar que a harmonia predominante nos vilarejos ibos também tinha suas fraturas. Fraturas que o homem branco, ao chegar, logo identificou em seu proveito” (SILVA, 2009, p. 9). Assim, o contexto da colonização é retratado em *O mundo se despedaça* (2009) a partir da segunda parte, quando a personagem Obierika conta para Okonkwo como se deu o primeiro contato entre o homem Igbo e o homem branco:

— Não, não era um albino. Era um homem completamente diferente. E chegou montado num cavalo de ferro. Os primeiros que o viram fugiram correndo; mas o tal homem

continuou no mesmo lugar, acenando para que voltassem. Finalmente, os mais destemidos resolveram aproximar-se e chegaram até a tocá-lo. Os anciãos consultaram o Oráculo e este declarou que aquele homem estranho causaria a ruína do clã e espalharia a destruição entre eles [...]. Por isso eles mataram o homem branco e penduraram seu cavalo de ferro na árvore sagrada, pois parecia pretender fugir a qualquer instante, para ir chamar os amigos do tal homem. Esqueci de mencionar uma outra coisa que o Oráculo falou. Ele disse também que mais homens brancos estavam a caminho. Eram gafanhotos, falou o Oráculo, e aquele primeiro homem era o batedor dos demais, enviado por seus companheiros para explorar o terreno. Por isso resolveram matá-lo. [...]. E foi justamente num desses dias que aconteceu a tragédia. Os três homens brancos e um grande número de outros homens cercaram o mercado. Certamente devem ter empregado um feitiço muito poderoso, que os tornou invisíveis até o mercado ficar cheio de gente. Nesse momento, começaram a atirar. Todos morreram [...]. A aldeia, agora, está completamente vazia. Até mesmo os peixes sagrados desapareceram de seu misterioso lago, cujas águas ficaram cor de sangue. Um grande malefício caiu sobre aquela terra, tal como anunciara o Oráculo.” (ACHEBE, 2009, p. 159-160).

No episódio citado acima, Achebe representa o choque inicial dos Igbo ao se encontrarem diante do estranho, do estrangeiro, e nos mostra uma civilização que tem o “princípio da ruína” (CÉSAIRE, 2020) introduzido pelo homem branco, estrangeiro e colonizador. Com pessoas e objetos diferentes de suas realidades, como por exemplo a bicicleta chamada de “cavalo de ferro”, a experiência com o heterogêneo se dá de maneira violenta: inicialmente – e como forma de defesa de sua unidade – por parte dos Igbo de Abame e, posteriormente, por parte dos homens brancos.

Para Aimé Césaire, pensar os atos bárbaros da colonização é muito importante, pois permite “descivilizar o colonizador; para brutaliza-lo no sentido apropriado da palavra, degrada-lo, desperta-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral” (CÉSAIRE, 2020, p. 17). Portanto, escrever esses episódios de violência e extermínio de pessoas Igbo faz com que Achebe se posicione contra o sistema colonial e desmascare a colonização, apagando a imagem criada de ‘colonização como um ato de salvação’.

Além da violência física e do extermínio de povos e aldeias, entretanto, a colonização britânica no território Igbo também se deu por meio da catequização e da escolarização. Achebe (2012), em seu ensaio intitulado “Dizendo nosso verdadeiro nome”, ressalta que “A penetração britânica na África Ocidental na segunda metade do século XIX não foi conseguida apenas nos campos de batalha [...] mas também em casa, nas igrejas, nas escolas” (ACHEBE, 2012, p. 67). Essa segunda vertente da colonização também é representada em seu romance, focando nas ações missionárias da igreja britânica.

Após dois anos, os missionários chegam a Umuófia, aldeia de Okonkwo. Este, por se encontrar em exílio¹⁰ na aldeia Mbanta, não sabia que o empreendimento colonial já havia chegado

10 Na narrativa, durante o casamento do filho de Ezeudu, amigo de Okonkwo, há uma grande tragédia: a arma de

em sua terra natal. Porém, a partir da visita de seu amigo Obierika, Okonkwo toma conhecimento da situação:

Os missionários tinham chegado a Umuófia. Ali, construíram uma igreja, lograram algumas conversões e já começavam a enviar catequistas às cidades e aldeias vizinhas. Isso constituía motivo de grande pesar para os líderes do clã, embora muitos deles acreditassem que aquela estranha fé, bem como o deus do homem branco, não durariam. (ACHEBE, 2009, p. 163).

A igreja estrangeira se estabelece. No romance, seus primeiros adeptos são os Igbo esquecidos pela religião tradicional: os gêmeos, costumeiramente abandonados na Floresta Maldita para morrerem, os *osus*¹¹ e pessoas sem títulos. Apesar de se localizarem na Floresta Maldita, espaço “povoado de forças sinistras e poderes da escuridão” (ACHEBE, 2009, p. 169), as igrejas se fortalecem cada vez mais, ganhando novos adeptos com uma velocidade preocupante.

Dentre os novos cristãos, encontra-se Nwoye, filho mais velho de Okonkwo. Fascinado pela nova religião e pelas músicas que ouvia ao passar em frente à igreja, Nwoye se sentia contemplado e abraçado pela religião nascente. Após vários momentos de hesitação, ele finalmente cedeu. Passou a frequentar a escola dos brancos, aceitou o nome europeu Isaac e nutriu o desejo de retornar para a aldeia de seu pai e converter sua mãe, irmãos e irmãs à nova crença.

Entre Okonkwo e Nwoye se estabeleceu um novo tipo de relação. Não mais existia o respeito entre pai e filho, nem empatia. Pelo contrário: Okonkwo passa a acreditar que foi amaldiçoado com um filho como Nwoye, pois o que este fizera foi uma verdadeira abominação. Essa nova característica da relação das personagens, no entanto, nos coloca diante de uma dicotomia presente em muitas relações transpassadas pela colonização: aquele que resiste às imposições do colonizador; e aquele que as aceita.

O episódio do exílio de Okonkwo e sua família, apesar de ter acontecido para o cumprimento de uma lei tradicional Igbo, configura-se como um dos pontos principais da narrativa, pois, a partir dele, conhecemos a determinação de Okonkwo e, mais importante, vemos o impacto com que este, ao retornar para o seu clã, enxerga as transformações em sua aldeia, impostas pela colonização.

Okonkwo dispara, sem querer, e atinge o noivo. Achebe escreve: “Para Okonkwo só havia uma opção: fugir do clã, pois matar um de seus membros era um crime contra a deusa da terra, e aquele que o cometesse via-se obrigado a abandonar a região. O crime podia ser de dois tipos, masculino ou feminino. O que Okonkwo cometera era feminino, porque fora por acaso. Por isso, passados sete anos, ele poderia retornar ao clã.” (ACHEBE, 2009, p. 143).

11 “Um *osu* era uma pessoa dedicada a um deus, uma coisa posta de lado — um tabu para sempre, assim como todos os filhos que viesse a ter [...]. Na realidade, era um proscrito que vivia numa área especial da aldeia. Aonde quer que fosse, levava em si a marca de sua casta marginalizada” (ACHEBE, 2010, p. 178).

Durante os sete anos de exílio, Okonkwo trabalha duro para ter condições de reconstruir os padrões de sua vida anterior. Porém, seus planos são frustrados, pois já havia perdido seu lugar entre os *egwugwu*; Umuófia havia se tornado o quartel general do governo britânico; perdera seu filho para a religião crescente; e, o mais perigoso para um homem com o espírito de lutador, os ingleses haviam estabelecido um novo governo e construído uma prisão, local onde se dá a verdadeira fratura da identidade de Okonkwo.

c. *Violência, apagamento e sujeição*

Para Césaire (2020, p. 25), a ação colonial deixa

sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas. (CÉSAIRE 2020, p. 2)

A partir do romance de Achebe percebemos, então, um grande contraste entre a realidade Igbo e as novas formas que esta vinha ganhando, além de muitas formas de violência criadas para facilitar o processo colonial.

Alterada a partir de relações de superioridade *versus* inferioridade, sujeito *versus* objeto; o Eu, como centro das relações e o *Outro*, como a margem, a relação entre colonizado e colonizador passa a ser pautada, é claro, na hegemonia eurocêntrica, colocando os africanos em um local secundário e animalizado.

De acordo com Frantz Fanon, o negro e o branco representam dois polos opostos. Para o autor,

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência [...] seus costumes e instancias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON, 2008, p. 104).

Assim, Achebe representa em seu romance o momento exato em que há o choque com esse outro sistema de referência. Um sistema que se dizia superior, correto e que se colocou no local central da nova relação entre povos e culturas diferentes. Na obra, há diversos episódios de violência e choque, porém, ressaltam-se aqui dois momentos cruciais: marginalização da religião Igbo e a prisão dos líderes da aldeia, sendo este ocasionado pelo primeiro.

Dentro da narrativa, percebe-se que alguns dos acontecimentos mais importantes do período de choque e consolidação do império britânico em território Igbo foram realizados pelas mãos de convertidos. Isso se dava, pois, alterar o modo como os Igbo viam a si e, principalmente, a

sua religião foi um passo fundamental para que a dialética colonial¹² funcionasse. Para Césaire, a ligação entre religião e colonização é um local de “pedantismo cristão”, pois elaborou “equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria” (CÉSAIRE, 2020, p. 11).

Assim, os próprios Igbo passam a exaltar a religião do colonizador, desmerecendo e desonrando a sua própria:

os missionários tentaram ultrapassar os limites. Três convertidos apareceram na aldeia vangloriando-se abertamente, a dizer aos moradores que todos os deuses estavam mortos e impotentes, e que eles, convertidos, estavam dispostos a desafiar as falsas divindades, queimando-lhes os altares.” (ACHEBE, 2009, p. 176)

Este fato configura-se como uma forte quebra da identidade da sociedade Igbo, pois esta já reconhece que a chegada do homem branco trouxe consigo as transformações mais profundas do que se poderia imaginar, levando o mundo como o conheciam a se despedaçar:

O homem branco é muito esperto. Chegou calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens deles e permitimos que ficasse em nossa terra. Agora, ele conquistou até nossos irmãos, e o nosso clã já não pode atuar como tal. Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos, e nós nos despedaçamos. (ACHEBE, 2009, p. 198).

A chegada do colonizador, portanto, impõe uma dialética colonial. Como aponta Kilomba (2019, p. 116), essa dialética resulta em uma relação “na qual o *sujeito branco* se apresenta como a autoridade absoluta, o senhor, enquanto o *sujeito negro* é forçado à subordinação”. A subordinação coloca o *sujeito negro*, aqui representado pelos Igbo, na margem de um novo sistema, gerado e sustentado pelas relações desiguais do colonialismo.

Estar na margem, dentro da narrativa de *O mundo se despedaça* (2009), leva os Igbo a perderem o controle de suas organizações sociais e familiares. E é a partir disso que os colonizadores passam a se dar, também, o poder político através da autoridade de um juiz e de novas formas de governar.

Essa autoridade do homem branco foi divulgada como algo positivo e necessária, já que justificava as ações imperialistas e confirmava, com base no interesse colonizador, a superioridade dos europeus, pois, para eles, os colonizados eram pessoas “incapazes de falar por si mesmas, esperando para serem salvas por um estrangeiro branco e bondoso” (ADICHIE, 2019, p. 19).

Ao discutir a relação de superioridade *versus* inferioridade, Fanon (2008, p. 90), chama

12 Entende-se como dialética colonial a relação contrastante estabelecida entre dois sistemas distintos no contexto colonial. No recorte desta pesquisa, essa dialética é marcada pelo conflito entre o tradicional Igbo e o moderno, trazido pelo colonizador britânico.

atenção para o fato de que “Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja [...]. O colonizador, se bem em ‘minoría’, não se sente inferiorizado”. Esse sentimento de superioridade se mostra muito importante para o empreendimento colonial, pois, se o colonizador não se enxergar como superior, não haverá justificativa para as suas ações.

Nesse ponto da narrativa, com todas essas transformações, Okonkwo se encontra em um profundo estado de tristeza e raiva: “Lamentava a situação em que se encontrava o clã, dividindo-se e desintegrando-se [...]” (ACHEBE, 2009, p. 205). E é com esses sentimentos que a personagem vive dois episódios definitivos para a sua ruína enquanto indivíduo: um grande conflito religioso e a prisão.

Umuófia já não era mais a mesma, assim como Okonkwo também não era. Nesse momento, ele percebe que não há mais espaço para ele, pois o seu mundo havia sido destruído; as coisas nas quais ele acreditava já estavam se transformando; seu povo já estava se convertendo. Então, Okonkwo, que teve sua construção baseada em regras e leis tradicionais, faz aquilo que é considerado o ato mais abominável da cultura Igbo: se suicida. Ao fazer isso, Okonkwo perde todos os direitos e respeito que lutou a vida toda para conquistar.

Com isso, Achebe mostra o quanto a colonização marca profundamente um povo. No presente e no futuro. E mostra, também, o quanto os colonizadores estão acostumados a se colocarem no centro das relações, reduzindo as vidas, experiências e culturas africanas, em especial as que hoje são chamadas de nigerianas, transformando-as de acordo com os seus objetivos coloniais.

Na narrativa de Achebe, a vida do grande líder Okonkwo ocuparia um parágrafo inteiro no livro que vinha sendo escrito pelo comissário britânico, intitulado “A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger”, o qual é mais um exemplo de uma história única.

Nas palavras de Coutinho (2011, p. 9), as relações criadas a partir da colonização, muito mais do que a imposição cultural, envolvem também “uma luta num espaço mutante que dá margem a todo tipo de dominação, e ao mesmo tempo gera a possibilidade de deslocamentos e subversões”. Nesse contexto, a obra de Achebe se torna fundamental, pois se movimenta no sentido contrário à colonização, e resgata tradições, sociedades e identidades, afirmando-se sujeito e rompendo com as imagens impostas pelo colonialismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo deste artigo foi investigar o papel da literatura na representação da relação entre colonizado e colonizador na ficção do escritor nigeriano Chinua Achebe. Destaca-se aqui que a literatura possui um enorme papel no que diz respeito à construção e reconstrução de imagens, identidades e memórias.

A partir dos interesses dos colonizadores, nasceu uma tradição literária pautada em distorcer as imagens dos povos africanos, bem como desumanizar os habitantes do continente. Essas imagens negativas, no entanto, eram necessárias para o colonialismo por dois motivos: primeiro, para legitimar as violências; e segundo, para que o colonizador se sentisse mais confortável com seus atos.

A partir da literatura de Chinua Achebe, há uma transformação na imagem criada e estabelecida pela tradição literária colonial. Achebe escreve um passado tradicional, sem os conflitos e as crises identitárias criadas pelo colonizador. Com seu romance *O mundo se despedaça* (2009), o autor possibilita o resgate de suas identidades ancestrais, tornando-as positivas e dando ao seu povo uma outra fonte de identificação.

Com isso, Achebe tira a imagem positiva dada à ação colonial e ressignifica a história e a tradição do povo Igbo. Na narrativa, o autor se preocupa em explorar muitas experiências fora do choque colonial, apresentando diversos elementos tradicionais. A partir do choque, no entanto, a sociedade, aos poucos, é transformada. E Achebe insere em seu livro as violências, físicas e simbólicas, sofridas pelo povo Igbo, bem como tradições e pensamentos que foram apagados pela a experiência com o heterogêneo, levando a uma fragmentação das identidades. Portanto, reconhece-se em Chinua Achebe, iniciador de uma nova tradição literária africana e na grandiosidade de seu fazer literário, um novo caminho para a desalienação dos africanos, levando-os a superar o trauma colonial por meio de novas identidades e da valorização das memórias ancestrais.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **Home and exile**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ACHEBE, Chinua. **A flecha de Deus**. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**: ensaios. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- ACHEBE, Chinua. **There was a country**: a personal history of Biafra. New York: The Penguin Press, 2012b.
- ACHEBE, Chinua. **A paz dura pouco**. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
- COUTINHO, Eduardo. Apresentação. In: BHABHA, Homi. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. **A history of Nigeria**. New York: Cambridge University Press, 2008.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Florianópolis: Editora Cobogó, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. Travessias. **Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa**. Coimbra, Edição dos números 6/7, p. 15-36, 2008. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/43227>. Acesso em: 21 jun. 2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina; Ces, 2009. p. 9-19.
- SILVA, Alberto da Costa e. Introdução: Este livro de Chinua Achebe. In: ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PEREIRA, Analúcia Danilevicz. África pré-colonial: ambiente, povos e culturas. In: VISENTINI, P. F.; RIBEIRO, L. D. T.; PEREIRA, A. D. **História da África e dos africanos**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 15-55.

“NEO ZUMBILISMO É AGORA”: 20 DE NOVEMBRO E CONSCIÊNCIA NEGRA NO BRASIL¹

Juliana Serzedello Crespim Lopes²

Resumo: Tido como data-símbolo da população negra no Brasil, o 20 de novembro (Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra) é reivindicado por organizações negras como uma contraposição às tradicionais comemorações do 13 de maio, dia da assinatura da Lei Áurea em 1888. Este artigo discute o conceito de Consciência Negra, considerando-se as reflexões de Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Nascimento (2018) e Gonzales (1982). Com base nas categorias propostas por tais autores/as, serão analisadas fontes tais como documentos inaugurais do Movimento Negro Unificado (MNU), manifestos e vídeos das Marchas para Zumbi em finais do século XX. Assim, o artigo discute o processo que se concretiza nas leis 10.639/2003 e 12.519/11, reconhecendo o 20 de novembro como efeméride nacional.

Palavras-chave: Consciência Negra, feriados nacionais, memória, movimento negro.

Abstract: November 20th (Zumbi and Black Consciousness National Day) is the black population symbolic date in Brazil, claimed by black organizations as a contrast to May 13th Abolition of Slavery's traditional celebrations (since 1888). This paper aims to discuss the Black Consciousness concept, considering the reflections of Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Nascimento (2018) and Gonzales (1982). Based on these authors categories, will be analyzed sources such as Unified Black Movement (MNU)'s inaugural documents, manifestos and videos of the Marches for Zumbi at late 20th century. Thus, the article discusses the process that materializes in 10.639/2003 and 12.519/11 laws, recognizing November 20 as a national ephemeris.

Keywords: Black Consciousness, national holidays, memory, black movement.

INTRODUÇÃO

O dia 20 de novembro é o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra (Lei 12.519/11), data que remete à morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares em 1695 e que vem sendo celebrada de diferentes formas no Brasil nos últimos cinquenta anos. Desde o primeiro ato evocativo à data, realizado pelo Grupo Palmares em Porto Alegre no ano de 1971, até os feriados em vários estados e municípios dos anos mais recentes, observa-se um fenômeno crescente de adesão e discussões sociais em torno da efeméride.

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no 44º Encontro Anual da ANPOCS/SPG42 - (Re)Pensar a raça: genealogias, materializações e transformações de um conceito. Agradeço aos participantes do SPG pelas sugestões que resultaram na composição final deste artigo.

2 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PCHS) da Universidade Federal do ABC (UFABC); Mestre em História Social pela FFLCH-USP; Docente do Instituto Federal de São Paulo (IFSP) e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) desta instituição. Contato: julianaser@ifsp.edu.br.

Reivindicado por organizações do movimento social negro como data-símbolo da população negra no Brasil, o 20 de novembro se consolida ano após ano como uma contraposição às tradicionais comemorações do dia 13 de maio, referente à assinatura da Lei Áurea, que simbolizaria o fim do último sistema escravista ainda vigente no mundo em 1888.

A disposição de se comemorar efemérides pode revelar e ocultar diferentes processos da memória social. Longe de serem naturais ou espontâneas, cada uma das duas datas comemorativas mencionadas traz em si elementos de compreensão dos jogos institucionais, simbólicos e políticos do Brasil contemporâneo. Assim, observa-se uma disputa social em torno do significado da experiência escravista na formação sociocultural brasileira, traduzida, em parte significativa, pelo tensionamento entre setores adeptos de uma versão conservadora do 13 de maio ou de uma versão mais popular e combativa do 20 de novembro.

De modo geral, a construção de datas comemorativas remete a processos históricos de disputa pelo poder por meio da memória social. De acordo com Jacques Le Goff,

“a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objetivo de poder.” (LE GOFF, 1990, p. 46.)

Nesse sentido, ganha especial relevância no Brasil contemporâneo a discussão em torno da memória da escravidão, do fim da escravidão e do pós-Abolição. Como apontado por Hebe Mattos, “em torno do tema da memória da escravidão, organizam-se demandas por direitos, bem como políticas de ação afirmativa” (MATTOS, 2013, p. 368).

Após as festividades espontâneas no calor dos dias da Abolição, o 13 de maio passou a ser evocado como festa cívica em 1890, quando foi decretado feriado nacional, e continuou sendo uma efeméride importante mesmo após a revogação do feriado em meio a Era Vargas. Carregando significados polissêmicos, a data abarcaria tanto as festividades populares negras quanto as celebrações oficiais mais conservadoras (DOMINGUES, 2011). Essas últimas remeteriam, nos primeiros anos da República, à união nacional e o conagraçamento entre os brasileiros, sendo oficializada como “o dia da fraternidade entre os brasileiros” (MORAES, 2020, p.41). Ainda que a celebração do 13 de maio tenha um histórico de potentes manifestações populares, nas quais se destacam elementos de reivindicação, protesto e agência da população negra, aqui se remete sobretudo aos sentidos oficiais das celebrações da Abolição. Nessas ocasiões, se comemorava uma suposta igualdade entre os brasileiros, estabelecida pelo fim da escravidão, com o princípio da

liberdade para todos. No plano das disputas políticas, pode-se afirmar que esta construção de memória em torno do 13 de maio oculta o racismo e as permanências da sociedade escravista no pós-abolição, sendo conveniente a setores conservadores que se contrapõem às políticas de reparação histórica da população descendente de escravizados.

Em face desse 13 de maio polissêmico e disputado por diversos setores ao longo do século XX, surge como contraponto a celebração do dia 20 de novembro, construída pelos movimentos negros nos anos 1970. Nessa efeméride, seria reafirmada a resistência da população escravizada desde os primórdios da colonização, com o ícone Zumbi sendo projetado como exemplo de luta e consciência para os dias do presente e os tempos futuros.

Negociações sociais em torno de situações como datas, lugares ou figuras heroicas podem ser compreendidas, de acordo com Pierre Nora, como parte da construção dos chamados *lugares de memória*:

“Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais.”
(NORA, 1993, p.13)

A iniciativa de reconfigurar a memória da experiência escravista pela celebração de uma data contraposta ao 13 de maio partiu de um grupo de jovens negros no Rio Grande do Sul, no início dos anos 1970. Esse projeto, ao ganhar corpo, viria a balizar toda a reorganização do movimento negro do período e traria questões fundamentais até o século XXI (CAMPOS, 2006). Assim, a reconstrução da memória de Palmares e de seu líder Zumbi foi um dos caminhos encontrados pelo movimento social negro para se contrapor a uma estrutura social que, ao longo dos séculos, buscou subalternizar a população negra, descrevendo-a como submissa, pacífica e cordial, em suma, incapaz de conduzir-se historicamente de forma autônoma e completa. Esta contraposição, como aqui se pretende vislumbrar, carrega em si projetos e potências de uma nova negritude dentro do escopo da nacionalidade tradicionalmente imaginada no Brasil, por meio da disseminação teórica e prática da noção de Consciência Negra.

Neste artigo, pretende-se discutir a Consciência Negra, conceito desenvolvido inicialmente por Steve Biko na luta contra o regime do *apartheid* sul-africano e posteriormente vinculado a variadas lutas negras globais, a exemplo da construção do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra no Brasil. Compreender de que maneira este conceito vem sendo apropriado e reivindicado pela população negra organizada pode indicar o modo como as pautas da agenda negra

vêm sendo negociadas junto à sociedade e o poder público brasileiro. As fontes nas quais basear-se-á esta discussão são escritos de autores e autoras que se debruçaram sobre o conceito, bem como documentos do movimento social negro – manifestos, entrevistas, reportagens e vídeos. Com isso, pretende-se articular a discussão teórica e a práxis social da noção de Consciência Negra nas últimas décadas. O recorte de tempo aqui adotado pretende abarcar o processo que se inicia na década de 1970 e se concretiza nas leis 10.639/2003 e 12.519/11, reconhecendo o 20 de novembro como efeméride nacional. Considerando-se o espaço deste artigo e o recorte temporal extenso, serão apontadas movimentações gerais em torno do tema, e não uma análise exaustiva das diferentes etapas do processo. Com isso, pretende-se apresentar uma breve narrativa crítica da consolidação do 20 de novembro no calendário oficial de celebrações brasileiras, tendo como eixo analítico o conceito de Consciência Negra.

CONSCIÊNCIA NEGRA E NACIONALIDADE BRASILEIRA

No Brasil, a ideia de nacionalidade se constrói com base na afirmação de sua origem colonial europeia e na negação estrutural da cidadania plena às populações de origem africana e indígena. Segundo István Jancsó e João Paulo Pimenta,

“a identidade nacional brasileira emergiu para expressar a adesão a uma nação que deliberadamente rejeitava identificar-se com o todo do corpo social do país, e dotou-se para tanto de um Estado para manter sob controle o inimigo interno” (JANCÓS & PIMENTA, 2000, p. 174).

Nesse sentido, e em consonância com este Estado-nação excludente, a construção da memória histórica nacional se caracteriza pelo silenciamento das experiências negras e pelo ocultamento das memórias de lutas das populações subalternizadas desde o processo de colonização e escravidão. Este processo não se dá somente no Brasil, mas em toda a Diáspora, sendo uma característica comum da colonização em África e nas Américas.

A experiência da mercantilização dos corpos negros, segundo Achille Mbembe, materializou-se também em mecanismos de perpetuação de memória da experiência colonial, construída, na maior parte das situações, pelos próprios agentes da colonização e escravidão. Tudo isso reforça aquilo que o autor chama *economia da dádiva*, ou seja, um constante lembrar da missão civilizadora europeia em solo africano:

“Acontecia isto, por exemplo, na inauguração de diversos monumentos, no descerramento de placas comemorativas, em aniversários e outras festas comuns aos colonizadores e aos

colonizados. A consciência negativa (a consciência de não ser nada sem o seu senhor, de tudo dever ao seu senhor, nessa altura considerado um parente) comandava todos os momentos da sua vida e esvaziava-a de qualquer manifestação de livre vontade” (MBEMBE, 2014, p. 219).

Esses eventos e monumentos, segundo Mbembe, dariam concretude ao terror racial, sendo um poder funerário, capaz de reificar a morte dos colonizados e negar o valor elementar de suas vidas. No caso brasileiro, estudos de Hebe Mattos demonstram que, a partir da emancipação dos escravizados, o Estado atuou no sentido de silenciar ou ocultar a categoria raça/cor dos registros dos egressos da escravidão e de seus descendentes, bem como das práticas sociais do cotidiano, resultando assim na obliteração do sentido da liberdade e da identidade desses sujeitos (MATTOS, 2013).

A esta atuação do Estado no Brasil cabem perfeitamente as celebrações oficiais do 13 de maio, como marco do estabelecimento de uma fraternidade nacional irrestrita, na qual supostamente não mais haveria marcadores raciais da diferença no país. Esta negação oficial da raça como condição propiciadora da desigualdade social brasileira perpassa o século XX, imbricada à noção mais ampla de *democracia racial*, e enseja também a formulação de contradiscursos (GUIMARÃES, 2001). Ao construírem a proposta do 20 de novembro como efeméride alternativa, grupos negros apontam para a importância de se reconfigurar e recontextualizar a presença negra na história do Brasil e a ideia mesma de negritude.

Partindo-se das categorias propostas por Mbembe, é possível compreender a construção do 20 de novembro pelos movimentos negros como uma *declaração de identidade* ou como a *consciência negra do Negro* (MBEMBE, 2014, p. 59), para a qual um dos primeiros passos é a constituição de arquivos. Neste ponto, negros e negras tomariam a si a difícil tarefa de reconstituir sua história a partir de vestígios fragmentados, desvelando as estratégias de ocultamento/silenciamento impostos pelas relações sociais antes e depois da escravidão, produzindo uma nova consciência e reivindicando, a partir daí, um novo *status* para a população negra na comunidade nacional.

O conceito mais amplo de Consciência Negra, mencionado por Mbembe e tantos outros autores, autoras e ativistas, foi desenvolvido por Steve Biko no início da década de 1970 como um elemento mobilizador das lutas contra o regime do *apartheid* na África do Sul. A partir do cenário sul-africano, movimentos negros em toda a Diáspora passam a utilizar este conceito, baseando nas reflexões de Biko parte significativa de suas estratégias e ações.

Segundo Biko, o processo de colonização não apenas controla as mentes dos povos oprimidos, mas também distorce a relação destes com o passado. Assim, para este autor, a colonização promoveu uma imagem das culturas africanas como barbarismo ou obscuridade a ser rejeitada, fazendo com que as crianças negras crescessem num ambiente de negação de sua própria história, tendo seus valores tradicionais sequestrados em nome do desejo de pertencimento à sociedade branca dominante. Neste sentido, Biko destaca que os feriados e os heróis celebrados pela nação desempenham importante papel:

“Portanto, não há dúvida de que muito da abordagem para fazer surgir a Consciência Negra precisa ser voltada para o passado, a fim de procurar reescrever a história do negro e criar nela os heróis que formam o núcleo do contexto africano (...). A Consciência Negra, assim, promove a revalorização das tradições e heróis negros, para que a população negra – historicamente alijada da prática e do discurso social – possa se sentir parte da sociedade e tenha energia para lutar pelas causas populares: despertar as multidões adormecidas. A Consciência Negra tem esse objetivo”. (BIKO, 1990, pp. 42-44)

Vale destacar, neste excerto, que a emergência da Consciência Negra por meio da reescrita da História não teria como objetivo somente revalorizar eventos e heróis do passado ocultos pela dominação colonial. Seria, sobretudo, um modo de conferir aos homens e mulheres do presente a energia para lutar por causas populares e modificar o seu futuro. Não se trata, portanto, de um conceito inerte ou preso ao passado, e sim de uma estratégia de mobilização e luta com os pés fincados nos dilemas do tempo presente.

Antes mesmo que Steve Biko cunhasse o termo Consciência Negra, a subjetividade negra foi uma questão recorrente de análise entre grandes autores e autoras do continente africano e da Diáspora ao longo de todo o século XX. Destaca-se, entre eles e elas, a obra de Frantz Fanon, que aponta a importância do reconhecimento das artes e civilizações negras como parte do processo de contraposição ao discurso colonialista desumanizador do negro: “O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (FANON, 2008, p. 119).

Vale ressaltar, contudo, que para este autor o processo de conscientização negra não se construiria meramente no resgate de figuras heroicas ou de realizações memoráveis da população negra. Este processo passaria, necessariamente, pelo diagnóstico e enfrentamento das crueldades do racismo no presente, pela compreensão de seu enraizamento nas estruturas coloniais, e finalmente pela luta social visando sua superação.

Observa-se, assim, que tanto para Fanon, quanto posteriormente para Biko, a disputa em torno da memória da população negra só faz sentido à medida em que se encontra entrelaçada ao

combate das estruturas coloniais que permanecem ativas na experiência do presente, visando a sua demolição. A colonização, segundo Fanon, impõe à população negra o desejo de ser branca, retirando dela sua originalidade e valor. Assim, faz-se necessária a ação psicanalítica para que a pessoa negra construa a consciência de si e passe a rejeitar conscientemente os valores brancos impostos pelo regime colonial. O processo de formação desta consciência passaria por uma série de elementos sociais e individuais, assim descritos por Fanon:

“Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir.” (FANON, 2008, p.95-6)

A conscientização de negros e negras, para o autor martinicano, deveria ocorrer simultaneamente à realização de ações efetivas de transformação social, não se restringindo, portanto, à busca de uma cura individual/clínica. Aqui interessa, sobretudo, a descrição que o autor traz da emergência desta consciência do ser negro, mediada psicanaliticamente, em contraponto à experiência desumanizadora da colonização. Em outras palavras, pode-se dizer que, até então, a pessoa negra só sabia de si aquilo que a experiência social colonizada lhe dizia a respeito: sub-humanidade, barbarismo, incultura, autonegação. A nova possibilidade da existência negra, autônoma e plenamente humana, vislumbrada na obra de Fanon, resultaria necessariamente dessa dupla abordagem: conscientização e transformação social. Nesse modelo, a consciência se desdobraria na autoafirmação efetiva das pessoas negras perante a sociedade que tem por modelo a branquitude: “uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (FANON, 2008, p. 108).

No cenário brasileiro, tais discussões se ampliam e se incorporam à Academia e aos movimentos sociais negros sobretudo a partir do trabalho de Neusa Santos Souza, para quem a negritude não é resultado de um simples dado biológico, e sim um processo subjetivo de reconhecimento do Eu, individual e coletivamente. Este processo, sintetizado pela autora na expressão “tornar-se negro”, traduziu o debate nos seguintes termos:

“Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro”. (SOUZA, 1983, p. 77)

Assim, Souza apresenta ao debate público brasileiro os elementos apontados desde Fanon e Biko, trazendo em sua obra exemplos efetivos desta tomada de consciência da negritude em estudos de casos clínicos conduzidos por ela em sua prática psicanalítica.

Considerando o campo da psicanálise, mas agregando à discussão o campo da historiografia, discussões importantes acerca da Consciência Negra foram realizadas pelas historiadoras Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, que foram também destacadas militantes do movimento negro desde a consolidação do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Movimento de Mulheres Negras no final da década de 1970.

Para essas autoras, a emergência da consciência negra estaria atrelada a uma ação efetiva dos movimentos sociais e da intelectualidade para uma revisão histórica e historiográfica, reconstituindo a memória social e refazendo os termos da nacionalidade brasileira – esta, como apontaram Jancsó e Pimenta, calcada na negação de direitos e da própria existência de parte significativa da população do país. Nesta nova memória a ser construída, personagens e vivências da população negra ganhariam destaque, rompendo com o processo de ocultação da população negra do discurso oficial da nacionalidade, definido por Lélia Gonzales como a *neurose cultural brasileira*:

“Neurose esta que se traduz na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social e na imposição de uma educação unidirecionada (europocêntrica ou ocidentalizante) que violenta e desrespeita a alteridade. (...) Por aí se vê que a decantada ‘cordialidade’ brasileira, assim como a tão exaltada ‘democracia racial’, não passam de mitos elaborados pela ideologia dominante para melhor ocultar a sua violência” (GONZALES, 2018, p. 140).

Um dos aspectos desta violência, para além das evidentes marcas da exclusão econômica e do genocídio da população negra reiteradamente denunciadas pela autora e pelo movimento social negro, seria a fragmentação da autoimagem daqueles e daquelas que não podem ser considerados brancos, num processo subjetivo de busca pelo embranquecimento – semelhante ao descrito por Fanon como *embranquecimento alucinatório* –, denominado por Gonzales como *ideologia do branqueamento*:

“Transmitida pela mídia de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da desintegração violenta, da fragmentação da identidade étnica por ela produzida; o desejo de branquear (...) é internalizado com a conseqüente negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALES, 2018, p. 312.).

Com sua autoimagem e vivência social constantemente marcadas pela *ideologia do branqueamento*, a pessoa negra teria, segundo Gonzales, uma consciência deturpada e incorreta

acerca de si. Baseando-se nas categorias psicanalíticas de Freud e Lacan, a autora discute de que maneira o aspecto consciente das pessoas negras se coloca contrário a elas próprias, uma vez que é formado em uma sociedade que entende os valores brancos e ocidentais como modelos inescapáveis de humanidade: “Como consciência, a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente” (GONZALES, 2018, p. 194).

Note-se, aqui, que a autora não se refere à ideia de Consciência Negra, e sim ao que existe na camada consciente da psique da população negra, mentalidade formatada pela experiência social do racismo e pela desqualificação constante em praticamente todos os espaços sociais – algo semelhante ao que posteriormente Mbembe descreveria com a categoria *razão negra* (MBEMBE, 2014). Em outras palavras, Gonzales aponta para a necessidade de uma *conscientização efetiva* desta consciência original deturpada, imposta violentamente à população negra. Esta conscientização ou reconstrução passaria, necessariamente, pelo resgate de elementos profundos da memória social da população negra e da nação, historicamente encobertos e recalcados (segundo os termos freudianos/lacanianos adotados pela autora):

“A memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem *uma história que não foi escrita*, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALES, 2018, p. 194. Grifos adicionados).

Haveria, em resumo, duas camadas da psique negra: uma consciência superficial, deturpada e embranquecida, e uma memória profunda, onde estaria a verdade a ser resgatada para a cura da consciência ferida. A restituição da história não escrita passa a ser, nesses termos, uma condição essencial para a superação coletiva do racismo internalizado pela população negra ao longo dos séculos. Para restituir esta história, Gonzales aponta que é fundamental a busca pela memória que jaz no inconsciente profundo não somente da população negra, mas também entre as pessoas brancas – estas, alimentadas física e culturalmente pela figura da *mãe preta*, mencionada recorrentemente nos escritos da autora como figura elementar de consolidação das culturas africanas em solo brasileiro.

A árdua tarefa de reconstituição do arquivo negro, para usar os termos de Achille Mbembe, foi encampada por Beatriz Nascimento ao longo de toda a sua jornada acadêmica e política. Para esta autora,

“todas essas agressões não resolvidas, todo o recalque de uma História ainda não escrita, ainda não abordada realmente, fazem de nós uns recalcados, uns complexados. (...) Restamos somente nosso inconsciente, que só através da História poderá ser compreendido e

solucionado” (NASCIMENTO, 2018, p. 47-49).

Desse modo, também para Beatriz Nascimento a reconstrução da história em uma perspectiva negra é condição *sine qua non* para a superação das estruturas excludentes presentes na contemporaneidade. A emergência deste inconsciente pode se dar, segundo a autora, a partir de uma mudança de olhar e metodologia na produção historiográfica. Esta mudança seria considerar-se os homens e mulheres escravizados em sua plena humanidade e não como meras peças de um sistema econômico chamado escravismo – como Nascimento observa que vinha sendo feito até então, criticando abertamente autores consagrados do pensamento social brasileiro, como por exemplo Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Nos escritos de Lélia Gonzales, em direção semelhante, encontram-se críticas contundentes à interpretação do Brasil consolidada por Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, outros dois grandes expoentes do pensamento social e histórico do país.

O escopo dessas críticas, contudo, é tema para outra oportunidade, por sua extensão e complexidade. Interessa aqui, para o entendimento da noção de Consciência Negra na obra dessas duas autoras, que se observe sua inovadora interpretação da história e do povo brasileiro, partindo-se de um pressuposto radical de humanidade negra, até então raro na produção intelectual brasileira. Sobre essa raridade, Beatriz Nascimento afirma:

“quando cheguei na Universidade a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para fazenda e para mineração” (NASCIMENTO, 2018, p. 328).

No mesmo sentido, Lélia Gonzales aponta que “a gente quando chega na universidade é um bando de perplexos. Porque é tanta coisa em cima, ao mesmo tempo é um discurso que tenta te cortar. Cortar o teu pé. Puxar o tapete” (GONZALES, 2018, p. 90). Vale notar a referência feita por Gonzales, neste excerto, ao corte do pé do personagem escravizado Kunta Kinte, na hoje clássica obra *Raízes*, do escritor estadunidense Alex Haley, de grande sucesso à época.

Para além da experiência individual das duas autoras, que expressam nessas falas sua dificuldade em relação aos discursos e práticas acadêmicos já consolidados, vale aqui ressaltar a grande empreitada delas ao propor a reformulação desses mesmos discursos e práticas, resgatando e reinscrevendo a presença negra em todos os espaços dos quais fora historicamente alijada – ou, para usar os termos contundentes de Lélia Gonzales, para tirar a população negra da “lata de lixo da sociedade brasileira”:

“Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALES, 2018, p. 193).

Estabelecido o ponto de partida para a fala desse novo sujeito enunciador negro, consciente de si e conscientizador da coletividade, cabe compreender quais os seus apontamentos. O cativo, nessa nova perspectiva, deixa de ser o eixo central da participação negra na história, e passa a ser o pano de fundo da ação de homens e mulheres potentes e atuantes na construção de espaços alternativos de sociedade (como por exemplo os quilombos, que serão tratados a seguir) e de reprodução de valores culturais e civilizacionais não reconhecidos até então pela historiografia e pelos assim chamados “intérpretes do Brasil”: “abandonamos metodologicamente o estudo dos descendentes de escravos pelo estudo do negro brasileiro que possui também uma herança histórica baseada na liberdade e não no cativo” (NASCIMENTO, 2018, p. 67).

Assim, o que as duas autoras apresentam é uma inversão completa do ponto de vista estabelecido, tirando a população negra do lugar desumanizado da escravidão e enfatizando sua humanidade e assertividade mesmo em face de todas as violências. Esta perspectiva, denominada por Gonzales como *amefricana*, aproxima-se, segundo a própria autora, dos conceitos já em voga do Pan-africanismo, da Négritude e da Afrocentricidade (GONZALES, 2018, p. 330).

A mobilização proposta por Beatriz Nascimento para a reescrita da história não se apresenta como um mero exercício intelectual ou como algo restrito a um passado inerte. É um instrumento de transformação no presente: visa à formulação de novos futuros possíveis, promovendo a emergência da Consciência Negra, nova porque afastada das categorias desmoralizantes associadas ao negro desde a escravidão colonial até o presente:

“É preciso mostrar ao negro a verdade histórica, dando-lhe oportunidade de tomar conhecimento de sua própria força. Ele precisa saber que pode dominar, pode organizar uma sociedade e fazê-la vitoriosa. (...) O importante, inicialmente, é recuperar a consciência de sua força, sentir-se potente. Ou seja, que negro não é sinônimo de vencido. (...) O Quilombo não foi o reduto de negros fugidos: foi a sociedade alternativa que o negro criou” (NASCIMENTO, 2018, p. 101).

Neste processo de reescrita da história para a emergência plena da Consciência Negra, ao qual Nascimento denomina “correção da nacionalidade”, tem destaque a movimentação de intelectuais e militantes do movimento social negro para o reconhecimento do dia 20 de novembro como o Dia de Zumbi e da Consciência Negra, efeméride que sintetizaria a presença e importância da população negra para si mesma e perante a nação (NASCIMENTO, 2018, p. 291).

Assim, considerando-se de modo sintético as reflexões de Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Gonzales (2018) e Nascimento (2018), é possível observar que a Consciência Negra não seria um elemento natural ou diretamente correspondente à condição fenotípica de pessoas consideradas negras. Por ser resultante de uma construção social, a Consciência Negra só poderia emergir por meio da ação efetiva de homens e mulheres negros, em contraposição à ordem racista estabelecida secularmente em toda a Diáspora. Para isso, os movimentos sociais negros elegeram diversas estratégias e ações para desencadear o debate, seja no plano político, seja no plano cultural.

A seguir, pretende-se analisar uma dessas estratégias: a proposição do Dia de Zumbi e da Consciência Negra como elemento aglutinador da agenda do movimento social negro nas últimas cinco décadas no Brasil, considerando desde suas primeiras manifestações até a efetivação das políticas de ação afirmativa no início do século XXI.

NEOZUMBILISMO É AGORA: CONSTRUINDO O 20 DE NOVEMBRO

O Grupo Palmares, organizado por jovens negros e negras do Rio Grande do Sul no início da década de 1970, foi quem deu início à formulação do dia 20 de novembro como data símbolo da população negra no Brasil, em contraposição explícita ao 13 de maio, já comemorado tradicionalmente. Após realizar o primeiro ato evocativo à data em 1971, o Grupo publicou manifestos na imprensa local gaúcha, alcançando visibilidade nacional a partir da repercussão desses na imprensa do Rio de Janeiro. Em manifesto de 1972, o Grupo apresenta sua intenção visionária, ao buscar a memória histórica para consolidar uma consciência transformadora e não somente denunciadora da discriminação racial:

“O Grupo tem sempre procurado um enfoque de integração no sentido de conscientização, isto é, não se trata só de encontrar meios para denunciar o racismo, mas fazer um negro descobrir sua missão: cumpri-la ou traí-la” (*Apud.* CAMPOS, 2006, p. 59).

Nota-se, portanto, na proposição do Grupo Palmares de 1972 o apelo à conscientização negra, em termos semelhantes aos propostos por Biko em seu artigo “A definição da Consciência Negra”, publicado em 1971 (BIKO, 1990, pp. 65-70). Embora não seja possível estabelecer uma relação direta entre os textos, vale apontar para a convergência dos termos entre movimentos negros de diferentes partes do mundo na mesma época. Segundo Campos (2006), em que pesem as dificuldades impostas pela Ditadura Militar ao fluxo de informações, os meios de comunicação

permitiam alguma aproximação com movimentos negros de outras regiões, como o *Black Power* nos EUA ou a luta anti-*apartheid* na África do Sul, até mesmo como forma de reiteração do discurso oficial de que a tensão racial de fato só existiria em países estrangeiros.

No início da década de 1970, a discussão em torno do Quilombo de Palmares e da figura de Zumbi já vinha sendo feita tanto na historiografia quanto no campo da cultura. Filmes como *Ganga Zumba*, de Cacá Diegues (1963) e a peça teatral *Arena conta Zumbi*, de 1964, são alguns exemplos de grande repercussão popular. A proposição da data comemorativa de 20 de novembro pelo Grupo Palmares vem, portanto, na esteira dessas produções e também da aproximação com a agenda negra internacional. Na ausência de uma data objetivamente comprovada para o nascimento de Zumbi, o Grupo escolhe a data de morte do líder quilombola, referenciada por autores como Clóvis Moura e Edison Carneiro, de grande circulação entre leitores e leitoras negros à época.

A celebração da morte de Zumbi remeteria também à celebração cívica da morte de Tiradentes, colocando-o no panteão dos mártires da liberdade no país, segundo depoimento de Oliveira Silveira – uma das principais lideranças do Grupo Palmares – ao historiador Deivison Campos. Para este autor, o dia 20 de novembro surgiria como um catalisador de experiências mais amplas para a população negra: “a resistência de Palmares contra o sistema colonial serviria de modelo para uma nova postura frente a sociedade que marginaliza sócio, econômico e culturalmente o negro” (CAMPOS, 2006, p. 136).

A despeito do caráter progressista desta proposição, entretanto, Campos pondera que a crítica histórica proposta pelo Grupo Palmares enfatiza a figura de Zumbi e outras personalidades negras como grandes heróis, condutores privilegiados do processo histórico, mantendo intactos os referenciais de uma historiografia herdada dos modelos científicos do século XIX, desvinculada das revisões teórico-metodológicas do campo historiográfico no século XX, até então pouco conhecidas do público brasileiro. Nesse sentido, para Campos,

“a explicação encontra-se na própria historiografia dominante no período: personagens acima dos processos. Vislumbra-se aqui que a crítica feita a historiografia ocorre pelo fato de não incluírem personagens negros e não pelos seus métodos positivistas” (CAMPOS, 2006, p. 148).

O Jornal do Brasil (JB) do Rio de Janeiro publicou, em 13 de maio de 1973, uma extensa reportagem com os membros do Grupo Palmares, expondo sua proposta de substituição da data comemorativa negra para o 20 de novembro. A reportagem destaca a diferenciação do significado da liberdade nas duas datas:

“A morte de Zumbi simboliza a luta do negro pela sua própria libertação, que é bem diferente do passivo recebimento de uma liberdade-dádiva – pensa o Grupo. (...) De acordo com o Grupo Palmares, é tomando consciência desses fatos que o negro fica sabendo que ele tem uma história de que se orgulhar, e vai participar de outra maneira da sociedade brasileira, autovalorizando-se, o que é uma atitude mais positiva do que integrar-se às custas da sua alienação cultural” (*Apud.* CAMPOS, 2006, p. 186).

Neste trecho da reportagem, observam-se pontos importantes da construção do 20 de novembro, que serão retomados pelo movimento social negro em momentos posteriores. Entre eles, destaca-se a ideia de tomada de consciência, já mencionada, por meio da reescrita da história ou da divulgação de uma nova perspectiva histórica para a população negra. A partir dela, seria possível desenvolver o sentimento de orgulho e autoestima, necessários para uma nova postura das pessoas negras perante a sociedade, não mais passiva ou subserviente. Não se trataria dos conceitos de integração ou assimilação, tão presentes nas obras do pensamento social canônico ao se referirem à questão racial no Brasil, e sim de uma atuação mais direta contra o racismo herdado de uma Abolição incompleta.

A crítica ao 13 de maio está presente na denúncia de seus termos, que não trouxeram nenhum amparo ou possibilidade de inserção social para os egressos do cativo. Além disso, o Grupo destaca que a Lei Áurea é resultado de fatores econômicos e políticos externos e internos, e não de uma ação benevolente da herdeira do trono. Sobre isso, a reportagem do JB destaca as falas dos membros do Grupo Palmares:

“A gente é criada com certos mitos históricos que nos conduzem a aceitar a Abolição como um ato de benevolência do branco, e não como realmente foi, uma consequência das pressões econômicas da época. (...) A população negra saiu da escravidão para a liberdade sem que tivesse preparada para isso. Nenhuma medida oficial foi adotada para integrar o negro à sociedade, e ele permaneceu marginalizado, disputando subempregos. E piorou também a situação do negro quando a sua equiparação legal ao branco gerou o preconceito” (*Apud.* CAMPOS, 2016, p. 185).

A divulgação do programa do Grupo Palmares em um jornal de grande circulação no Rio de Janeiro fez com que a proposta do 20 de novembro chegasse aos grupos negros que se mobilizavam em outras capitais na década de 1970. Para além das capitais gaúcha e fluminense, atos em torno da efeméride começaram a ser observados em São Paulo e Salvador, aglutinando novas propostas a ponto de figurar no documento inaugural do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em Assembleia Nacional de organizações negras em Salvador, a 4 de novembro de 1978. Neste manifesto, considerado um dos pilares do que viria a ser o Movimento Negro Unificado (MNU), encontra-se:

“Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República

Negra de Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo povo brasileiro a nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!

Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O trecho destacado permite um conjunto de reflexões em torno dos conceitos chave da mobilização negra à época, atrelados à reivindicação da nova data comemorativa. Em primeiro lugar, está a afirmação de que os negros do presente seriam descendentes de Zumbi, grafado em letras maiúsculas, colocando o líder palmarino como patriarca fundador de uma comunidade imaginada, nos termos de Benedict Anderson (2008). A noção de pertencimento a uma comunidade de origem em comum sugere que os membros desta comunidade tenham também um destino/futuro em comum, o que se aproxima do que expressa o documento:

“É preciso que o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL se torne forte, ativo e combatente; mas, para isso é necessária a participação de todos, afirmando o 20 de novembro como o DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O sucesso da articulação do MNUCDR, portanto, estaria diretamente atrelado à consolidação do 20 de novembro como data mobilizadora da Consciência Negra em luta. Os elementos que justificariam a celebração desta data seriam, sem dúvida, elementos significativos para a época em que o documento foi redigido: o Quilombo de Palmares descrito no manifesto é muito próximo do que o MNUCDR desejava para o Brasil em 1978 – uma sociedade democrática, livre, em que negros, índios e brancos pudessem avançar política e socialmente. Assim, a experiência palmarina, estendida a todos os quilombos da história do Brasil, não seria tão somente um elemento do passado, ou um ambiente de escravizados fugidos e derrotados. Antes disso, seria uma experiência de vanguarda, muito mais avançada do que então se vivenciava com o Regime Militar ou mesmo com qualquer um dos governos de homens brancos desde a colonização. Há um deslocamento do sentido da nacionalidade, uma vez que a comunidade imaginada de origem não mais residiria na colonização portuguesa ou holandesa, e sim nos povos negros em luta contra essa mesma colonização. A inversão do sentido da história e do olhar sobre seus personagens é feita com uma intenção evidente de afirmação e reivindicação da agenda pública do presente.

Em texto publicado no ano de 1985, Beatriz Nascimento refletiu acerca dessa compreensão

do Quilombo e de Zumbi como elementos mobilizadores da consciência, da nacionalidade e da transformação social:

“Como não poderia deixar de ser, a figura do herói é enormemente destacada, principalmente a de Zumbi, que ganha uma representação capaz, ao lado de muito poucos, de confundir-se com uma alma nova nacional. (...) Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, na década de 1970 o quilombo volta-se como código de reação ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica.” (NASCIMENTO, 2018, p. 290-1).

Nesse mesmo sentido, Lélia Gonzales afirma que uma verdadeira democracia racial teria ocorrido em Palmares, sob o comando de Zumbi: “na verdade, Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira” (GONZALES, 2018, p. 21). Esta leitura pode ser aprofundada no conceito de Quilombismo, desenvolvido por Abdias Nascimento também na década de 1970, como ideia-força mobilizadora de embates políticos e também teórico-metodológicos, partindo dessa ressignificação da experiência palmarina:

“Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 289).

O passado histórico também é mobilizado, no manifesto do MNUCDR, para evidenciar as críticas e denúncias do movimento social negro ao contexto do presente. Assim como Palmares e Zumbi surgem como modelos de democracia e liberdade a serem projetados para o futuro, o 13 de maio surge como abolição em letras minúsculas, insuficiente e inconclusa, à medida em que se observam seus desdobramentos no presente:

“Por isso, negamos o treze de maio de 1888, dia da abolição da escravatura, como um dia de Libertação. Por quê? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrendo uma situação de dominação sob a qual até hoje o negro se encontra: JOGADO NAS FAVELAS, CORTIÇOS, ALAGADOS E INVASÕES, EMPURRADO PARA A MARGINALIDADE, A PROSTITUIÇÃO, A MENDICÂNCIA, OS PRESÍDIOS, O DESEMPREGO E O SUBEMPREGO tendo sobre si, ainda o peso desumano da VIOLÊNCIA E REPRESSÃO POLICIAL” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O conjunto de denúncias da condição social e econômica da população negra, grafado em letras maiúsculas, é diretamente associado ao modo como a emancipação dos escravizados foi promovida em 1888. Considerando as consequências de uma lei de abolição que, em nenhum de seus dois artigos, considerou necessária a promoção da igualdade entre súditos do Império e egressos do regime escravista, conclui-se que não há razão para considerar essa data um dia festivo.

Pelo contrário, a efeméride adquire um novo papel: o de momento de denúncia das condições desumanas de vida da população negra brasileira.

Dessa forma, o duplo movimento de rejeição ao 13 de maio e afirmação do 20 de novembro pode ser visto como forma não apenas de projetar as pautas das agremiações negras do período, suas reivindicações e desejos, mas também como avatar de denúncia das condições degradantes nas quais parte significativa da população brasileira se encontrava há séculos, sob o discurso acomodador da suposta *democracia racial* e o silêncio imposto por uma Ditadura que não admitia vozes dissonantes. Reafirmando a necessidade de substituição das datas, e mantendo os termos psicanalíticos de suas reflexões, Lélia Gonzales afirmou em texto de 1980: “Esse deslocamento de datas (do 13 para o 20) não deixa de ser um modo de assunção da paternidade de Zumbi e a denúncia da falsa maternidade da Princesa Isabel. Afinal a gente sabe que a mãe preta é que é a mãe” (GONZALES, 2018, p. 207).

O Brasil do regime militar, com o passar dos anos desde que o manifesto do MNUCDR foi enunciado, transforma-se pouco a pouco no Brasil da redemocratização ao longo da década de 1980. Nesse cenário, o já denominado Movimento Negro Unificado (MNU) tem grande atuação: nos recém-formados partidos políticos, na Assembleia Constituinte, na eleição de prefeitos e prefeitas, na composição de comissões específicas para a temática racial e de mulheres, na ocupação de cargos estratégicos nos mais diferentes governos. A institucionalização da discussão pautada em finais dos anos 1970 caminha lentamente, considerando-se a resistência da sociedade civil em discutir abertamente a questão racial e o ainda restrito espaço democrático do país (NERIS, 2018; RIBEIRO, 2013).

Marchas referentes ao 20 de novembro foram realizadas ao longo das décadas de 1980 e 1990, em diversas capitais, algumas delas enfrentando repressão. Este é o caso da célebre *Marcha contra a farsa da Abolição* no Rio de Janeiro em 1988, impedida por forças do Exército de completar seu trajeto, ainda que a Ditadura Militar estivesse oficialmente extinta.

Esta marcha, registrada em fotos e vídeos amadores pelos próprios participantes, é mencionada com frequência por militantes do movimento negro à época, dada sua importância no ano em que se celebrava, oficialmente, o centenário da Lei Áurea. Neste evento, há registros de uma jovem negra erguendo um cartaz de cartolina com os seguintes dizeres: NEO ZUMBILISMO É AGORA (CULTNE, 1988). Essa simples sentença, portada pela participante anônima da marcha, condensa em si toda a potência da discussão apresentada até aqui: uma perspectiva de futuro

renovada a partir da reinscrição, na história, de um Neo/Novo Zumbi. Este herói, revestido de uma aura que se pode dizer afrofuturista (WOMACK, 2015), é reivindicado nas ruas orgulhosamente por negros e negras conscientes de si e do seu papel na construção da Nova República como Nova Palmares imaginada, livre e democrática.

No tricentenário da morte de Zumbi, em 1995, tem lugar a *Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Igualdade e a Vida*, evento gigantesco partindo de várias capitais do país em direção a Brasília, com grande repercussão nacional. Esta marcha redundou na tomada da Praça dos Três Poderes por multidões negras de várias regiões, e também na divulgação de um documento denominado “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”, entregue por lideranças do MNU em mãos do então presidente da república Fernando Henrique Cardoso, que recebeu oficialmente a organização da Marcha.

Neste documento de 18 páginas, mais extenso do que um simples manifesto, encontra-se claramente a associação entre a efeméride (os 300 anos da assim chamada “imortalidade” de Zumbi) e a necessidade urgente de transformação da realidade social e econômica das maiorias negras, historicamente subalternizadas. Diferentemente do documento de 1978 aqui mencionado, que foi produzido e circulou internamente nos grupos negros organizados, este de 1995 é um programa de ações efetivas entregue ao mandatário da nação. Esta significativa diferença denota, de partida, a consolidação das ações iniciadas pelo MNU cerca de 20 anos antes.

Na primeira parte do documento, há um apanhado de dados que quantificam a sub-cidadania negra no Brasil: dados de saúde, educação, habitação e violência escancaram a necessidade da implementação de políticas públicas que considerem efetivamente o recorte racial da população. Entre as reivindicações, destaca-se a necessidade de inclusão do quesito raça/cor na produção de dados e informações oficiais, e propostas específicas para as áreas da saúde, educação, emprego, violência e distribuição de terras. Diferentemente do manifesto do MNUCDR de 1978, que menciona Zumbi e o Quilombo de Palmares ao longo de todo o texto, nota-se que em 1995 esses dois elementos são mencionados somente no início e no final do documento.

A instituição de Zumbi como herói não apenas nacional, mas das Américas e do mundo livre, não resulta da produção de historiadores ou da “boa vontade” do Estado. É conquista de uma legião de militantes, muitos dos quais anônimos, que souberam – com determinação e garra - reatar o fio histórico da resistência negra no Continente, principalmente no Brasil (COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI, 1995, p. 2)

Chama a atenção, neste trecho inicial, a internacionalização da figura de Zumbi e a reafirmação de seu caráter popular e reivindicatório não somente do Brasil, mas também das

Américas. Mais uma vez, se reforça a ideia de que a reverência ao líder palmarino não é somente uma questão historiográfica ou de mero interesse acadêmico, e sim um mobilizador de transformações no presente. A imagem de “reatar o fio histórico da resistência negra” remete aos elementos já observados anteriormente, de que a população negra jamais teria sido passiva ou submissa frente às violências e injustiças sociais.

Ao final do texto encontra-se que “o presente documento se inscreve na luta histórica do povo negro brasileiro, na esperança e na certeza de que da nossa ação nascerá a sociedade idealizada por Zumbi dos Palmares” (COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI, 1995, p. 18). Nesse trecho, importa destacar que Palmares estaria ainda por ser feita, como realização, ainda que tardia, do que teria sido idealizado por Zumbi. Assim como na expressão “faremos Palmares de novo”, extraída do poema de José Carlos Limeira (1983) e frequentemente recitada em eventos públicos de mobilização negra, a ideia de reconstrução de uma Palmares imaginada remete ao que Walidah Imarisha denominou *passados visionários*:

“Somos o sonho das gentes Pretas escravizadas, a quem foi dito que seria ‘irrealista’ imaginar um dia em que elas não seriam chamadas propriedade. Essas pessoas Pretas recusaram a confinar seus sonhos ao realismo, e em vez disso elas nos sonharam. Assim elas curvaram a realidade, reformularam o mundo, para criar-nos” (IMARISHA, 2016, p.8).

Assim, pode-se dizer que o programa de ações e reformas apresentado pela Coordenação da Marcha Zumbi ao presidente FHC em 1995 traria em si os elementos necessários para a efetivação plena da liberdade perseguida por Zumbi e demais habitantes de Palmares, a quem se atribui o sonho de uma sociedade sem escravidão e com efetiva igualdade. A potência dessa percepção reside no reconhecimento de que, aquilo que no presente é condição dada – a inexistência do sistema escravista mercantil – aos antepassados pareceria um ideal difícil de alcançar, mas pelo qual era necessário lutar. Da mesma forma que esta parcela do sonho teria sido alcançada, caberia à população negra do presente, herdeiros e herdeiras da tradição de luta dos Palmares, concretizar os demais pontos do ideal de Zumbi.

Desde o primeiro encontro com o presidente da república até a próxima Marcha de porte nacional com a temática do 20 de novembro, em 2005, muitas transformações significativas aconteceram. Sobretudo a partir da participação do Brasil na Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância na cidade de Durban, na África do Sul, no ano de 2001, quando o Brasil começa a implementar efetivamente as primeiras políticas públicas para a promoção da igualdade racial. Entre elas, vale destacar aqui a Lei

10.639/03, que considera: “O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’”. Nesta legislação encontra-se o primeiro reconhecimento oficial da data reivindicada pelo movimento social negro desde o início da década de 1970, ainda que restrita ao calendário escolar. A partir dessa iniciativa, petições para a transformação da data em feriado municipal começam a surgir em várias regiões, bem como discussões no Congresso Nacional (que se estendem até hoje) acerca da transformação em feriado nacional, uma vez que a Lei 12.519/11 reconhece a efeméride, porém não regulamenta a suspensão de atividades.

É no bojo dessa ampliação de políticas públicas de ação afirmativa, entre as quais têm destaque a reserva de vagas nas Universidades Públicas, que se realiza a Marcha Zumbi + 10 em 2005. Observa-se, nesta marcha, uma divisão interna. O evento ocorre em duas diferentes datas: uma no dia 16 de novembro e outra no dia 22 de novembro; segundo Joselina da Silva, “a primeira tendo sido caracterizada como aquela em que estaria a verdadeira expressão dos ativistas. A segunda onde o governo, sindicatos, partidos políticos e aliados diversos estariam presentes” (SILVA, SANTOS, HERINGER & PINHO, 2006, p. 8). Por remeter a um cenário já bastante diferente daquele no qual a proposta do 20 de novembro começou, e considerando-se a especificidade da documentação produzida em torno desse duplo evento, vale considerar sua análise em outra oportunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao reivindicar a memória de Palmares e de Zumbi por meio da celebração do dia 20 de novembro, os movimentos negros do Brasil se contrapuseram a uma estrutura social que vem considerando, desde a experiência colonial escravista, a população negra como incapaz de conduzir-se historicamente de forma autônoma e completa, como seres humanos plenos. Construindo esta efeméride, alcançaram muito mais do que simplesmente recontar a história dos livros escolares: abriram portas para a reconstrução do pacto republicano no pós-ditadura e deram os primeiros passos de grandes transformações sociais, como o reconhecimento da dívida histórica do país com a população negra e a conquista de diversas políticas públicas de ações afirmativas. Assim, é possível afirmar que o Neo Zumbilismo não é coisa somente do passado: é agora.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do*

nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. São Paulo: Editora Ática, 1990.

CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. *O Grupo Palmares (1971-1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Dissertação de mestrado), 2006.

COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI CONTRA O RACISMO, PELA IGUALDADE E A VIDA. “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”. Documento eletrônico disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/marcha-zumbi-reune-30-mil-em-brasilia>. Acesso em: 31/10/2020. Brasília: Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Igualdade e a Vida, 1995.

CULTNE ACERVO. A Marcha Negra – 1988. Youtube. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=HYLrL4Qx22Q&ab_channel=CultneAcervo> Acesso em: 11/08/2021.

DOMINGUES, Petrônio José. “A redempção de nossa raça”: as comemorações da abolição da escravidão no Brasil. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 62, 2011.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALES, Lélia & HASEMBELG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1982.

GONZALES, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzales em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 61, 2001.

IMARISHA, Walidah. *Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a Justiça*. Documento eletrônico disponível em: < https://issuu.com/amilcarpacker/docs/walidah_imarisha_reescrevendo_o_fut>. Acesso em: 31/10/2020. Publicado em: 15/11/2016.

JANCSÓ, István & PIMENTA, João Paulo Garrido. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: *Enciclopédia Einaudi Memória-História*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LIMEIRA, José Carlos. *Atabaques (com Ele Semog)*. Rio de Janeiro: Ed. dos Autores, 1983. Disponível em: < <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autores/293-jose-carlos-limeira>> Acesso em: 31/10/2020.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil – século XIX*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MORAES, Renata Figueiredo. A República e as festas da abolição: Resistência e liberdade no pós-abolição. *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 40-62, jan./abr. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São

Paulo: Editora Perspectiva, 2019; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NERIS, Natália. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Constituinte de 1988*. Belo Horizonte: Letramento/Casa do Direito, 2018.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. In: *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993.

RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tese de doutorado), 2013.

SILVA, Joselina da; SANTOS, Sales Augusto dos; HERINGER, Rosana; & PINHO, Osmundo. *Zumbi + 10/2005. O perfil dos participantes*. Brasília: Governo Federal/SEPPPIR, 2006.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WOMACK, Ytasha. “Cadete espacial”. In: FREITAS, Kênia (org.). *Afrofuturismo. Cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural, 2015. Disponível em: <http://www.mostraafrofuturismo.com.br/catalogo.html> (Acesso em: 31/10/2020).

“UMA PAISAGEM POR BAIXO DA OUTRA”: NARRATIVAS DECOLONIAIS SOBRE A NATUREZA NA TRILOGIA “AS AREIAS DO IMPERADOR” DE MIA COUTO

Julio Cesar Vieira

Roberta Barros Meira

Taiza Mara Rauen Moraes

Resumo: O presente trabalho analisa o texto literário da trilogia “As areias do Imperador” do escritor e biólogo moçambicano Mia Couto. Na obra, Mia Couto narra a guerra colonial empreendida por Portugal no sul moçambicano no ano de 1895, tendo como objetivo a captura do imperador Ngungunhane e a dissolução do Reino de Gaza, tido como a última resistência política ao poder colonial português. A partir de referenciais que dialogam com a rede de saberes tradicionais e da oralidade das culturas moçambicanas, Mia Couto constrói uma releitura do passado colonial moçambicano, apontando as marcas deixadas pela colonização e principalmente, evidenciando os processos de resistência das culturas locais. As resistências foram sendo constituídas através da mobilização de diversos fatores presente na história e nas culturas das sociedades que foram alvo dos projetos coloniais e que estão relacionadas com os seus modos de existir e de ver o mundo. No presente artigo, serão evidenciados os aspectos relacionados ao ambiente que participaram do engendramento destas resistências. Estes aspectos, por sua vez, não estão isolados e atuam em uma esfera de imbricamentos entre história e saberes tradicionais. Por fim, destaca-se que pensar os aspectos ambientais como elemento atuante na história destas sociedades e na história de resistência ao processo colonial, possibilita dialogar com noções particulares de patrimônio ambiental. Desse modo, a partir da análise histórica e do texto literário, são discutidas as narrativas de paisagens presentes nos volumes que compõem a trilogia de Mia Couto e suas contribuições para pensar o patrimônio ambiental a partir das perspectivas invisibilizadas pela narrativa eurocêntrica colonial.

Palavras-chave: Patrimônio ambiental; Mia Couto; Literatura moçambicana.

Abstract: This paper analyzes the literary text of the trilogy “Sands of the Emperor” by the Mozambican writer and biologist Mia Couto. In the book, Mia Couto narrates the colonial war waged by Portugal in southern Mozambique in 1895, aiming at capturing Emperor Ngungunhane and dissolving the Gaza Kingdom, considered the last political resistance to Portuguese colonial power. Based on references that relate to the network of traditional knowledge and the orality of Mozambican cultures, Mia Couto builds a reinterpretation of the Mozambican colonial past, pointing out the marks left by colonization and mainly, showing the resistance processes of local cultures. The resistances were formed through the mobilization of several factors present in the history and cultures of the societies that were targeted by the colonial projects and that are related to their ways of existing and seeing the world. In this article, the aspects related to the environment that participated in the engendering of these resistances will be highlighted. These aspects, in turn, are not isolated and act in a sphere of intertwining between history and traditional knowledge. Finally, it is emphasized that thinking about environmental aspects as an active element in the history of these societies and in the history of resistance to the colonial process makes it possible to dialogue with particular notions of environmental heritage. In this way, based on the historical analysis and the literary text, we discuss the landscape narratives present in the books that compose Mia Couto's trilogy and their contributions to think about environmental heritage from the

perspectives made invisible by the colonial Eurocentric narrative.

Keywords: Environmental heritage; Mia Couto; Mozambican literature.

INTRODUÇÃO

No interior do campo literário encontram-se uma variedade de temas para o “ofício de historiador” (BLOCH, 2001) e os romances históricos constituem um importante corpus documental para o estudo das narrativas históricas construídas ou incorporadas pelos literatos, pensando em contextos de passado e presente. O texto literário, portanto, assume o espaço de valiosa fonte para a análise histórica e para uma compreensão de fenômenos de resistência, emancipação, construção de identidades e referências de culturas e cosmologias. De acordo com Margarida Neves (1995, pp. 15-31), as narrativas nos textos literários encontram-se na interseção entre a ficção e a realidade e podem ser consideradas testemunhas-chave do tempo em que foram escritos.

Assim, história e literatura confluem e articulam suas especificidades epistemológicas, no intuito de pensar diferentes modos de ser e estar no mundo, bem como sobre o lugar de quem fala e o lugar do Outro que é representado. Pesavento (1995) destaca a relevância desse diálogo interdisciplinar no qual história e literatura convergem na construção de identidades, a partir de suas características compartilhadas. Chalhoub (1998) pontua alguns percursos necessários aos historiadores e historiadoras em trabalhos que mobilizam textos literários como fontes, no qual é imprescindível

[...] historicizar a obra literária – seja ela conto, crônica, poesia ou romance, inseri-la no movimento da sociedade, investigar as suas redes de interlocução social, destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social – algo que faz mesmo ao negar fazê-lo. Em suma, é preciso desnudar o rei, tomar a literatura sem reverências, sem reducionismos estéticos, dessacralizá-la, submetê-la ao interrogatório sistemático que é uma obrigação do nosso ofício. (Chalhoub, 1998)

O caráter de testemunho histórico que Chalhoub (1998) expressa ao abordar o texto literário é um elemento de mobilização para a análise construída neste artigo. Incluir o texto literário no movimento da sociedade é um passo particularmente primordial quando se pensa o campo literário africano, espaço onde se vislumbra territórios de disputas e resistências. No âmbito destes territórios, textos literários, refletem e questionam sobre experiências vivenciadas durante os processos coloniais ou ainda herdadas dos processos pós-independências protagonizados por várias

destas nações. Os processos aqui referidos, no entanto, mesmo quando produzidos em cenários de emancipação e liberdade, deixam transparecer os sinais do passado colonial. -

Pensar o papel das literaturas africanas para a História requer um olhar cuidadoso para algumas de suas características principais. A primeira delas repousa no fato de constituir-se enquanto uma literatura em constante vínculo com as tradições orais que lhe dão origem e que torna a figura de escritoras e escritores africanos, bem como contadoras e contadores de histórias, figuras de prestígio e de grande responsabilidade no trabalho de escrita da história. Noa (2018) destaca que nos universos africanos não é qualquer pessoa que possui o direito de contar histórias para as comunidades, antes de tudo, a tarefa fica a cargo daquele que é iniciado, que demonstra seu domínio e talento para as técnicas da narração e que provoca o entusiasmo do público que o ouve. Assim, é “deste patrimônio oral que se funda e se alimenta parte substancial da literatura africana” (NOA, 2018, p. 79).

A segunda característica a ser pensada ao analisar as literaturas africanas é o seu envolvimento com a paisagem e com o que compreendemos como sendo o seu patrimônio ambiental. Nesse sentido, a relação que os universos africanos constroem com o ambiente através de uma interface cosmológica possibilita aos escritores e escritoras desenvolverem narrativas que são engendradas por sentidos oriundos da paisagem, ao passo em que o texto literário em si é capaz de engendrar sentidos na paisagem (CAN, 2020). É um movimento, antes de tudo, de contrapartida

Se, em algum momento, a paisagem serviu para a escrita de processos de exotização do ser e do lugar africano, como se identifica na literatura colonial, a mesma paisagem engendra outros sentidos ao ser substituída por um caráter reivindicativo nas literaturas nacionais. No plano narrativo, construído por Mia Couto, o que se observa é a força antagonista organizada pela valorização da oralidade, que busca a manutenção coletiva dessas relações com a paisagem. (VIEIRA; MEIRA; MORAES, 2020)

O escritor e biólogo Mia Couto é um dos representantes desta literatura em constante diálogo com a história de seus lugares de origem e das suas compreensões sobre o ambiente. Pseudônimo de António Emílio Leite Couto, Mia Couto nasceu na cidade da Beira, capital da província de Sofala, região sul de Moçambique. Filho de pais imigrantes que saíram de Portugal com destino a Moçambique durante a década de 1950. Influenciado pelo seu pai Fernando Couto, também poeta, Mia Couto desde jovem esteve envolvido com a cena política e cultural em Moçambique, tendo atuado junto à FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) durante a década de 1970, no contexto da luta pela independência (LARANJEIRA, 2012). Fonte?

No contexto do pós-independência, na década de 1980, Mia Couto retorna para a

universidade, onde gradua-se em Biologia, tendo posteriormente atuado nos projetos de preservação da Ilha de Inhaca, em Moçambique¹ (LARANJEIRA, 2012). A atuação de Mia Couto enquanto biólogo será destacada pelo olhar sensível desvelado ao rol de conhecimentos e saberes tradicionais de Moçambique. Em uma de suas conferências, o escritor reflete sobre sua experiência “Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto” (COUTO, 2011, p. 14).

Para Mia Couto, a relação com os conhecimentos tradicionais provenientes das pessoas com quem entrou em contato em sua atuação como biólogo tornou-se fundamental para que capturasse sensibilidades que o mantiveram seguramente afastado das suas próprias certezas, fruto da experiência científica acadêmica (COUTO, 2011). A atuação como biólogo e escritor contribuíram para que Mia Couto postula-se em ambos os espaços, aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2010) nomeou de ecologia de saberes, ou seja, no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, de sua autonomia, e da articulação sistêmica e horizontal entre os diferentes modos de conhecimento.

A literatura produzida por escritor é caracterizada por um forte diálogo com os espaços moçambicanos, especialmente aqueles ligados ao sertão moçambicano de onde provém grande parte de sua inspiração poética e sensível. São estes espaços que marcam a diferença com o litoral, onde a presença portuguesa se expressou de forma mais atuante. As diferenças marcadas pelo interior moçambicano tratado pelo escritor e o litoral, representado pela capital colonial Lourenço Marques (Hoje, Maputo), surge em diversos momentos de sua escrita. Exemplo é a descrição feita por Imani Nsambe, a protagonista da trilogia “As areias do Imperador”, ao falar sobre a cidade de Lourenço Marques, ponto central da presença portuguesa em Moçambique

À nossa frente exhibe-se a mesma cidade que, há exatamente um ano, Zixaxa teve a ousadia de assaltar. Os brancos chamam-na de Lourenço Marques, nós a batizámos de Xilunguine. Lembro-me de como a italiana Bianca Vanzini se queixava da pequenez daquele lugar. Mas para nós, que nunca vimos uma cidade, este amontoado de ruas, casas e luzes é um motivo de deslumbramento. É por isso que lhe chamamos Xilunguine, o lugar onde se vive e se fala como os brancos. (COUTO, p. 90, 2018)

De fato, uma das marcas de sua escrita é a sensibilidade capturada pela palavra que permeia

1 Esta Ilha, situada no Oceano Índico, na Baía de Maputo, está localizada a 32 km da capital do país. Possui uma área total de 42 km² e compõe junto com a Ilha dos Portugueses, o Arquipélago de Inhaca. O nome Inhaca origina-se de uma aculturação do nome da dinastia Nhaca, proveniente de Tsonga Nhaca, um dos chefes locais que habitou a Ilha por volta do século XVI (PEREIRA; NASCIMENTO, 2016). Inhaca pertence administrativamente à região sul do país e ao município de Maputo, integrando o Distrito Municipal de Ka-Nhaca.

seus livros e o colocam no escalão dos mais representativos romancistas da África lusófona contemporânea (ALÓS, 2015). Cavacas (2006), um dos muitos nomes que buscou traçar algum perfil da biografia e do processo criativo de Mia Couto, destaca que a propensão para o olhar sensível e o envolvimento com a história de Moçambique surge para Mia Couto durante sua infância. Ainda criança se viu envolvido em fronteiras culturais destacadas, no qual suas brincadeiras eram frequentemente compartilhadas com crianças negras também nascidas na cidade da Beira e filhos de imigrantes chineses e indianos. Segundo a autora, esses contatos estabelecidos ainda em tenra idade propiciaram “aceitação plena dos modos de ser e estar de cada um dos grupos étnicos que compõem o mosaico cultural moçambicano” (CAVACAS, 2006, p. 59).

O processo de captura da sensibilidade poética de Mia Couto e o compromisso em evidenciar os aspectos relacionados às culturas locais de Moçambique em uma história que se faz autônoma e dinâmica perpassa a perspectiva da decolonialidade. O pensamento decolonial tem sua gênese nos esforços empreendidos na segunda metade do século XX, em uma crítica do pós-colonialismo e de um universalismo abstrato.

Nesse esforço, desenvolve-se “uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade” (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 16). Portanto, o projeto de decolonialidade foi entendido como “rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas” (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 16).

Os intérpretes da decolonialidade, no entanto, operam outras categorias abordadas pelos teóricos latino-americanos, ao salientar que as práticas e experiências de “oposição e intervenção” mobilizadas no sistema moderno/colonial seriam, em suma, práticas decoloniais. Tendo sua origem nos contextos latino-americanos, a perspectiva decolonial amplia-se para pensar outros espaços e contextos no qual o imperativo sistema moderno/colonial atuou e permanece a atuar de formas distintas e nem sempre explícitas, como é o caso de Moçambique.

Ao propor uma visita ao passado colonial moçambicano através do texto literário, Mia Couto subscreve-se na perspectiva decolonial, sublinhando os espaços onde a ação colonial deixou suas marcas, bem como evidenciando os aspectos de resistência e resiliência ao poder colonial que foram traçados no passado e que atravessaram o tempo até o presente. Desse modo, para compreender melhor os mundos plurais que são apresentados na obra de Mia Couto e particularmente, na trilogia “As areias do Imperador”, foco desta discussão, torna-se importante

entender, ainda que brevemente, alguns aspectos da história de Moçambique.

A AÇÃO COLONIAL E A CONSTRUÇÃO DO “SER AFRICANO” NO CONTEXTO MOÇAMBICANO

Moçambique², país de origem do escritor Mia Couto e espaço onde se subscreve sua criação literária, está situado no sudeste do continente africano, sendo banhado pelo Oceano Índico, com uma extensão litorânea de 2.515 km. Localizado numa região de climas subtropical e tropical marítimo, Moçambique possui três principais rios internacionais, divididos em regiões, sendo o rio Zambeze (compartilhado com a Zâmbia e Zimbábue), no centro, o Limpopo (compartilhado com a África do Sul), ao sul, e o Rovuma (compartilhado com a Tanzânia), ao norte. Para além dos três rios principais, o território de Moçambique também é percorrido pelos rios Lúrio (605 km), Messalo (530 km), Licungo (336 km), Save (330 km), Buzi (320 km) e Maputo (150 km) (VISENTINI, 2012).

O processo de colonização de Moçambique se deu no século XVI, inicialmente no litoral, por se tratar de um importante entreposto comercial português para a aquisição das especiarias asiáticas. Este processo de dominação, em seu início, foi definido pelo objetivo de fazer circular o comércio de bens³. De fato, o que se observa é que nos primeiros séculos em que a presença portuguesa esteve no território de Moçambique, sua atuação foi estruturada a partir da criação de postos militares e pela construção de feitorias em toda a costa (CABAÇO, 2007).

Os primeiros momentos da incursão pelos territórios africanos da costa oriental foram protagonizados por aventureiros e missionários religiosos europeus e indianos, no caso de Moçambique, que penetraram no território, subiram os rios e fixaram-se esporadicamente por aqueles territórios. Cabaço (2007, p. 92) relembra que essas incursões “eram iniciativas de natureza

2 Este nome faz referência ao que foi considerado a primeira capital da colônia portuguesa, a Ilha de Moçambique. Segundo fontes históricas analisadas por René Pélissier (1987), o nome faz referência a um comerciante árabe, Mossa Al Bique ou Ben Mussa Mbiki, que viveu neste território, importante entreposto comercial e de navegação, anterior à chegada dos portugueses no século XV. Essa informação é confirmada no roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Ilha de Moçambique, na qual se refere que “Este lugar e ilha, a quem chamam Moçambique, estava um senhor a que eles chamavam sultão, que era como o visor-rei [...]” (COSTA E SILVA, 2012, p.75).

3 Inicialmente representado pela fase do ouro, com o escoamento de ouro no litoral, seguido do domínio das zonas produtoras do ouro no interior moçambicano. Posteriormente, seguiram-se as fases do marfim e de escravos (Portal do Governo de Moçambique, 2015). Zamparoni (2012), destaca que entre os bens explorados por europeus e árabes estavam ainda o marfim, âmbar, urzela, tabaco, pontas de rinoceronte, dentes de hipopótamo, mel, cera e cobre. O autor pontua que entre os anos de 1770 e 1850, a principal atividade econômica foi representada pelo tráfico de escravos (ZAMPARONI, 2012), destinados a lugares como o Brasil.

individual, e os europeus, isolados ou acompanhados de um punhado de homens armados a seu soldo, usavam diferentes estratégias de sobrevivência”.

Essas estratégias envolviam a formação de alianças com os potentados locais realizadas, em muitos casos, através de casamentos; e de acordos diplomáticos ou comerciais. O autor destaca que, por serem incursões individuais ou de baixo escalão, foram exceções os casos em que essas penetrações no território se deram com o uso de forças. Nos poucos casos em que isso ocorreu, foram realizadas a partir de alianças com chefes locais (CABAÇO, 2007).

Com o advento do capitalismo industrial no continente europeu, ampliaram-se as estratégias de dominação e colonização de outros territórios, tornando os processos de colonização ainda mais apurados e as violências físicas e simbólicas ainda mais explícitas. O ato simbólico do empreendimento colonial europeu no continente africano se deu em 1885, pouco menos de uma década anterior aos acontecimentos narrados nas “Areias do Imperador” com a Conferência de Berlim.

Na ocasião, o rei Leopold II da Bélgica convocara nove anos antes, em 1876, uma conferência internacional com as principais potências coloniais europeias que disputavam os territórios africanos. Neste contexto, o Império Português recorre ao discurso da legitimidade histórica, baseado no mito orquestrado pelo aparelho ideológico da colonização, na qual Portugal estaria destinado a grandes feitos, através da perpetuação por via da dominação de outros territórios - e povos, de sua força e do seu modo de vida. Assim, deu-se entre 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885 a Conferência de Berlim, oficializando a divisão do território africano entre as potências europeias. No caso de Portugal

De nada adiantaram seus protestos, em nome dos seus direitos “históricos” sobre o Congo. Perderam a influência que até então exerciam em vastos territórios da África Central. As áreas do interior, correspondentes aos ricos planaltos da Rodésia, não somente foram transferidas a outras potências, mas ficaram divididas. Além de Angola, restaram-lhes do vastíssimo império ultramarino de outrora as colônias de Moçambique e as ilhas da Guiné, Cabo Verde e São Tomé (MACEDO, 2019, p. 140).

Nesse sentido, Moçambique, por mais de dois séculos, esteve sob a administração do Estado da Índia, através de trocas comerciais, se apresentou enquanto território estratégico e de interesse para o Império português. Ressalta-se, conforme Wagner (2007, p. 74) que “a África Oriental Portuguesa não tinha nome único oficialmente reconhecido. Chamava-se Capitania ou Conquista de Moçambique e Rios, ou Capitania de Moçambique e Rios de Senna”.

A partir da Conferência de Berlim, o empreendimento colonial português nos territórios

africanos tomou novo fôlego, representado pelo incremento da exploração da mão de obra de africanos a partir de processos de escravização, tráfico de pessoas e a exploração sistematizada de recursos naturais. Uma das ações realizadas por Portugal foi utilizar o discurso da obrigação moral do trabalho como justificativa para a exploração do trabalho através de recrutamento forçado que ficou conhecido pelo termo *chibalo* (ZAMPARONI, 2012). O termo correspondeu a diferentes formas de trabalho forçado, mal pago ou não pagos, trabalhos contratados, compelidos ou escravos empreendidos pelo sistema colonial em toda a África Central e Austral. Zamparoni destaca que:

Em Moçambique, o termo designava todo tipo de trabalho conscrito, fosse ele realizado através de contratos, fosse o trabalho prisional, realizado pelos detidos por bebedeira, vadiagem e outros pequenos crimes. O sul de Moçambique conquistado passou paulatinamente a servir como reserva de força de trabalho barata: primeiro para as minas do Transvaal e mais tarde também para a Rodésia, rumavam dezenas de milhares de recrutados, fruto de acordos regionais envolvendo força de trabalho e comércio. Outros tantos eram compelidos ao trabalho dentro da própria Colônia e milhares de trabalhadores eram ainda compelidos a suprir a crescente demanda das roças cacauceiras de São Tomé. (ZAMPARONI, 2012, p. 115)

Este processo esteve acompanhado pela reafirmação das diferenças que marcaram as relações entre colonizadores e colonizados no âmbito do discurso eurocêntrico. Diante dos sistemas de colonização, Cabaço (2007) destaca o desenvolvimento de oposições binárias no discurso da colonização, oposições que também podem ser observadas no interior das literaturas coloniais produzidas nesse tempo, como a de:

“branco e preto”, “indígena e colonizador”, “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura e usos e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história”, “superstição e religião”, “regime jurídico europeu e direito consuetudinário”, “código do trabalho indígena e lei do trabalho”, “economia de mercado e economia de subsistência”, entre outros (CABAÇO, 2007, p. 38)

Aplicadas ao contexto de Moçambique, estas oposições binárias também foram mobilizadas pelas escolhas adotadas pelo governo lusitano para definir suas formas de organização política e econômica na colônia. Para a metrópole portuguesa, a estratégia adotada para melhor aproveitar os benefícios que a colonização poderia oferecer, foi compartimentar os territórios de Moçambique entre áreas úteis e não úteis (CABAÇO, 2007). As primeiras foram compreendidas como aquelas que poderiam trazer benefícios econômicos para Portugal, ou seja, no qual os recursos existentes como terras plantáveis ou recursos hídricos poderiam ser mobilizados pela economia colonial, seja para os projetos internos da metrópole ou ainda em favor de concessões a outras nações que pudessem explorar as áreas.

Zamparoni (2012) destaca que a prática de concessões era comum durante o período em que

Portugal colonizou o território moçambicano. Um dos exemplos abordados pelo autor diz respeito à exploração comercial de madeiras, como o acordo realizado em janeiro de 1917 entre o governo lusitano e Wardlaw Brown Thomson e Ernst Augustus Ritter. No acordo, foi disposta a permissão de exploração dos baobás no sul moçambicano, espécie presente nos mais de 225 mil km² dos distritos de Quelimane e Tete. A exploração acordada da matéria-prima serviu para a produção de papel e outros produtos.

A exploração do patrimônio florestal de Moçambique pela ação colonial é revelada também em um relatório publicado na então capital colonial, Lourenço Marques, em 1949, pelo agrônomo português Antônio de Figueiredo Gomes e Sousa. No relatório, Sousa destaca a relação existente entre exploração e a presença portuguesa no território

Desde os primeiros dias da ocupação colonial, tanto a nossa como a das outras nações, a floresta climática foi considerada como uma riqueza inesgotável que só esperava a vinda do homem branco para ser explorada. [...] Tal riqueza, porém, não era inesgotável, como depois se verificou. Um dos aspectos mais graves provocados pela derruba excessiva do arvoredo foi a alteração do meio ambiente, a qual abriu caminho a várias doenças das plantas cultivadas que, por esse motivo, quase aniquilaram as culturas (...). O abate das árvores para a obtenção de madeiras, a derruba feita pelos indígenas e europeus para a preparação das suas culturas, o consumo de lenhas e travessas para os caminhos-de-ferro, os trabalhos de combate à mosca tsé-tsé e acima de tudo o fogo, que todos os anos corrói grandes áreas de floresta natural, têm reduzido o patrimônio florestal de Moçambique a uma sombra do que foi. (SOUSA, 1949 apud MOURANA; SERRA, 2010, p. 14-15)

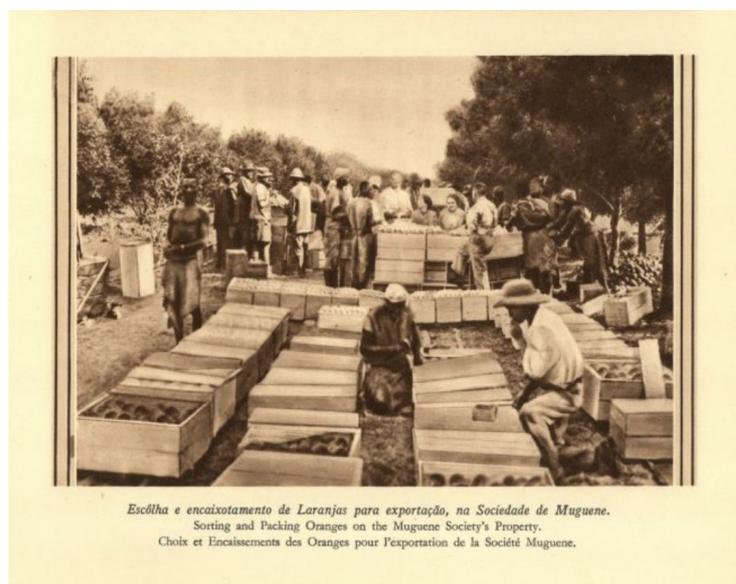
Distinguindo-se das áreas tidas como úteis para a colonização, o governo lusitano estabelecia as áreas não úteis, ou seja, aquelas que não apresentavam condições de interesse para exploração ou aquelas que se encontravam em situações no qual a exploração exigia custos elevados de investimento (CABAÇO, 2007). Nas áreas consideradas úteis ao governo colonial, instalou-se um governo direto, com altos investimentos em infraestrutura para a exploração desejada. Nas áreas não úteis, no entanto, observou-se a criação de governos indiretos com a intenção de reproduzir um “poder tradicional” monitorado por um poder central. Nessas áreas, os investimentos da metrópole limitaram-se a práticas sociais, buscando favorecer uma economia familiar ou de subsistência (CABAÇO, 2007).

Destaca-se como exemplo da organização colonial do território e da destinação dada aos usos da terra é o cultivo das laranjeiras, prática descrita e registrada por diferentes fontes e relatos que tratam da atividade colonial durante os séculos XVIII e XIX. Um desses relatos é do médico genovês Luís Vicente de Simoni que entre os anos de 1819 a 1821 atuou como físico-mor da capitania de Moçambique no Real Hospital Militar. Segundo Rodrigues “Simoni deplorava, sobretudo, a exígua variedade e a falta de excelência das frutas disponíveis em Moçambique. Dos

pomos que povoavam a Europa, apenas se encontravam ali as laranjas, os figos e as uvas, estas últimas quase em extinção” (2005, p. 646)⁴. Rodrigues menciona que o físico-mor em seu relato exalta a laranja encontrada em Moçambique, adjectivando-as como boas e belas, considerando-as um alimento muito sadio, embora não aconselhe seu consumo aos estômagos debilitados e aos temperamentos linfáticos (2005, p. 650).

As laranjas de Moçambique também foram registradas nos álbuns de propagandas elaborados pela metrópole portuguesa durante a década de 1929, no intuito de destacar a visão lusitana acerca das paisagens e das práticas cotidianas de Moçambique. O projeto, editado por José dos Santos Rufino e seus colaboradores, o tenente Mário Costa e o padre Vicente do Sacramento, intitulado “Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique”. No álbum de número 4 com registros da capital colonial Lourenço Marques, envolvendo “Indústrias, Agricultura, Aspectos das Circunscrições, etc.” são apresentados alguns registros fotográficos que protagonizam a produção de laranjas na região. Em um deles (Ver Figura 1) é possível visualizar homens trabalhando na seleção e encaixotamento das laranjas que serão exportadas, na Sociedade de Muguene, também na capital Lourenço Marques.

FIGURA 1 - Escolha e encaixotamento de Laranjas para exportação, na sociedade de Manguene



Fonte: Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, 04 [Lourenço Marques - Indústrias, Agricultura, Aspectos das Circunscrições, etc] (1929).

4 A autora em seu artigo intitulado “Alimentação, saúde e império: o físico-mor Luís Vicente de Simoni e a nutrição dos moçambicanos” realiza uma análise a partir dos manuscritos do médico, “Tratado Médico sobre Clima e Enfermidades de Moçambique”, cujo originais estão no Centro de Estudos Africanos e Asiáticos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Os registros coloniais sobre a produção de laranjas em áreas destinadas para este fim, evidenciam o quanto as laranjas estavam presentes no cotidiano colonial de Moçambique, tanto pela questão econômica e agrária a qual a colonização portuguesa se apropriou, mas também por outras relações que escapavam à atenção ou ao interesse português. Isto é exemplificado pela utilização da laranja para a produção da Shilaranjana, uma bebida destilada feita com o sumo da laranja, água, açúcar e levedura de cerveja⁵ e que era consumida pelos nativos. Produção repudiada pelo sistema colonial português, que por muitas vias buscou inibir o consumo de bebidas alcoólicas locais, incentivando a substituição por bebidas alcoólicas de fabricação europeia (RODRIGUES, 2005).

A presença da laranja no cotidiano colonial moçambicano também é registrada por Mia Couto em seu texto literário para firmar as distinções entre as culturais locais e o olhar europeu. Germano de Melo, o sargento português de “As areias do imperador”, com o uso de expressões que pontuaram o desejo de diferenciar a figura do colonizador e dos sujeitos colonizados, descreve a relação dos habitantes locais de Nkokolani com as laranjeiras: “Aqueles são as árvores sagradas daqueles chopes⁶. Acreditam estes cafres⁷ que as laranjeiras os defendem dos feitiços, os seus piores inimigos. Quem sabe eu mesmo venha a plantar uma árvore no meu quintal? Se não der proteção, sempre dará fruto e sombra” (COUTO, 2015, p. 77).

A atuação do colonialismo ou da ordem colonial se verificou na presença de uma perspectiva eurocêntrica, representada por políticos, administradores, religiosos, cientistas sociais, entre outros, que durante todo o processo de dominação portuguesa pensaram sobre a questão colonial e os diversos entraves que esse empreendimento trazia consigo⁸. Esses diversos sujeitos atuaram na criação de contrastes entre os valores ocidentais europeus e a experiência colonial, contrapondo a ideia de tradição e modernidade, na qual, a última “seria definida como aquilo que substancialmente se opõe aos valores, aos sistemas de referência, em suma, às epistemes oriundas da tradição”

5 ALBERTO, Simões Manuel. Elementos para um vocabulário etnográfico. Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1965. p. 223.

6 Grupo étnico do sul de Moçambique, localizado na planície do rio Inharrime e na província de Gaza (No plural, Chopos ou VaChopos e no singular, Muchope).

7 O termo cafre, utilizado na narrativa por personagens de origem portuguesa, refere-se a forma como africanos que viviam na região da Costa Oriental da África foram designadas pelos colonizadores portugueses. De acordo com Wagner (2007), na definição descrita pelo dicionário de Bluteau do século XVIII, “cafre era o nome que os ‘árabes dão a todos os que negão a unidade de um Deus’, também poderia ser entendido como povo ‘sem lei, e a esses povos se deu esse nome [cafre], como gente bárbara, quem não tem lei, nem religião” (Bluteau, 1712, p.36).

8 Um exemplo deste processo pode ser verificado na construção de uma literatura colonial em Moçambique, que por muitas vezes legitimou a ação da metrópole lusitana nos territórios africanos, convergindo para a afirmação do mito do direito português de expansão dos seus territórios. Sobre a construção de uma literatura colonial em Moçambique ver Laranjeira (2001).

(SARR, 2019, p. 31). Essas contradições definiram aquilo que Mudimbe (2019) nomeou como biblioteca colonial, na qual as tradições africanas foram esquematizadas e postas em uma “temporalidade imóvel, refratária à marcha da História e do progresso” (SARR, 2019, p. 31).

“AS AREIAS DO IMPERADOR” E AS NARRATIVAS SOBRE O PATRIMÔNIO AMBIENTAL

Compreender alguns aspectos referentes à história de Moçambique e especialmente, os impactos da experiência colonial para as estruturas e relações existentes neste território é imprescindível para capturar algumas das sensibilidades construídas pelo escritor Mia Couto em seu texto literário. A trilogia “As areias do imperador” é um claro exemplo disso. O primeiro volume, “Mulheres de Cinzas” foi publicado no Brasil em 2015. Uma parte da obra foi produzida pelo autor pela concessão de uma bolsa da Civitella Ranieri Foundation (CRF), um programa de residência para escritores, compositores e artistas visuais de todo o mundo. O programa tem como objetivo incentivar seus criadores a desenvolverem e potencializarem seus trabalhos a partir de trocas de ideias e vivências (CIVITELLA RANIERI, 2021).

Os volumes subsequentes da trilogia são intitulados “Sombras da Água” e “O bebedor de horizontes” e foram publicados no Brasil pela editora Companhia das Letras nos anos de 2016 e 2018, respectivamente⁹. O enredo da narrativa é ambientado na região sul de Moçambique, especialmente o território que abrangeu o Estado de Gaza, considerando o último grande reino moçambicano que articulou resistência ao poder colonial lusitano, representado pela figura de seu líder Ngungunhane¹⁰. A história, portanto, se passa em finais do século XIX, especificamente no ano

9 A trilogia angariou prêmios literários após sua publicação, entre eles o Prêmio Jan Michalski de Literatura 2020 pela edição francesa da trilogia, publicada em volume único no país, em 2020. Na ocasião, o júri celebrou a “excepcional qualidade da escrita, que mistura sutilmente oralidade e narrativa, cartas, contos, fábulas, sonhos e crenças que estão no cerne de uma realidade histórica, a de Moçambique no final do século XIX em luta com a Colonização portuguesa” (FONDATION JAN MICHALSKI, 2020, tradução nossa). Pela edição francesa, Mia Couto também recebeu o prêmio Albert Bernard 2020, atribuído pela Academia Francesa de Ciências do Ultramar, sendo o primeiro escritor da África Austral a ser laureado com o prêmio.

10 Sobre a história deste império moçambicano, o sítio eletrônico do governo da Província de Gaza traz a seguinte descrição: “O Império de Gaza é fundado pelo povo nguni (vátuas ou aungunes, na terminologia colonial), um dos ramos dos zulus. Vêm do sul empurrados pela guerra civil que lavra desde o início do século. O chefe Sochangane (avô de Ngungunhane), depois chamado Manukuse, alarga o reino - a que dá o nome de Gaza em homenagem ao seu bisavô - e estabelece a capital em Chaimite, mais tarde tornada na aldeia sagrada dos ngunis. Com a morte de seu pai Mzila, Ngungunhane sobe ao trono após uma batalha fratricida com seus outros irmãos. Cognominado o “Leão de Gaza”, o seu reinado estendeu-se de 1884 a 28 de Dezembro de 1895, e o império espalhou-se do rio Incomáti à margem esquerda do Zambeze, e do oceano Índico ao curso superior do rio Save. Na ascensão de Ngungunhane, os portugueses enviaram emissários em 1885 que tentaram que ele assinasse tratados que reconhecesse a soberania de Portugal na região. Isso foi inaceitável para Ngungunhane que se recusou a assinar. A 7

de 1895, narrando a campanha de captura do líder moçambicano pelo governo português.

A operação militar que culminou na prisão de Ngungunhane e a consequente destituição do Reino de Gaza, sob comando dos militares António Ennes e Mousinho de Albuquerque, Zamparoni (2012) demarca que para além da ocupação do território, houve a intenção, por parte dos representantes portugueses, de destituir a imagem simbólica que o líder moçambicano representava. De fato, o poder representado por Ngungunhane em grande parte do território sul apresentava-se como uma ameaça real às intenções da Coroa portuguesa de demonstrar seu poderio na região e de invisibilizar as referências culturais e políticas locais, fator essencial para o sucesso da ação colonizadora.

Assim, a campanha militar de captura do imperador moçambicano não foi suficiente, tendo o oficial de cavalaria Mousinho de Albuquerque registrado o objetivo de que suas tropas atacassem e destruíssem todos os lugares que representassem a memória do reinado local, como os lugares onde os antepassados do Ngungunhane estavam enterrados. Uma ação como essa comprometeria o elo sagrado constituído pela relação ancestral que simboliza o Reino de Gaza e que marcava sua importância (ZAMPARONI, 2012). Em “As areias do imperador” esse passado histórico de Moçambique é compartilhado com as histórias e vivências pessoais de duas personagens fictícias: Imani Nsambe, uma jovem moçambicana que vive no vilarejo de Nkokolani e o sargento Germano de Melo, enviado para um interposto militar improvisado no pequeno vilarejo e que é apresentado na narrativa através de suas cartas.

Em entrevista concedida à rádio francesa RFI, o escritor Mia Couto contou sobre a escolha do título da trilogia, “As areias do Imperador”. A escolha pelo título faz referência ao episódio de restituições dos restos mortais do líder Ngungunhane, no contexto das celebrações dos dez anos de independência moçambicana, em 1985. À época, o então presidente Samora Machel realizou um pedido formal ao governo português pela restituição. Os restos mortais de Ngungunhane, falecido em 1906, no entanto, eram impossíveis de serem localizados. Em acordo firmado, foi retirado do cemitério açoriano Angra do Heroísmo um pouco de terra, colocada em uma urna decorada com motivos da vida política, militar e social de Ngungunhane, um trabalho comandado pelos artistas moçambicanos Malangatana Valente e Paulo Come (GARCIA, 2008). As areias do imperador,

de Novembro de 1895 dá-se em Coolela um confronto directo entre portugueses e Ngungunhane no império de Gaza, que encetou uma fuga de Mandlakaze refugiando-se em Chaimite onde foi capturado. Ngungunhane (Gungunhana ou Reinaldo Frederico Gungunhana), foi o último imperador do Império de Gaza no território que actualmente é Moçambique, e o último monarca da dinastia Jamine. A derrota de Gungunhane não faz cessar a resistência em Gaza. A repressão colonial também não dá tréguas” (GOVERNO DA PROVÍNCIA DE GAZA, s/d).

portanto, fazem referência ao simbolismo dos restos mortais de Ngungunhane no contexto pós-independência de Moçambique.

O escritor Mia Couto revisita o turbulento episódio do passado colonial moçambicano, percorrendo caminhos particulares e utilizando-se de diferentes recursos que traduzem a sua sensibilidade enquanto escritor. Entre os recursos utilizados pelo autor, destacam-se a mobilização de uma tradição oral, que por muitas vezes não encontra equivalências para a escrita em língua portuguesa. Segundo o escritor, portanto, as palavras nem sempre são suficientes no objetivo de traduzir mundos diversos (COUTO, 2011).

Mia Couto desenvolve o texto literário de forma a tornar o recurso da oralidade um protagonista dos enredos, bem como a privilegiar e destacar a diversidade de culturas em Moçambique. A escrita corresponde, nesse sentido, a uma língua em mutação, que parte de uma matriz europeia no que diz respeito à estrutura linguística, mas que toma as formas e as matrizes de uma cosmologia africana (CAVACAS, 2006). No que se refere à trilogia “As areias do Imperador”, os espaços ocupados pela oralidade e pela diversidade cultural são exemplificados pelos contrastes delineados de formas de ser e estar no mundo. Os contrastes são pontuados pelos personagens múltiplos que representam tanto o poder colonial quanto à resistência a esse poder, ou ainda de personagens que atuam em um ou outro espaço, não limitando-se à binaridade colonizador-colonizado.

Esses contrastes, por sua vez, percorrem também um imaginário de paisagem. Noa (2015, p. 20) salienta que a representação no espaço da literatura é um processo de produção de uma ideia de realidade, na qual se constroem espaços de liberdade e imaginação e de afirmação de linguagens capazes de codificar mundos determinados, em suma, um espaço na qual as literaturas africanas são concretizadas em projeções de alteridades, de visões de mundo e de experiências de vida que ampliam a compreensão dos sentidos da existência humana. Assim, “Mia Couto recorre sistematicamente à seiva fecundadora da(s) cultura(s) da terra da infância, procurando transmitir a constância, a unidade e o reconhecimento característicos da identidade numa intenção didáctica, iniciática e simbólica evidente” (CAVACAS, 2006, p. 69-70).

Representativo desse movimento é a forma como os personagens de “As areias do Imperador” percebem o ambiente ao seu entorno. Uma destas caracterizações é realizada por Imani Nsambe, ao diferenciar a visão dos portugueses para o espaço da casa do olhar que sua família possui.

Os portugueses não entendem o nosso cuidado de varrer em redor das casas. Para eles, apenas faz sentido varriscar o interior dos edifícios. Não lhes passa pela cabeça vassourar a areia solta do quintal. Os europeus não compreendem: para nós, o fora ainda é dentro. A casa não é o edifício. É o lugar abençoado pelos mortos, esses habitantes que desconhecem portas e paredes. É por isso que varremos o quintal. O meu pai nunca esteve de acordo com esta explicação, a seu ver demasiado rebuscada (COUTO, 2015, p. 20).

O pensamento holístico presente nesta descrição pontua uma das distinções das cosmologias moçambicanas, ou seja, de que os seres humanos se constituem como elementos de um corpo maior. O pensamento apresentado pela personagem repercute na própria compreensão do autor ao destacar que a ideia de que os seres humanos estão no centro e todo o restante vagueia ao seu redor, é uma ideia em si arrogante (COUTO, 2011). Para o escritor, “as coisas não nos rodeiam, nós formamos com elas um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo” (COUTO, 2011, p. 21). O ambiente é apresentado como um patrimônio comum a todos e traduz a noção de uma paisagem que é resultado da cultura comum, através de suas tradições, seus mitos e suas lembranças (SCHAMA, 1996). Na narrativa construída por Couto, Imani está a todo momento envolta desse patrimônio e das visões de mundo relacionadas. No contexto colonial, essas visões resultam em uma disputa que opera tanto aspectos culturais quanto políticos e econômicos. Germano de Melo, o militar encarregado de acompanhar o percurso da guerra colonial no vilarejo de Nkokolani, representa essas discrepâncias de visões ao conversar com um trabalhador local.

— Esse ouro, esses diamantes: a quem o patrão pensa que esses minerais pertencem?
— Ora, são de quem os tirar de lá.
— É o contrário, meu senhor. São de quem os colocou lá. E quem os semeou foram os espíritos dos antepassados. Eu pergunto, vocês, brancos, pediram autorização?
— Pedimos aos vossos chefes.
— Quais?
— Os que lá mandam naquilo.
— Esses chefes não mandam na terra, nem mandam no que está dentro dela. É por isso que eu digo — continuou o indígena — que será bom que os vossos deuses nos protejam. Porque há muito que perdemos a proteção dos nossos (COUTO, 2015, p. 129).

No diálogo, é possível perceber como os recursos visados pela dominação portuguesa são identificados como posses a serem reivindicadas e assumidas pelos sujeitos que a tomam para si. Essa prática, comum nos processos de colonização ocorridos no território africano, fez parte de um plano de ação no qual para se obter o controle sobre os recursos naturais, foram acionadas outras formas de controle como os sistemas de sentidos tradicionais e as categorias éticas que orientavam as ações individuais e coletivas desses povos (SARR, 2016), incluindo, por exemplo, o

entendimento de que os recursos da terra são propriedade de quem os semeou, os antepassados, como é argumentado pela personagem. Nesse sentido, através de um sistema de inferiorização dos valores e sentidos das comunidades locais, dos seus sistemas de significação particulares e de seus quadros culturais, a dominação colonial perpassou um campo discursivo e teórico, que é problematizado por Mia Couto no decorrer da trilogia.

No decorrer da narrativa, Mia Couto apresenta as transformações sofridas pelas paisagens moçambicanas em decorrência da guerra colonial vivida pelos personagens. A presença portuguesa, assim, se faz notar no poder político imposto, nas relações humanas instigadas pelo espírito de guerra e no desmantelamento da paisagem. Em determinado momento da narrativa, quando os aldeões do vilarejo de Nkokolani buscam escapar da guerra que se aproxima, traçam o plano de esconderem-se em grandes covas cavadas na terra, liderados por Musisi, o tio de Imani Nsambe. Após derrubarem aguardente sobre o solo em respeito aos que já haviam morrido, surpreendem-se com a cena

Das vísceras da terra, de repente, surgiu a espantosa visão: um enorme depósito de armas rebrilhou ao sol e fez recuar, aterrados, os homens, que atiraram para longe pás e picaretas. De braços abertos, a tia Rosi invocou apressadamente os antepassados e pediu-lhes imunidade contra vinganças e feitiços. Vencido o primeiro receio, os homens espreitaram a cova. Ali se acumulava material bélico de uma variedade jamais vista: canhões, metralhadoras, todo o tipo de fuzis e munições, a maior parte delas ainda dentro de caixotes apodrecidos. (COUTO, 2015, p. 325)

Envoltos pela incompreensão e apreensão, os aldeões são tomados pela certeza de que a guerra trazida pelos portugueses fez dominar a própria terra de que tiraram seu alimento e sustento. Assim, percebem que não apenas o solo de Nkokolani, mas todo o território ao entorno tornou-se indisposto para semear-se, a não ser os próprios materiais bélicos dos portugueses. A cena sublinha a manutenção da violência colonial que fez alterar toda a dinâmica local e a própria paisagem. A explicação para o material encontrado é realizada pelo pai de Imani, Katini Nsambe.

A Terra é um ventre. O que nela se aconchega é para ser gerado e multiplicado. E, quando no chão se depositaram armas, a Terra pensou que se tratava de sementes e fez com que esses materiais germinassem e proliferassem como se fossem plantas. [...] A Terra está confusa, meus irmãos – acrescentou. – Eu andei por dentro dela e sei do que estou a falar. (COUTO, 2015, p. 326)

A solução apresentada por Katini fazia seguir o conselho dado por sua falecida esposa em sonho, para que se desenterrassem todas as armas portuguesas. A ideia é refutada por Musisi, que apela que as armas sejam deixadas intactas na cova, como pedido de seus irmãos falecidos para que tenham alguma proteção. Em contrapartida, propõe que o grupo se dirija ao quartel instalado de

Nkokolani sob a supervisão do sargento Germano de Melo e retirem de lá as armas, “Se eles não nos defendem, teremos que o fazer nós mesmos” (COUTO, 2015, p. 237).

A guerra colonial exemplificada pelo material bélico europeu que se entranha no solo moçambicano e nos próprios sujeitos que ali vivem é demonstrada em outro momento da narrativa. Em uma das missivas escritas por Germano de Melo ao tenente português Ayres de Ornelas, o sargento narra o sonho compartilhado por Imani Nsambe. A jovem, que desde cedo tem sonhos em que vivencia a experiência da gravidez e do parto, em circunstâncias sempre extraordinárias, havia sonhado estar grávida das armas portuguesas.

Esta noite a moça foi atacada por um pesadelo que era recorrente no passado, mas que deixara de a visitar desde que saíra de Nkokolani. A verdade é que ela voltou a sonhar que tinha engravidado. Cumpriam-se os nove meses, nada aconteceu. Ao fim de um ano de gravidez a barriga tornou-se-lhe imensa, mais do que as pernas podiam suportar. Os seis escapavam-se-lhe da blusa, jorrando leite como copiosas fontes. Até que, por mim, sucederam as dores de parto. Logo no primeiro espasmo emergiu-lhe do ventre uma catana. As parteiras recuaram aterradas. Regressaram, pé ante pé, para espreitar aquela assombração. Depois da catana, das suas entranhas assomou uma azagaia e, quando as contrações pareciam terminadas, despontou ainda uma pistola. As armas saíram-lhe do corpo, uma por uma, e ainda não se tinha refeito dos espasmos e já a notícia se tinha espalhado pela região. Vieram os guerreiros, quiseram tirar-lhe as armas, mas ela opôs-se com firmeza: Ninguém toca nos meus filhos! (COUTO, 2016, p. 208)

O sonho descrito por Germano enfatiza a condição e o alcance da guerra colonial representado por Mia Couto no seu texto literário. Através das imagens simbólicas, Imani dá luz à própria guerra ou ainda faz nascer os instrumentos que propiciarão sua continuidade no solo africano. De todo modo, protege seus “filhos” do alcance daqueles que usarão dos instrumentos para combater. O enlace materno que a envolve torna-a, ainda que no plano dos sonhos, responsável tanto pela manutenção da guerra como pela sua interdição. Ainda assim, em condições arbitrárias.

As incompatibilidades entre o mundo colonial representado por europeus e moçambicanos também é manifesto no texto literário. Exemplo disto é o desabafo narrado pelo comandante militar António Sérgio de Sousa em carta destinada ao Sargento Júlio Araújo, documento que é traduzido por Imani Nsambe. Na missiva, o militar confessa que apesar de ter nascido na África e ter aprendido com a mãe a compreender muitos dos aspectos daquele território, tem consciência da sua limitação para realmente olhar o mundo e capturar seus elementos mais particulares

As árvores são como as pessoas, dizia. Não nos damos conta de que o que nelas vemos é apenas o que está à superfície. O que nos falta ver, nas árvores e nas pessoas, é o próprio tempo, esse infinito tecelão. As raízes, garantia a minha mãe, são como as histórias das nossas vidas. Quem as vê? Pois nós, meu sargento, passamos um pelo outro como quem passa por uma árvore e não vê senão sombras. Não nos conhecemos, meu caro Araújo. E talvez seja melhor assim. Não temos de fingir que nos despedimos (COUTO, 2018, p. 205-

206).

As sombras vistas pelo comandante militar traduzem a incompatibilidade de conceitos entre o mundo visto por essas personagens moçambicanas e a noção de dominação de um mundo natural representada nas figuras europeias. Visões tão limitadas em relação a esses universos plurais, nesse sentido, podem surgir como limitações da própria ação colonial portuguesa. Em certo ponto da trama, Germano de Melo é suscitado com dúvidas, ao se questionar se poderia uma nação como a sua possuir território tão extenso como o africano, se realmente poderia um dia Portugal possuir “terras que não acabam num único mapa-mundo?” (COUTO, 2015, p. 130).

A água enquanto elemento sagrado para as comunidades tradicionais moçambicanas, representa uma resposta às tentativas de dominação do poder colonial. Em toda a trilogia, os personagens criados por Mia Couto desenvolvem na aproximação com este elemento, um campo de resistência e de manifestação dos seus modos de ver e viver, marcando a singularidade das relações entre seres humanos e ambiente. Schama (1996) destaca em sua obra o caráter imaginativo da paisagem como resultado das aspirações e lembranças da mente humana, enquanto Bachelard (1997) valoriza o caráter de totalidade da água, identificando o elemento enquanto uma realidade poética completa, com corpo, alma e voz.

As águas, assim, representam as vozes dos diversos elementos que compõem o mosaico da paisagem, incluindo a voz humana (BACHELARD, 1997). Desse modo, no âmbito do texto literário, o mar representa uma poderosa barreira contra as forças inimigas locais e contra o poder colonial lusitano. Ao tratar do elemento da água na narrativa de “As areias do Imperador”, Mia Couto destaca que

Se você verificar tudo que é, a espiritualidade, a religiosidade dos moçambicanos é muito marcada pela água. Aqui não há a ideia de um céu, as pessoas não vão para um céu, o céu só é importante porque lá está a chuva, lá mora a chuva. É importante porque é uma residência da água, uma residência transitória. Mas os espíritos moram nas lagoas. Não para os Ngunis, que digamos, tem o mar como um lugar interdito. Mas as culturas do norte de Moçambique já têm essa relação com o mar como um lugar mitológico¹¹.

Imani, que passou sua infância no litoral moçambicano, relembra em certo momento da narrativa, uma memória de quando criança e do entendimento presente em sua família e comunidade de que o mar era “um domínio sem nome e interdito pelos deuses” (COUTO, 2015, p.222). Na memória, recorda como essa visão sobre o mar foi vivenciada pelo avô, Tsangatelo,

¹¹ COUTO, Mia. Entrevista oral: “As areias do imperador”. Joinville, 2020. Entrevista concedida a Julio Cesar Vieira.

quando fugia do exército de Ngungunhane.

Foi por acidente que o avô descobriu aquela fragilidade nos inimigos. Certa vez, escapava ele pelo areal, correndo comigo nos braços. Atrás de nós vinham os timbissi, o pelotão de execução do imperador de Gaza. Na sua corrida cega, o avô acabou tropeçando nas amarras de uma velha embarcação. Em desespero, fez uso do barco e remou para além da rebentação. Foi nesse momento que descobriu que o mar era uma fronteira: a bravura das ihimpis afundava-se na areia molhada da praia. Em posteriores casos se confirmou a suspeita: os VaNguni jamais ousavam entrar no mar. Temiam não exatamente as águas, mas os espíritos que nelas moram (COUTO, 2015, p. 222- 223).

Em outro momento da narrativa o caráter sagrado da água é demonstrado no relato de Dabondi, umas das esposas do imperador Ngungunhane, capturada junto à corte do imperador moçambicano e levada para Portugal. Dabondi, que naturalmente receberia o título de rainha em razão de seu casamento com Ngungunhane, recusa o título, assumindo, ao revés, a identidade de nyamossoro, uma curandeira. Durante a viagem que transporta a aprisionada corte de Ngungunhane para seu destino final em terras portuguesas, Dabondi relata para Imani a origem desta identidade.

Foi na adolescência, disse ela. Aconteceu antes de ser tomada como esposa do rei. Todas as manhãs observava uma aranha a entrar e a sair de uma cova no pátio da sua casa. Nas patas, o bicho carregava orvalho para o fundo da terra. Trabalhava como um mineiro às avessas: tirava do céu para acumular no subsolo. Aquela ocupação prolongara-se há tanto tempo que, no fundo da toca, foi nascendo um extenso lago subterrâneo. A rainha quis ajudar o bicho nas suas húmidas escavações. Numa madrugada sem orvalho trouxe uma taça de água, que deixou à entrada da toca. Mas a aranha recusou a gentileza, sorrindo: Isto que faço não é um trabalho, é apenas uma conversa. E acrescentou: Reconheço o quanto sofres, é preciso muita solidão para se reparar em criaturas tão pequenas como eu. Em sinal de gratidão, o bicho ensinou-lhe o idioma da água (COUTO, 2018, p. 17-18).

O conhecimento do idioma sagrado da água, ensinado pela aranha, torna Dabondi uma nyamossoro, destacando-a das outras esposas do imperador. Dabondi passa a exercer um papel fundamental na vida de todos os prisioneiros do exército português que são forçosamente levados ao exílio. A linguagem das águas como um presente entregue por uma aranha em gratidão à Dabondi faz alusão às fronteiras que distanciam simbólica e fisicamente portugueses e moçambicanos. Trata-se, sobretudo, de pensar sobre os conhecimentos que escapam à lógica colonial e que existem e resistem através das frestas, ou seja, os espaços onde a existência reguladora do poder colonial não atinge, espaço onde eclodem as táticas de resiliências que dinamizam os poderes e desarticulam a estrutura ideológica dominante, deixando evidente suas limitações (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 14).

Coelho (2004) traz o exemplo da etnia Tauara, do grupo shona, pertencente ao distrito de Tete, em Moçambique para explicar as histórias que relembram os espíritos das águas fazem parte de um capital de conhecimentos tradicionais que são utilizados em contextos de tensões concretas

de poder, no qual são evidenciados outros saberes historicamente constituídos através de processos de acumulação e adaptação.

No complexo de conhecimentos dessa etnia, assenta-se a crença de que após a morte, os espíritos de alguns indivíduos considerados importantes para a comunidade são encarnados em animais, especialmente o leão, conhecido localmente como *'m'phondoro*. O espírito encarnado, por sua vez, retorna ao convívio de sua comunidade de origem pela mediação de um médium ou mvula, termo que designa o médium do espírito e da chuva, indivíduo com estatuto socialmente reconhecido. Esse espírito reencarnado atua como conselheiro para a sua comunidade, especialmente nas questões envolvendo as produções agrícolas e tudo relacionado à água.

Nesse sentido, o diálogo traçado por Mia Couto em seu texto literário com as referências coletivas oriundas de saberes tradicionais evidencia a profunda interação e diálogo pelo qual as literaturas africanas se constituem (NOA, 2015). Este diálogo sinaliza a noção de construção de paisagens, que no caso moçambicano, foi influenciada pela ação colonial, mas que por diferentes percursos e recursos, reinventou um caminho próprio, em um processo de trocas e resistências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar da guerra colonial empreendida pelo governo lusitano em finais do século, episódio caracterizado pela extrema violência física e simbólica cometida pela ação colonial a fim de invisibilizar os sujeitos moçambicanos e seus modos de ser e existir, Mia Couto faz lembrar as marcas deixadas por este processo. Torna-se, assim, uma ação que caracteriza as marcas da colonialidade diante do passado colonial moçambicano, ou seja, a lógica global de desumanização que esteve associada com o advento da modernidade e dos modelos ocidentais de desenvolvimento e dominação (MALDONADO-TORRES, 2020).

Uma proposta de modernidade definida na oposição aos valores, aos sistemas de referência e aos epistemes oriundos das tradições africanas (SARR, 2019). Como destaca Chaves (2019, p. 3)

Quatro décadas após as independências dos países africanos da metrópole portuguesa, são muitos os sinais que evidenciam a permanência do legado que a experiência da dominação impôs, mantendo-se a certeza de que a expansão europeia e o sistema colonial vincaram a realidade para muito além do continente de onde saíram os barcos e recortam o presente nas muitas margens tocadas pelos invasores.

O legado colonial herdado pelas nações africanas como Moçambique demanda um trabalho

à parte, em razão de suas complexas configurações e imbricações. De todo modo, a análise de textos literários como “As areias do imperador” pela perspectiva interdisciplinar da história e do patrimônio, possibilitam capturar algumas destas complexidades, como buscou-se apresentar. Fator importante para o entendimento desse legado é pensar as marcas da colonialidade em suas distintas esferas, como a da colonialidade do poder (QUIJANO, 2009), colonialidade do saber (MIGNOLO, 2003) e a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007). Todas estas esferas são demonstradas, em algum nível, pelo escritor Mia Couto em sua obra.

Compreender o legado colonial e a relação estabelecida no presente com o passado inscreve-se na perspectiva decolonial. Assim, torna-se possível refletir sobre os sentidos comuns, buscando entender os “modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 29), ao passo em que são constituídas rupturas com a lógica colonial e o avanço para estabelecer outros referenciais para o futuro. O futuro, neste movimento narrativo, é esse lugar que habita o espaço mental e que deve tornar-se objeto de um pensamento prospectivo (SARR, 2019), disposto e articulado através do pensamento, das redes de saberes e das artes, de forma geral.

O texto ficcional, nesse sentido, propicia leituras sobre esses diversos mundos que contemplam os imaginários e as cosmovisões moçambicanas e que pelo processo colonial português foram invisibilizadas no discurso oficial eurocêntrico, passando a existir e resistir nas rotas de fuga. Por um lado, as manifestações da colonialidade ocultam e invisibilizam tudo aquilo que representa a existência desses indivíduos, por outro, a decolonialidade busca retirar esse manto de invisibilidade, revelando a diversidade de sujeitos, culturas e visões de mundo.

A literatura escrita por Mia Couto, no que tange ao patrimônio ambiental, possibilita pensar nos traços e aspectos que caracterizam as comunidades moçambicanas, particularmente aquelas vinculadas à uma rede de saberes tradicionais e de apreço pela ancestralidade. Pensar o patrimônio ambiental no contexto ecoado por Mia Couto em sua obra literária, evoca a ideia holística de interação entre sujeitos e paisagens. O ambiente, neste caso, não é visto como um elemento a ser dominado, utilizado e destruído, como fez acreditar o projeto colonial. Ao revés, a definição de um patrimônio ambiental comum representado pelas relações dos personagens com os seus espaços, atende a noção de que a vida cotidiana nos seus mais diversos aspectos se faz acontecer pelo e no ambiente, em um palco de influências compartilhadas. No mais, evidencia o papel singular deste patrimônio, somado a outros tantos aspectos, na escrita da história e do entendimento da existência de mundos plurais, celebrado por múltiplas perspectivas.

REFERÊNCIAS

- ALÓS, Anselmo P. Subalternidade, representação e mercado: o que escrevem as moçambicanas? **Anuário de Literatura**, v. 20, n. 2, p. 165-180, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-717917.2015v20n2p165>. Acesso em: 07 nov. 2021.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- CABAÇO, Jose Luis de Oliveira. Moçambique: identidades, colonialismo e libertação. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/pt-br.php>. Acesso em: 24 nov. 2020.
- CAN, Nazir Ahmed. **O campo literário moçambicano**: Tradução do espaço e formas de insílio. São Paulo: Kapulana, 2020.
- CAVACAS, Fernanda. Mia Couto: palavra oral de sabor cotidiano/palavra escrita de saber literário. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006.
- CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso (orgs.). **A História contada**: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- CHAVES, Rita. Autobiografias em Moçambique: a escrita como monumento (2001-2013). **Rev. História**. São Paulo, n. 178, p. 1-22, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/143657>. Acesso em: 03 nov. 2021.
- COELHO, João Paulo Borges. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural. In: SANTOS, Boaventura Sousa (org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Porto: Afrontamento, 2004.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **Imagens da África**: (da Antiguidade ao Século XIX). 1º ed. São Paulo: Penguin, 2012.
- COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?**: e outras interinvenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Mulheres de Cinzas**: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- _____. **Sombras da água**: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. **O bebedor de horizontes**: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de

modernidad/colonialidade latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003

GARCIA, José Luís Lima. O mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique. In: TORRALBA, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (orgs.). **Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 131-147.

LARANJEIRA, Pires. Mia Couto, o escritor improvável. *Muitas Vozes*, Ponta Grossa, v.1, n.1, p. 57-62, 2012. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/muitasvozes/article/view/3601>. Acesso em: 02 abr. 2021.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOURANA, Benilde; SERRA, Carlos Sousa. **20 passos para a Sustentabilidade Florestal em Moçambique**. Maputo: Amigos da Floresta/Centro de Integridade Pública, 2010.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

NEVES, Margarida de S. História da crônica. Crônica da história. In: RESENDE, B. (org.), **Cronistas do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995, pp. 15-31.

NOA, Francisco. **Uns e outros na literatura moçambicana: Ensaios**. São Paulo: Kapulana, 2018.

_____. **Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária**. São Paulo: Kapulana, 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. Relação entre História e Literatura e Representações das Identidades Urbanas no Brasil (século XIX e XX). In: **Revista Anos 90**, Porto Alegre, n. 4, dezembro de 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6158/3652>. Acesso em: 18 ago. 2021.

PRÊMIO JAN MICHALSKI. Edição 2020. Disponível em: <http://www.fondation-janmichalski.com/en/prix-jan-michalski/edition-2020/>. Acesso em: 7 maio 2021.

PORTUGUÊS, RFI. Mia Couto lança versão francesa de “As areias do Imperador”. 1 vídeo (21min 57s). Disponível em: <https://fb.watch/5V3voelyYn/>. Acesso em: 17 março 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

RODRIGUES, Eugénia. Alimentação, saúde e império: o físico-mor Luís Vicente de Simoni e a nutrição dos moçambicanos. **Arquipélago - Revista da Universidade dos Açores**, p. 617-656, 2005. Disponível em: <https://repositorio.uac.pt/handle/10400.3/436>. Acesso em: 28 maio 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. 1º ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VIEIRA, Julio Cesar; MEIRA, Roberta Barros; MORAES, Taiza Mara Rauen. Do outro lado da paisagem: “As areias do imperador” de Mia Couto na discussão do patrimônio ambiental. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: DIREITOS HUMANOS, SENSIBILIDADES E RESISTÊNCIAS, 18, 2020, Criciúma. **Anais eletrônicos** [...]. Criciúma: Unesc, 2020. Disponível em: <https://www.encontro2020.sc.anpuh.org/anais/trabalhos/comunicaoral>. Acesso em: 18 ago. 2021.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas**: Angola, Moçambique e Etiópia. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

WAGNER, Ana Paula. A administração da África Oriental Portuguesa na segunda metade do século XVIII: Notas para o estudo da região de Moçambique. **História Unisinos**, v. 11, n. 1, p. 72-83, 2007. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5877>. Acesso em: 14 nov. 2021.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro**: colonialismo e racismo em Moçambique. 2º ed. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2012.