

# SANKCFA



Revista de História da África e  
de Estudos da Diáspora Africana

ano XVII, n. XXIX  
dezembro de 2024



### **Autor Corporativo**

SANKOFA. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano XVII, nº XXIX, dezembro/2024.

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>

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

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



Revista de História da África e  
de Estudos da Diáspora Africana

Ano XVII, n. XXIX – ISSN 1983-6023

## Editor

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

## Edição & Revisão

Apoena Canuto Cosenza, Instituto Mario Schenberg, Brasil.

Carlos Eduardo Alexandre Francisco, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Carlos Eduardo Dias Machado, Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de São Paulo (SME-PMSP) e Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Duarte Luciano Antunes, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Gustavo Emilio Teixeira Bronze, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil.

Rafaél Antônio Nascimento Cruz, Colégio Universitário da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS) e Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Julia Franco Vicente, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Renata Ribeiro Francisco, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil.

Simone Barboza de Carvalho, Universidade de Pernambuco (UPE), Brasil.

## Capa e Diagramação

Rafaél Antônio Nascimento Cruz.

## 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.

Danilo Luiz Marques, Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo, Brasil.

Fabiana Schleumer, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

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

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade Federal do ABC, 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.

# 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 autoidentidade 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 nós 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.

# Sumário

<b>Editorial</b> .....	<b>8</b>
<b>O transnacionalismo do Black Lives Matter e as interpretações sobre os racismos contemporâneos</b>	
Flavio Thales Ribeiro Francisco .....	10
<b>Joseph Ki-Zerbo, o historiador-filósofo</b>	
Muryatan Santana Barbosa .....	43
<b>Malês, Cabanos e Marimbondos: histórias da resistência negra em Alagoas (1815-1852)</b>	
Danilo Luiz Marques .....	58
<b>Entre o trabalho forçado e o livre: negociação e conflito dos trabalhadores caravaneiros em Angola – meados do século XIX</b>	
Ivan Sicca Gonçalves.....	84
<b>Brasil, Angola e a (de)colonialidade</b>	
Paulo Roberto de Oliveira .....	115
<b>O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diaspórica(s): uma história de resistência da sua linguagem</b>	
Alex Pereira de Araújo .....	136
<b>ENSAIO</b>	
<b><i>Nzayilu kyûtilu, escola da Filosofia</i></b>	
Patrício Batsîkama .....	161

Caros leitores,

A vigésima nona edição da *Revista Sankofa* representa uma nova fase de nossa revista. As mudanças ocorridas nos últimos anos no cenário de produção científica no país, assim como o amadurecimento do fluxo de trabalho de nossa equipe, são razão para algumas das novidades da *Sankofa*. A partir de 2024, a *Revista Sankofa* passou a ser editada anualmente, com sistema de fluxo contínuo para recebimento de artigos. Essa mudança visa permitir um salto de qualidade nos artigos a serem publicados, o que se expressou nessa edição.

O primeiro artigo é de Flávio Thales Ribeiro Francisco, e é intitulado *O transnacionalismo do Black Lives Matter e as interpretações sobre os racismos contemporâneos*. Nele, o autor buscou demonstrar como a onda de protestos do *Black Lives Matter*, que se transformou em um fenômeno transnacional, gerou debates públicos sobre racismos sistemáticos e estruturais. O segundo artigo, denominado *Joseph Ki-Zerbo, o historiador-filósofo*, foi escrito por Muryatan Santana Barbosa. Muryatan realizou uma análise da trajetória intelectual do renomado historiador Joseph Ki-Zerbo, natural do Burkina-Faso, com o intuito de destacar sua autoconstrução como um “historiador-filósofo”.

O terceiro artigo a compor esta edição, intitulado *Malês, Cabanos e Marimbondos: histórias da resistência negra em Alagoas (1815-1852)*, foi escrito por Danilo Luiz Marques. Traz à luz o modo como os escravizados resistiram e procuraram, de diferentes formas, combater a instituição escravista na Alagoas da primeira metade do século XIX, a partir das experiências de vida desses sujeitos históricos. O quarto artigo é de Ivan Sicca Gonçalves, e tem como título *Entre o trabalho forçado e o livre: negociação e conflito dos trabalhadores caravaneiros em Angola - meados do século XIX*. O texto busca, com sucesso, debater sobre os impactos múltiplos do abolicionismo colonial português sobre o trabalho nas caravanas em Angola, reconhecendo dinâmicas autônomas do comércio africano e reações heterogêneas de diversos agentes sociais.

O quinto artigo desta edição é de autoria de Paulo Roberto de Oliveira. Tem como título *Brasil, Angola e a (de)colonialidade*, e aborda as relações entre Brasil e Angola durante os primeiros governos do Partido dos Trabalhadores, revelando como as políticas colocadas

em prática durante o primeiro governo Lula, em consonância com a articulação de longa duração da população afrodescendente, modificou o horizonte de expectativas do Estado nacional brasileiro. O sexto artigo, denominado *O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diáspórica(s): uma história de resistência da sua linguagem*, é de autoria de Alex Pereira de Araújo. Trata-se de interessante artigo de metodologia aplicada, que propõe um estudo baseado nas epistemologias das encruzadas, domínio de Exu [Eshu ou Èṣù], senhor das linguagens, princípio cosmológico e princípio de comunicação, conforme se diz nas tradições iorubanas tanto em África como na sua diáspora. Seu objetivo central é refletir sobre o silêncio de Exu como linguagem de resistência e como meio de sua multiplicação nas culturas negras diáspóricas.

Por último, essa edição traz a reinauguração de nossa seção de ensaios, com o trabalho de Patrício Batsíkama, intitulado *Nzayilu kyûtilu, escola da Filosofia*, que busca, através do relato das experiências do autor naquela escola, e da tradição oral ali absorvida, refletir sobre a existência de uma filosofia kôngo complexa e enraizada. O ensaio traz um relato detalhado do funcionamento da Nzayilu kyûtilu, contribuindo para melhor compreensão daquela escola de pensamento.

Boa leitura!

# O transnacionalismo do Black Lives Matter e as interpretações sobre os racismos contemporâneos

**Flavio Thales Ribeiro Francisco<sup>1</sup>**

## **Resumo:**

O objetivo deste artigo é demonstrar como a onda de protestos do Black Lives Matter, que se transformou em um fenômeno transnacional, gerou debates públicos sobre racismos sistemáticos e estruturais. As hierarquias raciais, que foram estruturadas a partir da escravidão e do colonialismo, se fundamentaram em práticas segregacionistas e discursos sobre a inferioridade inata de populações não europeias. A experiência do Holocausto, entretanto, fez desmoronar o padrão dessas hierarquias que se consolidaram no século XIX. A criação do Sistema ONU no pós-guerra impulsionou o desenvolvimento de um regime de combate às discriminações raciais e a formalização da igualdade de direitos nos regimes democráticos. O racismo, contudo, passou por transformações e criou novos repertórios. O Black Lives Matters nos Estados Unidos, por meio da denúncia da violência policial, difundiu entre um público mais amplo interpretações sobre os mecanismos distintos dos racismos contemporâneos e desencadeou globalmente protestos de articulações e movimentos que construíram e interconectaram transnacionalmente imaginários antirracistas.

**Palavras-chave:** Black Lives Matter. Racismo. Antirracismo. Transnacional.

---

<sup>1</sup> Professor e pesquisador da Universidade Federal do ABC (UFABC).

# The transnationalism of Black Lives Matter and the interpretations of contemporary racisms

## Abstract:

The purpose of this article is to demonstrate how the Black Lives Matter wave of protests, which has become a transnational phenomenon, has generated public debates about systematic and structural racisms. Racial hierarchies, which were structured from slavery and colonialism, were founded on segregationist practices and discourses about the innate inferiority of non-European populations. The experience of the Holocaust, however, collapsed the pattern of these hierarchies that were consolidated in the 19th century. The creation of the UN System in the post-war period spurred the development of a regime to combat racial discrimination and the formalization of equal rights in democratic regimes. Racism, however, has undergone transformations and created new repertoires. Black Lives Matters in the United States, by denouncing police violence, spread interpretations about the distinct mechanisms of contemporary racisms among a wider public and triggered globally protests of articulations and movements that built and interconnected transnationally antiracist imaginaries.

**Keywords:** Black Lives Matter. Racism. Anti-racism. Transnational.

## Considerações iniciais

Em 2020, uma onda de protestos antirracistas tomou as ruas dos principais centros urbanos dos Estados Unidos. O assassinato de George Floyd por policiais na cidade de Minneapolis, em meio a um contexto de tensões raciais, projetou em uma escala muito maior um movimento que se articulava desde 2013. O Black Lives Matter irrompe após uma sequência de mortes de jovens negros provocadas por forças policiais e de segurança no país, impulsionando a articulação e a ampliação de redes de ativistas negros por todo o território. No ano de 2020, entretanto, o movimento ganha uma projeção internacional, desencadeando protestos por cidades europeias, africanas e latino-americanas. Na Grã-Bretanha, os protestos foram marcados por derrubadas de estatutas de figuras associadas ao tráfico negreiro. Na França, a militância antirracista relembrou atos de violência policial recentes que vitimizaram jovens não-brancos no país. No Brasil, intensificou um debate já profundo sobre as dinâmicas raciais e as especificidades do movimento negro brasileiro.

O objetivo deste artigo é demonstrar, a partir dos protestos de 2020, como se consolida a percepção de um racismo global que tem efeitos singulares em diferentes países. Os levantes que se sucederam a partir do assassinato de George Floyd foram mais do que movimentos reativos, podem ser considerados como desdobramentos da articulação de organizações antirracistas que há anos mobilizam setores sociais para o apoio às políticas de combate ao racismo e à promoção da igualdade racial. A difusão de imagens dos ativistas afro-americanos tomando as ruas para apontar a natureza da violência racial contemporânea nos Estados Unidos ativaram as mobilizações existentes em outros países que aproveitaram o contexto para enfatizar demandas em suas respectivas sociedades.

A ascensão do Black Lives Matter não cria necessariamente uma rede antirracista transnacional, mas interconecta a percepção de diferentes atores políticos antirracistas que identificam similaridades entre dinâmicas raciais nacionais, apontando para um processo global de reorganização das hierarquias raciais. Assim como as extremas-direitas, a partir da difusão de imagens e trocas de ideias pelas redes sociais, estimulam a disseminação de organizações extremistas, os grupos antirracistas por meio de diferentes mídias inspiram a criação de repertórios de protestos e aprofundam os debates e interpretações sobre os racismos contemporâneos. Uns dos aspectos mais importantes dessa onda antirracista foi o esforço de compreensão das dinâmicas raciais em países que tinham discursos oficiais que negavam a existência do racismo ou do impacto das práticas racistas nas desigualdades sociais.

Nos Estados Unidos, entre as décadas de 1970 e 1980, ganhou força no debate público a ideia de uma era pós-racial, um momento no qual a raça deixaria de influenciar as relações sociais. Com as conquistas do Movimento pelos Direitos Civis, a integração racial impulsionada pelas legislações antirracistas da década de 1960 colocaria a sociedade estadunidense em um movimento evolutivo no qual os valores democráticos prevaleceriam sobre as práticas racistas. Já em países como o Reino Unido e a França, com o fim dos projetos coloniais na Ásia e na África, o racismo ficaria para trás e as relações entre europeus e as populações oriundas de outros continentes seriam determinadas pelos valores universais das democracias europeias. No plano discursivo, os movimentos antirracistas, além de denunciarem a violência étnico-racial, trataram de apontar o modo como o racismo havia passado por transformações e passou a apresentar novas características no pós-guerra.

A análise será feita através da bibliografia sobre racismos e a ascensão do Black Lives Matter e de notícias da imprensa sobre as ações e repercussões deste movimento social nos Estados Unidos e em países europeus. O argumento é o de que o BLM, ao tomar as ruas de várias cidades em 2020, amplificou a noção de racismo sistemático ou estrutural, promovendo o debate público sobre a persistência do racismo ou a constituição de racismos contemporâneos que operam por meio de instituições da ordem democrática e do léxico liberal sem os aspectos doutrinários racistas do século XIX. Utilizando a teoria de Donatela Della Porta e Sidney Tarrow (2005), propomos que o ativismo afro-americano operou como um movimento transnacional de difusão de ideias.

### **Os racismos tradicionais e os novos racismos em ordens “pós-racistas”**

As hierarquias raciais que se constituíram diante da estruturação da escravidão nas Américas, do tráfico negreiro e do colonialismo europeu na Ásia e na África apresentaram uma natureza extremamente dinâmica e passaram por várias transformações e transições ao longo do tempo. Entre o século XIX e as primeiras décadas do século XX, a noção de raça tinha um fundamento biológico em que as diferenças entre as populações eram compreendidas como naturais (Banton, 1998; Golash-Boza, 2019; Bethencourt, 2018). No período pós-abolição em países como o Brasil e os Estados Unidos, por exemplo, as elites, a partir da aplicação do conhecimento raciológico daquele período, procuraram reorganizar as hierarquias raciais através de políticas que pudessem conter ou minimizar o impacto das raças consideradas inferiores. Na América do Sul, os países recorreram, em diferentes escalas, às políticas de branqueamento que atraíram milhares de europeus para o continente (Andrews,

2021; Telles, 2014). Nos Estados Unidos, os sistemas segregacionistas se estabeleceram a partir da crença de que duas raças não poderiam coexistir em uma mesma nação.

O período da Reconstrução estadunidense (1863-1877) revela bem esse momento de transição de hierarquias raciais, em que comunidades estruturadas pela escravidão criaram novos arranjos para manter a subalternidade das populações negras. Durante a sequência de eventos da Guerra Civil (1861-1865), do rompimento de estados sulistas com a União até a derrota desses mesmos estados que forjavam uma nova confederação, a escravidão entrou em colapso diante do avanço das tropas do Norte e da fuga de escravizados que entendiam que a sociedade escravocrata havia ruído. A cidadania dos libertos, entretanto, não foi concebida de uma hora para outra. Foi preciso mais do que a Proclamação da Abolição de 1863 para encaminhar o processo de liberdade, que foi garantido legalmente por meio da aprovação de emendas constitucionais que ratificaram o fim da escravidão e a participação política dos negros (Du Bois, 2014; Foner, 2014; Gates Jr, 2020).

Os anos entre 1867 e 1872, momento no qual as elites sulistas ainda se encontravam enfraquecidas devido a derrota na guerra, uma série de políticas e iniciativas na região promoveram a educação e a participação política dos negros, possibilitando a ascensão de políticos e de profissionais qualificados. Esse contexto, entretanto, não foi suficiente para a criação de uma cultura de cooperação inter-racial no Sul do país, as crenças nas diferenças raciais subsidiaram um projeto alternativo para a região de reestruturação das hierarquias raciais. Quando retomaram de fato o poder, a partir de 1877, um novo repertório de ações foi colocado em prática para se reestabelecer uma nova dominação racial, mantendo negros longe das urnas e segregando racialmente os espaços públicos, acentuando as assimetrias históricas das relações entre negros e brancos nos Estados Unidos. O fundamento biologizado da diferença racial daquele período assegurou a existência de uma ordem racial que se estendeu até a década de 1960.

No plano internacional, essas mesmas noções de raça sustentaram os projetos coloniais europeus na África e na Ásia. Durante o século XIX, comerciantes e colonos, na base da conquista, ocuparam espaços fora do continente europeu e reorganizaram as estruturas políticas e atividades econômicas de populações africanas e asiáticas para responder às demandas das economias europeias (Cooper, 2005; Loomba, 2005). O colonialismo europeu constituiu estruturas sociais complexas que operavam por meio da racialização dos sujeitos colonizados. A diferença racial, construída pelo conhecimento europeu, essencializou a incapacidade de asiáticos e africanos de constituir comunidades políticas complexas, organizando uma história etnocêntrica de superioridade moral e intelectual dos europeus. O

universalismo do liberalismo, nesse sentido, nunca foi aplicado integralmente para as experiências políticas, culturais e econômica fora da Europa Ocidental (Persaud, Sajed, 2018; Shilliam, 2011).

A concepção de instituições para a administração das colônias, definindo as funções dos europeus no processo de dominação das populações africanas e asiáticas demonstram como a racialização não se restringiu às fronteiras nacionais, definindo raça como um princípio organizador das relações internacionais naquele período. A invenção da diferença racial definiu dinâmicas específicas para as relações raciais nas nações independentes e nos territórios coloniais, mas também foi primordial para criação de imaginário global que hierarquizava racialmente as populações em seus continentes específicos. Políticos, intelectuais e segmentos populacionais de diferentes países do Ocidente compartilhavam representações que naturalizavam a inferioridade de povos não europeus. A partir da perspectiva do olhar colonizador foi se delineando um mapa do globo que territorializava as raças a partir de um centro civilizatório localizado na Europa (Barder, 2021).

Essa ordem racialmente hierarquizada orientou, por exemplo, a projeção internacional dos Estados Unidos como potência no sistema internacional (Nikhill, 2017). A Guerra Hispano-Americana (1898) não foi lida somente como um confronto com uma força colonial europeia, mas também como uma intervenção necessária em regiões formadas por raças tidas como inferiores e incapazes do autogoverno. Tão logo derrotou os espanhóis, os estadunidenses criaram dispositivos legais para intervir nas ex-colônias espanholas, definindo instrumentos de ingerência em Cuba e criando o seu próprio modelo de domínio e exploração colonial ao impor controle sobre as Filipinas através de um conflito extremamente violento. Paul Kramer (2003) aponta para o modo como o Anglo-saxonismo do final do século XIX foi um pilar fundamental de um excepcionalismo imperialista racializado que legitimava as ações dos Estados Unidos no Pacífico, que se posicionava como uma força representativa da superioridade branca sobre os filipinos.

Seja nas sociedades multiraciais das Américas ou nos projetos coloniais europeus, a raça forneceu padrões ontológicos que tiveram uma função estratégica no processo de governança e controle das populações não europeias. Nesse sentido, nas esferas global e nacional, o racismo estruturou relações entre os povos, naturalizando hierarquias entre civilizados desenvolvidos e os bárbaros atrasados. Esse processo possibilitou a organização de um repertório de práticas violentas que determinaram eventos como a ocupação colonial na Austrália e Nova Zelândia, o extermínio de indígenas na Campanha do Deserto na Argentina

(1879), o genocídio na Namíbia (1904-1908), perpetrados por alemães, o segregacionismo nos Estados Unidos (1896-1964) e o nazismo na Alemanha.

Este último, por ter sido um evento em solo europeu, contribuiu profundamente para mudanças nos paradigmas científicos e na construção de uma memória antirracista por meio da constituição dos direitos humanos no pós-guerra. Com a ascensão do Sistema ONU, esforços são articulados para criação de mecanismos e instrumentos para assegurar a manutenção da paz e a solução de conflitos por meio da negociação entre as nações. Como desdobramento desses desenvolvimentos, surge um regime de combate à discriminação racial que pauta experiências específicas de grupos vulneráveis socialmente (Goes, Silva, 2013). O movimento para constituição de legislações antirracistas foi acompanhado de mudanças no campo do conhecimento, em que acadêmicos das Ciências Sociais deixaram de utilizar o conceito de raça, recorrendo a etnia para se contrapor a noções de diferenças raciais entre seres humanos (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1997; GILROY, 2007; HOBSON, 2015).

A ordem internacional liberal que surge no pós-guerra, no entanto, não foi estruturada a partir de uma ampla articulação pelo fim das assimetrias raciais, mas de disputas que limitaram o potencial das resoluções sobre a igualdade racial na ONU. Zoltán I. Búzás (2021) identifica a formação de coalizões desde o final da Primeira Guerra Mundial entre as grandes potências do Ocidente – no processo de constituição da Liga das Nações – para organizar o sistema internacional, promovendo o discurso de autodeterminação, mas mantendo as desigualdades entre os povos. Essa mesma coalizão se reorganiza após a Segunda Guerra Mundial, freando propostas contundentes de atores antirracistas, pois havia a preocupação de europeus e estadunidenses que pudessem ser punidos pelo segregacionismo racial e o colonialismo. Assim, no plano internacional, as convenções deram base para políticas de igualdade de direitos, mas não para políticas efetivas de combate às desigualdades raciais.

O Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos e a onda de descolonização no continente africano foram eventos importantes na constituição da ordem liberal internacional no pós-guerra, consolidando as legislações que afirmavam a igualdade de direitos nos Estados nacionais (Hobson, 2015). De fato, grande parte do repertório de práticas racistas foram eliminados em alguns países, como no caso do Sul dos Estados Unidos em que a violência cometida por supremacistas brancos começa a retroceder a partir da década de 1970. O país passa a apresentar avanços tímidos na integração racial (acesso de negros ao ensino médio, diminuição da desigualdade entre as classes médias negra e branca e o aumento significativo de negros eleitos para cargos executivos), provocando um debate sobre o fim da raça como

conceito organizador das relações sociais e o desenvolvimento de novas narrativas sobre a sociedade estadunidense, que passam a anunciar a constituição de uma ordem pós-racial (Bobo, Schucman, Steeth, 1985).

Assim, a formalização da igualdade racial na constituição dos Estados Unidos serviu de fundamento para parte da intelectualidade estabelecer um prazo de validade no racismo, afirmindo a singularidade da democracia estadunidense. Como observa Eduardo Bonilla-Silva, do final da década de 1970 em diante, surgem diferentes correntes intelectuais e políticas que anunciam o fim da questão racial no país, redefinindo os fatores primordiais para a reprodução da desigualdade entre negros e brancos. Uma das obras mais representativas desta perspectiva foi *America in Black and White: One Nation Indivisible: Race in Modern America* (1997) de Stephan e Abigail Thernstrom, em que são apresentados, por meio de dados, avanços da população negra em diferentes esferas, como educação, mercado de trabalho e moradia. Os autores propuseram o fim de ações afirmativas, pois entendiam que a posição dos negros na base da hierarquia não era consequência de um racismo branco, mas da situação de classe e da desorganização familiar.

Aliás, aspectos culturais atribuídos à experiência afro-americana, como disfuncionalidade da estrutura familiar, foram os mais destacados para explicar a desigualdade entre negros e brancos. O livro *Losing Ground* (1984), escrito por Charles Murray, ressalta uma série de práticas das minorias raciais que justificariam a pobreza negra nos Estados Unidos. A dependência de programas sociais do governo, segundo o cientista político, era o principal motivo para a “promiscuidade” e a alta taxa de criminalidade entre os negros. Assim como os Thernstroms, recomendou o fim das políticas preferenciais baseadas na ideia de raça. A obra de Murray foi considerada por vários acadêmicos uma tentativa desqualificada de justificar os cortes no Estado de Bem-Estar Social estadunidense, baseada em dados mal organizados e interpretados, estimulando um amplo debate sobre pobreza e programas sociais (Bonilla-Silva, 2001, p. 5).

Intelectuais negros conservadores também tiveram um papel importante no debate, reforçando aspectos culturais que determinavam a pobreza nos Estados Unidos. Para figuras como Thomas Sowell e Shelby Steele, a raça também já não tinha o mesmo impacto que décadas anteriores, as agendas progressistas que colocavam o racismo como alvo a ser combatido já não apresentavam grande eficácia, o fundamental seria uma reforma moral que difundisse entre os afro-americanos uma ética do trabalho capaz de prevalecer sobre a dependência de programas sociais (Tate, Randolph, 2002). Nesse sentido, na interpretação dos negros conservadores, a situação da população afro-americana era mais consequência de

práticas culturais dissonantes dos “valores americanos” do que o histórico das dinâmicas raciais do país.

A “tese do fim da raça” também tinha uma versão progressista, que reconhecia o legado do racismo, mas que atribuía à classe os problemas da pobreza negra nos Estados Unidos. O sociólogo William Julius Wilson (2012), por exemplo, ressaltou o impacto das ações afirmativas, que tiveram efeitos positivos sobre a classe média negra, mas nenhum impulso transformador sobre os setores mais vulneráveis. Wilson associou a assunção do segregacionismo a uma era de industrialização e disputas racializadas na organização do operariado. Esse processo, no final da década de 1970, já começava a entrar em colapso. A pobreza negra naquele período, portanto, era decorrência do histórico racista da sociedade, de políticas públicas ineficazes para combater a pobreza e a restruturação da industrialização com o deslocamento de plantas industriais para a América Latina e a Ásia.

Por outro lado, alguns acadêmicos fizeram o esforço para compreender as transformações nas dinâmicas raciais, apontando para a constituição de um novo padrão de racismo nos Estados Unidos. Em parte, as análises que consideraram a ascensão de uma nova hierarquia racial no país focaram nas experiências das populações brancas, diferentemente das pesquisas que tradicionalmente abordavam a lugar das minorias raciais na estrutura social. Se por um lado os supremacistas brancos recuavam, por outro uma nova linguagem e novas estratégias discursivas foram mobilizadas para legitimar as desigualdades raciais. Tim Wise (2010), ao avaliar a “era pós-racial”, pondera que o “daltonismo racial” é um discurso que esvazia o debate sobre raça nos Estados Unidos e procura desmobilizar movimentos e ações antirracistas, preservando e alimentando as hierarquias raciais. Apesar dos avanços da classe média negra, em termos de educação e trabalho, as desigualdades entre os brancos e negros mais qualificados não havia passado por grandes mudanças. Para Tim Wise, os brancos adotaram uma linguagem liberal e desracializada, mas ainda continuavam a reproduzir consciências baseadas na ideia de raça.

Eduardo Bonilla-Silva (2001) enfatiza os problemas metodológicos de pesquisas da década de 1980 e 90 que não fizeram os ajustes adequados para captar as transformações das dinâmicas raciais no período pós-direitos civis. Com o fim de uma era de rebeliões articuladas pela população negra, há uma conjunção de fatores, sociais, econômicos e demográficos que alteram a estrutura racial. Grande parte das entrevistas foram concebidas para mensurar o racismo entre os brancos no auge do segregacionismo estadunidense. O sociólogo identifica o surgimento de uma nova ideologia racial que necessita de uma nova abordagem para a compreensão das práticas racistas contemporâneas. A supremacia branca, de acordo Bonilla-

Silva, não se manifesta mais de maneira direta e histriônica, abre mão de expressões que enfatizavam a diferença racial e incorpora noções de igualdade e inclusão. Entretanto, a etiqueta pós-racial cria um novo repertório discursivo que racionaliza as desigualdades raciais.

Bonilla-Silva afirma que a ideologia racial não molda somente as visões de mundo de indivíduos em uma estrutura social, mas também determina práticas racistas, definindo a materialidade das desigualdades entre negros e brancos. Ou seja, na dimensão ideológica há o discurso que continua a racializar e representar os negros como preguiçosos, ou não afeitos à livre-iniciativa, em uma sociedade supostamente vocacionada para o individualismo. Esse mesmo discurso legitima o questionamento de políticas específicas para os negros – como foi o caso das ações afirmativas – ou programas governamentais universalistas acessados por negros, assim como a capacidade de profissionais negros que atuam no mundo corporativo, determinando o destino material dos afro-americanos.

A ideologia racial também influencia os atores institucionais, que constroem as desigualdades raciais por meio de procedimentos não racializados. O próprio Bonilla-Silva enumera como partidos políticos, o mercado imobiliário, bancos, lojas, institutos educacionais continuam a discriminar por meio de códigos não racializados. Alguns pesquisadores se atentaram para o acesso de negros aos créditos imobiliários e ao impacto do encarceramento sobre as minorias raciais. Em *Race for Profit* (2021), Keeanga-Yamahtta Taylor demonstra como o mercado imobiliário, mesmo sem recorrer às táticas segregacionistas da década de 1930, tende a segmentar o acesso a moradia a partir da noção de raça. Os negros têm uma dificuldade maior para tomar empréstimos convencionais, o que determina aquisição de imóveis inferiores, e quando, enfim, adquirem uma casa em bairros de prestígio, a propriedade é subavaliada em caso de venda. Taylor pondera que a propriedade de imóveis é um dos impulsionadores na ascensão social que tem grande impacto na complexidade das desigualdades raciais nos Estados Unidos.

O encarceramento em massa é, contudo, o tema que tem ganhado mais espaço nos debates sobre as características do racismo contemporâneo no país (Davis, 2003; Alexander, 2017; Miller, 2022; Wang, 2022). Os modos como as forças policiais abordam violentamente as comunidades negras e os operadores da justiça estadunidense legitimam essas ações violentas foram considerados como engrenagens institucionais fundamentais para a reprodução de um novo racismo. Policiais, promotores e juízes não seguem nenhum manual que determine procedimentos distintos para brancos e minorias raciais, mas as pesquisas constatam que as decisões feitas por esses agentes são muito mais rigorosas quando se tratam

de negros e latinos. A ideologia racista pós-direitos civis intensificou a associação entre criminalidade e as experiências afro-americanas nos espaços empobrecidos dos grandes centros urbanos. Michelle Alexander (2017) afirma que o encarceramento em massa não é somente um processo de prevenção do crime, mas de controle racial, determinando diferentes níveis de perda de direitos políticos da população negra.

Os acadêmicos que analisaram os mecanismos do racismo estadunidense na “era pós-racial”, de diferentes maneiras, elucidaram o seu caráter sistemático, identificando novas dinâmicas. Um dos exercícios fundamentais foi o de reconhecer os impactos negativos de fenômenos políticos e socioeconômicos sobre os afro-americanos que se apresentaram originalmente como racialmente neutros. No Reino Unido, o mesmo desafio foi enfrentado por intelectuais preocupados com as condições das populações não brancas em um contexto pós-colonial. Na década de 1990, por exemplo, Paul Gilroy (1992) utilizou o termo “racismo cultural” para se referir às transformações do racismo britânico no pós-guerra. O sociólogo percebeu que os discursos sobre a diferença racial não eram mais estruturados por conceitos biologizados, mas por noções de alteridade cultural. Nesse sentido, a raça emerge nos debates sobre a identidade nacional diante da ascensão de uma ordem multicultural no país, definindo um “nós” (brancos britânicos) e os “outros” (descendentes de imigrantes). Ainda que formalmente todos fossem considerados cidadãos, os processos de racialização cultural influenciavam a redistribuição dos recursos materiais e aprofundavam os conflitos raciais em períodos de crise econômica.

Seguindo a lógica de Gilroy, Liz Fekete (2009) vai utilizar o termo xeno-racismo ao desbrinchar a relação entre o imaginário racial e o imaginário nacional no Reino Unido e na França. Se Gilroy analisa a conexão da raça com discursos nacionalistas em um contexto de melancolia pós-imperial, Fekete se debruça sobre a criminalização da imigração, que produz um direito restritivo específico para imigrantes e simbolicamente marginaliza e racializa os cidadãos que descendem dos imigrantes. Principalmente em momentos de crises econômicas, discursos nativistas que imputam às comunidades imigrantes a responsabilidade pelo aumento da taxa de desemprego ou pela desvalorização dos salários se propagam entre as classes trabalhadoras. Nesses contextos, as extremas-direitas se destacam por difundir a representação dos imigrantes como ameaças econômicas e culturais, que desestabilizam a integridade das identidades nacionais, racializando e essencializando as figuras dos “verdadeiros europeus”.

Ainda que no espaço acadêmico e nos círculos antirracistas essas interpretações que revelavam os mecanismos dos racismos contemporâneos estivessem consolidadas, as autoridades governamentais continuavam a subestimar o poder da raça em estruturar as

relações sociais. As condições de afro-americanos nos Estados Unidos, ou de imigrantes e descendentes de imigrantes das ex-colônias europeias, foram consideradas problemáticas por conta do legado segregacionista ou colonial, mas não devido a reorganização de racismos sistemáticos (Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, 1997; Hellgren, Bereményi, 2022). As práticas racistas institucionais, que têm impacto profundo sobre as desigualdades, por se apresentarem como racialmente neutras, não são consideradas como fatores fundamentais na marginalização de grupos socialmente vulneráveis ou, até mesmo, na instabilidade democrática de países que enfrentam movimentos de extremas-direitas influenciadas por discursos de supremacia branca.

## **Black Lives Matter e um novo olhar sobre os racismos contemporâneos**

A percepção sobre a função da raça na constituição de novas hierarquias nas democracias ocidentais foi fortalecida pela onda de protestos nos Estados Unidos que foram reproduzidas em outros países. Lideranças da rede de organizações do Black Lives Matter, quando questionadas sobre a natureza do racismo estadunidense, apontaram para o seu caráter sistemático e, principalmente, para as suas engrenagens, destacando o encarceramento em massa e o papel das forças policiais como uma das instituições fundamentais na organização de um controle sobre as populações negras do país. O movimento se contrapôs aos discursos que anunciam uma era pós-racial e apontavam o declínio da raça na constituição de desigualdades sociais. A denúncia do mecanismo institucional do racismo foi elemento primordial na construção das agendas do ativismo afro-americano desde a década de 1960 (Hamilton, Carmichael, 1974)

O Black Lives Matter surgiu como uma reação à absolvição de George Zimmerman, um segurança de condomínio na cidade de Sanford, na Flórida, que havia assassinado o jovem negro Trayvon Martin em 2012, após um confronto físico. Zimmerman desconfiou do comportamento de Martin, que circulava em um condomínio fechado em que seu pai residia. Abordando Martin de maneira completamente inapropriada, o segurança entrou em um confronto físico sem necessidade e baleou o jovem de 14 anos a queima roupa. A partir do resultado do julgamento, com o acusado alegando legítima defesa, lideranças como Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opai Tometi criaram uma *hashtag* nas redes sociais, utilizando a expressão “vidas negras importam” (Black Lives Matter) como um chamado para ação. A iniciativa teve grande repercussão e transcendeu o espaço virtual para materializar-se em protestos de ruas (Taylor, 2020).

Esse processo não ocorreu de maneira imediata, o movimento se fortaleceu à medida em que circulavam entre as mídias as denúncias de violência policial, principalmente quando tratavam do assassinato de jovens negros desarmados. Entretanto, o Black Lives Matter ganhou o status de movimento de massas a partir do caso de Michael Brown, na cidade de Ferguson, em Missouri. Além do grau de violência, esse evento foi marcado por um histórico de experiências atravessadas pelo racismo institucional. Em 9 de agosto de 2014, Michael Brown morreu após ser baleado pelo policial branco Darren Wilson. Brown havia assaltado uma loja de conveniência e posteriormente foi morto em uma abordagem conduzida por Wilson. O corpo de Brown foi deixado na rua e permaneceu por horas como punição simbólica (Taylor, 2020, p. 303). Depois de retirado, foram organizados um protesto e um memorial no mesmo local que posteriormente foi destruído pelos policiais.

A população negra local se mobilizou para que se iniciasse o indiciamento e o julgamento do policial, acentuando as tensões entre a comunidade e a força policial. Ao longo do outono, os policiais aumentaram a repressão sobre os cidadãos negros e, como reposta, a militância local organizou vigílias e piquetes no distrito policial. Como observado acima, a relação entre a comunidade negra e as autoridades foi marcada por práticas de racismo institucional, em que forças policiais sistematicamente multavam os negros para gerar receita para os cofres do município. Essa foi uma estratégia recorrente não somente em Ferguson, mas em várias cidades com populações negras numerosas que passavam por crises de arrecadação. A carga de taxas sobre os negros provinha de multas por comportamentos como o consumo de bebida em público, sentar-se em calçadas ou dormir em carros. O conflito entre os policiais e a população negra de Ferguson levou a imprensa a investigar e comprovar as práticas aplicadas pelas autoridades cotidianamente.

Em um período curto de tempo, o caso de Ferguson impulsionou a militância negra nacionalmente, estimulando a organização de protestos nas principais cidades dos Estados Unidos. Entretanto, a escala que a articulação do ativismo negro alcançou não foi somente uma comoção em torno de Michael Brown, mas de uma sequência de assassinatos de mulheres e homens negros envolvendo as forças policiais, que reforçaram a percepção do peso da violência institucional sobre as comunidades negras empobrecidas. Esses eventos não eram divulgados com frequência na imprensa estadunidense, mas, à medida em que surgiam as denúncias de brutalidade policial, o movimento construía e articulava narrativas que evidenciavam o caráter sistemático das práticas racistas.

Keeanga-Yamahtta Taylor (2020, p. 315) afirma que o foco sobre a violência policial tem relação direta com a perspectiva de ativistas mais jovens, que eram mais

suscetíveis à violência da polícia. O próprio ambiente de Ferguson, no momento em que a comunidade negra fazia pressão sobre a justiça, deflagrou uma cisão geracional entre figuras do Movimento pelos Direitos Civis, como Al Sharpton e Jesse Jackson, e os jovens que debutavam no ativismo afro-americano. A lideranças tradicionais foram acusadas de não compreenderem a profundidade da violência policial e cumprirem mais o papel de controladores de danos do que agitadores capazes de manifestar publicamente a insatisfação da população negra. Nesse sentido, havia a necessidade da nova geração de imprimir uma radicalidade nos discursos e nos protestos de ruas, que não faziam parte do repertório da “velha guarda”

Apesar do entusiasmo juvenil, a onda de protestos não era apenas um momento, mas também resultado de articulações de organizações políticas que atuavam regionalmente e não faziam parte do *mainstream* do ativismo afro-americano. A historiadora Barbara Ransby (2018) demonstra, ao longo da década de 1990, como em reação ao que se entendia ser a formação de uma elite política negra que jogava com representação sem agendas de mudanças estruturais, grupos começaram a se organizar em torno de agendas de esquerdas que retomavam tradições radicais da década de 1960. Ransby identifica uma perspectiva interseccional que envolve, em grande parte, a militância de feministas negras, as organizações comunitárias negras, a esquerda anticapitalista e aspectos das agendas pan-africanistas. As análises desse ativismo alternativo incorporavam justamente a interpretações que apontavam o encarceramento em massa como o principal mecanismo do racismo sistemático estadunidense. Assim, antes que o BLM tomasse as ruas do país para protestar contra a violência policial e denunciar o racismo institucional, já existia um campo que havia criado uma expertise em ações antirracistas mais contundentes.

Quando Ferguson se transformou em um evento catalisador das manifestações de ruas nos grandes centros urbanos do Estados Unidos, o ativismo negro já tinha um amplo debate sobre as práticas racistas contemporâneas e sobre o modo como as organizações deveriam proceder politicamente para implementar mudanças efetivas na sociedade estadunidense. O Black Lives Matter, dessa forma, se constituiu como um movimento heterogêneo que envolvia influenciadores de redes sociais que respondiam à violência policial com engajamento no universo virtual e organizações como Black Youth Project 100, Dream Defenders, Hands Up United, #BlackLivesMatter e o Million Hoodies que mobilizavam as comunidades negras. De modo a performar insurreições de caráter popular, os ativistas mais jovens também questionaram as estruturas centralizadas de organizações tradicionais como a NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*), propondo estruturas

horizontalizadas que pudessem estimular a participação sem constrangimentos hierárquicos (Ransby, 2018).

A opção pela descentralização, foi considerada por alguns estudiosos, um legado do Occupy Wall Street, movimento que, após a crise de 2008, passou a pautar o debate sobre as desigualdades sociais nos países, ressaltando como o poder das elites econômicas minavam a democracia estadunidense (Taylor, 2020; Ransby, 2018; Rickford, 2016). Ainda em 2014, quando os promotores decidiram no mês de novembro que o policial que havia matado Michael Brown não iria a julgamento, lideranças e organizações, que pareciam atuar de maneira descoordenada, já demonstravam que o Black Lives Matter era um movimento consistente e que não se desarticularia como uma simples reação a atos violentos de instituições públicas. A indignação diante dos rumos do caso de Brown levou mais pessoas às ruas, ampliando as redes ativistas à medida que os assassinatos eram divulgados nas redes sociais e na grande imprensa. Por outro lado, autoridades que normalmente tratavam a violência da polícia sobre as comunidades negras como exemplos de mal preparo de alguns policiais e disfuncionalidade de famílias afro-americanas, privilegiando a dimensão moral, como o próprio Barack Obama, passaram a considerar a complexidade do problema (PBS, 2015; New York Times, 2020c).

As narrativas do BLM, em um período de administração de um presidente negro, gradualmente desmontaram a ideia de ordem pós-racial nos Estados Unidos. Entretanto esse processo não teve somente a contribuição dos movimentos antirracistas, mas também de supremacistas brancos que cada vez mais ganhavam influência no debate público e saíram às ruas com maior frequência. Diferentes correntes supremacistas se alinhavam em torno de discursos sobre declínio da população branca em uma sociedade cada vez mais multicultural (Mondon, Winter, 2020). A crise de 2008 não foi lida somente em termos econômicos, grupos racistas reforçavam a percepção de uma crise da América branca e nutriam o ressentimento racial de setores da população branca em meio a um contexto de perda de poder econômico. A visão supremacista, nesse sentido, evocava a branquitude como eixo organizador da nação, que se encontrava ameaçada pela presença histórica de “raças não brancas” e o fluxo constante de imigrantes não europeus.

Conforme observam alguns estudiosos, a história dos Estados Unidos foi marcada por reações brancas que se manifestaram frente a articulações e avanços políticos das minorias raciais (Middleton, Roediger, Shaffer, 2016). A mobilização do movimento Black Lives Matter, portanto, foi acompanhada de mais uma reação, que se reorganizou com a ascensão do movimento popular de direita Tea Party, logo no início do mandato de Barack Obama, em

2009. O movimento se articulou nacionalmente a partir de uma agenda em favor da diminuição do Estado, questionando primordialmente o resgate financeiro de bancos com recursos públicos e o peso dos impostos sobre os cidadãos estadunidenses. No entanto, o antiestatismo de carga moralizante foi gradativamente substituído por pautas supremacistas (Gerstle, 2017). Em meio às manifestações que traziam cartazes com mensagens contra o fardo estatal surgiram imagens que associavam o presidente negro a um macaco, revelando o caráter racista do movimento.

A popularidade do Tea Party fez com que o Partido Republicano abrisse as portas para lideranças extremistas, que prevaleceram sobre os moderados no processo eleitoral de 2016. Donald Trump, dessa forma, construiu um discurso populista que nas primárias de eleições anteriores não foram bem-sucedidas, mas que se demonstraram adequadas em um contexto em que a percepção de crise econômica ainda impactava vários seguimentos sociais. A retórica nacionalista de Trump contra a elite globalista, os imigrantes e a competição chinesa, de maneira indireta, flertava com o imaginário supremacista e soava como a plataforma mais apropriada para reverter o declínio da população branca (Poggi, 2018). A sua postura antissistêmica foi além das eleições e teve influência sobre programas econômicos e sobre a política externa dos Estados Unidos, nutrindo cotidianamente as organizações supremacistas que se sentiam cada vez mais empoderadas. O clima de tensão racial, que atravessou os quatro anos da administração Trump, criou o ambiente propício para uma onda de manifestações supremacistas que irromperam já em 2017, como no caso de Charlottesville, na Virgínia.

As organizações antirracistas, de diferentes partes do país, atuaram em ambientes ainda mais hostis, que foram aprofundadas com a crise pandêmica que teve impacto maior sobre latinos e afro-americanos. Assim, como é possível observar, o assassinato de George Floyd em Minneapolis, no dia 25 de maio de 2020, desencadeou mais do que uma onda de indignação. O Black Lives Matter, se aproveitando do legado de organizações e agendas radicais que estavam fora da política *mainstream*, renovou o ativismo afro-americano em um contexto de suspeição generalizada com o sistema político, de ascensão de grupos supremacistas e de crise sanitária de escala mundial. Quando o policial Derek Chauvin sufocou Floyd com os joelhos, veio também à tona uma sequência de relatos de vítimas negras, como o caso de Breonna Taylor (CNN Brasil, 2020) que havia sido morta a tiros em uma operação policial no mês de março. Os movimentos foram às ruas combinando a expertise dos ativistas do BLM com a espontaneidade de comunidades negras enfurecidas com a falta de resposta das autoridades às práticas racistas do cotidiano.

A onda de protestos se alastrou de maneira muito mais rápida do que em 2014 e foram muito mais contundentes. Além do vídeo do sufocamento de Floyd, outra imagem que teve grande impacto foi o incêndio do Departamento de Polícia de Minneapolis, após os policiais recuarem e abandonarem o prédio no dia 28 de maio. O confronto entre manifestantes e policiais ocorreu também em outras cidades, mas a tendência foi de mobilização de protestos pacíficos em praças públicas ou em frente às sedes de autoridades públicas, seguindo o padrão do BLM ao longo dos anos. Em um primeiro momento a cobertura da imprensa focou as depredações dos manifestantes, porém o debate sobre racismo sistêmico e a violência policial acabou prevalecendo. As lideranças que tiveram espaço na mídia discutiram aspectos do racismo contemporâneo e o corte de recursos públicos para os departamentos policiais.

A intensidade dos protestos criou uma atmosfera de rebeldia, levando especialistas a compararem o movimento ao ativismo da década de 1960 (The New York Times, 2020b). As manifestações de 2020, nesse sentido, impulsionaram a influência do ativismo do Black Lives Matter que já havia disseminado interpretações sobre um novo racismo nos Estados Unidos. As estratégias de ocupação das ruas, assim como a linguagem para enquadrar o atual contexto social, geraram uma nova cultura política no universo afro-americano, transcendendo o ativismo negro. No esporte, por exemplo, os atletas do futebol americano, liderado por Colin Kaepernick, começaram a se ajoelhar durante o hino nacional, para protestar contra a desigualdade e a violência policial no ano de 2016 (The New York Times, 2017). A partir dessa experiência, os atletas de outras modalidades, como o basquete, também incorporaram protestos e participaram de campanhas contra o racismo. Na música, no mesmo ano, artistas como Kendrick Lamar e Beyoncé Knowles fizeram performances em eventos como Grammy e o Superbowl enfatizando respectivamente o encarceramento em massa e o orgulho negro (Los Angeles Times, 2016).

À medida que essa cultura política se consolidava, as análises de lideranças do BLM sobre o racismo estadunidense ganhavam cada vez mais influência e passavam a pautar o debate público sobre as condições sociais da população afro-americana. A prestigiada intelectual e ativista Angela Davis celebrou a ascensão do movimento, enfatizando, em entrevista para o New York Times, a capacidade do BLM de popularizar termos como racismo estrutural e supremacia branca no discurso público (The New York Times, 2020a). Barbara Ransby (2015) identificou o caráter emancipatório no discurso das pioneiras do movimento, que apontam para a necessidade de transformações estruturais na sociedade estadunidense para impactar a vida dos negros e dos pobres do país. Para Ransby, as

interpretações de Alicia Garza, Opal Tometi e Patricia Cullors sobre o caráter estrutural do racismo tem relação com as agendas interseccionais com as quais estiveram envolvidas . Todas elas foram organizadoras profissionais que articularam trabalhadores domésticos, imigrantes e encarcerados. Charlene Carruthers, da organização BYP100's, ao apoiar a luta pelo aumento do salário-mínimo, afirmou que as agendas não eram apenas sobre justiça racial, mas também igualdade econômica. Umi Selah (antes conhecido como Philip Agnew), do Dream Defenders, fez paralelos entre violência racial e o imperialismo estadunidense, como ameaças respectivamente à democracia interna e outras democracias em termos globais.

Em sua plataforma política escrita por várias mãos, o Movement for Black Lives, que reúne mais de 50 organizações, traz uma perspectiva interseccional que contempla experiências múltiplas de subalternidade, como a da classe trabalhadora, das mulheres, de queers, de trans, de encarcerados, de imigrantes, de dependentes químicos, de moradores de ruas, entre outros. Nesse sentido, os autores procuram apontar para a complexidade das relações de opressão nas quais estão inseridos vários sujeitos marginalizados, principalmente os negros das áreas mais empobrecidas. Uma expressão importante que aparece no texto é capitalismo racial, que reconhece a raça como elemento estruturador das dinâmicas capitalistas em uma dimensão global, para além das fronteiras dos Estados Unidos. O termo foi utilizado teoricamente pelo cientista político Cedric Robinson (Robinson, 2000), que, em uma perspectiva histórica, demonstra como desde o princípio a raça cumpriu a função de dispositivo de desumanização que possibilitou a exploração do trabalho não assalariado, transformando a escravidão em mecanismo primordial de acumulação primitiva. A estrutura escravocrata não foi pré-capitalista, mas engrenagem do capitalismo.

Nosso objetivo é ampliar as experiências particulares de caráter racial, econômico e de gênero a partir da violência de Estado e interpessoal que mulheres negras, queer, trans, não conformes de gênero, intersexuais e pessoas com deficiência enfrentam. O cisheteropatriarcado e o capacitismo são centrais e instrumentais para a anti-negritude e o capitalismo racial, e foram internalizados em nossas comunidades e movimentos. (Movement For Black Lives, 2016, tradução minha)

Siddhant Issar (2021) argumenta que ativistas da geração BLM incorporaram a ideia de capitalismo racial de Robinson para fundamentar os discursos sobre a existência de um racismo estrutural. Em uma sequência de encontros e workshops, o movimento passou a utilizar com recorrência a noção de capitalismo racial, com o objetivo de evidenciar o modo como o racismo estrutural determina as regras econômicas desde a fundação dos Estados Unidos. A combinação entre escravidão, o capitalismo racializado e o histórico de

discriminação institucional por séculos comprometeu o acesso igualitário dos negros à riqueza criada através do seu trabalho. Assim, o BLM afirma que ainda hoje existe um sistema inteiro de leis, regulações, políticas e práticas normativas que explicitamente exclui os negros da economia e inviabiliza uma vida saudável e segura. No passado, esse processo se deu através do segregacionismo e da exclusão de raça e de gênero nas políticas do New Deal, hoje o grande exemplo é o do encarceramento em massa.

A construção do discurso do Blacks Lives Matter foi acompanhada de protestos e engajamentos nas redes. Em pesquisa desenvolvida por um grupo de sociólogos, foi identificado o impacto das manifestações do movimento no debate público (Dunivin, Yan, Ince, Rojas, 2022). As ações nas ruas, principalmente as reações às mortes de Eric Garner, em 2014, e George Floyd, em 2020, pautaram as discussões nas redes e nos noticiários. Os protestos amplificaram o uso de termos comumente utilizados pela militância, principalmente a noção de “racismo sistemático”. Dessa forma, o movimento foi bem-sucedido em influenciar o modo como a sociedade debate as desigualdades raciais. A partir de vídeos gravados e compartilhados dos crimes cometidos por policiais, os ativistas repercutiram os eventos, apontando a violência institucional, no início da articulação e, gradativamente, complexificando a interpretação sobre o racismo estrutural ao enumerar outras forças sociais que o compõe. Esse processo possibilitou ao BLM elaborar uma crítica aos limites do Movimentos pelos Direitos Civis com um discurso reformista de diversidade e inclusão, oferecendo como alternativa uma agenda de transformações estruturais.

A sucesso na comunicação do Black Lives Matter teve um alcance internacional, impactando na militância e no debate público de outros países. Assim como nos Estados Unidos, reações espontâneas e grupos antirracistas movimentaram os protestos de rua, provocando debates sobre a existência de práticas racistas, principalmente na Europa. À medida que a onda de manifestações se espalhava entre os principais centros urbanos estadunidenses, grupos de outros países eram estimulados pela repercussão internacional dos eventos, incorporando elementos do BLM e contextualizando o debate estadunidense para as particularidades nacionais (Celéstine, Martin-Breteau, Recoquillon, 2022). Dessa forma, a onda antirracista nos Estados Unidos, liderada pelo ativismo afro-americano, impulsionou o debate sobre as condições de outras populações racializadas pelo mundo. Essas manifestações procuraram pautar o debate público, apontando para as dinâmicas dos racismos “sistemáticos” e “estruturais” em cada um deles.

No Brasil, por exemplo, as manifestações de 2020 estimularam o debate público sobre as peculiaridades do “racismo estrutural brasileiro” e o papel de indivíduos socialmente

brancos nas lutas antirracistas, já que a grande presença de brancos nas ruas ao lado de ativistas negros chamou a atenção da imprensa brasileira (Brasil de Fato, 2020). Até o ano de 2019, as referências na rede sobre racismo estrutural estavam associadas basicamente à publicação do livro do filósofo Silvio de Almeida (2019) sobre o tema, demonstrando que o debate estava circunscrito à militância negra e ao universo acadêmico. A repercussão da morte de George Floyd e dos protestos de rua, seguiu as pautas da imprensa estadunidense, se deslocando das depredações do comércio para a violência institucional e sua funcionalidade na reprodução das desigualdades raciais. A partir de 2020, nas redes, a expressão racismo estrutural aparece em reportagens e artigos da grande imprensa brasileira, que se estenderam até o mês de novembro, quando é celebrado a consciência negra em várias cidades do país (Lima, 2020; Santos, Reis, 2022).

O debate na imprensa brasileira não foi conduzido somente por jornalistas, mas contou com a participação importante de intelectuais negros que enfatizaram as diferenças e similaridades entre o racismo brasileiro e o estadunidense, demonstrando também a força do movimento negro no Brasil. Diferentemente de outros países que foram impactados pelo Black Lives Matter, o ativismo negro brasileiro já apresentava uma trajetória consistente como o estadunidense, definindo, desde a década de 1980, legislações antirracistas e políticas de combate às desigualdades raciais (Rios, 2014). A partir de articulações internacionais, com destaque para a Conferência de Durban de 2001, organizada pela Organização das Nações Unidas, o ativismo negro construiu a agenda de ações afirmativas que foram incorporadas gradualmente pelas universidades públicas. No caso do Brasil, o ativismo aproveitou o momento para avançar agendas e difundir discursos, sem necessariamente emular o repertório de rua e os slogans, como aconteceu em outros países.

Em pesquisa desenvolvida pelo DeZIM Institut, da Alemanha, os dados recolhidos demonstraram um processo amplo de emulação e reprodução do repertório do BLM em alguns países da Europa (Milman, Doerr, 2022). Na Alemanha, na Dinamarca e na Itália, foi possível verificar a presença de cartazes e faixas que exibiam slogans do ativismo estadunidense sem traduções. Um aspecto muito importante foi a comparecimento de uma maioria de manifestantes sem experiência anterior. Os protestos no continente europeu influenciaram a criação de novas organizações, onde a tradição antirracista não tinha o mesmo histórico e dimensão. Grande parte dos protestos, apesar da falta de experiência, foram liderados por minorias racializadas, principalmente descendentes de imigrantes. Assim, a onda transnacional de antirracismo foi tratada como um momento crucial para incentivar o

fortalecimento de organizações políticas em contextos nos quais não havia o histórico dos movimentos negros do Brasil e dos Estados Unidos.

Na Alemanha houve um grande impacto, quando se compara com a média dos protestos. Cerca de 83 manifestações foram organizadas em referência ao Black Lives Matter (p.7). A grande maioria dos protestos alemães reúne cerca de 2800 participantes, os protestos antirracistas tiveram a presença de cerca de 200 mil somando várias cidades do país. As manifestações criaram uma visibilidade inédita para o ativismo antirracista, que em momentos anteriores não foi capaz de influenciar o debate público com a mesma força (Time, 2020; DW, 2020). Desde 2005, havia na Alemanha um esforço coletivo de antirracistas e afrodescendentes para denunciar a violência contra imigrantes pela extrema direita. Em 2015, com a crise migratória no país, os extremistas haviam ganhado ainda muito mais espaço, silenciando as vozes do antirracismo. Em 2019, um antes do assassinato de Floyd, o debate sobre o racismo retornou com a violência sobre muçulmanos, que se fortaleceria com os protestos de 2020. Apesar dos desencontros entre os manifestantes debutantes e os ativistas experienciados, as manifestações conseguiram repercutir a ideia de um racismo alemão de caráter estrutural, que pautou a imprensa progressista e conservadora.

No caso da Itália, os protestos impulsionados pelo BLM foram viabilizados por uma cooperação entre organizações de esquerda, LGBTQI+, ecologistas e de direitos humanos. Essa articulação foi construída no mesmo período em que a extrema-direita ganhava força entre os italianos com a figura de Matteo Salvini (Lavizzari, Reiter, Della Porta, 2022). A maioria dos protestos foi realizada em cidades no qual havia uma presença maior da militância de esquerda. Como havia restrições devido à crise pandêmica, os manifestantes organizaram encontros rápidos em praças, com minuto de silêncio e abertura de microfone para que as pessoas presentes fizessem discursos. Na maioria das vezes, imigrantes, descendentes de imigrantes e, principalmente, afro-italianos discutiram as práticas racistas cotidianas, o histórico colonial italiano e a experiência dos refugiados que atravessavam o Mar Mediterrâneo em embarcações precárias. Entre manifestações previamente articuladas e alguns movimentos espontâneos, os ativistas pautaram o legado colonial e o racismo sistêmico italiano, reforçando a militância antirracista no país, que ganhou um grande número de adeptos entre os descendentes de imigrantes (Milman, Doerr, 2022, p.13).

Assim como em outros países, no caso da Dinamarca, os protestos tiveram grande contribuição de pessoas que atuavam como ativistas, principalmente no apoio a refugiados. Em grande parte, as mobilizações anteriores foram reações ao crescimento da extrema-direita e procuravam articular diferentes grupos não brancos para enfrentar as micro-agressões

racistas do cotidiano (p.20). A experiência dinamarquesa também trouxe narrativas associadas à violência e morte de jovens como a de Mbuji Johansen, um afro-dinamarquês que foi assassinado por dois jovens brancos, um deles com claras ligações com grupos supremacistas. O crime ocorreu semanas depois da morte de George Floyd e a onda gerada pelo BLM nos Estados Unidos foi aproveitada pelos ativistas no país para escancarar o racismo dinamarquês (BBC, 2020). Os manifestantes utilizaram grande parte do repertório estadunidense com a exibição de slogans e o ajoelhamento coletivo com os braços empunhados. O movimento foi bem-sucedido ao levar o debate sobre racismo para a grande imprensa, um espaço totalmente fechado em anos anteriores.

Na França, onde as manifestações contaram com grande cobertura internacional, as lideranças também recorreram a um caso específico para promover o debate sobre a violência racial e o racismo sistemático. Assa Traoré, antes do assassinato de George Floyd, já havia agendado um protesto para denunciar a violência policial contra seu irmão que morreu sob custódia da polícia francesa em 2016. No dia 9 de junho, começaram as maiores movimentações antirracistas na França que, como em manifestações de outros países, incorporou parte do repertório do Black Lives Matter estadunidense. Nos protestos, os participantes vestiam camisetas negras e ostentavam slogans difundidos recorrentemente pelas redes sociais. Apesar de mencionar o caso de outras vítimas da polícia francesa, as narrativas reforçaram as similaridades entre os assassinatos de Floyd e de Adama Thouré. No momento em que os protestos eclodiram na França, a imprensa estadunidense produziu reportagens sobre a experiência francesa e destacou a figura de Assa como a principal liderança no país (The Washington Post, 2020).

Diferentemente de outros países citados, a França, especialmente a cidade de Paris, foi um espaço importante de articulação internacional de movimentos anticoloniais e antirracistas entre as décadas de 1930 e 1950. Parte dos manifestantes que foram às ruas procuraram fazer a conexão entre colonialismo francês, anticolonialismo e o legado desses processos na sociedade francesa. Uma das estratégias de junção entre o ativismo contemporâneo e o período de mobilização anticolonial foi a de se contrapor ao discurso universalista francês que negava recorrentemente o racismo no país (Goldman, 2020). Se havia um histórico de luta contra o colonialismo e o racismo, também havia o discurso republicano, baseado no universalismo das leis, que negava a existência de hierarquias racializadas entre os franceses. O Estado, a partir de princípios republicanos, proibiu a organização de dados estatísticos baseados em raça para preservar a noção de igualdade. Ainda assim, a militância, em meio à onda de protestos antirracistas, conseguiu expor as contradições francesas e promover o

debate sobre o racismo francês internacionalmente, chegando aos principais órgãos da imprensa estadunidense.

Os protestos franceses revelaram uma disputa de narrativas que chegou a envolver a militância antirracista e o presidente. Em mais de uma oportunidade, Emmanuel Macron minorou a importância das manifestações, apontando para irrelevância da raça como categoria para se compreender as relações sociais francesas. O chefe de Estado francês chegou a culpar os acadêmicos por encorajarem a etnização de questões sociais, criando tensões que poderiam causar cisões na sociedade francesa. Usando o mesmo raciocínio, o Ministro da Educação Jean-Michel Blanquer acusou acadêmicos que trabalham com questões étnico-raciais de cumplicidade com os terroristas que ameaçam o país (Lobs, 2022). Quando os manifestantes começaram a questionar e a atacar monumentos associados ao tráfico negreiro e ao colonialismo, como no caso da desfiguração da estátua de Jean-Baptiste Colbert por Franco Lollia, Macron e outras autoridades passaram a considerar os protestos como mera emulação do ativismo afro-americano sem nenhum lastro na realidade francesa. Jean Beaman e Jennifer Fredette (2022) demonstram como a negação da existência do racismo francês entre intelectuais e estadistas se baseia em uma lógica comparativa que contrasta o universalismo republicano na França com o comunitarismo racializado estadunidense. O debate racial, nessa perspectiva, sempre teve uma suposta influência maléfica dos estadunidenses.

O tema da influência das agitações no Estados Unidos sobre outros países colocou em pauta o caráter transnacional do Black Lives Matter. A emergência de protestos em países de outros continentes poderia configurar um movimento antirracista transnacional? O BLM, conforme os próprios ativistas afirmam, não chegou a formar uma rede transnacional. Em pesquisa que entrevistou militantes de outros países envolvidos em protestos, Arele Binning (2019) demonstra como é recorrente nas falas a ideia de inspiração nos eventos dos Estados Unidos. As interações entre ativistas estadunidenses e de países como o Brasil, a França e a África do Sul jamais criaram estratégias comuns para atuar em organizações internacionais ou uma série de encontros para discutir padrões de racismo ou repertórios de ação coletiva. Wandile Kasibe, que participou de protestos sul-africanos que derrubaram a estátua de Cecil Rhodes em 2015, afirma que o BLM foi um referencial fundamental, citando estratégias que foram incorporadas das manifestações estadunidenses nas ruas e nas redes.

Em países com tradições de lutas anticoloniais e antirracistas, as falas dos ativistas remetem a uma espécie de imaginário antirracista que é reativado pela primeira onda de protestos em 2014. Ainda que o ativismo afro-americano esteja inserido em um outro contexto e encare outro padrão de racismo, entende-se que a convocação de protestos

estadunidenses vale também para vítimas e sujeitos racializados de outros países. O Black Lives Matter, portanto, não se assemelha a articulações ou movimentos transnacionais, como altermundismo, que propõem ações através de organizações internacionais ou encontros como o Fórum Mundial Internacional. Donatela Della Porta e Sidney Tarrow (2005), que estudaram as dinâmicas do ativismo transnacional, observam que há três processos importantes nos quais atuam os atores transnacionais, indicando a difusão, em que grupos de um determinado país, sem estabelecer conexões transnacionais diretas, adotam e adaptam formas de organização, estruturas de ações coletivas de movimentos de outros países; a internalização, quando atores se organizam em um espaço nacional e se envolvem em conflitos que têm origem externa; a externalização, quando organizações e movimentos recorrem a instituições internacionais para mobilização de recursos a serem utilizados nacionalmente. Por não se apresentar como um movimento transnacional, o impacto do BLM pode ser considerado um processo de difusão, em que suas narrativas e estratégias de ação foram ajustadas para outros contextos nacionais.

No Reino Unido, onde se organizou uma seção britânica do Black Lives Matter, a militância também não estabeleceu contatos diretos e frequentes com a militância estadunidense. O próprio site dos britânicos faz alusão à descentralização do movimento e à autonomia dos grupos associados ao BLM (Black Lives Matter UK, 2022). Contudo, diferentemente das manifestações de outros países, que reagiram aos eventos mais marcantes como o de Ferguson e o de Minneapolis, o ativismo britânico desde o princípio do BLM enquadrou a discussão sobre racismo institucional de forma a ressaltar as similaridades entre os Estados Unidos e o Reino Unido. Já em 2012, os pais de Trayvon Martin participaram de um encontro em Londres com Doreen Lawrence, que teve o filho assassinado por policiais em 1993 (NBC News, 2012). O imaginário antirracista que vinculava as experiências afro-americanas às de minorias raciais britânicas foi marcado por um gesto de solidariedade já naquele momento e se reproduziu desde então. À medida em que os protestos enumeravam as vítimas de violência policial nos Estados Unidos, os britânicos, em uma escala menor, também denunciavam suas vítimas.

Em 2020, momento em que os manifestantes tomaram as ruas em cidades do Reino Unido, já havia uma tensão racial por conta da violência institucional e dos desdobramentos em torno do Brexit em 2016. Neste evento, a raça teve uma centralidade no debate sobre o referendo que decidiu se o Reino Unido permaneceria ou se retiraria da União Europeia. Figuras como Nigel Farage, e até mesmo Boris Johnson, durante a campanha, enfatizaram o tema da imigração e das fronteiras, ressaltando que o fim do compromisso dos britânicos com a integração regional significaria a retomada do controle dos fluxos imigratórios. O tema do

Brexit, portanto, revelou uma dimensão racializada, já que a imigração foi retratada como uma ameaça racial, cultural e econômica (Pitcher, 2019). Os defensores da retirada exploraram sistematicamente as imagens de imigrantes e refugiados não brancos, que poderiam tomar os empregos dos trabalhadores brancos e alterar o perfil racial da sociedade britânica. A questão racial foi acentuada por discursos populistas que opunham uma elite cosmopolita que supostamente impunha sobre a classe trabalhadora branca valores que subsidiavam uma ordem multicultural, estratégia similar à de Donald Trump nas eleições de 2016.

Após decisão da saída da União Europeia, foram reportados vários casos de violência racial, evidenciando as práticas racistas que sustentavam as assimetrias raciais no Reino Unido. Apesar do progresso das minorias raciais ao longo de quatro décadas, para além da violência policial, persistia a desigualdade racial no país na área da educação, da saúde e no mercado de trabalho (Burns, 2022). Quando os manifestantes tomaram as ruas, reagiam não somente aos eventos nos Estados Unidos, mas como no caso de outros países, a um conjunto de práticas específicas do racismo britânico. Ao longo da jornada de protestos, as manifestações no Reino Unido tomaram um curso específico, destacando-se pelo ataque e a derrubada de monumentos históricos, como em Bristol, onde a estátua de Edward Colston, operador do tráfico negreiro, foi arrastada e naufragada (The Guardian, 2020). A ação dos manifestantes promoveu o debate sobre a relação entre racismo e o imperialismo britânico, e como esse histórico estruturou o racismo contemporâneo, principalmente quando a estátua de Winston Churchill foi atacada. O impacto do BLM sobre o debate público levou o governo do Primeiro-Ministro Boris Johnson a criar uma comissão com objetivo de desenvolver um relatório sobre as relações étnico-raciais no Reino Unido ainda em 2020 (UK Parliament, 2021).

Assim, o ativismo antirracista britânico mobilizou a suas próprias narrativas para se contrapor ao senso comum de declínio da importância racial no país, enfrentando grande resistência à agenda dos protestos vinda, até mesmo, de autoridades que caracterizavam as manifestações como apenas uma catarse juvenil. O processo britânico foi similar aos dos demais países, projetando as discussões sobre as complexidades do racismo sistemático e contemporâneo circunscritos à acadêmicos e ativistas em uma dimensão mais ampla, envolvendo diversos setores sociais e instituições. Como observamos ao longo do texto, o caso do Reino Unido foi um entre vários que demonstraram como culturas políticas antirracistas – que abarcam valores, subjetividades, conhecimentos, estratégias de ação – se interconectaram com os eventos subsequentes ao assassinato de George Floyd, criando

imaginários antirracistas que possibilitaram o enquadramento da diversidade de protestos como um processo transnacional e global.

Esse mesmo processo é possível verificar nas dinâmicas das extremas-direitas que não articularam um movimento global, mas se transformaram em fenômeno transnacional ao utilizar, principalmente rede sociais, para promover troca de ideias e estratégias políticas, movidas por narrativas de ameaça multicultural, substituição racial e decadência das populações brancas pelo mundo. Em *Global Race War* (2021), Alexander Bader argumenta que o racismo, em termos globais, cria mapas imaginários que definem espaços ocidentais habitados por populações brancas e suas instituições superiores e espaços não-ocidentais retratados como espaços da barbárie. Esse imaginário não está desconectado das relações políticas e econômicas, orientando uma economia política que organiza as relações entre populações e nações consideradas civilizadas, eurodescendentes e democráticas e as que não estão nestas categorias. As extremas-direitas que atuam transnacionalmente revelam de maneira dramática este fenômeno. Os ataques terroristas executados por Anders Breivik sobre políticos e jovens, na cidade de Oslo, por exemplo, foi uma reação ao que ele entendia ser a decadência da Noruega e das elites do país diante de uma ordem social multicultural, em que os fluxos migratórios subvertiam gradativamente os espaços da civilização ocidental (Richards, 2014). O seu ato solitário serviu de inspiração para supremacistas brancos de outros países.

Ao iniciar a onda de protestos antirracistas, o Black Lives Matter impulsionou outras articulações que contextualizaram e incorporaram a narrativa estadunidense ao próprio repertório de ação coletiva. Ao provocar debates público sobre racismos sistemáticos através da denúncia da violência, as manifestações antirracistas em diferentes países procuraram elucidar as práticas e os mecanismos dos racismos contemporâneos, demonstrando que as discriminações e as desigualdades raciais não eram reproduzidas apenas por indivíduos racistas ou por padrões legados do escravismo e do colonialismo. A violência das forças policiais escancarava uma das dimensões do racismo institucional atrelado à várias outras práticas difundidas socialmente e culturalmente que constituíam o racismo estrutural que operava, inclusive, em democracias com igualdade formal de direitos. Em um plano global, os protestos mobilizaram culturas políticas antirracistas em diferentes continentes que se contrapunham às práticas e narrativas racistas que sustentavam o imaginário racial global citado por Bader.

## Conclusão

À medida em que as lideranças do Black Lives Matter refinavam os seus discursos sobre o racismo contemporâneo estadunidense, o movimento incorporou interpretações acadêmicas sobre a hierarquia racial nos Estados Unidos, denunciando mais que a violência policial, mas as práticas racistas das instituições, que compunham o repertório do racismo estrutural no país. Nesse sentido, o ativismo antirracista se contrapôs ao discurso sobre a ordem pós-racial, que foi erodido também pelo “retorno” dos supremacistas brancos. O contexto de tensões raciais, desigualdades e crise pandêmica transformou o assassinato de George Floyd em um evento catalisador do antirracismo estadunidense, ativando redes de organizações negras que já operavam ao longo dos anos com agendas distintas do *mainstream* do ativismo afro-americano, que enfatizavam a importância de transformação institucionais e, até mesmo, flertavam com discursos antissistêmicos.

A onda de protestos estadunidenses teve grande repercussão, orientando o debate público sobre o racismo no país. O BLM, no entanto, já vinha constituindo uma cultura política, que influenciava a arte e os esportes e ganhou uma projeção maior em 2020. O processo de ascensão de um novo ativismo afro-americano acionou articulações antirracistas de outros países, que contextualizaram parte do repertório estadunidense e também pautaram os debates sobre as características dos racismos sistemáticos. O BLM não constituiu um movimento antirracista transnacional, mas se configurou como um processo de difusão de ideias e repertórios de ações que conectaram imaginários antirracistas em diferentes espaços nacionais, denunciando as práticas racistas e apontando a complexidade dos racismos em sociedades multiraciais, como os Estados Unidos e o Brasil, e sociedades ex-coloniais como a França e o Reino Unido.

No entanto, a emergência de articulações e movimentos antirracistas enfrentam a negação do racismo entre figuras da elite política e, até mesmo, a violência de grupos de extrema-direita que reivindicam a pureza da cultura nacional diante da presença de populações racializadas nas Américas e na Europa. Conforme observa Charles W. Mills em sua obra clássica, após anos de escravidão, colonialismo e segregação, as sociedades multiraciais continuam a se organizar em ordens liberais baseadas em igualdades formais e abstratas, constituindo uma normalidade institucional frente a desigualdades e hierarquizações raciais que reforçam vantagens materiais e simbólicas às populações brancas. Ações de ativistas que questionam essas dinâmicas não são necessariamente consideradas como

denúncias de racismos sistemáticos, mas como violações aos contratos sociais que fundamentam os regimes democráticos.

## Referências

ALEXANDER, Michelle. *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, Silvio de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.

ANDREWS, George R. *América Afro-Latina, 1800-2000*. São Carlos: EdUFSCAR, 2021.

BANTON, Michael. *Race theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BARDER, Alexander. *Global Race War: international politics and racial hierarchy*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

BBC. *Denmark murder: Brothers Jailed Over Bornholm Island Case*. 2020. Disponível em < <https://www.bbc.com/news/world-europe-55143044> >. Acesso em 22 de dezembro de 2022.

BEAMAN, Jean; FREDETTE, Jeniffer. The U.S./France Contrast Frame and Black Lives Matter in France. *Perspectives on Politics*, v. 20, n.4, p. 1346-1361, 2022.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BINNING, Arelle. *How Black Lives Matter has influenced and interacted with global social movements*. Dissertação de Mestrado, City University of New York, 2019.

BLACK LIVES MATTER UK. *Let's do this together*. 2022. Disponível em: < <https://blacklivesmatter.uk/> >. Acesso em 15 de dezembro de 2022.

BOBO, Lawrence; SCHUMAN, Howard; STEETH, Charlotte. *Racial attitudes in America: trends and interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *White supremacy and racism in the post-civil right era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2001.

BRASIL DE FATO. *O ano em que a luta antirracista pautou o debate público no Brasil e no mundo*. 2020. Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2020/12/31/2020-o-ano-em-que-a-luta-antirracista-pautou-o-debate-publico-no-brasil-e-no-mundo> >. Acesso em 6 de janeiro de 2023.

BURNS, Sally. Black Lives Matter: reconsidering systematic racism. In: BURNS, Sally (org.). *Ethical Evidence and Policymaking: interdisciplinary and international research*. Bristol: Policy Press, 2022, p. 306-327

BÚSZÁS, Zoltán I. Racism and antiracism in the liberal international order. *International Organization*, v.75, p. 440–63, 2020.

CELÉSTINE, Audrey; MARTIN-BRETEAU; RECOQUILLON, Charlotte. Introduction - Black Lives Matter: a transnational movement? *Esclavages & Post-esclavages*, n. 6, 2022.

CNN BRASIL. *Caso Breonna Taylor: o que se sabe até agora sobre a mulher negra morta nos EUA*. 2020. Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/caso-breonna-taylor-o-que-se-sabe-ate-agora-sobre-a-mulher-negra-morta-nos-eua/> >. Acesso em 5 de janeiro de 2023.

COLLINS, P. H. Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology*, v. 41, n.1-20, 2015, p. 1-20.

COOPER, Frederick. Colonialism in question. Theory, knowledge, history. Berkley: University of California Press, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero. *Rev. Estudos feministas*, v.10, n.1, 2002, p. 171-188.

DAVIS, Angela Y. *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press, 2003.

DELLA PORTA, Donatella; TARROW, Sidney. Transnational protest and global activism. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

DU BOIS, William Edward B. *Black Reconstruction in America*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DUNIVIN, Zackary Okun; YAN, Harry Yaojun; INCE, Jelane; ROJAS, Fabio. Black Lives Matter shift public discourse. *PNAS*, v. 6, 2022. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/slaveries/6655> >. Acesso em: 5 de Janeiro de 2023.

DW. *Floyd killing spurs fresh protests across Europe*. 2020. Disponível em: < <https://www.dw.com/en/george-floyd-killing-spurs-fresh-protests-across-europe/a-53706536> >. Acesso em: 22 de dezembro de 2020.

FEKETE, Liz. *A suitable Enemy: racism, migration and islamophobia in Europe*. Londres: Pluto Press, 2009.

FONER, Eric. *Reconstruction Updated Edition: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*. New York: Harper Perennial, 2014.

GATES, Jr, Henry Louis. *Stony the Road: Reconstruction, White Supremacy, and the Rise of Jim Crow*. New York: Penguin Books, 2020.

GERSTLE, Gary. *The American Crucible: Race and Nation in Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

GETS, Jutin. *The New Minority*: White Working Class politics in an age of immigration and inequality. Oxford: Oxford University Press, 2016.

GILROY, Paul. *Entre campos*: nações, cultura e fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. *There Ain't No Black in the Union Jack*: the cultural politics of race and nation. New York: Routledge, 1992.

GOES, Fernanda Lira; SILVA, Tatiana Dias. *O regime internacional de combate ao racismo e à discriminação racial*. Brasília, IPEA: 2013.

GOLASH-BOZA, Tanya Maria. *Race and racisms*: a critical approach. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GOLDMAN, Josephine. *Can Black Lives Matter in a Race-Blind France?* French Avoidance of 'Race' and Mobilization of Black Collective Identity in Response to Police Brutality. *Literature & Aesthetics*, v 30, n. 2, p. 92-111, 2020.

HELLGREN, Zenia; BEREMÉNYI, Ábel Bálint. Introduction to the Special Issue: Far from Colorblind, *Social Sciences*, v.11, n. 21, 2022.

HOBSON, John. Re-embedding the global color line within post-1945 international theory. In: ANIEVAS, Alexander; MACHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. *Race and Racism in International Relations*: confronting the global colour line. New York: Routledge, 2015, pp. 81-97.

ISSAR, Siddhant. Listening to Black lives matter: racial capitalism and the critique of neoliberalism. *Contemporary Political Theory*, v. 20, n. 1, p. 48-71, 2021.

KRAMER, Paul. Empire, exceptions, and Anglo-Saxons: race and rule between the British and U.S. Empires, 1880-1910. In: GO, Julian; FOSTER, Anne L. *The American Colonial State in the Philippines*. Durhan: Duke University Press, 2003, p. 43-91.

LAVIZZARI, Anna; REITER, Herbert; DELLA PORTA, Donatella. The Spreading of the Black Lives Matter Movement campaign: the Italian case in cross-national perspective. *Sociological Forum*, v. 37, n. 3, 2022, p. 700-721.

LIMA, Flavia. O racismo e a imprensa brasileira. *Revista Piauí*, 2020. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/racismo-e-a-imprensa-brasileira/>>. Acessado em 4 de janeiro de 2023.

LOBS. *Thèses intersectionnelles* : Blanquer vous explique tout, mais n'a rien compris. 2020. Disponível em: < <https://www.nouvelobs.com/idees/20201026.OBS35242/theses-intersectionnelles-blanquer-vous-explique-tout-mais-n-a-rien-compris.html> >. Acesso em 19 de dezembro de 2022.

LOS ANGELES TIMES. *Beyoncé draws outrage and praise for Super Bowl*. 2016.

Disponível em: < <https://www.latimes.com/entertainment/music/posts/la-et-ms-beyonce-super-bowl-reaction-20160208-story.html> >. Acesso em 15 de dezembro de 2022.

MIDDLETON, Stephen; ROEDIGER, David; SHAFFER, Donald (org.). *The Construction of Whiteness: An Interdisciplinary Analysis of Race Formation and the Meaning of a White Identity*. Jackson: University Press of Mississippi, 2016.

MILLER, Reuben Jonathan. *Halfway Home: race, punishment, and the afterlife of Mass incarceration*. New York: Back Bay Books, 2022.

MILMAN, Noa; DOERR, Nicole. *Black Lives Matter in Europe: transnational diffusion, local translation and resonance of anti-racist protest in Germany, Italy Denmark and Poland*. Berlin: DRN, 2022.

MONDON, Aurelien; WINTER, Aaron. *Reactionary Democracy: how racism and the populist far-right became mainstream*. New York: Verso, 2020.

MOVEMENT FOR BLACK LIVES. 2016. *Policy of platform*. Disponível em: < <https://m4bl.org/policy-platforms/> >. Acesso em 11 de janeiro de 2022.

MURRAY, Charles. *Losing Ground: American social policy, 1950-1980*. New York: Basic Books, 1984.

NASCIMENTO, S; THOMAZ, OR. Raça e nação. In: PINHO, AO; SANSONE, L., (org.) *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 193-236.

NBC NEWS. *Trayvon Martin's parents take justice campaign to London*. 2012. Disponível em: < <https://www.nbcnews.com/news/world/trayvon-martins-parents-take-justice-campaign-london-flna766929> >. Acesso em 11 de janeiro de 2022.

NIKHILL, Pal Singh. *Race and America's Long War*. Berkeley: University of California Press, 2017.

PBS. *Obama defends Black Lives Matter Movement*. 2015. Disponível em: < <https://www.pbs.org/newshour/politics/obama-defends-black-lives-matter-movement> >. Acesso em 23 de dezembro de 2022.

PERSAUD, Randolph B; SAJED, Alina (org.). *Race, Gender, and culture in International Relations*. New York: Routledge, 2018.

PITCHER, Ben. Racism and Brexit: notes towards an antiracist populism. *Ethnic and racial studies*, v. 42, n. 14, p. 2490-2509, 2019.

POGGI, Tatiana. Trump e os brancos pobres: um neoliberal pra chamar de seu. *Outubro*, v. 31, p. 265-291, 2018.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo:

Editora UNESP, 1997.

RANSBY, Barbara. *Making All Lives Matter: Reimagining Freedom in Twenty First Century*.

Berkeley: University of California Press, 2018.

RANSBY, Barbara. The Class politics of Black Lives Matter, *Dissent*, 2019. Disponível em:

< <https://www.dissentmagazine.org/article/class-politics-black-lives-matter> >. Acesso em

05 de janeiro de 2022.

RICHARDS, Barry. What drove Anders Breivik? *Contexts*, v. 13, n. 4, p. 42-47, 2014.

RICKFORD, Russel. Black Lives Matter: Toward a Modern Practice of Mass Struggle. *New*

*Labor Forum*, v. 25, n. 1, p. 34-42, 2016.

RIOS, Flavio Mateus. *Elite política negra no Brasil*: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo, 2014.

ROBINSON, Cedric: *Black Marxism: the making of Black radical tradition*. Chapel Hill: The North Carolina University Press, 2000.

SANTOS, Nina; REIS, Lucas. Os Caminhos das mobilizações on-line antirracismo no Brasil em 2020. *Matrizes*, v. 16, n.1, 2022, p. 235-256.

SHILLIAM, Robbie (org.). *International Relations and Non-Western Thought*. Imperialism, colonialism, and investigation of global modernity. New York: Routledge, 2011.

TATE, Gayle T; RANDOLPH, Lewis A (Org.). *Dimensions of Black Conservatism in United States*. New York: Palgrave, 2002.

TAYLOR, Keeanga-Yahmatta. *Race for Profit: How Banks and the Real Estate Industry Undermined Black Homeownership*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.

TAYLOR, Keeanga-Yahmatta. *#VidasNegrasImportam e revolução negra*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

TELLES, Edward. *Pigmentocracies*: ethnicity, race, color in Latin America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

THERNSTROM, Stephan; THERNSTROM, Abigail. *America in Black and White: One Nation Indivisible: Race in Modern America*. New York: Simon and Schuster, 1997.

THE GUARDIAN. *BLM protesters topple statue of Bristol slave trader Edward Colston*. 2020. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/uk-news/2020/jun/07/blm-protesters-topple-statue-of-bristol-slave-trader-edward-colston> >. Acesso em 5 de fevereiro de 2023.

THE NEW YORK TIMES. *The Awakening of Colin Kaepernick*. 2017. Disponível em: < <https://www.nytimes.com/2017/09/07/sports/colin-kaepernick-nfl-protests.html> >. Acesso em 17 de dezembro de 2022.

THE NEW YORK TIMES. *Angela still believes American can change*. 19 de outubro, 2020a. Disponível em: < <https://www.nytimes.com/interactive/2020/10/19/t-magazine/angela-davis.html> >. Acesso em: 28 de novembro de 2022.

THE NEW YORK TIMES. *Black lives matter may be the largest movement in U.S. History*. 2020b. Disponível em: < <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html> >. Acesso em 5 de janeiro de 2023.

THE NEW YORK TIMES. *How public opinion has moved on Black Lives Matter*. 2020d. Disponível em: < <https://www.nytimes.com/interactive/2020/06/10/upshot/black-lives-matter-attitudes.html> > Acesso em 21 de dezembro de 2022.

THE WASHINGTON POST. *The woman behind France's Black Lives Matter movement wants a race-blind society to recognize its racism*. 2020. Disponível em: < [https://www.washingtonpost.com/world/europe/assa-traore-black-lives-matter-france/2020/06/12/45c0f450-aa87-11ea-a43b-be9f6494a87d\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/europe/assa-traore-black-lives-matter-france/2020/06/12/45c0f450-aa87-11ea-a43b-be9f6494a87d_story.html) >. Acesso em 5 de janeiro de 2023.

TIME. Racism is surging in Germany. *Tens of thousands are taking to the streets to call for justice*. < <https://time.com/5851165/germany-anti-racism-protests/> > . Acesso em 23 de dezembro de 2020.

UK PARLIAMENT. *Black Lives Matter: New race inequalities commission and a London statue review*. 2021. Disponível em: < <https://lordslibrary.parliament.uk/black-lives-matter-new-race-inequalities-commission-and-a-london-statue-review/> >. Acesso em 5 de janeiro de 2023.

WANG, Jackie. *Capitalismo carcerário*. São Paulo: Editora Igrá Kniga, 2022.

WILSON, William Julius. *The Declining Significance of Race, and the Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

WISE, Tim. *Color-blind: the rise of post-racial politics and the retreat from racial equity*. San Francisco: City Lights Publishers, 2010.

# Joseph Ki-Zerbo, o historiador-filósofo

Muryatan Santana Barbosa <sup>2</sup>

## Resumo:

O artigo traz uma análise da trajetória intelectual do renomado historiador Joseph Ki-Zerbo, natural do Burkina-Faso. Nesta, busco destacar sua autoconstrução como um “historiador-filósofo” (Lucien Goldmann, 1979). Ou seja, um pesquisador voltado para uma compressão dialética da história, em que se busca desvelar a essência conceitual dos fenômenos empíricos analisados. Em particular, quando Ki-Zerbo pretendeu dar concretude ao que chamou de “perspectiva africana” para o estudo da África; uma teoria que se transformou em uma práxis para o autor, tendo em conta sua trajetória intelectual e de vida.

**Palavras-chave:** Historiografia africana. História da África. História da historiografia. Teoria social. África Contemporânea.

---

<sup>2</sup> Professor e pesquisador da Universidade Federal do ABC (UFABC).

# Joseph Ki-Zerbo, the historian-philosopher

## **Abstract:**

The article presents an analysis of the intellectual trajectory of the renowned historian Joseph Ki-Zerbo, born in Burkina-Faso. I seek to highlight his self-construction as a “historian-philosopher” (Lucien Goldmann, 1979). In other words, a researcher focused on a dialectical compression of history, in which he seeks to reveal the conceptual essence present on the empirical phenomena analyzed. Especially when Ki-Zerbo intended to give concreteness to what he called the “African perspective” for the study of Africa; a theory that became a practice for the author, considering his intellectual and life trajectory.

**Keywords:** African historiography. African history. History of historiography. Social theory. Contemporary Africa.

## Introdução

Em 2006 morreu Joseph Ki-Zerbo (1922-2006), um dos grandes historiadores do século XX. Natural de Burkina Faso, na África Ocidental, ele foi um dos intelectuais mais respeitados de sua geração. Era ademais um homem de ação, tendo participado ativamente da vida política de seu país e da África, de um modo geral.

Formado pela Sorbonne e pelo Instituto de Estudos Políticos de Paris, na década de 1950, ele fez parte da primeira linhagem dos historiadores acadêmicos africanos, em que se destacaram nomes como os de Kenneth Onwika Dike (1917-1983), Bethwell Allan Ogot (1929), Cheikh Anta Diop (1923-1986), Sékéné Mody Cissoko (1932-2012), Amadou Hampaté Bâ (1901-1991), Djibril Tamsir Niane (1932-2021), Albert Adu Boahen (1932-2006), Jacob Ade Ajayi (1929-2014), Ebiegberi Joe Alagoa (1933) e outros. Por seu prestígio e inegáveis qualidades acadêmicas, Ki-Zerbo tornou-se um dos principais organizadores do projeto *História Geral da África*, sob auspícios da UNESCO.

Como historiador, sua trajetória intelectual ficou marcada por ter sido um dos primeiros formuladores de uma visão menos eurocêntrica do conhecimento histórico sobre a África, livre dos preconceitos colonialistas de outrora. Era o ideal de uma geração recém-saída da Segunda Guerra Mundial, partícipe dos movimentos de descolonização da África.

Ele desenvolveu sua abordagem em poucas e volumosas obras. A principal delas é a conhecida *Histoire de l'Afrique noire*, cuja primeira edição é de 1972. Trata-se de uma obra grandiosa, em dois volumes, que se tornou um clássico da área de história da África. Ou seja, um texto sobre o qual os autores posteriores obrigatoriamente tiveram que passar para construir novos saberes sobre o continente. Ki-Zerbo foi também autor de outros livros, como *Le Monde africain noir* (1963), *Alfred Dibang: premier chrétien de Haute-Volta* (1983), *Eduquer ou périr* (1992), *Les sources du droit chez les diolas du Sénégal* (1997), *Afrique noire* (2005, em colaboração com Didier Ruef) e *À quand l'Afrique* (2004, entrevista com René Hollestein). Além destes, escreveu dezenas de artigos sobre temas variados. Talvez os mais conhecidos destes no Brasil sejam aqueles publicados na *História Geral da África*. Mas sua produção vai muito além da história como área disciplinar, tendo escrito proficuamente sobre questões do desenvolvimento e da educação.

Se observamos atentamente para o todo desta trajetória, vemos que Ki-Zerbo não era apenas um historiador disciplinar, erudito, o que já seria muito. Ele era um “historiador-filósofo”. Um tipo de intelectual que, como diria o sociólogo franco-romeno Lucien Goldmann (1979, p.4), está em geral mais preocupado em chegar a essencial conceitual dos

fatos empíricos, do que à análise de tais fatos por si mesmos. Todavia, isto não fez com que Ki-Zerbo se tornasse um historiador renegado. Pelo contrário, foi a partir da história que ele se formou como um historiador-filósofo. Diria mais, um intelectual orgânico do Sul Global que, sem sair do campo científico, conseguiu superar a divisão internacional do trabalho do mundo acadêmico, tornando-se também um construtor de epistemologias.

## A perspectiva africana

Do nosso ponto de vista, o cerne desta contribuição de Ki-Zerbo para o pensamento universal foi sua caracterização da perspectiva africana. Por este termo, entende-se sua tentativa de construir uma abordagem teórica sobre a África, que teria por objetivo destacar a importância dos fatores e das dinâmicas internas na explicação da evolução singular dos africanos na história universal; em oposição aos fatores externos (Barbosa, Botelho & Sapede, 2016). De fato, é uma perspectiva para a teoria social como um todo, e não “apenas” para a história da África.

Inicialmente, vale esclarecer que esta perspectiva africana, para o autor, não significava para ele a defesa de um ponto de vista que pretendia ir além (ou aquém) da ciência. Pelo contrário, falar desde tal perspectiva significaria colocar-se nos parâmetros desta, a partir da tríade clássica de sua formação e reprodução: argumentação racional, método e trabalho empírico. Nisto, aliás, o autor foi um continuador da prática teórica de sua geração de historiadores africanos do pós-Guerra aqui citada. A ciência para eles era um ideal regulador e o lócus de enunciação (Barbosa, 2012).

Dizer isto, todavia, não implica acreditar que Ki-Zerbo e seus colegas (Alagoa, Diop, Niane, Ogot etc.), tivessem um viés positivista do trabalho teórico. Em diversas passagens, Ki-Zerbo postula seu distanciamento da crença positivista, como a seguir:

Diz-se muito aos africanos que estes não podem esquecer que a história é uma ciência. Perfeito. Mas dizer ciência não implica positivismo. Existe uma subjetividade no trabalho histórico que é facilmente perceptível nas escolhas do historiador, no seu público, etc. Este não procura apenas a Verdade, mas também a sua verdade (Ki-Zerbo, 1979, v. 1, p. 34).

Ali, como em outros momentos de sua vasta obra, Ki-Zerbo deixa evidente sua valorização do papel subjetivo na prática historiográfica. E, ao fazê-lo, dá consequência a uma visão contemporânea de história, libertada do positivismo do século XIX. Mas trata-se aí de uma “boa subjetividade”, emprestando um termo do filósofo polonês Adam Schaff (1995, p. 284). Ou seja, trata-se daquela subjetividade inerente à prática científica, tendo em conta o

papel ativo do sujeito do conhecimento. E que, portanto, existe em toda construção de um conhecimento objetivo, ainda que relativo (ou seja, a verdade, em letra minúscula). Existe uma diferença entre esta “boa subjetividade” e a “má subjetividade”, extra-científica, que conscientemente coloca outros elementos (ideológicos, políticos, valorativos) acima da busca pela objetividade. Desta “má subjetividade”, Ki-Zerbo e seus colegas de geração se mantiveram distantes. Como o próprio autor dizia:

A história da África não será escrita por frenéticos da reivindicação. Sê-lo-á ainda menos pelos dilettantes sem simpatia, desejos simplesmente, na melhor das hipóteses, de preencherem os seus lazeres de cidadãos de países superdesenvolvidos. Será escrita por não africanos que tenham posto de lado a libré imperial dos ‘civilizadores’ para tomarem a vestimenta mais modesta, mas muito mais bela, do humanista. Homens destes são nossos amigos e, ao mesmo tempo, amigos da verdade. [...] Esta história será escrita sobretudo por africanos que tenham compreendido que as glórias do passado, como as misérias da África, os altos e os baixos, os faustos como os aspectos populares e quotidianos, constituem todo um conjunto no qual as novas nações podem e devem haurir energias espirituais e rituais de viver (Ki-Zerbo, 1979, v. 1, p. 39).

A partir deste arcabouço epistemológico, na *Introdução* do seu livro mais importante, *História da África Negra*, Ki-Zerbo explicita cinco elementos primordiais que deveriam marcar o trabalho historiográfico sobre a África: a) anti-racismo; b) princípio de identidade, entendendo a história como a memória coletiva dos povos; c) o espírito crítico-assimilativo diante das tradições historiográficas; d) interdisciplinaridade, tida como o único caminho capaz de reconstruir a complexidade da realidade história africana; e) verdade histórica, visto que a história aí pensada estaria baseada em premissas realistas, tendo em conta o que supostamente teria ocorrido de fato.

Para o autor, uma história da África alicerçada nestes princípios deveria superar as duas vertentes mais consolidadas de trabalho intelectual sobre África à sua época (1970): a) difusãoista; b) Antropológica-Etnológica. A primeira seria, em verdade, um difusãoismo de mão única, externalista, na construção da história da África. Neste, tender-se-ia a associar qualquer progresso ou dinamismo em África como resultante de influências externas ao continente. Várias eram as teses neste sentido: a) origem mediterrânea dos egípcios antigos; b) genealogia indo-europeia da língua bantu; c) origem externa do ferro em África; d) centralidade do islamismo na formação dos Reinos e Impérios sudaneses etc. A segunda se basearia nas interpretações derivadas da Etnologia e da Antropologia da primeira metade do

século XX. Estas, ao destacarem a especificidade cultural dos povos africanos, estariam reforçando estereótipos e diferenciações étnicas.

É buscando superar tais tendências dominantes que o autor analisa o desenvolvimento endógeno das sociedades africanas, um tema central nos volumes da História da África Negra. Por uma questão de espaço, aqui se destacará apenas um exemplo desta explicação no livro citado: o da antiguidade africana.

## A tese do berço saariano

Até a década de 1970, era ainda recorrente nos livros de história da África atribuir-se ao Egito uma origem mediterrânea ou oriental, desconectando-o do resto da África. Esta tendência continua recorrente nos livros que tratam da História Antiga, especialmente naqueles voltados para o estudo da “Antiguidade Clássica”. Como mostrou, entre outros, Martin Bernal (1987) trata-se de uma teoria de fundo racista, originária da linguística alemã do século XIX.

Ki-Zerbo foi na contramão desta tradição eurocêntrica. Seguindo pioneiros como Edward Wilmot Blyden (*O negro na história antiga*, 1869) e Cheikh Anta Diop (*Nações negras e cultura*, 1954), ele qualifica o Egito Faraônico como uma civilização africana, formada por populações majoritariamente “negroides” e fruto de migrações e desenvolvimentos internos ao continente. Em suas palavras: “Longe de ser um milagre, a civilização egípcia foi apenas, sem dúvida, o coroamento da liderança que a África manteve quase sem interrupção aproximadamente durante os 3.000 primeiros séculos de humanidade” (Ki-Zerbo, v. I, 1979, p. 79).

Sua originalidade está em atestar uma origem saariana desta e outras civilizações antigas africanas. Ao fundamentar sua percepção histórica de viés internalista, Ki-Zerbo buscou analisar as primeiras civilizações africanas (Egito Faraônico, Núbia, Kush e Nok) a partir das especificidades do Neolítico africano. Em particular, pela intensa difusão da olaria em toda a região saheliana, que se comprovaria nos estudos arqueológicos sobre o Neolítico Saariano e Sudanês (Grandes Lagos e Cartum).

Acreditava o autor que esta particularidade teria sido fundamental para a anterioridade do desenvolvimento da vida social em África. Isso porque, a partir da olaria, ter-se-ia possibilitado o armazenamento de alimentos e instrumentos de trabalho. Algo essencial à formação de uma economia doméstica. Por outro lado, ter-se-ia consolidado um deslocamento

mais ágil destas populações ao redor dos rios e lagos que, entre 9.000 e 2.500 a.C., eram muito maiores e profundos do que os que se vê hoje.<sup>3</sup>

Ki-Zerbo chamou este fato histórico e geográfico de “mundo saariano”, onde circulariam ideias, técnicas e costumes de uma aldeia para outra. As linhas de trocas e influências seriam sobretudo horizontais, de Leste para Oeste e vice-versa. Para ele, este seria um mundo que comungaria fixação territorial, nomadismo e semi-nomadismo. Se, outrora, bastava aos agrupamentos humanos à caça, coleta e pesca, a partir do 6º. milênio, em África, ir-se-ia desenvolvendo a especialização e a diferenciação social. Por isto, mesmo com uma baixa domesticação de animais, própria do Neolítico em África, ter-se-ia ali produzido uma agricultura e fixação territorial próprias, voltadas para a produção dos seguintes produtos: sorgo, inhame, gergelim, arroz, massango, quiabo, cola e a palmeira de dendê (Ki-Zerbo, 1979, v. I, p. 66).

Observa o historiador africano que esta unidade civilizacional teria se desarticulado com a desertificação do Saara, que teria se intensificado a partir de 3.500 mil a.C. Desde então, ela teria se difundido pelas migrações populações para outras comunidades, que, por sua vez, teriam desenvolvido regionalmente esta cultura original, dando origem às civilizações africanas a.C. Esta argumentação do autor explica sua ênfase no caráter africano da Núbia Antiga, de Kush (ou Cuxe) e do Egito Faraônico, na História da África Negra. Afinal, elas seriam essencialmente filhas desta tradição civilizacional neolítica, saariana. Para o autor, a soberania histórica do Alto Egito sobre o Baixo Egito, assim como os inegáveis parentescos culturais destes para com seus vizinhos, núbios e cuxitas, seriam uma prova deste fato histórico.

Sendo fruto desta unidade milenar, portanto, as primeiras civilizações africanas deveriam ser entendidas como desenvolvimentos regionais desta mesma essência que tornar-se-ia gradativamente diferenciada. Por vezes, complementada por influências externas, como no Egito Faraônico e na Etiópia. Ou seja, existiria um fio condutor milenar que, para ele, explicaria a continuidade na descontinuidade e a heterogeneidade aparente das civilizações antigas africanas.

É também a partir desta tese do núcleo civilizacional neolítico, que o historiador do Burkina-Faso explica o surgimento das primeiras civilizações do Oeste Africano. Em especial, o aldeamento de Nok. Cuidadoso em suas afirmações, ele acredita que poderia ser

<sup>3</sup> Daí a enorme quantidade de instrumentos de pesca, anzóis, arpões, e de ossadas de animais aquáticos (hipopótamos, peixes, crocodilos etc.) que os arqueólogos, desde a década de 1920, têm datado desta época nesta vasta região Leste-Oeste, do Atlântico à Etiópia, cruzando o continente africano. Ver entre outros: Stahl (2004) e Shaw; Andah; Okpoko & Sinclair (1995).

possível explicar o surgimento de Nok, no último milênio a.C., como resultante da dispersão populacional advinda da desertificação final do Saara. Nok seria, assim, um caso específico e tardio de fixações territoriais que teriam advindo de migrações sucessivas. Isso explicaria sua complexidade social, cujas principais características seriam a cultura de terracota e a fundição autóctone do ferro – embora o autor reconheça que ainda não haveria provas definitivas para comprovar tal hipótese à sua época.

É uma pena que Ki-Zerbo, na *História da África Negra*, seja tão sucinto em relação a esta tese, tão interessante para a reconstrução histórica do continente. Embora não estivesse ali construída sobre provas definitivas, como o próprio autor admitiu, tal teoria do núcleo civilizacional saariano, por sua compreensão da unidade profunda dos povos africanos, nos parece mais frutífera do que outras teorias que, à sua época, buscaram explicar a suposta gênese cultural africana em termos de “civilização aquática” (Sutton, 1974) ou de “anterioridade civilizacional egípcia e núbia” (Diop, 1973 [1954]).

## História e desenvolvimento endógeno

Nos conhecidos artigos para o primeiro volume da *HGA*, em especial *Introdução Geral e Conclusão: da natureza bruta à humanidade libertada*, escritos no decorrer da década de 1970, Ki-Zerbo buscou dar continuidade a esta compreensão da evolução singular da África na história universal.

Nestes dá especial atenção aos fatores geográficos e demográficos de longa duração. Destaca quatro aspectos desde tal enquadramento: a) baixa apropriação da terra; b) fraco desenvolvimento das forças produtivas; c) diluição demográfica; d) barreiras ecológicas. Tais características tenderiam a construir uma vida social mais alicerçada sob princípios do coletivismo, da gerontocracia e da solidariedade. Em sua opinião, estas seriam as marcas estruturais da “personalidade africana”, que possuiria tanto tendências positivas (anti-individualismo, fraternidade), quanto negativas (autoritarismo local). É o desenvolvimento de um enfoque iniciado ainda na década de 1950, como pode-se constatar do artigo “A personalidade negro-africana” (*Présence Africaine*, 1962).

Em *Para quando África*, Ki-Zerbo (2006) retoma o tema, destacando alguns positivos desta formação histórica: “No sistema africano a propriedade sempre foi mínima. A produção ficou confinada, durante muito tempo, no nível familiar clânico”. Em outra passagem: “O sistema africano tradicional visava limitar os desperdícios e evitar açambarcamento de

propriedade por alguns poucos, garantindo a cada indivíduo a possibilidade de dispor de um lote, a fim de aplicar suas próprias capacidades produtivas” (Ki-Zerbo, 2006, p. 34).

Resumindo sua posição, cito o autor:

A África evoluiu, como todos os outros povos do mundo, de maneira progressiva, até o século XVI, através das chefaturas, dos reinos, dos impérios cada vez mais importantes (...) No século XVI começou a invasão vinda do exterior: uma grande intromissão com as 'grandes descobertas', dessas descobertas implicou o tráfico de negros (...). O tráfico de negros foi o ponto de partida de uma desaceleração, um arrastamento, uma paragem da história africana. Não falo da história na África, mas de uma inversão, uma reviravolta da história africana (Ki-Zerbo, 2006, p. 24).

É evidente que Ki-Zerbo conhecia bem a importância histórica da dominação externa na África antes do tráfico escravista, como no governo romano no norte do continente e no tráfico escravista transaariano, que em geral tinham por finalidade os reinos islâmicos do Oriente Médio. Mas o autor acreditava que o tráfico escravista atlântico era uma inversão da história anterior, ainda majoritariamente dominada pelas dinâmicas internas. O século XVI marcaria uma ruptura nesta história.

Neste sentido, ele fala também de uma incompatibilidade entre o “metabolismo básico” das sociedades africanas até então com o tipo de sistema político, econômico e territorial imposto aos africanos pelos europeus. Dessa incompatibilidade teria nascido uma das principais explicações para o atraso e subdesenvolvimento da África no contexto do capitalismo globalizado, cuja genealogia remontaria ao século XVI.

A própria personalidade africana estaria aí se dissolvendo. Em particular, por conta dos valores invasivos do individualismo e da acumulação de dinheiro, especialmente após a instauração do colonialismo em fins do século XIX. Neste contexto recente estaria se produzindo uma contradição latente, especialmente para os jovens africanos, entre o mundo ancestral e o mundo contemporâneo, ocidentalizante. Visando superar tal situação, Ki-Zerbo, já em 1962, apontava para a necessidade de formação de uma nova personalidade africana, que pudesse criar uma síntese original destas duas tendências em prol do desenvolvimento endógeno do continente.<sup>4</sup> Algo que, para ele, teria que se articular dentro de uma visão panafricana. Ou seja, voltada para a unidade do continente (Ki-Zerbo, 1962).

Esta visão será retomada por Ki-Zerbo ao longo de toda a sua trajetória intelectual e política. É o futuro que o move. Daí seu interesse pelos jovens e pela educação africana, assim

<sup>4</sup> Sobre a importância do debate teórico e político em torno da personalidade africana nesta época, ver entre outros, Barbosa (2019; 2020).

como pela temática do autodesenvolvimento ou do desenvolvimento endógeno. Como o próprio disse:

Nenhum povo se desenvolveu unicamente a partir do exterior. Se ele se desenvolve, é por que extraí de si mesmo os elementos do seu próprio desenvolvimento. Na realidade, todo o mundo se desenvolveu de forma endógena (...). Para mim, o desenvolvimento é a passagem de si para si mesmo, em um nível superior (Ki-Zerbo, 2006, p. 149).

O “desenvolvimento” para ele não implica, portanto, modernização eurocêntrica, mas reversão criativa do subdesenvolvimento. Significava a busca por um caminho panafricano de autodesenvolvimento, voltado para a complementaridade econômica e o federalismo de base. Seria o que ele chama de Estados Unidos da África, com a eliminação de fronteiras comerciais, a democratização da vida política, a divisão de papéis produtivos e o estabelecimento de cooperativas de base. Trata-se de uma escolha civilizacional intra-africana, que deveria buscar sua fonte na história. Vale dizer, supostamente longe de qualquer nativismo culturalista (Ki-Zerbo, 2006, p. 124).

## A política e o historiador-filósofo

Ki-Zerbo teve uma vida intelectual e política ativa. Cabe agora fazer uma ponderação final, tendo em conta o exame geral realizado de algumas de suas ideias historiográficas, em relação à sua visão do futuro da África e de sua correlação com o pensamento social africano.

Enquanto terminava seus estudos em Paris, no decorrer da década de 1950, Ki-Zerbo ajudou a formar a Associação dos Estudantes do Alto Volta e a Associação dos Estudantes Católicos da África, Antilhas e Madagascar, em que teve papel de liderança. Nesta época, portanto, Ki-Zerbo era um nacionalista, um panafricanista e um católico devotado. Talvez aos olhos de hoje isto possa aparecer contraditório, mas não o era à época. Em primeiro lugar, porque nacionalismo e panafricanismo poderiam ser vistos como posições complementares. O primeiro levaria à independência nacional; o segundo, ao regionalismo e a unidade africana. Em segundo lugar, em relação ao catolicismo, vale lembrar que tal identificação foi muito presente nos ativistas africanos e negros da época que trabalhavam pela descolonização. Em particular, os “francófonos”.

Em 1956, Ki-Zerbo tornou-se um membro importante da equipe editorial – liderada por Alioune Diop – da *Présence Africaine*, a revista mais importante do mundo negro na segunda metade do século XX. Nesta época, a *Présence Africaine* já era uma revista

consolidada e respeitada internacionalmente. Era também uma livraria e uma editora, que era parte da atmosfera intelectual parisiense.

Em 1958, ele já era professor em Paris e na Universidade de Dakar (Senegal). Neste mesmo ano, desistiu de suas posições recém-conquistadas, para ir trabalhar na Guiné-Conacri de Sékou Touré (1922-1984), o único país da África “Francófona” que havia votado pela independência imediata no referendo de 1958. E, por consequência, tinha perdido toda assistência técnica do poder colonial.

No mesmo ano criou o Movimento de Libertação Nacional (MLN). Nesta época, conheceu Kwame N’Krumah, por quem tinha grande admiração. Este o estimulou na construção do MLN como um partido panafricanista transnacional, que defendia a independência imediata das colônias, a criação dos Estados Unidos da África e o socialismo. Em 1960 o Alto Volta adquire a sua independência e Ki-Zerbo deixa a Guiné para regressar ao seu país. Rapidamente, torna-se diretor-geral da educação nacional. Mas no decorrer dos anos, o primeiro presidente voltaico, Maurice Yaméogo, instaurou uma ditadura de partido único e o MLN teve que agir na clandestinidade. Ki-Zerbo então participou da resistência ao regime, tendo sido uma pessoa importante nas manifestações de 1966, que levaram à queda de Yaméogo. Concomitantemente, nesta vida turbulenta de intelectual e político, em 1967, formou o Conselho Africano e Malgaxe para o Ensino Superior (CAMES), que foi um pioneiro na pesquisa sobre a farmacopeia africana (Abdelmadjid, 2005, p. 29ss).

Teórica e politicamente, Ki-Zerbo foi, desde o começo, um assíduo defensor do panafricanismo, da educação e da democracia na África. Três elementos que ele via como algo indivisível. Afinal, para ele, conhecer (e recriar) a personalidade africana era o único meio de seguir em frente, de forma digna e autônoma. Diante deste fato, o exemplo exterior à África, em sua opinião – fosse ele de esquerda (marxista-comunista) ou de direita (liberal-capitalista) – seria sempre uma referência necessária, mas secundária.

Neste sentido, talvez se entenda melhor os profundos desentendimentos que marcaram a relação do autor com o governo de Thomas Sankara (1949-1987), revolucionário que liderou o Burkina-Faso (nome oficial desde 1984), entre 1983 e 1987. Esta questão é importante também porque Sankara é muito respeitado pelos jovens africanos de hoje, que possuem uma formação política robusta, ligada aos partidos políticos e aos movimentos sociais e culturais urbanos.

A ruptura é ainda mais problemática quando percebemos que, tanto em Ki-Zerbo, quanto nos discursos de Sankara, à época, é flagrante a preocupação de ambos em defenderem

uma visão política baseada no “desenvolvimento endógeno do continente”. Algo que o grupo de Sankara buscou concretizar em cinco princípios:

a) a necessidade de contar com suas próprias forças; b) a participação das massas na política, com o objetivo de mudar a sua condição de vida; d) a emancipação das mulheres e a sua inclusão nos processos de desenvolvimento; e) a utilização do Estado como instrumento de transformação econômica e social (Dembélé, 2013).

Em tese, duvidamos que Ki-Zerbo tivesse grandes divergências deste particular. Mas a política é complexa. Para além do seu comprometimento com as ideias gerais de como concretizar o ideário do panafricanismo e do desenvolvimento endógeno, existiam diferenças cruciais entre as concepções políticas destes dois famosos personagens da história política da África recente. Ki-Zerbo era um “democrata”<sup>5</sup> e um “reformista”<sup>6</sup>; Sankara era um “revolucionário”, panafricanista de tendência marxista-leninista. Em outros termos, para o primeiro, a democracia, o pluralismo, a não-violência, eram questões incontornáveis. Para o segundo, tais princípios eram secundários diante da causa maior: a revolução democrático-popular. Não por acaso, enquanto o primeiro buscou criar uma alternativa política democrática ao governo neocolonial de Saye Zerbo (1932-2013), no Alto Volta, no início dos anos 1980, o segundo chegou ao poder pelas armas, promovendo um Golpe Militar contra o citado governante.

Em suma, teoricamente, faz sentido colocar Ki-Zerbo e Sankara (assim como muitos outros intelectuais e políticos africanos) dentro das mesmas tradições de pensamento político: o nacionalismo e o panafricanismo. Entretanto, é forçoso constatar que, no plano da política concreta, tal “identidade” diz menos do que o nosso senso comum tende a admitir. E, muitas vezes, tal fato trouxe consequências trágicas para à história política da África. No Burkina-Faso, neste caso, o rompimento entre os jovens (grupo radicalizado de Sankara) e dos velhos panafricanistas (“democratas” do MLN-UPV<sup>7</sup>) foi, sem dúvida, um prelúdio do isolamento do próprio Sankara, que, em 1987, acabou morto por alguns dos seus colegas de armas...

Mas voltemos a Ki-Zerbo. Exilado por Sankara, ele continuou seu progresso intelectual no Dakar. Formou ali o Centro de Pesquisa para o Desenvolvimento Endógeno

---

<sup>5</sup> As aspas aí são essenciais, visto que não se trata da concepção comum – ocidental – do termo. A democracia de que falava Ki-Zerbo era algo maior do que a democracia representativa ocidental. Era a refundação das tendências pluralistas da democracia africana antiga.

<sup>6</sup> O termo, aliás, era utilizado pelo próprio Sankara publicamente, quando fazia referência à Ki-Zerbo (Abdelmajid, 2005, p. 34). Ele o fazia pejorativamente. Eu o utilizei conforme definição acima, sem imputar-lhe tal conotação.

<sup>7</sup> Em 1974, o MLN foi obrigado a trocar de nome. Formou-se então o UPV: União Progressista Voltaica (Abdelmajid, 2005, p. 33).

(CRDE), que retomava seus estudos sobre o desenvolvimento endógeno africano, que havia iniciado de forma sistemática e coletiva no Centro de Estudos para o Desenvolvimento Africano (CEDA), em Ouagadougou (Burkina), no início dos anos 1980. Voltou ao Burkina em 1992, e desde então tentou manter uma vida mais fixa em seu país natal, apesar das constantes turbulências políticas e militares locais.

Isto mostra que Ki-Zerbo nunca desistiu da África! Não resta dúvida de que ele poderia ter-se eximido de tal responsabilidade. Foi um intelectual importante na UNESCO. Tornou-se um historiador de renome, que poderia ter sido um professor de universidades e consultor de governos do exterior. Ele não o fez. Seu compromisso com o continente africano era inquebrável. Talvez para a atual geração “cosmopolita”, “globalizada”, este exemplo de Ki-Zerbo seja tão valioso quanto o legado das suas ideias, que continuam vivas na intelectualidade africana. Ou, pelo menos, naquela que continua comprometida com o seu continente e o futuro dos povos africanos.

## Considerações finais

Seguindo a pista de Lucien Goldmann, poderíamos dizer que o “historiador-filósofo” tende a buscar a continuidade na descontinuidade, sutilmente presente no amontoado de fatos e acontecimentos da história. Para ele, trata-se de ir mais a fundo, buscando um fio condutor que traz o sentido do todo. Sim, estamos falando da dialética. Mas não de uma dialética mística ou teleológica. Falamos de uma dialética científica, ou seja, histórica.

Em nossa opinião, este é o tipo de historiador que Joseph Ki-Zerbo foi: o historiador-filósofo. E um dos bons, sem dúvida. Em sua busca por uma perspectiva africana ele inovou. Criou uma diretriz epistemológica: buscar as dinâmicas internas. A partir desta criou premissas, metodologias e teses específicas, como a do berço saariano. Mas além de um erudito, Ki-Zerbo era também um cientista sagaz. E, com tal, não era um dogmático. Sabia perfeitamente que tal direcionamento geral deveria também se moldar pela história, e não só moldar a história. E foi assim que ele se tornou um grande historiador.

Com o tempo, descobriu o seu (e o nosso) “fio de Ariadne”: o desenvolvimento endógeno africano. Em sua longa jornada, percebeu que podia trabalhá-lo com mais amplitude e variedade, indo das temáticas históricas às contemporâneas. Buscou aplicá-lo inclusive na política, construindo uma trajetória e uma práxis panafricanista, democrática e inclusiva. Eis o Professor! Lutar por este ideal é levar o seu legado adiante.

## Referências

ABDELMADJID, Salim. Joseph Ki-Zerbo: o intelectual, a política e a África. *CODESRIA Boletim* (Dakar), n. 3-4, 2007, pp. 26-46.

BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana*: breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 2020.

\_\_\_\_\_. *A África por ela mesma*: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). Tese (Doutoramento de História). FFLCH-USP, 2012.

\_\_\_\_\_. O debate pan-africanista na revista *Présence Africaine* (1956-1963). *História*. Assis/Franca, v. 38, 2019.

\_\_\_\_\_; BOTELHO, Guilherme M. & SAPEDE, Thiago C. A perspectiva africana em Joseph Ki-Zerbo. In: MACEDO, José R. de. (Org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

BERNAL, Martin. *Black Athena*: the Afro-asiatic roots of classical civilizations. New Brunswick: Rutgers, 1987.

BLYDEN, Edward. The Negro in Ancient History (1869). In: LYNCH, Hollis. *Edward Blyden 1832-1912, and pan-negro nationalism*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy London University June 1964 (mimeo).

*CODESRIA Boletim* (Dakar). Homenagem a Joseph Ki-Zerbo, n. 3-4, 2007, p.1-74.

DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization*: Myth or Reality. New York: Lawrence Hill & Company, 1973.

DEMBÉLÉ, Demba Moussa. *Thomas Sankara: an endogenous approach to development*. Disponível em: <http://pambazuka.org/en/category/features/89307> (acessado em 13/02/2022).

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1979, 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Para quando a África*: entrevistas com René Holenstein. São Paulo: Pallas Athena, 2006.

\_\_\_\_\_. The negro-african personality. *Présence Africaine*, v. 13, n. 41, 1962.

\_\_\_\_\_. Introdução Geral. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África* (Coleção História Geral da África, vol. 1). Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010.

\_\_\_\_\_. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África* (Coleção História Geral da África, vol. 1). Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010.

\_\_\_\_\_. Conclusão. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África* (Coleção História Geral da África, vol. 1). Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010.

\_\_\_\_\_. & HAMA, Boubou. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África* (Coleção História Geral da África, vol. 1). Brasília: UNESCO/MEC/UFSCAR, 2010.

\_\_\_\_\_. African Intellectuals, Nationalism and Pan-Africanism: a Testimony. In: MKANDAWIRE, Thandika (ed.). *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development*. Dakar: CODESRIA, 2005.

SHAW, Charles Thurstan; ANDAH, Bassey; OKPOKO, Alex; INCLAIR, Paul (eds.). *The Archaeology of Africa: food, metals and towns*. London, New York: Routledge Press, 1995.

STAHL, Ann B. (ed.). *Archaeology of Africa: a critical introduction*. Oxford: Blackwell Press, 2004.

SUTTON, J. The aquatic civilization of Middle Africa. *The Journal of Africa History*, v. 15, 1974, p. 527-546.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

# Malês, Cabanos e Marimbondos

histórias da resistência negra em Alagoas (1815-1852)

**Danilo Luiz Marques<sup>8</sup>**

## Resumo:

Este texto investiga o modo como os escravizados resistiram e procuraram, de diferentes formas, combater a instituição escravista na Alagoas da primeira metade do século XIX. Para tanto, toma como eixo norteador as experiências de vida desses sujeitos históricos, dando ênfase às vozes dissonantes dos escravizados, mas também atentando para as redes de solidariedade e sociabilidade estabelecidas com libertos e livres pobres. Desse modo, procura-se estudar episódios de resistência à escravidão protagonizados por essa população que se reinventou e desenvolveu, dentro das possibilidades existentes, variadas estratégias para conseguir seus meios de subsistência e se opor à instituição escrava, tendo sempre a liberdade em seu horizonte. Os episódios de resistência negra aqui estudados são: a revolta escrava de 1815, a Guerra dos Cabanos (1832-1835) e a luta contra a “Lei do Cativeiro” (1851-1852).

**Palavras-chave:** Escravidão. Resistência Escrava. Alagoas.

---

<sup>8</sup> Graduado em História pela UFAL, Mestre e Doutor em História Social pela PUC-SP, com período de estágio sanduíche na Michigan State University. Professor de História do Brasil e Coordenador Geral do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da UFAL. Email: danilo.marques@ichca.ufal.br.

# *Malês, Cabanos and Marimbondos*

histories of black resistance in Alagoas (1815-1852)

## **Abstract:**

This text investigates how enslaved people resisted and sought, in different ways, to combat the institution of slavery in Alagoas in the first half of the 19th century. To this end, it takes as its guiding axis the life experiences of these historical subjects, emphasizing the dissonant voices of the enslaved, but also paying attention to the networks of solidarity and sociability established with freed and poor free people. In this way, we seek to study episodes of resistance to slavery carried out by this population that reinvented itself and developed, within the existing possibilities, various strategies to obtain their means of subsistence and oppose the slave institution, always having freedom on their horizon. The episodes of black resistance studied here are: the slave revolt of 1815, the Cabanos War (1832-1835) and the fight against the “Captivity Law” (1851-1852).

**Keywords:** Slavery. Slave Resistance. Alagoas.

## Introdução

As revoltas e formações de quilombos se caracterizaram como as mais importantes ou impactantes formas de resistência coletiva sob a escravidão. As revoltas tornaram-se mais frequentes a partir do final do século XVIII, sendo favorecidas “pela expansão das áreas dedicadas à agricultura de exportação e a consequente intensificação do tráfico escravo, que fez crescer a população cativa e em particular o seu contingente africano” (Reis, 2000, p. 242-263). As rebeliões escravas podem ser consideradas a mais direta e inequívoca forma de resistência em âmbito coletivo. Entretanto, tinham várias facetas e não se limitavam à ideia de destruição da instituição escravista ou de liberdade imediata dos escravizados, muitas “visavam apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios [...] ou punindo feitores particularmente cruéis” (Reis, 2000, p. 242-263).

Alagoas também foi palco desses episódios que contestaram a escravidão, em especial nas primeiras décadas do século XIX. O intenso tráfico de africanos ao longo da primeira metade do oitocentos “transformou o campo próspero e as cidades maiores em pequenas Áfricas, [...] o que causava temores e às vezes rumores de conspiração, sobretudo depois da Revolta de 1835 na Bahia” (Reis, 1995/1996, p. 14-39). Nesse período, a herança do ônus econômico lançado por Palmares ainda estava presente, temia-se que revoltas e quilombos afetassem a economia senhorial. Apesar de todo o controle impetrado pelas autoridades, a escravidão era vulnerável.

A primeira metade do século XIX, portanto, foi a época dos movimentos por independência e de revoltas regionais, ocasionando a difusão de ideias liberais e, posteriormente, abolicionistas. Essa conjuntura criou um ambiente favorável à rebeldia escrava, quando não a envolvia de forma direta (Reis, 1995/1996, p. 14-39).

Este texto objetivou estudar episódios de insubordinação protagonizados por escravizados, libertos e livres pobres que abalaram a instituição escrava. Será problematizada aqui a revolta dos malês na comarca de Alagoas, em 1815, e a Guerra dos Cabanos, entre 1832 e 1835, que ainda teria desdobramentos na década seguinte. Para finalizar, será abordado o movimento dos “Marimbondos” entre 1851 e 1852, que se constituiu de vários motins contrários à lei do registro civil, à lei do cativeiro e, em menor medida, ao censo geral do Império. A ideia é recuperar o conteúdo político desses episódios, esvaziado por uma historiografia tradicional, rompendo assim com o discurso “antimultitudinário” proveniente dela.

## A Revolta Escrava de 1815

São escassos os estudos acerca da presença de negros muçulmanos na região alagoana, uma das exceções é o lacônico livro de Abelardo Duarte intitulado “Os negros muçulmanos em Alagoas”, fruto de uma memória lida no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia na ocasião do cinquentenário da morte de Nina Rodrigues, em 1956. A obra traz informações sobre a suposta “conspiração” de revolta malê planejada para o Natal de 1815, apresentando correspondências entre o então ouvidor da comarca de Alagoas, Antônio Batalha, e o governador e capitão-geral de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda, em que relatam os fatos e medidas tomadas a partir da notícia da conspiração. Duarte descreve o ouvidor Batalha como o grande responsável pelo sufocamento da revolta, colocando em segundo plano o projeto político da resistência escrava. Segundo as palavras de Abelardo Duarte, o êxito da desarticulação da “insurreição de 1815 seria do ouvidor que ‘venceu a cartada’, aprisionando os emissários dos sediciosos e abafando na própria gorja a ânsia incontida de revolta dos escravos negros” (Duarte, 1958, p. 50). Define assim os ocorridos como uma conspiração de revolta que foi repreendida pelas autoridades antes do planejado, um “malogrado movimento”.

Indo além da narrativa que, de certa maneira, enaltece os feitos do ouvidor da comarca das Alagoas durante o sufocamento da conspiração malê de 1815 e a expõe como “fracassada”, pretendemos refletir sobre o projeto político de resistência presente nesse episódio, dialogando com a tradição de resistência dos povos da diáspora africana e seus descendentes na região.

A organização dos negros muçulmanos em Alagoas, advinda de um sentimento étnico, reunia hauçás e escravizados de outras nações pertencentes a senhores locais que detinham identidades originadas na África Ocidental, o que leva a pensar que as “tensões decorrentes da importação maciça de ‘escravos guerreiros’ não se confinaram à capitania da Bahia” (Silva, 2021, p. 9-60).

As autoridades da Vila de Alagoas frequentemente acusavam negros muçulmanos fugidos – que estavam refugiados em um quilombo situado nas matas circunvizinhas – de serem os responsáveis pela revolta. Todavia, segundo Sávio de Almeida, durante as primeiras décadas do século XIX havia um exacerbado sentimento de pânico, portanto a revolta planejada para o Natal de 1815 não poderia decorrer “apenas de um punhado de negros

fugidos da Bahia. Negros fugidos existiram muitos, mas, é bem verdade, poucos possivelmente oriundos de uma revolta de vulto” (Almeida, 2008, p. 40). Supostamente, os hauçás vindos da Bahia encontraram parceiros ideais, os escravizados de pequenos proprietários, denominados pelas autoridades de “gentes pobres”. Esses escravizados possuíam certa liberdade no que diz respeito à mobilidade, pois eram responsáveis pelo próprio sustento e pelo de seus senhores. Provavelmente, muitos exerciam trabalhos de ganho, por isso podiam circular com relativa autonomia e utilizar redes de sociabilidade para manter contato com escravizados e libertos a fim de articular a revolta.

A comarca de Alagoas parecia constituir um local propício para a eclosão de um levante: “mal guarnecida militarmente, com uma ampla extensão, sujeita a uma administração parca e com um cativeiro marcado pela presença de um número significativo de escravos da África Ocidental” (Silva, 2021, p. 9-60). Os vereadores da Vila de Alagoas, ao serem informados da “sedição premeditada”, solicitaram socorro ao governo de Pernambuco “para fazer repelir semelhante atentado, visto se acharem os povos desta comarca sem forças algumas de armas”.<sup>9</sup>

A projetada insurreição negra (malê) em Alagoas estava marcada para acontecer em dezembro de 1815, no dia de Natal, data que não foi escolhida por acaso. Muitas revoltas escravas eram planejadas para os dias de festas, “especialmente as noites festivas, não só porque seus líderes contavam com o relaxamento do controle senhorial, mas porque contavam com a reunião de escravos possuídos por um espírito de redenção” (Reis, 1995/1996, p. 14-39). Na Bahia, de todas as revoltas e conspirações das primeiras décadas do século XIX, oito ocorreram durante o verão, entre dezembro e fevereiro (ciclo natalino e carnaval), outras se deram em dias santos.

O ouvidor Batalha relatou ter sido informado, no dia 12 de julho de 1815, de que na comarca de Alagoas “os escravos negros seduzidos por alguns que se escaparam da sedição da Cidade da Bahia se pretendiam sublevar” (Duarte, 1958, p. 59). Assim, ao descobrirem os planos dessa revolta, as autoridades se articularam e tomaram algumas providências, como a solicitação da colaboração de autoridades civis e militares e do auxílio de tropas formadas por cerca de 200 indígenas, as quais se juntaram às ordenanças e milícias. A ideia era sufocar o levante antes que este reunisse um número maior de adeptos, o que evidenciava um grande medo da eclosão de uma revolta na região.

---

<sup>9</sup> Carta dos Vereadores da Vila das Alagoas Gregório Correa da Malta, Narciso Correa Machado de Araújo, Francisco Domingos da Silva e José Joaquim do Espírito Santo a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Vila das Alagoas, 18 jul. 1815. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241, vol. 5 (1815-1817), fl. 41.

Em resposta a uma carta do ouvidor Batalha, datada de 27 de julho, informando sobre a suposta conspiração escrava, o governador e capitão-geral de Pernambuco Caetano de Melo e Pinto expôs suas providências, entre elas o envio do Marechal-Inspetor de Corpos Milicianos José Roberto Pereira da Silva à comarca de Alagoas, no intuito de prender os escravizados fugitivos da Bahia. O inspetor foi munido de “ordens precisas, para pôr em atividade todas as forças da mesma Comarca, e dar as providências, que as circunstâncias exigirem”.<sup>10</sup> As tropas de linha receberam soldo dobrado para atuar, visando intimidar as lideranças e deixar os escravizados receosos (Almeida, 2008, p. 45).

Em ofício de 4 de agosto de 1815 endereçado ao governador e capitão-geral de Pernambuco, o ouvidor Antônio Batalha pediu para todas “as autoridades civis e militares desta Comarca [...] proverem, pelos meios possíveis, sobre a Segurança Pública, o mesmo aos Diretores dos Índios para os terem armados e prontos” (Duarte, 1958, p. 59) quando solicitados. O ouvidor Batalha ordenou que a tropa, com cerca de 200 indígenas e o auxílio das ordenanças e milícias, fosse à captura dos “negros indiciados cabeças da sedição premeditada e a intimidar, e a fazer conter o resto da escravatura” (Duarte, 1958, p. 59). Com essa operação, foram presos os suspeitos de planejar a revolta e foram afixados editais solicitando aos senhores de escravizados e habitantes da comarca que comunicassem qualquer tipo de rumor ou movimento suspeito.

As autoridades estavam com receio de que “as prisões efetuadas excitassem o ânimo dos escravos negros e dos libertos e precipitassem os acontecimentos” (Duarte, 1958, p. 49). Temia-se a rebentação de um mal que o ouvidor Batalha pretendia evitar, dessa forma, foi prendendo escravizados com base em provas obtidas “ou só graves indícios de serem Agentes da Sedição premeditada” (Duarte, 1958, p. 58-59). Foi montado então um sistema de policiamento que visava fiscalizar a população cativa e de libertos, sendo “estabelecida em todos os pontos convenientes uma polícia ativa, cuidando cautelosamente de verificar a existência, nesta Comarca, dos negros fugidos da Bahia” (Duarte, 1958, p. 59).

Após a execução dessas medidas na Vila de Alagoas, Antônio Batalha se dirigiu à Vila de Atalaia “para prover sobre a segurança dos negros” que lá se encontravam presos. A pedido das autoridades locais, providências também foram tomadas na Vila de Penedo, que constituía um dos maiores núcleos de população cativa da comarca de Alagoas. Os escravizados e libertos da região “participaram também da trama revolucionária, alarmando a população, inclusive o Senado da ‘mui nobre e leal Vila’, cuja população negra contava em

<sup>10</sup> Conjunto documental: Ministério do Reino, Pernambuco, Correspondência do presidente da província, 02 ago. 1815. Acervo do Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241.

seu seio negros escravos islamizados do Sudão” (Duarte, 1958, p. 35), sobretudo hauçás e mandingas.

No dia 1º de agosto, um grupo de negros armados foi flagrado saqueando casas em Tuquanduba, mas fugiu pelas matas ao ver a chegada das tropas.<sup>11</sup> A região de Tuquanduba era estratégica, pois ligava a Vila de Alagoas ao Pilar, onde havia muitas fazendas e casarões de senhores de engenho. Dessa maneira, foi ordenada a realização de rondas pela Vila e o estabelecimento de homens da tropa em locais determinados, no intuito de proteger as munições de guerra.

Na ocasião, o Marechal-Inspetor informou que continuaria naquela diligência, ansiando pela chegada das tropas de índios para que os quilombos e locais onde os negros se refugiavam pudessem ser descobertos.<sup>12</sup> No dia anterior, o Marechal havia instituído um toque de recolher, impondo que os escravizados e libertos encontrados a partir das 21 horas com instrumento ofensivo fossem presos na cadeia pública e castigados de acordo com as circunstâncias. Outras medidas tomadas foram: a criação de uma Patrulha de Piquete, com o objetivo de realizar rondas no período noturno, aos domingos e em dias santos; e a nomeação de um inspetor responsável por evitar batuques e ajuntamentos de negros no período das 15 horas até o anoitecer. Medidas como essas já haviam sido adotadas em outras regiões do Nordeste, como na Bahia (1807), onde o Conde da Ponte assumiu uma postura de linha dura visando a “destruição dos quilombos, uma fonte potencial de revolta, e contra quaisquer manifestações da cultura africana, como os batuques, que podiam servir para fomentar a rebelião e unir ainda mais os escravizados” (Schwartz, 1996, p. 373-406).

Na tarde do dia 17 de agosto de 1815, em um contexto de pânico generalizado, muitos senhores de escravizados da Vila de Alagoas denunciaram alguns proprietários de pequeno porte que, temendo perdas econômicas, estavam escondendo cativos revoltosos. Nessa ocasião, foi presa a escravizada Gracia, de uma proprietária que nem sequer teve direito a sobrenome, denominada como “Florência de Tal”. Gracia figurava entre os principais personagens do episódio de 1815; tida pelos sediciosos como “rainha”, recebia homenagens, uma delas consistia em ter seus pés lavados com vinho pelos insurretos. Era “voz pública” na Vila das Alagoas, onde “Gracia, e outras negras próximas a ela presentes à mesma hierarquia” (Silva, 2001, p. 9-60), há muito tempo se preparava para parecer “grande” quando o levante ocorresse (Schwartz, 1996, p. 373-406). Segundo aponta João José Reis, foi uma prática

<sup>11</sup> Conjunto documental: Ministério do Reino, Pernambuco, Correspondência do presidente da província, 18 ago. 1815. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241.

<sup>12</sup> Conjunto documental: Ministério do Reino, Pernambuco, Correspondência do presidente da província, 18 ago. 1815. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241.

comum entre os africanos escravizados acumular pecúlio para investir em roupas custosas para se fazerem nobres (Reis, 2014, p. 68-115).

Segundo os estudos de Luiz Geraldo da Silva, um dos principais “cabeças da sedição” foi o escravizado Joaquim, que pertencia a Antônio Timóteo e era proveniente da Costa da Mina. Joaquim teria sido o responsável pela articulação do levante com a população local, contatando um quilombo situado nos arredores da Vila de Alagoas, na gruta do Mija Cachorro, encomendando armas e persuadindo outros negros para que aderissem ao movimento. A articulação de revoltosos malês com quilombos ocorreu também na Revolta de 1814, na Bahia, encabeçada por João Malomi (Araújo, 2006, p. 68-115). Essas ligações entre quilombolas e escravizados de cidades foram estudadas por Marcus de Carvalho em Recife (Carvalho, 1998), revelando que a cooperação entre quilombos suburbanos e escravizados e libertos era algo comum do Brasil escravista.

Outro nome de destaque que emerge na documentação das autoridades é o do escravizado Inácio, responsável pela segurança e distribuição das armas, tanto as de “pau tostado” como as de ferro (Silva, 2001, p. 9-60). Essa informação evidencia que as formas de organização dos revoltosos eram conhecidas pelas autoridades, por isso a preocupação em proteger as munições de guerra.

O escravizado Inácio tinha um papel de destaque no planejamento da revolta: exercia funções especiais, se autodenominava “comandante” e distribuía títulos honrosos entre os negros. Em uma correspondência endereçada ao governador de Pernambuco, o ouvidor Batalha relatou que aos domingos, nas imediações da Vila das Alagoas, e Povoações de Maceió e São Miguel, os negros faziam Batuques e “se davam mutuamente títulos honrosos, liberalmente distribuídos por Inácio, escravo de José Fernandes Bulhões”.<sup>13</sup>

As festas e celebrações negras eram as principais formas de sociabilidade entre africanos e os seus descendentes em diáspora. Além de ocasiões em que podiam elevar-se espiritualmente, tratavam-se também de momentos propícios para traçar estratégias e planejar revoltas. Segundo João José Reis, as celebrações culturais de escravizados e libertos representavam uma quebra da ordem, “uma espécie de ensaio para a rebelião” (Reis, 1996, p. 7-33), em que informações sobre a organização do levante eram passadas de boca em boca e as hierarquias existentes eram reiteradas (Silva, 2001, p. 9-60).

O Marechal-Inspetor José Roberto Pereira da Silva relatou em correspondência endereçada ao governador de Pernambuco a urgência e o anseio pela chegada das tropas

<sup>13</sup> Carta do Ouvidor Antônio Batalha a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Porto de Pedras, 22 mar. 1816. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241, vol. 05 (1815-1817), fls. 113-116v.

formadas por indígenas com a finalidade de adentrar as matas e capturar os revoltosos foragidos. Essa informação somada à ocorrência de assaltos aos casarões dos senhores de engenho na região de Tuquanduba mostram que a sedição foi, sim, premeditada pelas autoridades, mas essa ação levou também a resistências, e não ao seu sufocamento imediato. Os revoltosos se estabeleceram nas matas ao redor da Vila de Alagoas com o intuito de se rearticularem, objetivavam rever seus planos e ações de acordo com a nova conjuntura que estava posta.

Em 22 de novembro de 1815, o Marechal José Pereira da Silva informou a tranquilidade reinante na Vila de Alagoas e a inexistência de quilombos.<sup>14</sup> Todavia, essa informação se contrapunha aos apontamentos de inquéritos judiciais realizados em Recife com suspeitos presos. O ouvidor Batalha também expôs a inexistência de quilombos na região no período posterior aos meses de julho e agosto de 1815. Dito isso, questiona-se aqui: seriam as autoridades incapazes de localizar os quilombos, ou os revoltos migraram para outra região?

Em correspondência ao governador de Pernambuco datada de 25 de novembro de 1815, o ouvidor relatou que na região de Capiá e Água Branca (sertão) foram vistos supostos negros fugidos da Bahia e envolvidos no episódio na Vila de Alagoas.<sup>15</sup> Segundo afirma Luiz Geraldo da Silva: “Conforme a indução do ouvidor, inexistindo negros fugidos de seus proprietários na comarca das Alagoas, os que andavam pela estrada afora só podiam ser os negros fugidos da Bahia” (Silva, 2001, p. 9-60). Entretanto, nenhum quilombo foi efetivamente encontrado. Tanto o ouvidor Batalha como o Marechal Pereira falaram da inexistência de quilombos em Alagoas, procurando, dessa forma, afirmar seus “bons serviços prestados”.

Batalha se colocou como responsável por abortar a revolta, porém assumiu não ter sido feliz em prender os negros foragidos da Bahia que se aquilombaram na comarca de Alagoas, na conhecida Gruta do Mija Cachorro, no seio das matas de Sabaúna, para onde “se descia por uma árvore, atravessando-se depois em um pau, uma légua além da qual só se acharam autênticos vestígios de que os ditos negros ali tinham estado”.<sup>16</sup> A rota da fuga dos aquilombados teria sido a Serra do Cedro, próximo a Palmeira dos Índios, passando pela Serra da Priaca e Marabá, a oeste de Penedo, “como que demandando a da Vila de Garanhuns, ou se

<sup>14</sup> Carta do Inspetor Geral José Roberto Pereira da Silva a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Vila das Alagoas, 22 nov. 1815. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJ9, 241, vol. 05 (1815-1817), fls. 68.

<sup>15</sup> Carta do Ouvidor da Comarca das Alagoas Antônio Batalha a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Vila das Alagoas, 25 nov. 1815. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJ9, 241, vol. 05 (1815-1817), fls. 66-67v.

<sup>16</sup> Carta do Ouvidor Antônio Batalha a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Porto de Pedras, 22 mar. 1816. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJ9, 241, vol. 05 (1815-1817), fls. 113-116v.

dispondo a atravessarem o Rio de S. Francisco, em procura da comarca de Sergipe d’El Rei”<sup>17</sup>. Não foram encontrados quilombos, podendo-se especular que ou os escravizados alagoanos guardavam sigilosamente o segredo das relações entre “eles e os negros aquilombados, ou a imaginação das autoridades pernambucanas, acerca dos escravizados ‘guerreiros’, corria solta. Ou ambos” (Silva, 2001, p. 9-60).

A partir de 1816, em Recife, ocorreu o julgamento de 28 pessoas acusadas de participar da “sedição premeditada”, 27 escravizados e Manoel José Guimarães, um homem branco que fora remetido separadamente. Dos 28 presos, 23 foram sentenciados, sendo que dois foram “mortos ainda no cárcere: o próprio Manoel José Guimarães, em 30 de janeiro de 1816, e o escravizado João, de nação Haussá, [...] cujo falecimento se dera ao longo das perguntas judiciais” (Silva, 2001, p. 9-60), no dia 6 de maio de 1816. Joaquim, tido como o líder da sedição, foi condenado, em 27 de agosto de 1818, a andar pelas ruas de Recife, com baraço e pregão, até o lugar da forca, onde morreria por morte natural, tendo depois a cabeça decepada e fixada em um poste, onde ficaria até que o tempo a consumisse. Inácio, por sua vez, teve a mesma pena de um escravizado chamado Domingos, ambos enviados a Fernando de Noronha, para as galés perpétuas, mas antes foram obrigados a assistir à execução de Joaquim e açoitados com baraço e pregão pelas ruas (Silva, 2001, p. 9-60).

Outros sete escravizados tiveram como destino a ilha de Fernando de Noronha, mas para cumprir dez anos de degredo, findado esse período, seriam vendidos em hasta pública para fora da capitania; quatro cativos cumpririam cinco anos na mesma ilha e, depois, seriam entregues a seus senhores com a condição de também serem vendidos para outras capitâncias. Por fim, nove escravizados tiveram como pena 100 açoites e também foram devolvidos aos seus senhores, com a igual condição de serem vendidos para fora da capitania (Silva, 2001, p. 9-60). Desse modo, nota-se que houve uma preocupação das autoridades em não permitir a presença dos revoltosos na capitania de Pernambuco. Na Bahia, em 1835, os “culpados pelo levante foram drasticamente castigados. Aos escravos africanos couberam mortes, prisões ou açoites, enquanto os libertos foram deportados para a África” (Quiring-Zoche, 1997, p. 229-238).

Na documentação do *Acordão* desse processo não há nada que se refira aos “cabeças da sedição”, os negros malês fugidos da Bahia. Os supostos responsáveis por planejar o levante não foram capturados, eles se esconderam em um quilombo e sumiram do controle da hegemonia senhorial. Uma explicação para isso pode ser encontrada na hipótese de que a

<sup>17</sup> Carta do Ouvidor Antônio Batalha a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Porto de Pedras, 22 mar. 1816. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJJ9, 241, vol. 05 (1815-1817), fls. 113-116v.

revolta teria sido planejada unicamente por escravizados e libertos de Alagoas. Assim, a teoria da presença de malês fugidos da Bahia seria uma espécie de justificação criada pelo ouvidor Batalha para a ocorrência da “sedição premeditada”, uma vez que teria de responder pela deflagração de uma revolta na comarca, onde possuía um cargo de grande relevância política.

## A Guerra dos Cabanos em Alagoas e Pernambuco

A revolta cabana que ocorreu nas matas incultas alagoanas e pernambucanas em 1832 envolveu múltiplas categorias sociais e etnias, como negros mocambeiros, indígenas aldeados de Jacuípe e brancos pobres sem-terra. Mesmo tendo sido iniciada por membros das elites provinciais, a Cabanada se constituiu em um espaço de participação política dos indígenas e escravizados fugitivos e libertos envolvidos, pois, “na maioria das vezes, conseguiam atrelar suas necessidades e expectativas mais específicas aos interesses mais amplos, tanto de líderes rebeldes quanto dos da repressão” (Dantas, 2015, p. 7). Nessa conjuntura, “negros papa-méis construíram no interior seus mocambos; os brancos pobres, sem terras, suas cabanas; os índios, suas aldeias madeireiras” (Lindoso, 2005, p. 93).

Muitos escravizados foram mobilizados por seus senhores para servir como suporte armado em eventuais confrontos; no caso dos cabanos, isso foi recorrente no início do conflito. Entretanto, essa guerra das matas “não foi uma invenção absolutista e sim um resultado do modo de vida arraigado em um cotidiano dominado” (Almeida, 2008, p. 197). Durante os embates contra as tropas provinciais, sobretudo a partir de fins de 1832, o perfil dos participantes da Cabanada foi mudando quando os potentados da região deixaram o campo de combate. Assim, a população de pobres livres, escravizados e indígenas foi ganhando espaço, “surgindo lideranças populares no seio dos conflitos armados” (Almeida, 2008, p. 197).

A Guerra dos Cabanos foi durante muito tempo vista como um movimento que apenas pedia a volta do imperador D. Pedro I ao trono, não se entrevia a participação de escravizados, indígenas, homens livres pobres e suas lutas por sobrevivência e resistência à hegemonia da classe senhorial, que era majoritariamente contrária ao projeto de extinção do tráfico atlântico em 1831. A presença de escravizados em movimentos políticos, como os Cabanos em Alagoas e Pernambuco, ocorreu durante o período dos Brasis Colonial e Imperial, foram aliados e muitas vezes “elementos destacados e até decisivos nas lutas” (Moura, 1988, p. 74).

A princípio, é “bastante difícil entender por que razão camponeses sem-terrás, escravos e índios lutavam por valores incompatíveis com seus interesses como o [...]”

absolutismo” (Freitas, 1978, p. 70). Entretanto, para melhor compreender a Cabanada e a participação de escravizados fugitivos é preciso perpassar por questões conjunturais do Brasil regencial, procurando perceber nesse episódio estratégias de luta e resistência encampadas por sujeitos históricos marginalizados pelo poder e que viviam na escravidão. Nesse sentido, verifica-se que o ideal absolutista como condição da Cabanada foi consequência de uma produção historiográfica que visava consagrar a “história por cima”. Tal raciocínio faz sentido, pois “o aquilombamento papa-mel já existia, e o problema central era construir na mata a forma possível de liberdade” (Almeida, 1978, p. 176). Como bem sinaliza Dirceu Lindoso, na região de matas incultas que confrontava “o hemiciclo palmarino, o espaço assistêmico fora, na antecedência da Cabanada, o espaço mocambeiro papa-mel” (Lindoso, 2005, p. 242). Espaço esse situado, em uma perspectiva temporal e histórica, entre Palmares (século XVII) e a Guerra dos Cabanos (século XIX). Assim, uma compreensão mais sólida sobre esse episódio passa por um melhor entendimento da participação de escravizados fugitivos, indígenas aldeados e livres pobres.

Em seu auge (1833-1834), a Cabanada se apropriava de terras e libertava escravizados. Para Décio Freitas, era uma “trágica contradição entre discurso político e as ações insurrecionais” (Freitas, 1978, p. 113). Freitas não compreendia como um movimento que surgiu defendendo uma monarquia absolutista pôde se transformar em “uma pequena república libertária”. Portanto, o concebeu como um “protesto social alienado” (Freitas, 1978, p. 119). Esses dilemas são fruto de uma historiografia que via os cabanos apenas como “massa de manobra” de uma pequena elite proprietária de terras, a qual defendia a volta de D. Pedro I ao trono.

Assim, cabe compreender que a adesão dos escravizados à Cabanada mudou a feição da revolta. Ao lado da Balaiada, da Cabanagem e da Revolta dos Malês, se inseriu no bojo dos movimentos que lutaram pelo fim da escravidão no período regencial. As recordações de Palmares estavam vivas na memória popular, e muitos descendentes de palmarinos integraram o movimento. “Foi sem dúvida destes negros que os cabanos aprenderam a técnica de se alimentar em campanha, quando escasseavam as provisões normais.” (Freitas, 1978, p. 115). As elites e autoridades de Alagoas e Pernambuco tinham um grande temor em relação aos cabanos porque a “epopeia de Palmares continuava viva na memória dos senhores de escravos” (Freitas, 1978, p. 46). As recordações desse episódio aguçavam a imaginação dos escravizados, que viram na Cabanada mais uma oportunidade de luta pela liberdade. De modo que, mais de um século depois, as matas que abrigaram Palmares estavam ocupadas pelos

“deserdados da sociedade colonial”, se tornando uma espécie de “asilo dos perseguidos”, um meio de sobrevivência aos que não possuíam terras (Freitas, 1978, p. 89).

O episódio cabano aconteceu dentro de uma forma de atalaia organizada em consequência da síndrome do medo e dos temores difundidos, “elementos característicos do cotidiano dos senhores de terras” (Almeida, 2008, p. 40) do início do século XIX. A emergência de uma sociedade alternativa era vista com temor, a “gente das matas” era tida como comunidade “inconquistada” ou “inconquistável” (Carvalho, 2007, p. 249-266). Dessa maneira, foram tomadas medidas imediatas para conter os cabanos, pois no dia 30 de julho de 1832 os revoltosos, que somavam mais de mil homens, haviam derrotado as tropas do Tenente Santos em Joaz. Assim, reuniu-se uma tropa, também com mais de mil soldados, vinda de Alagoas e da região de Garanhuns, em Pernambuco, para contê-los (Andrade, 1965, p. 49). As autoridades começaram então a perceber a seriedade da situação, entendendo que tal episódio poderia ganhar proporções maiores, o que de fato aconteceu.

A população cabana se alastrou por grandes extensões de terras, o que gerou aos governos uma grande dificuldade para contê-la. As tropas provinciais, além de falta de equipamentos, como armas e munições, tinham de enfrentar extensas matas desconhecidas e ainda a “má vontade da população que em grande parte era simpática aos rebeldes” (Andrade, 1965, p. 51). Somado a isso, a população escravizada aderia cada vez mais aos cabanos, fugindo para as matas incultas, pois via uma oportunidade de conquistar a tão sonhada liberdade.

Os cabanos, exímios confeiteiros das terras que ocupavam, “usavam emboscadas e, quando perseguidos, refugiavam-se nas matas, utilizando trilhas e veredas desconhecidas às forças legais, que não os conseguiam submeter” (Andrade, 1965, p. 55). O desconhecimento do terreno, as táticas convencionais e a hostilidade da população local foram as causas do insucesso das forças legalistas (Freitas, 2008, p. 102). A demora na conclusão da guerra contra os cabanos passou a incomodar as elites e as autoridades.

Com o apoio dos populares que moravam em vilas e povoações situadas próximo aos combates, os cabanos conseguiam se abastecer de gêneros alimentícios, armas e munições; adquiriam ainda informações sobre o inimigo e conseguiam se esconder e/ou se disfarçar na eventual presença das tropas legais (Freitas, 2008, p. 102). Além disso, com medo de represálias por parte dos cabanos e sabedores da impossibilidade de defesa pelas tropas legais, muitos senhores de engenho e fazendeiros também colaboravam com a população das matas.

A Cabanada formou uma sociedade alternativa “em face do confronto permanente com a sociedade branca” (Almeida, 2008, p. 50) escravocrata. Assim, cabe atentar para o seu

lugar político e dar foco à luta pela liberdade. O arraial papa-mel se constituiu como uma recusa social à instituição escravista, para onde iam negros fugidos e homens livres pobres de cor. Para Lindoso, esses arraiaias não representavam uma “forma de organização regressista africana, indígena ou de aldeia portuguesa. Era uma forma social nova” (Lindoso, 2005, p. 221) com características pluriétnicas que tecia redes de sociabilidade visando um objetivo comum: ir de encontro aos interesses senhoriais.

Nos três primeiros anos da Guerra dos Cabanos, as tropas dos governos não se mostraram capazes de combater a população que vivia nas matas. “Em 1834, a opinião pública era favorável a uma intensificação na luta contra os cabanos” (Andrade, 1965, p. 107), os quais haviam realizado um grande ataque a Panelas do Miranda, ponto de bastante importância econômica e política para as autoridades. Com a posse do novo Presidente da Província de Pernambuco, Manoel Carvalho Pais de Andrade, foi intensificada a repressão, criando-se um corpo de batedores encarregados de “bater as matas a procura dos cabanos”. Somado a isso, foi solicitada a ajuda das províncias vizinhas, Paraíba e Bahia – a primeira enviou armas e tropas e a segunda, apenas armas. Outra preocupação da presidência pernambucana se referia aos suprimentos e mantimentos das tropas, que receberam remessas de carne-seca, bacalhau, boiadas e farinha (Andrade, 1965, p. 113).

A partir de 1834, com as mortes e prisões das lideranças restauradoras pelas forças do Estado Imperial, a Cabanada radicalizou sua feição popular e constituiu uma “Guarda Negra”, sob a liderança de Vicente Ferreira de Paula, filho de uma escravizada com um vigário, que aliou à sua experiência militar técnicas de guerrilha cabanas, ensejando o fim do cativeiro, a posse de terras, o fim da servidão dos trabalhadores “livres” e a pluralidade religiosa. Nessa conjuntura, cabe entender o negro papa-mel não como um “pretor negro” na guarda de Vicente de Paula, “mas uma sociedade plantada na mesma região” (Almeida, 2008, p. 65) comandada por ele. A Cabanada saiu “completamente do controle dos proprietários rurais, capitães-mores e oficiais de primeira linha”, que tinham a liderança no início do movimento, porém a essa altura, em sua maioria, já haviam sido rendidos (Carvalho, 2007, p. 246-266).

A instituição de um “polígono da repressão” e a tática da “terra arrasada” ocasionaram a rendição de muitos indígenas, após negociações com os representantes do governo provincial. As matas foram “batidas em todos os sentidos, destruindo lavouras e impedindo que os cabanos se estabelecessem em um lugar por tempo suficiente para produzirem mantimentos” (Dantas, 2015, p. 186). Assim, o “polígono da repressão” se constituiu como um “espaço de marginalidade social”, local onde se concentrava o grosso das tropas cabanas.

Apesar de toda essa repressão, o espírito de luta cabana continuava, principalmente entre os chefes mais exaltados e os negros papa-méis, que temiam a escravização ou reescravização. As autoridades, por sua vez, tinham como preocupação prender Vicente Ferreira de Paula, o “capitão de todas as matas”, principal liderança cabana. Em fins de 1834, as partidas exploratórias haviam prendido muitos revoltosos, principalmente “mulheres e crianças em estado de fome e miséria”, em sua maioria enviados à colônia penal de Fernando de Noronha (Freitas, 1978, p. 147). A miserabilidade marcava o cenário final da guerra.

As autoridades também tiveram de dar destino aos presos da província de Alagoas, os quais, a partir de janeiro de 1835, foram remetidos para as vilas de Porto Calvo e Porto das Pedras. Os escravizados revoltosos presos mais fiéis a Vicente Ferreira de Paula eram os mais velhos, “devolvidos aos seus proprietários, mediante pagamento de uma multa de vinte mil réis, e caso fossem moços, tal multa era paga, mas o negro seria vendido para outra Província” (Andrade, 1965, p. 155).

Entre março e maio de 1835 foram presos 1.072 cabanos e 2.326 foram mortos (Carvalho, 2011, p. 167-200). Apesar dessas baixas, o povo cabano continuou causando problemas aos seus inimigos. Em abril desse mesmo ano, sob liderança de Vicente Ferreira de Paula, cerca de 300 homens (em sua maioria negros e índios) atacaram o ponto de Roçadinho, que estava sendo comandado pelo tenente-coronel Agra. A repressão ao “capitão de todas as matas” aumentaria, mesmo assim Vicente de Paula se manteve nas matas, resistindo com dezenas de negros que se recusavam a se entregar e voltar à condição de escravizados, ficando “longe do alcance [...] do Estado Imperial” (Carvalho, 2011, p. 167-200). Esse momento foi considerado pelas autoridades como o término da guerra contra os cabanos, porém a classe senhorial da região ainda se mostrava temerosa: a retirada das tropas provinciais poderia significar o ressurgimento da luta. Os cabanos nas matas continuariam a saquear as propriedades, se tornando um estímulo permanente para a fuga de escravizados que viviam nos engenhos das proximidades (Andrade, 1965, 186), haja vista que, com o bando reduzido, os negros papa-méis adquiriram maior mobilidade, podendo transitar pelas matas e perpetrar eventuais ataques às propriedades da região.

As autoridades pensaram que a morte de D. Pedro I, em 24 de setembro de 1834, esvaziaria o movimento e então ordenaram o regresso da Guarda Nacional e das tropas provinciais. De forma perspicaz, achou-se um pretexto para pôr um fim oficial ao evento e anunciar discursivamente a derrota cabana, entretanto, a resistência continuaria nas matas. A Cabanada há muito tempo já tinha deixado de ser um movimento “restaurador da monarquia”, isso se algum dia realmente o foi. Vicente de Paula e os cabanos resistentes se refugiaram em

Japaranduba e estabeleceram “um arraial semelhante aos da cabanada” (Freitas, 1978, p. 157), para onde fugiram muitos escravizados. Era um movimento típico dos rebeldes, e dessa maneira conduziriam o restante da guerra: quando se fechava um determinado ponto, seguiam para outro e se reestabeleciaiam (Almeida, 2008, p. 245).

A Guerra dos Cabanos, ao norte de Alagoas e ao sul de Pernambuco, pode ser considerada um episódio marcante na luta contra a escravidão na conjuntura oitocentista, isso levando em conta “a extensão da área que os rebeldes enesgaram a dominar, o período de duração da luta” (Andrade, 1965, p. 199), as populações mobilizadas pelos revoltosos e os governos provinciais que se articularam para reprimir-los. Entretanto, a resistência à escravidão presente na Cabanada parece não ter recebido a devida atenção na historiografia do tema. Muitos autores conceituaram a revolta como extremamente regressista, “reacionária mesmo, pois combatia a Regência, que encarnava a Monarquia Constitucional, visando, não alcançar a República, mas uma volta ao antigo regime absolutista” (Andrade, 1965, 201), ou seja, a volta de D. Pedro I ao trono. Todavia, não se pode desconsiderar a participação de negros escravizados que fugiram do cativeiro e se embrenharam nas matas, alimentando-se de caça, frutas e mel, relutando em se render, já que seriam reescravizados. Nas matas sentiram a experiência de liberdade e não queriam mais voltar ao cativeiro.

A Cabanada representou uma “interrupção compulsória no direito senhorial”, por isso foi realizado um alto investimento para a manutenção das tropas que a combatiam. Os cabanos interferiram na política imperial, “não apenas se defendendo, mas também atacando as guarnições avançadas e o quartel general das tropas imperiais, tentando ocupar posições estratégicas” (Carvalho, 2011, 167-200), algumas fora das matas. A hegemonia senhorial assistia ao deslocamento de um considerável contingente de mão de obra escravizada para fora do seu espaço de produção, além de indígenas que abandonavam as aldeias para ocupar espaços nas matas insurgentes, renegando as funções que lhes foram designadas pelo Estado Imperial. Moradores e lavradores também deixaram suas atividades nos engenhos de açúcar e viravam cabanos, sem o consentimento senhorial (Mello, 2005). Tal conjuntura não seria permitida pelas autoridades e prejudicava diretamente os interesses da classe senhorial, pois implicava declínio da produtividade agrícola.

## **Os Marimbondos em Alagoas: a luta contra a lei do cativeiro**

Em 1º de janeiro de 1852, ao entrarem em vigor os decretos 797 e 798 de 18 de junho de 1851, o governo imperial já presenciava uma onda de motins que tomava boa parte das

províncias nordestinas. Os decretos que ordenavam a realização do *Registro de nascimento e óbito* (797) e do *Censo geral do Império* (798) constituíam um pacote de iniciativas do governo que visava reunir dados copiosos e “confiáveis” acerca da população do país (Chalhoub, 2012, p. 13). Entretanto, foram interpretados por boa parte da população livre pobre e liberta como medidas de escravização e reescravização.

Em vez dos decretos sendo cumpridos, o que se viu entre fins de 1851 e início de 1852 foram vários motins, um verdadeiro *pandemônio*, uma *calamidade* (Chalhoub, 2012, p. 14), pois os contrários aos decretos estavam agindo de forma deliberada para obstar a entrada em vigor dos tais registros. Atuaram de acordo com normas de inserção social que, aparentemente, haviam passado despercebidas para os representantes do Estado, o que revela a autopercepção coletiva de um segmento que estava integrado na ordem social do escravismo otocentista (Palacios e Olivares, 1996, p. 123-139).

As leis que desencadearam os motins indicavam que cada distrito de juiz de paz teria um livro para o registro dos nascimentos e outro para o de óbitos. Os sacramentos – aos nascidos e falecidos – só poderiam se realizar mediante a apresentação dos registros (Saavedra, 2015). Os amotinados acreditavam que havia uma “ligação entre o fim do tráfico atlântico de escravos, obtido recentemente por meio da aplicação da lei de setembro de 1850, e o regulamento do registro civil” (Chalhoub, 2012, p. 20). A “lei do cativeiro”, como ficou popularmente conhecida a *lei do registro civil*, significou para uma grande massa da população que habitava as zonas rurais do nordeste brasileiro, entre outras, a possibilidade de ser colocada em regime de escravização. O “medo de ser reduzido ao cativeiro se lhe afigurava como um sentimento popular autêntico, não instalado na ‘gente de cor’ como algo exógeno” (Chalhoub, 2012, p. 24). Dessa forma, os motins emergiram como um movimento “sem líderes que uniu agricultores pobres autônomos, agregados, jornaleiros, brancos ao lado de negros, mulheres ao lado de homens” (Oliveira, 2006, p. 47-55).

Os nomes “Revolta dos Maribondos” e “Ronco da Abelha” que atribuíram ao evento, se devem ao barulho semelhante ao de um enxame de marimbondos ou abelhas que anunciaava a aproximação da multidão, “que marchava a rasgar os editais das leis afixados nas portas das igrejas e a invadir fazendas e delegacias exigindo a suspensão das medidas” (Saavedra, 2009). Nesse panorama, os motins serviram de pretexto para unir as elites locais. Tanto os liberais como os conservadores concordaram, com grande alvoroço, que libertos, livres pobres e agricultores autônomos eram inimigos em comum, fato “digno de servir como patamar para consolidar a pacificação dos grupos dirigentes da sociedade agrária, e capaz de mostrar a

necessidade histórica da conciliação dos detentores do poder” (Palacios e Olivares (Palacios e Olivares, 1996, p. 123-139).

Em termos gerais, durante os últimos meses de 1851 e o início de 1852, foram atacados engenhos e prédios públicos, botando em fuga autoridades e senhores de proprietários de terra (Maia, 2008, p. 30), já que muitas propriedades foram invadidas, forçando-os a se refugiarem com seus familiares nas matas (Oliveira, 2006, p. 363-388). Em Camaragibe, o presidente da província de Alagoas na época, José Bento da Cunha e Figueiredo, relatou que muitos habitantes abandonaram suas casas “porque contavam a cada momento com uma invasão de bandidos do centro das matas de Angelim e Cocal, e mesmo da plebe do lugar, que se mostrava sumamente altanada”<sup>18</sup> Grupos armados com homens e mulheres invadiam igrejas nos horários de missa e intimavam os padres a impedirem a leitura da lei do registro civil. Alguns escrivães e juízes de paz (responsáveis pela implantação dos decretos) foram ameaçados e sofreram perseguição e agressão. Além disso, autoridades policiais foram desarmadas e trancafiadas em cadeias. Os revoltosos vigiaram os emissários e as correspondências endereçadas aos municípios com o objetivo de arrebatá-los os textos dos decretos antes que chegassem ao destino final. Queriam assim impedir que os decretos fossem divulgados e que os escrivães dos juízes de paz emitissem as certidões.

Em Alagoas, o movimento contra a “lei do cativeiro” atingiu as seguintes localidades: Mundaú-Mirim (Santana do Mundaú), Riachão (Junqueiro), Lage do Canhoto (São José da Laje), Imperatriz (União dos Palmares), Camaragibe (Passo de Camaragibe), Jacuípe, Salomé (São Sebastião), São Brás, Penedo, Porto Calvo, Porto de Pedras, Urucu (Joaquim Gomes), Barra Grande (Maragogi) e as matas do Angelim. Para o presidente da província, o movimento havia atingido “apenas lugares do mato” (Saavedra, 2015, 90-113), localidades onde se concentrava um grande número de escravizados fugidos e libertos, além dos livres pobres que trabalhavam na agricultura.

O presidente da Província de Alagoas, José Bento da Cunha e Figueiredo, na parte sobre *Tranquilidade pública* de sua fala dirigida à Assembleia Legislativa da Província de Alagoas, em abril de 1852, disse que tudo se achava “em perfeita tranquilidade, resultado necessário do espírito de ordem” que continuava a dominar Alagoas. Entretanto, se referindo aos motins causados pelos contrários à “lei do cativeiro”, alegou “que entre o bom povo

<sup>18</sup> ALAGOAS. Falla dirigida á Assembléa Legislativa da provincia das Alagoas, na abertura da primeira sessão ordinaria da nona legislatura, pelo exm. presidente da mesma provincia, o conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 26 de abril de 1852. Maceió: Typ. Constitucional, 1852, p. 7.

alagoano existe enxertado um tal ou qual gérmão de anarquia que, não obstante ser mui fraco, não perde ocasião de se desenvolver”.<sup>19</sup>

O presidente da província alagoana afirmou também que havia se prevenido em relação a outros motins, entrando em contato com párocos e agentes policiais para que se articulassesem no intuito de conter os amotinados e para que a ideia de “lei do cativeiro” não ganhasse força. Entendia que, dessa forma, faria “dissuadir o povo das falsas ideias em que o imbuam”, combatendo “a profunda indisposição do povo do interior contra a execução do decreto, e o propósito em que estavam de repeli-lo com mão armada”.

Havia, portanto, uma preocupação por parte das autoridades em tentar convencer a população, que se encontrava temerosa em relação à ideia de “lei do cativeiro”. Uma preocupação que não era exclusividade de Alagoas, o *Diário de Pernambuco* chegou a publicar uma circular do diretor do *Censo Provincial* endereçada aos diretores municipais, que, ciente dos “atos violentos” que “homens inexpertos” têm cometido contra as leis nº 797 e 798 de 18 de junho de 1851, rogou que empregassem esforços para esclarecer e mostrar que tais decretos não atentariam contra os direitos dos cidadãos, mas, pelo contrário, concorreriam “poderosamente para o progresso civilizatório do país, que todos devem desejar”.<sup>20</sup>

Nas palavras de José Bento da Cunha e Figueiredo, os motivos para os motins contra os decretos 797 e 798 eram, no início, “um segredo quase impenetrável; as autoridades estavam inteiramente descuidadas, e, todavia, já se contava com um rompimento geral nos primeiros dias de janeiro de 1852”.<sup>21</sup> Para essa autoridade, o véu que cobria o “mistério sedicioso” teve sua ponta levantada em outubro de 1851, quando em Mundaú-Mirim apareceu “50 homens armados blasfemando contra o decreto, que se dizia havia de ser publicado naquela ocasião”.<sup>22</sup> Diante de tal situação, as autoridades enviaram para a região o missionário capuchinho Frei Henrique, do Castelo de São Pedro, com o objetivo “de com a palavra de Evangelho domar as paixões exaltadas com tudo de mandar aproximar para ali um destacamento, que pudesse refrear os que se mostrassem obstinados”. José Bento da Cunha e Figueiredo acreditava que essa medida teria um “feliz sucesso”, e esperava não precisar utilizar de força, caso necessitasse restabelecer a tranquilidade. Além disso, temoroso por ameaças que circulavam nas regiões do Arrasto (Capela) e Riachão, o presidente da província

<sup>19</sup> ALAGOAS. Falla dirigida á Assembléa Legislativa da província das Alagoas, na abertura da primeira sessão ordinaria da nona legislatura, pelo exm. presidente da mesma província, o conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 26 de abril de 1852. Maceió: Typ. Constitucional, 1852, p. 3.

<sup>20</sup> DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, 03 jan. 1852.

<sup>21</sup> DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, 03 jan. 1852.

<sup>22</sup> ALAGOAS. Falla dirigida á Assembléa Legislativa da província das Alagoas, na abertura da primeira sessão ordinaria da nona legislatura, pelo exm. presidente da mesma província, o conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 26 de abril de 1852. Maceió: Typ. Constitucional, 1852, p. 3-4.

de Alagoas, em complemento às providências dadas para o termo de Imperatriz, mandou averiguar os fatos ali ocorridos. Solicitou aos juízes de direito e municipal que cumprissem a missão de deixar o termo tranquilo, instaurando o competente processo contra os “delinquentes”, que acabaram sendo absolvidos.

Diante desse quadro, José Bento da Cunha e Figueiredo – que alegava estar desde o dia 13 de dezembro de 1851 procurando explicar o sentido do decreto e facilitar sua execução – apresentou três sugestões à Assembleia Legislativa da Província de Alagoas, as quais tinham o intuito de “remover todo e qualquer pretexto, que com visos de plausibilidade pudesse alimentar a causa da má fé”. A primeira sugestão era a de que os escrivães dos juízes de paz, logo que lavrado o termo do registro dos nascimentos, apenas remetessem ao vigário uma certidão para habilitar o batismo da criança. A segunda, que a certidão de óbito para o enterramento tornava-se desnecessária naquela província, onde não havia administradores de cemitério. Por fim, que as certidões de nascimento e óbito, de que falava o decreto, deviam ter lugar somente a respeito dos nascidos ou falecidos a partir do dia 1º de janeiro em diante.

Acreditava-se que essas decisões, que foram imediatamente aprovadas pelo governo imperial, e “acolhidas e aplaudidas” pelos párocos, seriam o bastante “para acalmar de uma vez a incandescência popular, se com efeito tivesse ela por causa eficiente os inconvenientes reais do decreto, e não o fermento vicioso da anarquia”. Entretanto, ao aproximar-se o dia da execução do decreto, José Bento da Cunha e Figueiredo reclamou que “sintomas sediciosos” voltavam a aparecer em algumas regiões da província de Alagoas: “[...] no termo da Imperatriz, nas matas do Angelim, nos povoados – Salomé, Porto Calvo, Jacuípe, na Barra Grande, e em outros lugares”.<sup>23</sup>

Para enfrentar a situação, foi enviado para a Vila da Imperatriz o capitão João Francisco Catete com uma força de primeira linha, acompanhado pelo subdelegado da Vila do Norte, Lucio Soares de Albuquerque Eustáquio. A instrução por eles recebida era de conter o “exaltamento popular por todos os meios pacíficos. Devendo empregar a força somente nos casos extremos”. A Guarda Nacional foi enviada para Camaragibe, Porto Calvo e Jacuípe, “com o fim de habilitar as autoridades policiais a sufocarem de pronto qualquer movimento de desordem”. Outra medida tomada foi a de fazer marchar o “comandante de polícia com 50 praças para ficarem destacadas no ponto da Soledade, centro das matas do Angelim, donde pudesse facilmente acudir ao chamamento da polícia dos diversos lugares ameaçados”. Para a

<sup>23</sup> ALAGOAS. Falla dirigida á Assembléa Legislativa da provincia das Alagoas, na abertura da primeira sessão ordinaria da nona legislatura, pelo exm. presidente da mesma província, o conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 26 de abril de 1852. Maceió: Typ. Constitucional, 1852, p. 6.

cidade de Penedo, foi mandado o “prestimoso” capuchinho Frei Henrique do Castelo de São Pedro; a recomendação era “de percorrer todo o sul da província, como o fez com grande vantagem, sob os auspícios do digno Delegado do Penedo Manoel Goes Ribeiro Junior”.

Devido a algumas investigações e informações que circulavam pela província alagoana, José Bento da Cunha e Figueiredo apontou o nome de Antonio Mendes da Rocha Maia como o responsável por propagandear a ideia de cativeiro em relação aos decretos. Ele foi acusado de ser um séquito que andava por Alagoas “fazendo desatinos e propalando ideias subversivas a ordem pública”.<sup>24</sup> Em 3 de fevereiro de 1852, Antonio Mendes se juntou a um grupo “de sceleratos [*criminosos*] em número de 16 a 20, na esperança de poder reunir alguns outros grupos, que prometiam achar-se com ele no momento mais favorável”.<sup>25</sup> O presidente da província, que já havia deslocado um destacamento para a região de Santo Antônio Grande, ordenara a prisão do sujeito, entretanto, ele atacou um engenho de nome Gavião, “onde violentamente tirara de dois portugueses três barris com pólvora e treze clavinetes [pequenas carabinas]”. Após esse episódio, foi ordenado que uma força de 20 praças do 3º batalhão fosse prender os amotinados.

Porém, em 6 de fevereiro de 1852, o engenho São João foi atacado e seu proprietário, quase assassinado. Nessa ocasião, os “sediciosos” se emboscaram “nas casinhas para esperar a força legal, a quem receberam com uma descarga, foram por ela rechaçados, e desalojados instantaneamente”. Antonio Mendes fugiu “com dois ou três dos seus sequazes [*seguidores*]”, em direção à região de Urucu. Entretanto, foi preso pelo capitão de índios Antonio de Souza Salazar quando tentava convencê-lo, pela segunda vez, a aderir ao movimento. Tal prisão foi combinada com o delegado de Porto de Pedras, Bernardo Antonio de Mendonça.

A fala de José Bento da Cunha e Figueiredo dirigida à Assembleia Legislativa da Província de Alagoas é um bom exemplo de como as autoridades se portavam diante de movimentos que abalavam a hegemonia senhorial, buscando sempre solucioná-los, seja através de negociações ou de violência extrema. Além disso, esses indivíduos em sua retórica se preocupavam em descharacterizar e subjugar os “sediciosos”. Sobre os “marimbondos”, o ministro Visconde de Mont’Alegre disse que a população envolvida possuía “hábitos e vida excêntrica” (Chalhoub, 2012, p. 17). Renata Saavedra, analisando notícias e informações sobre os motins contrários à “lei do cativeiro” em Pernambuco, verifica que o episódio

<sup>24</sup> Correspondência do presidente de Alagoas ao Ministério do Império, de 17 de janeiro de 1852. Acervo Arquivo Nacional - Rio de Janeiro, IJ 360.

<sup>25</sup> ALAGOAS. Falla dirigida á Assembléa Legislativa da provincia das Alagoas, na abertura da primeira sessão ordinaria da nona legislatura, pelo exm. presidente da mesma provincia, o conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo em 26 de abril de 1852. Maceió: Typ. Constitucional, 1852, p. 8.

aparece na maioria das falas oficiais “como algo sem valor, tendo seu impacto reduzido e amenizado. Paradoxalmente, o mesmo discurso que irracionaliza esses homens é o que repete que ‘a província goza de paz’” (Saavedra, 2015, p. 90-113). Eusébio de Queiroz e alguns de seus pares, através de falas e discursos, objetivaram desdenhar a importância que os “marimbondos” atingiram, e procuraram atribuir o episódio a coisas de “gente do mato”, insinuando que tal população não tinha pensamento próprio e era facilmente manipulável pelos opositores do governo, “acusação usual dos conservadores ou saquaremas aos liberais” (Chalhoub, 2012, p. 16).

O *Diário de Pernambuco* publicou notícias visando apaziguar os ocorridos e passar a ideia de tranquilidade e controle. Em 10 de janeiro de 1852, dedicou algumas linhas para informar que “Pessoas chegadas das Alagoas referem que aquela província ficara em paz, é, portanto, falso o boato que se espalhou aqui de se achar ela em desordem”<sup>26</sup>. Para Saavedra, o “‘abafamento’ da revolta tem um sentido prático: a falta de recursos para enfrentá-la” (Saavedra, 2015, p. 90-113), haja vista que as frágeis condições do aparato policial das províncias constituíam brechas para a atuação dos revoltosos. Tal conjuntura explicaria a política de conciliação adotada pelas autoridades no gerenciamento da “Guerra aos Marimbondos”. Na esteira dos acontecimentos da revolta contra o registro de nascimentos e óbitos, também surgiram “protestos contra o recrutamento, contra a ingerência do poder público em geral, contra o pagamento de impostos e tributos etc.” (Palacios e Olivares, 2006, p. 9-39). Tudo isso causou sérias preocupações às autoridades.

Em virtude do caos instalado, o governo imperial recuou e suspendeu o decreto em 29 de janeiro de 1852 (Chalhoub, 2012, p. 15). Segundo Maria Luiza Ferreira de Oliveira, com o recuo do governo, os ânimos foram se acalmando, até que a revolta chegou ao fim. A respeito dessa tática de recuar, cabe pontuar algumas questões. Primeiro, que as autoridades se mostravam temerosas devido à dificuldade de aparelhamento militar (falta de armamento, munições e pessoal). Além disso, como muitos livres estavam sendo forçados a integrar a Guarda Nacional, esta se mostrou favorável aos revoltosos. Soma-se a essa situação o fato de que grande contingente das tropas provinciais ainda estava marcando território nas regiões cabanas e praeiras, sendo assim, temia-se que os revoltosos se espalhassem ainda mais e causassem mais distúrbios. Não havia, desse modo, tropas de linha suficientes para enviar a todas as localidades, muito menos como “mantê-las por algum período na vigilância” (Oliveira, 2006, p. 47-55). A autora ainda problematiza se para a elite escravocrata valeria

---

<sup>26</sup> DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, 10 jan. 1852.

mesmo a pena mobilizar tropas militares para fazer a contagem da população do país, tendo em vista que isso acabaria expondo escravizados ilegais e suas possíveis clientelas que poderiam ser recrutadas, ocasionando assim a dissolução de currais eleitorais fictícios.

A luta contra a “lei do cativeiro” não foi uma revolta contra o fim da escravidão, como chega a assinalar Guillermo Palacios (Palacios e Olivares, 2006. P. 9-39), mas contra a ameaça de escravização ou reescravização de uma camada da população que se encontrava livre ou liberta. O que estava em jogo era o medo, um medo coletivo de “perder a condição de liberdade, lembrando que no Império do Brasil, a liberdade não era algo dado, constitutivo, para aqueles homens ela era condicional” (Oliveira, 2006, p. 47-55). Viviam, assim, uma instabilidade social e cidadã. Constituído por campões, homens livres e libertos, esse movimento, mesmo sendo repreendido por forças opositoras, foi vitorioso, pois conseguiu o seu objetivo: adiar o decreto do censo geral do Império, que só seria posto em vigor em 1872. Forçaram, dessa maneira, o impávido Império a capitular e suspender a aplicação do Registro de Nascimentos e Óbitos por mais de 40 anos. Além disso, detiveram por mais duas décadas as tentativas do Estado de contá-los.

## Considerações Finais

Nosso principal objetivo foi analisar episódios como a Guerra dos Cabanos através de um prisma buscando vislumbrar questões relacionadas à resistência dos escravizados, libertos e livres pobres. Também se procurou questionar a visão que se tinha de uma revolta escrava supostamente “sufocada pelas autoridades” na vila de Alagoas em 1815. Somando-se a essas histórias, apareceram pessoas que se amotinaram no início da década de 1850 se posicionando contra as medidas que ficaram conhecidas como “Lei do Cativeiro”.

A hegemonia senhorial, que procurou exercer sua dominação combatendo quilombos, revoltas e fugas, restringindo as alforrias e proibindo as práticas culturais de matrizes africanas, deparou-se com uma forte e articulada resistência escrava, que também se configurou no campo da cultura. Reinventando suas identidades e desenvolvendo, dentro das possibilidades existentes, variadas estratégias para obter meios de subsistência e resistir à instituição escravista, a população africana e seus descendentes tiveram sempre a liberdade em seu horizonte. Além de revoltas e quilombos, houve negociações com os senhores, ameaças, roubos, sabotagens, suicídios, infanticídios, assassinatos, celebrações e festas negras.

O estudo da revolta de 1815 ainda possui várias questões a serem refletidas, e análises mais atentas ao processo do *Acordão* podem preencher algumas lacunas. Sobre os Cabanos, apesar de ser um tema bastante estudado nos últimos anos, ainda se fazem necessárias pesquisas que atentem para o quotidiano da vida nas matas e explorem um pouco mais o modo de ser dos *papa-méis*. No que diz respeito à luta contra a “Lei do Cativeiro”, a presente pesquisa se ateve majoritariamente, no que tange à análise documental, aos relatórios provinciais, assim não se deu uma maior atenção ao modo como esses eventos foram noticiados em periódicos da época, bem como não se debruçou sobre a documentação policial. Desse modo, são lançadas as bases para outros estudos sobre as questões aqui levantadas.

## Referências

ALMEIDA, Luís Sávio de. *Memorial biográfico de Vicente de Paula, capitão de todas as matas: guerrilha e sociedade alternativa na mata alagoana*. Maceió: Edufal, 2008.

ANDRADE, Juliana Alves de. *Gente do Vale: experiências camponesas no interior da Província de Alagoas (1870-1890)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ANDRADE, Manoel Correia de. *A Guerra dos Cabanos*. Rio de Janeiro: Conquista, 1965.

ARAÚJO, Carlos Eduardo; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

BEATTIE, Peter M. *Tributo de sangue: exército, honra, raça e nação no Brasil - 1864-1945*. São Paulo: Edusp, 2009.

BEATTIE, Peter M. *Punishment in paradise: race, slavery. Human rights, and a nineteenth-century Brazilian penal colony*. Durhan/London: Duke University Press, 2015.

BEZERRA, Henrique Rodrigues; LUCENA, Raquel Gomes de. *Guerra dos marimbondos: Revoltas populares*. Anais eletrônicos do VI Colóquio de História. Recife, 2012, p.95-102.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848. *Tempo*. Niterói, v. 3, n. 6, dez. 1998.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. A mata atlântica: sertões de Pernambuco e Alagoas, sécs. XVII-XIX. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. Recife, n. 25-2, p. 249-266, 2007.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. Um exército de índios, quilombolas e senhores de engenho contra os “jacobinos”: a Cabanada, 1832-1835. In: DANTAS, Monica Duarte (Org.). *Revoltas, motins e revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2011, p.167-200.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costumes no Brasil oitocentista*.

São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dimensões da participação política indígena na formação do Estado Nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

DUARTE, Abelardo. *Os negros muçulmanos nas Alagoas (os malês)*. Maceió: Edições Caetês, 1958.

FREITAS, Décio. *Os guerrilheiros do imperador*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

LINDOSO, Dirceu. *A utopia armada: rebelião de pobres nas matas do Tombo Real*. Maceió: Edufal, 2005.

LOVEJOY, Paul. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. *Topoi*. Rio de Janeiro, vol. 1, n.1, 2000, p.11-44.

MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social de escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888)*. São Paulo: Annablume, 2008.

MELLO, Janaina Cardoso. Negros escravos, negros papa-méis: fugas e sobrevivência africana nas matas de Alagoas e Pernambuco no século XIX. *Revista África e Africanidades*. Recife, ano I, n. 2, ago. 2008.

MELLO, Janaina Cardoso de. Dívidas de sangue. Queixas orçamentárias e declínio de produtividade agrícola na guerra dos cabanos (Alagoas/Pernambuco 1832-1835). *Anais do I Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social da Universidade Federal de Juiz de Fora - LAHES*. Juiz de Fora, 2005.

MELLO, Priscilla Leal. *Leitura, encantamento e rebelião: o islã negro no Brasil*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. Sobreviver à pressão escapando ao controle: embates em torno da “lei do cativeiro” (a Guerra dos Marimbondos em Pernambuco, 1851-1852). *Almanack Braziliense*. São Paulo, n. 03, maio de 2006, p. 47-55.

PARRON, Tâmis Peixoto. *A Política da Escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

QUIRING-ZOCHE, Rosemarie. Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 19/20, 1997, p.229-238.

PALACIOS E OLIVARES, Guillermo Jesus. Imaginário social e formação do mercado de trabalho: o caso do Nordeste açucareiro do Brasil no século XIX. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 31, 1996, p.123-139.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*. São Paulo, v. 28, p. 14-39, dez./fev. 1995/1996.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, p. 7-33.

REIS, João José. *Revolta escrava no Brasil*: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 68-115, jan./jun. 2014.

REIS, João José. Nos achamos em campo a tratar da liberdade: a resistência escrava no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000)*. São Paulo: SENAC, p.242-263, 2000.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Negros islâmicos no Brasil escravocrata. *Revista USP*. São Paulo, p. 139-152, set./nov. 2011.

SAAVEDRA, Renata. Recenseamento e conflito no Brasil imperial: o caso da guerra dos marimbondos. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. Recife, n. 33-1, 2015, p.90-113.

SCHWARTZ, Stuart B. Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814. In: REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.373-406.

SILVA, Alberto da Costa e. Sobre a Rebelião de 1835 na Bahia. In: SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

# Entre o trabalho forçado e o livre

negociação e conflito dos trabalhadores caravaneiros

em Angola – meados do século XIX<sup>27</sup>

Ivan Sicca Gonçalves<sup>28</sup>

## Resumo:

Em meados do século XIX, com a expansão do abolicionismo no mundo atlântico e com a consequente reconversão da economia da colônia portuguesa de Angola de uma fornecedora de pessoas escravizadas para o tráfico atlântico, em uma economia baseada na exportação de gêneros coloniais agrícolas e extrativistas, a demanda por trabalhadores para os serviços nas caravanas comerciais de longa distância aumentou consideravelmente. Sempre tendo sido objeto de preocupação das autoridades coloniais, o recrutamento de carregadores era instrumento fundamental para a própria existência do enorme fluxo de mercadorias entre o Atlântico e interior de Angola, e constantemente gerou revoltas e conflitos nas áreas de maior interferência política dos portugueses. Aparecendo no cerne do debate abolicionista português em meados do século, as condições de recrutamento e manutenção das caravanas mudaram radicalmente ao mesmo tempo que a economia colonial mais exigia tais serviços. Diante de tais fatores, esse texto buscará debater sobre os impactos múltiplos do abolicionismo colonial português sobre o trabalho nas caravanas em Angola, reconhecendo dinâmicas autônomas do comércio africano e reações heterogêneas de diversos agentes sociais.

**Palavras-chave:** Abolicionismo. Colonialismo Português. Angola Oitocentista. Comércio de Longa Distância.

<sup>27</sup> Versões preliminares desse texto foram apresentadas no 11º Congresso Ibérico de Estudos Africanos; III Encontro Internacional da ABEÁfrica e no Simpósio Internacional “Modalidades de Resistência nos Impérios Ibéricos. Da participação política às formas quotidianas de dissensão (1450-1850)”. Agradeço a todos os comentários e contribuições dos participantes desses eventos. Também esse texto contou com a leitura atenta de Carlos Augusto Santos Neri Braga, Carolina Lima de Souza, Jéssica Cristina Rosa e Jhonatan Uewerton Souza, a quem agradeço pelas críticas, comentários e sugestões.

<sup>28</sup> Ivan Sicca Gonçalves é doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas, na Área de História Social, Diferenças e Conflitos, fazendo parte da linha de pesquisa em África e Diáspora Africana. É bacharel (2017), licenciado (2017) e mestre (2021) em História também pela UNICAMP. Email de contato: [ivansiccag@gmail.com](mailto:ivansiccag@gmail.com).

# Between Forced and Free Labor

negotiation and conflict of caravan workers

in Angola – mid-19th century

## Abstract:

In the mid-19th century, with the expansion of the abolitionism in the Atlantic World and with the subsequent reconversion of the Angolan Colonial Economy from a slave supplier to the Transatlantic trade to an exporter of agricultural and extractive goods, the demand for human porters for the long-distance trade caravans increased considerably. The porter's recruitment was always an object of concern for the colonial authorities and was fundamental to the existence of the huge flux of commodities between the Atlantic and Angola's hinterland and constantly resulted in rebellions and conflicts in the areas with more political interference from the Portuguese settlers. When they appeared in the core of the abolitionist debate, the recruitment and maintenance conditions in the caravans changed intensely, while the colonial economy mostly needed its services. Considering those processes, this paper will debate about the multiples impacts of the Portuguese colonial abolitionism over the caravan labor in Angola, recognizing autonomous dynamics inside the African trade and heterogeneous reactions from the various social agents.

**Keywords:** Abolitionism. Portuguese Colonialism. 19th Century Angola. Long-Distance Trade.

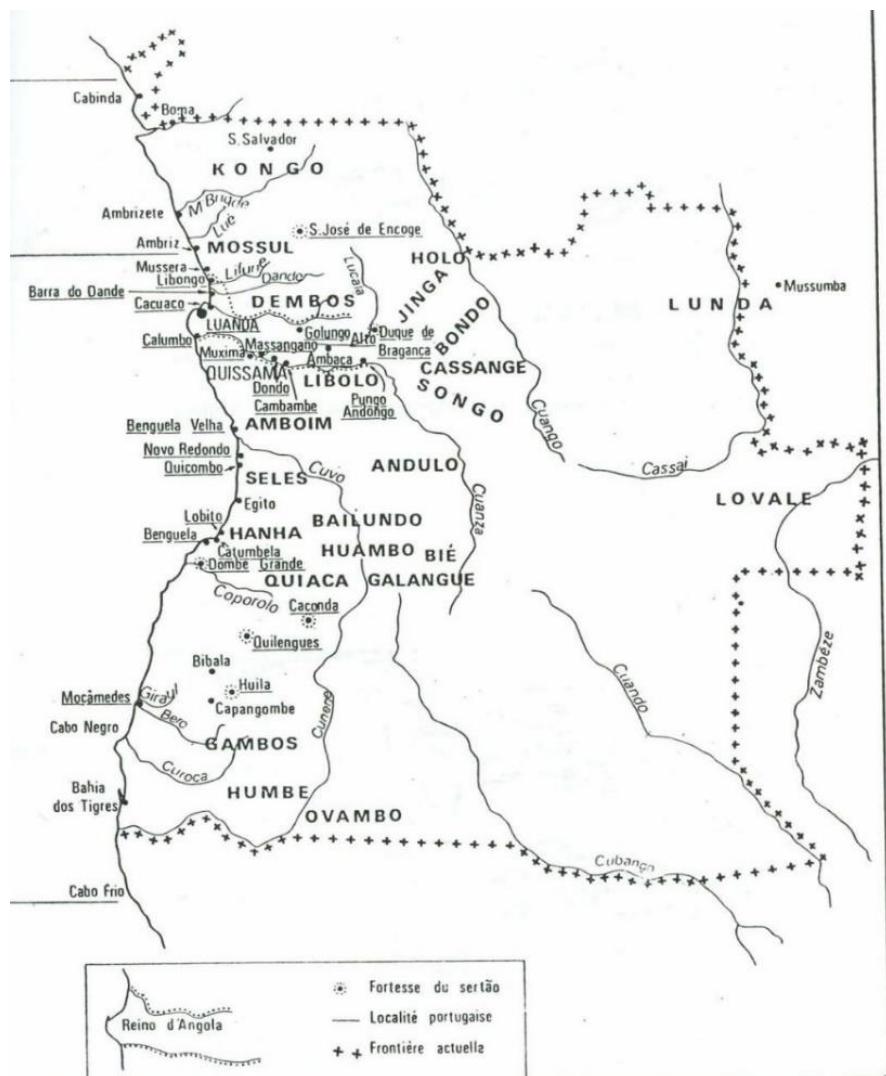
Em janeiro de 1840, nas cercanias do Presídio português de Pungo Andongo, os moradores organizaram um abaixo assinado pedindo que o governo central de Luanda enviasse carregadores para a região, já que, por causa de mudanças legais recentes, não conseguiam mais coagir os africanos locais a aceitarem tal tarefa.<sup>29</sup> Em um notável contraste, na década seguinte, a sul do dito presídio, um dos moradores portugueses do reino africano do Bié registra um cotidiano comercial repleto de extensas caravanas que vinham e voltavam a todo momento do interior, tendo ele mesmo comandado pelo menos uma comitiva que chegou a ter 5000 membros.<sup>30</sup> Em meados do século XIX, quando a demanda do transporte de cargas nas caravanas de longa distância crescia aceleradamente, essa contradição parecia se tornar cada vez mais latente, na qual em muitas regiões do interior da colônia os habitantes temiam e evitavam de toda forma serem recrutados para a profissão tão dura e insalubre, enquanto em outras, centenas ou milhares destes trabalhadores iam atrás de formar tais comitivas em condições aparentemente bastante similares.

---

<sup>29</sup> Seja por realidade empírica, ou por exagero retórico, na dita petição tais moradores chegaram a afirmar que a ausência de trabalhadores para as caravanas tinha gerado naquele ano tal nível de desabastecimento que chegara a faltar em Pungo Andongo gêneros de permuta e até mesmo alimentos. Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Angola, Correspondência dos Governadores, pasta 3, 7 de janeiro, 1840. Em Angola, os Presídios eram fortalezas militares construídas pelos portugueses em territórios do interior do continente para assegurar as posições militares coloniais e administrar as cercanias, fossem elas submetidas nominalmente por domínio direto ou indireto (mantendo no poder do território os chefes africanos locais, os sobas, que se tornavam vassalos da coroa portuguesa).

<sup>30</sup> Sociedade de Geografia de Lisboa (doravante SGL). Res. 2-C-6. Silva Porto, António Francisco Ferreira, Viagens e Apontamentos de Um Portuense em África, 1º Volume, p. 149. (15/01/1853).

**Mapa 1 – Bases coloniais portuguesas (sublinhadas) e regiões sob domínio africano durante o século XIX, tendo como referência as fronteiras atuais de Angola**



Retirado de: HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da Modernidade em Angola: Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa, IICT, 1997, p. 675.

Com as sucessivas decisões europeias de combate ao tráfico atlântico de escravos na primeira metade do século, por toda a faixa atlântica do continente as sociedades africanas que eram até então envolvidas nas malhas do tráfico passaram por transformações profundas e diversas, nesse processo que ficou cunhado pela historiografia como a ascensão do comércio lícito. Seja nas regiões sob colonização europeia direta de pequena escala, como em feitorias litorâneas ou domínios insulares, ou mesmo em domínios porosos pelo interior como era o caso de Angola, seja em Estados africanos até então intensamente envolvidos com a economia

do tráfico, tornou-se necessário incentivar a produção de bens agrícolas ou extractivos para a exportação para substituir a cada vez mais difícil exportação de pessoas escravizadas, agora ilícita, iniciativa que se tornaria vital para assegurar o fluxo de mercadorias importadas para essas regiões da África Atlântica.<sup>31</sup> Do ponto de vista global, mesmo que em geral não alcançassem a rentabilidade do tráfico escravista, a altíssima demanda por estes gêneros coloniais primários nos países industrializados da Europa assegurou condições bastante favoráveis para expansão das atividades agrícolas e extractivas,<sup>32</sup> promovendo em algumas dessas regiões uma profunda reconversão econômica com intensas transformações políticas e sociais.

Tal reconversão, que na África Centro-Ocidental resultou principalmente no aumento da produção de gêneros como café, marfim, cera e, posteriormente, borracha, dependia diretamente da mão de obra de carregadores. Passando por várias regiões acidentadas e infestadas de doenças que atacavam os animais silvestres e domésticos, como era o caso das tripanossomíases, o comércio interno de Angola nunca conseguiu consolidar grandes trajetos para animais de carga, sendo o contrato de carregadores humanos a opção mais rentável e geralmente a única possível para o transporte de mercadorias até os portos atlânticos.

Além disso, a proibição portuguesa do tráfico de escravos em 1836 marcou uma conjuntura de crescimento da demanda pelo transporte de cargas. Sem interromper um pungente contrabando de cativos que duraria em algumas regiões da colônia até o início da década de 1860, o aumento da exportação de gêneros agrícolas e extractivos resultou em um incremento considerável do volume de produtos importados como tecidos, bebidas alcoólicas e armas de fogo que precisavam ser transportados para o interior, assim como os novos produtos de exportação demandavam também maior quantidade de carregadores para chegarem na costa. O resultado desse incremento da demanda por trabalhadores caravaneiros foi um recrutamento inaudito de populações africanas para tornarem-se trabalhadores de

<sup>31</sup> HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. 2<sup>nd</sup> edition. New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 2020 [1973]; KLEIN, Martin A. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia. *Journal of African History*, v. 13, p. 419-441, 1972; MANNING, Patrick. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; ELTIS, David. *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. New York: Oxford University Press, 1989; SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam: SEPHIS/CEAA, 2001; LAW, Robin (Org.). *From slave trade to “legitimate” commerce: the commercial transition in nineteenth-century West Africa – papers from a conference of the Centre of Commonwealth Studies*. University of Stirling, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

<sup>32</sup> TOMICH, Dale W. A Segunda Escravidão. In: *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*, São Paulo: EDUSP, 2011, p. 84-86; GORDON, David M. *Wearing Cloth, Wielding Guns: Consumption, Trade, and Politics in the South-Central African Interior during the Nineteenth Century*. In: ROSS, Robert; HINFELAAR, Marja; PESA, Iva (Orgs.). *The Objects of Life in Central Africa: The History of Consumption and Social Change, 1840-1980*. Leiden/Boston: Brill, 2013, p. 17-40.

caravanas, havendo estimativas de que no final do século por volta de 200 000 carregadores eram necessários anualmente para atender as demandas do comércio de longa distância em Angola, um equivalente a cerca de 4% da população total dos territórios que hoje correspondem a esse país, tornando-se assim a principal profissão não rural dessa parte do continente africano.<sup>33</sup>

A explicação tradicional da bibliografia para justificar a simultaneidade entre, por um lado, uma profusão generalizada de caravanas de grandes dimensões em certas regiões, e, de outro, uma recusa enfática dos moradores de certos territórios a se submeterem a trabalho tão extenuante, geralmente passa pela avaliação do impacto desigual das operações portuguesas na política interna de diferentes regiões de Angola. Nas proximidades de Luanda e ao longo dos distritos e presídios do vale do rio Kwanza exigia-se dos líderes aliados dos portugueses, os sobas avassalados, que arregimentassem, de forma forçada, carregadores para formarem as caravanas dos moradores das feiras portuguesas espalhadas pelo interior. Frente a esse “modelo de Luanda”, em regiões de presença mais frágil dos portugueses, como nas cercanias de Benguela e no Planalto Central, haveria a impossibilidade de forçar os sobas avassalados a arregimentarem compulsoriamente seus súditos, sendo necessário que os comerciantes da colônia alugassem os serviços dos carregadores dos sobas, pagando cada trabalhador por carga.<sup>34</sup> Explicando por essa lógica os exemplos supracitados segundo essa distinção, enquanto os moradores de Pungo Andongo – sob o modelo de Luanda – dependiam da cobrança das corveias dos africanos das proximidades do presídio, que, como discutiremos na sequência, sofreu mudança legal, o que deu oportunidade para que os trabalhadores locais não mais aceitassem compor as caravanas; no Bié – com o “modelo de Benguela” – os comerciantes portugueses não podiam exigir o trabalho forçado dos súditos do soba, utilizando, no lugar, um recrutamento de forma contratual, o que permitiu a continuidade e estabilidade do funcionamento do sistema na mesma época.

Mesmo que não seja completamente equivocada tal distinção, tentaremos demonstrar nesse texto o quanto a sua formulação remete aos próprios discursos e imaginários coloniais oitocentistas e a simples distinção entre um sistema de trabalho forçado em contraste com um regime de trabalho livre pode gerar uma simplificação que ignora a complexidade das diferentes relações de trabalho e dependência que existiam entre aqueles trabalhadores e

<sup>33</sup> A estimativa é de: MARGARIDO, Alfredo. *Les Porteurs : forme de domination et agents de changement en Angola (XVIIe-XIXe siècles)*. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, v. 65, n. 240, 1978, p. 389–397.

<sup>34</sup> TORRES, Adelino. *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher, 1991, p. 78–79.

comerciantes africanos que se envolveram cada vez mais nas caravanas de longa distância em ambas as regiões.

Para tal, inicialmente, apresentaremos a discussão política na metrópole e na colônia acerca do recrutamento de carregadores, em especial quando, na primeira metade do século XIX, ela foi apropriada pelos abolicionistas portugueses como parte de suas pautas, com importância central para seus projetos de recolonização da África. Resultando em mais do que somente “leis para inglês ver”, tentaremos mostrar os impactos e tensionamentos dos significados das mudanças legais propostas e impostas pelos abolicionistas acerca desse assunto em meados do século, apontando para os projetos e disputas entre vários tipos de agentes da sociedade colonial, ocorrendo inclusive a incorporação das novos repertórios de reivindicações pelos próprios trabalhadores das caravanas, que, com alargamento de seus horizontes de expectativas vão ao longo do século mudando seus entendimentos sobre o que era justo e digno de serem submetidos pelos comerciantes das caravanas, muitas vezes colocando em risco a própria continuidade das operações econômicas coloniais.

Na sequência, confrontaremos essas representações coloniais oitocentistas com a realidade cotidiana dessas caravanas do Planalto Central, mostrando que, no lugar de haver uma hegemonia do trabalho livre e contratual, é necessário entender os mecanismos internos de recrutamento e organização cotidiana dessas comitivas que envolviam diferentes modalidades de relações de dependência e de trabalho, incluindo a própria escravidão. Não se tratará de uma comparação entre os dois espaços, inclusive pelas fontes consultadas para esse estudo fornecerem comparativamente poucas informações sobre o cotidiano interno das caravanas na região do Kwanza. O ponto dessa parte do texto será o de problematizar essa reverberação histórica e historiográfica da distinção entre uma região de trabalho livre com outra de trabalho forçado que remete ao próprio discurso abolicionista oitocentista, que não só é equivocado para entender a realidade empírica das relações de trabalho no interior do continente, mas também pressupõe de forma eurocêntrica uma causalidade única das decisões dos altos gabinetes imperiais para as transformações ocorridas no transporte do comércio angolano ao longo do século.

Para tal, analisaremos os registros do dia a dia no interior dessas caravanas a partir dos relatos diários do comerciante português António Francisco Ferreira da Silva Porto, que residiu no Bié por quase cinquenta anos e registrou boa parte dessa estadia em seus cadernos, contando sua vida no interior de Angola, sua carreira comercial e suas viagens pelo continente. Tal fonte nos oferece uma oportunidade única de conhecer o cotidiano dos agentes

comerciais do interior de Angola, podendo acessar seus desejos, projetos e conflitos entre si.<sup>35</sup> Com essas informações tentaremos demonstrar como que essas caravanas, com condições objetivas de trabalho não tão distantes das que amedrontavam os súditos portugueses na região do rio Kwanza, não só eram montadas, mas chegavam a dimensões e frequência tão notáveis no mesmo período. Será evidenciado como os mecanismos africanos que possibilitaram tais formações caravaneiras, e, por consequência, a própria expansão comercial, eram bastante distintos do que acreditavam os abolicionistas na metrópole.

Dessa forma, esse texto realizará uma revisão da explicação esquemática que é tributária da própria miopia do abolicionismo dessa época, tentando mostrar o quanto ela se baseou em representações fictícias sobre a realidade social e, ironicamente, o quanto as suas consequências, por iniciativa de vários agentes que incluíram os próprios carregadores, também trouxeram mudanças radicais nessa própria realidade social.

## Os carregadores angolanos na mira do abolicionismo português

Por serem tão importantes para o funcionamento do comércio de longa distância, o recrutamento dos carregadores foi desde cedo preocupação do governo colonial em Angola. Os administradores coloniais receavam particularmente as articulações entre comerciantes e funcionários locais, em especial os capitães-mores, que muitas vezes exploravam ao máximo as obrigações dos súditos africanos para assim assegurar seus projetos particulares. Como contrapartida do reconhecimento enquanto vassalos da coroa portuguesa, os sobas aliados eram obrigados a, entre outras ações, regularmente reunir quantidades de carregadores exigidas pelos capitães portugueses, muitas vezes apelando para ameaças, castigos e multas contra seus súditos, intensificando a aversão a esse tipo de atividade. Muitas vezes em conluio com os comerciantes que se beneficiariam desses serviços de corveia nas caravanas, os capitães mores aumentavam consideravelmente as demandas por carregadores, extorquindo e por vezes colocando os sobas em posições mais frágeis, que podiam ser derrubados pelos súditos ou substituídos por parentes mais subservientes aos desígnios portugueses.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Sobre a vida e carreira de Silva Porto, ver também: SANTOS, Maria Emilia Madeira. Introdução (Trajectória do Comércio do Bié). In: SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da (Ed.). *Viagens e Apontamentos de um Portuense em África*. Diário de António Francisco Ferreira da Silva Porto. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1986, v. 1; SANTOS, Maria Emilia Madeira. *Nos caminhos de África: Serventia e Posse (Angola – Século XIX)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998; CEITA, Constança do Nascimento da Rosa Ferreira. *Silva Porto na África Central – Viye / Angola*: História Social e Transcultural de um Sertanejo (1839-1890). Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014.

<sup>36</sup> HEINTZE, Beatrix. *Pioneiros africanos*: caravanas de carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850 e 1890), Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 65, 264-265; MARGARIDO, Les Porteurs; RIBEIRO, Elaine.

Diante dessas articulações, muitos dos súditos destes sobas usaram como principais formas de resistência fugas generalizadas antes e depois do recrutamento, com despovoamento de territórios inteiros e fugas no meio das viagens, o que ameaçava a estabilidade dos fluxos comerciais. Por este motivo, desde o regimento do governador Tristão da Cunha de 1666, o governo colonial português procurou regular o uso dos carregadores arregimentados, prevendo inclusive a proibição do uso destes para negociantes portugueses – o que nunca foi aplicado.<sup>37</sup>

Na segunda metade do século XVIII, com o pombalismo, novas iniciativas foram feitas para tentar cercear os abusos dos administradores locais, prevendo punições aos capitães que se envolvessem diretamente com atividades comerciais e procurando formas de assegurar o pagamento dos carregadores, com o objetivo de tentar assegurar um fornecimento estável de mão de obra e evitar que eventuais rebeliões contra os recrutamentos ameaçassem as posições militares coloniais no interior. O próprio regimento do governo de Benguela de 1796, apontado pela historiografia mais tradicional como o responsável pela generalização do trabalho livre nas regiões sob o tal modelo de Benguela, foi feito com esse espírito no final de tal período, permitindo o recrutamento de carregadores pelos capitães somente por pagamento de aluguel de seus serviços aos sobas, não podendo, portanto, forçar os soberanos locais arregimentarem compulsoriamente os seus súditos.<sup>38</sup> No entanto, como bem aponta Maria Emilia Madeira Santos, mais do que qualquer regulação administrativa colonial – que em geral eram descaradamente desrespeitadas pelos moradores do interior – o principal motivo para não haver o contrato forçado em regiões de reinos como os do Planalto Central era o de não haver possibilidade dos capitães mores forçarem os poderosos sobas da região a

---

*Barganhandando sobrevivências: os trabalhadores da expedição de Henrique de Carvalho à Lunda.* São Paulo: Alameda, 2013, p. 84–87.

<sup>37</sup> COUTO, Carlos. *Os Capitães-Mores em Angola no Século XVIII* – subsídio para o estudo da sua actuação. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972, p. 230–231; MARGARIDO, Les Porteurs, p. 378.

<sup>38</sup> COUTO, *Os Capitães-Mores em Angola*, p. 231–234; MARGARIDO, Les Porteurs, p. 378–382. A referência mais antiga que encontramos de um autor abertamente falando explicitamente de um modelo de Luanda em oposição a um modelo de Benguela para o recrutamento de carregadores em Angola foi em Lourenço Cayolla, em livro publicado em 1912, no qual o autor levanta a questão da regulação do trabalho dos carregadores africanos na chave apologética de um longo esforço português de melhorar a vida dos africanos e de serem um governo que desde o pombalismo seria supostamente contra a instituição da escravidão, tendo que lidar e gerenciar os interesses imediatistas dos colonos que seriam os verdadeiros inibidores da abolição. CAYOLLA, Lourenço. *Sciencia de Colonização – II Volume*. Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar, 1912, p. 76–88. Por mais fantasioso que possa parecer esse raciocínio, cabe ser destacado o seu contexto de publicação, contemporâneo às crescentes denúncias internacionais contra as condições análogas à escravidão que homens e mulheres africanos sujeitos ao trabalho forçado colonial nas

arregimentarem de forma involuntária seus súditos para serviços potencialmente impopulares.<sup>39</sup>

No debate da grande política colonial, no entanto, o carregador e o serviço de carro forçado ganharam novos sentidos com a passagem para o século XIX. A independência do Brasil e o crescente combate inglês ao tráfico oceânico de escravos forçaram a administração colonial e os grandes comerciantes angolanos repensarem o arranjo econômico de manter uma colônia de grandes proporções com a economia quase inteiramente dedicada ao fornecimento de cativos para as Américas. Imaginários acerca do grande potencial para o desenvolvimento agrícola ao transformar Angola em uma grande exportadora de gêneros colônias povoaram tratados e propostas políticas, recorrentemente aparecendo a analogia de assim criar “novos Brasis” em África.<sup>40</sup>

Um dos textos mais influentes nesse sentido foram as memórias do ex-governador de Angola António Saldanha da Gama, escritas em 1814, com longas considerações de como funcionaria a economia e as sociedades angolanas, com apontamentos dos seus principais defeitos e potencialidades. Acerca do carro forçado, Saldanha da Gama registra o ódio e repulsa dos africanos por esse serviço, e o condena como um empecilho para o desenvolvimento da agricultura pelo fato dos recrutamentos forçados incentivarem a fuga de possíveis trabalhadores da lavoura. Ao serem publicadas em 1839, o impacto desse texto foi tão grande que levou o então ministro e secretário de estado da marinha e ultramar, o Visconde de Sá da Bandeira, grande entusiasta dos projetos agrícolas e o maior nome do abolicionismo português – que já havia sido o principal responsável pela abolição do tráfico em 1836 – a abolir o serviço forçado de carregadores em Angola a partir de portaria legislativa assinada pela rainha naquele mesmo ano.<sup>41</sup>

A resposta em Angola foi rápida e incisiva: quando o governador António Manuel de Noronha foi substituído em junho de 1840 por uma junta associada aos interesses dos comerciantes, a portaria de Lisboa foi imediatamente modificada para que a abolição do carro fosse anulada, o que foi confirmado por um novo governador de Angola por decreto

<sup>39</sup> SANTOS, Introdução (Trajectória do Comércio do Bié), p. 40; TORRES, *O império português entre o real e o imaginário*, p. 78–79.

<sup>40</sup> FERREIRA, Roquinaldo. Abolicionismo versus Colonialismo: rupturas e continuidades em Angola (século XIX). *Mulemba*, v. 4, n. 8, p. 101–126, 2014; ALEXANDRE, Valentim. A África no imaginário político Português (séculos XIX-XX). *Penélope – O Imaginário do Império*, n. 15, p. 39–52, 1995.

<sup>41</sup> MARGARIDO, Les Porteurs, p. 382–385; COUTO, *Os Capitães-Mores em Angola*, p. 236–237; SANTOS, Elaine Ribeiro da Silva dos. Fissuras no discurso abolicionista português: o serviço de carregadores e a colonização da África centro-ocidental. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo, 2011, p. 4–5; PORTUGAL. PORTARIA de 31 de janeiro de 1839. Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa. Base de Dados, CECULT (IFCH-UNICAMP) e CEDIS (FD-UNL), [www.ifch.unicamp.br/cecult/lex](http://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex). Acessado em 11/01/2022.

de 10 de outubro de 1840.<sup>42</sup> Mesmo com uma aplicação cuja vida não chegou a durar um ano, as palavras não caem no vazio. A notícia da abolição do serviço forçado de carregadores se espalhou rapidamente pelos principais distritos comerciais da bacia do rio Kwanza e em vários desses pontos os súditos africanos se recusaram a ser de qualquer forma recrutados para esse tipo de serviço. Para além do caso já comentado no começo do texto ocorrido em Pungo Andongo, o comandante do presídio de Ambaca na mesma época queixou-se com o governo central de que os fardos de cera e marfim vindos do interior se acumulavam em seu território sem ter quem os levar para o litoral. De forma análoga, o chefe do distrito do Golungo Alto enviou a Luanda uma relação nominal dos fardos de comerciantes – tanto com destino à capital, quanto à feira de Cassange – que estavam todos parados sem carregadores. No Golungo Alto, há também o registro de uma ocasião em que um soba teria sido apedrejado pelos súditos por ter tentado recrutar carregadores entre eles.<sup>43</sup>

Talvez o caso mais interessante dessas reações seja a reclamação do comandante do presídio de Duque de Bragança, que alegou que, com a notícia da abolição, os trabalhadores da região não só passaram a se recusar a serem carregadores, mas também não mais aceitaram trabalhar nas lavouras dos colonos, impedindo o cumprimento das instruções de fomento agrícola às plantações de cana de açúcar, algodão, café, arroz, trigo e tabaco, o que era justificado pelo administrador, com seus filtros racistas, pelo fato que os africanos “se entregaram ao descanso”. Assim, a falta da ameaça do recrutamento forçado para o carro limou a autoridade dos administradores locais e parece ter aumentado a margem de barganha dos trabalhadores em outros setores da economia. Vale a pena ter em mente o contraste dessa situação com a relação apresentada pelos abolicionistas da época, de que, como já foi comentado, o fim do carro seria um passo fundamental para a expansão da agricultura na colônia.<sup>44</sup>

Não há estudos sobre como ocorreu a reintrodução do carro forçado no cotidiano das relações de trabalho nos presídios e distritos do interior de Angola, mas algumas pistas para mais informações sobre as interpretações locais sobre esse processo estão presentes em uma

---

<sup>42</sup> AHU, Angola, Correspondência dos Governadores, pasta 18 A, 9 de novembro, 1852.

<sup>43</sup> AHU, Angola, Correspondência dos Governadores, pasta 3, 29 de janeiro, 1840; FERREIRA, Roquinaldo. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola 1830-1860*, Luanda: Kilombelombe, 2012, p. 293-294.

<sup>44</sup> AHU, Angola, Correspondência dos Governadores, pasta 3, 29 de janeiro, 1840. Curiosamente, em Cayolla o presídio de Duque de Bragança, no limite a leste do domínio português, estaria entre as regiões nas quais os capitães não teriam como forçar os sobas a fornecerem seus súditos como carregadores forçados, estando, portanto, sob o chamado modelo de Benguela. Na corrente historiográfica que se segue baseada nessa separação esquemática, portanto, o regime de contrato supostamente já seria livre e nenhuma transformação relevante deveria ter ocorrido após a abolição de 1839. CAYOLLA, *Sciencia de Colonização* - II Volume, p. 81.

fonte bastante conhecida pelos historiadores de Angola: em 1846, apenas alguns anos após a abolição e reinstalação do carreto forçado, em viagem oficial encomendada pelo governo colonial de Angola, o alferes Manoel Alves de Castro Francina partiu de Luanda em direção ao presídio de Ambaca com a missão realizar uma vistoria das condições daquela região para manter informada a administração litorânea sobre o meio natural, o estado da presença e infraestrutura portuguesa, os usos e costumes dos africanos locais e a relação entre os interesses coloniais e as chefias africanas. Ao alcançar a guarnição de Ambaca no final de julho, o maior foco nodal do comércio interno pelo Kwanza, Francina deu especial destaque ao processo de recrutamento de carregadores.<sup>45</sup>

Nas páginas de seu relatório, o alferes demonstra sua preocupação com a alta violência imposta nos recrutamentos forçados dos carregadores em Ambaca, exigido duas vezes ao ano, sendo repassadas aos sobas e sobetas avassalados obrigações de recrutar grandes quantidades de súditos, de acordo com a população de suas respectivas povoações, que envolviam práticas de crescente violência.<sup>46</sup> Francina comenta que, assim que a ordem era dada ao soba pelos administradores coloniais locais, os soberanos africanos, enfraquecidos e com medo de punições pelos portugueses, demoravam cerca de três dias a obrigarem os patrões a liberarem seus dependentes para o trabalho como carregadores, o que sempre se efetuava com “violência e amarrações”, porque o número ordenado nunca se preenchia.<sup>47</sup>

Nesse mesmo trecho, Francina comenta que, diante da pressão dos colonizadores, os sobas acabavam tendo que recrutar a força até mesmo os chamados *camundeles*. Esses sujeitos, também referidos nas fontes como “pretos calçados”, adotavam algumas práticas

---

<sup>45</sup> FRANCINA, Manoel Alves de Castro. De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846. In: *Annaes do Conselho Ultramarino* – Tomo I (Fevereiro de 1854 a Dezembro de 1858). Lisboa: Imprensa Nacional, 1867, p. 3–15.

<sup>46</sup> A historiografia tradicional sobre o trabalho forçado no Império Português geralmente associa esse regime como uma criação própria do século XX, divergindo ou não sobre a legitimidade da comparação ou mesmo da sua possível continuidade com as práticas sociais escravistas vigentes nos séculos anteriores. Mesmo assim, um dos pontos principais tomados como evidência dos problemas de entenderem as práticas mais recentes como herdeiras da escravidão é a questão de que o trabalho forçado era recrutado por iniciativa dos agentes do Estado colonial, e não a partir do domínio particular de um senhor sobre seu escravo. CAHEN, Michel. Seis teses sobre o trabalho forçado no império português continental em África. *Africa*, v. 35, p. 129–155, 2015; ALLINA, Para Compreender a “Escravidão Moderna”; NETO, Maria da Conceição. De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 107–129, 2017; GUTHRIE, Zachary Kagan. Forced Labor in Portuguese Africa. In: *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 2022. Pouco se falou, no entanto, de possíveis continuidades, ou ao menos da relevância heurística de pensar regimes de trabalho obrigatório nas experiências coloniais europeias na África anteriores a 1900, que se assemelham também pela intermediação de administradores coloniais locais e pela ameaça e coerção das autoridades autóctones em posições já fragilizadas. Uma exceção a essa lacuna está em: ALFAGALI, Crislayne Gloss Marão. “Capazes de trabalhar”: domínio, política e cultura nas relações de trabalho do Atlântico Sul (séculos XVII e XVIII). *Topoi*, v. 22, n. 47, p. 387–407, 2021.

<sup>47</sup> FRANCINA, De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846, p. 10–11.

culturais da sociedade colonial, como o vestuário (incluindo esse uso de sapatos), a lusofonia (por vezes até mesmo a escrita em português), entre outros elementos de distinção para tentarem serem identificadas enquanto pessoas “brancas”, independentemente do fenótipo, chegando mesmo a serem por vezes registradas enquanto tais na documentação colonial. Esse foi um caso claro do que a historiadora Jill Dias chamou de novas identidades africanas surgidas no contexto do tráfico atlântico, que, com tal possibilidade de conseguir privilégios com seu domínio cosmopolita de diversos elementos mais aceitáveis para a intermediação com a administração lusitana, ocuparam cargos de intermediários para o exercício do poder local.<sup>48</sup>

Um dos principais privilégios sociais que os *camundeles* procuravam legitimar no cotidiano das zonas dos sobas avassalados era o de tentar se desvincilar das obrigações sociais com esses próprios sobas, exatamente ao se aproximar da esfera política e simbólica dos administradores coloniais. Entre essas obrigações evitadas estava o próprio recrutamento forçado para servirem de carregadores, sendo descritos pelos europeus como insolentes e arrogantes, se recusando no momento do recrutamento e, caso fossem recrutados mesmo assim, tendo maior tendência a fugirem durante a viagem. Nesse próprio relato, o alferes comenta das recusas dos *camundeles* de aceitarem as leis dos sobas a tal ponto que eles eram forçados a descalçar os chinelos no ato de recrutamento como carregadores, em uma clara afronta a um dos principais elementos simbólicos de distinção desse grupo.<sup>49</sup> Na sequência, Francina comenta que sobas com muitos *camundeles* em suas terras eram incapazes de conseguir muitos carregadores e usa posteriormente como contraexemplo o soba Bango que, assim como o dembo Caboco de Cambambe, eram os únicos que conseguiam apresentar

<sup>48</sup> DIAS, Jill, Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 315–343; VILAS BÔAS, Portugueses, moradores e Sobas em Golungo Alto, Angola, p. 94–98; FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas Crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, n. 155, p. 17–41, 2006; GUEDES, Roberto. Branco Africano: notas de pesquisa sobre escravidão, tráfico de cativos e qualidades de cor no reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, finais do século XVIII). In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados – Séculos XVII–XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 19–34; CURTO, José C. Whitening the “white” population: an analysis of the 1850 censuses of Luanda. In: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (Org.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas*. São Paulo: Intermeios, 2014, p. 225–248.

<sup>49</sup> FRANCINA, De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846, p. 11. Para além da emulação dos comerciantes brancos, o uso de sapatos podia estar relacionado inclusive a um ato de desvinculamento intencional dos sujeitos dessa região com a terra onde pisavam, que tinha grande valor simbólico na intermediação desses sujeitos com os espíritos habitantes da terra. Para mais sobre o uso (e não uso) de sapatos no interior de Angola, ver: DIAS, Jill Rosemary. Mudanças nos padrões de poder do “Hinterland” de Luanda: o impacto da colonização sobre os Mbundu (c. 1845–1920). *Penélope. Fazer e desfazer a história*, v. 14, p. 43–91, 1994, p. 51, 76; HENRIQUES, Isabel Castro, As “fronteiras dos espíritos” na África Central. In: *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 160.

carregadores sem “os tirar por meio de amarrações”, exatamente porque Bango não permitia o estabelecimento de *camundeles* em suas terras.<sup>50</sup> O narrador explicita sua associação entre subordinação, identidade de “cor” e obrigação do trabalho de carregadores alegando que, com exceção de uma única família de elite nas suas terras, “Todos os mais são reconhecidos como negros, e como tais, sujeitos ao carroto”.<sup>51</sup> Assim, a descrição quase anômica presente em Francina e nos administradores distritais logo após a abolição do carroto, mais do que mostrar uma simples reação espasmódica a um trabalho brutal e obrigatório, fornece fragmentos para o entendimento de período de transformação dos padrões de aceitação de determinadas formas de sujeição por parte dos moradores locais, possivelmente intensificada por um período, mesmo que breve, de mudança da legalidade desse tipo de trabalho, e umbilicalmente ligada ao processo mais amplo de queda da legitimidade do exercício do poder pelas chefias autóctones, que não conseguiam mais impor as suas vontades sobre quantidades crescentes de súditos sem o uso da força bruta.

Mesmo sem estudos detidos e com evidências sobre os impactos políticos e sociais da abolição serem fragmentárias como essas, a nova legalização deste serviço não durou por muito tempo. Não muito depois de serem introduzidas as primeiras normas da emancipação gradual da escravidão nas colônias em meados do século, em 1856 o governo imperial proibiu novamente o serviço forçado de carregadores em Angola. Reconduzido novamente ao cargo de ministro e secretário de estado da marinha e ultramar, Sá da Bandeira lançou esse decreto utilizando-se de uma nova linha argumentativa, como se pode perceber no seu preâmbulo:

“[...] Atendendo a que o direito, que pela Carta Constitucional da Monarquia pertence a todos os portugueses, sem distinção de raça, cor, ou crença religiosa, de poderem dispor de seu próprio trabalho e de sua própria indústria pela maneira que melhor lhes convier, deve ser mantido aos ditos negros livres; [...]”<sup>52</sup>

Assim, para além da denúncia das péssimas condições de trabalho e da ameaça que esse tipo de prática oferecia para o crescimento de novas práticas agrícolas na colônia africana, os redatores do decreto de 1856 argumentam de que a decisão também se tratava de

<sup>50</sup> FRANCINA, De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846, p. 11, 14.

<sup>51</sup> Ibid., p. 14. Felipe Vilas Bôas apontou corretamente essa associação de cor, sujeição e carroto; no entanto, para ilustrar no próprio relato de Francina, cometeu um erro de transcrição, ao citar literalmente a afirmação sarcástica de Francina acerca dos meirinhos de Ambaca, afirmando que estes “não eram mais que um bando de corregedores, que imbuídos com as ideias de *brancura*, se empenham e tributam” (destaque no original). Vilas Bôas comete o deslize de afirmar que Francina teria chamado os meirinhos de “carregadores (...) imbuídos com as ideias de brancura”. VILAS BÔAS, Portugueses, moradores e Sobas em Golungo Alto, Angola, p. 102; FRANCINA, De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846, p. 10.

<sup>52</sup> PORTUGAL. DECRETO de 3 de novembro de 1856. Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa. Base de Dados, CECULT (IFCH-UNICAMP) e CEDIS (FD-UNL), [www.ifch.unicamp.br/cecult/lex](http://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex). Acessado em 11/01/2022.

uma forma de assegurar a igualdade dos negros livres com todos os “portugueses” que não podiam ser sujeitados a trabalhos forçados. Mesmo com esse tipo de argumentação, tais pessoas, que residiam nas margens do império sob jurisdição de autoridades autóctones, não tinham um estatuto bem definido enquanto cidadãos portugueses; no entanto, mesmo em períodos anteriores, a condição enquanto vassalos da coroa foi importante instrumento para pelo menos tentarem se assegurar contra a escravização ilegal.<sup>53</sup>

Para além dos debates nos círculos da administração colonial, que certamente manteve seus receios acerca dos potenciais conflitos gerados pelo recrutamento de carregadores,<sup>54</sup> outra consequência importante de tais medidas foi a incorporação pelos próprios carregadores da associação entre o carreto forçado e a escravidão. Sabemos pouco sobre o cotidiano das caravanias na região do Kwanza nas décadas que se seguiram à abolição de 1856, mas, de forma análoga ao período de Francina, temos alguns fragmentos dessa incorporação de tal repertório abolicionista pelos carregadores no interior do continente. Por causa dos relatos das expedições científicas europeias que procuraram no final do século mapear o interior da África Central, temos interstícios do que pensavam e desejavam os carregadores profissionalizados que, graças à experiência que tinham nas caravanias comerciais, ocuparam cargos estratégicos nas caravanias dos “desbravadores da África”. Um caso esclarecedor nesse sentido ocorreu na década de 1880 durante a viagem de Henrique de Carvalho à Lunda: por uma confusão linguística em diálogo com funcionário do estado lunda, carregadores de Malanje que já tinham visitado a região em caravanias comerciais, ao serem designados como *ântu de Portugal* (*Muene Puto*), entenderam terem sido chamados de “escravos de Portugal”, e, profundamente ofendidos, pegaram em paus para agredir o administrador local e seus acompanhantes. Na realidade, tal termo foi utilizado no sentido de “povo” de Portugal, mas um dos seus sentidos recorrentes em kimbundu era exatamente o de “escravo”. Não aceitando de forma alguma serem tidos no interior do continente enquanto carregadores escravizados, tais sujeitos quase apelaram para agressão física para explicitar a sua condição social enquanto trabalhadores livres, seja por deterem códigos compartilhados entre os trabalhadores

<sup>53</sup> SILVA, Ana Cristina Fonseca Nogueira. *Constitucionalismo e Império: A cidadania no Ultramar português*. Coimbra: Almedina, 2019, p. 54–64; CANDIDO, Mariana P. African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status: Legal Mechanisms for Fighting Enslavement in Benguela, Angola, 1800–1830. *Slavery & Abolition*, v. 32, n. 3, p. 447–459, 2011; FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of the slave trade*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 88–125.

<sup>54</sup> Para ilustrar essa preocupação, vale a pena destacar um ofício do governador de Angola de 1850, durante, portanto, o período que o carreto forçado tinha sido novamente legalizado. Diante do fato dos comandantes dos distritos e presídios estarem exigindo dos sobas números excessivos de carregadores em relação ao número de súditos que tais autoridades detinham, o governador determina que os administradores distritais tentem controlar esses pedidos e redijam relações nominais dos carregadores, informando de onde foram recrutados, os destinos que tiveram e se foram pagos. AHU, Angola, Correspondência dos Governadores, pasta 16, 20 de abril, 1850.

caravaneiros que trabalharam no contexto colonial português, seja por temerem pela própria liberdade em um contexto de expansão do escravismo no interior do continente, seja pelos dois motivos.<sup>55</sup> Estudos de Elaine Ribeiro vão na mesma direção ao analisarem várias práticas dos carregadores da viagem de Carvalho para procurar demonstrar pela cultura material sua condição enquanto trabalhadores livres, incluindo a posse de amuletos e de papeis escritos, as chamadas *mukandas*.<sup>56</sup>

Ainda há muito para saber sobre o que aconteceu com os regimes de contrato de carregadores na segunda metade do XIX, mas há várias evidências de que a linguagem do abolicionismo colonial e o risco da reprodução de revoltas como as de meados do século impactaram no poder de barganha dos carregadores, antes e durante as viagens. Seja ao se chamarem de “brancos”/*camundelles* em meados do XIX, seja ao se reivindicarem enquanto carregadores livres no final do mesmo século, temos evidências de como os padrões de aceitabilidade das condições de trabalho e o poder de barganha cotidiana passaram por grandes transformações influenciadas pelo abolicionismo e novos projetos coloniais portugueses. Não correspondendo necessariamente a uma reprodução do discurso de serem todos portugueses livres “sem distinção de raça, cor, ou crença religiosa”, os trabalhadores do carro pressionaram por baixo por novas condições de trabalho a partir de repertórios produzidos regionalmente, reforçando as teses de Frederick Cooper sobre a formação da cidadania em contextos imperiais, de forma não linear e disputada, em embates pela criação ou eliminação de desigualdades.<sup>57</sup> Assim, com o passar do século, os carregadores angolanos não aceitaram mais serem arregimentados de forma forçada e, quando continuaram a participar das caravanas de longa distância, foram agentes fundamentais para a desagregação do sistema de carro.

---

<sup>55</sup> HEINTZE, Beatrix. *A África Centro-Ocidental no Século XIX (c. 1850-1890): Intercâmbio com o Mundo Exterior, Apropriação, Exploração e Documentação*. Luanda: Kilombelombe, 2013, p. 51–53.

<sup>56</sup> SANTOS, Os trabalhadores Loandas da expedição portuguesa ao Muatiânvua (1884-1888); SANTOS, Elaine Ribeiro da Silva dos. *Sociabilidades em Trânsito: os carregadores do comércio de longa distância na Lunda (1880-1920)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 95–141, 176–215.

<sup>57</sup> COOPER, Frederick. *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, 2018. O próprio processo de abolição da escravidão no Império Português, que se inicia na segunda metade do século e determina legalmente o fim de qualquer forma de sujeição aos ex-escravos somente em 1878, também não foi linear e que, com a crescente racialização no interior do império, criaria dispositivos que acabariam legalizando e impondo novas formas de trabalho forçado vigentes e generalizadas durante o século XX, como mostram, entre outros: MARTINEZ, Esmeralda Simões. *O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa – o caso de Moçambique (1899-1926)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008; SILVA, Constitucionalismo e Império; SEIXAS, Margarida. O trabalho escravo e o trabalho forçado na colonização portuguesa oitocentista: uma análise histórico-jurídica, *Revista Portuguesa de História*, n. 46, p. 217–236, 2015; SOUZA, Maysa Espíndola. *A Liberdade do Contrato: o trabalho africano na legislação do Império Português, 1850-1910*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

## Dependência, Conflito e Trabalho nas Sociedades em Movimento

Se até agora discutimos as regiões em que imperou um modelo de recrutamento baseado na arregimentação forçada de trabalhadores, é necessário para a sequência desse estudo sabermos mais sobre como funcionava tal arregimentação nas regiões em que supostamente o modelo seria o contrato de trabalho livre. Com esse detalhamento que se segue, será possível um diagnóstico mais adequado sobre a situação de uma aparente normalidade diante da notícia da abolição do carreto forçado, com caravanas enormes que continuaram sendo montadas simultaneamente à crise no corredor do Kwanza. Como já anunciado, discutiremos agora o cotidiano das relações de recrutamento e organização interna das caravanas a partir das informações descritas nos diários de António da Silva Porto referentes a parte do período que residiu na corte do Bié, especificamente dos anos de 1841 a 1869.

Para começar essa discussão, vale recuperar um outro trecho do preâmbulo do decreto da segunda abolição do carreto forçado em 1856, na qual os legisladores respondem a alegação de que tal medida pudesse colocar a própria continuidade do comércio de longa distância angolano em risco. Entendendo a continuidade do carreto forçado como uma ameaça aos cidadãos livres do império, os proponentes do decreto associaram os defensores desse tipo de obrigação como defensores da escravidão.<sup>58</sup> Assim, afirmam:

“[...] Atendendo a que o argumento que se tem apresentado, para impedir a extinção de semelhante vexame, de que se os negros não forem obrigados ao serviço de carregadores, cessará inteiramente o comércio do interior da Província (...) é um pretexto que se deve considerar da natureza daqueles que sempre foram empregados pelos defensores do estado da escravidão, contra os adversários desta iniquidade; por isso que em todos os territórios portugueses de Angola, aonde se não exige o serviço forçado de carregadores, encontram-se negros livres que voluntariamente se ajustam para transportarem as fazendas dos negociantes (...) como concorrem hoje na mesma Província e

<sup>58</sup> SOUZA, Maysa Espíndola. *A Liberdade do Contrato: o trabalho africano na legislação do Império Português, 1850-1910*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017, p. 77-78; MARGARIDO, Les Porteurs, p. 386-387. Dois anos mais tarde, a secretaria de estado da marinha e ultramar repreendeu o governo de Angola por não combater a prática. Diante da alegação do governador geral da província de que havia relutâncias dos africanos em trabalharem sem coação, Sá da Bandeira defendeu a superioridade do trabalho livre sobre o forçado e apontou que havia formas indiretas de compelir os africanos ao trabalho, como a de fazê-los utilizar casas e vestimentas à moda europeia, convertê-los ao cristianismo ou pagá-los com dinheiro. Tal posicionamento confirma o argumento de Ana Cristina Nogueira da Silva de que, no lugar de haver uma oposição radical um liberalismo de meados do século tolerante e universalista em oposição ao conservadorismo racista do final de século, que formulou a legislação do indigenato, a principal distinção dos dois grupos seriam as estratégias que os liberais acreditavam permitir o processo de "civilizar o selvagem" ao colocá-lo em contato com instituições modernas, enquanto os conservadores do final do século eram céticos sobre a mera possibilidade de civilizar os "selvagens", devido à sua inferioridade cultural e racial. SOUZA, A *Liberdade do Contrato*, p. 78-80; SILVA, *Constitucionalismo e Império*, p. 54-64.

para o mesmo fim os negros livres do Bié, do Songo e de vários outros lugares, e como acontece em todos os territórios que Portugal possui em Guiné, e na África oriental; [...]”<sup>59</sup>

É interessante se deter um pouco a respeito do final desse excerto. Evidentemente o argumento é utilizado para mostrar a viabilidade de um comércio de longa distância baseado no trabalho livre e não no recrutamento forçado, mas a referência explícita a esse sistema já existir no Bié e no Songo, regiões em que os portugueses detinham pouco ou nenhum controle sobre os sobas formalmente avassalados, parece reverberar o raciocínio que pode ter dado a origem à explicação dos “modelos” de Luanda e Benguela.

Então o que ocorria de fato nas caravanas do Planalto Central? Como já apontamos, mais do que qualquer determinação da política colonial, para entender a arregimentação de carregadores nas regiões sob o “modelo de Benguela”, é necessário compreender como eram montadas as caravanas dos próprios mercadores africanos. Com um jogo de forças bastante desfavorável para os capitães mores para pressionarem os sobas do Planalto a agirem contra as próprias agendas, é pouco provável que tenham sido cobradas muitas formas de corveias como contrapartida dos tratados de vassalagem impostos aos sobas da região na segunda metade do século XVIII.<sup>60</sup> Não havendo esse tipo de obrigação colonial, os mercadores das feiras do planalto tinham que se adaptar aos modelos de organização e recrutamento realizado pelos mercadores africanos da região, que há séculos também montavam as próprias caravanas para alimentar os mercados atlânticos com gêneros de exportação e escravos. Durante o setecentos, com a expansão inaudita do tráfico negreiro e com várias tentativas administrativas de controlar a atuação e circulação dos moradores das feiras, cresceu em importância e volume o comércio dos chamados pombeiros, negociantes africanos que serviam como intermediários ao comandarem pequenos grupos de carregadores. Se no século anterior os comerciantes das feiras dos sertões, os chamados sertanejos, apelavam para os pombeiros para passarem pelos territórios em que os ditos sertanejos eram proibidos de circular, no século XIX – sem tais impeditivos legais – os sertanejos contratavam os pombeiros para viajarem junto de si, formando pequenas células que viajavam de forma

<sup>59</sup> PORTUGAL. DECRETO de 3 de novembro de 1856. Legislação: Trabalhadores e Trabalho em Portugal, Brasil e África Colonial Portuguesa. Base de Dados, CECULT (IFCH-UNICAMP) e CEDIS (FD-UNL), [www.ifch.unicamp.br/cecult/lex](http://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex). Acessado em 11/01/2022.

<sup>60</sup> COUTO, *Os Capitães-Mores em Angola*, p. 235. Há somente alguns registros de que sobas das proximidades de Benguela forneciam trabalhadores forçados para serviços públicos e para as minas de sal e cal no Lobito; no entanto, para as caravanas comerciais, como já comentado anteriormente, o consenso historiográfico é o de que vigorava o “modelo de Benguela” baseado no contrato voluntário dos carregadores. HEYWOOD, Linda M. *Production, Trade and Power: the political economy of central Angola, 1850-1930*. Tese de Doutorado. Columbia University, New York, 1984, p. 116-118.

conjunta e integrada. Unindo o acordo de intermediação com os pombeiros a um acesso privilegiado a crédito a partir de empréstimos com as grandes casas comerciais do litoral, os sertanejos do Bié conseguiram durante oitocentos recrutar caravanas com milhares de membros, sendo consideravelmente maiores do que as comitivas de comerciantes africanos e mesmo maiores que as caravanas comandadas por sobas.<sup>61</sup>

O tamanho era uma característica fundamental para as caravanas. Quanto mais carregadores por comitiva, maior era a capacidade de transporte por viagem, o que era essencial para os sertanejos, já que os trajetos de ida e volta do Bié para o interior podiam durar quase um ano, sendo recorrente que um sertanejo administrasse várias caravanas ao mesmo tempo. Contando que ainda geralmente mantinham uma lavoura no Bié, mesmo os sertanejos mais bem sucedidos raramente tinham mais de 50 carregadores ao seu dispor, sendo os acordos com os pombeiros uma condição de existência para tornar viável a sua atuação nessas rotas tão longas.<sup>62</sup>

Viajar com comitivas grandes também era estratégico para a manutenção da segurança durante o caminho, sendo recorrentes as ocasiões em que um sertanejo esperava a chegada da caravana de outros negociantes para que estas marchassem juntas pelo mesmo trajeto. Com uma comitiva maior, geralmente guardada por um conjunto de carregadores com armas de fogo, maior era a intimidação causada contra grupos de bandoleiros do meio do caminho ou mesmo contra sobas que eventualmente pensassem em impedir a passagem ou assaltar a caravana. Até no efeito visual, a aproximação de centenas ou mesmo milhares de pessoas caminhando juntas e de forma ritmada era responsável pela formação de grandes nuvens de poeira, sendo as caravanas geralmente bem maiores do que os vilarejos pelos quais passavam: enquanto Silva Porto fala de viajar em caravanas com até 3000 ou mesmo 5000 membros, no planalto cada vilarejo tinha em média 120 habitantes, enquanto as cidades, com exceção das capitais dos estados mais poderosos, tinham na sua maioria entre 1000 e 4000 habitantes.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> FERREIRA, *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World*, p. 58–71; SANTOS, *Nos caminhos de África*, p. 3–48; MILLER, Joseph C. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1740–1830*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988, p. 173–206; HEYWOOD, *Production, Trade and Power*, p. 129–130; HEINTZE, *Pioneiros africanos*, p. 280–282.

<sup>62</sup> SANTOS, *Nos caminhos de África*, p. 16–17.

<sup>63</sup> SGL. Res. 2-C-6. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 1º Volume, p. 149. (15/01/1853); Biblioteca Pública Municipal do Porto (doravante BPMP). Ms. 1237. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 3º Volume, p. 327. (24/07/1864); HEINTZE, *Pioneiros africanos*, p. 279–280, 353. A narrativa das nuvens de poeira está em: BPMP. Ms. 1236. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 2º Volume, p. 33–34. (22/06/1858). As estimativas demográficas são de: HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. African Fiscal Systems as Sources for Demographic History: The Case of Central Angola, 1799–1920. *The Journal of African History*, v. 29, n. 2, 1988, p. 213–228.

Embora não fossem tão disruptivas quanto na região do Kwanza, as fugas individuais ou de pequenos grupos de carregadores eram bastante recorrentes, acontecendo tentativas em praticamente todas as viagens narradas por Silva Porto. Segundo o sertanejo, as fugas eram frequentes tanto entre pessoas livres, quanto entre os escravos, no entanto, em grupos pequenos, esses sujeitos corriam grande risco de serem sequestrados por grupos de bandoleiros ou capturados pelos povos locais, em busca de cobrarem o sertanejo ou parentes da vítima o pagamento de seu resgate. Além desse risco de escravização ou reescravização, sobas aliados dos sertanejos com frequência capturavam carregadores fugitivos e os devolviam aos comerciantes, para assegurar alianças recíprocas com os homens de negócio.<sup>64</sup>

Para recrutar os pombeiros, cada sertanejo distribuía uma quantidade de pacotes de mercadorias de tamanhos pré-definidos, os banzos, cada um sob responsabilidade nominal de um carregador recrutado por um pombeiro. Assim, de acordo com a quantidade de carregadores que cada pombeiro contratava junto de si – geralmente formando pequenos grupos de cerca de dez carregadores por pombeiro, contratados entre os parentes, dependentes ou mesmo escravos do comerciante africano – uma quantidade de banzos eram emprestados sob sua responsabilidade, a serem pagos ao final da viagem.<sup>65</sup> Além da divisão dos banzos, os sertanejos também davam a cada carregador um pagamento individual antes da partida, um pagamento periódico de rações (pagas diretamente com alimentos, ou em tecidos ou contarias a serem permutadas quando a comitiva passasse por vilarejos) e, geralmente, também uma gratificação ao final da viagem, para evitar que os carregadores abandonassem as cargas quando estivessem a pequenas distâncias de suas casas na viagem de volta ao Bié.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> BPMP. Ms. 1238. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 3º Volume-BIS, p. 125. (05/04/1864); Ms. 1239. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 4º Volume, p. 237-238. (26/11/1867). Sobre o risco de escravização no interior do continente após a expansão do escravismo no século XIX, pode-se pensar comparativamente com o fenômeno que Jan-Georg Deutsch identificou no início do século XX, na África Oriental Alemã (atual porção continental da Tanzânia), na qual, mesmo com a continuidade do reconhecimento legal da posse de escravos, com a violenta subjugação das chefias do interior com as campanhas de "pacificação", aumentou consideravelmente as oportunidades de fuga segura das pessoas escravizadas para as regiões interioranas, reduzindo consideravelmente a população escrava nos grandes centros e forçando os antigos senhores a terem que renegociar as condições de quem decidiu se manter nas suas posses. DEUTSCH, Jan-Georg. *Emancipation without Abolition in German East Africa c. 1884-1914*. Athens: Ohio University Press, 2006, p. 208–232.

<sup>65</sup> Esse tipo de acordo entre sertanejos e pombeiros não deve supor uma ausência de conflitos entre as partes. Enquanto em vários momentos, mesmo sob seus filtros etnocêntricos e racistas, Silva Porto reconhece a importância e merecimento dos carregadores serem pagos de acordo com seu trabalho – no entanto, por sua vez, os pombeiros são responsáveis por diversas ansiedades e inconformismos de Silva Porto e de seus colegas sertanejos, sendo constantemente ofendidos e ameaçados, além de recorrentemente receberem menções bastante depreciativas nas páginas de Silva Porto.

<sup>66</sup> HEINTZE, *Pioneiros africanos*, p. 292; SANTOS, *Introdução* (Trajectória do Comércio do Bié), p. 87–89. Sobre o valor, cálculos e funcionamento dos banzos, ver, em especial: BPMP. Ms. 1240. SILVA PORTO, Viagens e Apontamentos, 5º volume, p. 207-210. (15/10/1868). Essa apropriação europeia de mecanismos de recrutamento do trabalho africano carregava em si uma série de contradições que davam origem a relações conflituosas entre os negociantes de origem europeia ou colonial com seus trabalhadores autóctones - a diferente

No entanto, por mais segmentada que fosse a estrutura organizativa interna da caravana, e por mais intensas que fossem as relações de dependência entre os pombeiros e seus dependentes, ou mesmo entre o comandante da caravana e seu séquito particular, subscrevemos as teses de historiadores como Elaine Ribeiro e Stephen Rockel, de que a generalização do comércio de longa distância e a recorrência de indivíduos que ao longo da vida participariam de sucessivas viagens, se profissionalizando enquanto trabalhadores do comércio africano, gerariam identidades comuns e solidariedades enquanto participantes da mesma comitiva, enquanto “povo da caravana”. Passando boa parte dos trajetos por territórios isolados e sabendo que não podiam ser facilmente substituídos, com frequência os carregadores interrompiam suas atividades e ameaçavam abandonar o comerciante pelo caminho (e por vezes o faziam), para assim renegociar os termos de seus trabalhos e vivências na viagem, caso não os considerassem justos. Assim, recuperando a famosa acepção de E. P. Thompson de *costume*, tais autores defendem que, com frequência, esses trabalhadores, de forma ora mais sutil, ora mais explosiva, pressionavam seus empregadores para que suas práticas cotidianas obedecessem ao que considerassem como justo e digno.<sup>67</sup>

Nos relatos de Silva Porto é possível perceber certas regularidades nas práticas cotidianas que sugerem uma aceitação por parte dos trabalhadores, especialmente destacável quando tais práticas tornadas costumes eram tencionadas pelos empregadores e geravam recusas individuais ou coletivas dos trabalhadores. Assim, em geral as marchas diárias não excediam 4 ou 5 horas – mesmo que, com a necessidade de paragens de duas a três vezes por dia para reagrupar a vanguarda e a retaguarda, além de travessias em rios e pontes, a marcha podia chegar a durar até 10 horas. Por caminharem descalços, como já dito anteriormente, os carregadores evitavam marchar nas horas mais quentes do dia, deslocando-se de madrugada e no começo da manhã.<sup>68</sup> Quanto ao tamanho dos fardos, geralmente os banzos individuais pesavam cerca de 60 a 70 libras (o que aproximadamente equivale a 30 a 35 quilogramas), podendo alguns fardos maiores como pontas de marfim, que chegavam a ter mais de 100

---

relação com a passagem do tempo, por exemplo, foi apontada por Isabel Castro Henriques como uma constante tensão de sertanejos e seus investidores ao dependerem de paradas e ritmos sob lógicas próprias de seus trabalhadores africanos, dando origem com o passar do tempo a consolidar táticas concretas de incentivos, como o caso destes pagamentos suplementares ao final das viagens. HENRIQUES, Isabel Castro. Tempos africanos, leituras europeias. In: *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*, Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 121–140.

<sup>67</sup> ROCKEL, Stephen J. *Carriers of Culture: Labor on the Road in Nineteenth-Century East Africa*. Portsmouth: Heinemann, 2006; RIBEIRO, *Barganhando sobre vivências*; SANTOS, *Sociabilidades em Trânsito*, 2016; THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 15–17.

<sup>68</sup> BPMP. Ms. 1235. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 1º Volume, p. 10-12. (18/05/1846); SGL. Res. 2-C-6. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 1º Volume, p. 19-21. (09/06/1846; 10/06/1846); Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 2º Volume, p. 1-2. (27/10/1860).

libras, serem divididos por dois carregadores.<sup>69</sup> Um exemplo interessante para pensar a recusa em caso dos termos de trabalho não serem aceitos ocorreu em viagem de Silva Porto do Bié ao Barotse em 1864: na viagem de ida, um carregador fugiu no meio da viagem e retornou a um estabelecimento que o sertanejo tinha no meio do caminho, no Cuchibi. Quando, na viagem de volta, a caravana passou pelo Cuchibi, o sertanejo interrogou o dito carregador, que afirmou que o cansaço e o peso da carga foram a causa de regressar ao ponto de partida, mas não tinha interesse em fugir, estando à disposição para a viagem de volta. Por mais curiosa que pareça a oferta, o cálculo é bastante claro: recusando carregar uma carga que considerou excessiva, o carregador a abandonou no meio do caminho quando passava por lugar seguro, mas estava disposto a trabalhar para o mesmo patrão na viagem de volta, mediante novas condições.<sup>70</sup>

No entanto não só atitudes de resistência individual eram feitas no cotidiano das caravanias. Recusando-se a seguir viagem por causa de notícias de instabilidade política no Barotse, em 1863 os carregadores de Silva Porto paralisaram sua marcha no estabelecimento do sertanejo do Cuchibi e só seguiram viagem após terem notícias de ter se instalado um novo governo no Barotse e assim encerrado as disputas militares na região. Não só a caravana se manteve paralisada por mais de quatro meses contra a vontade do comerciante, que não tinha como forçar seus carregadores a avançarem até que estes se sentissem seguros para tal ação, e também não tinha como substitui-los por trabalhadores que estivessem dispostos a tal tarefa, a paragem forçada colocava novas dificuldades para a sociedade caravaneira, como a necessidade de manutenção e alimentação da comitiva, tendo sido feitas várias demandas dos carregadores para serem pagos com rações suplementares, em termos que o comerciante acabou por consentir.<sup>71</sup> Para além dos riscos no caminho, a paralisação também podia ser causada por disputas de pagamentos ou compensações. Um exemplo é o que ocorre em maio

<sup>69</sup> SGL. Res. 2 – B – 31. Silva Porto, António Francisco Ferreira, Livro de Cargas, 1879-1889. Um outro “fardo” que era dividido por dois carregadores era o próprio sertanejo, que passava boa parte do trajeto sendo carregado por tipoia. Não há nenhum tipo de dado confiável para fazer esse tipo de afirmação, mas estimamos aqui que o sertanejo podia ter cerca de 80 quilogramas, sendo nesse caso uma carga um pouco mais pesada que o geral.

<sup>70</sup> BPMP. Ms. 1238. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 3º Volume-BIS, p. 125-126. (08/04/1864). O ato de abandonar a carga no meio do caminho e não roubá-la tem a ver também com a seriedade que a acusação de roubo podia ter entre os povos do Planalto, sendo um crime grave tanto o roubo, quanto a injúria de chamar levianamente alguém de ladrão. Temos a hipótese também de que esse tipo de reação a tal imputação pode ter a ver com o desenvolvimento de um senso de ética profissional entre os carregadores que foram se especializando no trabalho caravaneiro, ocorrendo algo análogo na África Oriental entre os carregadores nyamwezi, que também consideravam uma ofensa grave qualquer tipo de acusação de roubo de carga. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Costumes e usos gentílicos. In: *Viagens e Apontamentos de um Portuense em África: Excerpts do “Diário” de António Francisco da Silva Pôrto*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca – Agência Geral das Colónias, 1942, p. 175; ROCKEL, *Carriers of Culture*, p. 82-85.

<sup>71</sup> BPMP. Ms. 1238. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 3º Volume-BIS, p. 90-91, 92-95, 114-115. (25/12/1863; 29/12/1863; 31/12/1863; 04/01/1864; 07/01/1864; 01/05/1864).

de 1858, na qual os membros da caravana do sertanejo Luiz Albino Rodrigues, após a morte do dito chefe da caravana em uma caçada malsucedida, paralisaram a comitiva após a fatalidade e, se sentindo lesados frente aos serviços pessoais do falecido que haviam dividido entre si os fardos do sertanejo, só seguiram viagem quando foi distribuído quatro panos por pessoa e foram feitos os devidos rituais fúnebres para impedir represálias do espírito do sertanejo.<sup>72</sup>

Por fim, é importante destacar que viajavam na comitiva grande quantidade de pessoas para além dos carregadores que individualmente haviam sido designados a cada um dos banzos. Era frequente que, acompanhando cada carregador, fundamentais para carregar objetos pessoais como mantimentos, esteiras e panelas, além de eventuais pecúlios para serem trocados nas feiras comerciais do caminho, viajassem também familiares como esposas, crianças e mesmo escravos. Há somente referências pontuais a carregadoras mulheres, mesmo que as mulheres e crianças apareçam em várias ocasiões nos relatos europeus sobre o cotidiano das caravanas. Além de puderem ajudar com as cargas pessoais, as mulheres atuavam como verdadeiras sócias de seus parentes, potencializando a capacidade de carga de gêneros para transações pessoais e aumentando as chances de mobilidade social. Além disso, elas podiam colaborar intensamente para a reprodução do modo de vida na caravana, tendo registros recorrentes da moagem de farinhas – importantes para alimentação, mas também para as trocas no caminho – coleta de alimentos e lenha, cozinha ou mesmo segurando os fardos dos carregadores em momentos de descanso.<sup>73</sup>

O resultado final desse tipo de organização interna, é que, com acesso privilegiado a crédito dos comerciantes de Luanda e Benguela, sertanejos conseguiam sublocar dezenas de pombeiros – como ilustração, em 1868, Silva Porto afirma esperar o pagamento de 90 pombeiros de volta do Barotse. Com uma média de 10 carregadores por pombeiro, estimando que muitos desses carregadores eram acompanhados por familiares e dependentes e

---

<sup>72</sup> BPMP. Ms. 1236. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 2º Volume, p. 28-29. (02/06/1858).

<sup>73</sup> HEYWOOD, Linda Marinda. Porters, Trade and Power: The Politics of Labor in the Central Highlands of Angola, 1850-1914. In: COQUERY-VIDROVITCH, Catherine; LOVEJOY, Paul E. (Org.). *The Workers of African Trade*. Beverly Hills: Sage Publications, 1985, p. 251–257; HEYWOOD, *Production, Trade and Power*, p. 25; BPMP. Ms. 1238. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 3º Volume-BIS, p. 91. (27/12/1863); ROCKEL, *Carriers of Culture*, p. 119–121, 124. Diferente de outras regiões da África Central, no Bié havia grande recusa dos homens livres em atuarem na lavoura - deixando a atividade tida como emasculante para responsabilidade das mulheres e escravos. Esse tipo de divisão do trabalho ajuda a entender não só a maioria masculina entre os membros das caravanas comerciais, mas também é o que permite que virtualmente no ano inteiro haja um excedente de mão de obra masculina para formar caravanas, ao contrário de outras regiões do continente em que, pelo menos em períodos de colheita, os homens não podiam viajar por causa do trabalho extra na lavoura. HEYWOOD, *Production, Trade and Power*, p. 42–43; HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997, p. 410; ROCKEL, *Carriers of Culture*, p. 48–49, 69.

considerando que frequentemente sertanejos viajavam juntos para assim terem maior segurança e dividirem os custos de tributos de passagens pelos sobados, podemos compreender como se formavam comitivas com milhares de membros no mesmo período que moradores das margens do rio Kwanza não conseguiam recrutar trabalhadores sem a cobrança de corveias e os fardos se acumulavam pelo interior do continente.<sup>74</sup> Apesar da relação entre o sertanejo e seus pombeiros se assemelhe a um contrato, trabalhadores das grandes caravanas supostamente sob o “modelo de Benguela” não eram livres. Relações de dependência e instituições de controle do comércio africano pré-existentes foram utilizadas pelo comércio colonial em expansão, e só assim que os sertanejos conseguiam formar tais caravanas e podiam assegurar o recrutamento e disciplina desses trabalhadores a partir de regras de organização e conduta interna de caravanas centro africanas. Nesse cotidiano, além de dividir o seu poder (e seus lucros) com seus parceiros pombeiros, a dinâmica das caravanas também era ditada recorrentemente pelos próprios carregadores, que tinham grande margem de barganha enquanto a caravana estava no meio do caminho.

Uma comparação entre as duas regiões, como já foi dito anteriormente, é bastante difícil de ser feita. Estudos já feitos e fontes acessadas para a escrita esse artigo não dão informações suficientes sobre cotidiano de trabalho caravaneiro nos presídios ao longo do Kwanza. Quanto à mensuração do impacto das abolições do carreto forçado em 1839 e 1856 no Planalto Central, todas as evidências sugerem a irrelevância dessas transformações, já que os sistemas internos do comércio caravaneiro africano já eram dominantes nas décadas anteriores.<sup>75</sup> Em ambos os casos, no entanto, estava em disputa as expectativas e padrões de aceitabilidade dos trabalhadores frente à legitimidade da dominação das autoridades africanas, mesmo que no Planalto os estados falantes de umbundo na sua maioria se manteriam em um aparente apogeu do poder até a década final do século XIX.<sup>76</sup> Em contraste, evidências levantadas por esse texto sugerem o colonialismo enfraqueceu as chefias autóctones do vale do rio Kwanza, as quais, depois das abolições, não conseguiram mais coagir da mesma forma os seus súditos e dependentes a servirem como carregadores para os europeus.

Os abolicionistas não só não compreenderam o que de fato acontecia em regiões como o Bié: o que ocorria nas áreas de interferência colonial mais intensa também não se tratava

<sup>74</sup> BPMP. Ms. 1240. Silva Porto, Viagens e Apontamentos, 5º Volume, p. 29. (26/04/1868); SGL, Res. Ms. 2 - B - 31. Silva Porto. Livro de Cargas.

<sup>75</sup> Cayolla chegou a afirmar que houve uma afluência de carregadores no Libolo, Bié e Bailundo após a abolição de 1839 para tornarem-se carregadores das caravanas portuguesas. No entanto, não há nenhuma sugestão empírica de que tenha ocorrido algo nesse sentido nessa conjuntura, e muito menos que haja uma correlação causal entre abolicionismo português e dinâmicas recrutamento de trabalhadores em áreas que na práticas estavam fora do domínio português. CAYOLLA, *Sciencia de Colonisação* – II Volume, p. 82.

<sup>76</sup> HEYWOOD, *Production, Trade and Power*.

necessariamente de pessoas livres sendo submetidas ao trabalho escravo. Como já foi dito, a incorporação de estratégias de dependência africanas também ocorria nos sistemas de compulsão ao trabalho em locais na bacia do Kwanza, incluindo a própria escravidão. Mesmo que não tenhamos com detalhamento as informações sobre se os carregadores sob corveia eram escravos, mas que provavelmente muitos o eram, estes não podiam ser vendidos pelo comerciante português que os recrutava via capitão-mor, inclusive porque estes não eram escravos de posse do próprio comerciante.<sup>77</sup>

## Conclusão

O abolicionismo foi um dos processos políticos, econômicos e sociais mais importantes do século XIX. Seus impactos foram tão generalizados e globais, quanto foram diversificados entre si. No continente africano, em que a sua integração na economia dos impérios atlânticos pautou-se não só pela captura e venda de homens e mulheres para as colônias europeias nas Américas, mas também pela emergência de novas sociedades escravistas no próprio continente, os impactos do abolicionismo também não poderiam deixar de ser generalizados e diversificados. Tentamos discutir nas últimas páginas não só como a linguagem abolicionista influenciou nos conflitos cotidianos, mesmo que a escravidão em si não tenha sido de fato abolida, mas também como a reconversão da pauta de exportação trouxe novas oportunidades econômicas e profissionais para os trabalhadores africanos. Isso ajuda a explicar esse profundo contraste em que, de forma quase simultânea, sujeitos despovoavam regiões inteiras para não serem usados como carregadores, enquanto, em outras regiões relativamente próximas, centenas ou milhares de homens e mulheres procuravam se arregimentar para fazer parte das caravanas.<sup>78</sup>

Ao contrário do que imaginavam os abolicionistas portugueses, relações de dependência africana, que incluíam a escravidão, estavam presentes e eram fundamentais para a formação das caravanas que supostamente funcionavam pela égide do trabalho livre. Esse texto procurou contribuir para a reflexão de que não se pode fazer a história da África, ainda

<sup>77</sup> Essa questão aparece em texto de Mariana Cândido, no qual a historiadora analisa uma captura ilegal de carregadores súditos do Bailundo em 1789 pelo sertanejo Antônio José da Costa, os quais foram enganados ao chegarem em Benguela e puderam questionar sua escravização ilegal com o inquiridor de liberdades da cidade e o caso foi arbitrado positivamente aos trabalhadores pelo governador de Angola, permitindo que estes regressassem ao Bailundo. CANDIDO, Mariana P. O Limite Tênu entre Liberdade e Escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, v. 47, p. 239–268, 2013, p. 261.

<sup>78</sup> No final do século, com a expansão da economia da borracha no Planalto Central, a profissão de carregador era tão atrativa que em 1889 o soba do Bailundo, Ekwikwi II, foi obrigado a temporariamente fechar as rotas comerciais rumo a leste, pois não conseguia até então reunir homens o suficiente para fazer uma expedição de guerra. HEYWOOD, *Production, Trade and Power*, p. 68–69.

mais de regiões de domínio colonial frágil ou inexistente, como consequência direta e unívoca de decisões políticas europeias. Mesmo que seja importante dimensionar o quanto processos globais – como o abolicionismo – interferiram nas esferas regionais, o risco de negarmos a autonomia histórica destes sujeitos não só contribui para seguirmos na ignorância sobre o que tais homens e mulheres pensavam, desejavam e esperavam de suas próprias vidas e carreiras, mas também pode levar à reprodução de representações racistas que sempre encararam os africanos como povos sem história.

## Referências bibliográficas

### *Fontes Primárias*

#### Biblioteca Pública Municipal do Porto

Ms. 1235. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de um Portuense em África, volume 1o. 1846-1854.

Ms. 1236. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de um Portuense em África, volume 2o. 1854-1862.

Ms. 1237. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de um Portuense em África, volume 3o. 1863-1866.

Ms. 1238. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de um Portuense em África, volume 3o - BIS. 1863-1864.

Ms. 1240. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de um Portuense em África, volume 5o. 1868-1869.

#### Sociedade de Geografia de Lisboa

Res. Ms. 2 - B - 31. Silva Porto, António Francisco Ferreira. Livro de Cargas. 1879-1889.

Res. 2 – C – 6. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de Um Portuense em África, volume 1o. 1846-1854.

Res. 2 – C – 6. SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da. Viagens e Apontamentos de Um Portuense em África, volume 2o. 1860-1862

#### Publicadas

FRANCINA, Manoel Alves de Castro. De Loanda ao distrito de Ambaca na província de Angola, 1846. In: *Annaes do Conselho Ultramarino* – Tomo I (Fevereiro de 1854 a Dezembro de 1858). Lisboa: Imprensa Nacional, 1867, p. 3-15.

SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da, Costumes e usos gentílicos. In: *Viagens e Apontamentos de um Portuense em África*: Excerptos do “Diário” de António Francisco da Silva Pôrto. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca - Agência Geral das Colónias, 1942.

### *Bibliografia*

ALEXANDRE, Valentim. A África no imaginário político português (séculos XIX-XX). *Penélope – O Imaginário do Império*, n. 15, p. 39–52, 1995.

ALFAGALI, Crislayne Gloss Marão. “Capazes de trabalhar”: domínio, política e cultura nas relações de trabalho do Atlântico Sul (séculos XVII e XVIII). *Topoi*, v. 22, n. 47, p. 387–407, 2021.

ALLINA, Eric. Para Compreender a “Escravidão Moderna”: Vozes dos arquivos. *Cadernos de Estudos Africanos*, v. 33, p. 131–155, 2017.

CAHEN, Michel. Seis teses sobre o trabalho forçado no império português continental em África. *Africa*, v. 35, p. 129–155, 2015.

CANDIDO, Mariana P. African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status: Legal Mechanisms for Fighting Enslavement in Benguela, Angola, 1800–1830. *Slavery & Abolition*, v. 32, n. 3, p. 447–459, 2011.

CANDIDO, Mariana P. O Limite Tênu entre Liberdade e Escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, v. 47, p. 239–268, 2013.

CAYOLLA, Lourenço. *Sciencia de Colonisação* – II Volume. Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar, 1912.

CEITA, Constança do Nascimento da Rosa Ferreira. *Silva Porto na África Central – Viye / Angola*: História Social e Transcultural de um Sertanejo (1839-1890). Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014.

COOPER, Frederick. *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

COUTO, Carlos. *Os Capitães-Mores em Angola no Século XVIII* – subsídio para o estudo da sua actuação. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.

CURTO, José C. Whitening the “white” population: an analysis of the 1850 censuses of Luanda. In: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (Org.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas*. São Paulo: Intermeios, 2014, p. 225–248.

DEUTSCH, Jan-Georg. *Emancipation without Abolition in German East Africa c. 1884-1914*. Athens: Ohio University Press, 2006.

DIAS, Jill. Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 315–343.

DIAS, Jill. Mudanças nos padrões de poder do “Hinterland” de Luanda: o impacto da colonização sobre os Mbundu (c.1845-1920). *Penélope – Fazer e desfazer a história*, v. 14, p. 43–91, 1994.

ELTIS, David. *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. New York: Oxford University Press, 1989.

FERREIRA, Roquinaldo. Abolicionismo versus Colonialismo: rupturas e continuidades em Angola (século XIX). *Mulemba*, v. 4, n. 8, p. 101–126, 2014.

FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of the slave trade*. New York: Cambridge University Press, 2012.

FERREIRA, Roquinaldo. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola 1830-1860*. Luanda: Kilombelombe, 2012.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas Crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, n. 155, p. 17–41, 2006.

GORDON, David M. Wearing Cloth, Wielding Guns: Consumption, Trade, and Politics in the South-Central African Interior during the Nineteenth Century. In: ROSS, Robert; HINFELAAR, Marja; PESA, Iva (Org.). *The Objects of Life in Central Africa: The History of Consumption and Social Change, 1840-1980*. Leiden - Boston: Brill, 2013, p. 17–40.

GUEDES, Roberto. Branco Africano: notas de pesquisa sobre escravidão, tráfico de cativos e qualidades de cor no reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, finais do século XVIII). In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados – Séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 19-34.

GUTHRIE, Zachary Kagan. Forced Labor in Portuguese Africa. In: *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 2022.

HEINTZE, Beatrix. As Construções de Parentesco e sua Retórica na Política da África Centro-Ocidental do século XIX. In: *A África Centro-Ocidental no Século XIX (c. 1850-1890): Intercâmbio com o Mundo Exterior, Apropriação, Exploração e Documentação*. Luanda: Kilombelombe, 2013, p. 39–100.

HEINTZE, Beatrix. Pioneiros africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850 e 1890). Lisboa: Editorial Caminho, 2004.

HENRIQUES, Isabel Castro. As “fronteiras dos espíritos” na África Central. In: *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 155–174.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola*: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

HENRIQUES, Isabel Castro. Tempos africanos, leituras europeias. In: *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 121–140.

HEYWOOD, Linda M. *Production, Trade and Power: the political economy of central Angola, 1850-1930*. Tese de Doutorado, Columbia University, New York, 1984.

HEYWOOD, Linda M. Porters, Trade and Power: The Politics of Labor in the Central Highlands of Angola, 1850-1914. In: COQUERY-VIDROVITCH, Catherine; LOVEJOY, Paul E (Org.). *The Workers of African Trade*. Beverly Hills: Sage Publications, 1985, p. 243–268.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. African Fiscal Systems as Sources for Demographic History: The Case of Central Angola, 1799-1920. *The Journal of African History*, v. 29, n. 2, p. 213–228, 1988.

HIGGS, Catherine. *Chocolate Islands: Cocoa, Slavery, and Colonial Africa*. Athens: Ohio University Press, 2012.

HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. 2nd edition. New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2020.

KLEIN, Martin A. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia. *Journal of African History*, v. 13, p. 419–441, 1972.

LAW, Robin (Org.). *From slave trade to “legitimate” commerce: the commercial transition in Nineteenth-Century West Africa*: papers from a conference of the Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

MANNING, Patrick. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MARGARIDO, Alfredo. Les Porteurs : forme de domination et agents de changement en Angola (XVIIe-XIXe siècles). *Revue française d'histoire d'outre-mer*, v. 65, n. 240, p. 377–400, 1978.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. *O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa – o caso de Moçambique (1899-1926)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

MILLER, Joseph C. *Way of death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1740-1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

NETO, Maria da Conceição. De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 107–129, 2017.

RIBEIRO, Elaine. *Barganhando sobrevivências: os trabalhadores da expedição de Henrique de Carvalho à Lunda*. São Paulo: Alameda, 2013.

ROCKEL, Stephen J. *Carriers of Culture: Labor on the Road in Nineteenth-Century East Africa*. Portsmouth: Heinemann, 2006.

SANTOS, Elaine Ribeiro da Silva dos. Fissuras no discurso abolicionista português: o serviço de carregadores e a colonização da África centro-ocidental. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo, 2011.

SANTOS, Elaine Ribeiro da Silva dos. Os trabalhadores Loandas da expedição portuguesa ao Muatiânvua (1884-1888). *Varia Historia*, v. 29, n. 51, p. 697–720, 2013.

SANTOS, Elaine Ribeiro da Silva dos. *Sociabilidades em Trânsito: os carregadores do comércio de Longa Distância na Lunda (1880-1920)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, Maria Emília Madeira. Introdução (Trajectória do Comércio do Bié). In: SILVA PORTO, António Francisco Ferreira da (Ed.). *Viagens e Apontamentos de um Portuense em África*. Diário de António Francisco Ferreira da Silva Porto. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1986, v. 1, p. 13–216.

SANTOS, Maria Emília Madeira. *Nos caminhos de África: Serventia e Posse (Angola-Século XIX)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.

SEIXAS, Margarida. O trabalho escravo e o trabalho forçado na colonização portuguesa oitocentista: uma análise histórico-jurídica. *Revista Portuguesa de História*, n. 46, p. 217–236, 2015.

SILVA, Ana Cristina Fonseca Nogueira. *Constitucionalismo e Império: A cidadania no Ultramar português*. Coimbra: Almedina, 2009.

SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam: SEPHIS/CEAA, 2001.

SOUZA, Maysa Espíndola. *A Liberdade do Contrato: o trabalho africano na legislação do Império Português, 1850-1910*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOMICH, Dale W. A “Segunda Escravidão”. In: *Pelo prisma da escravidão*: trabalho, capital e economia mundial. São Paulo: EDUSP, 2011, p. 81–97.

TORRES, Adelino. *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher, 1991.

VILAS BÔAS, Felipe Pires. *Portugueses, moradores e Sobas em Golungo Alto, Angola*: negociação e conflito em narrativas de militares, (c.1840-c.1860). Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

# Brasil, Angola e a (de)colonialidade

**Paulo Roberto de Oliveira**

## Resumo:

Este artigo tem como objetivo analisar as relações entre Brasil e Angola durante os primeiros governos do Partido dos Trabalhadores. Trata do estreitamento das relações dentro e para além deste período, atentando para o horizonte de expectativas e os projetos sustentados, buscando desvelar o nível de aprofundamento destas e os seus desdobramentos para os dois países, com ênfase para a compreensão do papel do Brasil e as características de tal parceria.

**Palavras-chave:** Brasil. Angola. Sistema Mundial. Decolonialidade.

# Brazil, Angola and (de)coloniality

## Abstract:

This article aims to analyze relations between Brazil and Angola during the first Workers' Party governments in Brazil. It deals with the strengthening of relationships within and beyond this period, paying attention to the horizon of expectations and the projects supported, seeking to reveal the level of deepening of these and the developments of both for the two countries, with emphasis on understanding the role of Brazil and as characteristics of such a partnership.

**Keywords:** Brazil. Angola. World System. Decoloniality.

## Introdução

Nas últimas décadas ocorreram profundas transformações na maneira como a sociedade brasileira se comprehende. Desde o final da ditadura e com a Constituição Federal de 1988, novos grupos ascenderam, abrindo espaço para o atendimento a reivindicações históricas capazes de modificar a maneira como se comprehendia a formação social brasileira e o Estado brasileiro. Entre estes grupos, estava o movimento negro, o qual reivindicava a inserção desta população nos espaços de poder e a reparação histórica devida. Este movimento foi uma das forças que levou o Brasil a assinar a declaração de Durban – Conferência Mundial Contra o Racismo, a Xenofobia e a Discriminação Correlata – ainda durante o governo de Fernando Henrique Cardoso. Esta tendência ganhou força com a ascensão e chegada ao poder do Partido dos Trabalhadores, *locus* de atuação política de grande parte de seus representantes – apesar de não ter sido a morada de um dos maiores, Abdias Nascimento.

As políticas colocadas em prática durante o primeiro governo Lula, em consonância com a articulação de longa duração da população afrodescendente, modificou o horizonte de expectativas do Estado nacional brasileiro. Marcado por um processo reiterado de branqueamento, o Estado brasileiro, àquela altura, abriu-se ao reconhecimento da população negra e de sua importância para a sua formação cultural e econômica. Tal movimento teve como complementariedade a reaproximação com o continente africano, sobretudo com os países nos quais foram sequestrados grande parte da população que formou o Brasil – entre eles Angola.<sup>79</sup>

Do outro lado do oceano, em Angola, a guerra civil decorrente do processo de independência chegou ao seu final em 2002. Uma nova etapa se abriu, com a possibilidade de construção de um novo futuro. O Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), vencedor da guerra civil, transformado em partido político, sustentou um projeto de modernização calcado no ideal de progresso que comportava não só mudanças internas, mas o aumento da visibilidade e da inserção econômica angolana na economia mundial (Oliveira, 2015). Foi neste cenário que os horizontes de ambos os lados do estreito rio chamado Atlântico se encontraram, abrindo possibilidades de um futuro compartilhado.

Este artigo trata deste reencontro, analisando os projetos e expectativas de Brasil e Angola com relação a ele. Se divide, além desta introdução, nas seguintes partes: a primeira –

---

<sup>79</sup> Brasil e Angola aproximaram-se e distanciaram-se ao longo do tempo. Para uma compreensão deste movimento, anterior ao recorte aqui abordado, ver RIZZI, 2005.

*A retomada e a ressignificação dos laços: quando o passado mudou* – com um breve panorama das relações entre Brasil e Angola até a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, aprofundando-se neste último período e analisando brevemente o aumento do comércio entre ambos. A segunda – *Angola no Sistema Internacional e as relações com o Brasil* – analisa o contexto do estreitamento das relações entre Angola e Brasil, suas características e expectativas. Por fim, a terceira analisa, ainda que brevemente, a presença cultural e religiosa brasileira em Angola e se coloca como síntese e considerações finais.

## 1. A retomada e a ressignificação dos laços: quando o futuro passado mudou

Apesar das constantes políticas de branqueamento e do genocídio da população negra (Nascimento, 1980), o Brasil possui uma relação umbilical com o continente africano. Os vínculos entre Brasil e África iniciaram-se no que Alberto da Costa e Silva descreveu como a página mais importante e ao mesmo tempo mais triste de nossa história: a escravidão (Costa e Silva, 1994). Tais vínculos se afrouxaram com a Independência do Brasil e tiveram uma regressão palpável a partir de 1850 com a Lei Eusébio de Queirós, a qual colocou fim ao tráfico escravista. Àquela altura, os países industrializados avançaram sobre a África, bloqueando suas relações com outras regiões e com os países ibéricos (Costa e Silva, 1994). Os grupos chamados à formação do Estado brasileiro esforçaram-se em apagar o legado africano, caracterizando o Brasil como parte da civilização europeia branca (Mattos, 2004). Se é verdade que a riqueza brasileira foi construída com braços de africanos escravizados e seus descendentes (Chalhoub, 2012), esta herança foi escamoteada de diferentes formas e em diferentes momentos.

No século XX, após abolição da escravidão no Brasil, houve um distanciamento ainda maior em relação ao continente e à herança africana; aprofundou-se uma política de branqueamento da população calcada na imigração europeia e no desenvolvimento de um pensamento social que não incorporava o negro<sup>80</sup> ou, quando o fazia, trazia uma interpretação que harmonizava as relações entre senhores e escravizados. Foi a partir de meados do século XX que este movimento tomou outra direção, com a política diplomática independente de Jânio Quadros e com as tentativas de aproximação estratégica durante a ditadura civil-militar – apesar de que, àquela altura, o que o Brasil buscava era a expansão de sua área de influência, em acordo com os países e regimes colonizadores (Saraiva, 1996; Santana, 2003).

---

<sup>80</sup> Ver, por exemplo, Nascimento (1980).

Ao final da década de 1980 e durante a seguinte, ocorreram importantes mudanças em ambos os lados do Atlântico. Ao mesmo tempo em que na África os processos de independência e de(s)colonização avançaram, o Brasil ingressou em um novo panorama democrático. Importante destacar as ações e visitas oficiais do governo Fernando Henrique Cardoso, as quais diminuíram a distância entre o Brasil e diferentes países africanos, sem, contudo, constituir pauta prioritária (Coelho; Mendonça, 2009). As ações diplomáticas e econômicas do então governo brasileiro voltavam-se sobretudo para a geografia tradicional do sistema mundial, sustentada na relação com os países do centro do capitalismo, dentro de uma certa concepção da teoria da dependência (Cardoso; Faleto, 2004; Wallerstein, 2007).

A ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder abriu novas perspectivas para as relações entre Brasil e África, em especial entre Brasil e Angola. Por meio da análise de periódicos brasileiros, é possível acompanhar e desvelar alguns importantes aspectos deste processo. O Partido dos Trabalhadores foi construído ao final da ditadura militar no Brasil e a ele juntaram-se diferentes grupos que ao longo da história brasileira foram alijados das posições de poder políticas, econômicas e culturais. Estes grupos, com a chegada ao poder, pressionaram pelo atendimento de pautas históricas. Entre eles havia dois que tinham como caro o estreitamento das relações com o continente africano: o movimento negro, que buscava na aproximação com a África a justiça histórica almejada, e o fortalecimento da identidade negra brasileira com o consequente fortalecimento das pautas internas, e, por outro lado, os críticos da hegemonia estadunidense e dos órgãos que desde o final da Segunda Guerra Mundial mantinham este *status quo*.<sup>81</sup>

Em entrevista dada à Agência Brasil em 2003, o chanceler Celso Amorim defendeu esta aproximação como política de Estado e ressaltou os frutos que poderiam dela advir. Naquele momento, era preparada a primeira visita do presidente Luís Inácio Lula da Silva ao continente africano, acompanhado de ampla comitiva, com cerca de 200 pessoas. Na entrevista, Amorim defendeu as relações histórico-culturais entre as duas regiões, a dívida histórica por parte do Brasil e o potencial econômico de tal aproximação.<sup>82</sup> Em artigo publicado na Folha de São Paulo em maio do mesmo ano, Celso Amorim afirmou que

[...] o estreitamento das relações com a África constitui para o Brasil uma

---

<sup>81</sup> Sobre a construção desta arquitetura da economia global, ver Frieden (2008). Sobre a história do Partido dos Trabalhadores, ver Martins (2016), além de Singer (2012).

<sup>82</sup> Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/discursos-artigos-e-entrevistas-categoria/7590-entrevista-do-ministro-de-estado-das-relacoes-exteriores-embaixador-celso-amorim-a-agencia-brasil-para-celso-amorim-brasil-vai-redescobrir-a-africa>. Acesso em: 02 mai. 2020. Atualmente disponível em: <https://www.cassilandianoticias.com.br/geral/para-celso-amorim-brasil-vai-redescobrir-a-africa>. Acesso em: 19 mar. 2024.

obrigação política, moral e histórica. Com 76 milhões de afrodescendentes, somos a segunda maior nação negra do mundo, atrás da Nigéria, e o governo está empenhado em refletir essa circunstância em sua atuação externa.<sup>83</sup>

É importante refletir sobre este momento e a fala de Celso Amorim. A declaração do ministro, seguida por outras de membros do governo e do próprio Presidente da República, em consonância com o que era defendido por diferentes líderes e intelectuais negros ao longo da história brasileira, desvelam uma mudança de perspectiva a partir de uma reinterpretação do passado. Naquele momento, para o Estado brasileiro, o passado mudou, com uma transformação no espaço de experiência que também cambiou a compreensão de futuro. A isso voltaremos ao final do texto. Sigamos.

Em 2003, o BNDES foi colocado como importante pilar da política externa brasileira. Em novembro daquele ano o presidente Luís Inácio Lula da Silva anunciou investimentos do banco público em Angola. Segundo o governo brasileiro, a intenção era alavancar o crescimento do país africano, cuja economia já havia apresentado anteriormente índices favoráveis após o fim da guerra civil, com 10% em um ano. O BNDES financiaria investimentos de empresas brasileiras e sua participação em obras de infraestrutura em Angola, além de aumentar linhas de crédito para facilitar o estabelecimento de empresas brasileiras no país.<sup>84</sup>

A busca pela articulação de um eixo diplomático econômico Sul-Sul – que envolvia Angola e outros países africanos – teve ampla participação do BNDES, porém este banco possuía limites institucionais que limitavam a sua atuação em projetos no exterior. Por isso, o governo brasileiro articulou novas formas de financiamento internacional, no intuito de diminuir a dependência em relação às instituições da arquitetura tradicional do sistema mundial. Havia a defesa da necessidade de criação de um banco multilateral para financiar obras de infraestrutura nos países em desenvolvimento, tanto da África quanto da América do Sul.<sup>85</sup> A isso se articularam as ações frequentes para a abertura do mercado africano. Em novembro de 2003, Lula defendeu a criação de uma área de livre comércio com a África do Sul.<sup>86</sup> Além disso, as viagens aos países africanos tinham como objetivo tanto ampliar e fortalecer quanto abrir o mercado multilateral entre Brasil e tais países, principalmente São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Namíbia e África do Sul. Houve a abertura de

---

<sup>83</sup> O Brasil e o renascimento africano. *Folha de São Paulo*, 25 de maio de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2505200308.htm>. Acesso em: 19 mar. 2024.

<sup>84</sup> Lula anuncia investimento do BNDES em Angola. *O Globo*, 04 de novembro de 2003.

<sup>85</sup> Lula: não podemos depender só do Banco Mundial. *O Globo*, 05 de novembro de 2003

<sup>86</sup> Lula vai à África tentando abrir mercado para o Brasil. *O Globo*, 2 de novembro de 2003.

embaixada, de uma agência nacional de petróleo, ações da Fundação Oswaldo Cruz em relação ao combate à AIDS, atuação da Vale, com investimento na exploração de carvão.<sup>87</sup>

Ainda no primeiro governo Lula, os resultados da nova política externa eram vistos como provedores de bons frutos e comemorados. As visitas do presidente do Brasil e missões empresariais ajudaram a desenvolver 19 mercados, as exportações cresceram cerca de 28% em relação a 2003 e ocorreu um superávit na balança comercial de US\$ 32 bilhões. No que tange a Angola, o Brasil elevou em 32,4% as suas exportações com equipamentos de telefonia, construções pré-fabricadas de ferro ou aço e tubos de perfis de ferro fundido. Para Moçambique, o incremento foi de 12,8%, com destaque para reboques utilizados no transporte de mercadorias, materiais elétricos, pães e especiarias.<sup>88</sup> O Brasil também se colocou como articulador de investimentos de outros países na África; um exemplo foi a parceria com a Itália para a produção de etanol em Angola e Moçambique.<sup>89</sup>

É importante destacar os investimentos da Petrobrás em Angola, visto que sua ampliação apresentou como plano furar nove novos poços no país a partir do mês de outubro de 2009.<sup>90</sup> Antes disso, já havia a união entre Petrobrás e Vale para exploração de gás natural em Moçambique. Além disso, buscou-se a viabilização de outros investimentos, como a construção de uma usina térmica e uma ferrovia.<sup>91</sup>

O fim do primeiro ciclo do Partidos dos Trabalhadores impactou as relações com os países africanos, apesar da continuidade da ação empresarial brasileira. É importante ressaltar que a ascensão de governos de matriz liberal, constituídos pelo vice-presidente de Dilma Rousseff, golpeada e retirada do poder, e, mais tarde, por Jair Bolsonaro, desarticulou as políticas de estados que, durante os governos do PT, sustentaram aquelas relações. Além disso, os desdobramentos da Operação Lava Jato fizeram com que as empresas brasileiras enfrentassem uma série de processos e contestações em diferentes países, como em Angola e Moçambique.

Em 2017, o embaixador brasileiro em Angola, Paulino Neto, afirmou que as empresas brasileiras não possuíam interesse em sair de Angola e aventava a reativação da linha de financiamento do BNDES para empreendimentos naquele país. Em suas palavras, mesmo com a Lava Jato,

As empresas brasileiras continuam interessadas e têm procurado investir. O

<sup>87</sup> Brasil quer integração com a África. *O Globo*, 29 de outubro de 2003.

<sup>88</sup> Política externa agressiva teve um peso favorável na balança comercial. *O Globo*, 26 de dezembro de 2004.

<sup>89</sup> Brasil e Itália firmam parceria para produzir etanol em países africanos. *O Globo*, 28 de março de 2007

<sup>90</sup> Petrobrás aposta em refinarias no exterior. *O Globo*, 18 de outubro de 2009.

<sup>91</sup> Acordo une Vale e Petrobrás em Moçambique. *O Globo*, 11 de janeiro de 2006.

que provoca retracção é a conjuntura económica no Brasil. Houve uma recessão muito grande e intensa, principalmente em 2014 e início de 2016, e também em Angola com a redução do preço do petróleo e com a redução das importações e financiamento de obras e projectos.<sup>92</sup>

## 2. Angola no Sistema Internacional e as relações com o Brasil

Quem caminha pela orla da cidade de Luanda, pelas proximidades do edifício da Casa da Moeda, facilmente avista no topo do Morro da Fortaleza algo imponente. A construção colonial erguida pelos portugueses foi apoio a uma das suas principais atividades em solo que se tornaria angolano: o tráfico de gente. Se, por acaso, em um dia de calor moderado, esta mesma pessoa seguisse pelo caminho íngreme que leva até lá, logo na entrada seria presenteada com a vista da baía, por um lado e, caminhando para o interior da construção, logo em seu pátio, com uma escultura da rainha Ginga, símbolo da luta pela liberdade dos povos que formaram o país independente.

Seguindo adiante, caminharia entre armamentos utilizados pelas forças de libertação e veículos dos colonizadores e seus aliados – destruídos e expostos como troféus, muitos deles do regime racista sul-africano. Adentrando o edifício, poderia seguir adiante e visitar uma ampla galeria com a história das lutas pela independência e com homenagem aos seus combatentes, sobretudo os militares da república socialista cubana. A ressignificação da fortaleza, sem alusões ao escravismo, concretiza uma segunda ruptura: a libertação do passado escravista.

Outro personagem – o grande personagem da independência – Agostinho Neto, uma presença constante, é venerado em outro monumento, este moderno, ao qual é possível chegar caminhando, passando pela antiga e pela nova assembleia legislativa de Angola. Em 1975, após anos de luta pela independência do domínio português, o discurso de Agostinho Neto consolidou o processo de ruptura colonial angolana e deu ensejo à criação de um novo estado, o qual, nas suas primeiras décadas, além da reconstrução pós-guerra de independência, teria que lidar com as fraturas internas entre movimentos que possuíam visões divergentes sobre o tipo de estado a se construir.<sup>93</sup>

Líder do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), Agostinho Neto lançou as bases de um estado que se guiava pelo campo socialista em meio à Guerra Fria, destacando

<sup>92</sup> As empresas brasileiras não têm interesse em sair de angola. *Valor Econômico*, 26 de junho de 2017. Disponível em: <https://valoreconomico.co.ao/artigo/as-empresas-brasileiras-nao-tem-interesse-em-sair-de-angola>. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>93</sup> Sobre o processo de independência de Angola, ver Silvia (2007).

como seu maior inimigo o imperialismo, a dependência e o subdesenvolvimento, frutos do capitalismo. Portanto, o caminho a ser trilhado seria aquele da economia planificada, de industrialização pautada pela atuação e liderança do estado, de busca de igualdade entre os angolanos de diferentes origens, além de uma política externa não alinhada e que se baseasse na soberania angolana e em ganhos mútuos entre Angola e seus parceiros.<sup>94</sup>

A primeira lei constitucional do novo país, a República Popular de Angola, possuía 60 artigos e estabelecia, já no seu primeiro:

A República Popular de Angola é um Estado soberano, independente e democrático, cujo primeiro objetivo é a total libertação do Povo Angolano dos vestígios do colonialismo e da dominação e agressão do imperialismo e a construção dum país próspero e democrático, completamente livre de qualquer forma de exploração do homem pelo homem, materializando as inspirações das massas populares (Art. 1º da LCRPA<sup>95</sup> 1975).

A Lei também estabelecia que a República Popular de Angola era um estado laico de justiça social, sem nenhum tipo de discriminação e que caminhava progressivamente para um Estado de Democracia Popular (LCRPA, 1975).

A formação dos estados na África durante muito tempo foi assunto que despertou uma série de análises equivocadas segundo as quais eles seriam artificiais, em contraposição aos estados europeus, colocados como padrão – ver, por exemplo, Belucci (2010). Com a independência surgiu o dilema dos limites na construção da liberdade; que tipo de estado era possível construir? Os séculos de colonização haviam concretizado o padrão de poder ocidental, com a reprodução da mesma estrutura de classes e a mesma estrutura administrativa. Não havia como voltar ao passado pré-colonial.<sup>96</sup> As lutas anticoloniais, como afirmou Agostinho Neto, eram também lutas anticapitalistas, já que este sistema econômico e sua expansão havia criado a situação colonial. Daí a participação e influência do campo socialista neste processo e a tendência de muitos países africanos a seguirem nesta direção.

A dissolução da União Soviética no início da década de 1990 transformou o sistema mundial e impactou também a República Popular de Angola.<sup>97</sup> Em 1992, iniciou-se um período de revisão constitucional que se estendeu até 2010, quando foi promulgada a Constituição da República de Angola. Foi uma travessia rumo a um sistema democrático

---

<sup>94</sup> Houve em grande parte dos recém-criados estados africanos a disputa entre diferentes visões de economia e de construção das novas entidades políticas. Estas disputas, em grande medida, se caracterizaram pelo embate entre os pró-capitalistas e os pró-socialistas (Belucci, 2010).

<sup>95</sup> Abreviação para Lei Constitucional da República Popular de Angola.

<sup>96</sup> Para uma discussão sobre os dilemas africanos pós-independência, ver Barbosa (2020).

<sup>97</sup> Ver Hobsbawm (1997) sobre a dissolução da URSS.

multipartidário, com garantias e direitos liberais e um sistema econômico de mercado,<sup>98</sup> apesar da predominância de um partido, o MPLA, e sua ascensão sobre o estado angolano independente.<sup>99</sup> Tudo isso em meio à guerra civil entre grupos com projetos distintos para o estado angolano que só se encerrou em 2002.<sup>100</sup>

Foi nessa transição, entre a Lei Constitucional de inspiração marxista e uma sociedade de mercado concretizada pela constituição de 2010, que Angola estreitou os seus laços com o Brasil, retomando a aproximação histórica entre ambos e superando, ao menos aparentemente, a concepção imperialista brasileira colocada em prática durante a ditadura militar. O Brasil também foi impactado pelo “fim da história”<sup>101</sup> do início da década de 1990, com a adesão ao consenso neoliberal (Fiori, 1998) e uma política externa aliada aos países centrais, condizente com o quadro teórico do desenvolvimento dentro da dependência. Foi a ascensão do Partido dos Trabalhadores que tornou possível a busca de novos parceiros e novas prioridades que, apesar de comerciais, também possuíam outros significados. Dessa forma, a aproximação com países africanos significou a retomada dos laços históricos e do reconhecimento da origem africana do Estado Brasileiro, o que se articulou às políticas de cotas raciais e outras ações marcantes do governo do Partido dos Trabalhadores. Apesar do grande debate sobre a manutenção pelo PT de alguns dos pilares econômicos do período anterior, houve uma guinada ao que se convencionou chamar de novo desenvolvimentismo, o qual prezava pela participação do Estado na economia em contraponto ao credo neoliberal anterior (Bastos, 2012). Este ponto é fundamental, pois foi este modelo que potencializou o investimento de empresas públicas no continente africano e a abertura de importantes linhas de crédito do BNDES para Angola.

As ações empreendidas pelo Brasil durante os governos do Partido dos Trabalhadores continuaram a ressoar mesmo após o golpe que encerrou seus 13 anos no poder. Durante os governos do PT houve aumento da presença de empresas brasileiras em Angola, bem como da influência religiosa brasileira por meio da expansão da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), além do desdobramento da indústria cultural brasileira por meio da Record África.

---

<sup>98</sup> Muitos países africanos foram forçados a adotar o modelo neoliberal a partir da queda da União Soviética. Ver Belluci (2010).

<sup>99</sup> Ver, por exemplo, Oliveira (2015).

<sup>100</sup> Segundo Oliveira (2015) ao mesmo tempo em que o MPLA representava um projeto urbano e modernizador para Angola, a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), movimento adversário, possuía bases ligadas ao campo e a um projeto menos ocidentalizante.

<sup>101</sup> O fim da Guerra Fria proporcionou aos vencedores, estadunidenses, um momento de euforia em meio ao qual teve grande repercussão a obra de Francis Fukuyama (2015), na qual era alardeado o fim da história, uma vez que não haveria mais oposição ao status quo sustentado pelos Estados Unidos. Era a vitória do Ocidente capitalista.

A análise de alguns periódicos angolanos auxilia no entendimento da perspectiva de grupos daquele país sobre as relações com o Brasil e sua importância. Para esta análise, compreenderemos que as ações brasileiras em Angola alargadas durante o governo Luís Inácio Lula da Silva se desdobraram pelos governos seguintes e se tornaram padrão a ser defendido pelos angolanos. Por questões estruturais e políticas, os jornais angolanos são pouco acessíveis à distância e alguns saíram do ar no último ano.

Uma primeira abordagem dos jornais evidencia a importância do Brasil, tendo em vista que acompanharam a economia, a política, os escândalos da última década e o mundo artístico. Destacaram as eleições brasileiras e as visitas de autoridades: em 13 de abril de 2016 o periódico Novo Jornal registrou a visita do Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Mauro Vieira, a Luanda. Descrita como uma viagem em meio à crise política brasileira, o encontro tratou de temas bilaterais e globais. O Ministério das Relações Exteriores brasileiro destacou que Angola poderia se tornar “um dos principais mercados para produtos e serviços brasileiros”, expandindo um comércio que em 2010 havia alcançado 679 milhões de dólares. O governo angolano destacou os interesses comuns entre os dois países e os importantes laços históricos. A visita ocorreu em retribuição ao colega angolano que pouco antes havia ido ao Brasil.<sup>102</sup>

Esta relação também comportava cobranças: no mesmo ano, pouco antes da visita, havia um descontentamento com a participação brasileira nas reuniões ministeriais da Comunidade de Países de Língua Portuguesa, o qual, segundo declaração da Ministra do Comércio de Angola, deveria formar “um bloco econômico muito forte, com união e solidariedade”. A ministra afirmou na ocasião que o Brasil exportava para todos do bloco e que eles também buscavam exportar para o Brasil, mas encontravam amplos entraves. Cobrou liderança brasileira neste processo de estreitamento comercial. O governo sul-americano defendeu que a Comunidade deveria continuar o seu objetivo fundador de cuidar da língua e da cultura.<sup>103</sup>

Mesmo com os contratempos, Angola continuou nos anos seguintes a aumentar as compras do Brasil, inclusive de proteína animal, mesmo após os escândalos envolvendo o

---

<sup>102</sup> Ministro das relações exteriores do Brasil em Luanda. *Novo Jornal*, 13 de abril de 2016. Disponível em: [https://novojornal.co.ao/politica/interior/ministro-das-relacoes-exteriores-do-brasil-em-luanda-9057.html?seccao=NJ\\_Poli](https://novojornal.co.ao/politica/interior/ministro-das-relacoes-exteriores-do-brasil-em-luanda-9057.html?seccao=NJ_Poli). Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>103</sup> Comércio na CPLP: Rosa Pacavira desapontada com participação do Brasil. *Novo Jornal*, 24 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://novojornal.co.ao/economia/interior/comercio-na-cplp-rosa-pacavira-desapontada-com-participacao-do-brasil-526.html>. Acesso em: 19 abr. 2024.

setor.<sup>104</sup> Contudo, o aumento da demanda por itens brasileiros pareceu, naquele momento, não seguir o princípio dos benefícios mútuos. Em janeiro de 2018, foi organizada uma visita do presidente de Angola, João Lourenço, ao Brasil, com o intuito de reestabelecer as linhas de crédito do BNDES que foram desativadas a partir dos escândalos revelados na Operação Lava Jato. Isso havia feito com que muitas empresas brasileiras, entre elas a Odebrecht, deixassem seus empreendimentos em Angola. A viagem foi combinada com o então presidente brasileiro Michel Temer em Davos.<sup>105</sup>

Uma nova linha de financiamento do Brasil a Angola surgiu a partir destas conversas, como noticiado pela imprensa local em setembro do mesmo ano. Os principais projetos submetidos pelo governo angolano para o acesso a ela diziam respeito à construção e reabilitação de unidades hospitalares, pontes, redes de abastecimento de água e de energia elétrica, pesquisa científica, extensão rural e desenvolvimento agropecuário. A linha de crédito seguiu um novo modelo e previu o financiamento aberto à participação de instituições financeiras privadas, tais como bancos e fundos de financiamento como o Credit Suisse.<sup>106</sup> Ao mesmo tempo os brasileiros acompanhavam a mudança no ambiente de negócios angolano com as ações do executivo local e do parlamento na implementação das Leis de Investimento Privado e da Concorrência.<sup>107</sup>

A eleição de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil colocou-se como uma questão a ser debatida em Angola. Havia o receio de que um governo de direita, defensor de uma maior afinidade com as grandes potências nas relações internacionais, colocasse em risco o aprofundamento das relações constatados nos últimos anos. Em entrevista ao *Novo Jornal*, o especialista em relações internacionais brasileiro, Pedro Lima do Nascimento, afirmou que as relações entre Brasil e África deveriam ter uma alteração dramática, sem avanços. Destacou que a política brasileira com Bolsonaro e o chanceler Ernesto Araújo se voltaria para os

---

<sup>104</sup> Angola aumentou compras de carne ao Brasil após escândalo da carne fraca. *Novo Jornal*, 12 de agosto de 2017. Disponível em: <https://novojornal.co.ao/sociedade/interior/angola-aumentou-compras-de-carne-ao-brasil-aposescandalo-da-carne-fraca-41064.html>. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>105</sup> João Lourenço vai fazer visita oficial ao Brasil em maio, retoma das linhas de crédito é prioridade. *Novo Jornal*, 24 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://novojornal.co.ao/politica/interior/joao-lourenco-vai-fazer-visita-oficial-ao-brasil-em-maio-49505.html>. Acesso em: 20 fev. 2022. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>106</sup> Angola e Brasil avaliam projetos prioritários. *Jornal de Angola*. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/angola-e-brasil-avaliam-projetos-prioritarios/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

<sup>107</sup> Brasil atento às mudanças que se registram em Angola. *Jornal de Angola*, 7 de setembro de 2018. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=412610>. Acesso em: 19 abr. 2024.

Estados Unidos, ao contrário da política dos governos do Partido dos Trabalhadores que buscaram consolidar as relações com os Estados do continente africano.<sup>108</sup>

Manoel Augusto, Ministro das Relações Exteriores angolano, buscou acalmar os ânimos, afirmando que nada mudaria, que as relações entre os dois países independiam de quem governava. Apontou ainda, como ponto favorável, o fato de o vice-presidente Hamilton Mourão ter vivido em Angola por um ano. A imprensa angolana ainda ressaltou a ligação de Bolsonaro com as igrejas evangélicas e seu combate à esquerda.<sup>109</sup>

Ao que parece, o principal fator a impactar as relações entre Brasil e Angola no período em análise foi a Operação Lava Jato. Além de levar a extinção da linha de financiamento do BNDES, atingiu empresas que possuíam vastos investimentos no país. Uma das principais foi a Odebrecht. A crise pela qual a construtora passou e os diversos processos judiciais respondidos em diferentes partes do mundo fez com que o seu nome fosse mudado para Novonor.<sup>110</sup> Apesar disso, a empresa ainda apareceu como Odebrecht Engenharia e Construção, subsidiária da Novonor, atuando em 2021 na construção da refinaria de Cabinda em conjunto com o grupo londrino Gemcorpo. Foi o primeiro investimento privado do tipo em Angola.<sup>111</sup> No mesmo ano a Odebrecht Engenharia e Construção assumiu a construção do Terminal Oceânico de Barra do Dante. Os números ilustram o comércio entre os países:

---

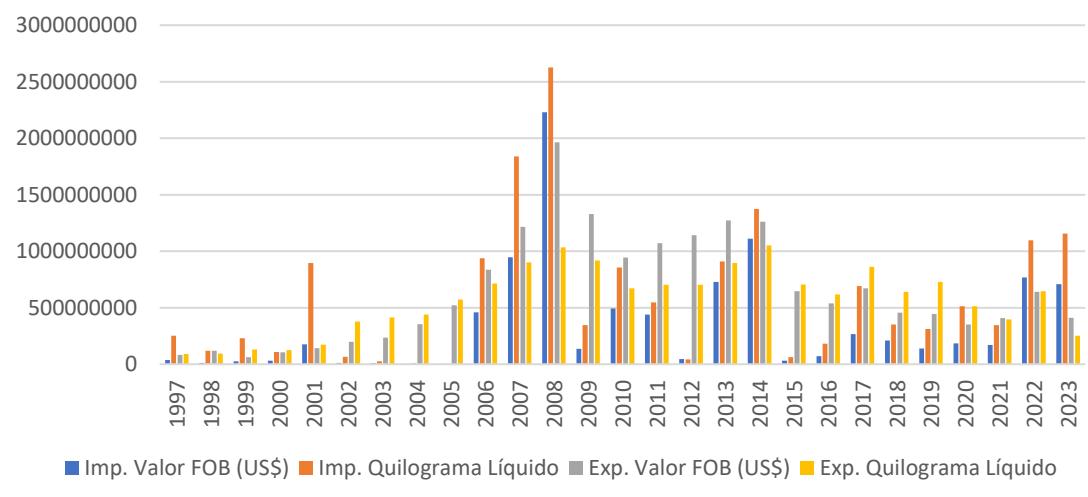
<sup>108</sup> Olhar do Brasil para a África terá mudança dramática com Bolsonaro – defende especialista em relações internacionais. *Novo Jornal*, 31 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://novojornal.co.ao/internacional/interior/olhar-do-brasil-para-africa-tera-mudanca-dramatica-com-bolsonaro---defende-especialista-em-relacoes-internacionais-65165.html>. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>109</sup> Chegada de Bolsonaro ao poder não vai mudar relacionamento com Angola – MIREX. *Novo Jornal*, 2 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://novojornal.co.ao/politica/interior/chegada-de-bolsonaro-ao-poder-no-brasil-nao-vai-mudar-relacionamento-com-angola---mirex-65174.html>. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>110</sup> *Jornal de Angola*. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/odebrecht-muda-designacao-comercial/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

<sup>111</sup> Odebrecht vai construir a refinaria de Cabinda. *Jornal de Angola*, 12 de março de 2021. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/odebrecht-vai-construir-a-refinaria-de-cabinda/>. Acesso em: 19 abr. 2024.

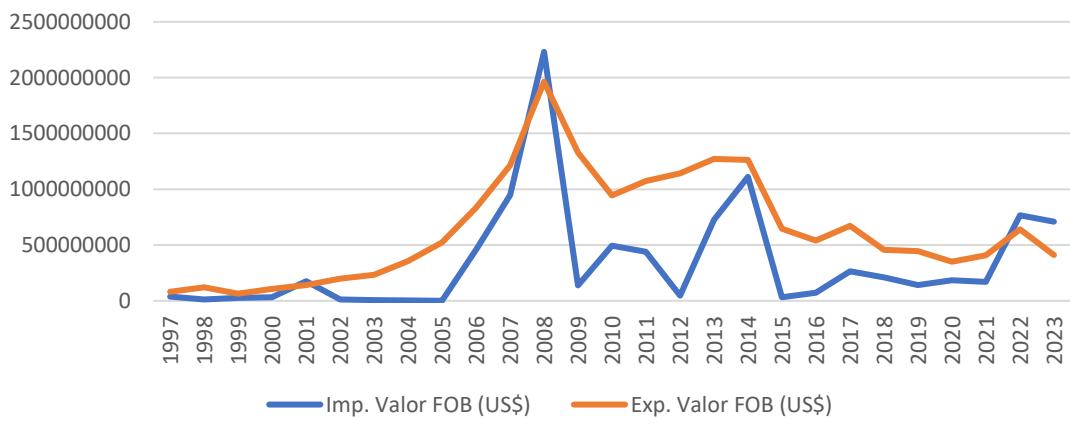
Gráfico 1: Brasil: comparação das importações e exportações com relação a Angola



Fonte: Adaptado de COMEX.<sup>112</sup>

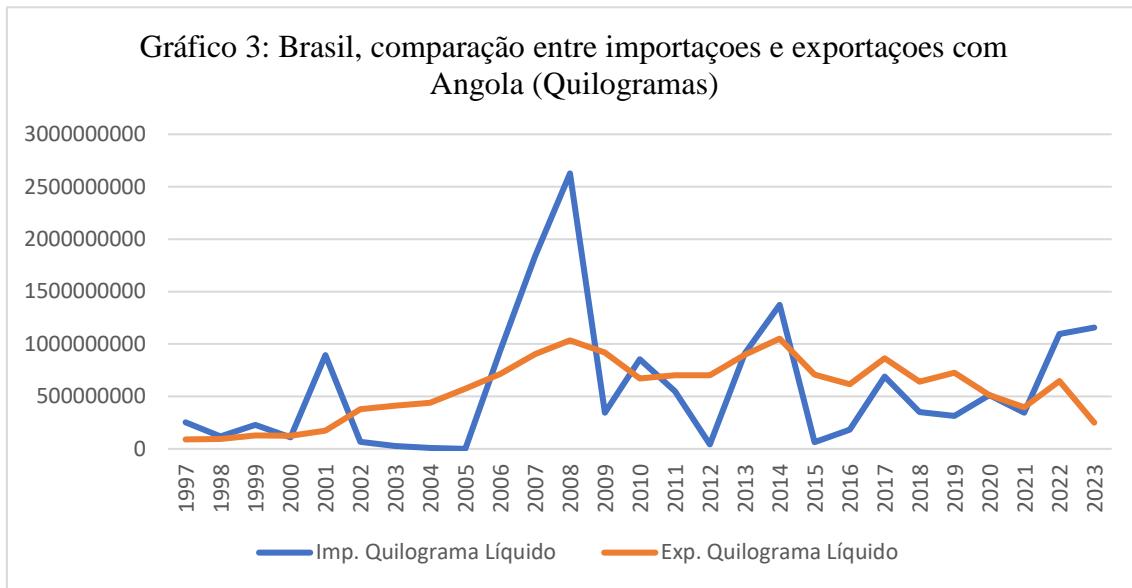
O Gráfico 1 reúne os valores das importações e exportações entre Brasil e Angola, em quilos e valores. É possível constatar um grande aumento do fluxo comercial durante os dois primeiros governos Lula, estendendo-se para o governo Dilma Rousseff e decaindo após esse governo. Abaixo, nos dois próximos gráficos, este movimento fica mais evidente com a divisão do Gráfico 1 em dois outros, o primeiro com a comparação entre importações e exportações em valores (Gráfico 2) e outro com a mesma comparação em quilogramas (Gráfico 3).

Gráfico 2: Brasil, comparação entre importações e exportações com Angola (FOB)



Fonte: Adaptado de COMEX.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Disponível em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106939> e em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106940>. Acesso em: 19 abr. 2024.



Fonte: Adaptado de COMEX.<sup>114</sup>

O Gráfico 2 demonstra que, em termos monetários, apesar do maior valor das exportações do Brasil para Angola com relação às importações, ambas seguem as mesmas tendências. Já com relação às quantidades, as importações possuem um volume maior, apesar de seu menor valor. Também aumentaram durante os governos do PT, com uma significativa baixa das importações em 2012 – em valor e volume – com motivo não esclarecido, talvez pela desaceleração da economia brasileira.

### 3. Horizonte de expectativa, colonialidade e abismo: uma tentativa de síntese

Se passado e futuro se iluminam mutuamente (Braudel, 1972), a compreensão do tempo histórico demonstra como a interação entre ambos é dinâmica, assim como a relação entre passado e futuro (Koselleck, 2006). As últimas décadas no Brasil testemunharam o coroamento de um processo de longa duração no qual a população negra atuou de diferentes formas contra o seu apagamento, reivindicando o seu espaço na riqueza coletiva e na

<sup>113</sup> Disponível em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106939>, e em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106940>. Acesso em: 19 abr. 2024.

<sup>114</sup> Disponível em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106939> e em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106940>. Acesso em: 19 abr. 2024.

formação nacional. Com a ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder, o Estado brasileiro avançou neste sentido, no qual o Brasil não mais foi compreendido como um país branco e europeu, mas como um país de composição negra e formado de mãos dadas com o continente africano.<sup>115</sup>

A mudança do “passado atual”, a transformação do espaço de experiência, favoreceu a abertura de um novo horizonte, no qual a aproximação com a África assumiu o significado de busca das raízes e justiça histórica em duas chaves: primeira, a da construção de uma geografia econômica que favorecesse os países alijados da prosperidade capitalista e, portanto, explorados, e, na segunda, no que mais importa aqui, do resgate das relações com o continente mãe e compartilhamento do progresso alcançado mesmo com todas as restrições sistêmicas – de certa forma, a reaproximação com Angola praticava com o menos favorecido o que se esperava que fosse feito a nível mundial com os países periféricos. Ao menos em discurso.

O estreitamento das relações entre o Brasil e o continente africano, a partir de 2003, sobretudo com Angola, teve como móvel a ação do governo brasileiro e uma estratégia articulada de desenvolvimento econômico a partir da retomada do desenvolvimentismo em nova roupagem e de construção conjunta de uma geografia internacional que desafiasse a estrutura de dependência pautada nos órgãos internacionais criados após a Segunda Guerra Mundial (Friden, 2008; Hobsbawm, 1997).

Para além do comércio, houve um aumento da presença cultural e religiosa em Angola, sobretudo pela atuação de dois grupos submetidos ao brasileiro Edir Macedo: a Igreja Universal do Reino de Deus e a Rede Record de televisão. Já no Brasil, o grupo fundado e dirigido pelo bispo era investigado em 2008 pelas operações econômicas suspeitas para a compra de veículos de imprensa.<sup>116</sup>

Angola foi um dos países alvos da expansão da IURD. A imprensa angolana, destacava as ações de seus membros e os problemas com a autoridade. Reportagem de 2020 trazia como título “Igreja e Estado em Angola, quem é instrumento do outro?”, no qual questionava as ações de membros da igreja. Em dado momento lê-se:

O Estado angolano devia impor a sua autoridade, gritavam as autoridades e o país. Liberdade religiosa sim, libertinagem não. Uma igreja deve ser a reserva moral da sociedade, por isso, não pode ter um pastor imoral, adulterio,

<sup>115</sup> Somente em 2024 o Brasil assumiu sua identidade negra nos fóruns internacionais. Ver: Brasil assume identidade afro em política externa e se reposiciona na ONU. *Portal Uol*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2024/04/12/brasil-assume-identidade-afro-em-politica-externa-e-se-reposiciona-na-onu.htm>. Acesso em: 21 mai. 2024.

<sup>116</sup> A Universal espalhada pelo Mundo. *O Globo*, 11 de agosto de 2009.

burlador, caluniador e mentiroso, clamam todos os lesados desta seita contra o pseudoprofeta Fernando Kamalandua.<sup>117</sup>

Na ocasião, a discussão e a crítica eram feitas a partir da ação de um pastor da IURD que havia levado uma mulher para longe da convivência familiar. Tratou, sem usar estas palavras, como um sequestro. Interessante que o referido artigo estabelece uma ligação entre a transição angolana pós socialismo e a chegada de igrejas e religiosos que mercantilizavam a fé. Cabe a citação feita a respeito da Igreja Universal do Reino de Deus neste contexto. Artigo dizia que a IURD, estabelecida em Angola desde 1992, tinha o país como a sua galinha dos ovos de ouro, “[...] verdadeira máquina de produção de riquezas, como no tempo dos escravizados, cujo suor sangrento enriqueceu ilicitamente a América Latina, América do Norte, Europa e outros continentes.” Ressaltou a proximidade de Edir Macedo e José Eduardo dos Santos, presidente descrito como ditador, o qual teria concretizado os laços entre IURD e Estado Angolano. Destacou, ainda, a fuga de capitais, a vasectomia imposta aos pastores e o racismo difundido pela igreja brasileira. O artigo ainda denunciou a atuação da Rede Record, implementada por conta da proximidade de Edir Macedo e o governo angolano.

Em alguns periódicos a IURD chegou a ser tratada como “Do Reino do Diabo”.<sup>118</sup> A crítica destacava a ação da Igreja Universal em outros países, como em Portugal, onde havia adquirido até prédios de valor histórico e a ação contra religiões africanas – o que não é novidade, dada a ação da IURD no Brasil.

Tal resistência a IURD Angola culminou na tomada do comando pelos líderes locais e expulsão da liderança brasileira. Em meio ao processo, uma fala de Edir Macedo teve grande repercussão. Nela, amaldiçoou os bispos, pastores, esposas, descendentes e povo em geral.

Em meio a este mesmo processo a Rede Record foi descredenciada pelo Ministério das Comunicações, Tecnologias de Informação e Comunicação Social (MINTTICS) de Angola. O argumento utilizado foi que o registro dado a Record em 1991 era provisório. Além disso, a nova legislação defendia que as empresas deveriam ter como diretor um cidadão angolano, o que não era o caso da Record TV. Também houve reclamações acerca da atuação de jornalistas estrangeiros não credenciados. Tendo estes e outros pontos em vista, o sinal da Record TV foi suspenso a partir da zero hora de 21 de abril de 2021, até que houvesse nova regulamentação. Não só a tv foi atingida, mas outras empresas do grupo de

---

<sup>117</sup> Igreja e Estado em Angola: quem é instrumento de quem? *Observatório da Imprensa*, 8 de novembro de 2020. Disponível em: <https://observatoriодaimprensa.net/en/igreja-e-estado-em-angola-quem-e-o-instrumento-do-outro-3-3/>. Acesso em 24: abr. 2024.

<sup>118</sup> Do Reino do Diabo. *Jornal de Angola*. 12 de dezembro de 2019.

comunicações em atuação em Angola.<sup>119</sup> O secretário de estado acusava as empresas de não terem cuidado de corrigir os problemas desde o início de sua atuação no mercado angolano. A Record África não só não atendeu aos requisitos como se manifestou com surpresa frente à suspensão das atividades e que pediria esclarecimentos às autoridades.<sup>120</sup>

Os embates em torno dos interesses do grupo de Edir Macedo e o governo angolano ganharam repercussões nos dois lados do Atlântico – no Brasil, a Record TV publicou opinião defendendo a atuação do governo brasileiro em Angola, colocando o caso como de honra nacional, em um discurso de viés intervencionista que reclamava de xenofobia contra os brasileiros ligados à IURD em Angola.<sup>121</sup> Por seu lado, a TV pública angolana, a TPA, levou ao ar uma série de reportagens contra a IURD. Eram denúncias que iam desde racismo e desvio de dinheiro, passando pela esterilização e controle da vida pessoal dos pastores angolanos.<sup>122</sup>

Uma das discussões mais amplas que envolveram os intelectuais africanos no século XX dizia respeito a qual seria o lugar da África no mundo, suas características e sua contribuição à civilização. Como valorizar o que é africano em meio ao movimento agressivo de colonização que não só extraiu riquezas do continente, mas impôs uma cosmologia, uma forma de organização social, política e econômica? Pouco mais tarde, ainda no mesmo século, com os movimentos de independência, surgiu o dilema da construção de um socialismo africano – pela retomada de valores do continente avessos à civilização capitalista – ou da implementação do socialismo em África – com a inspiração marxista-leninista. Se é verdade que muitas vezes estas discussões eram sustentadas por autores diferentes, cada qual defendendo o seu ponto de vista, tais questões, envolvendo política, economia e cultura não eram desvinculadas.<sup>123</sup>

Angola enfrentou estes dilemas. Agostinho Neto e o MPLA criticavam o imperialismo e o capitalismo em busca da construção de um país que, embora não alinhado, pendia para o campo do socialismo. Não era, como vimos, o socialismo africano, mas uma incorporação do marxismo-leninismo. Assim como a Rússia e mais tarde a URSS leninista, não negava o

---

<sup>119</sup> MINTTICS suspende Record África, Zap Viva e Vida TV. *Jornal de Angola*, 19 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/minttics-suspende-record-tv-africa-zap-viva-e-vida-tv/>. Acesso em: 24 abr. 2024.

<sup>120</sup> Sinais das cadeias televisivas estão suspensas desde ontem. *Jornal de Angola*, 22 de abril de 2021.

<sup>121</sup> Honra nacional está em jogo no combate às perseguições a brasileiros em Angola. *Jornal da Record*, 14 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4oeiU5BL6w>. Acesso em: 15 fev. 2022.

<sup>122</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/channel/UCpf7-hTbmKk11p4nqw5LYA/search?query=igreja+universal>. Acesso em: 15 fev. 2022.

<sup>123</sup> Sobre esta discussão ver Barbosa (2020).

mercado e a iniciativa privada, muito menos as relações comerciais internacionais. Buscava, contudo, relações de ganho mútuo.

Mas por que não o socialismo africano? Talvez o processo de ocidentalização em Angola houvesse atingido o ponto de não retorno. Como notaram muitos críticos do socialismo africano, em África já havia se reproduzido uma sociedade na qual as classes dominantes internas ansiavam por se tornarem parceiras das ex-metrópoles no momento de independência. Aqui podemos recorrer aos teóricos do sistema mundo. Havia um sistema de nações concretizado, deixando pouco espaço para outras formas de construção (Arrighi, 2016). Neste sistema de nações, o Brasil se apresenta como um polo de ocidentalização.

É necessário enfatizar que o Brasil não foi o único país que na última década aumentou sua presença na África. O investimento chinês é perceptível.<sup>124</sup> Contudo, houve o aprofundamento dos laços comerciais entre Brasil e Angola durante o período tratado, como demonstram a análise qualitativa e quantitativa. Angola tirou proveito destas relações, como demonstram os números levantados – obviamente de sua relação com diversos países, não só com o Brasil. Além disso, a ocidentalização irradiada pelo Brasil não estreitou laços simplesmente econômicos com Angola. Houve, talvez, o desdobramento de um capitalismo brasileiro<sup>125</sup> e, como afirmam Wallerstein e Quijano (1992), além de outros autores do giro decolonial, o capitalismo leva consigo um padrão a ser reproduzido, racista, machista, patriarcal. Eram justamente estas as críticas endereçadas à Igreja Universal do Reino de Deus em Angola.

## Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.

BASTOS, Pedro Paulo Zahluth. A economia política do novo-desenvolvimentismo e do social desenvolvimentismo. *Economia e Sociedade*, v. 21, n.spe, p. 779-810.

<sup>124</sup> Empresários nacionais convidados a duas feiras. *Jornal de Angola*, 18 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/empresarios-nacionais-convidados-para-duas-feiras/>. Acesso em: 18 fev. 2022.

<sup>125</sup> Sobre os interesses brasileiros de ganho de espaço no comércio mundial com o aumento de sua zona de influência ver Fiori (2013).

BELUCCI, Beluce. O Estado na África. *Revista tempo do mundo*, v. 2, n. 3, dez. 2010.

BRASIL. Exportações Brasil – Angola. Disponível em <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106939>.

BRASIL. Importações Brasil – Angola. Disponível em <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/geral/106940>.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Trad. Carlos Braga e Inácio Canelas. Lisboa: Presença, 1972.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*: ensaio de interpretação sociológica. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão*: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COELHO, Pedro, e MENDONÇA, Hélio de (Org.). *Relações Brasil-África*: um colóquio. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2002.

COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estudos Avançados*, v. 8, n.21, 1994.

FIORI, José Luís. *Os moedeiros falsos*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FIORI, José Luiz. O Brasil e seu “entorno estratégico” na primeira década do século XXI. In: SADER, Emir (Org). *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil*: Lula e Dilma. São Paulo, SP: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil, 2013.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras*: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FRIEDEN, J. A. *O Capitalismo Global*: História econômicas e política do século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. São Paulo: Rocco, 2015.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

HOBSBAWM, E. A *Era dos Extremos*: O breve século XX 1914 – 1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Sistema de Contas Nacionais-Brasil Referência 2000, *Nota nº 19*; Formação Bruta de Capital Fixo, p. 2; Versão 1.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado. Contribuição à semântica do tempo histórico. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

MARTINS, José de Souza. *Do PT das lutas sociais ao PT do poder*. São Paulo: Contexto, 2016.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema: a formação do Estado Imperial*. São Paulo: Hucitec, 2004.

MELLO, João Manuel Cardoso de. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Editora UNESP; Edições FACAMP, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância panafricanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 2011.

OLIVEIRA, Paulo Roberto de. A herança africana e a construção do Estado brasileiro. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 141, p. 204-223, maio/ago. 2021.

OLIVEIRA, Ricardo Soares de. *Magnífica e miserável: Angola desde a Guerra Civil*. Lisboa, Portugal: Tinta da China, 2015.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, XLIV, 4, p. 549-557, 1992.

ROSSI, Amanda. *Moçambique: O Brasil é aqui*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

RIZZI, Kamilla Raquel. *Relações Brasil-Angola no pós-Guerra Fria: os condicionantes internos e a via multilateral*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SANTANA, Ivo. Relações Econômicas Brasil-África: A Câmara de Comércio Afro-Brasileira e a Intermediação de Negócios no Mercado Africano. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, n. 3, 2003, p. 517-555.

SARAIVA, José Flávio. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política exterior brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Ed. da UnB, 1996.

SILVIA, Márcia Maro da. *A independência de Angola*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

SINGER, P. *Os sentidos do Lulismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *Capitalismo histórico e civilização*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

# O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diáspórica(s)

uma história de resistência da sua linguagem

**Alex Pereira de Araújo** <sup>126</sup>

## Resumo:

O presente estudo é baseado nas epistemologias das encruzadas, domínio de Exu [Eshu ou Èṣù], senhor das linguagens, princípio cosmológico e princípio de comunicação, conforme se diz nas tradições iorubanas tanto em África como na sua diáspora. Seu objetivo central é refletir sobre o silêncio de Exu como linguagem de resistência e como meio de sua multiplicação nas culturas negras diáspóricas. É a partir de tais epistemologias que Exu é concebido como princípio cosmológico e animador da existência dos seres e do cosmo. As tradições iorubanas são constituídas por tais epistemologias, e foram os iorubas que as trouxeram para estas outras margens do Atlântico Sul, onde Exu se multiplicou, constituindo outros modos e significações. Esta é a razão pela qual surgiu o interesse em refletir sobre a dispersão dessa deidade nas terras localizadas nas outras margens do Atlântico Sul. Em síntese, trata-se de um estudo decolonial em que se busca ouvir o silêncio imposto aos povos subjugados pelo colonialismo europeu

**Palavras-chave:** Exu. Linguagem. Silêncio. Diáspora. Estudo decolonial.

---

<sup>126</sup> Educador, ensaísta, poeta marginal e escritor negro, é doutor em Memória Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia com estágio no Departamento de Audiovisual da Sorbonne Nouvelle – Paris 3, e mestre em Letras Linguagens e Representações pela UESC. Integra o Projeto de Pesquisa GELPOC, líder: professor Doutor Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA – Campus de Porto Seguro). Atualmente, participa do Programa de Pós-graduação em Gestão Educacional da UESB e do Programa de Pós-graduação em Tutoria Em Educação a Distância da UFMS e é membro do Conselho Estratégico Social da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). E-mail: [alex.p.araujo@ufms.br](mailto:alex.p.araujo@ufms.br).

# Exu's silence in black(s) diasporic(s) culture(s)

a story of resistance of its language

## Abstract:

The present study is based on the epistemologies of the crossroads, domain of Exu [Eshu or Èṣù], lord of languages, cosmological principle and communication principle according to Yoruba traditions both in Africa and in its diaspora. Its central objective is to reflect on Exu's silence as a language of resistance and as a means of its multiplication in black diasporic cultures. It is from such epistemologies that Exu is conceived as a cosmological principle and animator of the existence of beings and the cosmos. Yoruba traditions are constituted by such epistemologies. It was the Yoruba who brought them to these other shores of the South Atlantic, where Exu multiplied, constituting other modes and meanings. This is the reason why there was an interest in reflecting on the dispersion of this deity in the lands located on the other shores of the South Atlantic. In synthesis, this is a decolonial study that seeks to listen to the silence imposed on people subjugated by European colonialism.

**Keywords:** Exu. Language. Silence. Diaspora. Decolonial Study.

## Introdução

As tradições iorubanas e suas fontes afro-diaspóricas concebem Exu [Eshu ou Èṣù] como sendo o seu princípio cosmológico, já que esta deidade foi a primeira a ser criada, o primogênito; e, segundo este complexo cosmológico, apresenta-se como a protomatéria criadora na forma de uma de suas *qualidades*, Exu Yangi ou proto-Exu, cujo caráter expansivo e inacabado gera o aparecimento de todas as demais criações do cosmo (Araújo, 2021a; 2021b; 2022a; 2024). Estas tradições também o têm como o princípio animador da existência, o que implica dizer que ele está em tudo que existe (Dravet, 2015). Apesar de toda essa sua importância cósmica como figura da ordem, “Exu também é visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro” (Silva, 2015, p. 23-24).

Esta cosmovisão, advinda das culturas iorubanas, chegou, tragicamente, a este lado do Atlântico Sul por meio dos corpos negros escravizados, ainda em África; e trazidos, para cá, em navios que receberam as alcunhas de negreiros e tumbeiros (Araújo, 2012b). Estima-se que pelo menos 234 400 teriam sido enviados das terras iorubanas para a Bahia, somente entre 1801 e 1830 (Reis, 2012, p. 308).

As suas epistemologias resistiram nestes corpos negros, sendo transmitida pela via ancestral nestas terras americanas dominadas pelo colonialismo europeu. Mas, incorporado às práticas afro-diaspóricas nas bandas de cá do Atlântico Sul, Exu conseguiu multiplicar o seu poder multifacetado, subjugando todo o poder do jugo colonial ao subverter a linguagem da metafísica ocidental, dando origem a outros sistemas e a outras epistemologias.

É baseado neste princípio cosmológico, que emana das tradições iorubanas, que apresento uma discussão cujo objetivo central é refletir, nesta encruza discursiva, sobre o silêncio de Exu como linguagem que resistiu e gerou a sua multiplicação nas culturas negras diaspóricas em um cenário marcado por hostilidades e violências coloniais, indefensáveis, conforme descreveu Aimé Césaire (2020) em seu *Discurso sobre o colonialismo* com muita propriedade e precisão.

Contudo, Exu é evocado, nesta discussão; porque “a atmosfera de violência, depois de ter impregnado a fase colonial, continua a dominar a vida nacional, pois como dissemos, o Terceiro Mundo não está excluído. Ao contrário está no centro da tormenta” (Fanon, 2022, p. 73). E diante de tal cenário, uma das soluções apontadas por Nêgo Bispo é a que “temos de enfeitiçar a língua” para descolonizar o ser (Santos, 2023, p. 14).

Logo, esta evocação de Exu tem a ver com aquilo que foi enunciado por Neusa Santos Souza (2021, p. 45), em sua consagrada obra, *Tornar-se Negro*; ou seja, está a cargo da

tentativa “de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade.” Ora, tratar da nossa ancestralidade é uma das vias, nesta elaboração, porque nela residem nossas identidades e as memórias da resistência negra na sua Diáspora, cuja parte da história ainda se encontra imersa no silêncio, domínio de Exu, senhor da comunicação e da linguagem.

E para desenvolver esta discussão decolonial, consagrada a Exu [Eshu ou Èṣù] e à linguagem como encruzilhada, recorro, numa espécie de retomada, ao estudo sobre *a educação pelo silêncio*, promovida por Silveira (2004) mais às noções foucaultianas de *descontinuidade e continuidade*; e às noções de *Exu Diaspórico e a língua-linguagem como encruzilhada*, apresentada por Araújo (2021a; 2022; 2024), além da discussão promovida por Santana (2019) em *Tradução, interações e cosmologias africanas*, e, por Santos (2015), em *Quilombos, Modos e Significados*. Portanto, são estes conceitos que utilizo para compor a metodologia ou percurso decolonial para a presente encruza.

Em relação à estrutura textual deste trabalho, cumpre dizer que ela foi desenvolvida em três partes discursivas ou em três momentos principais. Deste modo, a primeira parte está a cargo de versar a respeito das travessias atlânticas de Exu para este outro lado por meio dos tumbeiros ou navios negreiros, que traziam, a força, os corpos negros provenientes da *Iorubalândia* (Reino de Keto [atual Benin] e Reino de Oyó, na África Ocidental), tratando ainda da violência colonial usada para suscitar o epistemicídio das culturas subjugadas e à resistência que se deu por meio do silêncio de Exu, condição de sua descontinuidade na continuidade e condição de sua intraduzibilidade. Na segunda parte, o foco da discussão se volta para as epistemologias das encruzadas e para a língua-linguagem como encruzilhada na diáspora negra. Por fim, tem-se uma discussão sobre o silêncio de Exu que tornou possível o aparecimento de um conjunto de várias qualidades de Exu na diáspora negra, cuja multiplicação é efeito de sua linguagem e de seu poder, Laroyê! (Saudação feita, ao Senhor das Encruzilhadas, pedindo permissão para entrar nas suas encruzadas; Agô, meu Pai!).

## A violência colonial e as travessias atlânticas de Exu sob o seu silêncio estratégico

O regime colonial expansionista europeu se legitimou pela força de sua violência, que era cotidiana e sem limites. O colonizado sabia que, a qualquer momento do dia ou da noite, podia ser preso, espancado, ter uma parte do corpo arrancada (como orelha, dedos), ter uma das mulheres da família estuprada, ser deixado morrer de fome... Para justificar todas essas

práticas totalitárias, o colonizador considerava o colonizado, oprimido, como “uma espécie de quintessência do mal”, conforme ilustrou discursivamente Fanon (2022, p. 38).

Neste regime, “os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca dessa indigência” (Fanon, 2022, p.38). No caso da região da África Subsaariana, o pesadelo incluía ainda o rapto e o envio para lugares além-mar, mas antes as pessoas passavam à condição de peças para depois ser chamada de escravo/escrava...

As travessias dessas “peças” se realizavam por meio dos navios negreiros onde as condições eram absurdamente precárias, o que causava a mortandade de muitos, cujos corpos eram lançados ao grande mar. Aquele que se rebelava, também era lançado vivo no meio do Atlântico para morrer. É daí que vem o nome de tumbeiros.

Estas travessias chegavam a durar de 7 a 9 semanas, pois, na época não existiam navios a motor; então, as embarcações dependiam muito dos ventos para se chegar de um lado a outro do Atlântico, aumentando mais o sofrimento daqueles que sobreviviam aos tumbeiros.

O porto da cidade de São Salvador da Bahia foi o primeiro que recebeu, nas Américas, a população das terras iorubanas, lócus onde Exu aparece como deidade dentro da cosmologia e das epistemologias provenientes desta população, já que a Bahia “detinha o monopólio do comércio” com a Costa da Mina, região que, hoje, corresponde ao Golfo da Guiné, uma parte da Iorubalândia (Carneiro, 1978, p. 18).

Os muitos negros que dominavam as técnicas de garimpagem de ouro e diamantes no Brasil Colônia, vinham daí. Contudo, “a mineração absorveu, indistintamente, todo braço escravo ocioso nas antigas plantações do litoral; muitos negros da Costa da Mina, quando da corrida do ouro arrefeceu, ficaram na Bahia, outros foram vendidos para Pernambuco e para o Maranhão” (Carneiro, 1978, p. 18).

Dentre aqueles que chegavam do reino de Ketu, estavam alguns membros da família real Arô, “capturados na cidade de Iwoyê, saqueada em janeiro de 1789 pelo exército do reino de Daomé” (Silveira, 2005, p. 21). Mas, foi

Durante a primeira metade do século XIX [que] se redefiniu o cenário étnico africano na Bahia. O fluxo do tráfico transatlântico nesse período, ligado aos conflitos em solo africano, alterou a distribuição das nações em favor dos africanos iorubás (chamados nagôs na Bahia), diversos falantes de fon e outras línguas gbe (os nossos jejes), haussás (nos documentos contemporâneos também escrito uçá, ussá ou auçá), nupes (ou tapas) e demais grupos que viviam nas bordas e no interior do golfo de Benin, particularmente o antigo reino do Daomé (REIS, 2012, p. 307, [adendo meu]).

A chegada de tais corpos negros iorubanos trouxe este que é o mensageiro entre seres humanos com os orixás, “o intérprete, responsável pelo equilíbrio de todo sistema nagô”, no dizer de Silveira (2004). Mas Exu também é o “deus cujo nome está ligado a avanço/recuo/travessia” (Dravet, 2015, p.23); e, como tal, estava presente em todas as travessias atlânticas com seu povo, porque jamais, Exu o abandonou e nunca o deixou sem a sua força vital, sem o seu vigor ancestral, mesmo nos momentos mais críticos da violência colonial, incluindo aquele quando o discurso do colonizador identificou Exu como o Diabo da fé cristã, sob o esquema desonesto de equações epistemicida em que: “cristianismo=civilização; paganismo=selvageria”, como descreveu Césaire (2020, p. 11).

Foi por meio de equações como estas que se procurou silenciar para apagar as memórias ancestrais das populações negras subjugadas; todavia, Exu, cheio de artimanhas, mergulhou nesta grande noite com uma velocidade medonha para manter o equilíbrio de todo o sistema iorubano, usando seu movimento estratégico: “avanço/recuo/travessia”. Na qualidade de senhor da comunicação, como dito antes, um de seus *domus*, é o silêncio; portanto, é uma de suas encruzias, por isso, Exu é seu intérprete, aquele que pode traduzir o que se encontra sitiado pela polifonia própria do silêncio; ou seja, pela infinidade semântica de sentidos e por ser povoado pelo silêncio de todos os demais orixás, pois há aí o silêncio de Ogum, o de Oyá, o de Xangô, Oxóssi, Oxum, Yemanjá, Logun Edé, Ossain, Oxumarê, Nanã, Obaluayiê e Omolu, mais o silêncio de Oxalá (Silveira, 2004, p. 87-97).

Por isso, no sistema nagô, regido pelas Epistemologias das encruzias, o silêncio é “uma forma do sujeito conhecer [os outros sujeitos].” (Silveira, 2004, p. 63, [adendo meu]). Nesta perspectiva, “o silêncio é”, ou melhor, “no silêncio, o sentido é” [linguagem, domínio de Exu] (Orlandi, 2008, p. 58, [adento meu]).

Mas, se há história no silêncio é porque há nele sentidos em meia a polifonia, socialmente, constituídos (Orlandi, 2008). Então, o ato de silenciar alguém ou algo, não se confunde com o silêncio em si, com o ato de ficar em silêncio (ou deixar o silêncio falar). Portanto, é esta a dimensão do silêncio que existe dentro das tradições iorubanas que expressam, materializando, as epistemologias que emanam de sua cosmologia.

E em face de tal regime colonial, este silêncio atuou como um contradiscurso para atenuar os efeitos da língua do colonizador, o qual tinha em mente a dimensão do seu poder para colonizar o corpo e a mente dos colonizados, conforme se constata em um documento colonial, que fazia parte de um dispositivo legal chamado *Diretório dos Índios* ou *Diretório Pombalino*, pois foi criado quando o Marquês de Pombal estava à frente do governo português. Neste documento, pode-se ler nitidamente, na parte reproduzida aqui, que

Sempre foi máxima inevitavelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes e ter mostrado a experiência que, ao mesmo tempo que se introduz neles o uso da língua do príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe. Observando, pois, todas as nações polidas do mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamam geral, invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que, privados os índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar, permanecessem na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservaram. Para desterrar este pernicioso abuso será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum que os meninos e meninas que pertencem às escolas e todos aqueles índios que forem capazes de instrução nessas matérias usem a língua própria das suas nações, ou da chamada geral, mas unicamente a portuguesa, na forma que sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora não observaram, com total ruína espiritual e temporal do Estado. (ALMEIDA, 1997, p. 371).

Os efeitos desta necropolítica linguística colonial sobre o corpo negro aparecem ilustrados concretamente em *Pele negra, máscaras brancas*, espaço discursivo onde Fanon consegue mostrar como isso se deu na prática usada pelo colonizador para dominar o ser e os corpos das populações na diáspora negra (tendo a Martinica como exemplo). Por este motivo que a decolonialidade vem considerando cada vez mais

o constructo teórico ocidental de língua como algo que está a serviço de uma “necropolítica” e de um “necropoder” para dominar os corpos e a vida na potência da morte dos seres humanos, ao impor um modelo de pensamento e uma cosmovisão que promove o epistemicídio dos povos dominados (ARAUJO, 2022a, p. 77).

Assim, as justificativas que encontramos neste documento colonial, demonstram isso, à medida que estão a cargo de subverter toda a ordem dos fatos para impor sua linguagem com o nítido objetivo de colonizar também o ser com seu corpo, pois foram os europeus que promoveram o martírio dos cristãos, lançando-os nos centros de suas arenas romanas para serem devorados por feras e leões, queimando-os em fogueiras ou ainda os crucificando. Mais tarde, foi a vez dos cristãos perseguirem os não-cristãos, utilizando os mesmos esquemas da barbárie civilizatória que também buscava doutrinar as almas (Araújo, 2021a). Então, foi assim que Europa conseguiu tomar “a direção do mundo com ardor, cinismo e [muita] violência” (Fanon, 2022, p.3 23, [adendo meu]).

Apesar da colonização europeia ter criado um ambiente de hostilidade onde, entre colonizador e colonizado, só havia lugar para “o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (Césaire, 2020, p. 24); Exu, com o seu silêncio, pôde resistir à desafricanização de seu povo, mantendo no mundo negro diaspórico sua linguagem, ao aquilombar a língua do inimigo, para ampliar seu poder por meio de sua multiplicação.

As evidências do poder multiplicado de Exu, por assim dizer, estão em toda parte como encruzilhada; ou seja, do ponto de vista da linguagem, elas aparecem no aquilombamento da língua portuguesa, que Lélia Gonzales resolveu chamar de “‘pretuguês’ que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de ‘pretos’, e de ‘crioulos’ os nascidos no Brasil)” (Gonzalez, 1988, p.70). No campo das representações e do simbólico, tais evidências estão presentes no movimento do Xirê e nos desdobramentos de Exu em outras qualidades fora do universo iorubano, em discussão mais adiante.

Estas evidências também comprovam, reafirmando, aquilo que os mais velhos dizem sobre o poder do silêncio de Exu, o qual “carrega em si toda a potencialidade de sua fala.” (Dravet, 2015, p. 20). Neste caso, é preciso relembrar que Exu como senhor da linguagem, da comunicação, sabe desvendar segredos, sendo “aquele que avisa, prevê, aconselha.” (Dravet, 2015, p. 20). Aqui, na sua diáspora, sob o jugo do colonialismo europeu, há também que reconhecer que o silêncio se tornou veículo de um discurso de resistência que tem revelado: “a trajetória africano brasileira de compreender a educação e produzir saber.” (Silveira, 2004, p. 109).

É a partir daí que se pode falar a respeito de uma educação por meio da linguagem do silêncio, conforme demonstra Silveira em sua obra intitulada *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*, cujo estudo resultou de sua experiência em um terreiro de candomblé, chamado Ilê Axé Ijexá de origem nagô da nação Ijexá, localizado no sul da Bahia, dando a conhecer aquilo que se pode saber sobre os “fios da linguagem do silêncio, fios dados pelo candomblé” (Silveira, 2004, p. 183).

Comunidades litúrgicas, como esta, se tornaram guardiãs das tradições da diáspora africana, pois foi a liturgia dos terreiros de candomblé que preservou a linguagem e o pensamento da cosmovisão da diáspora negra, “resultado da resistência e da memória dos povos negros trazidos de África para servir de escravos no sistema de plantation adotado pelo colonizador europeu no Brasil” (Araújo, 2021b, p. 358).

Em outras palavras, por trás de toda sua liturgia, a dos cultos dos orixás nos candomblés, há um sistema de pensamento sutil e complexo, constituído por suas próprias epistemologias, uma fonte de saber ancestral que se manteve por causa do *silêncio estratégico* de Exu que contém as potencialidades de sua voz, expressa na sua fala em silêncio.

Mais adiante será abordado como esta outra linguagem acabou subvertendo toda ordem do modelo ocidental, submetido aos binarismos que aprisionam a linguagem em: linguagem verbal e linguagem não-verbal, língua e fala, texto e discurso, performance e desempenho, linguístico e extralinguístico, pragmática e estilística, sintaxe e semântica, fonologia e fonética etc. (Araújo, 2022); apontando para além dos limites do *λόγος* (logos) dominante, ao subjuguar “a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende.” (Santos, 2023, p. 14).

## Epistemologias das encruzadas: sua linguagem e o silêncio de Exu na diáspora negra

Estas epistemologias, preservadas e mantidas nos terreiros de candomblés, conforme foi dito, há pouco, emanam uma concepção de tempo muito particular que pode ajudar a compreender melhor o funcionamento da linguagem pelo prisma de Exu. Ela foi descrita, assim, por Nêgo Bispo: “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro.” (SANTOS, 2015, p. 19). Mas, há uma expressão cosmológica iorubana (ou *òwe*) que, também, está a cargo de explicar como o tempo abraça as Epistemologias das encruzadas, quando diz bem assim: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje” (apud SODRÉ, 2017, p. 171). Logo, este modo de perceber o tempo cosmológico decodifica uma relação que gira em torno do “princípio, meio, princípio” (SANTOS, 2015, p. 136). Esta relação também está consagrada a expressar o modo como Exu se manifesta no tempo e no cosmo com um movimento espiral, “atravessando o corpo vivo, animando-o” (DRAVET, 2015, p.23).

Daí, pode-se afirmar que este movimento [em] espiral perpassa toda a poética das Epistemologias das encruzadas, domínio de Exu; ou seja, as Epistemologias das encruzadas refletem a forma como o cosmo se movimenta; basta olhar as imagens e a forma da via Láctea, os movimentos da Terra, o nascer do dia, o ocaso, o regime das marés, o movimento das vagas, a Lua, os movimentos de um feto no útero materno, em tudo há a espiral de Exu que expande o acontecimento da vida. Por isso, as tradições iorubanas escolheram o Okotô [caracol] para o representar, ou seja, o caracol representa Exu em seu movimento espiral.

mas também é a representação simbólica de sua forma original, autoexpansiva de crescimento e a representação do infinito.

O senhor das encruzadas é, por sua natureza, o comunicador, o orixá da comunicação, como dito antes, posto que seu sopro vital anima este movimento espiralado que é o efeito transformador de sua linguagem, aquela que expressa, comunicando, seu poder em constante expansão no cosmo e, ao mesmo tempo, exprime o acontecimento cosmológico da vida.

Destarte, se sem Exu não há linguagem, sem linguagem não há comunicação no cosmo (Araújo, 2021a; 2024), o que justifica por que “todos os caminhos de *Ifá* falam através da boca de Exu.” (Dravet, 2015, p. 20, grifo da autora). Este fato também pode explicar por que “os corpos falam a linguagem que Exu lhes infundiu com seu sopro.” (Dravet, 2015, p. 20).

Ora, esta linguagem também é o meio pelo qual as Epistemologias das encruzadas circulam, com a força do axé de Exu, expressando e materializando a cosmologia que vem das culturas iorubanas. Em seu complexo quadro, o silêncio tem um lugar privilegiado, como se tem verificado até aqui, o que significa que o silêncio é parte da linguagem de Exu, aquele que é considerado, ainda, o princípio da comunicação, já que foi por causa de Exu que as línguas surgiram e se espalharam pelo mundo, como demonstram alguns itás, as narrativas mitológicas iorubanas, responsáveis pela transmissão dos saberes que constituem suas epistemologias.

Algumas dessas narrativas contadas pelos mais velhos, dizem que, ao nascer, Exu foi logo falando que tinha fome, e esta fome o levou a comer vorazmente todos os seres vivos existentes, sem poupar até mesmo a própria mãe que lhe dava os alimentos. Não havendo mais o que comer, ele quis comer Orunmilá, seu pai, o qual reagiu, prontamente, correndo atrás do filho com uma espada. Quando o alcançava de feria golpes, os quais dividiram Exu em duzentos e um pedaços. Todavia, Exu ressurgia sempre deste último pedaço, obrigando Orunmilá a perseguir e a dividir seu filho em outros duzentos e um pedaços. Até que todos os cantos da terra fossem povoados com uma parte de Exu, Orunmilá teve que o perseguir por novas vezes sucessivas; levando a crer, portanto, que as línguas nasceram assim com Exu, e, ao mesmo tempo, são também as suas encruzilhadas que surgiram dos seus pedaços divididos pela espada. Todas juntas se assemelham a ele, tendo os dois princípios universais do masculino e do feminino num corpo andrógino, falando na palavra e no silêncio (Araújo, 2021a; 2021b; 2022a).

Dito de outro modo, foi a fome de Exu que o fez falar e foi aí que a comunicação surgiu com os mundos e Exu tornou-se o princípio da comunicação. Portanto, esta narrativa

pode ser usada para explicar por que Exu é o princípio de comunicação dentro do quadro epistemológico que se constituiu a partir de uma das cosmologias africanas subsaarianas transplantadas para essas outras margens atlânticas. De certo modo, tal narrativa se assemelha muito com a forma mítica como a tradição judaico-cristã explica o aparecimento das línguas no mundo, com o seu consagrado mito bíblico sobre a Torre de Babel.

A narrativa mitológica iorubana que acabo de relatar, não apresenta em si uma concepção de linguagem nítida, sob o ponto de vista teórico, tal qual ocorre com a narrativa bíblica aqui mencionada, há pouco. Ela usa uma linguagem mítica. Mas, há um relato a respeito do silêncio de Exu, como parte de sua linguagem, feito pelo babalorixá do Ilê Axé Ijexá à Silveira (2004) que, talvez, possa auxiliar a compreender melhor a linguagem concebida em termos das Epistemologias das encruzadas, tendo Exu como princípio de comunicação; ou seja, talvez ajude como traduzir sua linguagem para o pensamento ocidental num gesto de diálogo, entendido aqui como relação política entre os seres de mundos (ou cosmos) naturalmente diferentes (Araújo; Ferreira, 2010). O referido relato começa assim:

Tem uma passagem interessante que faz pensar o silêncio de Exu. Porque Exu sempre ganha as paradas, as apostas, ele sempre é um grande vitorioso porque é cheio de artimanhas, sabe desvendar segredos, é o orixá da comunicação, da velocidade, então as coisas não têm segredo para ele. Ele mergulha no escuro numa velocidade medonha, navega nos implícitos. Mas há uma história interessante de Exu com Oxum. Oxum era responsável por falar no jogo de búzios, para dar respostas às perguntas que os humanos faziam. Mas Oxum, muito comodista, logo se enfadou dessa coisa de dar respostas. Então, ela ardilmente fez uma proposta a Exu, ela sabendo que ele é um orixá interesseiro, gosta de tirar vantagem, tirar partido em tudo que ele faz e sabe, então ela propôs que ele ficasse com esse lugar de honra, esse lugar de honraria, de ser o primeiro a ter comunicação com os humanos, de ouvir o segredo de todo mundo, saber todas as respostas. E ele muito interessado em ser distinguido, topou imediatamente. Muito bem, aí quando ele assumiu o posto, foi vendo que a coisa era de um carregó e de uma responsabilidade muito grandes, se arrependeu e voltou a ela. Mas Oxum não volta atrás, fez está feito, não há retorno. Aí ela disse: “Em mim não há retorno, o nosso trato terá de ser cumprido para sempre, eu não tenho como voltar atrás.” Ele danou, se desesperou e prometeu perseguir todos os ori<sup>127</sup> dela pra pegar peças. Por isso, no candomblé se tem muito cuidado com as yaôs da Oxum, porque podem ser vítimas das peripécias de Exu. Então ele ficou calado, aí ele se cala, ele não pode romper o trato da energia de Oxum, o jeito é consentir. O silêncio de Exu é o silêncio de quem sabe perder na hora exata. E aí está resolvido, ele nunca mais toca no assunto. Não é conversa repicada, não há história repetida, não há mágoa, não há dúvida no consentimento. *É o silêncio da coisa*

---

<sup>127</sup> Em Yorubá, quer dizer cabeça. Neste caso específico, quer dizer aquele cujo ori é consagrado à Oxum, ou seja, os filhos dessa deidade nagô.

*resolvida. [...]. Então, ao invés de sofrer por causa disso, vive-se isso. [...]. E Exu sabe fazer isso muito bem, e faz isso com satisfação e prazer. Exu é a expressão da felicidade, da alegria, Exu nunca está triste... (SILVEIRA, 2024, p. 86-87, grifos meus).*

Em se tratando de uma cosmologia de tradição oral, esta fala, que narra um trato e uma proposta de destrato, entre as deidades Oxum e Exu, mostra o motivo pelo qual o silêncio de Exu aparece como “o silêncio da coisa resolvida” que é um efeito de linguagem, sob os aspectos ético e pragmático, que surgiu por causa do valor da palavra dada ao outro nesta mundividência; em outros termos, o silêncio de Exu é uma forma de responder ao outro, na condição de interlocutor; pois Exu calou-se para respeitar o trato feito e, neste caso, o calar é a sua resposta dada numa cena enunciativa. É um ato de comunicação, portanto, de linguagem.<sup>128</sup> Assim, como expressão de linguagem e como um saber circunscrito às Epistemologias das encruzadas, o silêncio de Exu foi instituído numa demanda com Oxum. Então, ele requer a sua própria hermenêutica, entendida, aqui, como um conjunto de saberes que deve ser usado para o interpretar (neste caso, com base no sistema cosmológico que fundamenta as tradições iorubanas e suas epistemologias). Assim, para interpretar esta narrativa, que faz pensar sobre tal silêncio, é preciso conhecer um pouco de Exu e o sistema cosmológico que ele integra. Por este motivo, o babalorixá trata logo de falar sobre quem é Exu, para que se possa ter meios de pensar em tal silêncio, tendo Exu como meio central de interpretação ou como saber de sua própria hermenêutica.

Em outras palavras, para conhecer a linguagem do silêncio de Exu, é preciso conhecer Exu que é em si mesmo uma encruza cheia de “caminhos ou qualidades”, os quais representam as formas, títulos e funções que esta deidade nagô assume no seu sistema pensamento, como: Exu Akessan [senhor dos Mercados, da Comunicação, das trocas]; Exu Elegbara [senhor das Realizações, da Transmutação/Exu de Ogum]; Exu Tiriri [senhor Valoroso]; Exu Larôye [senhor da controvérsia, da honra]; Exu Lonan ou Onã [senhor dos caminhos]; Exu Bara [senhor do corpo]; Exu Baba Shighidi [senhor da vingança]; Exu Alafia [senhor da paz, do bem-estar, da satisfação]; Exu Odara [senhor da beleza, felicidade, das coisas boas]. (SILVA, 2015, p. 62-24). Existem outras, mas a leitura do relato do babalorixá nos permite identificar estas, o que demonstra o caráter performático de Exu, refletindo na sua linguagem, que envolve os códigos linguísticos, semióticos e pragmáticos, pois o corpo e seus gestos fazem parte dessa linguagem, ou seja, do seu modo de se comunicar com o cosmo, seus

---

<sup>128</sup> Esta concepção de linguagem é muito próxima daquela que existe entre os bantu, os quais consideram que “o uno é o conjunto de todas as ‘coisas’” inter-relacionando-se direta ou indiretamente. (SANTANA, 2019, p. 69).

elementos e os seres, estando centrada nos códigos de existências, expressão da interação existente entre os seres vivos, animados pela mesma força.

Por isto, a oralidade é muito importante nessas culturas, porque a fala sai do corpo vivo que a produz com a energia vital cosmológica, comum a todos os seres; ou seja, falar, nesse quadro cosmológico, é um ato de linguagem que faz a energia originária circular, expressando, ao mesmo tempo, sua cosmologia, no âmbito da linguagem. Portanto, é um ato sagrado que contém a energia cósmica, a força que vem do sopro de Exu Bará (ou Bara), o “princípio de comunicação”. Este modo de conceber a fala como ato sagrado, que carrega a energia que liga todas as coisas, explica por que a oralidade é tão fundamental neste sistema cosmológico de pensamento e de linguagem, e por que Exu teve que respeitar o trato que fez com Oxum. Isto também pode explicar por que a fala, nas cosmologias negras, tem um papel muito mais importante do que aquilo que o mundo ocidental (e ocidentalizado) convencionou chamar de língua, uma ideia associada a um processo de “gramatização” e escrita que acabou redefinindo “profundamente a ecologia da comunicação humana” (Auroux, 1992, p.8), dando ao Ocidente um meio de conhecimento/dominação sobre as outras culturas do planeta, cujo processo levou a produção de dicionários e gramáticas de várias línguas do mundo, sobretudo,

em África, onde o olhar de fora identificou dois grandes grupos linguísticos: os bantus e os yorubas ou nagôs, além do fom (Fôngbè), uma língua que pertence ao grupo bê da subfamília cuá e que é falada na África Ocidental, principalmente, na região do Benin e no sudoeste da atual Nigéria. (Araújo, 2022a, p. 82).

Deste modo, a associação de Exu à imagem do demônio faz parte deste processo de gramatização das línguas que envolve ainda a imposição de uma escrita as muitas línguas ágrafas. Um exemplo concreto desse apagamento aparece, precisamente, na versão da Bíblia para o iorubá. Outra ocorrência é quando Exu é traduzido como إبليس (Iblis) وشيطان (Shaitan) na versão do Corão [livro sagrado do mulçumanos] também para o iorubá; neste caso, “Iblis é uma criatura feita de fogo e o princípio maligno (Shaitan)” (Silva, 2015, p. 28). De forma análoga, o português setecentista traduz Exu como demônio e na *Obra nova de língua geral de Mina*, de Antonio da Costa Peixoto, publicada em 1741 e escrita a partir da língua ewe, [Exu] *Leba* (ou *Lebara*) aparece como demônio,

E esta tradução se mantém até hoje, incluindo na própria África. No *Dicionário yoruba-inglês* (Ibadan: University Press), o termo ‘elesù’ (que se refere à pessoa que cultua ou foi consagrada a Exu) é traduzido para o inglês como ‘adorador do demônio’, ‘possuído pelo demônio’, ‘diabólico’, ‘mau’. A versão desse dicionário para o português seguiu a mesma tradução inglesa do termo (Silva, 2015, p. 28-29).

Estes exemplos mostram como foram colocadas em práticas as equações desonestas elaboradas pelo colonialismo com base na linguagem da metafísica ocidental, como foi dito antes. Então, não resta dúvida, que, este foi um dos momentos mais astutos da nossa história, pois foi aí que passaram a identificar Exu como o demônio, tentando subverter toda a sua ordem para eliminar os seus poderes, que, no dizer de Nêgo Bispo, não passa de “uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta.” (Santos, 2023, p. 12). E esta tentativa, ele resolveu chamar de processo de denominação, muito próximo daquilo que Auroux tem chamado de gramatização, como, há pouco, enunciado aqui.

Ora, este *processo de gramatização das línguas*, que envolve o processo da *denominação* no campo lexical, foi responsável por impor aos mundos cosmológicos com suas línguas uma outra concepção de linguagem, dessacralizando a fala, ou seja, a relação da fala com o sagrado por meio da escrita usurpadora e seu autoritarismo gramatical. Em outras palavras, o processo de gramatização subverteu toda a ordem linguística do planeta ao impor um modo que colocou a “escrita” no centro da vida dos falantes em detrimento da oralidade com suas práticas e em detrimento do seu valor sagrado que extrapola o linguístico; pois, agora, a fala diz respeito a “tudo o que é levado aos lábios pelas necessidades de discurso” (Saussure, 2012, p. 135).

Na prática, o cristianismo cria a sua liturgia da palavra [escrita] cujo centro é o que está escrito em seu livro sagrado [a Bíblia] e o seu lócus é a igreja [ἐκκλησία], considerada como a casa de Deus ou Javé (YHWH)<sup>129</sup> no plano terreno. Este modelo que sacraliza a palavra escrita, dessacraliza a palavra falada e o cosmo deixa de ser o lugar sagrado, pois a casa de Deus é a igreja. E no campo da ciência da linguagem, como isto se reflete? A Linguística Geral, desenhada supostamente por Saussure, sacraliza o que ela resolveu chamar de língua e dessacralizou a fala em um esquema que a primeira se apresenta como coletiva (social) e a segunda como individual, já que “não há fala coletiva” (Saussure, 2012, p. 141); o que quer dizer que: “a língua é somente a consagração daquilo que tinha sido evocado pela fala” (Saussure, 2012, p. 136), ou seja, é a língua que tem o poder de consagrar algumas falas, por isso, é a língua que é histórica e, aqui, ter história significa ter uma escrita.

Economicamente, este *processo de gramatização* acabou refletindo as relações econômicas e sociais impostas pelo eurocentrismo, explicação que justifica o motivo para os escravizados que falavam o português tivessem mais valor no mercado e o motivo por que se

<sup>129</sup> Transliteração latina tomada a partir da forma helênica do termo hebraico יה-הָ, pois a língua grega foi usada para a difusão do cristianismo nos seus primeiros anos, mundo a fora, dado seu prestígio; tempos depois passou pelo processo em que a linguagem da metafísica ocidental dominou o mundo cristão por meio de seus binarismos, formando um sistema dicotômico (céu e inferno; vida e morte; masculino e feminino etc.).

distingue variedade culta de variedade popular/vulgar. E “esta afirmação é válida, evidentemente, em termos ‘internos’, quando confrontamos variedades de uma mesma língua, e em termos externos pelo privilégio das línguas no plano internacional.” (Gnero, 1991, p. 7). Por isso, o inglês vale mais que o francês que, por sua vez, vale mais que o alemão e este mais que o português etc.

Então, este modelo que resulta de tal *processo de gramatização*, torna mais evidente por que “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura.” (Fanon, 2008, p. 50). Em contrapartida, nas cosmologias negras, como a iorubana, falar é um ato sagrado que faz circular a energia cósmica presente no corpo e em todas as coisas vivas da natureza, conectando-os e contendo a memória ancestral do princípio de comunicação, ou seja, a memória ancestral de quando Exu teve fome e falou pela primeira vez, como diz as tradições iorubanas.

Para sobreviver a este *processo de gramatização* que dessacralizou a fala, Èṣù ganhou a forma de Exu no Brasil e se calou para usar o seu silêncio como forma de se comunicar com os corpos negros e manter a circulação de sua energia, uma estratégia que aumentou o seu poder com a sua multiplicação no mundo diaspórico negro, como detalhado logo a seguir.

## A multiplicação de Exu em um conceito e seu silêncio descolonizando do ser

Esta forma de resistência que se deu por meio do silêncio de Exu, impediu que prevalecesse apenas uma visão, a do colonizador, razão pela qual a diáspora negra está marcada de um lado, pelas equações desonestas do colonialismo que se mantém no processo de *aculturação* ou sincretismo, e do outro, pela resistência do silêncio que representa as culturas e tradições negras voltadas para o fonocentrismo (oralidade). Dito de outro modo, há, ao mesmo tempo, uma sobreposição e uma confusão gerada pelas artimanhas de Exu, de um lado sobre o outro, o que tornou possível a sua multiplicação nestas bancas atlânticas de cá, notadamente, com o aparecimento da Umbanda, um entrelugar (encruza) que sintetiza, no campo da religiosidade, o encontro, em desencontro, da fé do colonizador com a fé dos colonizados. Esta multiplicação pode ser caracterizada como uma descontinuidade na continuidade, cuja dispersão e o silêncio ressignificado por Exu fez acontecer outro sistema cosmológico.

Neste novo sistema, que é a Umbanda, “os orixás e os santos católicos situam-se nos patamares mais altos na escala, que tem no topo a santíssima trindade [sic] do cristianismo.” (Silva, 2015, p. 57). Já, Exu apresenta-se como uma categoria de entidades que representa

espíritos que estão num grau mais baixo de todos, formando, assim, um grupo daqueles que tiveram uma vida terrena desregrada como bêbados, viciados, malandros, prostitutas e demais infratores da lei, a “marginália sagrada”.

Esta categoria também se divide em dois subgrupos: um de “Exu-demônio” ou “Exu pagão”, e um outro de “Exu batizado”. Aqueles podem mudar para este último subgrupo, demonstrando “a eficácia do sistema ao capacitar os que se encontram no patamar mais baixo da ordem social ou mítica (o mundo das trevas primitivismo ou escravidão) para ir para o mundo da luz, por meio do trabalho livre.” (Silva, 2015, p. 58).

Como a Umbanda é uma encruza que reúne dois mundos diferentes em uma outra cosmovisão, existem ainda aqueles Exus “que não se apresentam com nomes africanos ou de demônios cristãos” (Silva, 2015, p. 65). A título de exemplos, cito aqui: “Exu Sete Encruzilhadas, Exu Porteira, Exu Tranca-Ruas, Exu Destranca-Ruas, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu Cemitério, Exu Lorde da Morte, Exu Matança, Exu Meia-Noite, Exu do Lodo, Exu Duas Cabeças, Exu Morcego, Exu Capa Preta, dentre outros.” (Silva, 2015, p. 65).

Além desta cosmovisão que surge com a Umbanda, há ainda aquela dos candomblés de tradição bantu-angola cuja semelhança permite fazer uma aproximação de Exu, orixá iorubano ou nagô, com um inquice (Nkisi) que possui características bem próximas, tido como inquice dos Caminhos e das encruzas. Neste sistema cosmológico, apresenta-se com os nomes de Pambojila (*Pambu ia-njila* [Encruzilhada]), Aluvaiá (de àlùwàlá), Bombojira, Caracoci, Cariapemba, Gongobira, Jiramavambo, Macuce, Mavambo, Mavile, Pavenã, Quitungueiro, Unjila, Unjira etc.

Diante de tal realidade, propus um conceito decolonial, criado para lidar com esta multiplicação de Exu no mundo diaspórico negro, nessas outras margens atlânticas ou transatlânticas, numa outra discussão, em que chamei de *Exu diaspórico* (Araújo, 2024). A princípio, a utilização deste conceito estava a cargo de compreender a pedagogia das encruzilhadas e o princípio exúlico de comunicação com base nas questões ligadas à tradução do que não se pode traduzir integralmente, já que Exu não se deixa traduzir por inteiro, embora esteja em tudo. Agora, passou a expressar um meio conceitual pelo que se pode compreender a multiplicação de Exu como descontinuidade na sua continuidade no mundo diaspórico negro, em meio ao paradoxo exúlico de sua intraduzibilidade; ou seja, a ideia contida neste conceito é expressar a tradução daquilo que não se traduz, já que Exu não se deixa traduzir totalmente, por causa do feitiço de sua linguagem, que tornou possível o aparecimento do “pretuguês”, a língua falada pela nação brasileira, majoritariamente negra com seus tons pardos (Castro, 1983; Gonzales, 1988).

Portanto, o conceito *Exu diaspórico* tem como um de seus objetivos expressar a impossibilidade de traduzir Èṣù, mas também procura compreender como se operou a sua multiplicação na diáspora negra. Aqui, ela é vista como resultado do silêncio imposto pelo colonialismo e ressignificado pelas Epistemologias das Encruzadas (os saberes ancestrais que representam as cosmologias negras, onde Exu subverte, ainda, o princípio de não-contradição e de identificação que ordena, orientando, toda a linguagem da metafísica ocidental) (Araújo, 2022b). Nesta encruza decolonial, a multiplicação de Exu é o resultado de seu silêncio, caminho pelo qual se resistiu ao epistemicídio do regime colonial e onde se manteve seu saber ancestral, aqui em tradução parcial.

E, por estar em tudo, Exu é, em si, um feixe de relações, apresentando como andrógino (nasceu menino, mas conhece os mistérios da placenta e da cabaça-ventre) e aparecendo no entrelugar do plano material com o plano imaterial; é sagrado e profano, conexão entre os mundos, fonte do saber ancestral originário. Numa síntese teórica, Exu não se traduz integralmente por causa da sua descontinuidade em continuidade, a qual, também, expressa a dispersão de seu saber e de seu poder entre nós; ou seja, a visão que temos dele é sempre parcial, incompleta e isto constitui parte de seu saber que é a impossibilidade de sua tradução integral (Araújo; Ferreira, 2010).

Por isso se diz, nas culturas iorubanas, que “cada ser humano possui seu próprio Exu, chamado Exu Bara, o senhor que traz movimento ao corpo. Os orixás também possuem seus Exus particulares, que são identificados em função desta relação.” (Silva, 2015, p. 60-61). Portanto, sua energia e seus saberes estão por toda parte e em todos os seres do mundo material e invisível.

A multiplicação de Exu nessas bancas de cá do Atlântico é, portanto, um acontecimento diaspórico que resultou da transposição de boa parte das populações da África subsaariana, como esta discussão tem demonstrado até aqui. Em outras palavras, pode se dizer que ela é um efeito de linguagem produzido pelas mais adversas condições de produção, sendo algo jamais visto na história dos povos.

Neste forçado encontro de desencontro, Exu se saiu vitorioso, com um vigor sem igual, porque soube como ninguém tirar proveito da situação em que foi posto. Foi, portanto, no caos criado pelo colonizador que Exu aumentou a sua potência, ao tornar-se na deidade negra diaspórica mais polêmica e temida de todas, ao longo de um “processo [histórico] de trocas, diálogo, negociações, imposições e resistências entre os sistemas religiosos africanos e os de origem cristã, como o catolicismo e, mais recentemente, o neopentecostalismo.” (Silva, 2015, p.18, [adendo meu]).

Assim, neste processo de encontro no desencontro, o silêncio imposto pelo regime colonial teve um papel de encruzilhada para a sua multiplicação em outras qualidades ou caminhos; pois Exu o converteu ao silêncio de sua linguagem. Então, foi aí que Exu riu o sorriso vitorioso, porque caos e silêncio fazem parte de seus domínios. Feliz, Exu prosperou e se multiplicou em cada corpo negro diaspórico, com a força de sua energia e do poder da linguagem de seu silêncio no momento determinado. Mas, até pouco tempo, o regime colonial tinha a certeza de que havia cristalizado seus circuitos, e, sob pena de viver uma catástrofe, as novas nações foram forçadas a mantê-lo, pois não se esperava uma contraofensiva. E tudo isso graça ao silêncio de Exu e estas representações cosmológicas negras que são, simultaneamente, emanações ancestrais, instantes no presente e no devir, “às quais podemos recorrer, dentro de nossas reflexões e da densidade da nossa carne” (Santana, 2019, p. 66). Por isso,

temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (Santos, 2015, p. 97).

Estes modos de readaptação e ressignificações revelam a história da resistência dessas emanações ancestrais que atravessaram o Atlântico nos navios negreiros, mantendo-se vivas nestas bandas de cá sob a força da energia de Exu que as multiplicou por meio do seu silêncio, cheio do saber e do conhecimento ancestrais que são indispensáveis ao processo de *descolonização do ser* e na escritura de uma outra história, que, ao contrário da contada pelo colonizador, está explicitamente susceptível ao jogo da dispersão e da descontinuidade na continuidade, sob a regência de outra noção de tempo e outras linguagens (Araújo, 2020; 2023; 2024).

Sendo esta uma demanda do tempo presente, que precisa usar esses saberes para descolonizar os corpos colonizados pelo regime colonial, crucial na construção dessa outra história, deve-se ter em mente que não é uma tarefa fácil de fazer, como Fanon já advertia, dizendo que descolonizar os seres colonizados traz danos à saúde mental de muitos desses indivíduos, tendo em vista que “a descolonização é sempre um fenômeno violento.” (Fanon, 2022, p. 31). Mas, qual a solução para atenuar toda essa violência que decorre deste

fenômeno, em face da *violência neocolonial*, empreendida pela elite política e dominante das novas nações?

O primeiro passo para solucionar esta questão é reconhecer que não existe outra via a seguir senão aquela que considera que sem o processo da descolonização do ser não há transformação nem libertação dos corpos aprisionados pelo regime colonial, pois se trata de uma demanda histórica cuja memória do desejo reivindicado faz suportar tal violência, na medida que

Sua importância inusitada decorre do fato de que ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado. A bem da verdade, a prova do êxito reside num panorama social inteiramente transformado. A extraordinária importância dessa transformação é que ela é desejada, reivindicada, exigida. A necessidade dessa transformação existe em estado bruto, impetuoso e impositivo, na consciência e na vida das mulheres e dos homens colonizados (Fanon, 2022, p. 31-32).

Neste sentido, a resistência é a expressão desse desejo cuja reivindicação exige uma tomada de posição, uma consciência negra, um saber ancestral, a conexão com o elo original que se manteve nos terreiros de candomblés, como linguagem de um corpo coletivo e como corpo individual conectados pela energia cosmológica original que sobreviveu ao jugo colonial.

Destarte, o caminho percorrido nesta encruza discursiva tem ensinado, até aqui, que é preciso começar pela descolonização da linguagem. E por que começar pela linguagem? A resposta é simples, pois foi por meio dela que fomos primeiramente colonizados e foi por meio dela que o silêncio de Exu, enquanto linguagem, povoou o silêncio imposto pelo regime colonial, resistindo ao epistemicídio e à necropolítica do colonialismo europeu.

Como foi visto antes, o próprio Fanon enfatizou, em *Pele negra, máscaras brancas*, como a linguagem nos tornou cativos do colonialismo europeu, levando muitos à loucura, à embriaguez, ao suicídio, além de confinamentos em habitações impróprias que geravam muitos problemas de saúde, dando a falsa impressão que o problema era causado pelo fato do indivíduo ser negro, conforme denunciou Juliano Moreira em sua tese doutoral, defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1891, chamando-os de “ridículos preconceitos de cores ou castas (... )” (Moreira, 1922). Então, para combater esses efeitos de linguagem, só mesmo descolonizando a própria linguagem. Se no colonialismo eurocêntrico “colonizar = coisificar” (Césaire, 2020, p. 24), no fenômeno da descolonização, *descolonizar = descoisificar*. Neste caso, a tradução é: devolver a dignidade da pessoa desumanizada pelo regime racista colonial, o que contraria as palavras coloniais, numa espécie de jogo usado para enfraquecer-las ou nas

palavras de Nêgo Bispo: “Vamos pegar as palavras do inimigo e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las.” (Santos, 2023, p. 13). Por esta razão lancei mão do conceito *Exu diaspórico* e de *língua-linguagem como encruzilhada* como palavras de ordem e gestos *contracolonizadores* para descolonizar o ser, segundo, aqui, aquilo que Nêgo Bispo chamou de “prática de denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo.” (Santos, 2023, p. 13). E este é um modo exúlico de colocar em ordem a desordem provocada pelo colonialismo que se manteve vivo nos candomblés, nas irmandades negras, nos quilombos, favelas, onde se conseguiu, com tal linguagem, evitar a dominação por completo dos corpos negros, nestes lugares onde Exu fala pelo silêncio que contém esse seu saber ancestral, e a força da resistência negra diaspórica em sua trajetória contemporânea, identificada como fenômeno da descolonização. Por isso, disse Nêgo Bispo: “Então, para transformar a arte de denominar em arte de defesa, resolvemos denominar também.” (Santos, 2023, p. 13). A resistência do povo da favela tem nos ensinado na prática como descolonizar a linguagem, ou seja, “A favela adestrou a língua, a enfeitiçou.” (Santos, 2023, p. 14). Hoje, isto é posto em prática no Rap, nas escolas de Samba, nos terreiros de candomblés, nas rodas de capoeira, na língua incorporada, pois o português não é mais a língua do colonizador, mas a nossa língua: o pretuguês!

## Considerações finais

Falar sobre o silêncio de Exu no mundo diaspórico negro é fazer uma retomada do “Começo, meio, começo”, trazendo à tona e revisitando as memórias da história da resistência e esse saber ancestral, traduzido, numa interlocução com a linguagem escrita dos colonizadores ressignificada pelo fenômeno da descolonização. Mas, na tessitura do presente texto, este é o espaço consagrado para dizer: LARÓYÈ É UM! Na linguagem de Exu: travessia discursiva concluída sob as suas ordens! E, ao mesmo tempo, o lugar onde se oferece o Ebó para aquele que primeiro come e onde se lançou mão apenas das suas palavras, aquelas permitidas; pois não se pode traduzi-lo integralmente por causa do seu poder que engendra o seu jogo de “dispersão na continuidade”, e porque Exu está por toda parte, seja por sua linguagem, seja porque está em tudo que há no cosmo, como a sua energia originária e princípio de comunicação. E aqui isto foi feito tal qual fez Nêgo Bispo, aquele que traduziu a resistência de Exu como ninguém. Logo, tratou-se das Epistemologias das encruzadas por meio do silêncio de Exu, como parte de sua linguagem e como resistência, justamente nestas outras margens atlânticas onde Exu foi mencionado em um registro documental do século XVIII,

como sendo o próprio demônio do mundo cristão (Silva, 2015, p. 31). E os motivos podem ser facilmente identificados.

Diante da desordem causada pelo regime colonial e sua necropolítica epistemicida, Èsù resolveu se desdobrar, multiplicando o seu poder, nas formas de Exu, na Luso-América, e em Eshu, na Hispano-América, incluindo ainda a parte franco-americana da Luziânia nos Estados Unidos, região dominada no período colonial pela França. Estas outras formas de Èsù acontecer, constituem em si um conjunto de outras formas; ou seja, são as partes de Èsù divididas pelos golpes de seu pai, conforme contam um dos itãs dos mais velhos com suas respectivas versões. Em um sentido mais prático, a multiplicação de Exu é símbolo emblemático da resistência de todas as Epistemologias das encruzadas que sobreviveram ao regime colonial epistemicida, por meio do seu silêncio estratégico, como a pedra lançada hoje, para acertar o inimigo de ontem.

Então, esta pedra lançada por aquele que vence todas as paradas, está a cargo de derrubar aquilo que ainda aprisiona certos corpos negros ao regime colonial do passado em sua fase neocolonial. Mas, aquele que consegue ouvir o silêncio de Exu, consegue sair da *Grande Noite* colonial, acessando as suas Epistemologias das encruzadas. Ela simboliza o saber que vem de Exu, cuja linguagem do silêncio de Exu é uma das encruzadas que contém o saber ancestral. Conhecer Exu e saber transitar em suas encruzadas, significa se abrir ao diálogo com o nosso passado ancestral agora no tempo presente, sem medo de ser feliz, pois Exu possui uma alegria e um silêncio que ensinam, mesmo em condições tão desfavoráveis, que não se deve manter mágoas nem amarguras. E esta é a mensagem que Exu deixa marcada no tempo: a pedra atemporal foi lançada! E para quem as observa, diz, com muita alegria e gratidão, ao senhor das encruzadas: Mojubá!

## Referências

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios*: um projeto de “civilização” do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ARAÚJO, Alex P. de. Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas. *Revista Calundu*, v. 7, n. 2, p. 4–24, 2024. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50906>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/50906>. Acesso em: 13 jan. 2024.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Human rights: religious freedom and the anti-racist fight in the Latin American Black Diaspora. In.: PATHAK, Yashwant; ADITYANJEE, Adit (Org.).

*Human Rights, Religious Freedom and Spirituality: Perspectives from the Dharmic and Indigenous Cultures.* – Pune: Bhishma Prakashan, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração. *Língu@ Nostr@*, v. 9, n. 2, p. 76 - 99, 2022a. DOI: <https://doi.org/10.29327/232521.8.2-6>. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/lnostra/article/view/13091>. Acesso em: 13 jan. 2024.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Candomblé e direitos humanos na linha de frente das lutas do obá de Xangô da Bahia: um capítulo nos 100 anos do partido comunista brasileiro. In.: OLIVEIRA LEITE, Gildeci; FERNANDES SARAIVA, Filismina; PRADO, Thiago Martins Caldas. (Org.). *III Webinário estudos amadianos: 110 anos de nascimento de Jorge Amado*. Cachoeira: Portuário Atelier Editorial, 2022b.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s). *Academia Letters*, San Francisco-CA, Article 3098, 2021a, p. 1-6. Doi: <https://doi.org/10.20935/AL3098>. Disponível em: [https://www.academia.edu/51100240/Exu\\_the\\_language\\_as\\_a\\_crossroad\\_in\\_Black\\_diasporic\\_culture\\_s](https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s). Acesso: 13 de jan. 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra. *Abatirá – Revista De Ciências Humanas e Linguagens*, Eunápolis, v. 2, n. 4, 2021b, p. 357-388. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>. Acesso: 14 de jan. 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos. *Revista Unidad Sociológica*, Buenos Aires, ano 5, n. 19, jun.-sept., 2020. Disponível em: <http://unidadesociologica.com.ar/UnidadSociologica192.pdf>. Acesso em maio de 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de.; FERREIRA, Élida Paulina. Pelas veredas da tradução: entre mitos e palavras. In: *Anais I Congresso Nacional Linguagens e Representações – I CONLIRE, III Encontro Nacional da Cátedra UNESCO de Leitura e VII Encontro Local do PROLER*. UESC, Ilhéus, 2010, p. 1-8. Disponível em: [http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire\\_anais/anais-01.pdf](http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire_anais/anais-01.pdf). Acesso em abril de 2023.

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CALAME-GRIAULE, Geneviève; GAY-PARA, Praline. *La parole du monde: parole, mythologie et contes en pays dagon: entretiens*. Paris: Mercure de Frances, 2002.

CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20822>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822>. Acesso em: 6 fev. 2024.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Cláudio Willer com ilustração de Marcelo D’Salete. São Paulo: Veneta, 2020.

CHOMSKY, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. Trad. Marco Antônio Sant’Anna. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. *Ilha do Desterro*, v. 68, n. 3, p. 20, Florianópolis, set./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15/30172>. Acesso em dezembro de 2022.

FANON, Frantz. *Alienação e liberdade*: escritos psiquiátricos. Trad. Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. – São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GERALDI, João Wanderley. *Portos de passagem*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fonte, 1997.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GNERRE, Maurizio. Linguagem: escrita e poder. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

JACOBINA, Ronaldo Ribeiro. *Juliano Moreira da Bahia para o mundo*: a formação baiana do intelectual de múltiplos talento (1872-1902). Salvador: EDUFBA, 2019.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte e Ensaio* – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, dez/2016, p. 123.

MOREIRA, Juliano. A luta contra as degenerações nervosas e mentais no Brasil (comunicação apresentada no Congresso Nacional dos Práticos). *Brasil Médico* 1922; II:225-6.

MUNANGA, Kabengele. *Redisputando a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NOGUEIRA, Renato. Apresentação: Fanon uma filosofia para reexistir. In.: FANON, Frantz. *Alienação e liberdade*: escritos psiquiátricos. Trad. Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo.* 2<sup>a</sup> ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2008.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil:* a história do levante dos maiores em 1835. Edição revista e ampliada. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RUFINO, Luiz. Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educação e pós-colonialismo. In.: *VIII Seminário Internacional As Redes educativas e as Tecnologia: Movimentos sociais.* ProPED, UERJ, junho de 2015.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhas. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 74, jan./jun., 2018.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas.* Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, n. esp., p. 65-77, set.-dez., 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer. Imagens de Santídio Pereira.* São Paulo: Ubu /PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Quilombos, Modos e Significados.* Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SAUSSURE, Ferdinand de. “Língua” e “fala”: “o tesouro da língua”. In.: DEPECKER, Loïc. *Compreender Saussure a partir dos manuscritos.* Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro.* Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVEIRA, Marialda Jovita. *A educação pelo silêncio:* o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus: Editus, 2004.

SILVEIRA, R. Do Calundu ao Candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n. 6, p. 16-25, dez./2005.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha:* Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Mainanga, 2006.

SODRÉ, Jaime. Exu – a forma e a função. *Revista VeraCidade*, ano IV, n. 5, out. 2009.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô.* Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* Prefácios de Maria Lúcia da Silva e Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.



ENSAIO

# *Nzayilu kyûtilu, escola da Filosofia*

Patrício Batsikama<sup>130</sup>

## Metodologia

Em 1995, apresentamos parte deste texto ao professor Kambayi Bwatshia.<sup>131</sup> Ele limitou-se a realçar a nossa imaginação, ainda que lhe tenhamos comprovado que era o fruto de uma exploração etnográfica de 54 dias de observação participativa. De seguida, fez-nos a seguinte observação:

Tudo isso parece sistematizado. Não obstante isso, não lhe será fácil provar essa Filosofia kôngo, porque a Academia exigir-te-á um arquivo que preserva a memória da evolução dos pensamentos... Simples semântica não basta... É preciso um arquivo material acessível a todos, que mostre as produções anteriores... tudo deve ser plasmado nesse arquivo. Uma curiosidade: como uma sociedade da oralidade teria Filosofia?<sup>132</sup>

A *história oral* é o depoimento de alguém. Do ponto de vista da História, é necessário recolher três depoimentos, ao mínimo, sobre determinado acontecimento. Depois, o pesquisador deverá reproduzir a *tessitura* do relato, para achar: (a) o texto e a identidade da sua autoria; (b) conteúdo; (c) movimentos; (d) espaço da produção dos factos. Com isso, pode passar pela *diferença entre facto e ideias*. Regra geral: onde o depoente menciona *eu*, há 50% de probabilidade que seja suas ideias, ambições e posições, ao passo que ao referir-se ao nós, há 50% de probabilidade de ser facto. Porém, existe um *nós* ideológico, tanto como um *eu* objetivo. Será necessário optar, na História, pelo **nós objetivo**. Com relação ao conteúdo, o pesquisador dará maior atenção a três variáveis: sobrevalorização, subvalorização e discurso neutro. Com isso, o pesquisador reconstrói os factos da comparação entre *discurso neutro* e *facto/nós*, e, na base deles, faz a síntese. Com base em três sínteses, o historiador pode reconstruir, objetivamente, o âmago dos factos sobre um determinado acontecimento. A diferença dessas sínteses indicará o subtexto não das narrações, mas do próprio

<sup>130</sup> Doutor em Antropologia. Diretor do Centro de Estudos e Investigação Científica do Instituto Superior Politécnico Tocoísta e Professor de História de Angola do Instituto Superior Politécnico Tocoísta. Professor do Programa de Pós-Graduação da Universidade Agostinho Neto.

<sup>131</sup> A nossa nota foi 12/20. O texto hoje está atualizado.

<sup>132</sup> Foi na sexta-feira, dia 12 de maio de 1995, às 11h33.

acontecimento. O subtexto torna dinâmica a reconstrução dos factos, e nos alerta que outros testemunhos dominariam a outra face da ocorrência. É assim que se consegue o *código discursivo* dos factos, a partir do qual poder-se-á confrontar com outras fontes escritas, sonoras, fílmicas etc., existentes, se necessário.

Ao fazer esse exercício com relação à Tradição oral histórica, a coerência interna é inquebrável, com pouca porosidade; as metalinguagens traduzem a multissemântica que codifica os diferentes ângulos da ocorrência. Acontece que os conservadores dessas narrativas percebem parcialmente o conteúdo. Isto leva a que uma mesma Tradição seja interpretada de forma diferente e complementar no *nzo ndêmbo*, *ñkísi lêmbo*, *kimpasi*, *Bankimbá* etc. À medida que a pessoa é iniciada em diferentes escolas, mais robusta será a sua compreensão da narração. Pessoas assim não eram vulgares e os etnógrafos tiveram sérias dificuldades em alcançá-las, tal como se pode notar no caso de Marcel Griaule.

Para os provérbios, o método paremiológico obedece a dois momentos. O primeiro é parte da verificação interna do texto e suas origens. O segundo momento tem a ver com a comparação das sínteses para perceber o seu valor filosófico, numa trama semiológica (Okin, 1977, p. 156). Ainda nessa senda, aqui dá-se a maior atenção ao *eu/ideia* e ao *nós/facto*, tanto que a sobrevalorização interessa para medir a pulsação que proporcionam várias sabedorias produzidas na narração.

Existe um outro impasse que estudiosos apontam: a oralidade seria incapaz de preservar um espírito crítico. A tradição escrita é capaz e a partir dela cria-se o arquivo (Ngoenha, 1993, p. 91). Os Kôngo escreviam com ideogramas em diferentes suportes: cetro, faca, *mpângu za Bakulu* (Batsikama, 1970, p. 97), bengala, testo, marmita, estatueta, máscaras, decoração de casa, grutas, cânticos, hinos iniciáticos etc. Apenas os iniciados poderiam ler por ter aprendido, quer no *nzo ndêmbo* quer no *nzo lêmbo* ou, ainda, no *nzo nzikudi*. Curiosamente, os primeiros rapazes e raparigas que foram enviados a Portugal já tinham passado pelas duas primeiras iniciações. Terão sido eles os primeiros a modificar o ensino de *nzayilu kyûtilu*, a partir de 1523, quando as escolas e igrejas foram construídas em Mbânza Kôngo. Por essa razão, iremos analisar o *ensino* em Mbânza Kôngo, de 1491 até 1706, para medir até que ponto as modificações verificadas importaram noções de Filosofia ocidental.

## Estrutura de Nzâyilu kyutilu

No fim de julho de 1994, Raphaël Batsâkama enviou-nos a fazer teste de admissão ao Nzâyilu kyutilu, na comuna de Barumbu (cidade de Kinsâsa). Depois de admissão, fomos logo expedidos para uma autêntica “école de la brousse”, em Mbanza Lele. Passamos o primeiro nível de familiarização, que durou um mês, duas semanas e cinco dias. Durante esses dias, tal como consta do nosso caderno de campo, a estrutura dessa escola era a seguinte<sup>133</sup>:

- a) **Ntudi kyutilu:** Grão-Sábio (*ñkûmbi* ou *ngânga Mbângu*) que era auxiliado por três conjuntos de sábios:
  - *Ngûdi'a lîmbu* que são: (i) *ngûdi'a ntûdi*; (ii) *ngûdi'a fulama*; (iii) *ngûdi'a nza*; (iv) *ngûdi'a mbolo* (Cavazzi, p. 225, 414)<sup>134</sup>;
  - *Mavuzi ma ndwênga*: pessoas muito severas e muito sapienciais (Bittrémieux, 1936, p. 43);
  - *Ñnânga ñzâyilu*: gestor administrativo e dois financeiros.
- b) **Kindwêngi:** Colégio de sábios, matemáticos, médicos:
  - *Mavôngo*: conjunto de juízes jubilados que orientam todas as atividades;
  - *Mavwâla*: conjunto de sábios instrutores distinguidos com cetro (Troesch, 1962, p. 96, 98);
  - *Na Mvêmba*: os conhecedores dos segredos da morte: escatologia.<sup>135</sup>
- c) **Mbôngi'a ndônguta:** santuário para meditações ou para discussão:
  - *Kiñlôngo*: areópago exclusivo dos sábios, advogados (Weeks, 1914, p. 245);
  - *Tûnda Ndôngi*: vários locais de instrução (Cavazzi, 1965, p. 191).
- d) **Mpângal'a lufusa:** escola elementar, pequeno tribunal, composto de:
  - *Tribuna/Ngânda*: Direção dos grupos de aprendizagem;
  - Duas câmaras: (a) *Mbâzi'a ñkanu*, juízes egrégios; (b) *Ngânda nsêmo*: sede dos *nsêmi*, os inteligentes;
  - *Mpângala*: espaço público para iniciação aos *matalatona* (pensadores).<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Foi-nos explicado logo nos primeiros dias. Também, no quarto dia da formação, todos são apresentados.

<sup>134</sup> Cavazzi pensa que *ngûdi'a nza* era a mãe do rei, e fala de *Nguri-a-nturi*.

<sup>135</sup> Geralmente são associados ao *ñkîsi Ndêmbo* (*nzo Ndêmbo*).

As designações são claras e nos deixam confortável em dois momentos. Primeiro: estaríamos dentro de uma escola daquilo que o Ocidente chamou de *Filosofia*. Segundo: as designações aqui mencionadas remontam a 1491. Pelo menos catorze fontes diferentes confirmam isso, embora com uma linguagem de desdém influenciada pelo cristianismo dos séculos XVI-XX. Citamos as principais: (1) Léo Bittrémieux, com uma boa coleção no Museu da África Central (Tervuren); (2) Karl Laman, com a densa recolha que publicou no *The Kôngo*; (3) Jean Malonga (1954); (4) Albert Doutreloux (1967) e a sua coleção no Museu da África Central; (5) padre Joseph Van Wing;<sup>137</sup> (6) pastor Jacques Bahele (1961); (7) Jean Cuvelier e as suas inúmeras traduções de documentos antigos;<sup>138</sup> (8) Olifert Dapper; (9) Filipo Pigafetta e Duarte Lopes; (10) Jeronimo de Montesarchio; (11) Girolamo Merolla; (12) N. De Cleen (1935, p. 63-75); (13) John Weeks; (14) fontes dos séculos XVI-XVIII em Portugal, Itália, Espanha, entre outros.<sup>139</sup>

Doutréloux (1961, p. 45-57) menciona *ngânga Mbângu* (*Ñtûdi kyûtilu*) com atribuições religiosas e realça que toda a sociedade confiava na sabedoria dele. Quando um rei morria, o povo era informado que o monarca estava doente (Weeks, 1914, p. 36). O colégio dos sábios era convocado para a preparação das eleições das funções subalternas vacantes e, principalmente, a eleição do novo rei (Zucchelli, 1712, p. 148-149, 310). Sabe-se que os funcionários públicos eram instruídos no Mbôngi'a Ngîndu, e a instrução de *bumpati* passava-se num espaço sagrado chamado *mbôngi* (Mertens, 1942; Batsíkama, 2019, p. 478-502). Raphaël Batsíkama descreve Mpângu za Bakulu, Tâta Mi Kôno, Mabanda-Ñtela, Mpûngi da forma como os juízes jubilados (*Mavôngu*) apreciam-nas no Kindwêngi. O pastor Jacques Bahele fornece-nos as reminiscências na instrução de advogados.

Na escola-baixa, são quatro dias semanais de formação: de terça-feira até sexta-feira. Durante esses dias, as proibições são semelhantes aos chefes coroados (Mertens, 1942, p. 84, 87-89). Na terça-feira (*Nsôna*), os neófitos são chamados *Ma Mfuka ñsona*: aqueles que fugiram de seus pais para aprender (Laman, 1936, p. 655).<sup>140</sup> Pode, também, significar órfãos. Entre várias lições, destacamos duas<sup>141</sup>: (a) interpretar o silêncio; (b) fazer autorreflexões. Os

<sup>136</sup> Local dos estrangeiros: *Nsona mpângala*. Provavelmente o Changala que menciona o rei do Kôngo na sua carta ao Diogo Gomez, no dia 15 de agosto de 1546 (Brásio, 1953, p. 147).

<sup>137</sup> Citamos, frequentemente, aqui, o seu livro *Études Bakongo* e artigo sobre “Nzo lôngo”.

<sup>138</sup> Agradecemos ao professor John Thornton por nos fornecer a documentação das pesquisas desse padre.

<sup>139</sup> Citamos aqui: (1) *Monumenta Missionaria Africana* publicada por António Brásio; (2) Paiva Manso.

<sup>140</sup> Karl Laman dá um sentido ligeiramente diferente, senão contrário: “quem fugiu na noite de Nsona e estabeleceu-se na casa dos seus pais”.

<sup>141</sup> Limitamos a dois aspectos por neles termos passado. Desistimos, por força de formação académica, nem voltamos por nos instalarmos em Luanda.

neófitos reagrupados em 12 são ajudados por três *ngânga* diferentes. De facto, no meio rural, o silêncio fala: o vento, os pássaros, os diferentes insetos, movimentos de pessoas etc. O sossego alimenta a alma. Muitas vezes, confunde-se alucinação com *flash-realidade*. Na autorreflexão, o *ngânga* solicita cada um a meditar sobre quatro aspectos: (a) avaliar o estado da alma e a saúde do espírito; (b) fazer autocrítica dos seus atos no dia anterior e expressá-la com sinceridade e objetividade; (c) conceber uma ideia sobre os ideogramas plasmados no objeto que recebeu (Batsíkama, 1971, p. 96-98);<sup>142</sup> (d) fazer a interpretação do sonho das três noites anteriores, e prevenção dos próximos dias.

Esse exercício era constante, logo depois do banho matinal das 5h00 e das tarefas matinais: cada estudante se recolhia no *mpangala*, em jejum, contemplando a natureza. Durante o *mbata* (sol acima da cabeça), os grupos de doze faziam uma visita guiada para apreciar todo o *mpângala* sob a égide do seu monitor, sempre em jejum. Essa visita guiada repetia-se durante mais de um mês, com as mesmas explicações. Todos voltavam em silêncio para os seus aposentos até os primeiros raios do crepúsculo. Era preciso criar condições para o jantar, com responsabilidades partilhadas: todos contribuem para a preparação da comida. A digestão era feita à volta da fogueira, e três *ngânga* faziam as perguntas pedagógicas a cada um e sugestões para melhorar a presença de espírito. Manter a mente ativa, apta para prepará-la nas reflexões sobre os problemas de forma objetiva e evitar distração. O princípio da escola-baixa é claro: *vova*, *ntalu*; *vuvama*, *mbuta*. Tradução: argumentar, vale; porém, o silêncio está acima de tudo.

Na quarta-feira, *nkându*: era o dia de aprender as leis. Existem, aqui, três categorias de leis. A primeira é o conjunto das leis fundamentais, que se diz *nkândukulu*: interdições que deixaram os ancestrais. A segunda é sinónimo de *nsíku* e constitui leis específicas seguindo os diferentes domínios da vida social. A terceira é deontologia, código de conduta (*nkându*) que, em contrapartida, distingue neófitos pela sua nova conduta na sociedade. No *nsuka-nsuka*, os primeiros raios da aurora, os candidatos iam ao rio, mas sempre passavam para colher vinho de palma. Aprendiam a utilidade das folhas, dos tubérculos, das frutas que constituem a dieta que cura o corpo. Ao mesmo tempo, eram instruídos a preparar diferentes medicamentos e o chá. As folhas pertencem ao *ar*, as cascas e tubérculos pertencem ao mundo da *terra*; os minerais pertencem ao domínio do *fogo* e as pedras-medicamento integram o mundo da *água*. Na base dessa tabela, que é dinâmica e não estática, aprendia-se a fabricar remédios consoante os sintomas. Por conta desse dia, os neófitos eram chamados defensores que montam a

---

<sup>142</sup> Esses ideogramas poderiam ser gravados um vaso, um testo, uma escultura etc.

palmeira *nkândi* cujo sentido figurado é: corajoso, habilidoso de quem a sociedade pode esperar.

A quinta-feira correspondia a *ñkêngé*, dia de aprender três disciplinas: (a) história social das linhagens, a partir dos seus *ndumbululu* e código das relações de parentesco da integridade económica e territorial; (b) utilidade intelectual e social das lendas, provérbios, máximas etc. O método da sua interpretação reforça a sabedoria visto que disponibiliza os códigos para decifrar e facilitar diferenciar as variantes da Tradição oral e o género de *docta spes*; (c) educação no geral e instrução técnica ligadas à arte: dançar, cantar, esculpir. Pareceu-nos que o objetivo aqui terá sido memorizar hinos e outros cânticos para depois aprender os símbolos relacionados e as suas respetivas significações (Batsíkama, 1971, p. 100). Também os locais memoráveis para preservar a identidade territorial.

No último dia – sexta-feira, *nkônzo* – os neófitos aprendiam a economia e as leis contratuais em caso de empréstimo, repartição da produção consoante o labor (força laboral disponibilizada), fiscalização as diferentes taxas etc. A posição da *sede*, das casas, tribunais, mercados obedece à localização das nascentes de água e o fenómeno do pôr-do-sol, sem esquecer, fundamentalmente, o mapa geográfico do *sagrado* do território ocupado. A pertença das famílias com relação às nascentes dá alguma “prioridade” na distribuição, pois são os “donos das terras”. Emprestar-lhes dinheiro ou endividá-los de alguma forma com seus serviços é, deveras, uma boa engenharia financeira. Todo investimento deve ser rentável e subtil.

Uma preocupação sobre a nossa experiência reside na ordem cronológica dos dias que não nos parece ter sido seguida nessa breve formação. Por normas, a cronologia é: *nsona*, *nkêngé*, *nkônzo* e *nkându*. Nem o sábio Raphaël Batsíkama esclareceu-nos essa dúvida, em virtude (provavelmente) de proibições que, ao integrar essa escola, passávamos a ter. Contudo, terminamos com êxito a fase elementar de *mpângala lufusa*<sup>143</sup> e já não seguimos por força da formação académica.

## Possibilidades da influência portuguesa – 1491-1706

Alguns professores, em 1995, mostraram-se céticos ao nosso texto devido a dois aspetos relacionados com essa escola: (a) um possível legado das escolas europeias instaladas

---

<sup>143</sup> Em 1994, havia três grupos. O grupo onde eu integrava tinha 12 neófitos e os dois outros grupos continham onze candidatos por cada. A escola de Filosofia já estava em forte declínio.

no Kôngo entre 1491 e 1917; (b) escolas endógenas de Filosofia: onde estão as escritas dos filósofos e quais seriam as principais correntes existentes?

Com relação ao primeiro aspeto, Martins dos Santos observou que

a remodelação dos costumes com as primeiras tarefas da evangelização não foi profunda nem persistente, pois muitos voltaram às práticas gentílicas. Se Dom Afonso é apontado sempre como exemplo de fidelidade à nova fé, não podemos dizer o mesmo dos seus conterrâneos e contemporâneos (Santos, 1970, p. 17).

Com relação ao segundo aspeto, os autores como Karl Laman, Joseph Van Wing, Léo Bittrémieux, entre outros, dão-nos conforto que as escolas “secretas” não tenham imiscuído a fundo com os aportes externos, por um lado. Por outro, alguns hinos iniciáticos são textos autênticos, tanto quanto as esculturas em pedra (Tshiamalenga, 1982, p. 65-70).

Jean-Godefroy Bidima exorta-nos a explorar o que essas escolas teriam de endogeneidade e trazer uma discussão metódica e comparativa (Bidima, 1995, p. 39). No contexto kôngo, as causas poderiam estar no Cristianismo entre 1491 e 1706. A primeira data relaciona-se com a chegada dos padres com a missão evangelizadora e a segunda tem a ver com o momento em que o alógeno e o endógeno atingiram o pico da sua miscigenação com a morte de Ñsîmba Vita (mais conhecida como Kimpa Vita).

À luz da bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1454, e das navegações do Infante Dom Henrique, Diogo Cão desembarcou nas duas margens do rio Mwânza (Zaire), em 1482, e capturou alguns habitantes que levou a Portugal, onde foram educados. Mas, em 1488, o Conselho do Kôngo decidiu enviar para Portugal vários rapazes (Brásio, 1952-I, p. 56-74), provavelmente já iniciados no *nzo ndêmbo*,<sup>144</sup> para se formar. No dia 19 de dezembro de 1490, Diogo Cão deixou Lisboa e chegou na foz do rio Mwânza (rio Congo) no dia 29 de março de 1491. Ao bordo estavam três padres: João da Costa, António de Porto e João da Conceição, com objetivos não meramente religiosos. Raphaël Batsíkama adverte que “não foi a primeira vez que se serviu da santa batina para agradar o príncipe de trevas” (Batsíkama, 1971, p. 26). Em 1491, esses padres edificaram igrejas provisórias, especificamente no Nsoyo, Mbânza Kôngo e Mbânza Mbata. As igrejas cobriam, ao mesmo tempo, o sistema de Educação de língua/cultura portuguesa e catequese. Rui de Sousa tinha a missão de estabelecer a primeira embaixada de Portugal no Kôngo. Chegado em Mbânza Kôngo, ele apresentou as cartas credenciais e, em contrapartida, o Governo do Kôngo pagou aos

---

<sup>144</sup> Por normas, apenas quem já passou pelo *nzo ndêmbo* poderá seguir ao país vizinho para aprendizagem.

portugueses em moeda local (*nzîmbu*) para as despesas da sua missão (THORNTON, 2020, p. 34).

A primeira carta que o Rei Ñzîngá Nkuwu Dom João I endereçou ao rei João II de Portugal sugere que essa missão tenha sido um autêntico êxito:

Sereníssimo e gloriosíssimo príncipe e senhor. Depois de humilde recomendação, João pela graça de Deus Rei de Congo, súbdito e amicíssimo e irmão teu, temo-nos dado nós mesmos a tua virtude, temos recebido Rui de Sousa, teu embaixador, juntamente com as tuas dádivas, com aquela humanidade e honra que convém e benignissimamente ouvimos aquelas coisas que da tua parte lhe expuseste. Damos-te graças imortais e estamos obrigados, o que pelas nossas palavras mais copiosamente transmitirá, juntamente com algumas outras coisas que lhe temos encomendado, o nosso embaixador, o qual te dará esta carta e lhe dareis fé incontestada.

O altíssimo Deus no teu potentíssimo estado te conserve longamente e de tal modo que finalmente consigas a eterna glória.

Dada de Congo, décimo das calendas (Brásio, 1973, p. 192).

É curioso que Ñzîngá Nkuwu, que nem sabia falar, ainda, *kimputulukezo* (língua portuguesa), naquela altura, se tenha declarado *súbdito* ao rei de Portugal, Dom João II. Deve ser trabalho diplomático de Rui de Pina, pois não faz sentido na conceção kôngo do Poder (Gonçalves, 1985, p. 87-146). Em 1504, depois da guerra de Mpânzu'a Lûmbu (Matonda, 2020, p. 371-406), o rei português expediu uma missão específica para o Kôngo: educação e alargar a evangelização. Dom Afonso mandou vários rapazes irem estudar em Portugal no ano a seguir. O seu próprio filho também seguiu. Em 1508, vieram para Mbânza Kôngo, treze padres loios. Em 1516, verificaram-se dois esforços na expedição de jovens para se formar em Portugal. O filho do rei Dom Afonso Mvêmba Ñzîngá foi consagrado Bispo de Útica e regressou ao Kôngo no ano de 1521, em conjunto de vários outros formados. Os tradicionalistas não reconheciam essa autoridade sacerdotal desse bispo kôngo (Zau, 2013, p. 245). Com esse regresso, começou a desenhar-se a elite de Mbânza Kôngo, tal como o historiador John Thornton nos expõe:

Desde o início do seu reinado, Afonso começou imediatamente a alargar a elite cristã instruída existente, enviando nobres de alto escalão para estudar em Portugal, que, ao regressarem, abriram escolas. As escolas, por sua vez, produziam graduados capazes de servir eles próprios como professores. Afonso trabalhou com estes com conjunto do clero português residente... para alcançar um nível de educação, o que resultou na publicação de catecismos em kikôngo em 1557 e 1624.

Em 1530, como poderia ser também antes, havia uma rede de escolas em todo o país. É seguro dizer que a criação dessa rede de escolas, com professores locais provenientes da elite, foi a garantia mais segura do sucesso do cristianismo até o alvorecer do século XX (Thornton, 2020, pp. 43-44).

Os Kôngo que regressaram de Portugal nutriram esperança e foram enviadas mais pessoas a ir se formar em Portugal. Mbânza Kôngo passou a ser uma cidade dos sinos, cidade dos intelectuais, por conta de igrejas e escolas. Mas, depois da morte de Dom Afonso I Mvêmba Nzînga, verificou-se uma ligeira turbulência. Havia três razões. A primeira é que ele usurpou o poder e os constitucionalistas pretendiam repor a ordem. A segunda consistia em os tradicionalistas tentarem restabelecer a cultura genuína em Mbânza Kôngo, pois a elite letrada passou a ser vista como aberração pela sociedade não-letrada, principalmente aquela que os militares portugueses expulsaram de Mbânza Kôngo em 1504-1505. A terceira razão: possibilidade de sincretismo político e religioso a longa escala.

Com a publicação do manual de catecismo de 1557, mas sobretudo o de 1624, o padre Pedro Tavares – que falava português e kikongo – desempenhou uma evangelização forte em 1629-1635 (Jadin, 1967, p. 271-402). Mas, havia uma grande resistência na parte das populações, do modo que ele começou a instruir os seus ajudantes diretos. Foi assim que se destacou Francisco Kasola. Segundo o próprio padre, ele era iniciado em feitiçaria. Podemos citar três iniciações obrigatórias e o *ñkîsi Lêmba* (pelo seu discurso). Acompanhava o padre nas suas atividades pastorais, foi um catequista assíduo até que, certo dia, decidiu criar um movimento que, para ele, traduzia melhor o Cristianismo para a cultura dos Kôngo.

Seria mais fácil traduzir o Cristianismo à luz da espiritualidade kôngo, para compreensão dos Kôngo. É isso que, em crer nas anotações do padre Pedro Tavares, Francisco Kasola fazia. O padre realça que era dinâmico e tinha muitos dons, entre os quais de persuadir a audiência e de curar as enfermidades (Jadin, 1967, p. 352). Os métodos que usava para curar deixam claro que antes de ser batizado, ele tinha passado por três escolas: *nzô ñtonono*, *ñkîsi lêmba* e *mavwâla ma ñkîmba*. Quem passou pelo *nzo ñtonono* é uma excelente *mpovi*, e curar da forma que faz, deve ter sido conhecedor de *ñkîsi lêmba*. Ora, proclamar-se filho de Deus, só poderá ser quem entrega *mavwâla* no *ñkîsi Ñkîmba* (*Bankimba*). De princípio, é exclusivamente no *mavwâla* (tabernáculo) que se recebe a missão de “*deambuler*” em nome de *Ñzâmbi Lêmba* e pregar a palavra de Deus e a salvação. Tal foi, como se verá adiante, *Ñsîmba Vita* (Kimpa Vita).

Na região de Mbâmba, Francisco Kasola criou seus discípulos e a influência destes entre os chefes Ndêmbo é indubitável, pela nova roupagem cultural destes últimos (Birmingham, 1966, p. 120-121). Francisco Kasola promoveu uma elite periférica, que sabia ler e escrever nas línguas latim e português, além dos saberes locais. Nasceu o primeiro sincretismo kôngo. Iludido pela sua popularidade, o messias kôngo encorajou a expulsão dos padres, estimulou o boicote às atividades eclesiásicas católicas e semeou um desdém tónico pelo

prelado católico. Esse nacionalismo impulsionou as escolas sincréticas diante das escolas iniciáticas existentes.

No dia 4 de abril de 1632, o inquisidor Jerônimo Vogado e o padre Pedro Tavares foram à procura de Francisco Kasola para prendê-lo na região de Namba Kalombe. Apesar de acompanhados por militares kôngo, não foi possível. A situação foi tumultuosa, mas o messias kôngo não foi detido. Desde então, já não se ouviu falar dele. Contudo, podemos enumerar espaços da sua influência:

1. *Nzo'a nkisi*: religião institucional;
2. *Nzo'a ndêmbo*: iniciação aos saberes locais aos jovens;
3. *Nkisi Lêmbo*: nas questões práticas medicinais;
4. *Kimpasi*: espiritualidade kôngo para reconstrução do país.

O segundo caso culminou com Ñsîmba Vita (Kimpa Vita). Presume-se que, logo depois da batalha de Mbwîla, em setembro de 1665, se tenham verificado, por um lado, a dispersão de militares e sociedades. Por outro, nasceu um impulso de reorganização. Isso justifica, de princípio, que *kimpasi* tenha sido convocado – secretamente – algum tempo depois da morte de Dom António Vita Ñkânga. A influência de Francisco Kasola é indubitável. Por um lado, John Thornton sugere que, em 1652, o padre Joris Van Gheel foi brutalizado em consequência de *kuimpasi* (Thornton, 2022, pp. 168-169). Por outro, no campo político, o nacionalismo antiportuguês era animado por Francisco Kasola, no espaço político; no espaço religioso, temos Mfu Maria Mafuta e Dona Apolónia, que expandiram o *kimpasi* na zona de Kimbangu, até que tenha surgido Dona Beatriz, que nasceu e cresceu num contexto social marcado pela briga entre católicos do centro e antiportugueses da periferia. Havia duas classes de intermediários: (a) *mestres d'escola*; (b) *mpângala lufusa*. O primeiro era composto de aliados dos portugueses; o segundo era um domínio exclusivo para preservar saberes locais. Com a morte de Njîngâ Mbande, aos 17 de dezembro de 1663, os fluxos entre Luanda e Ndôngo e Ndôngo e Mbânza Kôngo foram animados por *mestres d'escola* e *mpângala lufusa*, caso interpretarmos os relatos (Birmingham, 1966, p. 125-126). Isso estimulou a quebra de relação entre Dom António Vita Ñkanga e os portugueses e precipitou a declínio de Kôngo e Ndôngo, entre 1665 e 1670.

O *kimpasi* convocado nesse período era um espaço sincrético religioso, e reconhece-se, nitidamente, a influência de Francisco Kasola. Pelo julgamento de Ñsîmba Vita, que relata o padre Lorenzo da Lucca (Cuvelier, 1953, p. 228-259), ou pelos acontecimentos protagonizados pelos seguidores de Dona Beatriz, na pluma de Bernardo da Gallo (Jadin, 1961, p. 411-615), ou ainda, pela crítica histórica que nos expõe John Thornton (1998), é fácil perceber dois núcleos de influência:

1. *Kimpasi*: retiro da elite política, económica, militar e religiosa;
2. *Mpângala lufusa*: a parte teológica dentro da escola de Filosofia.

O *kimpasi* é exclusivamente religioso, embora o componente teológico que introduz Dona Beatriz tenha juntado a crença popular. Quem lhe faz esse reparo é o padre Bernardo da Gallo, que era teólogo com bases de Filosofia. Ñsîmba Vita foi *ngânga marinda*. Isto é, se, por um lado, ela tinha dons espirituais, por outro, não passou pela escola de Filosofia. Foram outras personalidades – Mfu Maria e Dona Apolónia – que eram do *kindwêngi* e com elas uma variedade de integrantes de *kimpasi*, como foi o caso de Kibenga Dom Pedro. Essa influência de *kindwêngi* influenciou o próprio conhecimento que permitiu Ñsîmba Vita desafiar o padre Bernardo da Gallo numa discussão teológica. Ela será queimada viva, acusada do crime de heresia, em 2 de julho de 1706.

Numa só palavra, entre 1491 e 1706, a preponderância externa na escola de Filosofia é evidente na fase inicial: *mpângala lufusa*. A fase secundária *mbôngi'a ndôngutu* é a estremadura de conceitos externos. Por um lado, ela naturaliza as importações desde que nelas se encontrem aspectos similares. É o caso de Ñzâmbi Lêmba, a quem Kimpa Vita atribuiu a personalidade de Santo António. Outros casos são: Mfu Maria e Dona Mpolo (Apolónia) que a Tradição comprimiu em uma pessoa apenas. As influências externas não nos parecem ter infetado, nem alcançado a *estrutura* em si.

## Hinos iniciáticos, lendas e fábulas kôngo

### Liberdade

A iniciação ou rito de passagem cuja função é integrar solenemente jovens à sociedade por via de provas físicas e psicológicas é uma morte/ressurreição simbólica, com realce prático que abarca os domínios religioso, político e filosófico (Laburthe-Tolra; Bureau, 1971, p. 68).

Jean Price-Mars escreveu alguns textos sobre a formação étnica, o folclore e a cultura do povo haitiano e nos oferece o presente hino iniciático que servirá de ponto inicial de análise. Eis o texto, citado por Raphaël Batsîkama (1971, p. 36):

A ia bombaia, bombé	Ah Ya Mbûmba, Ya Mbûmb'e!
Lamma ramana quana	Lama, lamama kaka
E van nanta	E vana vata,
Vana docki	Vana ndoki
Eh! Eh! Bomba eh! Eh”	E, e, Mbûmba, e, e

Canga Bafio té	Kânga Bafyôti,
Canga moune délé	Kânga Mundele
Canga doki la	Kânga ndoki yâ!
Canga li	Kânga i!

Segundo R. Batsikama, a tradução do primeiro cântico é: “Oh! Mbûmba! / Cola, cola bem / na aldeia / nos bruxos». O segundo é: «Oh! Deus / salva os negros / Torna os brancos escravos / Oh! Captura esses feiticeiros / Captura, nós te suplicamos”.

As duas invocações são cânticos da *liberdade*, adaptados em Haiti. Trata-se do elogio à vida e Ya Mbûmba representa Ñzâmbi “criador com argila” e, simultaneamente, o *ñkîsi* Mbûmba, que cura as enfermidades. Ao referir-se aos *ndoki* (bruxos), diz respeito às pessoas sem virtudes nem valores. Por outro, *bafyôti* traduz-se por “aqueles que têm a tez escura” pois o termo deriva de *fyôtisa* (tornar escura) e *mundele*, aquele que tem a tez semelhante ao albino. Importa salientar que, aqui, *fyôti* não quer dizer *pequeno*.

Esse hino revela-nos os quatro conceitos principais da *liberdade*:

- Mfumu moyo*: autoridade/vontade, dignidade/justiça, nobreza/sociedade;
- Kinkotila*: desejo/leis, diálogo/potência, querer/direito, livre-arbítrio;
- Nswa*: pleno poder, beleza/glória, sucesso/bênção, cura/felicidade;
- Vuluza*: salvar, conservar a vida: inalienabilidade do espírito.

Para resistir contra as tendências dominantes, contra o alto preço emocional e a diferença jurisdicional numa sociedade onde a opressão é a moeda do mercado, esses Kôngo readaptaram esse hino iniciático. A fórmula “*kânga Bafyôti*; *kânga Mundele*; *kânga ndoki*” era evocada contra a diferença jurisdicional; tanto quanto para a igualdade das pessoas pretas ou brancas, servidor ou servido, mestre ou aprendiz, que todos tenham as mesmas oportunidades na sociedade. No *nzo lôngo*, os iniciados são tratados por *mwâna nzawu* (Van Wing, 1921, p. 377): filhos de chefes, nobres ou aqueles que gozam de todas as liberdades. Por outro, *mwâna nzawu* pressupõe liberdade na base de conhecimento das leis e consciência do aspetto relacional no qual elas se alicerçam. O termo *nzawu*, elefante, representa: (a) sublimidade; enormidade; (b) sabedoria profunda, memória densa; (c) prosperidade. A liberdade equivale a essas três dimensões na iniciação de passagem.

Ya Mbûmba é criador dos seres humanos. Esse nome deriva de *wûmba*: fazer estilosamente com as mãos, criador da cerâmica. Simboliza o espírito de todas as leis, que consiste em premiar e castigar todo comportamento perante o estipulado. Daí, *kânga*, que significa “capturar, prender”, significa também, “libertar, soltar” (Laman, 1936, p. 213-214). A liberdade torna-se um estado da ampla consciência de si e, ipso facto, a inviolabilidade da

integridade ontológica que – por força da relação [*eu* ↔ *não-eu*] → *outro* – faz prosperar o nós (comunidade). Isto é, além de ser consciencial, a liberdade é racional e articula uma personalidade de consciência.

## Virtudes

A fábula de *Na Ngola* (Senhora Bagre) e *Na Maza* (Senhora Água) (Struyf, 1936, p. 31) narra uma suposta diferença genética das qualidades e, ao mesmo tempo, ilustra quão elas destinam o mesmo objetivo. *Na Ngola* foi pescado, secado, cozinhado e comido. Nesse processo, *Na Maza* acompanhou até o estomago.

*Ma Ngola* é *Clarias ngola* que, de princípio, simboliza: (a) potência, eletricidade; (b) força, resistência; (c) energia, saúde; (d) violência, intensidade (Van Wing; Penders, 1928, p. 252-253). Há uma lenda, no ñkisi Lêmبا sobre *Taka Ngôla* (Laman, 1936, p. 506) possuidor dessas qualidades, que transformou em virtudes: (a) autoridade colegial, liderança partilhada; (b) saber-ouvir, perseverança; (c) coragem, boa-disposição; (d) bondade, magnificência.

Isto é, *Ma Ngola* é a natureza bruta da pessoa, ao passo que *Taka Ngola* pressupõe que seja polido por ter passado pelas iniciações que lhe fazem de *muntu*. O termo *taka* deriva do verbo *ku-taka*, que significa “escolher o melhor; distinguir” ou ainda “partilhar, nomear”. É aqui que se percebe a *utilidade* da água, o mundo dos espíritos que sustentam a sociedade. Tal como na iniciação *nzo lôngo*, simboliza a morte/ressurreição do carácter dos novos iniciados que se pautam por um novo código de conduta. Atribuiu-se algumas propriedades a ela: agilidade, fluidez, incolor, inodora etc. A adição entre o sólido (*Ma Ngola*) + liquidez (*Ma Maza*) = *Taka Ngola* ou *Maza ma Ngola*. Não possuímos na íntegra as características de *Maza ma Ngola*, mas trata-se do outro nome de *Taka Ngola*. Justifica-se, visto que *taka* é sinónimo de *têka*, com a ideia insociável da água: *teka maza* (Van Wing; Penders, 1928, p. 309). Contudo, sublinhamos o carácter de *Taka Ngola* que indica *virtudes do muntu*:

<b>Ma Ngola</b>   estado bruto do <i>muntu</i>	<b>Taka Ngola</b>   virtudes do <i>muntu</i>
Potência, eletricidade	Autoridade colegial, liderança partilhada
Força, resistência	Saber-ouvir, perseverança
Energia, boa-saúde	Coragem, boa-disposição
Violência, intensidade	Bondade, magnificência

No passado, *ngola* era espírito de Ya Mbûmba, por corruptela de *argila* e *lamas*. O sacerdote *Nsaku* não poderia comer o bagre, tão logo for informado da morte de um *Ne Nzînga*: “*Nsaku dia ñtinu, ka dia ngolo ko*”. Tradução atual: *Nsaku* come rápido, mas não sem maneira. O máximo quer dizer: “*Nsaku* investiu o rei, é porque não comeu bagre”. A expressão *dia ñtinu*, à semelhança de *dia mungwa* (batizar), significa “consagrar, investir no

poder, delegar o poder”. Esse máximo é válido a Nsaku Ne Vunda e está ligado com Ñtinu Nsaku. Antes de este último transferir a responsabilidade a Ñtinu Nimi'a Ñzîngá e se limitar apenas ao sacerdócio – o que leva a Tradição dizer *dia vunda, vova vûnda*, Ne Vunda (Cuvelier, 1934, p. 87-88) –, existia Ñtinu Nsaku, que terá sido o primeiro Ñtôtila e, com ele, faz sentido que *Nsaku dia ñtinu, ke dia ngolo ko*.

## Responsabilidade

Existia, na chegada dos portugueses, um tipo de escritura: *mambika*, na fase inicial. Para ler cada texto, anuncia-se, primeiro, o tema: os objetos gravados. Depois, vem o texto. Trata-se de tema-texto que, durante o *mpângala* (Nzayilu kyûtila), os neófitos praticavam à volta da fogueira. Raphaël Batsîkama (1971, p. 97) dá-nos um exemplo que se segue:

- a) Tema: *Ntêndekele maki, bilendji*. Os objetos gravados são: uma fruta, uma cabeça de pessoa e um *ñkôdyá* (guarda-medicamentos).
- b) Texto: *Vabêle mûntu, mûntu vevîngana*.



Ideógrafo *Vabêle mûntu*

“Coloca na minha cabeça (*wuñtendekela*)”, diz o responsável por uma família ou uma aldeia ou uma instituição àqueles que dele dependem, “todas as vossas. Eu aguentarei sempre”. Mas, acrescenta ele, “aprendam, então, com o meu exemplo, como deve se sacrificar pelos outros. Depois da minha morte, escolham entre vós aquele que mais tem competência e demostra o espírito de sacrifício: *vabêle mûntu, mûntu vevîngana*”.

Passamos, agora, à responsabilidade dos pais na educação. Citando Karl Laman, Oscar Stenström escreve o seguinte:

Os progenitores são responsáveis por aquilo que fazem seus filhos: “Não é aquele que comeu o dendê, mas aquele pisou no lixo”. *Didi ngazi ka yandi ko kansi dieti nkamvi*. Os jovens roubavam os frutos do dendê e os comiam, mas cuspiam os resíduos (fibras que não conseguiam engolir). Os filhos não são responsáveis pelo roubo, mas os pais são os responsáveis (aqueles que pisaram no *nkamvi*)... “As nozes foram comidas pelo *nswini* (o pequeno pássaro

nsuni); mas quanto à sede, são os ntietie que a pegaram!”. *Ngazi kudia banswini (bansuni), lemina kubaka bantietie!* Quando uma criança faz algo ruim, é o pai quem é punido (Stenström, 1999, p. 163).

A cultura kôngo condena os pais quando os filhos cometem erros. O provérbio é claro: *mfulututu kalendi namukwa mu ñti ko*. Tradução: a tartaruga não sobe numa árvore. As crianças que cometem erros correm sempre à casa dos seus pais para abrigar-se, onde se sentem seguras. É como o dedo que queima e que se refugia na boca: *ñlêmbo ka debuka, tinina mu nwa*. Ainda assim, uma fábula adverte em não cometer, pois a casa (*nwa* = boca) nem sempre garante um refúgio seguro. Poderá essa casa comprometer a vida para sempre. A partir de casa, as crianças aprendem a fábula de Na Nzevo (barba) e Na Nzala (fome). Ambos eram agricultores. O primeiro geria bem os seus produtos e prosperava, ao passo que o segundo não tinha gestão. Face a escassez surgida, esse último andou a roubar a produção do primeiro até que certo dia foi flagrado e fugiu. Na Nzevo seguiu-lhe veloz até que Na Nzala refugiou-se no estomago, entrando pela **boca** do *muntu* que bocejava. A toda velocidade, Na Nzevo (barba) tentou entrar impetuosamente, mas o homem já tinha fechado a boca. Na Nzevo chocou com a boca e ficou fora à volta da boca à espera do dia que Na Nzala tentará sair para apanhá-lo e levar ao tribunal. Ausência de regras e incumprimento de leis é inadmissível na educação de criança/jovem.

Ma Nzevo é sólido, ao passo que Ma Nzala é assimilado ao *ar* que pode ser sentido, mas não tangível. As leis são intangíveis, valores e seus efeitos são palpáveis. Estamos, aqui, perante a responsabilidade cívica que se alicerça nas regras do jogo anunciadas e na monitorização do cumprimento das leis. Em função disso, define-se de forma concreta as responsabilidades. A expressão *kola syama* vem a propósito do aspeto de *kimuntu*. A tradução é: (a) cresça e alicerça-te na pedra; (b) desenvolva-te e que tua evolução seja inquebrável; (c) progrida na vida com virtudes; (d) seja infrangível; seja indefectível.

Há duas expressões tautológicas: (a) *mwana kola*; (b) *mwana syama*. A primeira pressupõe que a criança/jovem já tem consciência na base dos valores (educação), das virtudes (instrução) que é pilar nas responsabilidades sociais. A segunda tem a ver com a sociedade-*eu*. Quer dizer, *syâma* reverte-se na ideia de “algo construído na rocha, ou montanha firme” e, simultaneamente, “trabalhar duro, sacrificar-se no seu trabalho”. Isso remete-nos a dois domínios: (a) sociedade: integridade territorial, respeito às normas, inviolabilidade das normas; (b) *muntu*: educação que garante o equilíbrio ontológico, instrução profissional para prosperidade, sacrifício para o bem-estar de toda a comunidade. Kimbwandende Fukyawu, que foi criado nessas condições escreve:

Cresci numa aldeia de pelo menos 1.000 habitantes (antes de acontecer o êxodo rural). Não havia um único polícia, a prisão era desconhecida, nenhum agente secreto, ou seja, um cão-de-guarda do povo. Não tinha um departamento de investigação, nenhuma sentinela para vigiar os bens das pessoas. Durante o dia, aquela aldeia ficava prática e totalmente desocupada sem uma única pessoa para cuidar das portas, sempre destrancadas. Os estrangeiros eram sempre bem-vindos. Todos se sentiam **responsáveis** por todos os outros na comunidade e sua vizinhança. Quando um membro da comunidade sofria, era toda comunidade que sofria. Até os meus 25 anos foi muito bom viver naquela comunidade, literalmente uma comunidade sem problemas. Essas comunidades ainda existem em muitas partes do mundo conhecidas como “regiões em desenvolvimento” onde a corrida armamentista imperialista ainda não perturbou a paz (Fukyawu, 2001, p. 50).

A sociedade kôngo baseada no *kimûntu* elimina o perigo a partir do ser humano: educação em casa, instrução/sabedoria na escola e santidade na espiritualidade. A religião no antigo Kôngo era uma questão institucional, algo político. Nsaku Ne Vunda o fez saber, no dia 3 de abril de 1491 (Cuvelier, 1948, p. 81), o perigo sobre a estrutura kôngo.

## Instrução

Quando um jovem ia *Nzayilu kyûtulu*, recebia quatro cruzetas (que valiam pouco dinheiro), na sua admissão. Era um tipo de *bolsa de estudo* que devia gerir. Ao fazer o câmbio, era um dinheiro insignificativo. Por isso, os jovens encontravam emprego ocasional de um ou dois dias por semana: segunda e sábado. A gestão desse dinheiro era supervisionada por *Ñnânga mbôngô* (súbdito de Ñnânga nzayilu). No final, fazia-se balanço das despesas e o aluno era avaliado em três dimensões: (a) despesas imprescindíveis; (b) receitas a partir de trabalho ocasional; (c) benefícios pessoais e comunitários. Os benefícios pessoais revertiam-se nas cruzetas disponibilizadas; as despesas em benefício da comunidade para medir a entrega do aluno ao bem-estar e progresso da sociedade em si.

O conceito da *instrução* é triplo. Primeiro, duas ações: (a) *tôka*: instruir, ensinar; (b) interpelar severamente, forçar seriamente. O ponto (a) refere-se à construção do intelecto e de uma profissão, ao passo que o ponto (b) remete-se a medidas correcionais quando se desvirtua do caminho correto. Segundo, duas ações: (a) *visa*: aprender a fundo, saber a fundo; (b) reconhecer, examinar de forma metódica. Trata-se, aqui, por um lado, da formação de espertos e, por outro, do trabalho que fazem os espertos para se certificar das coisas. Terceiro, duas ações: (a) *yîmbula*: instruir convenientemente; aprender com experiência profunda. Essa fase é superlativa com relação à segunda e a diferença está na experiência de aprendizagem e na longa experiência. Isso gera o respeito.

O objetivo da instrução no antigo Kôngo consistiu em um exercício seletivo, a partir das necessidades da elite em todos os domínios, para garantir a transferência geracional das forças produtivas da sociedade. Por outro, visava a ordem cosmológica. Desta feita, a escolha de integrar as sociedades iniciáticas da instrução era reservada aos espíritos inteligentes. Daí a razão se chamá-las sociedades secretas. Ora, a educação – em casa, na aldeia e nas sociedades iniciáticas genéricas – era para todos, com fins de salvaguardar as virtudes, a ordem social.

Os serviços públicos tinham *escola de instrução* que preparavam as pessoas, com exigências que não existiam nas escolas normais iniciáticas. Aprender a forja, a medicina, o sacerdócio etc. passavam pela *instrução*. Isto é, instruir com técnicas e experiências.

Depois de observar os sistemas educacionais na África austral, o professor Filipe Zau defendeu uma educação bilingue e intercultural (Zau, 2013, p. 340-341). Isto é, evitar qualquer educação incapaz elevar a autoestima sociocultural do seu povo (Diop, 1977, p. 57), por um lado. Por outro, fazer face à educação caricatural que se herdou da colonização a partir de um sistema, à partida, baseado num conteúdo comparado entre endógeno e alógeno. Isso fomentaria o exercício filosófico profundo na Filosofia pedagógica.

## Origem da morte

Entre várias lendas que narram a origem da morte, citamos a seguinte:

Ñzâmbi desceu na terra através de uma corda. Na terra, criou uma mulher e casou-se com ela. Depois voltou para céu; cedo, visitou a sua mulher e o seu filho para saber deles. A criança ficou doente e morreu. Ñzâmbi voltou ao céu, mas deixou instruções à sua mulher de não chorar. Desceu na terra e cobriu o seu filho de uma cobertura e o colocou no quarto advertindo a sua mulher de, em momento algum, abrir o quarto. Ele voltou para céu para aprovisionar-se de remédios para ressuscitar o seu filho. Porém, a mulher não resistiu à tentação e abriu o quarto e viu o seu filho em plena metamorfose. Quando o filho viu sua mãe, morreu de novo. Quando Ñzâmbi voltou, percebeu que a mulher agiu contra as suas instruções e lhe disse: “Porque não obedeceu? Se não tivesse entrado nem tocado na criança, esta última ressuscitaria. Poderiam todos os seus filhos viver para sempre e escapar da morte. Por me desobedecer, doravante todos os seus filhos devem morrer” (Stenström, 1999, p. 61-62).

A origem do *muntu* é plural segundo Merlla da Sorrento (1692).<sup>145</sup> Concernente à origem da morte e aos rituais funerários, os Kôngo apontam três cenários. O primeiro situados numa relação sexual entre Ñzâmbi Lêmبا e a sua mulher, conhecida *ñkama* Lêmبا. O

---

<sup>145</sup> Para esse padre, tudo é imundice, diabolice. Prelevamos o que nos serve aqui.

filho chamava-se Luvêmba, por ser o sémen (*mfu*) de Ñzâmbi Lêmبا. Visto que a mãe dele foi feita de *argila* e do *mwêla* (sopro, alma) do seu pai. Para salvaguardar o seu *mfu*, Ya Mbûmba (criador) instituiu os rituais funerários, *nzikulu*.<sup>146</sup> O segundo cenário é o valor teológico que nos faz perceber as posições de Francisco Kasola, Mfu Maria, Dona Mpolo e Kimpa Vita. É uma compreensão de dentro, embora haja possibilidade de empréstimos externos (Van Wing, 1938; Laman, 1953). O terceiro cenário é complexo: Ya Mbûmba, *ñkâma* Lêmبا e Luvêmba simbolizam eternidade, existência e destino.

Ñzâmbi Lêmبا instituiu primeiro o ritual de separação do espírito (*mfu*), *mwêla* (alma) e o corpo (*nitu*) que dura três semanas (doze dias). Na primeira semana, Ñzâmbi Lêmبا domiciliou o espírito de Luvêmba nas sementes que trouxe do céu, e confiou aos *nkîta* tomar conta na sua ausência: o *mfu* (*mfumu kutu*) sai pela orelha e o *mwêla* sai pelas narinas. Depois, fecha-se essas portas por meio de grão-sementes do céu. No quinto dia, já na segunda semana, Ñzâmbi Lêmبا retirou os intestinos, fígados e colocou em diferentes partes da floresta para alimentar os animais carnívoros. Começa o processo da mumificação, ao pequeno fogo: *yita*. No sexto dia, Ñzâmbi Lêmبا separou, a partir de Yôngo (digamos Paraíso), dois mundos: (i) Yôngo, para os espíritos; (ii) Luvêmba, para os mortos.<sup>147</sup> Na terceira semana, o morto perde o seu *ñkûndubulu* (espírito) e Ñzâmbi Lêmبا realiza a viagem cosmogônica com *mwêla*. Mas este último deve, ainda, visitar lugares e a sua mãe. Na última semana, procede ao enterro. Na noite do 11.º dia, acende-se um fogo enorme até madrugada e a mãe é proibida de fechar os olhos. No 12.º dia, o cadáver é sepultado perto de uma nascente de água, chamada Vululu.<sup>148</sup> Nesse lugar, surge uma floresta grande: Luñzâmba.

A origem da morte está associada à desobediência às instruções de Ya Mbûmba e a desobediência nasce na ausência de virtudes primordiais do espírito, da vontade e do corpo (Batsikama, 2023, p. 189-191). Por essa razão, a desobediência às normas/*ñkângu* era severamente punida. A Constituição é clara nesse aspeto: *nsi'a lubîndu*. País das leis severas. Mas, antes, a maior preocupação foi de educar e transformar a pessoa em *mûntu*: pessoa virtuosa com valores.

Com relação a essa versão, há duas probabilidades. A primeira indica que seja uma adaptação bíblica, e pode fazer sentido visto que o Cristianismo foi instalado no Kôngo em 1491. Mas, há um sim-não devido ao conteúdo do catecismo de 1557 até os nossos dias que

<sup>146</sup> Existe uma fronteira diferencial ténue entre Ya Mbûmba (Ñzâmbi Lêmبا) e Ñzâmbi das origens.

<sup>147</sup> É chamado de Luvêmba visto que o nome do primeiro “habitante”, *bañkûlu*.

<sup>148</sup> É possível que essa versão seja dos seguidores da Dona Ñsîmba Vita (Kimpa Vita) visto que ela foi queimada em uma localidade com esse nome. Vululu, quer dizer, esperava-se que o espírito da criança falecida voltasse ao mundo dos vivos. Pensar o contrário também é possível.

não aponta esse tema. Outra probabilidade é olhar dois aspetos: (i) a tese de Cheikh Anta Diop com relação ao parentesco cultural entre Egito e África saariana e subsaariana (Diop, 1977); (ii) a versão dos Lûnda ou Côkwe sobre a origem, que passamos a citar:

Ndala Karitanga (Deus que se criou a si próprio) vomitou durante alguns dias, o que resultou na criação do mundo: estrelas, Sol, Terra, plantas, mar, animais etc. Ele viu que no mundo que tinha criado faltava coordenador, e começou por fabricar a sua mulher. A esta chamou de Na Kalûnga, por causa da primogénita que se chamou Kalûnga, e Deus passou a ser Sâ Kalûnga. Numa viagem realizada entre pai e filha (contestada pela mãe), esta volta grávida, e Na Kalûnga suicida-se. Kalûnga deu à luz um filho que chegou a casar-se com ela. Desta união, saíram um filho e uma filha, que se multiplicaram até formar uma grande sociedade. Antes de se separar da sociedade primitiva humana, Ndala Karitanga ensinou os usos e costumes sobre o casamento (entre os primos), sobre a arte de caçar e de **esculpir** etc.<sup>149</sup>

Aqui, a versão côkwe apresenta o incesto original e o primeiro suicídio. Isto é, o mundo resulta de uma união incestuosa em duas razões. Primeira: Na Kalûnga torna-se a primeira habitante do mundo dos mortos e este mundo chama-se Kalûnga. Segunda: o sémen de Ndala Karianga em Kâlûnga e aos gémeos simboliza a pertença paternal dos seres vivos ao seu criador. A palavra *lûnga* significa “espermatozoides”, tal como Carl Estermann e Adriano Barbosa o verificaram entre os Côkwe e diferentes povos do centro-sul de Angola (Batsiakama, 2023, p. 80). Essa versão traz resquício da institucionalização de dois sistemas de parentesco (os gémeos: rapaz e rapariga<sup>150</sup>), o que nos leva a considerar essa versão como anterior às influências cristãs.

## Provérbios

Segundo John Weeks, que conviveu com os Kôngos, ele encontrou uma agudeza *intellectual* que associou à existência da *filha* da Filosofia. Mas, ao mesmo tempo, realça que esse conhecimento na base de experiência quotidiana não alcançou o *status* de Filosofia porque o povo não possui a escrita:

A probabilidade é que muitas “filhas” tenham morrido ao nascer, pois até os missionários irem para lá o povo não tinha uma linguagem escrita na qual pudesse preservar os “filhos” de sua imaginação ou registrar o nascimento de um aforismo espirituoso ou contundente... Um provérbio perde muito da sua obviedade, e não pouco da sua concisão e força, ao ser traduzido para outra

<sup>149</sup> Martin recolheu esse mito em Cambulo, em 1945, Angola, junto de dois velhos que se chamavam Tchinjamba Sâ Fuca e Sâ Hongo. Em 1962, ele recolheu a mesma lenda junto do Mwatisenge José Sâ Tambi, e dos chefes lundas Ritende e Mwatchyanvwa.

<sup>150</sup> Patrilinear: Lûnda; matrilinear: Côkwe. Dataria da época de Rueji, Cinguri e Cyama.

língua; e quando a tradução é feita de uma língua africana para uma língua europeia a dificuldade aumenta um pouco...

Por esta razão, um grande número deles nunca será traduzido para qualquer língua europeia, pois exigiriam um estudo longo e minucioso da vida do homem negro e uma compreensão clara do que está no fundo da mente do homem negro para avaliar sua inteligência e Filosofia (Weeks, 1914, p. 79-80).

Essa leitura do missionário inglês foi, para nós, um desafio para o estudo de provérbios. Podemos, porém, perceber a perspectiva que levou Henry Odera a falar, no caso de Quénia, de *Sage Philosophy* (Oruka, 1990). É possível perceber a razão de Bentley, visto que em Mbânza Kôngo já não existiam escolas secretas específicas para explicar quer o provérbio, quer a Filosofia em si. Com relação à oralidade como “arquivo” dos pensamentos de filósofos, Zung Okin apresenta uma visão contrária (Okin, 1977, pp. 153-164). A distância ténue entre Filosofia e provérbio está explicada no artigo do professor Benoît Okonda Okola (1975-1976, p. 129-146). Aqui, os autores desenvolvem noções heurísticas na estruturação da ideia de *Filosofia africana*.

Ao ler Jacques Bahele (1961), nota-se uma preocupação de adaptar os saberes locais a um entender ocidental. Raphaël Batsikama (1971, p. 96-99) trouxe alguns exemplos de textos eminentemente filosóficos e explicou como se lê, dentro dos parâmetros das sociedades secretas. Kimbwandende Fukyawu (2001), outro iniciado no *ñkísi lêmba*, faz uma excelente apresentação da metafísica e da hermenêutica, entre os Kôngo. Outro exemplo, desta vez no Congo-Brazzaville, nos foi avançado por Jean Malonga (1954). Mas, com relação à Filosofia propriamente dita, Mwamba-Nzambi Ngandu (1979, p. 96.108) publicou um texto de boa qualidade sobre a Filosofia do nome, e apresentou a hermenêutica do nome. O nome é, pelo menos, a explicação racional da primeira existência tangível do homem.

## Ñzâmbi e *nsîmbi*

No início da vida na terra, *Ñzâmbi wûmba, wula kavânga*: “Ñzâmbi criou o homem a partir de argila e limitou os anos de vida” (Stenström, 1999, p. 48). Nessa criação, Ñzâmbi Mpûngu nos criou e nos posicionou no meio das árvores vivas: *Ñzâmbi Mpûngu wuyidika beto minti dimoya* (Van Wing, 1938, p. 25). Mas, antes da vida terrestre, logo depois de o universo ter sido criado, Ñzâmbi Kalûnga tornou-se símbolo da força, da vitalidade e muito mais; o processo e princípio da dinâmica que transforma tudo sobre a terra: *Ñzâmbi Kalûnga walûnga mbûngi ye lûngila yo wayîka se ñkîngu wa nsobolo* (Fukyawu, 2001, p. 20).

Antes de prosseguir, importa sublinhar um aspeto. Esses provérbios nos foram fornecidos por pessoas que, aparentemente, não foram iniciadas no *ñkîsi Lêmba*. A ordem hagiográfica não está respeitada aqui. Voltamos aos provérbios acima referenciados.

Esses três provérbios constituem a primeira lição que se aprende no *ngânda nsêmo* que é a sede dos inteligentes, iluminados (*ntemo*). Diferencia, Ñzâmbi'a Mpûngu, Ñzâmbi Kalûnga, Ñzâmbi Mbûmba, Ñzâmbi Lêmba, Ñzâmbi Funza. Importa assinalar, aqui, que Ñzâmbi Fûnza é chamado, também, Ma Funza ou Ma Ñtûnga, que “cria as crianças disformes, árvores tortas, mãos com seis dedos etc.” (Laman, 1936, p. 508).

Na primeira posição da hagiografia, temos Ñzâmbi'a Mpûngu Tulêndo, Ñzâmbi Kalûnga e Ñzâmbi Ñsemo. As três apelações simbolizam as três fases da criação do Universo. Na segunda posição da hagiografia kôngo, vem Ñzâmbi Mbûmba, Ñzâmbi Lêmba e Ñzâmbi ma Fûnza ou Ma Fûnza simplesmente. São as três fases da criação da existência: pré-existência, existência e pós-existência. Por influência do cristianismo, há tendência de reduzir a termo Ñzâmbi Ma Funza em apenas Fûnza.<sup>151</sup> Na terceira posição, *ñkita*, *ñsîmbi* e *matebo*. Constituem as três fases que precederam imediatamente a criação do ser humano na terra.

Joseph Van Wing procurou saber a noção de Deus na conceção dos Kôngo, e o ngânga ñkîsi lhe respondeu da seguinte maneira:

Em verdade, o céu tal como é, quem o criou? E essas estrelas, e o sol e a lua? Todas essas maravilhas são inatingíveis, logo Nzambi as criou, pois ele próprio é intocável e invisível. Quanto aos ndôki e matebo, eles têm a inteligência mas foi Nzâmbi que lhes deu (Van Wing, 1938, p. 25).

Holman Bentley faz-nos observar que, para dizer *God/Deus*, na sua acepção ocidental, usa-se Ñzâmbi'a Mpûngu. Mas revela-nos dois aspetos: (a) Deus-Pai diz-se *Sê dya mungwa*; (b) *ñkanka za Ñzâmbi'a mpûngu*: religião cristã (Bentley, 1895, p. VII). Há duas notas. A primeira é que há um *forcing* de naturalizar a posição cristã sobre a espiritualidade kôngo. A expressão *dia mungwa* quer dizer “ser batizado segundo o ritual da Igreja romana”. Logo, percebe-se, aqui, a influência católica em dizer “*Sê dya mungwa*”. A segunda suscita uma dúvida e aparenta ser paradoxal. Apropriação de *mpûngu*, todo-poderoso, para associar *kinkanka* (fé, crença) ao Cristianismo (que é um sistema). O paradoxo é que o termo Ñzâmbi, em si, não explicita de que Deus se trataria. Deriva de *zâmba* ou *yâmba* para dizer: “*have a clesest relations*” (Bentley, 1895, p. 933). Pressupõe que, para o *mûntu*, existe nele o *mwêla* que vem de Nzâmbi. Daí, o melhor é que o *muntu* mantenha a sua espiritualidade observando as virtudes.

<sup>151</sup> Elimina-se a ideia cristã de que Deus é exclusivamente bom, pois Ma Fûnza cria todas as anormalidades

Os génios são chamados de *bisîmbi bya nsi* ou *biñkîta*. Os primeiros são os espíritos que se seguiram logo depois de Ñzâmbi Ma Funza, com a missão de assegurar a harmonia cósmica na terra. Eles encarnam-se em quatro tipos de líderes: (i) políticos; (ii) religiosos; (iii) militar; (iv) social. Kimbwandende Fukyawu escreve o seguinte:

*Sîmbi bya nsi (bya kanda) mu kilômbo binikukinânga*. Os líderes sociais movem-se e agem através das massas. Um verdadeiro [líder] se mistura na multidão. Um líder que se mantém indiferente ao seu povo é uma marionete (Fukyawu, 2001, p. 101).

No início da pré-existência terrea, os *Bisîmbi* ocuparam quatro domínios: água, terra, luz/fogo e vento. *Bisîmbi bya maza* são os espíritos que controlam as águas a partir das nascentes e as lagoas. Toda comunidade deve possuir as suas nascentes de pertença. Depois, temos os *Bisîmbi bya nseke*, os espíritos que habitam as montanhas, as matas e extensões de savanas ou chanas. No terceiro ponto, temos os *Bisîmbi bya bisyêsyé* que são espíritos da luz, fogo. As trovoadas são dominadas por eles. Finalmente, temos os *Bisîmbi bya kimbônga*, espíritos do vento que se manifestam nas águas e terras (*kimfusu, ngambula*). Geralmente, é simplesmente chamado de *kisîmbi* (Laman, 1936, p. 900).<sup>152</sup> Para liderança de povo e harmonia entre Ñzâmbi e os homens, apenas os dois primeiros tipos de *Bisîmbi* são do domínio do *muntu*. A partir dos espíritos da água e da terra, foi moldado o *muntu*, no qual foi posto o *mwêla* (Espírito do Nsemo).

### Verdade, razão, meditações

Já abordamos esses temas anteriormente. Holman Bentley oferece-nos duas expressões interessantes a partir das quais iremos dar sequência a esse tema de *verdade*: (a) *sai e yeleka*: “*to put forth all the evidence*”; (b) *songa e yeleka*: “*give the true version*” (Bentley, 1895, p. 845). Em tese, *yêleka* significa, na sua versão antiga (*yêla*): ler, analisar e corrigir. Na espiritualidade kôngo, todo *muntu* enumera – no fim do dia – todos os atos que ele faz no dia-dia, com o fim de analisar as razões deles. No fim, ele arrepende-se, na base da sua própria consciência e faz pacto com a sua consciência de corrigir os atos menos abonatórios. No caso de *ntona* (Filosofia), o mesmo exercício de olhar os factos de forma objetiva quer na introspecção (que aprendeu no diálogo introspetiva: silêncio), quer em comparação com o que orientam as virtudes. No fim, o *mûntu* emite uma síntese, com o objetivo de corrigir e retificar a sua conduta no futuro. Van Wing e Penders mencionam o verbo *yela*: corrigir, retificar etc.

---

<sup>152</sup> “*Sîmbi = tourbillon de vent*”.

(Van Wing; Penders, 1928, p. 354). Isto é, a verdade é uma leitura corrigida e, simultaneamente, análise corrigida.

No domínio da *ntona*, a razão é, ao mesmo tempo, explicação de uma realidade e a própria realidade. A expressão *mpitu ye nsêngo* (razão-explicação) situa-se fora de qualquer dogma (crenças) e fornece medidas para diferenciar razão, não-razão e contrarrazão. A razão demonstra a *verdade*, ao passo que a não-razão apresenta a falsidade e a contrarrazão expõe o simulacro. Daí, a escola de Nzâyilu Kyûtilu destacava-se, na sua base, pelo valor do *ndônguta*. E eram os *ndônguti* que administravam o Kinlôngo (ou mesmo Tûnda ndôngua).

O *ndônguta* tinha quatro níveis: (a) *makoza*: câmara de advertência, colégio dos pensadores íntegros que se interessavam pelos saberes práticos<sup>153</sup>; (b) *lusîngunuku*: câmara de críticos de teorias, que analisam as interpretações feitas por pensadores chamados *ñkozi*; (c) *nkuta tasani*: assembleia de deliberações respeitosas, mas também era o grémio de visionários: essa câmara debatia as deliberações feitas na base das medidas de precaução sobre as consequências das decisões tomadas; (d) *ndônguta*: centro de meditações. Sobre esse último, Karl Laman nos informa o seguinte: «exploração, pesquisas filosóficas, filosofando, investigação». Holman Bentley escreve: «Ndongota: investigating, philosophic pursuits, philosophying». Esse autor traduziu o filósofo por *ndôngoti* ou *ndônguti* (Bentley, 1895, p. 882).

O que seria *Filosofia* nesse campo preciso?

Soulemane Bachir Diagne sublinhou o *discurso racional* que veicula na oralidade africana, quer através da palavra (sob forma de provérbio, cântico iniciático etc.), quer por meio do som de batuque ou sineta (Diagne, 2013, pp. 14, 17, 31). Os Kôngo chamam isso *ñtona*, Filosofia. Já debruçamos sobre esse tema no segundo capítulo. Em rigor, não é correto, pelo menos na visão interna, considerar *ndônguta* como Filosofia. O termo significa, no máximo, *meditação filosófica* ou uma investigação nas questões filosóficas. Mas, em si, não é Filosofia. Porém, na visão externa, é tida como *filosofia* uma vez que *ndônguti* é equivalente de filósofo. Hoje (1994), os velhos consideram *meditação filosófica* como sendo o epicentro da própria Filosofia.

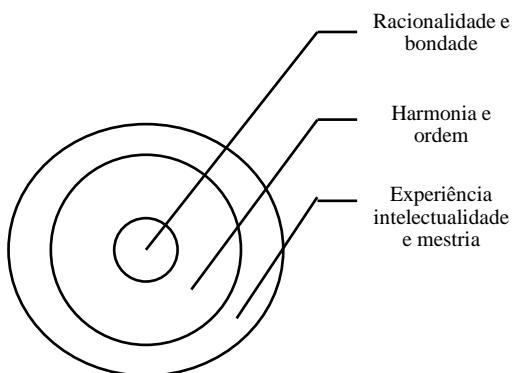
---

<sup>153</sup> Bentley define *kosi* como integridade. Os integrantes eram chamados de *ñkôsi* ou *ñkôzi* (Bentley, 1895, p. 852). Laman fala-nos de *koza*: meditação, exame. Deriva do verbo *koza*, que significa: advertir, persuadir (Laman, 1936, p. 320).

## Beleza, gosto, génio

Uma das áreas da Filosofia que ainda não abordamos aqui é a estética. Por ter já debatido essa questão em um outro trabalho (Batsíkama, 2023), iremos, aqui, nos limitar a tecer algumas considerações básicas. De forma geral, *mfûzi* é traduzido por *arte*, mas significa o talento artístico em alguma profissão. Considera-se *ki-mfuzi*: arts et métiers (Laman, 1936, p. 72, 254). A arte como diálogo de beleza, gosto e génio chama-se *nkete* (*wuñkete*) que se caracteriza pela *mpwênya* (beleza pelo gosto) e exprime o génio criador (*ñtona*). A abundância vocabular é indicador da proficuidade de vários sectores da filosofia, tanto quanto da sua produção concorrencial.

Eis o *organon* de *mpwe+nya* (beleza) que caracteriza o *wuñkete* = arte (Batsíkama, 2023, p. 97):



A criação da *arte* requer o génio que se diz *ñtona*. Por essa razão, os artistas passavam, obrigatoriamente, pela formação em *nzo ñtonono*. Artista é racional e goza de bom-coração na fase elementar na sua experiência artística. Essa experiência centra-se na articulação permanente entre harmonia e ordem, e ele deve ser, na prática, um partícipe ardente da razão crítica e virtudes. Será nessa viagem de intelectualidade que construirá a sua notoriedade. Como se pode notar, está à margem do poder político: artista é um crítico permanente em busca incessante da *perfeição*. As suas ações versam-se nas liberdades individuais do *mûntu*, mas também, pela observação das virtudes. A questão *sine qua non* de espiritualidade de cada um, antes da presença europeia, era inviolável em todos os aspectos.

A questão de gosto artístico baseia-se em quatro minigostos:

- a) *ntomo*: deriva do verbo *tomisa*, para dizer: embelezar, alindar, dar um bom gosto, aperfeiçoar. Significa gosto virtuoso (sem açúcar nem o sal: sem exageros);

- b) *mfunu*: significa preço, dinheiro/salário, valor, estima de um trabalho que agradou. Isto é, valor do gosto. No *nzo Lêmبا*, diz-se *mfunu'a nguti Ñkenge* para dizer: (i) gostos nobres; (ii) órgãos sexuais (Laman, 1936, p. 166)<sup>154</sup>. Daí, *fûnu* é associado ao orgasmo em dois géneros;
- c) *ñkêmbo*: deriva de *kêmbo*, ornar para honrar, ser bom/gostoso racionalmente, exibir pompa de forma solene, entrar em êxtase pelo prazer. Significa prazer, preço, valor, alegria, festa, mas também, delícia, êxtase, catarse etc.
- d) *ñlaku*: gosto que embebeda, como do vinho de palma (Bentley, 1895, p. 802). Gosto para alguma coisa prazerosa, delícia; gosto sagrado.

Toda modalidade artística contém esses minigostos, sem os quais não será possível apreciar *gosto estético*. Vamos pegar uma peça do acervo do Museu da África Central em Tervuren com o seguinte código: EO.1979.1365/échance MRAH (ED) ET.38.20.126. Trata-se de uma estatueta. As dimensões são: 49cm x 19,5cm x 15cm. Origem da peça: Santo António do Zaire (Nsoyo) e foi recolhida por Edmond Darteville. Pela morfologia, trata-se de *mpaku za Kôngo*: chapéu com grifos de leão e leopardo, com decoração geométrica semelhante à dos vasos antigos (*byansyâñkûlu*), bracelete (*ñlûnga*) nos dois braços, saco de impostos (*nkutu*).

A peça chamada *mintadi*, que pensamos ser o *Mpâku za Kôngo* do ñkîsi Lêmبا, é uma insígnia, cujo valor varia segundo o lugar. Trata-se da importância das finanças na gestão de uma casa, uma oficina, empresa ou governo. A sua forma expressa códigos valiosos. O chapéu contém os motivos geométricos muito estimados no espaço kôngo por significarem *valores ancestrais*. A posição “cruzar os pés” chama à meditação do filósofo: *ndongoti*. Estar perante essa peça, para qualquer iniciado na puberdade, exige uma reverência consciencial: todo orgulho curva-se. O apreciador sente-se acolhido, embrulhado nas reflexões, na ânsia de uma satisfação do coração e da mente. Trata-se de um objeto de valor (*Sache*, em alemão) e, na leitura estética – uma apreciação sociológica –, a peça contém os quatro atributos do belo estético acima referenciados.

---

<sup>154</sup> Karl Laman fala de *mafunu*, órgãos sexuais femininos.



Mpaku za Kôngo do Museu de Tervuren

© Batsîkama

Robert Verly fez um inventário interessante sobre os *mintadi* cujas datas situam entre século XVI e XX. O autor observou que os *mintadi* ornavam as sepulturas (Verly, 1955, p. 491). Em tese, o que ele chamou *mintadi*, por ser em “pedra” tinha, na verdade, diversas apelações e menos ainda eram apenas “escultura ornamental” de túmulos. As pessoas enterradas com esses *mintadi* como adornos exerciam as funções nitidamente expressas pelas morfologias das peças, presumivelmente de chefes auxiliares ou titulares (De Cleen, 1935, p. 63-75). A conceição estética dessa estatueta remontaria de antes do século XIII, por dois motivos: (i) conceito do Poder horizontal (*ñtûmbuki*) foi muito antes de Ñzînga Nkuwu (1482); (ii) os motivos geométricos que simbolizam Ñtûmbuki foram descobertos em fragmentos de vaso, que datam de 1256 d.C., a Kimwenza. Um outro vaso inteiro foi descrito por Igor Matonda dessa forma:

Ce pot kôngo qu'on retrouve à Mbânza Kôngo est associé à la royauté kôngo. Elle est très vielle. Entre le XIII e le XV siècle qu'elle a été produite. La circulation de cette poterie dans l'espace peut permettre de reconstruire des maillages territoriaux, mais aussi des circuits économiques très anciens que les textes n'ont pas laissés ou que la Tradition Orale ne sait plus<sup>155</sup>.

<sup>155</sup> Comunicação no seio de especialistas sobre reino do Kôngo.



*Bungwa ou kinzo: vaso (em Mbânza Kôngo)*

© Igor Matonda

Os motivos geométricos correspondem aos mesmos que encontramos em algumas peças chamadas *mintadi*, no Museu da África em Tervuren (que acima desenhamos). Igor Matonda é arqueólogo e nos fornece não apenas a data mas nos situa a importância do objeto. Segundo a Tradição oral, o vaso era chamado de *bûngwa* (BENTLEY, 1895, pp. 808, 821), o vaso de argila com escritas sagradas<sup>156</sup>. O termo *bûngwa* deriva de: (a) *bunga*: escrever, desenhar na areia, codificar em símbolos que não servem para nada; (b) *bungula*: encher em abundância com vinho de palma, ou comida (LAMAN, 1936, pp. 77, 78). Os motivos geométricos no *bungwa* (vaso em questão) e nas peças de *mintadi* são indicadores da transferência do Poder horizontal para o Poder vertical (BATSÍKAMA, 2023, pp. 49-50). Igor Matonda acertou em três aspectos: (a) *maillages*: organização territorial; (b) circuitos económicos; (c) data. Com relação à data, a arqueologia dispõe de método de datação muito aproximada da verdade. No que diz respeito a *circuitos económicos*, a estatueta *mpaku za Kôngo* (com os motivos geométricos) é das raras insígnias entre os *mintadi* que simbolizavam a recolha de impostos. No que diz respeito a *maillages*, que significa organização territorial em francês, há duas leituras. A primeira: as linhas indicam Mpêmba (linha do meio), Mbâmba (parte do sul) e Ñsûndi a norte. Lê-se da seguinte maneira: *Nsûndi tufila ñtu; Mbâmba tulâmbudila malu* (BATSÍKAMA; 1971, p. 192). A segunda: os quadrados que formam nove ou doze quadradinhos que correspondem a dois modelos de recolher os impostos.

<sup>156</sup> *Kibûngwa kya mfumu bungula ngêmبا ye wizani*. O copo do Chefe enche-se de paz e entendimento.

Passamos, agora, à dança *kûnga*, que Cuba absorveu, no século XVIII, com o nome de *cônga*. A mesma dança sobreviveu no Brasil, com a sua particularidade e maior visibilidade nas *casas* de afirmação identitária. Ainda é visível a dança/cântico chamada *ñkûnga* no *mpângala* (Nzayilu Kyutilu). Existem nove instrumentos repartidos da seguinte maneira: (a) quatro batuques: *masikulu*, *ndûngu*, *ñsukulu* e *nzoko*; (b) três instrumentos de percussão: *mankunku*, *ngonge*, *marimba*; (c) dois outros instrumentos: *sanzi*, *mpûngi*. Com esses instrumentos, toca-se as danças-músicas *ñkûnga ñlêmبا*.

Antes, importa realçar que, por princípio, cada batuque implica uma dança específica. Em kikôngo, diz-se *sîka ngôma* para «tocar batuque». A crença geral é que o som de batuque é uma informação, notícia, aviso etc. Por isso, eles chamam esse som de *nsângu*. O primeiro batuque, *masikulu*, é sempre acompanhado por uma flauta com o mesmo nome e implica danças específicas. Karl Laman o descreve assim: “instrumento de música (o qual se toca com os dedos); flauta, etc. Tipos de batuque que são utilizados nos enterros e nas festas públicas; batuque com pele nos dois lados” (Laman, 1936, p. 897). O *ndûngu* é para os dignitários, na proclamação de leis ou nas visitas de cortesia. *Ñsukulu* é um batuque específico, durante banquete: toca-se com uma mão na pele e outra mão com baquete a tocar no tronco do instrumento. O último batuque, *nzoka*, é acompanhado de uma dança cujos dançarinos têm nas mãos uma vara. São, no total, quatro coreografias diferentes e mensagens divergentes. Os percussionistas são chamados de *ñkûngi* e animam grandes espetáculos (Bentley, 1895, p. 754, 793, 890). Quer dizer, *animadores da festa*. São verdadeiros artistas, de facto. O restante dos instrumentos acompanhava apenas. Os dedos eram revestidos de anéis para dar uma dinâmica melódica no som.

Assistir à harmonia do som desses batuques, a concordância das coreografias e interpretar o discurso artístico é, na verdade, fabuloso, mágico, extático. É possível ver o resquício de *ñkûnga ñlêmبا* com os congueiros sul-americanos como Cândido Camero, Mongo Santamaria, Pedro Conga etc. Faltam a eles o cenário propício de *ñkûnga ñlêmba*, a partitura com cada nota tocada e a interpretação coreográfica dessa orquestra. A salsa ressalvou a dança, mas já modernizada com novos aportes. Mesmo a rumba (*ñkûmba*) cubana preservou alguma coisa ínfima. É contagiente assistir a *ñkûnga ñlêmba*, tal como se verifica no *ñkîsi Lêmba* ou, ainda, na saída de *mpângala* de Nzayilu Kyûtilu. Infelizmente, são “sociedades secretas”, banidas pelo Cristianismo, que hoje quase já não existem no espaço kôngo. Felizmente, vários missionários deixaram seus testemunhos nos séculos XVI-XVIII nas festas de coroação do rei ou governadores no antigo Kôngo. Com esses relatos, é possível reconstruir o cenário na base do que restou concernente ao *ñkûnga ñlêmba*.

## Referências

BATSÍKAMA, Patrício. *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*. Recife: EDUPE, 2023.

BATSÍKAMA, Raphaël. *Voici les Jagas ou l'Historie d'un peuple parricide bien malgré lui*. Kinsâsa: O.N.D.R., 1971.

BENTLEY, Holman. *Dictionary and Gramar of the Kongo Language*. Londres: British Missionary Society, 1895.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. Paris: P.U.F., 1995.

BITTRÉMIEUX, Léon. *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*, Bruxelas: I.R.C.B., 1936.

BRÁSIO, António. *Monumenta Missionária Africana*, I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

BRÁSIO, António. *História e missiologia. Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

CAVAZZI, António. *Descrição histórica de três reinos do Congo, Matamba e Angola*. I. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar, 1965.

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

CUVELIER, Jean. *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelas: I.R.C.B., 1953.

DE CLEEN, N. Les chefs indigènes au Mayombe. *Africa*, n.º 8, p. 63-75, 1935.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *L'encre des savants: Réflexion sur la philosophie en Afrique*. Paris: Présence africaine/Codesria, 2013.

DIOP, Cheikh Anta. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Dakar: IFAN-NEA, 1977.

DOUTRELOUX, Albert. Magie yombe. Notes sur la fonction sociologique des formes para-religieuses. *Zaire – Revue congolaise*, n. 15, p. 45-57, 1961.

FUKYAWU, Kimbwandende. *African Cosmogony and the Bântu-Kongo Principles of life and living*. Athelia Henrietta Press, 2001.

GONÇALVES, António. *Le lignage contre l'Etat. Dynamique politique Kôngo du XVIème au XVIIIème siècle*. Lisboa/Évora: Instituto de Investigação Científica da Universidade de Évora, 1985.

JADIN, Louis. Pero Tavares, missionnaire jésuite ses travaux apologiques au Congo et Angola, 1629-1635. *Bulletin, Institut historique belge de Rome*, t. 38, p.271-402, 1967.

LABURTHE-TOLRA, Philoppe; BUREAU, René. *Initiation africaine. Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*. Yaoundé: éditions CLE, 1971.

LAMAN, Karl. *Dictionnaire Kikongo-français*. Bruxelas: Institut Royale Colonial Belge, 1936.

MATONDA, Igor. L'identité des Pamzoallumbu ou Pangelungus du royaume Kongo. Essai d'interprétation du sens et du contexte d'un terme au XVI<sup>e</sup> siècle. *Cahiers d'études Africaines*, vol. LX (2), n. 238, p. 371-406, 2020.

MERTENS, J. *Les chefs couronnés chez les Bakonto orientaux. Étude du régime successoral*. Bruxelas: Institut Royal Colonial Belge, 1942.

NGOENHA, Severino. *Filosofia africana das independências às liberdades*. Maputo: Edições paulistas-África, 1993.

OKIN, Zung. De la prosodie linguistique à l'originalité de la philosophie africaine, une phénoménologie de la question. *La sémiologie et la littérature africaine*. Lubumbashi: CELA, p.153-164, 1977.

SANTOS, Martins dos. *História do Ensino em Angola*. Luanda: Edição dos Serviços de Educação, 1970.

STENSTRÖM, Oscar. *Proverbes des Bakongo*. Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999.

THORNTON, John. *A History of West Central of Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

TROESCH, J. Le Royaume de Soyo. *Aequaroria*, n. 25, v. 3, p. 95-100, 1962.

TSHIAMAENGANGA Ntumba. L'art comme langage et comme vérité ? *Art religieux africain – Cahiers des religions africaines*, v. 16, n. 31-32, p. 65-70, 1982.

VAN WING, Joseph. Nzo longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo. *Congo – Revue général de la Colonie belge*, t. I, n. 3, mar. 1921.

VAN WING, Joseph. *Études Bakongo. Magie et Religion*, Bruxelas: M.I.R.C.B., 1938.

VAN WING, Joseph; PENDER, J. *Le plus ancien dictionnaire Bantu*. Lovaina: Kuyl-Otto, 1928.

VERLY, Robert. Les *mintadi*: la statuaire de Pierre du Bas-Congo (Bamboma-Mussurungo). *Revue Zaïre*, v. 9, n. 5, p. 451-528, 1955.

WEEKS, John. *Among The Primitive Bakongo*. Londres: Seeley Service, 1914.

ZAU, Filipe. *Educação em Angola. Novos trilhos para o desenvolvimento*. Lisboa: Movilivros, 2013.

ZUCCHELLI, António. *Relazioni del viaggio e missioni del Congo*. Venezia, 1712.

