



Ano VI – Número XI – Agosto/2013 – ISSN 1983-6023

Expediente

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro (UFF)

Alexsander Lemos de Almeida Gebara (UFF)

Ana Mónica Henriques Lopes (História – UFAL)

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)

Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)

Kabengele Munanga (Antropologia – USP)

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)

Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)

Marina de Mello e Souza (História – USP)

Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)

Mônica Lima e Souza (UFRJ)

Nkolo Foé (Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1 – Camarões)

Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)

Sebastião Vargas Ferreira Netto (UFRN)

Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA)

Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

Edição & Revisão

Ana Mónica Henriques Lopes

Apoena Canuto Cosenza

Eduardo Januário

Flávio Thales Ribeiro Francisco

Irinéia M. Franco dos Santos

Maria Rosa Dória Ribeiro

Muryatan Santana Barbosa

Rodrigo Bonciani

Autor Corporativo

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política
Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana
Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.
Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária. Sala M-4. São Paulo
– SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>
revistasankofa@gmail.com
<http://site.google.com/site/neacpusp>
neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico: revistasankofa@gmail.com. Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.
Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número IX, Ano V, Julho. São Paulo, NEACP, 2012.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>
Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa 4

Editorial.....5

Artigos

A Caverna Do Diabo: O ensaio romântico de Valeriano De Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas, no séc. XIX7

A Magia dos Negros..... 34

Leitura antropológica sobre Angolanidade 51

Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888)..... 71

Resenhas

Hierarquia racial na era do pós-racialismo norte-americano..... 115

A pequena Bridges e seu grande feito..... 119

Sobre 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 idéias filosóficas. *Sankofa* ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.[1]

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

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

Editorial

É com orgulho que o NEACP apresenta este décimo primeiro número da Sankofa. Trata-se do IV ano da revista, que continua firme em seu propósito de divulgar, desde uma perspectiva interdisciplinar, a produção acadêmica de qualidade sobre história da África e das diásporas africanas.

Este número se inicia com a contribuição de Irinéia M. Franco dos Santos intitulada “*A caverna do diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afro-brasileiras, no séc. XIX*”. A partir da análise da obra referida, publicada no jornal *O Orbe*, em 1884, o artigo apresenta uma reflexão sobre o processo de constituição histórica das religiões afro-brasileiras em Alagoas, no século XIX. Também se problematiza o processo de constituição de uma identidade cultural local, permeada por concepções racistas e de demonização do “Outro”, que tendeu a se intensificar em fins do XIX e no Pós-Abolição. Ademais, o artigo busca estabelecer hipóteses de interpretação sobre a formação dos *xangôs* em Alagoas.

O segundo artigo publicado é de autoria de João Ferreira Dias: “*A magia dos negros, revisão histórica e problematização conceitual de ‘religião’ no caso Yorùbá*”. Neste ensaio, o autor faz uma crítica conceitual da noção de religião entre os Yorùbás. Para isto, analisa a bibliografia pertinente, citando não apenas os livros mais generalistas sobre as religiões, como os mais específicos que tratam do caso em foco. Sua tese é que o longo discurso histórico em torno de um modelo conceitual de religião é resultado de um “eurocentrismo metodológico”, que se expressaria, nomeadamente, na concessão dicotômica entre “religião” e “magia”. Por fim, o autor reflete sobre o que significaria, então, o termo teologia num contexto africano, conferindo um enquadramento teórico alternativo à observação das religiões africanas. Vale destacar, nesta discussão, sua ênfase no “sistema de *Ífá*” e no “neo-tradicionalismo” yorùbá, do século XX.

Em seguida, trazemos o artigo de Patrício Batsíkama, cujo título é “*Leitura antropológica sobre a angolidade*”. Aqui, o autor busca ampliar a teorização sobre a “angolidade”, que usualmente destaca a corrente freyriana do luso-tropicalismo. Para isto, ele faz uma releitura do assunto, baseando-se em farta bibliografia. Desta análise, o autor cria uma tipologia que engloba quatro “angolanidades”: a) “angolanidade apriorística”; b) “angolanidade rizomática”; c) “angolanidade”; d) “angolanidade aposteriorística”. Ademais, o autor busca exemplificar sua teorização, a partir da história recente de Angola.

O quarto artigo publicado é o de Danilo Luiz Marques: “*Escavidão, cotidiano e gênero na emergente capital alagoana (1849-1888)*”. Seguindo a tradição da história social contemporânea, o autor trata da escravidão em Maceió ao longo da segunda metade do século XIX. Para tanto, baseando-se em fontes primárias, ele aborda o cotidiano como local de

resistência de escravos e africanos livres perante a hegemonia senhorial. Vale ressaltar, sua ênfase na presença de mulheres negras neste contexto, a partir de sua forte presença na ordem doméstica e no pequeno comércio.

Já o artigo de Jacimara Souza Santana, “*O branco não tem panela para nos cozer*”: *eco popular dos movimentos pan-africano e nacionalista no sul de Moçambique*, traz uma imensa contribuição para os estudos da diáspora africana ao colocar em foco as expressões populares do pan-africanismo e do nacionalismo no sul de Moçambique que tiveram um impacto fundamental na luta contra o colonialismo. Santana vai além do discurso de intelectuais para revelar elementos de uma cultura popular que inspirou o sonho de independência dos moçambicanos.

Trazemos também a resenha de Flavio Thales Ribeiro Francisco: “*Hierarquia racial na era do pós-racialismo norte-americano*”. Trata-se de uma análise pormenorizada do livro recente de Michelle Alexander. *The New Jim Crow: mass incarceration in the age of colorblindness*, 2012. Como observa Flavio T. R. Francisco, o trabalho de M. Alexander mostra que as transformações ocorridas no período posterior ao Movimento pelos Direitos Civis, na década de 1960, não resultaram em uma era pós-racial, mas na reestruturação das hierarquias raciais em um novo contexto. Trata-se de um estudo oportuno que ajuda a esclarecer os eventos recentemente ocorridos nos E.U.A., quando a questão racial voltou aos holofotes da grande imprensa após George Zimmerman, branco de origem latina, ter sido inocentado por “legítima defesa” do assassinato de Trayvon Martin, garoto negro na Flórida.

Enfim, fechamos essa edição com a resenha de Elena Peres, “*Determinação e persistência na luta dos afro-americanos pelos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960*”, com uma análise do livro *Ruby Bridges*, de autoria da escritora Madeline Donaldson. O obra trata justamente da biografia de Bridges, uma das primeiras crianças negras a ingressarem nas escolas que passaram pelo processo de desegregação no sul dos Estados Unidos. Madeline Donaldson constrói uma narrativa que contempla a trajetória da garota até a vida adulta e introduz o leitor ao universo do ativismo afro-americano no ápice do Movimento pelos Direitos Civis.

Saudações e boa leitura!

A Caverna Do Diabo: O ensaio romântico de Valeriano De Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas, no séc. XIX

Santos, Irineia M. Franco dos

História – Universidade Federal de Alagoas

irineiafranco@gmail.com

Para Wilson do Nascimento Barbosa

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar uma reflexão inicial sobre o processo de constituição histórica das religiões afrobrasileiras em Alagoas, no século XIX. Para isso, utilizar-se-á como guia o folhetim "A Caverna do Diabo: ensaio romântico", de Valeriano de Souza, publicado no jornal *O Orbe*, em diferentes edições no ano de 1884. Destaca-se ali, a ideologia da intelectualidade alagoana sobre os escravos, africanos e suas práticas mágico-religiosas. Também se problematiza o processo de constituição de uma identidade cultural local, permeada por concepções racistas e de demonização do "Outro", que tendeu a se intensificar em fins do XIX e no Pós-Abolição. Por fim, busca-se estabelecer hipóteses de interpretação sobre a formação dos *xangôs* alagoanos que poderão contribuir com as novas pesquisas que surgem sobre o tema.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Alagoas, século XIX.

LA CUEVA DEL DIABLO: EL ENSAYO ROMÁNTICO DE VALERIANO DE SOUZA Y RELIGIONES AFROBRASILEÑAS EN ALAGOAS, EN EL SIGLO XIX

Resumen:

El objetivo de este trabajo es presentar una reflexión inicial sobre la constitución histórica de las religiones afro-brasileñas en Alagoas, en el siglo XIX. Para ello, se utilizará como guía el folletín "La Cueva del Diablo: ensayo romántico" por Valeriano de Souza, publicado en la revista *The Orb*, en diferentes ediciones en 1884. Se destaca allí, la ideología de la intelectualidad Alagoana sobre los esclavos, los africanos y sus prácticas mágico-religiosas. También se explica el proceso de creación de una identidad cultural local, las concepciones impregnadas por el racismo y la demonización del "otro", que tiende a intensificarse en los finales del siglo XIX y Post-Abolición. Por último, se tratará de establecer hipótesis sobre la formación de alagoanos *xangôs* que podrían contribuir a la investigación que puedan surgir sobre el tema.

Palabras clave: africano-brasileños Religión, Alagoas, siglo XIX.

APRESENTAÇÃO DA BASE TEÓRICA, HIPÓTESES E FONTES

“O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova. O marxismo teve razão em nos alertar contra o idealismo, lembrando que não há vida social e cultural possível fora da matéria que a condiciona; seu erro foi crer que ela nasce sempre da matéria. Não devemos, ao contrário, esquecer este poder de criação das correntes profundas da alma coletiva”. (Bastide, 1960: 32)

As religiões de matriz africana são objetos privilegiados para se conhecer os elementos profundos da “visão de mundo” negro-brasileira e sua materialização cultural e social. A perspectiva histórica sobre uma determinada religião busca levantar a relação estabelecida ao longo do tempo entre a criação ou recriação de determinadas crenças religiosas articuladas à vida social, cultural e política dos seus locais de origem. A citação acima de Roger Bastide problematiza a aplicação de certa leitura marxista sobre as religiões e apresenta o interessante viés de se perceber a capacidade criadora vinculada às ideologias religiosas, “correntes profundas da alma coletiva”. A crítica sociológica de Bastide dirige-se, por outro lado, ao método histórico como um todo ao afirmar que o estudo das trocas culturais pelos historiadores é feito “destacando a individualidade de cada caso”, não tentando “com auxílio do método comparativo, construir uma tipologia, ou no mínimo, um esquema conceitual permitindo passar da descrição à explicação” (Bastide, 1960: 24). De fato, os historiadores da cultura negra no Brasil tenderam a aprofundar estudos de caso específicos sobre diferentes locais, destacando as características e experiências exemplares. Cabe ressaltar, porém, que dos anos 1960 (época do texto de Bastide) até a atualidade houve uma renovação intensa nos estudos históricos sobre as religiões negras, com a aplicação não somente do método comparativo como também do levantamento de novas fontes históricas para o estudo tanto dos séculos passados, como do período contemporâneo. A História conseguiu ampliar seus objetos e historicizar a experiência das populações negras e indígenas. As bases teórico-metodológicas para a constituição de uma teoria explicativa geral sobre as religiões afrobrasileiras têm-se apresentado com mais clareza. Seguindo estas ideias iniciais, espera-se neste artigo levantar alguns problemas a partir de um texto literário específico.

O uso da literatura como fonte para a história está consagrado há várias décadas. Porém, os cuidados teórico-metodológicos parecem ser constantemente lembrados, uma vez que a clareza no seu uso ainda traz constantes desafios ao historiador. Parto das observações apresentadas pelos mestres Cardoso e Vainfas, quando estes afirmam sua “profissão de fé”. Para eles considerar o conteúdo histórico do texto independente de sua forma não implicaria, “reduzir a história ao texto, a exemplo do que fazem os autores estruturalistas ou pós-

estruturalistas, que negam haver história fora do discurso". Ao contrário, para estes historiadores,

“trata-se, antes, de relacionar texto e contexto: buscar os nexos entre as ideias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos. Em uma palavra, o historiador deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social” (Cardoso; Vainfas, 1997: 378).

Mesmo considerando que “*a história é sempre texto, ou mais amplamente discurso*”, Cardoso e Vainfas esclarecem que “somente através da decifração dos discursos que exprimem ou contém a história poderá o historiador realizar o seu trabalho”. Pareceria, para eles, válida, a observação de Eliseo Verón de que no funcionamento de uma sociedade, “nada é estranho ao sentido: o sentido está, portanto, em toda parte”, do mesmo modo que “o ideológico e o poder estão sempre em toda parte”. Ou seja, concorda-se que “todo fenômeno social é suscetível de ser lido em relação ao ideológico e em relação ao poder”. E, segundo ainda Verón, citado por eles, as “condições de produção” de um discurso têm a ver com o “ideológico”, com os valores da sociedade que o produz; ao passo que as “condições de seu reconhecimento” dependem do poder, isto é, das “instâncias capazes de legitimar ou não a sua aceitação na sociedade” (Cardoso; Vainfas, 1997: 378).

Elegeu-se, portanto, a *análise temática* como método para verificar a formação de discursos que justificaram práticas racistas em relação à religiosidade afrobrasileira em Alagoas no século XIX, e que foram continuamente reforçadas no século XX. Isto consistirá em “descobrir os núcleos de sentido que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência ou aparição podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (Cardoso; Vainfas, 1997: 382).

Sabe-se que, a respeito da formação histórica das religiões afrobrasileiras, os séculos XVIII e XIX são, atualmente, os mais buscados pelos historiadores e outros especialistas, uma vez que a quantidade de fontes disponíveis e conhecidas tem-se ampliado. Encontram-se nas fontes eclesiásticas, como os autos de inquisição, informações sobre os cultos organizados e as práticas da dita *feiticeira africana*, numa mistura de crenças africanas (substrato mais forte), bruxaria europeia, esoterismo judaico e cigano e pajelança indígena. Ocorreram três visitas do Santo Ofício ao Brasil entre 1590 e 1780. A primeira foi à Bahia e Pernambuco em 1591 e acusou um grande número de negros, escravos e forros de praticar “feiticeira”. O mesmo ocorreu na segunda visita em 1618 à Bahia, Grão-Pará e Maranhão. A última visita permaneceu por mais tempo, foi ao Grão-Pará, prolongando-se de 1763 a 1769. Havia aí uma

“preocupação” com a “manifestação e perpetuação dos cultos africanos no Brasil” (Moura, 2001: 210).¹

Muitos processos inquisitoriais e criminais tiveram lugar nas Colônias portuguesas e acusaram homens e mulheres. Em 2008, o pesquisador Luiz Mott publicou em artigo uma lista (sumário comentado com hipóteses interpretativas) de cerca de vinte documentos encontrados por ele no Arquivo da Torre do Tombo em Portugal. Entre eles, os processos de Francisco Manicongo e Domingos Umbata apoiavam a hipótese da existência, para aquele período inicial, de sacerdotes africanos atuando na Colônia. Também traz vários informes sobre os processos de feitiçaria na América, África e em Portugal, dos séculos XVI ao XVIII. Como o processo de Luzia Pinta de 7 de junho de 1739, conhecido pelo trabalho de Laura de Mello e Souza, e exemplar por trazer o relato mais detalhado conhecido de um processo inquisitorial referente às práticas afro-brasileiras no período.²

O fim da escravidão (1888) e o processo de urbanização e estruturação do modo de produção capitalista no Brasil em fins do século XIX e início do XX, configurou um novo ambiente para o desenvolvimento das religiões afrobrasileiras. As perseguições que sempre existiram sobre esses cultos foram sistematizadas a partir de novas legislações que tinham por objetivo “higienizar” as cidades e modernizar os centros metropolitanos brasileiros. Os espaços de socialização dos ex-escravos e seus descendentes foram gradativamente diminuídos. A população que estivera escravizada começou, nesse período, a ser empurrada para as periferias e favelas. O racismo vigente transpareceu nas leis de terras, nos projetos de imigração de europeus que ocupavam os postos de trabalho nas grandes cidades, na discriminação no acesso à educação, nos códigos de conduta e penais, etc. A proposta política do “branqueamento”, era então discutida pelos senadores e justificada pelas teorias racialistas em voga na Europa.

No que diz respeito às religiões afrobrasileiras se, por um lado, tem-se uma ampliação e novas “ressignificações”, como no caso da Umbanda, por outro, tem-se um acirramento das velhas perseguições, quebras de terreiro, prisões e espancamento de sacerdotes. O episódio da invasão dos terreiros de Xangô em Maceió em 1912 é exemplar da complexidade das relações político-sociais no período da República Velha.³ Foi em fins do XIX e início do século XX que algumas das “nações” religiosas existentes hoje tiveram a fundação de suas casas matrizes e a

¹ Até o momento não foram encontrados processos inquisitoriais sobre feitiçaria para a região de Alagoas. Mesmo havendo processos para Pernambuco, a parte sul da capitania, não aparece nesses autos, constando, na maioria das fontes abordadas pelos especialistas processos de bigamia. Para maiores informações: MOTT, Luiz. Bigamos de Alagoas nas garras da Inquisição. Revista Ultramares, Nº 1, vol. 1, Jan./Jul. 2012, pp.8-43. Disponível em: <http://www.revistaultramares.com/>. Data de acesso: 25/03/2013.

² Conf. SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³ O evento conhecido como *Quebra de Xangô*, ocorrido em 1912, foi traumático para a continuidade das religiões afrobrasileiras naquela cidade. O trabalho mais completo sobre o Quebra é a tese publicada do antropólogo Ulisses Neves RAFAEL, sob o título “*Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República*”. Maceió: Edufal, 2012. O resgate histórico desse evento, a partir de 2007, foi importante para ampliar as pesquisas sobre a temática da religiosidade negra em Alagoas.

expansão delas pelo território nacional. Principalmente, aquelas da região nordeste do país, historicamente as mais antigas.

A intenção aqui é apresentar alguns elementos que contribuam para identificar a historicidade da experiência específica da região alagoana e inserí-la no conjunto das transformações que ocorreram no território nacional. Considera-se essencial procurar identificar por meio de fontes variadas as possíveis soluções (hipóteses) ao problema da formação histórica do *xangô* em Alagoas neste período. Por enquanto, não foi possível confirmar, com total segurança, uma “casa matriz” específica que tenha iniciado suas atividades ainda em fins do século XIX. Na tradição oral dos xangôs de Maceió, diz-se que o Terreiro de Tia Marcelina, teria sido o primeiro a ser fundado na cidade, no final do século XIX. Esta *iyalorixá* foi morta em consequência da violência do “Quebra-Quebra” em 1912. Na falta de maiores detalhes para esta informação, as fontes encontradas até o momento sugerem que houve um contexto favorável de formação e organização da religiosidade africana local, em um processo elaborado de sincretismo com as tradições indígenas e católicas, tanto no interior como na capital Maceió, já no início dos oitocentos. É possível que *casas de axé* tenham chegado a existir, neste período.

As fontes conhecidas também indicam o imbricamento do que se convencionou chamar “*folclore negro das Alagoas*” (A. Duarte, M. Diéguas Júnior, T. Brandão) com a religião africana e a católica. Ou seja, a experiência histórica do negro alagoano relaciona-se à elaboração de uma cultura negra específica de sua região em condições de vida difíceis, elaborada no tempo, modificada e, de certa forma, consolidada entre o período da dominação escravocrata e o da *subalternização* como trabalhador livre. A ideologia negra da *quilombagem* (A. Nascimento) também surge nas fontes ao se perceber a forte presença de um ideário de liberdade vinculado à memória do Quilombo dos Palmares (c.1580 a 1710), tanto positivamente na mentalidade popular, quanto negativamente na das elites.

O período aqui estudado é o século XIX, em especial a segunda metade, antes da Abolição da escravatura. Como se sabe, a região alagoana tornou-se independente de Pernambuco em 1817. A sua elite política e proprietária de terras, juntamente com a Igreja Católica, mantiveram-se ao lado da monarquia portuguesa em diferentes momentos de revoltas e rebeliões populares, numa relação de alianças desde a Guerra dos Holandeses e contra Palmares no século XVII. Apesar desta “união geral” contra as “ameaças” externas e internas, essa elite ficou conhecida nacionalmente por sangrentas lutas entre suas famílias principais, para a manutenção de poder local e privilégios. Sabe-se que toda identidade cultural também é política, no sentido de servir como elaboração intelectual e justificativa de relações sociais entre grupos e classes, portanto, ideológica. As elites em Alagoas tiveram por muito tempo o privilégio de escrever a história local, de acordo com seus interesses. Seriam eles: (a) justificar o domínio da terra e das forças produtivas; e (b) manter o controle sobre a força de trabalho, o território e

o privilégio dos mecanismos de poder institucionais: políticos, jurídicos, legislativos. Como afirmado, apesar de haver certa “unidade” nessas intenções gerais, muitas vezes os interesses familiares levaram a lutas no seio dessa elite, que por sua vez, mantinham seus próprios grupos populares subalternos, lutando ao seu lado.

Entre a necessidade de organizar internamente o processo produtivo da província e o controle de sua população, a elite alagoana no XIX procurou também inserir-se nos movimentos intelectuais de seu tempo. O Instituto Histórico, Archeológico e Geográfico de Alagoas⁴ foi fundado pelo então presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, em 2 de dezembro de 1869. A partir daí, uma historiografia oficial passou a ser produzida e divulgada no reforço da invenção de uma identidade alagoana – branco-europeia, escravagista e católica. Seria tal identidade a ilusão de uma autoimagem de ocidentalidade, negadora de sua própria dinâmica cultural. O eixo interpretativo desta historiografia oficial girou (e, talvez continue) em torno de três eventos: (a) A guerra contra os Holandeses (1595-1663), (b) a guerra de Palmares (1695) e (c) a guerra dos bárbaros (1688). Podem-se incluir, também, os estudos sobre a ocupação do território e a produção açucareira, com destaque para os engenhos.

A fonte aqui destacada é exemplar para esta discussão.⁵ Valeriano de Souza tentou repensar a história local, apresentando os temas que foram, a partir do XIX, consagrados na literatura romântica brasileira. O primeiro surge ao descrever a natureza local, e a figura do “gentio brasileiro”.

Estamos em pleno mês de dezembro de 1882. Aborrecido da vida escravizada da cidade empreendi uma viagem de recreio pelo centro da nossa fértil província de Alagoas. (...) Entregue a esta torrente de pensamentos que assaltam sempre o viajante no meio das estradas desertas, lembrava-me que devia ser de uma maravilha pavorosa as nossas matas antes do machado civilizador ter nela penetrado. Lembrava-me da dor que devia ter o gentio brasileiro se visse estes lugares queridos devastados pelos brancos, suas matas derribadas e seus campos sagrados transformados em povoados, vilas e cidades. Sentia-me indignado com a civilização. A meu ver nada tinha de poético essas matas frondosas derribadas, insultadas e humilhadas por essa locomotiva, cavalo de ferro da civilização moderna. Desejava ser gentio; no meio de minha indignação parecia-me já trincar nos afilados dentes

⁴ Hoje Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL).

⁵ O jornal *O Orbe*, está disponível no site da Biblioteca Nacional. Ali estão acessíveis vários números que vão de 1879 a 1900. Entre a variedade de assuntos encontrados destacam-se, em primeiro lugar, anúncios de fuga de escravos como o que segue: “ESCRAVOS FUGIDOS. Fugiram do engenho Frecheiras, na ribeira do Gautuba os escravos seguintes (...). Balbino, casado, nação costa, bastante ladino, altura regular, já tem cabelos brancos, trabalha de carpina e perfeitamente em qualquer máquina de engenho; **inculca-se curandeiro** e costuma andar manco proveniente de cravos nos pés. Saiu no mês de março com sua mulher. Bernarda, crioula, representa ter 50 anos, alta, fula, tem a cicatriz de um talho na testa; levou em sua companhia uma neta liberta de 2 anos mais ou menos. Saíram daqui dizendo que tinham que embarcar para Pernambuco ou Ceará, porque existia em Maceió um navio para os conduzir por ordem do governo. (...) José Marinho de Alcântara Lima”. O ORBE, Maceió, domingo, 13 de janeiro de 1884, Ed. 1, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

as carnes quentes dos malvados brancos, com especialidade os ingleses, profanadores do santuário da criação.

Despertado da minha meditação pela voz rouquenha do meu guia ri-me dos desacertos de meu pensamento. Desejar ser gentio era uma coisa engraçada e ainda mais antropófago, querer agasalhar no estômago todo mundo civilizado, só da cabeça de um viajante que monta um cavalo magro!⁶

A indignação de Arthur com a “civilização” e o “branco”, em favor das matas, da natureza e dos nativos, é ironizada pela personagem, ao rir do seu disparate ao se imaginar antropófago. O avanço da “civilização” seria inevitável. É interessante notar que, em seu ensaio, as duas personagens que se permitem refletir sobre a história local, são estudantes, um já “doutor”, Alfredo. Esse pequeno exemplo serve para demarcar os sentidos de oposição que percorrem todo o ensaio de Valeriano de Souza: “ignorância/superstição x conhecimento”; “civilização x barbárie”.

Antes de adentrar no estudo de caso, vale ressaltar que nos oitocentos uma rigorosa legislação municipal, através das “posturas das Câmaras” pôs-se a proibir e/ou regular as práticas culturais negras em Alagoas. Até o momento, foram identificadas proibições desde 1839.⁷ A maioria delas reprime os chamados “batuques” nas vilas e zonas rurais, coibindo diretamente a prática religiosa negra. As penas variavam por localidade podendo ser prisão, pagamento de multa ou castigos físicos; quando não, uma variação delas, prevalecendo multa e prisão. Vê-se abaixo:

Resolução nº 10 de 11 de julho de 1839 – Posturas municipais da cidade das Alagoas

Art. 2º “Ficam proibidos os batuques e danças indecentes com vozerias, e bebidas espirituosas: penas de dous mil réis e dous dias de prisão, ficando o dono da casa que for compreendido na infração deste artigo, incurso mais no dobro da multa”. (...)

Art. 11º. Fica proibido o bárbaro e imoral espetáculo denominado – Quilombo. Os contraventores sofrerão a pena de oito dias de prisão e multa de dous mil réis, sendo pessoas escravas serão seus senhores que pagarão a multa somente. (...)

Lei nº 94 de 31 de julho de 1848: aprova posturas municipais da camara de Porto Calvo, p. 462.

(...)

⁶ O ORBE, Maceió, domingo, 13 de janeiro de 1884, Ed. 1, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

⁷ Interessante que em 1839 deu-se a transferência da capital, da cidade de Alagoas para Maceió. A partir daí, percebe-se o aumento das regras para ordenação do espaço urbano da nova capital.

Art. 23. São absolutamente proibidos os batuques, danças e ajuntamentos de escravos, em qualquer lugar ou hora: pena de duas a quatro dúzias de bolos em cada um.⁸

Tem-se, portanto, um ambiente social claramente repressor da culturalidade negra. Pela grande quantidade de posturas que se repetem e por seu prolongamento no tempo – a última identificada com essas características data de 1854 – pode-se inferir que, apesar do ambiente hostil, os negros em Alagoas conseguiram manter a recriação da religiosidade africana na região. Marcando, inclusive, a criação de cultura popular original, extremamente diversificada e rica que circulava entre o sagrado e o profano. O “imoral Quilombo”, por exemplo, é uma dança dramatizada, apresentada por populares que fazem uma “representação” da guerra de Palmares, em que lutam em lados opostos negros e índios. No jornal *O Orbe*, há várias menções a este “folguedo” que era, no período das festas natalinas, apresentado na capital e no interior. Também nas festas de irmandades, principalmente nas de Nossa Senhora do Rosário, era apresentado como parte das celebrações.⁹

A CAVERNA DO DIABO: ANÁLISE TEMÁTICA E IDEOLOGIA SOCIAL

O folhetim “*A Caverna do Diabo: ensaio romântico*” foi publicado no jornal *O Orbe* entre 13 de janeiro e 19 de março de 1884.¹⁰ Seu autor, Valeriano de Souza (Tibúrcio Valeriano de Souza Rodrigues) era irmão do jornalista Carlos Rodrigues, responsável pela tipografia de *O Orbe*, e também articulista do jornal¹¹. Não foi possível encontrar informações mais precisas sobre Valeriano. Sabe-se que era bem jovem, também como seu irmão, ao escrever o folhetim, provavelmente com idade entre 17 e 19 anos. No *Almanak do Estado de Alagoas* de 1891 consta seu nome na lista de funcionários administrativos de Santa Luzia do Norte, como subdelegado do Distrito de Cachoeira e membro do Conselho Municipal, no ano de 1894.¹²

Infelizmente, foram publicados somente 15 capítulos do ensaio, sendo interrompido sem o seu final. O motivo não foi explicado pelo jornal, havendo somente após março de 1884, a publicação de alguns poemas e do folhetim *A Sede de Sangue* de Carlos Rodrigues, dedicados a

⁸ COMPILAÇÃO das Leis Provinciaes das Alagoas – volume 1, p. 357. Talvez o aumento dessas proibições esteja relacionado às rebeliões escravas na Bahia, a chamada Revolta dos Malês de 1835. Sabe-se que vários escravos fugidos daquele estado, que entraram em Alagoas através de Penedo. A exploração articulada dessas fontes ainda está por ser feita.

⁹ Sobre o Quilombo vários pesquisadores escreveram, entre eles, Arthur Ramos na sua obra *O Folclore Negro do Brasil*.

¹⁰ O ORBE. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

¹¹ Sobre a família de Valeriano de Souza, pude encontrar no *O Orbe* alguns dados. Pai: José Felipe de Souza Rodrigues. Mãe: Olympia Cândida de Souza Rodrigues. Irmão: Carlos de Souza Rodrigues, morto em 13/02/1889, com 28 anos, de bronquite (casado com Joaquina Maria Rodrigues, em 1882, perdeu a filha Emilia Maria Rodrigues). Há por razões óbvias muito mais informações no *Orbe* sobre Carlos Rodrigues, pois esteve por muitos anos, responsável pela tipografia do jornal e colaborando no mesmo com artigos, textos variados, ensaios, poemas. Foi um dos membros fundadores do Montepio dos Artistas juntamente com Pedro Nolasco Maciel.

¹² HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA. *Almanak do Estado de Alagoas*, 1891, p. 535 e 1894, p. 321.

seu irmão Valeriano. Em nota introdutória deste seu romance, Carlos Rodrigues dá a entender que o seu irmão estaria comprometido com outras atividades.

(...) Que o digas tu se essas tantas frases com que vou talvez interromper seus **teus afazeres sagrados**, que o digas se são elas aberração completa do meu espírito. Fiquemos aqui, nenhum resultado fica-me de revelar o que também sente o teu coração e afinal o que sente o coração de todos os alagoanos pobres que acham na literatura a glória do seu viver.

Aprecia, pois, o que te oferece.

O Autor.¹³

Talvez os “afazeres sagrados” a que se refere Rodrigues, se referissem à entrada de seu irmão no seminário. Hipótese ainda a ser verificada. No entanto, o que nos interessa imediatamente é o texto da *Caverna do Diabo* em si, por seu discurso e representação, ou, “apresentação romanceada” de aspectos da vida social e cultural alagoana. Principalmente, por deixar entrever uma percepção dúbia da intelectualidade local (às vezes valorativa, outras pejorativa) a respeito das “nascentes” religiões afrobrasileiras. A chamada do jornal para o primeiro capítulo do folhetim dizia: “*Damos começo ao folhetim do snr. Valeriano de Souza sob o título – A Caverna do Diabo. – Esse trabalho onde se pintam costumes nacionais com toda a propriedade merece a atenção de nossos leitores*” (O Orbe, 13 de janeiro de 1884, p. 1). Os “costumes nacionais” indicados pelo redator já sugerem a percepção corrente do espalhamento daquelas práticas religiosas por todo o país, atentando para a “propriedade” com que seriam “pintados”. Isto é, o “emprego adequado da linguagem com relação ao que se deve exprimir”¹⁴. Arrisco a afirmar que seria por um conhecimento *in loco* da vida religiosa afroalagoana, por parte do autor.

Metodologicamente, para a *análise temática* proposta, tem-se uma divisão em dois blocos de sentido dos capítulos publicados. O enredo será resumido e a transcrição na íntegra está disponibilizada no *site* do Laboratório de História Afro-Brasileira.¹⁵

Resumo do enredo: O ensaio romântico inicia-se com Arthur saindo de Maceió com seu guia Preá para fazer uma viagem de férias pelo interior da província, em dezembro de 1882. Por sugestão de Preá, no caminho, conhece Alexandre, o “Compadre Solitário”, vivendo sozinho em uma cabana aos pés da Serra da Barriga. Alexandre lhe conta eventos que teriam se passado em 1813 na Fazenda Galho Seco, de propriedade do Coronel Antonio Coelho, na região de Muricy. Ali se celebrava o retorno do filho Alfredo, formado na escola de Medicina da Bahia. Sua mãe, D.

¹³ O ORBE. Folhetim *A Sede de Sangue*. Maceió, 18 de abril de 1884, p. 2.

¹⁴ DICIONÁRIO Online de Português. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/propriedade/>. Data de acesso: 18/02/2013.

¹⁵ LAHAFFRO. Laboratório de História Afro-Brasileira. Universidade Federal de Alagoas. <HTTP://sites.google.com/site/lahafro>.

Rosa, esperava que Alfredo se casasse com a filha do Major Porfírio, Amélia; porém, Alfredo estava apaixonado desde a infância por Júlia, filha do Compadre Alexandre. A trama gira em torno, então, dos planos elaborados por D. Rosa para eliminar Júlia (“moça pobre”) e garantir o casamento de Alfredo com Amélia (“moça rica”). Alfredo e Júlia contam com o apoio de sua irmã Adélia, e terão como protetores o africano Leopoldo e os escravos da fazenda, principalmente Pai Catumbi e os membros da Casa de Santa Bárbara. Dona Rosa irá contratar os serviços do “feiticeiro” baiano João Caçamba e dos capangas Francisco Giboia e João Pau Santo para assassinar Júlia e Leopoldo. As personagens principais da trama são Leopoldo e Dona Rosa. Estes surgem como as oponentes centrais do enredo. São eles que protagonizam os planos que são traçados nos *plots*.

Como o objetivo principal deste artigo é verificar como os temas da cultura negra e da religião afrobrasileira aparecem no folhetim, os blocos de sentidos temáticos identificados, obviamente, não esgotam outras possibilidades de análise. Para nossos propósitos foram eleitos os seguintes:

1. *Práticas religiosas afrobrasileiras*. As características pelas quais são apresentadas a cultura e a religião negra por Valeriano de Souza, precisam ser lidas com atenção. Em primeiro lugar, os adjetivos utilizados pelo autor constroem elementos de oposição na qualificação do *bem e do mal*, como também da personalidade e caráter de suas personagens. Vê-se, a exemplo, a descrição que faz de Leopoldo:

Era Leopoldo, um escravo do coronel. Contava 45 anos de idade, mas a robustez de seus músculos e a ausência de cabelos brancos fazia diminuir-lhe a idade. A tez preta, o rosto um pouco disforme e o achatamento muito pronunciado do nariz faziam ver nele a raça africana. Na verdade Leopoldo era africano. Chegara menino na fazenda do coronel e graças a sua energia e bom comportamento granjeara a amizade de seu senhor. Gosava Leopoldo de algumas regalias era uma espécie de feitor na fazenda. Estimava muito o coronel, amava como se fossem seus filhos Alfredo e Adélia, mas tinha aversão de morte a d. Rosa. O muito desumano com que d. Rosa tratava aos seus companheiros de escravidão agravava cada vez mais o ódio que ele lhe votava. O preto Leopoldo não era como a maior parte dos africanos, estúpido, ao contrário era dotado de grande inteligência. Por uma grande força de vontade muito comum das pessoas inteligentes, aprendera a ler e a escrever com os seus senhores moços Adélia e Alfredo. Por esta superioridade e por seu bom coração era ele estimado e respeitado por seus companheiros.¹⁶

Percebe-se nesta descrição o que se convencionou chamar o “estereótipo do bom escravo” (Pai João), que a literatura e a ideologia das elites escravocratas alimentaram, com auxílio da educação católica. Todos os elementos “negativados” de Leopoldo (cor da pele,

¹⁶ O ORBE. *Folhetim A Caverna do Diabo*. Maceió, 27 de janeiro de 1884, Ed. 7, p. 2. Biblioteca Nacional, op. cit.

características fisionômicas, etnia) são minimizados a partir de características “não comuns aos africanos”: “inteligência”. Ter aprendido a ler e escrever o colocaria em um patamar diferenciado de seus outros companheiros de escravidão, assim também como “o amor e devoção que tinha aos seus senhores”. No ensaio, essas características de Leopoldo são reforçadas em vários momentos, e serviriam para marcar tanto a sua superioridade em relação aos outros negros, como a sua liderança entre eles.

Na luta contra D. Rosa, em favor de seu “senhor moço Alfredo”, Leopoldo utiliza-se de sua inteligência para enganar a “sinhá”; mas, para combater os “assassinos” contratados (Giboia e Pau Santo) precisa do apoio de seus aliados na senzala. A religião afrobrasileira surge, pela primeira vez no texto, como se segue:

Em vez de entrar em sua casa que ficava no princípio da senzala, dirigiu-se Leopoldo para outra extremidade e entrou em uma casa, de onde se saiam os desconcertados sons da música dos africanos; ali se dançava. Aproveitando os negros a licença concedida por seu senhor velho, batucavam, festejando a chegada do senhor moço.

Leopoldo, chegando à porta, demorou-se, parecia meditar um pouco. Convém notar que o preto, apesar de ser considerado como chefe naquela espécie de pagode, poucas vezes ali ia. Mas naquela noite, apesar de não ter em vista ir à **casa de Santa Bárbara**, como chamavam os negros, fora obrigado a isto. Leopoldo sabia que por si só não poderia aparar os golpes que deviam cair sobre a cabeça de Julia; era preciso ter uma polícia ativa que o ajudasse, era o que ia procurar. Sabia o ódio que os companheiros de escravidão tinham de d. Rosa e o amor que os mesmos votavam a Alfredo; era, portanto em seus companheiros que podia encontrar o que precisava. Esperou ainda um pouco, até que o batuque cessou.

Aqui é preciso interromper a narrativa para tecer alguns comentários. Fica claro no texto que a caracterização da música africana e suas danças são apresentadas com estranhamento e/ou desqualificadas. A desqualificação do ritual como “um tipo de pagode” deixa claro que o autor não compreende a religiosidade que tenta descrever. O costume da permissão por parte dos senhores de batuques e danças dos escravos durante as festas, nas fazendas e engenhos do Brasil, é conhecido dos historiadores. Serviria como estratégia de controle dos escravizados, minimizando as horas de trabalho, como também passou a ser em muitos casos, parte das atividades de recreio que eram possíveis de gozar a família do senhor e seus convidados. Nas crônicas dos viajantes estrangeiros pelo país, desde o XVII ao XIX são relatados “batuques e pagodes” como o “brinquedo” preferido dos negros. O que importa é perceber nessas danças e batuques a ressignificação da herança religiosa africana e católica, na perspectiva de criação e recriação da ideologia e das práticas religiosas negras. Leopoldo aparece como líder das danças e ao mesmo tempo, desdenha desse costume, já que, por sua

“inteligência”, estaria em outro nível de “civilização”, superior a seus companheiros. Nem sempre, porém, tal costume foi aceito sem problemas. Após as rebeliões dos *haussás* na Bahia, em 1835, as posturas municipais em Alagoas passaram a proibir os batuques e ajuntamentos de escravos tanto nas vilas, cidades e sítios. Como bem afirmou Laura de Mello e Souza, havia uma associação direta entre *quilombo-religião-rebelião* que preocupava os senhores. No ensaio de Valeriano, ficou entendido, que este batuque era excepcional, dentro das comemorações de retorno do “senhor moço”. Por outro lado, toda uma organização própria associativa dos escravos fugia ao conhecimento e controle dos senhores.

Valeriano de Souza pode ter jogado para o passado (1813) características pontuais de um templo afrobrasileiro da segunda metade do XIX. Sabe-se que em Alagoas e em boa parte do Brasil, a católica Santa Bárbara é sincretizada com Iansã e, às vezes, com seu esposo Xangô. Xangô e Iansã são orixás da guerra, do fogo, dos raios e da justiça. Dentro da organização dos *candomblés*, o orixá que nomeia a Casa é aquele de quem o sacerdote é “filho”, ou seja, aquele para quem o sacerdote fez sua iniciação (a “sua cabeça”), ligado a uma ancestralidade por filiação religiosa. Vale lembrar que, os terreiros em Alagoas e Pernambuco são ainda hoje chamados de *xangôs*, designando o culto, apesar de modo consideravelmente mais restrito em relação ao uso do termo *candomblé*. Para os pesquisadores, isso sugere a força que tinha o culto ao orixá da justiça Xangô, durante o período colonial e imperial, nesta região. As condições do regime escravista teriam intensificado as necessidades de justiça por parte dos africanos e crioulos. A religião seria utilizada, neste caso, como força espiritual para enfrentamento da realidade. Segue a narrativa do ensaio. Em consideração aos detalhes de funcionamento e caracterização, tem-se uma citação ampliada.

A entrada de Leopoldo causou viva sensação, uma chuva de palmas e gritos onde predominara o dialeto africano foi a saudação de sua chegada. Leopoldo rindo-se fazia festa com todos, depois tomando um aspecto grave disse:

- É preciso nos reunir em conselho, tenho coisa de muito interesse que tratar, as mulheres fiquem na sala enquanto os homens se reúnem na furna do Casumbi*.

- É já, Leopoldo? Pergunta o velho tocador de adufo.

- Sim, sem demora, bem sabem que só negócio me faria vir interrompê-los.

Momentos depois estava reunido o conselho. O que os negros apelidavam de furna do Casumbi era a sala onde se reunia o conselho dos africanos sempre que era preciso tratar de um assunto grave.

Penetremos, pois na furna para assistir ao conselho dos negros.

* Aqui há uma ressalva: neste capítulo aparece o nome *Casumbi*, enquanto em outro, o nome *Catumbi*. Ou foi um erro tipográfico, ou o autor, alterou o nome do sacerdote da Casa de Santa Bárbara.

A sala espaçosa, podia facilmente comportar trinta pessoas. A mobília consistia em um tamborete forrado de pele de raposa sobre um estrado em frente da porta da sala e três grandes bancos de pau encostados às paredes. No início da sala sobre uma estreita e comprida mesa coberta por uma alva toalha viam-se diversos objetos, como fossem pedras, rosários de conchas, mariscos e contas dentro de pequenos pratos, colocados de forma que despertavam logo a atenção. **Era a mesa dos feitiços.** Leopoldo sentara no tamborete, lugar reservado para o chefe e depois de certificar-se que estavam todos, mandou que um só colocasse na porta meio aberta para evitar algum curioso.

- Trata-se de uma coisa grave, disse ele; estou empenhado em um combate em que é preciso viver ou morrer. Não quero por muito tempo ocultar do nosso inimigo, porque não é só por mim que luto, é pela felicidade de todos, é para o bem da fazenda. O nosso inimigo é D. Rosa.

- D. Rosa! Bradaram todos.

- Sim, meus irmãos, é contra esta mulher maldita que quero vosso auxílio. Bem sabem que chegou o nosso bom senhor moço Alfredo, saiu menino e chegou homem. É escusado dizer quanto devemos a este menino que foi criado nos nossos braços; pois bem, querem casar a força o nosso senhor moço matando a noiva que ele escolheu. Leopoldo fez ver aos seus companheiros a conversa que ouvira no jardim da casa grande, nada ocultando dos projetos de D. Rosa.

Os companheiros tremiam de horror.

- É preciso, continuou Leopoldo, tratarmos de aparar os golpes que tem de ferir a boa menina Julia. D. Rosa é capaz de tudo, se tenta em fazer desaparecer a menina Julia, não a deixará enquanto não realizar seus infames projetos; nós bem a conhecemos.

- Sim, Leopoldo, disse o velho tocador de adufo; esta mulher é o diabo que está cá na fazenda, enquanto ela viver as nossas vidas e de nossos filhos não estarão seguras. Sou do teu parecer, formamos um só corpo para melhor bater esta mulher.

- Sim, sim, bradaram todos; manda, Leopoldo, nós obedeceremos.

- Silêncio. Quero um juramento de fidelidade, é preciso muita cautela para sairmos bem da empresa.

Todos se levantaram e colocando a mão sobre a mesa prestaram o juramento de fidelidade, obediência e segredo. Pouco depois continuava o samba interrompido.

Leopoldo não se demorou, precisava de descanso para melhor concertar seu plano de ataque. Caminhando para a casa pairava-lhe nos

lábios um sorriso de satisfação. Contava com a vitória, julgava-se forte, tinha o que precisava.¹⁷

Para o estudioso das religiões afrobrasileiras em Alagoas, este trecho chama a atenção em especial por apresentar, em primeiro lugar, certa “descrição” de elementos de um ritual religioso no século XIX. A tentativa de descrever em detalhes os elementos do culto, por parte do autor, é entendida como um diferencial naquilo que o editor do jornal chamou de “propriedade para pintar os costumes nacionais”. Em segundo lugar, Valeriano de Souza reforçaria em seu texto a marca da africanidade daquela casa no uso do dialeto, na organização em conselho secreto – marca comum das sociedades secretas africanas que funcionaram em todo o Brasil – e na divisão sexual de tarefas, onde as mulheres permaneciam fora do conselho de guerra, uma vez que a proteção do grupo é uma tarefa masculina.

O cuidado em descrever a sala de reunião do conselho (“furna do Casumbi”) é esclarecedor. Nos detalhes elencados estão elementos específicos de culto, em que se pode inferir já uma interrelação de elementos sagrados, pedras, rosário de conchas (aqui poderia se referir a um rosário de Ifá) contas, etc. Souza chama de “a mesa dos feitiços”, no entanto, sabe-se que pela posição em que são descritos tais objetos, é mais provável que seja a descrição de um *peji*, altar com os apetrechos votivos ao orixá cultuado. É claro que não se pode acatar a descrição de Souza como totalmente “correta”. Está-se aqui utilizando uma fonte literária que teria, por princípio, o interesse de “pintar” de modo exótico o que, talvez, fosse de conhecimento geral da sociedade maceioense. Ou seja, a existência desses locais de culto africano no estado. Os detalhes dariam a veracidade de sua narrativa e aguçariam a curiosidade dos leitores. Por fim, a representação dada no texto reforçaria a ideia da existência de sociedades secretas de africanos em Alagoas no século XIX e destas estarem profundamente relacionadas às práticas religiosas dos escravizados.

Se, por um lado, tem-se a descrição de um culto organizado, com sua estrutura de rituais e hierarquia, por outro, tem-se a representação extremamente negativada dos chamados “feiticeiros” que atuariam individualmente pela província, atendendo aos objetivos “maléficos” de uma clientela. Valeriano de Souza apresenta a personagem João Caçamba, aliado de D. Rosa, da seguinte forma:

Já havia algum tempo que tinham partido os caçadores, quando parou na porta da casa grande, pedindo esmola, um velho e nojento preto africano. No centro do Brasil aparecem muitos destes miseráveis que se intitulam de feiticeiros. Ao ver esta repugnante figura passou no espírito de D. Rosa uma ideia criminosa. Se este negro pudesse com seus feitiços fazer desaparecer Julia... Estes miseráveis têm às vezes grande número

¹⁷ O ORBE, *Folhetim A Caverna do Diabo*, Maceió, domingo, 10 de fevereiro de 1884, Ed. 13, p. 2. Biblioteca Nacional, op. cit.

de recursos, experimentemos. D. Rosa deu a esmola pedida e começou a interrogar o africano.

- Então não és destes lugares?
- Não, yaya, venho de muito longe, sou dos sertões da Bahia.
- Anda às esmolas?
- Sim, yaya, sou velho e não posso mais trabalhar.
- É esta a primeira casa em que pedes esmola? (continua)¹⁸
- Sim, yaya.
- Para que queres estas ervas?
- É para curar malefício.
- És feiticeiro?
- O que eu faço ninguém desmancha.
- E nesta cabaça o que trazes?
- Uma cascavel, yaya.
- Uma cascavel! E para que uma cobra tão venenosa?
- Porque sou curador de cobra, yaya.

- Ah! Já sei, tiraste o veneno, quebraste-lhe as presas, de sorte que esta cobra já não pode fazer mal; **vocês feiticeiros são uns embusteiros.**

- Não, yaya, a cobra está com todo veneno e as presas não estão quebradas, a mordedura dela em quem não está curado é morte certa.¹⁹

Aqui se tem a intensificação do racismo no estereótipo negativo do “negro feiticeiro”. E o reforço pelo autor da existência dos mesmos nos interiores do país. Pode-se inferir que Caçamba cumpria funções conhecidas desde o período colonial de praticar curandeirismo com uso de ervas e venenos. De fato, uma das marcas do feiticeiro (*nganga ou quimbanda*) é poder realizar tanto o bem como o mal; malefícios e benefícios. No texto a personagem surge com as características negativadas, incorpora ainda a acusação de “embusteiro”. A prática de curas com ervas era considerada crime do século XIX e até a primeira metade do século XX no Brasil. Charlatanismo sempre foi uma acusação feita contra sacerdotes das religiões afrobrasileiras. Interessante ter sido dado a Caçamba a origem baiana. Por um lado, mostraria a circulação dos

¹⁸ O ORBE, *Folhetim A Caverna do Diabo*, Maceió, domingo, 10 de fevereiro de 1884, Ed. 13, p. 2. Biblioteca Nacional, op. cit.

¹⁹ O ORBE, Maceió, quarta-feira, 27 de fevereiro de 1884, Ed. 20, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

negros libertos e ex-escravos pelo nordeste, como também o fato do “escravo velho”, não tendo como trabalhar dedicar-se-ia à mendicância ou ao uso de seus conhecimentos mágico-religiosos como forma de sobrevivência. Por outro lado, vê-se certa ideia de que na Bahia haveria feiticeiros poderosos, neste período, reforçando a fama de ter esta província muito da prática religiosa afrobrasileira. O trecho seguinte reforça o estereótipo do uso clientelista dos saberes mágico-religiosos africanos para o mal.

D. Rosa formava um projeto diabólico. Se este miserável me vendesse esta cobra e quisesse fazer o que eu lhe ordenasse, o negocio correria melhor do que eu pensava. Nestas matas há muitas destas cobras e ninguém suspeitaria que eu tomasse parte nisto. Uma mordedura de cobra no mato é uma coisa muito comum. Veremos se consigo o que pretendo.

- Então, este animal é ainda muito perigoso? Continuou:

- Sim, yaya, afirmou o preto; está com todo o veneno.

- Se eu quisesse comprar esta cobra, tu vendias?

- Sim, yaya, mas é muito cara.

- Se eu te desse vinte mil réis com a condição de fazeres o que eu mandasse, aceitavas?

- Sim, yaya, mas vossa mercê não dá tanto dinheiro ao pobre Caçamba.

- Quem é Caçamba?

- Sou eu, yaya.

- Engana-te, disse D. Rosa, mostrando um pouco de dinheiro; mas hás de fazer direito o que eu te ordenar.

- Sim, yaya, fale, eu farei tudo quanto yaya quiser, disse o negro, fazendo mil zumbaias. Vinte mil réis paga bem ao pai Caçamba.²⁰

Interessa destacar a oposição criada por Souza, entre a figura de Pai Caçamba e a de Pai Catumbi. Apesar de manter um racismo latente nas descrições de ambas as personagens, o fato de utilizar a identificação “Pai” para ambos merece indicação. Tal designação é dada no culto africano e afrobrasileiro ao sacerdote (*baba*) ou sacerdotisa (*iyá*) que aprendeu todos os cuidados aos orixás cultuados, conhece todas as orações, cantos, músicas, receitas etc. e que faz a iniciação, criando vários filhos e filhas-de-santo. Nesse sentido, tanto Pai Catumbi quanto Pai Caçamba seriam sacerdotes, com conhecimentos profundos do culto. Segue-se outro trecho:

²⁰ O ORBE, Maceió, quarta-feira, 27 de fevereiro de 1884, Ed. 20, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

A fortuna o auxiliava. Apenas Leopoldo havia tomado algum alimento, quando a porta de sua casinha abriu-se e entrou o preto pai José, conhecido na fazenda por **pai Catumbi**.

- Deus lhe dê boa noite, Leopoldo, disse nesta linguagem própria dos pretos africanos.

- Guarde Deus ao pai Catumbi, respondeu Leopoldo.

- Na casa grande muita novidade, Leopoldo liberto, já não é nosso parceiro. O moleque João, filho do Manoel da tia Benvinda foi quem disse na bolandeira. Tudo está contente porque Leopoldo livrou a menina da morte.

- Sim, pai Catumbi, librei sinhá Julia e a menina Adélia da morte.

Leopoldo contou toda história que já nós sabemos e concluiu dizendo:

- Virei toda mata e apesar de estar bem certo de ter visto um vulto que fugia por entre as moitas, nada pude encontrar.

- Ah, Leopoldo! Não me enganei, bem fazia eu em desconfiar do diabo do negro, foi ele sem duvida que fez tudo isto, mandado por...

- Que está dizendo, pai Catumbi? Também viu alguma coisa? Perguntou Leopoldo, interrompendo ao preto velho.

- Se vi! Muita coisa vi eu, Leopoldo, e te vou contar toda história. A coisa foi assim: Já fazia bem tempo que você e os brancos tinham saído para a caçada; eu estava conversando com minha mulher Constancia, sentado no estrado defronte da janela do meu mocambo. Dali eu via bem a porta da casa grande. Fazia já um pedaço de tempo que eu olhava quando vi chegar à porta da casa grande um negro velho todo esfarrapado e bateu.

Julguei ao principio que era algum pobre que pedia esmola, mas depois desconfiei. D. Rosa como você sabe não gosta de negro, contudo parecia muito interessada pelo tal negro velho.

Vi D. Rosa dar uma coisa ao tal negro que ficou muito contente pelos gestos que fazia. Desconfiei do tal diabo e esperei que saísse para o seguir.²¹

Pai Catumbi é representado com os mesmos estereótipos do “bom negro”. Os modos de falar são caricaturizados tanto quanto os do Pai João Caçamba. Essa característica está presente na literatura romântica brasileira, e também nos artigos de jornais, principalmente, para ridicularizar a figura do negro. No ensaio de Souza, a lealdade de Pai Catumbi ao “senhor” e ao

²¹ O ORBE, Maceió, sexta-feira, 29 de fevereiro de 1884, Ed. 21, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

“senhor moço”, o respeito à liderança de Leopoldo, o colocam sob bons olhos para o leitor. Nesta ideologia, o lugar social do negro seria o da subserviência, elemento percebido no discurso literário aqui analisado. A indicação do “desgosto” de D. Rosa por negros reforçaria o esquema racista das oposições apresentado por Valeriano de Souza. A atuação conjunta de Pai Catumbi e de dois outros escravos, na história, acarreta na captura de João Caçamba, e encaminha o enredo para dentro da “misteriosa” Caverna do Diabo.

(...)

Nós nos atiramos sobre ele. Apesar de velho o negro era o diabo. Lançou mão da faca e quis furar Pedro, mas este que é um moleque ligeiro num abrir e fechar de olhos tomou-lhe a faca. Briguemos corpo a corpo, o terreno ficou todo cavado, mas o negro foi amarrado.

- Amarrado! Disse Leopoldo.

- Sim, está bem amarradinho e guardado na gruta da cotia.

- Não perguntasses o que ele andava fazendo?

- Perguntei, mas o diabo não quis responder e não quisemos soltá-lo sem primeiro falar contigo. Assim foi bom porque eu bem sabia que o diabo não andava fazendo boa coisa.

- O pai Catumbi, sem pensar, prestou-me um grande serviço, se o negro escapasse era o diabo. É preciso ia ver o negro e trazê-lo para a caverna do diabo.

- Para a caverna do diabo, Leopoldo!

- Sim, pai Catumbi. Sei que a tal caverna não é muito bem vista para se andar lá de noite; mas por termos a certeza que lá ninguém nos incomoda é que para lá vamos.

- Avise a todos que estiverem no conselho de Santa Bárbara para hoje à meia noite na caverna do diabo. Cuidado que o negro não escape.

- Sim, Leopoldo, farei o que dizes.²²

Tem-se, pois, neste primeiro bloco de sentido a elaboração de um discurso literário que apresenta a experiência religiosa afrobrasileira do século XIX expressa em duas oposições: (a) a dos *cultos organizados* – exemplificados na Casa de Santa Bárbara – com hierarquia, apetrechos rituais, batuques, dança e música que mantém uma força associativa através da existência de “conselhos secretos”. Estes usam os poderes dos “feitiços”, ou seja, expressam as relações de lealdade e filiação religiosa, através do culto à determinada divindade, neste caso, Iansã/Santa Bárbara; e (b) a da *ação individual* dos “feiticeiros ambulantes”, curandeiros e

²² Idem, op. cit.

realizadores tanto de “malefícios”, como de “benefícios”. Os poderes mágico-religiosos quando utilizados para o mal seriam a expressão máxima da selvageria. Dentro da chave de oposições entre “ordem” e “desordem”, aparentemente, ficaria para o leitor a impressão de que o negro fora do sistema de escravidão ou subalternização estaria fadado ao crime, seria o “mau negro”. Ainda nesse caso, os “brancos maus”, como no caso de D. Rosa, se aproveitariam dessas qualidades negativas. Devia ser corrente, entre os alagoanos do XIX, o conhecimento de brancos que faziam uso do trabalho de feiticeiros. Já o “bom negro” protegeria os senhores, manter-se-ia fiel, mesmo no caso de ser liberto – Leopoldo recebe a alforria por salvar a vida de Adélia e Júlia, mas prefere ficar na fazenda como feitor do Coronel – até contra outros negros.

Talvez Valeriano de Souza, como seu irmão Carlos Rodrigues, tenha sido abolicionista ou, pelo menos, simpatizantes do movimento. Em seu ensaio transparece que a crueldade para com os escravos e o “ódio aos negros” seriam características de pessoas ruins. E que, ter a lealdade dos escravos seria derivado de bom temperamento e bom tratamento a eles, de convivência com os negros. A relação *casa-grande & senzala* utilizada como paradigma, posteriormente, por Gilberto Freyre, pode ser vista no ensaio. Porém, em nada se aproxima da chamada “democracia racial” uma vez que o lugar social de africanos e crioulos estaria claramente demarcado como *subalterno*. Isso se explicita quando o autor aborda a temática do Quilombo dos Palmares. No próximo bloco temático vê-se como a demonização do negro aparece relacionada à sua “rebelião”.

2. *Quilombo dos Palmares e a demonização da herança africana em Alagoas*. A narrativa de Valeriano de Souza destaca no interior da província de Alagoas, a região próxima à famosa Serra da Barriga. Os eventos da guerra de Palmares ganharam ao longo do tempo uma forte conotação de identidade local, reforçada na memória através de uma educação oficial que vangloria a vitória das forças contrárias aos quilombos – da “civilização sobre a barbárie”. Implicitamente, o leitor de Souza é levado a associar a história do Quilombo dos Palmares, com certas “superstições populares”, mantidas por conta da “ignorância” dos sertanejos pobres. Por exemplo, a crença em “assombrações” e na aparição do “diabo”. Logo em seu primeiro capítulo, Preá, o guia de Arthur conta-lhe um “causo” de quando se deparou com o diabo.

(...) – Então, o que temos, senhor Preá?

- Aqui mataram um ladrão.

- O que tem isto?

- É mal assombrado.

- Ah!

- Sim, senhor Arthur, eu já dei também minha carreirinha daqui.

- Então encontrou-se com a alma do ladrão?

- Ou com o diabo, senhor Arthur.

- Com o diabo!

- Sim. Eu lhe conto como foi o negocio. Foi no mês de junho, numa sexta-feira. Era noite de lua, eu tinha saído de casa com minha carga de farinha bem cedinho para vender em Maceió. A Quitéria, minha mulher, que já sabia que este lugar não é bom, porque um tio dela já daqui correu, me preveniu que chegasse cedo ao Tabuleiro, não passasse esta maldita Mata do Rolo à noite. Eu era valente, senhor Arthur, não fiz caso do que me disse a mulher. Cheguei ao Curralinho ao meio-dia, descansei, soltei o cavalo e só a boquinha da noite montei a carga e toca para dormir no Tabuleiro.

Todo caminho fui bem, mas ao chegar a este maldito lugar os cabelos arrepiaram, a terra tremeu e um **vulto negro do tamanho daquela sicupira** que senhor vê, traz! Saltou em cima do meu pobre melado.

Eu não tive medo, puxei da faca e saltei em cima do maldito vulto. Mas, ah! Senhor Arthur, quando o maldito virou-se para mim, **deitando fogo pelos olhos, pelas ventas, pela boca e pelos ouvidos e me gritou com medonha: - Preá, Preá eu te levo;** - não tive mais animo, deitei a correr para traz e fui cair, sem fala, no Curralinho.

Quando tornei, não soube de meu cavalo, por mais que o procurasse nunca o pude encontrar. Supunha que o diabo não contente com a farinha levou também o meu pobre melado.

O pobre do Preá tremia como varas verdes e eu ria-me a custa do pobre homem.²³

Até hoje a Mata do Rolo é local cercado de histórias. Durante o período da República Velha, foi lugar para a prática clandestina das religiões afrobrasileiras, perseguidas pela polícia naqueles anos. Arthur não acredita em Preá, e pensa que este foi enganado por algum ladrão esperto. No estereótipo do sertanejo, as superstições, crenças em fantasmas, bruxas e feitiços teria um papel importante para a explicação dos “mistérios do mundo”. A oposição aqui é aquela entre o “moço estudado da cidade” e o “sertanejo pobre”, limitado em seu mundo. Valeriano de Souza vai, em sua literatura, associar diretamente, através de descrições e adjetivos, o diabo avistado por Preá na Mata do Rolo àqueles outros que habitariam a Caverna do Diabo.

A Caverna do Diabo, no texto, é uma “furna ao pé da Serra da Barriga”. Não se sabe se tal caverna realmente existiu. Na região de Muricy, até os dias atuais, há muitas cavernas próximas a Serra da Barriga, abertas à visitação turística. Segundo Valeriano de Souza, em 1884,

²³ O ORBE, *Folhetim A Caverna do Diabo*, Maceió, 13 de janeiro de 1884, Ed. 1, p. 2. Biblioteca Nacional, op. cit.

existia “esta caverna no lugar chamado Jurema”. Como criação literária a caverna cumpre a função de ser um espaço “perigoso” em vários sentidos e para diferentes usos no enredo. As confluências das tradições africanas, europeias e indígenas são percebidas a seguir:

A caverna do diabo era o nome que se dava a uma furna na base da serra do barriga. Existe hoje esta caverna no lugar chamado Jurema. No tempo em que se deram as cenas que narramos não gosava a caverna de boa reputação. Diziam que era a moradia constante do diabo. Se pelo dia alguém se aproximava da caverna era tomado de um terror desconhecido e tentava afastar-se daquele lugar diabólico. Ao anoitecer não havia quem se atrevesse a aproximar-se dela. Alguém afirmava que já havia visto os diabos reunidos em conselho na caverna. **Pintavam Lúcifer um negro corpulento de um tamanho desproporcional, com os olhos injetados de fogo, deitando brasas pela boca, tendo dois chifres retorcidos na testa, pés de pato e outras coisas filhas da superstição grosseira de um povo não civilizado.** Não eram só os diabos que faziam suas reuniões na caverna, os feiticeiros também lá iam quando queriam invocar os espectros das trevas para seus feitiços. Muitos negros da fazenda do coronel eram mal vistos pela vizinhança, e acusados de terem relações íntimas com os diabos. Alguns negros tinham sido vistos dirigirem-se para o lado da caverna e isto bastou para que fossem logo espalhadas as relações deles com os diabos. Sabiam os negros disto e pareciam alimentar esses boatos.

A caverna do diabo, guardada como estava pela superstição do povo, era um ponto de refugio para os negros fugitivos.²⁴

Interessante descrição. Valeriano de Souza apresenta as superstições locais do período em torno da caverna, ou as inventa? Tanto em um caso como no outro, importa-nos a elaboração ou reelaboração de mitologias culturais diferentes e da clara associação entre práticas mágico-religiosas europeias, africanas e indígenas. Ora, Jurema é termo conhecido das religiões afroalagoanas através da confluência com as tradições indígenas. Estas fazem amplo uso do chá dessa planta, para fins de cura mística e contato com mestres espirituais. O culto à Jurema Sagrada no Nordeste está entrelaçado aos cultos afrobrasileiros. Em Maceió, algumas casas de axé, nagô, angola e outras, têm dias reservados no calendário de festas para a celebração do culto à Jurema Sagrada.

A caverna, ao ser apresentada como moradia constante do diabo, talvez possa ser compreendida como um local real que foi utilizado pelos quilombolas para se esconder nos momentos de perseguição, como também para a realização do culto por escravos em que o transe místico ocorresse. A fama negativa adviria da educação católica que associava constantemente, as práticas africanas e indígenas, como “obras do demônio”. Principalmente, o

²⁴ O ORBE, Maceió, domingo, 2 de março de 1884, Ed. 22, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

transe religioso ficou marcado para a mentalidade católica como “possessão demoníaca”. No texto, os orixás estariam, nesse caso, “demonizados”, e o seu transe extático, visto como uma “relação íntima com os diabos”. A demonização do Outro e sua cultura (indígena, africano) fazia parte do processo de evangelização e extermínio de outras “forças profundas da alma coletiva” (Bastide), somadas à desorganização da vida material daquelas populações. O fato de o autor ter associado o medo advindo dessas práticas a uma estratégia de proteção para “os negros fugitivos”, indicaria a relação estabelecida pelas elites e brancos, entre a prática da religião negra e a fuga e rebelião escrava. É possível, que este medo tenha sido alimentado, como também seria possível, que os senhores, preocupados sempre com a rebelião e a fuga de escravos, vissem na aglutinação dos negros e na sua religião, um elemento perigoso para a ordem. Isso porque esboçaria uma realidade que escapava das lógicas do escravismo e da ideologia branca, com seu código e sistema próprio, “misterioso e secreto” para aqueles que dela não compartilhavam.

Pode-se, incluir, uma análise interna, cultural, das características levantadas no texto. A descrição do diabo, destacada na citação, necessita ser desconstruída. O texto de Valeriano de Souza, independente de sua qualidade estética, enquadra-se dentro da literatura romântica do século XIX. No entanto, a sua descrição do diabo parece carregar elementos do período moderno. A figura do diabo é uma criação do cristianismo, a partir da ressignificação da simbologia e mitologia de outros povos. No processo de expansão histórica do cristianismo e do catolicismo, os demônios foram adquirindo as qualidades e características dos “deuses vencidos”.

A palavra *diabo* deriva do grego *diabolos*, significando “caluniador, provocador de discórdia”, traduzido como *satã* no hebraico. Na doutrina cristã, seriam os “anjos que se rebelaram contra Deus”, especialmente o mais elevado entre eles, Lúcifer, que seduziu o primeiro casal humano ao pecado e, desde então, é o “príncipe do mundo”. “No cristianismo antigo o diabo era representado como serpente, dragão, leão, basilisco, áspide; no século IX como anjo negro nu; a partir do século XI até o século XVI sua representação evoluiu para demônios hermafroditas fantásticos, grotescos, semelhantes aos sátiros”. “Na renascença italiana e no barroco predomina a forma humana do diabo. A partir do século XIX observa-se “crescente psicologização” de sua figura. Já o termo *demônios*, do grego *daimon*, foi em sua origem a “designação de deuses”, depois de “seres intermediários entre deuses e homens, que podem influenciar os destinos humanos e os eventos cósmicos para o bem e o mal”. Os filósofos gregos os consideravam “a parte divina ou a voz divina no homem (*daimonion*)”. Eles se caracterizariam “pelo seu modo de ser imprevisível e caprichoso e frequentemente se apoderam das forças psíquicas dos homens”. A tradição bíblica “descreve-os exclusivamente como espíritos maus, anjos decaídos, que representam um poder contra o domínio de Deus”, portanto, de desordem. Aparecem como “seres sobre-humanos, gigantes (são demonizados, nas lendas muitas vezes, bobos e cômicos), anões (recebem traços humanos, sendo ferreiros habilidosos, por vezes representam normas éticas superiores) e como seres extra-humanos”. Por último,

Lúcifer (*Lucifero* = portador da luz), era o mais elevado anjo que se rebelou contra Deus. No imaginário germânico, era aquele que traz o fogo diabólico.²⁵

Essas explicações de elementos da mitologia cristã ajudam a entender a força da representação do medo, das “forças demoníacas” que atuavam no mundo. Segundo Valeriano de Souza, essas superstições seriam resultado da ignorância (falta de educação formal). Tal perspectiva encontra eco no avanço das ciências no século XIX, em especial, a partir de uma visão iluminista e positivista do mundo. Ao alocar essas representações míticas no plano das crenças populares, o autor, induz ao leitor a ideia de que as práticas religiosas africanas ou negras fariam parte também deste universo das superstições. Sabe-se que, por muito tempo – e infelizmente, ainda hoje – o reforço dessa argumentação pesou para a continuidade histórica das religiões afrobrasileiras. Justificou toda sorte de violência e reforçou políticas que mantiveram a população negra subalternizada no país.

Outro aspecto problemático desta representação é a demonização do negro em si, através da associação de sua cor de pele como a mesma do diabo. Em todo o Ocidente, sob influência do regime escravista, o estereótipo racista foi reforçado ao extrapolar as características fenotípicas do negro como “feio”, “pavoroso”, “grotesco”, etc. No texto, Souza deixa entrever de modo indireto essas construções.

Leopoldo dirigiu-se para a caverna do diabo onde os companheiros o esperavam. Um pavio embebido em cera de abelhas iluminava o recinto da caverna. O seu interior que gosava de tão má reputação nada tinha de horroroso; **e se alguma coisa apresentava um cunho de pavoroso era de certo o estranho conselho dos negros que funcionava naquele momento esclarecido pela mortífera luz de tão mesquinho candeeiro.**

Se algum dos moradores da fazenda se aproximasse da caverna, de certo fugiria espavorido, julgando ter visto uma reunião de diabos. As sombras cercando de todos os lados não deixavam ver o interior da caverna. Mas, como não era a primeira vez que a curiosidade nos tinha levado ali, podemos fazer aos leitores uma rápida descrição.

Formava a caverna uma ampla sala, mas de forma irregular, a semelhança de um perfeito polígono octógono irregular. A área deste polígono era alguma coisa obstruída por grandes pedras, mas postas pela natureza com tal arte, que a primeira vista apresentavam o aspecto de um salão mobiliado. As paredes fendidas em diversas partes apresentavam nas rochas denegridas pelo tempo saliências verdadeiramente fantásticas que para os espíritos fracos passariam por verdadeiras figuras diabólicas dispostas de maneira a tornar medonha aquela habitação infernal. No fundo da caverna notava-se uma abertura em forma de porta que dava entrada para uma segunda caverna; mas

²⁵ DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. Verbetes Diabo e Lúcifer, p. 88; 173.

esta era tão escura que mesmo a luz de um facho não teria poder de espancar as trevas.

Leopoldo sentou em uma das pedras que ornavam o interior da caverna e os outros o imitaram. Foi apresentado o miserável negro que já conhecemos e principiou uma espécie de interrogatório.²⁶

A associação direta entre a figura do negro e a do diabo no trecho é complementada por uma descrição da caverna. Nela o narrador “racionalmente” explica ao leitor suas características, retirando todo o mistério daquele ambiente. No enredo, a caverna é utilizada por Leopoldo e seus companheiros para interrogar João Caçamba. As maldições proferidas pelo velho feiticeiro marcariam, novamente, a oposição entre os “bons escravos” e os “maus”. Também a uma “força demoníaca”, neste último caso, favorável a Leopoldo e seus companheiros. Não importando a quem, o demônio é sempre o Outro.

Depois de longa conferência os negros deliberaram que fosse conduzido o miserável negro velho para fora da cidade e posto em liberdade.

João Caçamba logo que se viu livre em lugar de se afastar da fazenda ocultou-se em uma moita a fim de enganar os seus perseguidores, e logo que estes se ausentaram voltou, e internou-se nas matas da fazenda.

- Ah, malditos negros! Canalhas! Resmungava ele; hei de vingar-me, não se brinca assim com o Caçamba, breve os diabos carregarão vocês todos, corja miserável. Conto a D. Rosa o que se passou e o diabo há de ter dó do couro dos negros.

Mas oh! Diabo, se yaya não acreditar que eu fiz o serviço? Nada, ela bem devia ter sabido, se não fosse o malvado do negro que me estava interrogando, todo soberbo, na caverna do diabo, o negocio tinha corrido bem, portanto não foi culpa minha. O que eu quero é o dinheiro que ainda me deve. Safa! O negocio não foi de caçoada, escapei de boa rascada. Se os diabos quisessem eu lá ficavam enterrado na caverna do diabo. Bem empregado o nome, é um lugar dos trezentos. Não eu que fosse lá. (continua)²⁷

Este segundo bloco temático permitiu perceber que certa literatura romântica em Alagoas, no século XIX, utilizou-se das práticas religiosas afro-brasileiras como tema que exemplificava as superstições populares, existentes no interior da província. Ao mesmo tempo em que se percebe a continuidade de mitologias e simbologias do cristianismo medieval e moderno, vê-se essas representações associadas às religiões afrobrasileiras. Há, por outro lado, um reforço

²⁶ O ORBE, *Folhetim A Caverna do Diabo*, Maceió, domingo, 9 de março de 1884, Ed. 25, p. 2. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Data de acesso: 07/11/2012.

²⁷ Idem, op. cit.

racista nas concepções apresentadas, nas quais o negro e o demoníaco são diretamente associados. Apesar da dubiedade em que aparece essa associação, uma vez que o diabo tanto pode fazer o mal como o bem, talvez isso sugira que a própria condição do negro na província, naquele momento, estava em situação transitória, uma vez que a atuação abolicionista e a própria resistência escrava, através das fugas e alforrias, se mostravam mais constantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma interpretação histórica mais ampla sobre as relações étnico-raciais e os lugares sociais do negro em Alagoas, no período pós-Abolição, ainda está sendo construída. Tem sido de grande valia a busca por fontes de pesquisa, seu elencamento e divulgação. Estes e irão contribuir para o mapeamento do avanço do processo de elaboração da cultura negra local e do papel, de fato civilizatório, que os sujeitos negros desempenharam naquele estado.

O Brasil tem avançado, mesmo que a passos lentos, na afirmação de seu caráter identitário negro-africano. As ações afirmativas através da aplicação de políticas públicas de reconhecimento, proteção e valorização da negritude vão alcançando novos espaços sociais. O racismo à brasileira converteu-se em um mecanismo de reforço de alienação, muito favorável ao sistema capitalista. Portanto, sua desconstrução ideológica, criminalização e punição de suas práticas encontram ainda resistências estruturais e de classe; em grande medida devido à manutenção da exploração da força de trabalho da população negra.

Alagoas é um dos estados brasileiros com o maior contingente de população negra e parda. O histórico de violência contra esta população é sistêmico, chegando às raias do patológico. Partindo-se de dados sociais, nota-se que esta não é uma afirmação exagerada. Cabe aos historiadores da cultura negra e das relações étnico-raciais no Estado, lidarem com a crua realidade deste presente. São estas as questões que nos levam a refletir historicamente sobre os períodos anteriores.

Viu-se que a organização de cultos afrobrasileiros em Alagoas data, pelo menos, de início dos oitocentos, tendo raízes muito mais antigas. O ensaio de Valeriano de Souza oferece, para além do racismo ou pouca qualidade literária, uma imagem que ajuda a elaborar algumas hipóteses sobre a organização e presença da religiosidade negra na região.

Em primeiro lugar, o fato de esta religiosidade ter-se constituído mesmo nas condições adversas da escravidão – questão comumente indicada pelos especialistas. Além disso, os estudiosos têm dado cada vez mais importância à “africanização” do cristianismo dos senhores de engenho e suas famílias, admitindo que esta tenha sido mais significativa do que se previa até então; invertendo, conseqüentemente, a tradição interpretativa que privilegia a “cristianização”

das religiões africanas. O controle estabelecido pelos brancos às práticas negras parece ter tido eficácia limitada, uma vez que a mesma elite que as controlava e as perseguia acabava delas fazendo uso e nelas tendo fé e filiação.

Em segundo lugar, nota-se que a grande violência do racismo contra as religiões afrobrasileiras no estado de Alagoas se deu justamente em resposta à grande importância e força da presença negra ali, evidenciada pela própria repressão. Ou seja, quanto mais ameaçada por tamanha força se sentia a elite, mais mecanismos de inferiorização e controle eram estabelecidos, como, por exemplo, os discursos que saíam dos salões do IHGAL, com destino às escolas, imprensa e púlpito – locais de predominância do papel “educador” da Igreja Católica.

Por fim, as oposições ideológicas percebidas no texto de Valeriano de Souza, nos informam de dois planos de desenvolvimento para a religiosidade negra: (a) o caminho do culto coletivo, e (b) a prática individual da feitiçaria.

Tais caminhos não teriam se distanciado e se oposto de modo total, uma vez que dentro dos cultos, ambas as esferas funcionavam conjuntamente: o “feiticeiro” também frequentava e/ou pertencia a casas de culto. Porém, ao apresentar tal oposição no texto, qualificadas de bem e mal (ou tendenciosamente bom ou mal) o autor parece se aproximar de uma realidade interna à ideologia negro-africana. Para esta, de modo geral, a feitiçaria pode funcionar como força de anomia social e dissociação quando praticada para fins individuais, enquanto os rituais religiosos coletivos, para fins de louvação, possuem força de aglutinação das energias do grupo, e reforçam as relações interpessoais e de solidariedade.

Bastide, entre outros, via nessas diferenças as marcas das influências centro-africanas (bantu), de tendência individual; e africano-ocidental (*iorubá-nagô*) de tendência coletiva; conjugadas às práticas indígenas e ao catolicismo popular. Mas, o universo *bantu* não é desconhecedor do papel social coletivo das práticas mágicas. Talvez, o caráter de especialização de seus agentes religiosos – como no caso do *quimbanda* ou do *nganga* – tenha levado a tal conclusão. Pois, uma vez que a ideologia religiosa bantu é mais antiga na colônia, misturou-se, gerando um sincretismo mais significativo. Além disso, a presença de um “feiticeiro baiano”, ainda pode ser aproveitada para se pensar na circulação dos saberes mágico-religiosos pelo nordeste brasileiro, como também na disputa e concorrência entre os *axés*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES

ALMEIDA, Luiz Sávio de (org.). **Traços e Troças: literatura e mudança social em Alagoas. Estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel**. Maceió: Edufal, 2011.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)**. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia e Edusp, 1980.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites, século XIX.** São Paulo: Annablume, 2004.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia.** 21ª Tiragem. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** 3ª edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1960.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O Bangüê das Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional.** Maceió: Edufal, 2012.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX.** 4ª edição revista. São Paulo: Global Editora, 2010.

GALVÃO, O. E. A.; ARAÚJO, T. V. **COMPILAÇÃO das Leis Provinciaes das Alagoas – de 1835 a 1870.** Vol. 1, e Vol. 2. Maceió: Typographia Comercial de A. J. da Costa, 1870.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE ALAGOAS. **Viagens de José Bento da Cunha Figueiredo Junior à Província das Alagoas.** Maceió: Grafmarques, 2010.

MACIEL, Osvaldo (org.). **Pesquisando (n)a Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX).** Maceió: Editora Gráfica, 2011.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil.** São Paulo: Edusp, 2001.

O ORBE. **Várias edições de 1884.** Hemeroteca Digital Brasileira. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Data de acesso: 17/12/2012.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República.** Maceió/Aracaju: Editora UFS/Edufal, 2012.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. **História da Imprensa em Alagoas.** Maceió: Arquivo Público de Alagoas, 1987.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. **Contribuição à história do açúcar em Alagoas.** Edição fac-simile. Coleção Pensar Alagoas. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, CEPAL, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A Magia dos Negros.

Revisão histórica e problematização conceitual de 'religião' no caso Yorùbá.

The Magic of Black People.

A historical review and problematization of the concept of 'religion' in the Yorùbá case-study.

João Ferreira Dias

Departamento de Ciência das Religiões da ULHT

Centro de História da FLUL

Portugal

joaobferreiradias@gmail.com

Resumo:

O presente artigo visa observar o conceito de 'religião' e suas implicações conceituais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos *yorùbás* da África Ocidental. Pretende-se provar que o longo discurso histórico em torno de um modelo conceitual de religião é resultado de um 'eurocentrismo metodológico', fato que influi na aplicação das categorias ocidentais ao pensamento africano. Tal contorno metodológico expressa-se, nomeadamente, na concepção dicotômica entre 'religião' e 'magia'. Pretende-se, então, traçar um roteiro diferente para a conceitualização da experiência religiosa africana partindo do modelo *yorùbá*, onde o termo para designar 'religião', *e`sin*, remete para "dever" ou "obrigação". Por fim, procurar-se-á pensar o que significa, então, teologia num contexto africano, conferindo um enquadramento teórico alternativo à observação das religiões africanas.

Palavras-chave: religião, magia, yorùbás, metodologia, conceitualização, categorias.

Abstract:

This paper aims to observe the concept of 'religion' and its conceptual implications observing African religions. The Yorùbá people of Western Africa will be taken as a case-study. It is our intention to prove that the long historical discourse around a conceptual model of 'religion' results from the application of a 'methodological eurocentrism'. This is expressed through the application of occidental scientific categories and through the dichotomy between 'religion' and 'magic'. This paper intends to draw a different route for the conceptualization of the African religious experience taking the *yorùbá* religion as case-study, among who the word for 'religion', *e`sin*, refers to "duty" or "obligation". Lastly we will be thinking about the meaning of theology among the Africans, giving an alternative theoretical framework to the study of African religions.

Keywords: religion, magic, yorùbá, methodology, conceptualization, categories.

INTRODUÇÃO

As ciências sociais fundaram-se a partir da herança histórica europeia, da experiência da alteridade (Laplantine 2000: 21), a qual opera com as ferramentas de análise do sujeito europeu, i.e., através das categorias ocidentais. A sua emergência disciplinar, já na segunda metade do século XX, não é independente do passado colonialista dos países europeus. Os

encontros culturais entre povos de tradição judaico-cristã com elementos culturais exógenos resultaram em choques culturais tremendos. Paralelamente, a Igreja Católica entendeu o período das viagens marítimas, da expansão das rotas comerciais e das primeiras colonizações, como uma excelente oportunidade de propagação da fé, numa cruzada tremenda da exportação do ideal do “verdadeiro e único Deus”.

A constituição dos campos das ciências sociais não esteve, portanto, independente de todo um passado e de um vasto *background* histórico ocidental, no qual as categorias gregas de pensamento se articularam com as categorias religiosas judaico-cristãs. A consciência desse fato conduzir-nos-á à compreensão da ineficácia de algumas categorias utilizadas na observação das religiões não europeias, inclusive por parte dos cientistas sociais.

Assim, o presente artigo pretende abordar a complexa categoria de ‘religião’, cuja tradição conceptual é ocidental, bem como a sua operatividade no contexto das religiões autóctones africanas, tomando como estudo de caso a religião dos *yorùbás* da África Ocidental, na qual os termos utilizados denotam, na realidade, não apenas um passado histórico mas, e acima de tudo, transparecem modelos de definição conceitual.

RELIGIÃO, UM PROBLEMA CONCEPTUAL E INTERPRETATIVO

A ideia de religião não é independente das andanças histórias e culturais ocidentais. As ideias de “religar” ou “recolher” contidas na raiz etimológica da palavra “religião” pressupõem já um modelo de pensamento que comporta a separação entre o universo do divino e o universo dos homens, amplamente expresso no modelo eliadiano (Eliade 1958) do ‘sagrado’ e do ‘profano’. A delimitação de fronteiras é, então, um raciocínio de tradição ocidental, onde as coisas mais se excluem do que incluem. Não obstante, o problema da definição de religião, ou melhor, a procura por uma resposta para o que é afinal uma religião, esteve presente desde os primórdios das ciências sociais, do qual Durkheim (1912) é exemplo paradigmático. O problema apenas se põe a partir da já mencionada experiência da alteridade. Aliás, a observação do “outro” enquanto fenómeno exterior serve de alavanca para a compreensão de que os padrões ou fronteiras religiosas de costume ocidental (cristão, leia-se) não esgotam as modalidades ou padrões de experiência religiosa. Todavia, o desafio de mergulhar na definição de religião é um exercício que implica também um despir de conceitos e categorias de base, as quais o observador transporta consigo, irremediavelmente, na observação do objeto de estudo. “Descascar conceitos” é um exercício importante para compreensão de uma realidade exógena. Ora, foi esse despreparo que os missionários, bem arraigados aos valores morais e aos dogmas cristãos, levaram para variados lugares do mundo, do qual a África merece destaque. Missionários como Baudin (1884), Bouche (1885), Borghero (1872) *et al.* são exemplos dessa incapacidade de desprendimento de um *background* para a observação do “outro”.

Pese todo esse passado de narrações desdenhosas (mas importantes para a compreensão histórica de um modelo cristão de pensamento sobre o fenômeno) dos costumes africanos, a definição de religião seguiu o seu rumo. Guthrie (1980), observando a religião de uma perspectiva cognitiva, chama a atenção para um aspecto fundamental da experiência religiosa universal: a utilização de *human-like models*. Ora, os *human-like models* correspondem à aplicação de atributos humanos aos “seres espirituais” (Tylor 1873:10), i.e., trata-se de um processo de atribuição de atitudes, sentimentos, fala e até forma, características de natureza humana, a entidades que são objeto de culto. Esse processo, vulgarmente designado por antropomorfização, resulta no que poderíamos chamar de ‘dupla referenciação’, ou seja, ao mesmo tempo que se atribui aos “seres espirituais” características e valores éticos humanos mais ou menos maximizados (super-herói) ou idealizado (ser perfeito), procura-se fazer corresponder os modelos comportamentais quotidianos a esses ideais. Enquanto o primeiro, “super-herói”, é típico de culturas de ‘antigo conhecimento’²⁸, o “ser perfeito” é típico das tradições judaico-descendentes, cuja expressão máxima é Deus. Seja como for, em ambos os casos o propósito toca o modelo durkheimiano (Durkheim 1912) de religião como construto e construtor social. Nessa perspectiva, religião é um produto das sociedades humanas que opera no sentido de criar coesão e ordem social, sendo então um reprodutor continuado de sociedade, uma ferramenta importante (indispensável no caso das sociedades de ‘antigo conhecimento’) para a manutenção de um modelo social, i.e., a religião é, também, um mantenedor do *status quo*. Ao mesmo tempo, a religião fornece um conjunto de significados que compõe um discurso coerente acerca da existência, dando respostas, muitas vezes através de narrativas míticas, aos fenômenos exteriores ao ser humano (nomeadamente aos fenômenos naturais). Em todo o caso, estamos perante a incontestável assunção de que a religião é um fenômeno humano, o que significa que, mesmo sendo descrito como não racional em contraponto ao racionalismo científico, a verdade é que a produção de conteúdo religioso, seja ele narrativas, dogmas ou práticas rituais, implica um processo de formulação, i.e., de pensar signos. Nesse sentido, religião não poderá ser descrita como não racional, no máximo poderá ser apelidada de não científica ou cientismo primário. Em todo o caso religião permanece como um discurso de saber, da mesma forma que o “senso comum” se constitui saber teórico tornado axiomático pelo seu uso.

Essa explicação dos fenômenos exteriores através do discurso religioso foi abordada por Lévi-Strauss (1966) que considera que a religião consiste num processo de humanização das leis naturais, i.e., na antropomorfização da natureza. Este aspeto é particularmente importante no que se refere aos “seres espirituais” (ou alguns “seres espirituais”; recorde-se que Horton (1960) fala nos “*water people*” dos *kalabari*, como seres reais, espirituais e materiais) das culturas de ‘antigo conhecimento’, por exemplo, do continente africano. A aplicação dos *human-like models* mantém-se, então, amplamente difundida. A imagem do Deus bíblico é, também, um excelente

exemplo de projeção e de ‘dupla referenciação’, porquanto reflete como um espelho a imagem de Abraão. A antropomorfização é, portanto, um dado incontornável do fenômeno religioso.

Entretanto, continua amplamente válida a ideia de Kishimoto (1961) de que diferentes culturas humanas geram diferentes percepções do que é a religião. Estava este ainda correto quando afirmava que para estudar cientificamente a religião era indispensável definir de que fenômenos tratamos quando falamos em religião. Tal assunção comporta a ideia de que se busca saber o “o que é” uma religião e não “o que deveria ser”, porquanto esta última se encontra prenhe de ‘eurocentrismo metodológico’ ilusório. Ora, por ‘eurocentrismo metodológico’ compreendemos um tipo de discurso que tem por base o ‘darwinismo social’ aplicado à religião, considerando, desta forma, que o processo natural seria a evolução de um animismo primário para uma religião propriamente dita, ou seja, o abandono dos cultos autóctones – na época denominados primitivos – e a aceitação do cristianismo como religião civilizada e filosoficamente evoluída.

Falácias metodológicas à margem, fica claro que, por ‘religião’, se deve entender os fenômenos religiosos, isto é, os comportamentos e atitudes mentais dos indivíduos face aos “seres extra-humanos”, independentemente da existência ou não de tais entidades religiosas, matéria que não cabe ao estudo científico das religiões. Estes comportamentos e atitudes de natureza religiosa não devem ser enclausurados em fronteiras definidas e claras (Southwold 1978), até porque em culturas de ‘antigo conhecimento’ é precisamente nas fronteiras que reside grande parte das atitudes religiosas, como nos fala Robin Horton (1960), fato que já mencionamos anteriormente. O primeiro salto conceitual que é necessário dar corresponde à consciência de que nas culturas de ‘antigo conhecimento’, mortas ou vivenciadas, não há uma delimitação entre atitude religiosa e atitude quotidiana de natureza laica, como nas sociedades ocidentais. Como afirma Awolalu: “*religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand-in-hand with the study of the people who practice the religion*” (1976: 1). Ora, tal assunção corresponde a um salto importante para a definição conceitual de religião, tradicionalmente presa aos padrões ocidentais onde a fronteira do templo corresponde, mais ou menos, ao limiar do tempo secular e do tempo mítico. O que temos diante de nós é, pois, um *continuum* espacial e temporal na experiência religiosa. Esta ideia liga-se precisamente à concepção de que não existem fronteiras entre a vida quotidiana e os fenômenos religiosos. Tudo é prenhe de religiosidade, porquanto não há dicotomia entre sagrado e profano. Nesse sentido, religião é a própria vida, ou seja, o *modus vivendi* do homem das sociedades de ‘antigo conhecimento’ é *per si* religioso.

A LINGUAGEM RELIGIOSA

Os atavismos culturais são expressões e manifestam-se por intermédio de uma linguagem. Nesse sentido a religião é também ela composta de uma linguagem. Mais ainda se

dirá que a linguagem religiosa é condicionada pela cultura em que emerge e condiciona essa mesma cultura, havendo entre elas uma simbiose e interdependência. É precisamente da linguagem religiosa e cultural que assomam as categorias operatórias utilizadas na construção quer de um discurso religioso quer científico. Foram, pois, precisamente essas categorias que, servindo de lente para a observação das culturas africanas, produziram um continuado de observações pouco abonatórias e repletas de infundadas “certezas”.

Regressando à linguagem religiosa. Dessa destacam-se os mitos, narrativas cujos sentidos expressam símbolos e significados éticos, morais, normativos. Bernardi (1988), sobre os mitos diz:

Os *mitos* representam expressões típicas da linguagem simbólica e são um elemento constante da linguagem religioso mágica. Com o mito, a realidade cósmica adquire uma dimensão humana e todas as forças e aspectos intuídos pelo homem assumem semelhanças de seres, animais ou pessoas, numa vida imaginária e fantástica, modelada pela vivência humana. (p. 388).

Bernardi tem aqui um resumo feliz sobre a linguagem religiosa. Com ela o símbolo exprime a analogia entre um elemento e o seu significado religioso: a floresta para os africanos é símbolo de “plenitude, de vida e de ordem”, ao passo que para um europeu é símbolo de “desordem, perigo, de extravio” (Bernardi 1988: 388). O que bem expressa o que referimos acima: a linguagem simbólica-religiosa emerge e fabrica os seus contextos culturais e humanos. Dessa forma, o mito confere ordem e sentido à comunidade, operando similarmente às fábulas. A diferença reside, acima de tudo, no fato do mito pertencer, narrativa e psicologicamente, a uma realidade histórica, assim como mitos falam dos tempos primordiais, da criação da vida, do período dos heróis civilizadores, dos deuses, e outros seres típicos da linguagem religiosa.

O sentido simbólico da linguagem religiosa reside na atribuição de significado religioso a elementos não necessariamente religiosos, ou por outras palavras, encontra-se na designação de um significado que não lhe é subjacente, diretamente, e que adquire sentido para a comunidade em que é utilizada. Entre os africanos a *terra*, enquanto elemento, é tomada como fonte de vida, como útero da existência. Os *yorúbás* da África ocidental cultuam a terra como morada das divindades, dos ancestrais, como útero de existência e como divindade, variando em gênero (entre masculino e feminino) consoante as realidades locais. Seja como for, a *terra*, em si mesma, é um ativo religioso importantíssimo, ao passo que em culturas pastoris a terra é menos observada, ficando o céu como elemento vital da linguagem religiosa. Nesse sentido, os mitos ganham particular relevo nas culturas de ‘antigo conhecimento’. A atribuição de religiosidade à terra, como elemento, envolve a criação de narrativas míticas, que operam no sentido de conferir não apenas legitimidade ao ato mas, acima de tudo, no sentido de sacralizar e legitimar o próprio elemento. Dessa forma, os mitos dão ordem ao caos, conferindo sentido à natureza, à existência e aos variados fenômenos exteriores ao humano, como é exemplo o mito *yorùbá* que

conta como o céu e a terra se separaram por causa de uma disputa entre *Odùduwà* e *Obatálá* (Prandi 2001: 424).

Os cânticos louvativos, por seu turno, são parte integrante da linguagem religiosa, na medida em que narram ritmadamente (acompanhados instrumentalmente ou não) feitos, aspetos mitológicos, invocam os poderes, louvam, agradecem ou requerem a intervenção dos “seres extra-humanos”. Exemplo disso são os seguintes cânticos a *Yèmonjá*, divindade *yorùbá* das águas, cultuada no Brasil como deusa do mar:

Ìyá kòròba ó kòròba ní sáà (bis)

(Mãe que enfeita os cabelos dividindo-os no meio cabeça).

(Oliveira, 2002: 139).

K'a máà ro ni ñgbà Òrìsà rẹ̀ lódò e

K'a máà ro ni rù ñgbà Òrìsà rẹ̀ lódò e.

(Que nós jamais sejamos magoados por você Orixá do rio,

Que você a carregue (a mágoa) em seu rio, Orixá).

(Oliveira 2002: 141)

Estes são apenas dois exemplos que ilustram bem o sentido que Bernardi dá à linguagem simbólica, particularmente ao mito, que não é independente dos *human-like models* já mencionados, e que estão bem expressos nos citados cânticos.

RELIGIÃO VERSUS MAGIA E O CONTEXTO AFRICANO

Há um problema histórico, nas ciências sociais, em relação ao traçar das fronteiras quanto ao conceito de religião. Devido à herança cristã e à sua estrutura de pensamento maniqueísta, tal como dissemos acima, as coisas mais que se excluem do que se incluem. Nesse sentido, tratando da religião como algo fortemente definido dogmaticamente, ficou entregue à categoria de ‘magia’ tudo o que não cabia na receita de modelo ocidental de religião. No entanto, “*magic is not an entity distinct from religion but a form of ritual behavior and thus an element of religion.*” (Hammond 1970: 1355). Esta perspectiva confere à ideia de magia um sentido diferente do atribuído pelo discurso convencional, no qual esta se constituía como identidade ritual primitiva e, nas sociedades modernas e ocidentais, como resquício desse período pré-civilizacional. O erro transposto para o campo da antropologia é o de assumir que há uma distinção entre religião e magia, falácia metodológica herdada do pensamento estruturalista (Lévi-Strauss 1958 & 1973). Magia e feitiçaria habitam portanto no âmago da antropologia. Considerando que religião correspondia aos modelos filosóficos cristãos, magia estaria (e está) invariavelmente conotada com as expressões rituais de feição prática, assim como, praticar é ação, e ação é magia. Isto significa que em antropologia há uma definição do que *é* ou *deve ser*

religião, razão pela qual Claude Rivière (1997) considera que a magia é algo que se encontra nas margens da religião, e de Vries (1962) as toma como opostas, chegando até a considerar a magia como processo de coerção social e religiosa para determinado fim, podendo afetar a própria religião: “*the holiest acts are not safe from sliding toward and abuse by magic*” (p. 214). As ciências sociais encontram-se prenhes de juízos de valor.

Estamos, pois, diante de um dilema que vai além das fronteiras da conceitualização para imergir no *background* do ato de conceitualizar, ato este acantonado aos padrões cristãos fundadores das sociedades onde a antropologia, como disciplina e processo emerge. Sobre esta problemática conceitual, que grandemente importa discernir em função da experiência metodológica da antropologia, recorde-se Versnel (1991), que bem dizia que nem ‘magia’ nem ‘religião’ existiam, como quem diz que no fundo as várias ciências que estudam o fenômeno descrito como religião, produziram categorizações e mapearam as atividades humanas como laicas, religiosas ou mágicas. Tanto a categoria de ‘religião’ quanto a de ‘magia’ referem-se, na verdade, a atitudes do homem em relação ao extra-humano, ao qual a tradição de chama de ‘sagrado’ (pese o perigo de separar sagrado e profano em culturas de ‘antigo conhecimento’, onde as fronteiras não são verdadeiramente claras). O problema da preposição de Versnel sobre ‘magia’ é, invariavelmente, a manutenção de um *status quo* conceitual, ou seja, a aplicação dos padrões cristãos à construção teórica. Diz aquele que a ‘magia’ é mecânica, e que ao nível das intenções e atitudes, se revela como manipulativa e aplicada para atingir objetivos concretos, apesar de reconhecer que o catolicismo romano está impregnado de técnicas cujo processo poderia ser categorizado como ‘magia’. Ora, Horton (1960), já citado, trabalhando sobre religiões africanas, é muito claro ao concluir que estas se expressam em atitudes de explicação, previsão e controle, mas também de sentido de comunhão. Tal como sustenta Guthrie (1980), as crenças religiosas oferecem modelos plausíveis de explicação dos fenômenos. Ao mesmo tempo, organizam o discurso e fornecem uma linguagem que tipifica a sociedade, dando coerência aos acontecimentos e ao mundo. Nesse sentido são explicativas. Mas a questão da explicação não deve ser unicamente observada num quadro macro sistêmico. As religiões africanas e suas descendentes (como o Candomblé afro-brasileiro) oferecem aos seus fiéis e consulentes – na medida em que o seu *modus vivendi* aceita o recurso pontual aos sistemas divinatórios (*o`pe`le`Ífá* e *ee`rindínlógún*) – modelos explicativos baseados num conjunto de versos sagrados que revelam um quadro interpretativo (no caso do *o`pe`le`Ífá*, vulgarmente traduzido por “rosário de *Ífá*”) ou traduzem uma mensagem das divindades (*Òrìṣàs*) cujo processo interpretativo se baseia, lato senso, na contagem de búzios abertos e fechados. Desse modo, o caráter explicativo das religiões africanas vai muito além da explicação do cosmos, adentrando, então, pela lógica da previsão, porquanto os sistemas divinatórios operam como mecanismos de previsão de acontecimentos, o que irá desembocar, naturalmente, em atitudes de controle. Da análise de Horton resta-nos ainda a comunhão. É inegável que o sentido relacional que se atribui, convencionalmente, aos fiéis cristãos perante Deus e suas adjacências (anjos, santos, entre outros), está também presente nas religiões africanas, através da devoção e comoção.

Todavia, nestas últimas a comunhão face à divindade é amplamente maior. As religiões africanas são, por natureza, iniciáticas (Verger 1999). Tal fato constitui todo um envolvimento de maior profundidade entre o sujeito e a divindade. A partir do momento em que este é iniciado, na religião *yorùbá* (e com ela no Candomblé, cuja matriz primária é aquela), ele torna-se *iyàwòòrìṣà*, quer dizer “noiva da divindade”, independentemente se for do gênero masculino ou feminino. Estabelece-se, então, um vínculo de matrimônio simbólico, no qual a divindade se “compromete” a cuidar do neófito e este presta juras de devoção.

Contudo, consideramos que para além das atitudes de explicação, previsão, controle e comunhão, as religiões africanas são também operadas em termos de: comunicação, manipulação e eficácia, como pretendemos, aqui, demonstrar. Qualquer religião é, em primeiro lugar, de natureza relacional. Durkheim (1912) foi grande promotor deste postulado. O próprio Horton (1960) reconhece que a religião tem também sentido comunitário: ela produz sociedade na medida em que é, digamos, produto desta. Os três pressupostos que definimos são fatores em cadeia. Ao possuir natureza relacional, a religião assenta num primado de comunicação. Comunicação entre os sujeitos enquanto agentes religiosos – produtores e difusores de uma mensagem religiosa; na medida em que a religião se aprende e se comunica (Berliner & Sarró 2007) – e comunicação entre os sujeitos e as divindades, objeto do culto (ainda que as mesmas sejam “instrumentos para pensar” (Santos 2008), importa mais a percepção de *realidade* que os agentes religiosos lhe atribuem). A comunicação ligar-se-á, então, à manipulação. Horton (1960) reconhece que a religião procura interferir na sociedade, sendo então um instrumento de natureza político-social. No entanto, a religião, em África, não tem apenas esse sentido manipulativo. Na verdade, a manipulação das religiões africanas é de natureza religiosa – ou mágica, se quiséssemos manter a definição de Versnel (1991) –, na medida em que a comunicação com as divindades raras vezes tem um caráter passivo, ou seja, louvativo/devocional. Pelo contrário, a *praxis* religiosa africana é marcada pela intenção manipulativa, como oferendas, sacrifícios ou similares têm por objetivo interferir com o decurso dos acontecimentos, como foi tratado por Evans-Pritchard (1956) em relação aos Nuer do sul do Sudão e Etiópia. Desta forma, os atos mencionados servem para manipular as divindades a fim de se obter “as coisas boas da vida” (Hallgren 1991); sendo que por “coisas boas da vida” se entende a fertilidade, a saúde, a prosperidade, etc., na medida em que as religiões africanas são, por natureza, deste mundo e não pressupõem um sentido de salvação (Hallgren 1991). Por último, a comunicação e a manipulação ligam-se ao sentido de eficácia. A religião em África serve para obter resultados (Awolalu 1973; sobre a natureza do sacrifício entre os *yorùbás*). Uma religião/divindade que não produz resultados práticos mais ou menos imediatos quer por falha técnica, i.e., por erro ritual, quer por influência de outra divindade (Horton 1960) perde terreno no “mercado” concorrencial da pluralidade religiosa.

Posto isto, subentende-se que a separação entre ‘religião’ e ‘magia’, meramente conceitual, resulta mais da percepção do que é religião a partir de um quadro ocidental, acontecendo o mesmo para a dicotomia ou distinção entre religião oficial ou da elite, entendida

como de mais preponderância intelectual e filosófica e a religião popular, de caráter eminentemente mais prática (Leach 1968). Sobre a definição de religião popular, Yoder (1974) aponta num curioso sentido, ao afirmar: “*perhaps we can construct a definition here by seeing folk religion as the interaction of belief, ritual, custom, and mythology in traditional societies*” (p.13). Transpondo para África esta definição de religião popular expressa não um segmento particular da totalidade religiosa, que seria o segmento popular em oposição a uma religião oficial ou elitista, mas antes a religião. O que equivale a dizer que esquadrihar a religião em categorias opostas como religião/magia, religião popular/religião oficial não tem operatividade em contexto africano. No fundo, aquilo que é descrito como pertencente ao domínio da ‘magia’ – por sua natureza funcional, mecânica e utilitária – é, em contexto africano, a própria essência da religião. Poder-se-ia falar em religião *yorùbá* sem os sacrifícios e oferendas, o transe, a adivinhação, a dança e os cânticos? Naturalmente que não.

RELIGIÃO OU DEVER? O CASO YORÙBÁ

Em *yorùbá* a palavra para designar ‘religião’ é *ẹ̀sìn*, que se traduz por “dever” ou “serviço”. Do ponto de vista da própria percepção do que é ‘religião’, conceitual e psicologicamente, só tal designação basta para nos colocar diante de todo um outro universo de construção de significados. A terminologia ‘religião’, cuja tradição latina se prende ao “voltar a ligar” ou “recolher” coisas dispersas, pressupõe um conhecimento perdido ou uma ligação entre o sujeito e o extra-humano, em algum momento, perdida. Ora, a definição africana-*yorùbá* de “dever” ou “serviço” tem uma natureza primordialmente relacional e de dependência. Conceitual e dogmaticamente, a religião *yorùbá* enquadra-se no modelo que Zuesse (1979) chama de ‘religiões de estrutura’ em oposição às ‘religiões de salvação’. Enquanto as ‘religiões de salvação’ se baseiam em valores como: pecado, rendição, graça divina; expressando uma correlação face a um ser supremo cuja magnificência permitirá a salvação da alma rumo a um espaço celestial concebido como um paraíso, que se opõe à existência terrena, tornando-se assim religiões de projeção para o além; as ‘religiões de estrutura’ orientam-se para as tais “coisas boas da vida” como as apelida Hallgren (1991): fertilidade, saúde, bem-estar, conforto, prosperidade. Nesse sentido, as religiões africanas embora se relacionem com um espaço inteligível (chamado pelos *yorùbás* de *ọ̀rún*), na medida em que este é tido como a morada das entidades extra-humanas (divindades, ancestrais), os seus propósitos nada têm a ver com uma ideia de “salvação”, pelo contrário. Tais religiões são marcadas pelas performances religiosas, ou seja, pelos ritos iniciáticos, pelos sacrifícios, oferendas, em suma, pela dinâmica eminentemente prática de culto. Nesse sentido, as religiões africanas *fazem-se* mais do que se pensam, razão pela qual a sua tipologia de culto tenha sido categorizada como do domínio do mágico. Tal fato, contudo, não deve supor uma ausência de pensamento sobre o religioso. Em substituição de teologia

estamos a propor (na esteira do feito em trabalho de mestrado²⁹) a expressão ‘padrões de pensamento religioso’, com a qual melhor se opera na aferição de uma conceitualização em torno da natureza do extra-humano. Tal correlação entre teoria e praxis está bem presente na religião *yorùbá*. O Sistema de *Ífá* representa o mais filosófico segmento da religião *yorùbá*, cujos contornos herdou da geomancia dos africanos islamizados do norte e cuja síntese conceitual não é independente do crescendo dos cristianismos (Ilésanmí 1991).

Não obstante, o sentido de “dever” ou “serviço” é amplamente importante nas religiões africanas, não sendo, portanto, estranha a escolha desses termos para designar a experiência religiosa *yorùbá*. Tais termos remetem para uma relação direta entre o sujeito e os seres extra-humanos que se expressa no dever ou obrigação de prestar culto. Tal como afirma Karin Barber (1990), as divindades (ou seres extra-humanos) estão em relação direta com os sujeitos, existindo na medida em que recebem culto. O mesmo deve ser dito inversamente: os humanos obtêm “as coisas boas da vida” na medida em que prestam homenagem quer às divindades quer aos antepassados, porquanto se tratam de entidades religiosas capazes de interferir no normal decurso dos acontecimentos. Nesse sentido, não há uma opção de crença, ou seja, uma escolha baseada em pressupostos que se tomam como credíveis, mas antes um sentimento de obrigação para com as entidades religiosas, sejam elas antepassados sejam divindades. Não se acredita na sua existência, reconhecesse a sua existência. A obrigação se expressa, então, no serviço religioso: práticas rituais e louvativas. É curioso notar que esse sentimento de dever ou obrigação está presente na África em diáspora, nomeadamente no Candomblé brasileiro, onde as iniciações ou etapas rituais na vida do sujeito, enquanto agente religioso, são expressas em termos de “dar obrigação”; o mesmo acontece nas cerimônias principais para os *Òrìṣà*s, nas quais se procedem aos sacrifícios louvativos – que servem para ativar ou reciclar a energia-vital das divindades, na medida em que essa energia-vital (*Àṣẹ*) é esgotável, requerendo então os ciclos de renovação (dos Santos 1976) – sendo chamadas também de “obrigações”, designando-se correntemente como “obrigação para o *Òrìṣà* x”.

MONOTEÍSMO OU QUE MODELO SISTÊMICO?

A propósito da religião *yorùbá* e da sua conceitualização sistêmica, Peel (1968) escreve: “...*the whole system looks different from different social standpoint*” (p.29). Peel não poderia estar mais certo. A religião *yorùbá* apresenta-se diferente consoante o ponto de observação porque de fato o é. O segmento religioso de *Ífá* tende a conferir um sentido monoteísta à religião, uma vez que tendo herdado os padrões judaico-islâmicos de pensamento organiza-se verticalmente e aponta num sentido de dependência em face de um ser-supremo, designado por *Olódùmarè*. O erro metodológico tem sido o de observar a religião *yorùbá* unicamente (ou majoritariamente) da perspectiva do sistema de *Ífá*, enquanto *locus* preferencial de formulação teórica. Mas tal como Ilésanmí (1991) refere, boa parte dos dogmas da religião *yorùbá* só são

²⁹ FERREIRA DIAS, João, 2011, “Fórmulas Religiosas entre os Yorùbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin”, dissertação apresentada para ao Mestrado em História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

válidos dentro do próprio sistema de *Ífá*. Tal fato é válido, para a operatividade da teoria mediúnica e da teoria de *Deus Otiosus* entre os *yorùbás*. A teoria mediúnica, explorada ao máximo por Idowu (1962), está prenhe de ‘eurocentrismo metodológico’. Ela pressupõe que as oferendas e sacrifícios prestados pelos agentes religiosos aos seres extra-humanos têm por causa última Deus. Tais teorias conferem um sentido de monoteísmo às religiões africanas. Parrinder (1959), por seu turno, apelida os sistemas religiosos dos *Òrìṣàs yorùbás* e dos *Voduns fons* de politeístas. Verger (1999) fala em “monoteísmos justapostos” opondo tal conceito ao “monoteísmo difuso” de Idowu (1962).

É impensável negar a presença de um ser-supremo entre os *yorùbás*, seja ele chamado *Olódùmarè*, seja chamado *Ọ̀lọ́ọ̀rún*. No imaginário *yorùbá* neo-tradicional (Hallgren 1995) o ser supremo está amplamente presente e é parte ativa da experiência e dos discursos dos agentes religiosos. Dessa perspectiva, o modelo poderia ser apelidado de monoteísmo. Todavia, observando o sistema de uma perspectiva do culto aos *Òrìṣàs*, é plausível assumir o modelo politeísta, afinal, por exemplo, em *Ọ̀yọ́*, o culto de *Ṣàngó* não está independente do culto de *Yẹ̀mọ̀njá* (Matory 2005) ou até mesmo levar em conta a proposta de Verger (1999) de “monoteísmos justapostos”. Contudo, Olabiyi (1993) bem refere que as categorias de verticalidade e hierarquia, entre outras, foram introduzidas no imaginário africano pelos missionários. Nesse sentido, quer monoteísmo quer politeísmo permanecem como categorias pouco operatórias, que expõem melhor o citado ‘eurocentrismo metodológico’. Desta forma, consideramos amplamente mais viável denominar o sistema *yorùbá* de ‘fluído’, rejeitando então as velhas categorias de tradição ocidental. Reconhecendo, desta forma, que a experiência religiosa africana se expressa pluralmente, assumindo feições monoteístas e politeístas em cada momento, quer falemos do culto de *Ífá*, quer falemos do culto aos *Òrìṣàs* individual ou coletivamente, quer falemos do culto dos antepassados e da relação destes (ou não, consoante o contexto) com as divindades e o ser-supremo.

Dessa forma, o estruturalismo levado a cabo por Juana E. dos Santos (1976) para a religião *yorùbá* – no qual a autora organiza as divindades *yorùbás* como “da esquerda” e “da direita” (sem dizer à esquerda ou direita do quê tais se encontram), diferenciando *ẹ̀bọ̀ra* de *ìrúnmálé* sem levar em conta o processo histórico da aculturação e simbiose *yorùbá*, sabendo que o termo *Òrìṣà* resultou de uma escolha em detrimento da pluralidade de termos (Ilénsamí 1991) – representa um exercício de parcelar, compartimentar e ordenar realidades que se encontrar livres, sendo vivenciadas de plural forma consoante o contexto.

Vale a pena observar, ainda, o problema da categoria de ‘panteão’. Reconhecendo-se que as categorias clássicas ocidentais não possuem grande operatividade para a observação das religiões africanas, e tendo excluído o monoteísmo e o politeísmo como modelos conceituais. A partir de Leo Frobenius (1913) a helenização da religião *yorùbá* standardizou-se. Pese essa tradição, Hallgren (1991) levanta o problema do conceito de panteão em relação à religião *yorùbá*. Como argumenta o autor não é possível traçarmos um panteão *yorùbá*, levando em conta as diferentes estruturações das divindades. Somente no sistema de *Ífá* se pode falar em

panteão *yorùbá* e, ainda assim, com as ressalvas da aplicação do estruturalismo ao processo conceitual, uma vez que tal sistema religioso somente pressupõe a presença de um ser-supremo, *Olódùmarè* no caso, e de uma arqui-divindade, *Òṣàálá*, não havendo uma informação de como se estruturam, neste modelo, as demais divindades. Hallgren critica ainda os trabalhos antropológicos que tornam a religião hermeticamente definida e que agruparam as divindades num quadro bem definido e arrumado. Todavia, é o mesmo que irá cair nas malhas de organizar as divindades de acordo com princípios funcionais, criando dois grandes grupos: os ligados à terra, água e fertilidade, e os ligados ao elemento celestial que ele associa a *Ifẹ̀*. Em seguida apresenta-nos o terceiro grupo, o das divindades que vestem branco, os *Òrìṣàs funfun*. Todavia, como afirma Peel (2000): “*It follows from this that for a realistic study of Yoruba religion in practice we should take the local cult complex, rather than a supposed Yoruba-wide pantheon*” (p.109). Nesse sentido, preferimos operar também com outra categoria, a de ‘agrupamentos’ ou ‘círculos’, conscientes de que a forma plural como a vivência religiosa *yorùbá* se organiza e expressa deve ser tida em conta localmente em oposição a uma estruturação linear de feição global.

ÌMO: O QUE É TEOLOGIA AFRICANA?

Segundo o dicionário da Church Missionary Society de 1918 (CMS), teologia traduz-se por *Ìmọ̀ O`lọ̀ ọ̀`rún*, o que literalmente significa “conhecimento daquele que é senhor do espaço inteligível” e que correntemente é traduzido por “conhecimento de Deus”. Claro que tal dicionário emerge numa missão cristã e isso é particularmente importante para a reflexão sobre a sua validade/operatividade. Note-se também que estamos já em pleno século XX, o que corresponde ao período do neo-tradicionalismo religioso *yorùbá*. Sobre neo-tradicionalismo, assume-me a definição de Hallgren (1995):

By neo-traditionalism, in this context, is meant the hypothesis of a creative process whereby an established concept, idea or action becomes, in new cultural surroundings, the bearer of new ideas which have no counterpart in the common tradition, sources or early literature. (...) Neo-traditionalism means an entire new interpretation of an old traditional concept. (p. 11).

Esta afirmação de Hallgren lembra-nos o princípio hobsbawmiano (Ranger & Hobsbawm 1983) de ‘invenção da tradição’, porquanto este representa um exercício de estabelecimento de novos paradigmas que operam num sentido de uma continuidade em face de um passado referencial. Tal assunção está particularmente vincada na construção da ideia de “religião tradicional” entre os *yorùbás*. A *ẹ̀`sìn ibílè`* (religião tradicional) dos *yorùbás* é, na verdade, um construto de uma ‘comunidade imaginada’ (Anderson 1991) sob a insígnia de *yorùbá*idade. Na medida em que se vai construindo a identidade *yorùbá* graças a uma

consciência comunitária para a qual contribuíram os *sàró* da Serra Leoa, os *nàgó* da Bahia e os *lukumi* de Cuba, no seu regresso a Lagos, a ideia de “religião tradicional” vai emergindo, particularmente num sentido de valorização de determinados valores autóctones em face do avanço do cristianismo e do islã, apesar da própria “religião tradicional” não pode ser desligada desses elementos exógenos, como refere Peel (2000): “*at a time when “Yoruba traditional religion” was less precisely that than part of the communal furniture*” (p.11). A construção da *yorúbá* é então um exercício claro de autodefinição religiosa diante das religiões exógenas, não sendo, contudo um exercício necessariamente independente dessas.

O sistema de *Ífá*, cujos sacerdotes (*bàbálààwó*) Ilésanmí (1991) apelida de “profetas” e “teólogos”, tem sido o grande responsável pelo exercício de teologização da religião *yorúbá*. Herdeiro dos padrões religiosos islâmicos, este sistema não está independente dos diálogos com o cristianismo, nomeadamente as igrejas evangélicas como a *Aladura*. A bricolagem entre elementos autóctones concebidos como tradicionais e os padrões cristãos de pensamento é um processo em aberto. Exemplo desse diálogo e síntese encontra-se na criação da *Ìjo O`rúnmilà Adúláwò Ifẹ́ kówapò*, uma igreja de modelo cristão dedicada ao culto de *Ífá*, onde os versos sagrados, os *esẹ́ ifá*, que compõem o *corpus* literário que reúne mitologia e conhecimento aplicados ao processo de adivinhação, se encontram organizados no *Ìwé Odù Mímó*, um livro “sagrado” (aliás *Ìwé Odù Mímó* significa, literalmente, “livro do conhecimento sagrado”) utilizado e redigido segundo o modelo bíblico.

O que se verifica, pois, é que o exercício de construção teológica da religião *yorúbá* não é independente de certa síntese histórica da religião. Tal síntese, todavia, não serve para suprimir as assimetrias derivadas da experiência local, onde, em boa medida, se vivencia a religião de um modo manifestamente diferente do modelo sistêmico generalizado – a superestrutura religiosa *yorúbá* representa mais um enquadramento teórico e um exercício político-cultural do que espelha o quadro vivencial da religião.

Dessa forma, o que corresponde à teologia africana é, em bom rigor, um enquadramento teórico lato senso dos principais padrões religiosos africanos. Awolalu (1976) resume a experiência religiosa africana nos seguintes termos:

... everywhere there is the concept of God (called by different names); there is also the concept of divinities and/or spirits as well as beliefs in the ancestral cult. Every locality may and does have its own local deities, its own festivals, its own name or names for the Supreme Being, but in essence the pattern is the same. (p.2)

Claro que Awolalu não leva em conta a construção histórica em torno do ser-supremo. Todavia, é inegável que uma ideia deste se encontra difundida entre os mais variados povos africanos, quer por influência do islã, quer por influência do cristianismo. Dessa feita, são os *religious encounters* (Peel 2000) que fazem as transformações, bricolagens, simbioses

religiosas. E, nesse encadeamento, são os encontros entre modos diferentes de vivenciar e pensar a religião que operam no sentido da construção de uma narrativa e de uma teologia entre as religiões nativas africanas. Olabiyi (1993) relembra o papel dos missionários na implementação de categorias exógenas aos africanos no Golfo da Guiné. Categorias religiosas como salvação, pecado, ser supremo, hierarquia, verticalidade, predestinação, etc., que hoje podemos encontrar em variadas religiões africanas e que estão bem expressas no sistema de *Ífá*, são fruto dos diálogos com o islã e o cristianismo.

Dessa forma, quer falemos no livro sagrado *Ìwé Odù Mímó*, quer falemos no termo *Ìmọ̀ O`lọ́ ọ̀`rún*, é importante percebermos que está em causa uma construção conceitual da religião *yorùbá*. A ideia de teologia é operatória na medida em que um ser supremo (mais ou menos *otiosus*) está presente nos discursos dos agentes religiosos. Ademais, podemos dizer que há teologia africana na medida em que existem padrões de pensamento sobre o religioso que atuam como dogmas ou cânones conceituais e rituais. Uma vez que são as narrativas míticas que conferem os tabus (*ewọ* em *yorùbá*) das divindades e que estes inferem nas performances religiosas (ritos, sacrifícios), a teologia africana é amplamente prática. Assim, perante a questão “o que é teologia africana?” propomos a seguinte definição: por teologia africana entendem-se os padrões de pensamento de natureza religiosa que servem de referencial simbólico às práticas rituais, constituindo-se, desta forma, como um saber eminentemente prático onde a teoria (narrativas míticas) confere enquadramento à praxis, e esta outorga aplicabilidade à anterior, numa correlação direta. Esta tem um caráter neotradicional porquanto representa o resultado de múltiplas negociações entre elementos autóctones e destes com exógenos, nomeadamente o islã africano e os cristianismos missionários e de matriz africana. Entre os mais variados padrões encontram-se: uma ideia de um ser supremo, divindades, ancestrais, energia vital, entre outras.

CONCLUSÃO

Pensar religião em África é um exercício que implica, em primeiríssimo lugar, ser-se capaz de fugir aos lugares-comuns do ‘eurocentrismo metodológico’. Não obstante, como afirmamos inicialmente, a delimitação de fronteiras é, então, um raciocínio de tradição ocidental, onde as coisas mais se excluem do que incluem. Estruturação e sistematização são, sem dúvida, exercícios racionais de dicotomias e esquadramento que deixam de fora elementos vitais de uma determinada experiência ou realidade. Culturas de base oral, a que damos o nome de culturas de antigo conhecimento, estão prenhes de religiosidade plural e diversificada que, em boa parte, ficam de fora de um modelo teórico-conservador de religião. Mesmo no seio de sociedades cristãs, a religiosidade popular (*folk religion*) encontra-se em contraponto face à religião institucionalizada, embora seja na primeira que reside a pluralidade vivencial. Em contexto africano é nas linhas de fronteira que habitam as mais importâncias experiências religiosas, pois a religião é um fato social totalizador. Dentro de um

enquadramento de fronteiras a distinção entre ‘religião’ e ‘magia’ tem operado em larga escala nos estudos antropológicos. O que se verifica é que tais categorizações resultam mais de um entendimento teórico do que é ou não é religião à luz de padrões ocidentais do que de uma percepção e de uma análise real despida de pressupostos tais. Aquilo que alguns autores apelidam de ‘magia’, por sua preponderância técnica e focada em objetivos práticos, constitui a essência da experiência religiosa africana. A religião em África é eminentemente social, comunitária, voltada para a manipulação, para a comunicação, para um sentido de eficácia. A religião existe em função dos fins a que uma sociedade se propõe. Dessa forma, não sendo predominantemente filosófica (e dir-se-ia, desse modo, passiva), ela é categorizada, erradamente, como ‘magia’. Simultaneamente são religiões onde o sentimento de “dever”, “serviço” e “obrigação” está mais vincado do que um sentimento de “crença”, na medida em que as divindades e os ancestrais estão intimamente correlacionados como os agentes religiosos através do culto e dos sacrifícios, veículos de estabelecimento de alianças entre o sujeito e o ser extra-humano.

Ao nível sistêmico compreende-se que as categorias de ‘monoteísmo’, ‘politeísmo’ e ‘panteão’ resultam também de um discurso histórico sobre as religiões africanas, sendo na verdade categorias que carecem de operatividade. Dessa forma, consideramos, em alternativa, a análise da religião africana, nomeadamente a *yorùbá*, em função da vivência local e momentânea da mesma, ou seja, sendo de natureza fluída ela é percebida diferentemente consoante o plano relacional em foco. No referente ao ‘panteão’ transferimos a categoria para ‘agrupamentos’ ou ‘círculos’ na medida em que panteão pressupõe uma estruturação rígida das divindades, o que não é operatório, nomeadamente, entre os *yorùbás*, mesmo no sistema de *Ífá*, onde as categorias ocidentais de salvação, hierarquia, pecado, entre outras, se fazem sentir, fruto da própria simbiose e síntese conceitual deste segmento religioso.

Por fim, porque uma religião implica pensamento, reconhecemos a existência de uma teologia africana, que preferimos nomear de ‘padrões de pensamento religioso’. Repetimos, para fins de conclusão, a definição de teologia africana, citada acima: por teologia africana entendem-se os padrões de pensamento de natureza religiosa que servem de referencial simbólico às práticas rituais, constituindo-se, desta forma, como um saber eminentemente prático onde a teoria (narrativas míticas) confere enquadramento à praxis, e esta outorga aplicabilidade à anterior, numa correlação direta. Esta tem um caráter neotradicional porquanto representa o resultado de múltiplas negociações entre elementos autóctones e destes com exógenos, nomeadamente o islã africano e os cristianismos missionários e de matriz africana. Entre os mais variados padrões encontram-se: uma ideia de um ser supremo, divindades, ancestrais, energia vital, entre outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Ed. Revista), London and New York: Verso.

AWOLALU, J. O, 1973, "What is African Traditional Religion?", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 10, No. 2, pp. 1-10.

BARBER, Karin, 1990, "How Man Makes God In West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Òrìṣà", *Africa*, Vol.51, 3: 724-745.

BAUDIN, Noël, 1884, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon: Bureaux des Missions catholiques.

BERNARDI, Bernardo, 1988, *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, Perspetivas do Homem, Edições 70.

BERLINER, David & SARRÓ, Ramon (eds.), 2007, *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford and New York: Berghahn Books.

BORGHERO, Francesco, 1872, *Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission*, Cinquième Édition – Tours: Alfred Mame et Fils, éditeurs.

BOUCHE, Pierre, 1885, *La Côte Des Esclaves et Le Dahomey*, Paris: Librairie Plon.

Dictionary of Yoruba Language, 1918, Lagos: Church Missionary Society (CMS).

DURKHEIM, Émile, 1912, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système totémique en Australie*, Paris: Alcan.

ELIADE, Mircea, 1958, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Florida: Harcourt.

Evans-Pritchard, E. E., 1956, *Nuer Religion*, New York: Oxford University Press.

FERREIRA DIAS, João, 2011, "Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin", dissertação apresentada para ao Mestrado em História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ROBENIUS, Leo, 1913, *The Voice of Africa*, London: Hutchinson & Co.

GUTHRIE, Stewart *et al.*, 1980, "A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply], *Current Anthropology*, Vol. 21, 2, pp. 181-203.

HALLGREN, Roland, 1991, *The Good Things in Life*, Lund: Lund Studies in African and Asian Religions.

HALLGREN, Roland, 1995, *The Vital force. A study of Àṣẹ in the Traditional and NeoTraditional Culture of the Yoruba People*, Lund: Lund Studies in African and Asian Religions.

HAMMOND, Dorothy, 1970, "A problem in Semantics", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, 6, pp. 1349-1356.

HORTON, Robin, 1960, "A Definition of Religion, and its Uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 90, 2, 201-226.

IDOWU, Bọlaji, 1962, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*, London: Longmans.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákánjúolá, 1991, "The Traditional Theologians and the Praticce of Òrìṣà Religion in Yorùbáland", *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, 3, pp.216-226.

- KISHIMOTO, Hideo, 1961, "An Operational Definition of Religion", *Numen*, Vol. 8, 3, pp. 236-240.
- LAPLANTINE, François de, 2000, *Aprender Antropologia*, São Paulo: ed. Brasiliense.
- LEACH, Edward R., 1968, *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1966, *The Savage Mind*, University of Chicago Press.
- MATORY, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press.
- OLABIYI, Babalola Yai, 1993, "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", In: Chrétien, Jean-Pierre (org.) *L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire*, Paris: Karthala, pp. 241-265.
- OLIVEIRA, Altair, 2002, *Cantando para os Orixás*, Rio de Janeiro: Pallas.
- PARRINDER, E. G., 1959, "Islam and West African Indigenous Religion", *Numen*, Vol.6, 2, pp.130-141.
- PEEL, J. D. Y., 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press.
- PRANDI, Reginaldo, 2001, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo: Companhia das Letras.
- RANGER, Terence & HOBBSAWM, Eric (eds.), 1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, Paris: Armand Colin.
- SANTOS, Juana E., 1976, *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*, Rio de Janeiro: Vozes.
- SANTOS, Milton Silva dos, 2008, "Mito, possessão e sexualidade no candomblé", *Revista Nures*, 8, pp. 1-9.
- SOUTHWOLD, Martin, 1978, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, 13, pp. 362-379.
- TYLOR, Edward B., 1873, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and costum*, 2 vols., London: John Murray.
- VERGER, Pierre, 1999, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*, São Paulo: EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo.
- VERSNEL, H. S., 1991, "Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, Vol. 38, 2, pp. 177-197.
- VRIES, Jan de, 1962, "Magic and Religion", *History of Religions*, Vol. 1, 2, pp. 214-221.
- YODER, Don, 1974, "Toward a Definion of Folk Religion", *Western Folklore*, Vol. 33, 1, Symposium on Folk Religion, pp. 2-15.
- ZUESSE, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*, Ohio University Press.

Leitura antropológica sobre Angolanidade

Patrício **Batsîkama** | UFP³⁰

Introdução.

A teorização de “angolanidade” deveu-se, em grande parte, da corrente freyriana sobre luso-tropicalismo. Faremos a nossa releitura sobre esse assunto antes de falar propriamente sobre “angolanidade”, para depois abordar separadamente as quatro angolanidades que a História terá registado, nomeadamente: (i) angolanidade apriorística; (ii) angolanidade rizomática; (iii) angolanidade; (iv) angolanidade aposteriorística.

1. Luso-tropicalismo em Angola.

As ideias de Gilberto Freyre alastram o império luso nos “tristes tropiques”. No Brasil onde nasce a teorização, nota-se: (i) a bicontinentalidade do português, o colono, aquele que dita regras e estabelece o jogo societário; (ii) a bicontinentalidade do africano, o colonizado, aquele que além de cumprir com as regras pode associar-se³¹ ao colono e a sua descendência partilhar as terras; (iii) a unicontinentalidade do ameríndio, o colonizado, aquele a quem pertence verdadeiramente a terra e que, por medidas repressivas, é obrigado a ceder/perder parcialmente por regra ou por relações que resultam com o resto dos constituintes societários (africanos e portugueses).

Pela lógica dos seus protagonistas, o português/colonizador parece representar o EU: ele dita e estabelece o jogo social. Africano assumiria aqui as funções representativas de Não-Eu por servir-se de “aliado” trazido pelo EU num espaço primordialmente pertencendo ao OUTRO, que é o ameríndio. Essa será a estrutura que, ao longo da nossa reflexão partindo dos dados empíricos, se verificará como fio operacional das representações não só na luso-tropicalidade ou luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre (“Casa Grande e Senzala” e “O mundo que o português criou”, principalmente), mas, também, na construção da angolanidade.

Expansão do luso-tropicalismo.

³⁰ Universidade Fernando Pessoa, Porto. Este texto é um resumo parcial do nosso trabalho de tese de doutoramento, orientado pelo prof. Dr. Álvaro Campelo.

³¹ Há uma leitura generalizada segundo a qual a união do colono com a mulher colonizada não foi pacífica. Ela terá sido violentada/forçada, a mulher colonizada/escravizada, a associar-se (sexualmente) com o colonizador. Justifica-se geralmente, que raros são os casos em que a mulher colonizadora associa-se com homem colonizado.

A ideia interessa inúmeros intelectuais no Brasil: Jorge Amado, José Lins do Rego, Raquel de Queirós, entre outros. Freyre chega na Ásia e na África, precisamente em Angola, onde inicialmente prefere legitimar a sua teoria em meras convicções (Angola não teria necessidade de ser independente de Portugal). Mais tarde (1951-1959), admitiria a possibilidade duma Angola independente.

Representações de “EU”, “Não-EU” e “OUTRO”.

Partindo de cinco textos fundamentais em antropologia (Allier, 1927; Geertz, 1972/1973; Malinowski, 1926/1944; Levis-Strauss, 1962/1977), podemos descrever as representações (ou os *a priori ontológicos*³²) do luso-tropicalismo da seguinte maneira (Auge; Colleyn, 2004: 15)³³:

- (a) EU: o Português apresenta quase todos propósitos do “EU”, isto é, do executor. Aliás, o luso-tropicalismo ou “mundo que criou” o modelo que ele cria imprime a sua “identidade/personalidade” inicial como norma. Ipso facto o resto das propostas que intervêm nessa “hiper-identidade vestem os traços personalísticos do EU, nomeadamente: (i) língua³⁴ do colonizador que se torna língua unificadora; (ii) hábitos diluídos pelo espaço e o processo de adaptação de ambas partes³⁵ ainda teleguiam o comportamento psicossocial.
- (b) “Não-EU”. A implantação do português no Brasil foi acompanhada com um “não-português”, o Africano/negro. No “aglomerado brasileiro”, lusotropicalismo apresenta os traços do “Não-Eu”: (i) na língua o português se instala já com neologismos no Brasil; (ii) hábitos não só são misturados, mas sim desenvolvem-se em paralelo na fase inicial e média.
- (c) “OUTRO”: os constituintes são: (i) cosmovisão não-lusitana na língua portuguesa: a pronúncia que modifica a musicalidade de Luís de Camões, será seguida de uma tipificação; (ii) contrastes psicossociológicos são influenciados pela interiorização/exteriorização quer linguagética quer comportamental. Por conseguinte, influenciam-na a sua vez, e de modo variável e dinâmico.

A seguir, iremos abordar da obra de Gilberto Freyre comparando as representações de “Eu”, “Não-Eu” e “Outro” na realidade angolana.

Luso-tropicalismo em Angola.

Na academia angolana, Mário António Fernandes de Oliveira – discípulo de Gilberto Freyre (1900-1987) – foi o fundador da corrente da criouldade (mulatidade) em Angola.

³² Bordieu chama *agentes*. São para nós os “*a priori*” *ontológicos* por que: (i) constituem inseparavelmente um *agente singular*; (ii) representam – enquanto todos – identidade singular.

³³ “O antropólogo encontra aí as regularidades e, comparando aos outros, pode teorizar estas diferentes elaborações de sentido”.

³⁴ A língua sendo expressão, ela obedece a uma estrutura pensativa que explica toda uma cultura, história dum povo (filologia) e, até certo ponto,

³⁵ O que se assiste aqui é as dificuldades das “lusíadas” tropicalizar-se.

Contudo, importa salientar que o nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade reagiu explosivamente aos textos de Gilberto Freyre, logo depois as suas conferências nas universidades americanas (em 1954).

Tentamos reconstruir as representações sociais, neste caso. EU/luso-descendente angolano; Outro/afro-angolano. Reparámos que o EU e Não-EU/Eu(-1) são contrários: EU ≠ EU(-1). Isso implicaria que se EU for a língua portuguesa, Não-EU seria língua angolana patrimonial (língua nacional). De modo igual, importa reconsiderarmos OUTRO como afro-angolano pela obra portuguesa (*O mundo que o Português criou*) que implica a fraternidade entre Angolano e outras colónias africanas. Cada um trouxe um pouco da sua cultura originária. Nesse caso, numa primeira linha teremos:

- (i) EU: português/luso-descendente
- (ii) Não-EU: autóctone angolano³⁶
- (iii) Outro: afro-angolano.

Comparando ao quadro que anteriormente estabelecemos na obra de Gilberto Freyre, há – ao que nos parece – uma incongruência:

Gilberto Freyre

- (1) EU/Português
- (2) Não-EU: Africano/luso-companheiro angolano
- (3) OUTRO: Ameríndio

Angolanidade

- (1) EU: Luso-descendente
- (2) Não-EU: Autóctone
- (3) OUTRO: Afro-angolano.

A diferença epistemológica na estruturação das representações dum mesmo conceito – ou teoria/método na linguagem de Mário Pinto de Andrade – reverteria, talvez no fundo identitário das culturas que acolhem, plataformas discrepantes: brasileira e angolana. Brasil que acolhe o EU, não o faz isoladamente. Este EU está acompanhado de outro EU que não é EU, isto é EU(-1) ou ainda Não-EU. O EU chama-se português, e o Não-EU é africano. Nessa lógica, o OUTRO que lhes acolhe é Ameríndio. O caso parece diferente para África, e Angola em particular. O EU continua a ser o português, mas ao instalar sua cultura em Angola, ele o faz quase exclusivamente³⁷. É verdade que, em Angola, encontremos línguas cuja origem é Macau ou Cabo Verde..., mas no tecido cultural angolano – veiculado na literatura (Lopes de Sá, S/d: 1) ou não – estes ingredientes culturais quase não são presentes, e se possível encontrá-los, de forma mascarados e com aparências da realidade endógena. Também, o africano no Brasil é

³⁶ “Autóctone” é aqui uma categoria formal. Historicamente, Angola pertenceria aos !Kung (Batsikama: 2011). Estes foram invadidos pelos proto-Njila (Vansina, 2004) e pelos Bantu. De 1491 ate 1917 houve a territorialização portuguesa em Angola.

³⁷ Os contratados que Portugal trouxe em Angola eram oriundo de: (i) São-tome; (ii) Brasil; (iii) Índias.

escravizado e depois fraternizado através da religião. Em Angola é o contrário: o angolano resiste a instalação portuguesa, por um lado e por outro, não aceita qualquer escravagismo no seu território (embora se verifique a escravidão passiva, sustentada nos usos e costumes internos).

A outra discrepância seria as representações de OUTRO. Enquanto no Brasil o OUTRO é o autóctone, em Angola, ele é “Afro-angolano”: o OUTRO ameríndio foi quase recuado nas “terras do fim do mundo”, ele que é *autóctone*. Ao contrário, o OUTRO angolano que não é *autóctone* parece ter, ainda, espaço na integração social, por causa da língua portuguesa (língua das centralidades e quase desconhecida no “interior”). Não só partilha o mesmo “género estrutural” de autóctone que o “Eu”, mas é literalmente apadrinhado por este. É por isso que na visão sociológica, a destribalização era tida como uma autêntica destruição das culturas internas através das políticas violentas de assimilação. Mário Pinto de Andrade a considera uma brutalização selvática e não civilizadora como o defendera a teoria freyreana.

2. Angolanidade apriorística.

Dois condicionantes permitem que seja o MPLA a começar com teorias a volta disso: (i) os membros do MPLA/luta intelectual integravam associações dos literários – nos anos 40-70 do século XX – nos circuitos internacionais da africanidade, negritude, etc.; (ii) os primeiros a utilizar o termo pertenciam a MPLA (Andrade, 1962b) e os primeiros teóricos surgiram no MPLA: Mário Pinto de Andrade (Kajibanga, 2000) e Viriato da Cruz.

Mário Pinto Andrade é da opinião que:

“... a angolanidade requer enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas, abraça e ultrapassa dialecticamente os particularíssimos das regiões e das etnias, em direcção à nação. Ela opõe-se a todas as variantes de oportunismo (com as suas evidentes implicações políticas) que procuram estabelecer uma correspondência automática entre a dose de melanina e dita autenticidade angolana. Ela é, pelo contrário, linguagem da historicidade dum povo”.³⁸

O que significaria angolanidade apriorística? Os militantes do MPLA observam a inoperacionalidade do luso-tropicalismo e tomam medidas correctivas a partir de duas constatações: (i) as “etnias” rumo à *nação* angolana incorporavam num discurso hegemónico da criouldade bio-cultural e da sua abertura ao mundo; (ii) construção do sujeito colectivo (Spinoza, 2010: 23-25) angolano implicava o diálogo civilizacional do “Eu” e “Outro” em duas

³⁸ Conferir Victor Kajibanga (Kajibanga, 2004: 130-131)

dimensões: histórica e sociológica.³⁹ Isto é, nessa primeira observação, angolanidade parte das potenciais socioculturais e humanas que compõem Angola: isto é, um “*a priori*” histórico/sociológico contextual. Em 1959, a ideia é lançada/Costa Andrade; em 1960 Mário Pinto de Andrade constrói conceitos; em 1961 Agostinho Neto vê certo construtivismo cultural adequado para um país plural em termo de raça e povo. São pessoas cultas, viajadas e inteligentes que utilizam o termo. Teoriza-se, assim, o discurso nacionalizador dos “grupos societários”: angolano, afro-angolano, luso-descendente, euro-angolano. A ideia predominante aqui é construir uma *nação* a partir dos traços culturais de todas as forças sociais angolanas⁴⁰, e como no “rise of nationalism”, inevitável aos conflitos étnicos internos emergentes (Geertz, 1988).

Interessa-nos agora perceber essa angolanidade apriorística no comportamento angolano. A nossa leitura é simples: sendo uma reflexão crítica, mas sequencial do luso-tropicalismo, angolanidade apriorística estratificou os traços culturais do nacional na mesma ordem de “Eu”, “Não-Eu” e “Outro” luso-tropicalistas.

Consideramos o MPLA/local onde Ambundu/luso-descendente assumem o “Eu”. Quem será o “Não-Eu” e quem poderá ser o “Outro”? Fazendo a pergunta de outra forma, como funcionariam as relações epistemológicas (Bordieu, 1964: 32-34) entre os traços culturais constituintes da “Cultura nacional” entre os diferentes “actores identitários” nessa angolanidade?

Vamos parametrizar as nossas análises num período de 1975-2008 por duas razões: (i) a composição dos dirigentes do MPLA nas propostas dos Acordos de Alvor em 1975; (ii) a composição dos dirigentes do MPLA depois das eleições gerais de 1992 e de 2008. Desse quadro, podemos tirar algumas conclusões que nos façam compreender quem seria o “Eu” (grupo social hegemónico), quem seria o “Não-Eu” (grupo social dominado) e quem poderia ser o “Outro” (grupo social dialógico do “Eu”). Dai, compreenderemos o jogo simbólico do poder (Bordieu, 1989).

Na angolanidade apriorística construída pelo MPLA podemos encontrar as seguintes características dos constituintes:

- (a) “Eu”: assimilado do litoral; luso-descendente;
- (b) “Não-Eu”: não-assimilado do interior; angolanos autóctones⁴¹;
- (c) “Outro”: afro-angolano do litoral; português/antigo colono⁴².

³⁹ Partimos da teoria de Pierre Bordieu (Bordieu, 1991:113-119). Para compreender a nossa estruturação dos “constituintes” da Angolanidade: (Bordieu, 1992; Bordieu, 1996).

⁴⁰ O termo “etnia” é evitado, para enaltecer a “nação”.

⁴¹ Partimos do pressuposto que os afro-angolanos viviam mais no litoral e nas centralidades urbanísticas onde tinham, de facto, espaço. No interior, o seu estatuto levava-os na categoria de um “sub-angolano”, por não ter linhagem local. São autóctones por ser oriundos só de Angola.

⁴² Principalmente aqueles que constam na lista dos indicados para constituir o Governo, nos Acordos de Alvor.



Importa salientar que tentaremos considerar essa estrutura (“Eu”, “Não-Eu”, “Outro”) como suporte de cultura, e também como texto (Geertz, 1972)⁴³ para lermos as dinâmicas das estruturas sociais angolanas a volta da *angolanidade apriorística* (e outras também). É importante considerar o local onde essas ideias estão a ser construídas: Europa/Ocidente e África. Isto é, fora e dentro de Angola (Messiant, 2009-2: 123-125). Esse “fora de Angola” pode significar também “longe de Angola”, mas nesse caso, o “Litoral angolano” seria mais próximo do que o “Interior angolano”. Dai justificar-se-á porque “Eu” teria o “Outro” como seu interlocutor directo.

A criouliidade significava “abertura ao mundo” na sua perspectiva cultural. Razão pela qual angolanidade apriorística, ao construir teoricamente o sujeito colectivo angolano, busca no “Outro” a sua aceitação continental (África) e universal (Portugal/Brasil). É na base disso (Bordieu, 1964: 56) que MPLA se construiu e constrói as suas linhas políticas, desde o governo dos Acordos de Alvor até 2008.⁴⁴ De forma resumida, eis o quadro que se apresenta:

- (i) 50,29%: assimilados litorais;
- (ii) 22,40%: luso-descendentes⁴⁵;
- (iii) 15%: afro-angolanos;
- (iv) 13%: não assimilados do Interior.

Embora exista uma categorização semelhante a Cristine Messiant (2009-2: 206-209) e mesmo que corresponda a distribuição socioeconómica angolana pós-independência (Guerra, 1979), importa salientar que a nossa resulta das nossas recolhas e análises. Provisoriamente constatamos que cerca de 72,69% são Litorais e luso-descendentes, com poder financeiro/económico. Quer com isso dizer, o “Eu” representa nessa angolanidade apriorística, o Litoral e o luso-descendente. O “Não-Eu” é oriundo de Interior: Còkwe, Kòngo, Umbùndu... e mesmo Ambùndu não assimilados (Eriksen, 1993: 22-23), e busca sua estabilidade financeira nos “mercados alternativos”, a ponto de indirectamente cumprir as estratégias estabelecidas pelo “Eu”. Por conseguinte, sofre dupla crise de identidade: busca (hipocritamente) na cultura

⁴³ No seu artigo: “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ele escrevia: “The cockfight’s function, if you want call it that, is interpretative; it is a Balinese reading of Balinese experience; a story they tell themselves about themselves”.

⁴⁴ Consideramos: (i) a lista do governo dos Acordos de Alvor; (ii) os integrantes do Governo de Agostinho Neto; (iii) os dos Governos de José Eduardo dos Santos; (iv) resultados das eleições de 1992; (v) GURN; (vi) resultados das eleições de 2008.

⁴⁵ “... A Casa dos Estudantes do Império era muito grande, e a sua vocação não era necessariamente africana... Havia, também, filhos de Colonos, etc. que não estavam particularmente interessados a se descobrir uma *negritude*, a descobrir-se realmente africana” (Messiant, 2009-2:116).

litoral/luso-descendente (portuguesa cristã) modelo da sua abertura e prefere afastar-se dos “seus”.⁴⁶ Ainda é visível que no litoral se evite falar línguas patrimoniais a fim de ter facilidade às oportunidades. Se por um lado essa postura “Não-Eu” permite-o integrar à estrutura dessa angolanidade apriorística, por outro no conjunto ele é visto em terceira posição na realidade comunicacional⁴⁷ da estrutura. Ora, na verdade, são os Litorais assimilados e os luso-descendentes que estão na forja não só da angolanidade, mas também, na criação do MPLA e do MPLA/Estado. Talvez isso explique a hegemonia (Foucault, 1987) que assumem nessas paragens.

As dissidências internas do MPLA (Mabeko-Tali, 2001) desde as Revoltas Activa e de Leste quer ao 27 de Maio de 1977 (Fragoso; Pedro, 2010) – sem esquecer-se das atrocidades/massacres pós-eleitorais pos-1992 (Eurico, s/d; Roque, 2000) – obedecem a essa estrutura da angolanidade apriorística. Enquanto teoria/conceito, a angolanidade apriorística buscou um instrumento institucional que se chamou Simpósio sobre Cultura Nacional (onde a hegemonia luso-descendente e litoral era expressivamente clara). Esse instrumento institucional discursava já na perspectiva do país (MPLA/partido-Estado).

Culturalmente a hegemonia da angolanidade apriorística (Dias, 1984: 61-62, 76-78) parece declinar a partir de 1992, independentemente do MPLA ter maioria. A brutalização dos “Interior/Não-Eu” através de massacres de 1992 quer em Luanda, quer nas outras províncias (Uíge, Huila, por exemplo) vem empobrecer a angolanidade apriorística. Ganha arrogância, barbárie como novos traços operacionais (já não era apenas intelectual/civilizada) e instala uma cultura do medo (Albuquerque, 2002), embora as gerações pós-eleitorais (1992) não parecem conhecer esse medo, embora colateralmente seja visível em alguns casos.⁴⁸

Porém, essa angolanidade ainda está patente, mas de outra forma. Ela sobrevive por duas razões, talvez: (i) as consequências do nacionalismo administrativo e económico tornam neo-capitalista essa angolanidade. A visão hegemónica cultural passa a ser através dos suportes económicos/financeiros. O intercâmbio através da Cultura (língua, música, cinema, dança, etc.) é, sobremaneira, dominado pelo poder financeiro. Ora não só esse poder pertencia ao “Eu” apriorístico (Litorais e Luso-descendentes) que buscou colusão/comunicação com afro-angolano, mas, e sobretudo, o “Não-Eu” apriorístico conhecia crise identitária idiossincrática que será agudizada pelo seu medo de perder espaço de sobrevivência (Albuquerque, 2004: 32, 39) na estrutura da angolanidade apriorística⁴⁹; (ii) a vulgarização da universidade em Angola⁵⁰, banaliza *ipso facto* a formação superior. Se os “Não-Eu” que são do Interior virão suas condições

⁴⁶ Esse afastamento e hipócrita, mas apenas para garantir o clientelismo eleitoral (ainda que as dinâmicas impusessem) ele serve.

⁴⁷ O “Eu” comunica-se sempre com “Outro” e o “Não-Eu/Ele” nem sempre está presente.

⁴⁸ As manifestações que se tem assistido em Angola/Luanda – desde a Primavera Árabe (2011) – os têm os jovens (entre 17 e 23 anos) como oxigénio.

⁴⁹ Importa salientar que o “lugar” que o “Não-Eu” ocupa não é de prestígio, mas humilhante.

⁵⁰ Em 2009 o Secretariado de Estado para Ensino Superior (SEES) criou seis universidades públicas nas regiões académicas (que corresponde, na verdade nas *regiões económicas* que planificou MPLA).

criadas para formação universitária (abertura ao mundo) a verdade é que tal formação ainda carece de qualidade/excelência. Aqui, angolanidade apriorística (na dimensão já do país) manterá “Eu” (desta vez dinamizado pelas outras angolanidades) no comando (por ter formação qualificada/ser gestor do emprego), e o “Não-Eu” vera a sua revolução estagnada por ainda depender (financeira e economicamente⁵¹) do “Eu” (e “Outro”). Com a ditadura dos banqueiros – na ordem mundial do novo Millenium – a hegemonia cultural/capitalista do “Eu” prevalece, mas desta vez na linha de *soft-power*.

Dentro da linha da angolanidade/MPLA (apriorística), na sua anatomia social interna⁵², o “Eu” tem poder económico, tecnológico, gere emprego e participa nas estratégias do país senão exclusivamente, pelo menos com alguma arrogância intelectualista. O seu conforto comunicacional continuar a ser possibilitado com “Outro” (Fabian, 1986: 72-74). Ainda é visível hoje em dia no aparelho administrativo que na verdade é a herança da descolonização (Bordieu; Passeron, 1964). Dificilmente o “Não-Eu” assume posições de liderança, mesmo quando busca por outras formas sociais, associar-se com os “Eu”. Como “Eu” dialoga normalmente com “Outro”, assiste-se (por exemplo) as preferências matrimoniais que ainda obedecem a estrutura da angolanidade apriorística. O “Não-Eu” MPLA beneficia apenas do “entourage” do “Eu” (económica e financeiramente poderoso) e “Outro” (modelo cultural) não desvincula ao risco de ver seu prestígio económico esvanecer (Falola, 2004; Melo, 1994: 37, 43). A crise identitária atinge aqui o nível de humilhação⁵³, independentemente dum núcleo multicultural (Frank, 1997: 732) e das pretensões dos constituintes dessa estrutura social (Boas, 1945[1918]). As manifestações emergindo contra o *poder estabelecido* (Santos, 1994: 111), embora possam ser “reacção natural” dos condicionantes da existência (Khroeber, 1952: 59), criem novas estruturas. Talvez isso justifique o porquê depois da *angolanidade [apriorística]* ter sido orquestrada como “formula magica” na salvação de Angola (1959/1961), surgirá outra proposta alternativa: *angolanidade [rizomática]*.⁵⁴ Aqui o local/origem⁵⁵ (Chabal, 2009: 27, 32) desempenha um papel decisivo na estruturação dessas identidades colectivas.

3. Angolanidade rizomática/angolanitude.

O que chamamos angolanidade rizomática é a ideologia sobre a cultura nacional (que define/molda o Angolano nacional) baseando-se nas raízes patrimoniais angolanas. A sobrevalorização interna dessas culturas em relação a cultura europeia (em Angola) faz com que

⁵¹ O capítulo I de livro *Raisons pratiques* (Bordieu) justifica a “luta” entre “Eu”, “Não-Eu” e “Outro”.

⁵² Macedo, 1988; Boxer, 1967; Guerra, 1979; Carvalho, 1989: 39-46

⁵³ O quadro “Cultura do Interior sendo ‘pobre’ em relação a Cultura do Litoral sendo *rica*” convertido no capitalismo de diamante/petróleo permite a autodestruição da Cultura do Interior.

⁵⁴ Agostinho Neto foi eleito líder do MPLA para rivalizar o prestígio cultural de Holden Roberto.

⁵⁵ Local: a natalidade de um indivíduo é importante, embora em si não outorga directamente o poder de pertencer àquela sociedade (de onde se nasce). Origem: é sempre necessária que se tenha uma origem histórica de onde nasce, para que a importância do local de natalidade tenha algum poder simbólico.

os luso-descendentes, os afro-angolanos e os Euro-angolanos sejam submetidos as culturas dos locais onde nascem⁵⁶. Importa salientar que UPA desenvolveu um modelo diferente da UNITA, e tentaremos expor cada particularidade.

(a) **UPA/FNLA**

A UPNA parece-nos ter sido apologista a monarquia kongo⁵⁷. Ainda que Holden Roberto tenha optado por um modelo republicano, a presença de substratos kôngo é notória na definição ideológica da UPA. Assim o luso-tropicalismo pareceu a essa organização política como “manobra” do colonialismo português. O apoio americano, ainda que fosse à logística, determinava a postura negativa da UPA/FNLA (Stokwell, 1979: 86-87, 206, 245)⁵⁸ perante luso-tropicalismo. Alias, Gerald Bender – já em 1962 – desmistificava-o como instrumento neo-colonizador. A *kôngolidade* (Pelissier, 1979: 126) e as influências da zairianização na elite dessa angolidade (Brinkman, 2003: 5, 7), como serio entrave, desqualificavam a pretensão luso-tropicalista. O conservadorismo da UPA – na sua incorporação na modernidade/abertura – parecia um neopatrimonialismo moderno (Eisenstadt, 1972), guardando ainda a hegemonia de linhagem reinante. Na base das constatações na Guiné Bissau (Forrest, 2003), pode se compreender as fragilidades internas dessa organização face aos condicionantes republicanos/democráticos e, no caso específico de Angola, a luz dum capitalismo de diamante/petróleo (Hodges, 2001).

A região onde nasceu UPA/FNLA tem características peculiares que não permitiram a implantação efectiva do luso-tropicalismo⁵⁹. A resistência kôngo perante a implantação portuguesa. Com Luanda já conquistada, o reino do Kôngo deixava de interessar os Portugueses (cansados com as guerras de resistência) que expandiram sua autoridade através do resto de Angola. Tendo o apoio dos E.U.A. (Stockwell, 1979), o luso-tropicalismo era logo desmascarado.

Das quatro constituições hierárquicas da UPA/FNLA (1959-2006)⁶⁰, importa salientar esse quadro significativo:

- (1) 68,14%: Salvador/aristocratas;
- (2) 21,06%: Bazômbu comerciantes;
- (3) 3%: Umbundu
- (4) 2,8%: Ambundu
- (5) 2,33%: afro-descendentes/luso-descendentes

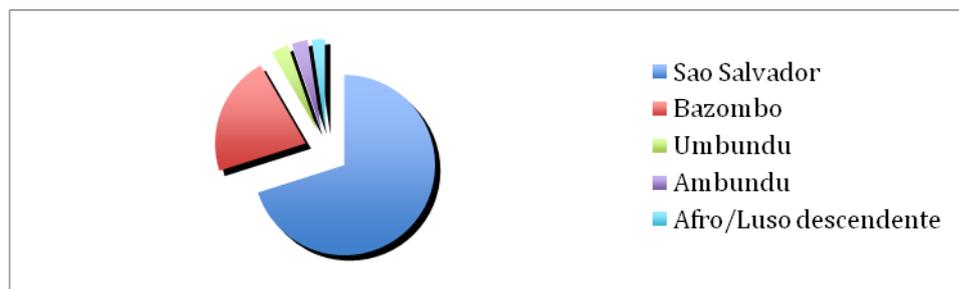
⁵⁶ Benot, 1981; Birnbaum, 1997; Nganga, 2008; Andrade, 1997; Neto, 1997; Sinda, 1972

⁵⁷ Matumona escrevia: “...do ntotelismo, [UPA] evolui rapidamente para as concepções mais liberais, mais republicanas” (Casmiro, 2011:29).

⁵⁸ Estima-se em mais de 80 milhões em 1975, no Consulado do presidente Gerald R. Ford; cerca de 19 milhões foram destinados a UPA/FNLA. Nas contas directas apresentados por John Stockwell, chega-se a 34 milhões, (a dividir entre UPA/FNLA e UNITA).

⁵⁹ *Discurso sur le Colonialisme* de Aime Cesaire; *Peau noire, Masque blanc*, de Franz Fanon; *Autobiography* de Kwame Nkrumah.

⁶⁰ Começa-se na fundação da UPA, a da FNLA, do GRAE, do GURN ate a morte do líder Holden Roberto. Dai para cá, há muitas dissidências que não nos facilita, ainda, estruturar comodamente.



A resistência kôngo continuou até século XX, de modo que cultivou-se relações de amizade com Portugal: Ngwizako, Nto-Bako são os partidos que defendem a continuação da monarquia kôngo, com relação de amizade (e não de colonização) com Portugal (Pelissier; Wheeler, 2010: 139), não obstante a existência de alguns tratados com os Lûnda, ou o de Simulambuku (Madureira, 2001) por exemplo.

É nesse âmbito que surge a UPNA em Matadi, feita UPA mais tarde. Em Matadi/local natalício, a língua e a cultura francesa são influentes e marcaram os fundadores, e determina a cultura funcional da filosofia política da UPA. E, visto a presença da BMS na região, a influência inglesa era visível (Grenfell, 1998; Lawrence, 2001). Directa ou indirectamente a “civilização portuguesa/católica” contrastava a “civilização francesa laica/inglesa protestante”. Dessa lógica, o luso-tropicalismo foi minimizado não só pela postura da *negritude*⁶¹, mas também pelo pragmatismo inglês assumido pelos líderes Gana que vão inspirar os líderes da UPA.

Angolanidade rizomática que a UPA optou logo no início vem da UPNA, onde a essência kôngo vigorou: angolano/kôngo sendo aquele que tem linhagem, possuidor das terras (“roubadas”⁶² pela colonização) constituía o “Eu”; o “Outro” categoriza-se em angolano/nao-kôngo, também possuidor das terras (mas sem linhagem kôngo) e o “Não-Eu” eram os afro-angolanos e os luso-descendentes. Na lista da fundação da FNLA os constituintes respondem a essa estrutura.

A angolanidade rizomática/UPA parte duma predefinição: sendo o Kôngo um reino amigo de Portugal, o resto dos angolanos/colonizados ocuparia uma posição secundária. Dai que os militantes kôngo da UPA buscaram impor certa superioridade ao resto dos Angolanos, principalmente Ambundu e Umbundu. Ambundu eram erradamente considerados como “descendentes dos antigos escravizados kôngo” e os Umbundu, além de escravizáveis, eram tidos como “mão-de-obra” constante quer para os Ambundu quer para os Kôngo. Por isso, o “Eu” rizomático/UPA é exclusivamente de origem kôngo. Mas esse “Eu” rizomático/UPA está subdividido em: (a) aristocrata: os oriundos de Mbânz’a Kôngo/conterrâneos do líder Holden Roberto; (b) comerciantes: oriundos de Zombo/conterrâneos de Emanuel Kunzika; (c)

⁶¹ A mesma leitura será feita por Mário Pinto de Andrade na *Présence Africaine* em Paris. Talvez seja na base da mesma *negritude* que Mário Pinto e outros, Matias Migueis, Viriato da Cruz, etc. já não se identificarão com angolanidade apriorística pós-independência (Messiant, 2009-II: 146-151).

⁶² UPA/FNLA tinha um slogan claro: “Liberdade e Terra”.

camponeses: oriundos de outras localidades. Os primeiros tinham direito de reinar, os segundos ocupavam posições secundárias e os últimos eram o suporte sociocultural da estrutura existente. Parecem sequelas de longa data (Andrade; Ollivier, 1974:22-24, 27).

O conceito que “Eu” rizomático/UPA tem sobre o “Outro” rizomático/UPA parte de dois suportes: (i) preferencial, por ser “autóctones”⁶³ os possuidores das terras ancestrais por libertar; (ii) auxiliador a liderança do “Eu” rizomático/UPA por duas razões: “Eu” é suposto ser inteligente/civilizado ao pé de igualdade com o português/civilizado; o estatuto da humilhação do “Outro/rizomático” Interior/não assimilado poderia ser ultrapassado numa colusão estratégica com “Eu”.⁶⁴

O “Não-Eu” rizomático é mais complexo ainda. A ideia geral que se faz sobre ele é que ele (“Não-Eu” risomático) seja todo Euro-angolano e Afro-angolano porque nasceu em Angola ou por um dos seus progenitores ser angolano de categoria “Eu” ou “Outro”. Ora, nota-se uma subdivisão entre eles: (i) os Euro-angolanos/Afro-angolanos com filiação com “Eu” não são necessariamente “Não-Eu” risomático/UPA. Os descendentes das alianças matrimoniais com “Eu/Mbanz’a Kongo” são categorizados em “Eu” auxiliar; os descendentes dos matrimónios com “Eu/Zombo” são “Eu” passivo; os descendentes com “Eu/camponês” são, também, “Eu” passivo. A diferença é que “Eu” auxiliar ainda é aristocrata, enquanto “Eu” passivo/zombo ou camponês é reserva⁶⁵; (ii) descendentes de “Outro” com “Não-Eu” não parecem ser fixamente categorizados mas das leituras sociais que se pode fazer, nota-se que geralmente são ora “Outro” secundário ora “Outro” auxiliar. Secundário por não ser interlocutor confiável ou privilegiado, e auxiliar por servir apenas em alguns fins específicos sem poder de decisão. De modo geral, depende sempre do progenitor: se for masculino, isso dependerá do reconhecimento do filho, que será sem “família” porque quer “Eu” quer “Outro” são matrilineares. Caso for o progenitor feminino, existiam duas linhas de pensamento: na primeira todos tios maternos enquadrariam o sobrinho e a aceitação do “Eu” dependerá da categoria dos tios maternos (aristocratas, comerciantes, camponês); a segunda é que dependia sempre do pai Euro ou Afro-angolano reconhecer o filho (Messiant, 2009-II; 66-67). A teoria de Chabal sobre identidade/localidade (Chabal, 2009: 27-42) parece-nos funcional aqui: o lugar rural/urbano, um acesso a “civilização”, definia a categorização de “Não Eu”.

Importa salientar, finalmente, o “Não Eu” puro porque é “não-angolano” nascido em Angola. A lei colonial declarava-o angolano (português/angolano) por *jus solis*. Existiam duas vertentes rizomáticas a volta disso: (i) nascer em Angola não implicava, para as populações patrimoniais, a aquisição da nacionalidade/cidadania [local] angolana. Para ser angolano rizomático/UPA, era necessário observar dois factores: não ser descendentes das famílias escravizáveis ou escravizadas; e ter uma linhagem, isto é, possuir terras dos ancestrais; (ii)

⁶³ Utilizamos esse adjectivo tal como eles próprios preferem.

⁶⁴ Pode se compreender com a morte de João Batista Traves Pereira que, Segundo Marcos Kassanga, será assassinado por não saber falar kikongo (ANTT, PIDE, *Delegação de Angola*, p.i, 11.16, fl. 481).

⁶⁵ Muitos destes aderiram a MPLA por não encontrar espaço na FNLA, depois da independência de Angola.

Franz Fanon e Aimé Césaire influenciaram consideravelmente a *negritude* da UPA: “*Peau noire, masque blanc*” e “*Discours sur le colonialisme*” denunciam a existência do neo-colonialismo a partir das sequelas (da colonização) inelutáveis a condição do Africano, de maneira que os Euro-angolanos não poderiam nutrir em “Eu” rizomático alguma confiança/esperança na luta vitoriosa contra a colonização (e seu vício colonialismo). Alias, foi por isso que as famílias “Eu” que providenciavam euro-descendentes eram mal vistas a ponto de perder seu prestígio, o que era relativamente diferente aos “Outro”.⁶⁶

Depois de se criar a FNLA, alguns anos depois, a sua estrutura (Eu, Não-Eu e Outro) não tinha mudado, de facto. As possíveis negociações entre GRAE e MPLA não esperavam tanto. Com o governo saído dos Acordos de Alvor, as primeiras dinâmicas tornam-se visíveis, sem portanto que sejam operacionalizadas mudanças significativas: (i) as subdivisões do “Não-Eu” deixam de ser discriminatórias internamente, mas continuam as mesmas na sua generalidade (Giddens, 1984); “o tribalismo/regionalismo” que sistematizava a operação directa entre “Eu” e “Outro” conhecerá rupturas comprometedoras (dissociações de Jonas Savimbi e outros Umbundu; exoneração de Emanuel Kunzika e outros Bazômbô/Mbundu; desistência de Marcos Kassanga, e seus aliados militares da ENLA). É aí que nasceu uma outra angolanidade rizomática/UNITA por um lado. Por outro lado, a angolanidade apriorística será vista como melhor abrigo por vários “Eu/comerciantes/camponês” (e suas descendências) e por inúmeros “Não Eu” euro-angolanos/luso-descendentes (e suas descendências), no caso de Beli Belo, por exemplo. FNLA/UPA foi acusado de nutrir a hegemonia kôngo e regionalismo sistemático.

(b) **UNITA.**

Há considerações preliminares por fazer aqui: em 1961 os Umbundu que trabalhavam nas vivendas dos portugueses instalados no Norte não participaram nas atrocidades de 15 de Março (por manter-se fiel ao patrono colono), e muitos pagaram com a vida. O “Outro” da angolanidade rizomática/UPA conheceu uma ruptura epistemológica com o “Eu/UPA”. Os Umbundu injustiçados na Frente de Leste pela angolanidade apriorística/MPLA seguiram o mesmo caminho: (i) as prévias relações de cordialidade/cooperação tornaram-se relações de inimizade/conflitualidade; (ii) as dinâmicas históricas e sociológicas providenciarão “amargura” dos Umbundu em relação as duas angolanidades e seus suportes institucionais (MPLA e FNLA): se por um lado os reinos umbundu foram criados pelo poderoso kamundôngo (Coelho, 2009) Katyavala Mbwila proporcionando intercâmbios onde o Norte pretende dominar o Sul, por outro, a supremacia de Norte (fundador) é ora protestada internamente (entre os Umbundu), ora é manifestamente posta em causa/duvida quer pelo auto-estima umbundu quer pela novas dinâmicas socioeconómicas (Muekalia, 2010: 187-186); (iii) a necessidade de uma força

⁶⁶ Mestiços eram bem-vindos entre os Ambundu e entre os Umbundu, com esta classificação: Umbundu/assimilado ou Ambundu/assimilado = filhos reconhecidos; Umbundu/não assimilado ou Ambundu/não assimilado = filhos não reconhecidos.

sociopolítica oriunda do Sul interessava os superpoderosos (E.U.A e U.R.S.S.) nas suas expedições geoestratégicas em relação a África Central/Ocidental, e a popularidade dos Umbundu parecia-lhes muito significativa para suas estratégias em toda África meridional⁶⁷.

Essas observações acima mencionadas estão na forja da angolanidade rizomática da UNITA, expressivamente diferente. Preferimos chama-la de angolanidade por refutar (como a *negritude*) a sua inferioridade (em relação ao “Eu rizomático/UPA” e “Eu apriorístico/MPLA”) e negar toda sua submissão das outras angolanidades. Dai que Jonas Savimbi sublinhara uma “luta interna a partir de dentro”, como forma nocional da sua *angolanidade* (Savimbi, 1979). Era uma questão fundamental de não perder a sua ancestralidade num mundo tão moderno (Neto, 1997b); construir a “identidade cultural nacional” na base da realidade sociológica angolana onde interviriam os traços culturais umbundu.

Passamos a estrutura da angolanidade/UNITA:

- 1) “Eu”: Umbundu
- 2) “Outro”: Autóctone angolano⁶⁸
- 3) “Não-Eu”: Todo angolanizado.

Umbundu é o “Eu”⁶⁹ mas importa salientar que está subdividido em: “Eu/monarca”, “Eu/nobre” e “Eu/servidor”⁷⁰. O “Eu/monarca” deve nascer em alguns sítios simbólicos nos costumes umbundu e pertencer a determinadas linhagens.⁷¹

O resto de Angolano é o “Outro” que se define da seguinte forma: (i) pertencentes aos antigos reinos parametrizados no território angolano, com ligeira preferência àqueles reinos afiliados a Mbayi Lundu, e outros núcleos simbólicos dos Umbundu (Fabian, 1998: 63; Eisenstatd, 1972: 19, 48; Eriksen, 1992: 39); (ii) os descendentes angolanos de matrimónios com os “Não-Eu” facultam a naturalização dos seus progenitores não-angolanos até certo ponto: não podem assumir altas responsabilidades, e só podem servir; podem assumir algumas responsabilidades secundárias/auxiliares, mas jamais deter o poder de decisão.

“Não-Eu” pode, filosoficamente, ser considerado como o “Nada” de Sartre.⁷² Parece-nos que seria desta forma que se construiu a estrutura ontológica da angolanidade. Essa

⁶⁷ Caminho de Ferro de Benguela juntava dois oceanos e interessa os dois super-poderosos.

⁶⁸ Aqui, *angolanidade* inspira-se na versão de Hegel (retomado por Sartre): “O ser *Para-si* só é *Para-si* através do Outro”. Dai o “Nada” (“Não-Eu”), nesse caso, não existe, não serve para nada.

⁶⁹ “Ser-em-situação” (Sartre, 1973: 637).

⁷⁰ Samuel Chiwale menciona nas suas memórias que existem nomes de família que explicam as funções que desempenhavam nos tempos idos (do reino Umbundu): músico, dançarino, tocadores de batoque, servidor do vinho, guardião da lança do rei, soldados, etc.

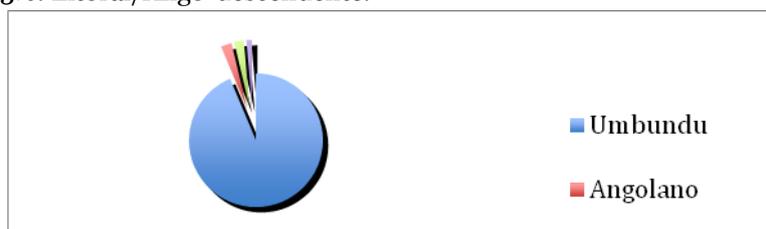
⁷¹ Jonas Savimbi (Molo Wini) conhecia provavelmente as suas origens principescas ao identificar-se como “Rei dos Mbângala” (Molo Wini = filho do povo/multidão).

⁷² Traduzimos aqui o “Néant” por “Nada”. “Ser-atrás-de-aparição” reflecte ao “Não-eu” que, para integrar-se na Angola, buscou “ilusões ultra-mundo” (luso-tropicalismo, por exemplo). Ser, seria o “Eu”, e o Nada” seria aqui “Eu(-1)” ou ainda “Não-Eu”, caso interpretássemos bem os conceitos (Sartre, 1973: 12).

angolanidade/UNITA pretende romper com as angolanidades,⁷³ e traz a ideia da existência sociocultural como percepção real da nação/Estado angolana. Assim sendo, apenas “Eu” e “Outro” predominem os suportes existenciais (Appiah, 2010: 67, 68;), ao passo que “Não-Eu” (O “Nada”) que é apenas referenciado⁷⁴, e por conseguinte é geralmente ausente no relacionamento directo entre “Eu” e “Outro”⁷⁵.

Em relação às primeiras militâncias, nota-se o seguinte quadro:

- 1) 93,3%: Umbundu Interior;
- 2) 2,62%: Angolano do Centro-Norte/Norte;
- 3) 2,33%: Angolanizado africano⁷⁶
- 4) 1,73%: Litoral/Ango-descendente.



Essa estrutura pode, em grande parte, se justificar pela forma como a UNITA surge (primeiro como Associação dos Amigos de Angola) e pelas tensões existentes entre 1964 e 1968: a especificidade da região (Heywood, 1989: 49, 52; Marcum, 1978; Neto, 1997b) pareceu estar, nesse período de ebulição (das lutas de libertação), em silêncio. MPLA que estava na sua vizinhança (Zâmbia) não encontrará grande simpatia das populações locais em relação a UNITA (Chiwale, 2008; Guerra, 2002). A sua angolanidade apriorística não parece ser endogenamente compreendida (Pelissier, 1997), de maneira que até hoje seus adversários da UNITA acusam esta de ter tendências tribalistas.⁷⁷

A essência da personalidade cultural – isto é, o sentido de objecto cultural manifestado pelo sujeito autóctone – seria a proto-historia do “Eu” (indivíduo). Este “Eu” já é estacionário, diferentes de *cogito* dinâmico de Descartes, de maneira que abnega as transformações das suas culturas internas (mostra-se anti-futurista), a fim de: (i) defender as terras territorializadas pelo “Não-Eu” ao benefício do “Eu”; (ii) revalorizar o seu “passado negado” num universo promotor das transformações⁷⁸ (Saint-Moulin, s/d: 2, 6).

⁷³ Da mesma forma que “L’Etre et le Néant” rompeu com o tradicional pensar francês nos anos 40-50 do século XX.

⁷⁴ Jean Paulo Sartre dizia: “Quando penso no meu amigo Pedro, este deixa de existir realmente. Ele passa a ser passivo” (Sartre, 1940[1973]).

⁷⁵ Não é necessária a presença de “Ele” quando “Eu” e “Outro/Tu” estiverem a conversar. Logo o “Ele” que é assimilado ao “Não-Eu”, pode ser presente/ausente nas realizações.

⁷⁶ Os angolanos de origem africana: aquele cuja origem está misturada com proveniências duvidosas.

⁷⁷ Jonas Savimbi esclarece-nos quando, repetidamente e em varias ocasiões, dizia: “Primeiro é o angolano; segundo é angolano; terceiro é angolano... depois vêm os outros... que deviam ficar nos seus países” (DVD sobre Savimbi, Muata da Paz). Para uma Angola pluri-racial, plurilinguística... é compreensível que tal discurso seja conotado (por algum motivo) separatista/tribalista.

⁷⁸ As vozes das etnias abafam o projecto da nação.

Somos de opinião que as fragilidades internas foram atenuadas pelo militarismo de Jonas Savimbi, pois não caberia apenas a uma simples retórica da *angolanidade*. Depois da sua morte, a eleição de Isaiás Ngola Samakuva obedecia a umbundidade angolanitunista: sendo de Viyé (Bié) como Jonas Savimbi⁷⁹, ele pertence a família dos guerreiros oriundos de Kunje. A sua preferência em relação ao Eduardo Jonatão Chinguji (outro Umbundu de Bié) justifica-se pelo facto de que, “os Chinguji, sendo da descendência de Chinguri/Chinguji, são [considerados como] verdadeiros detentores da superioridade do Conselho dos Velhos no antigo reino de Mbayi Lundu/Huambo”.⁸⁰ Explicar-se-ia, com esse depoimento, porque os Chinguji foram sistematicamente assassinados sob ordem de Jonas Savimbi. Em relação ao Armindo Lucas Paulo Lukamba “Gato” (outro Umbundu do Huambo), ele não poderia reinar porque era do Huambo: acredita-se que os legítimos por reinar (como os antigos monarcas) vêm de Norte/Bié. Talvez seja por isso que Abel Epalanga Chivukuvuku, depois de se ver afastado, terá criado um partido a parte. Mas será que a estrutura do “Eu/angolanidade” perderá consistência?

Abel Epalanga Chivukuvuku é internamente aceite como líder pela mesma leitura de “Eu/angolanidade”, e dois aspectos sustentam-no: (i) local/originalidade de onde ele nasce: Luvêmba, em Mbayi Lundu (Huambo), era o local mítico onde antigamente eram investidos os monarcas. Também o seu pai, Sanjando Chivukuvuku tinha filiação com a linhagem dos sacerdotes/chefes da terra, e a sua mãe (Margarida Chilômba) da linhagem com afinidade guerreira⁸¹. Isto é, o seu local/origem o legitima como líder das massas; (ii) o percurso político que conheceu: da Inteligência Militar da UNITA ao conselheiro de Jonas Savimbi valeu-lhe um mérito no seio da UNITA. Há leituras segundo as quais a sua passagem em Luanda 1993-1994 permitiu-lhe ganhar possíveis alianças com MPLA (o que muito apontam na publicitação do seu partido recém-formado: CASA-CE/Março 2012) e as suas experiências diplomáticas o teria assegurado financeiramente.

4. Angolanidade aposterioristica

As euforias patrióticas se confundem entre as “culturas locais” e a “cultura global” na defesa dos valores identitárias (Boas, 1945[1917]: 156), de maneira que por um lado, as angolanidades passam ser “coisa passada/mas ainda útil”, e por outro, a expressividade dos *noventistas* aglutina dois aspectos: (i) reforma da libertação independentista na Era da democratização do mundo; (ii) ruptura promovida por outras forças políticas ao detrimento do mono-partidarismo. Pois, inicia-se aqui a redefinição infundável das duas angolanidades e angolanidade.

⁷⁹ Molo Wini era o Rei dos Mbêngala/Jagas.

⁸⁰ Depoimento de Pedro Kaluvungu.

⁸¹ Umbundu sendo uma população geralmente considerada guerreira pelos etnólogos e etnógrafos, justificaria a popularidade de um descendente uterino da linhagem guerreira.

As transformações sociais que os *noventistas* vêm impor em Angola definem essa angolanidade. Mas para compreender melhor devemos ter em conta a forma como o mundo estaria aqui a ser democratizado – depois da queda da U.R.S.S./murro de Berlim – e, sobretudo, da forma como os próprios angolanos efectivam a democracia no seu país. Agora, porque *apriorística*?

Essa angolanidade não é original no seu nascimento e desenvolver-se-á sem originalidade interna. Ela é consequencial (*a priori*), logo nela encontramos varias causas, uma complexidade definicional e, sobretudo, uma transformação contínua. Dos traços identitários definidores, essa angolanidade tem uma origem plural: (1) efeitos da democratização/globalização “angolanamente” vividos; (2) as insatisfações dos independentistas na pós-independência; (3) integração económica e busca de justiça social pretendem romper o *statu quo* sequenciado pelo nacionalismo administrativo/económico (Pimenta, 2008). Trata-se da *angolanidade economicus*.

A estrutura dessa angolanidade ainda pode parecer complexa por estar ainda em ebulição. Quem é o “Eu”? Quem seria o “Não-Eu” e, a quem encontramos características de “Outro”? Se reparamos bem, cada angolanidade responde a uma linha peculiar na categorização desses constituintes, o seu cruzamento aqui devera responder a uma teoria coerente (partindo das angolanidade/teorias estruturantes diferentes).

No período que surge essa angolanidade, o capitalismo torna-se condicionado pelas dinâmicas do petróleo (e produtos derivados) e diamante⁸². Razão pela qual essa angolanidade parece-nos mais económica e, por conseguinte, neo-capitalista.

- 1) “Eu”: economicamente assumido pelo “Eu/apriorístico”; territorialmente o “Eu/rizomático”, “Eu/angolanidade” e “Eu/apriorístico” estão em contínuo duelo.⁸³ Esse duelo parece dinamizar e integrar as diferentes angolanidades;
- 2) “Outro: economicamente, temos “Eu/rizomático” e “Eu/angolanidade”; na perspectiva do território, parece parcialmente ser “Eu/apriorístico”/luso-descendente e afro-angolano.
- 3) “Não-Eu” passaria a ser “Eu/rizomático” rural, “Eu/angolanidade” rural e “Eu/apriorístico” rural e periférico.

Como podemos notar, o cruzamento de cada *agente* nessas diferentes angolanidades não parece estabelecer seu *espaço comum* onde, confortavelmente, as suas estruturações possam servir em teorias existentes (Nadel, 1962; Giddens, 1984; 1994; Malinowski, 1944):

⁸² Jonas Savimbi sustentou a sua guerrilha com diamante. Rafael Marques Morais publicou um relatório interessante acusando governantes e altas patentes das FAA enriquecerem-se com “diamante de sangue”.

⁸³ Trata-se de uma questão psicológica e social ao mesmo tempo. A identificação de cada constituinte implica, por conseguinte, uma tendência hegemónica: idealização identitária.

- (1) Pseudo-intercâmbio dos “Eu”: a politização desse discurso faz com que a estruturação nos seja inviável; apesar do elemento “finanças” esteja a promover o “Eu” apriorístico, a sua hegemonia é ainda instável perante o “Eu” rizomático e “Eu” da angolanidade por outras razões;
- (2) Incompatibilidade de “Outro”: as funções dos “*a priori ontológicos*” confundem-se entre “Outro” e “Não-Eu”, por um lado. Por outro, as realidades definidoras das dinâmicas relacionais são incompatíveis, e o seu percurso histórico é intermitentemente conflitual.
- (3) Distanciamento das partes em “Não-Eu”: a dialéctica entre os “*a priori ontológicos*” contribui mais para afastamento de um de outro, pelas suas naturezas estruturais conflituosas; o diálogo é uma pausa musical, quase nulo nos momentos/espacos que envolvem centros de *habitus definidor* de “Não-Eu” comum.

Quer com isso dizer que as tendências locais da cultura/angolanidade ainda vigoram ao detrimento da aceção global: angolano ainda é local (ver os dados estatísticas anteriores), e é apenas por causa da desigualdade perante todos suportes simbólicos que os identificam como nação angolana que se quer criar⁸⁴ (Milano, 2005).

Contudo, a ideia que essa estruturação leva é que, o “centro” providencia a hegemonia económica, cultural e social. As relações entre os *agentes* proporcionam outros *habitus* (Bordieu) que, fundamentalmente, determinam um novo jogo que vai se compondo nas bases históricas (Nadel, 1962). Tudo indica que essa disposição partiria de um jogo das práticas pós-coloniais (Coquery-Vidrocitch, 1985), e ainda não fundamentalmente a partir de uma estrutura prescritiva/prévia (Auge; Colleyn, 2010:104). As outras *angolanidades* já apresentam certa estrutura que explicaria, pelo menos teoricamente, o comportamento psicossocial dos seus constituintes. Já com *angolanidade aposteriorística*, interessa-nos compreender os “*a priori*” ontológicos (“Eu”, “Não-Eu” e “Outro”) nas suas oposições representativas e práticas (Geertz, 1988, 34)⁸⁵. Eles promovem ou/e são promovidos por jogos tidos como lutas políticas (Reis, 2003:134; Bordieu, 1989: 17; Bordieu, 1991: 117) na base de vários agentes culturais que dinamizam seus traços identitários (Khan, 1996: 37).

As quatro principais diferenças entre essas angolanidades são: (i) rizomática e angolanidade centralizam-se no *indivíduo patrimonialista*; enquanto a apriorística considera as dinâmicas socioculturais e socioeconómicas como provedor do “lugar comum”; aposteriorística é globalizadora e suas metamorfoses são consequenciais dos repertórios económicos; (ii) rizomática estaciona-se no tempo (Levi-Strauss, 2008); angolanidade reconstrói o seu paraíso cultural ancestral (Eliade, 1969); apriorística busca nas dinâmicas históricas a sua estrutura social urbana e urbanizadora sempre futurista (Cohen, 1969); aposteriorística é onde o *capital*

⁸⁴ Aconselhamos os artigos em: Adibe, 2008; Delamoi; Taguieff, 1991; Chatterjee, 1993.

⁸⁵ Anthropological *praxis*, na linguagem de Clifford Geertz.

sociocultural emana da razão estética (Balandier, 1980); (iii) a categorização dos constituintes é incompatível e conflituosa, o que torna seu intercâmbio desconfortável na forja do modelo para a construção da nação (Marcum, 1978: 103-106), por um lado. Por outro, as suas perspectivas serão influenciadas pelos seus patrocinadores estratégicos, ora estes são adversários; (iv) a segmentação da futura nação (Chaterjee, 1993: 68) parte aqui dos alicerces das premissas fragmentadas, quer pela etnicidade passiva que predominou nas organizações independentistas e as suas implicações socioculturais actuais, quer pela postura activa que os novos tempos irão impor às novas propostas políticas e realidades socioeconómicas (Mollander, 2009; Ntoni-Nzinga, 1999).

Nota-se que a estruturação (“Eu”, “Não-Eu” e “Outro”) de cada angolanidade depende ora das influências externas (Foucault, 1987), ora parte das dinâmicas internas (Giddens, 1994).⁸⁶ Ora, os seus espaços sociais [e os seus tempos sociais] categorizam capitais (recursos, bens e práticas sociais) que se apresentam sob varias configurações, concomitantes de valores desiguais e a repartição permanecerá desigual, também. Os seus “*a priori ontológicos*” que se assimilam as “identidades colectivas” apresentam – culturalmente – grande abertura do seu intercâmbio, talvez porque assim exige a modernidade, de modo que apenas a questão económica será sobrevalorizada entre os todos os capitais (Bordieu).

Como podemos o notar, a angolanidade aposteriorística apresenta motivos de um discurso na dimensão do Estado, e por conseguinte, a mais actualizada na discussão do projecto da *nação angolana*. Ainda assim, as suas idiossincrasias são pouco consistentes. Contudo, são importantes na dimensão de Estado (Locke, 2006:11), os relacionamentos existentes entre as duas angolanidades e a angolanidade quer no princípio de reciprocidade, quer na aliança e filiações entre elas (Levi-Strauss, 1977) quer no conflito que, em alguns momentos, se verifica internamente. A partir desses relacionamentos, pode se estabelecer o quadro provisório da *nação* que o Estado angolano poderá criar no seu novo discurso de *angolanidade aposteriorística*.

Levi-Strauss explica que a forma primitiva de “troca” não tem apenas nem essencialmente um carácter económico. A sua significação é, simultaneamente, social e religiosa, mágica e económica, utilitária e sentimental, jurídica e moral (Levi-Strauss, 1977:61).

Na angolanidade apriorística, a reciprocidade entre “Eu” e “Outro” varie essencialmente em três vertentes: (i) os parentes de cada um (Radcliffe-Brown, 1952:52) relacionam-se indirectamente a ponto de construir periferias protectoras simbólicas do “Eu” na sua aproximação com “Outro”; (ii) os irmãos de ambas partes mantêm relações directas; (iii) os “Não-Eu” são “pontes utilitárias” para “Eu” e “Outro”. No ponto (ii) a afinidade/relação

⁸⁶ Giddens fala de auto-identidade.

(Dumont, 1971:13-14) gere o “bem-estar”⁸⁷ social porque constitui o *núcleo económico* da sociedade aparentemente projectada pelo MPLA/Estado. O ponto (i) busca um suporte moral na sociedade – mas apenas tranquilizador face a justiça social em relação ao “Não-Eu” e seus parentes – embora, em última instância, dá-se conta que sejam porta-voz dos seus “parentes” (“Eu” e “Outro”). Partindo de pressuposto que MPLA forjou-se, geograficamente, num espaço *mbundu* (Miller, 1995: 43) e Metrópole, e tendo em conta que o seu “Eu” tenha o poder, importa salientar aqui que o sentido de *ngundu* que determina filiação (que a seu turno orienta os relacionamentos) parece-nos ser uma requalificação de *ngundu* numa sociedade neo-capitalista, dominada pela nova nomenclatura. Lembramos aqui que este poder é sem instituição (Foucault, 1987), por um lado: o *saber*, o *know-how* estratégico ainda pertence ao “Eu” apriorístico por possuir a formação qualificada em ciências estratégicas relacionadas com petróleo, diamante e novas tecnologias. Por outro lado, o poder institucionalizado (Santos, 1994) ainda pertence ao “Eu” apriorístico: nas empresas multimilionárias, nos bancos, nas administrações públicas... são os “Eu” apriorísticos sócios e gestores. Nas duas vertentes, está claro que ainda detém o poder na sua totalidade definicional, e as transformações seriam contínuas, de modo que as rupturas são apenas históricas, mas os problemas continuam os mesmos e as forças de decisão noutras formas.

Na angolanidade rizomática/UPA, notamos quatro leituras dos relacionamentos entre os constituintes: (i) o “Eu conservador”⁸⁸ no seu “local kôngo” encontra conforto directamente com o “Outro conservador” no seu “local angolano” de maneira que os descendentes dessas relações encontram apoio social, simbólica e moral na própria sociedade rural (cuja natureza ainda preserva o *seu* cultural⁸⁹); (ii) as relações são intermitentes entre “Eu” e “Outro” por causa da enorme incompatibilidade entre os traços de ambos e conflitualidade regida pelas suas idiosincrasias comportamentais.

Repara-se que da U.N.I.T.A surgiu C.A.S.A-C.E pela mesma teoria (angolanidade). Chivukuvuku é aceite não só internamente, mas as suas velhas relações diplomáticas valeram-lhe uma legitimação impressionante. A História repete-se (dizia Heródoto): tal como o foi Jonas Savimbi em relação a UPA/FNLA, o mesmo parece ter acontecido com Abel Chivukuvuku em relação a U.N.I.T.A. O interessante agora é que no caso de Jonas Savimbi, tratava-se da hegemonia *kôngo* em relação à um Umbundu. No caso de Abel Chivukuvuku, assiste, porém, a negação hegemónica duma família em relação ao todo grupo umbundu.

Como podemos notar, as identidades comunitárias (dos grupos societários) permanecem numa época em que as angolanidades se fundiram (em *aposteriorística*), num mundo globalizado (e de globalização) onde a nacionalização da identidade dos constituintes

⁸⁷ Estamos a referir especificamente a: (i) emprego digno e provedor da estabilidade financeira; (ii) promoção profissional e geradora de rendas dignificadoras; (iii) equilíbrio social nas necessidades basilares humanas.

⁸⁸ Geralmente diz-se que UPA/FNLA era tradicionalista (“Eu conservador”). O mesmo é dito para a UNITA (“Outro conservador”) e mesmo para o MPLA (“Outro conservador”).

⁸⁹ Em Mbânz’a Kongo existe uma árvore secular chamada Yala Nkuwu, união dos. Em Mbâyi Lûndu há montanha sagrada e unificadora, etc.

não equaciona as suas diferenças. Localmente as identidades são unitárias, regionalmente elas mantêm um inter-câmbio predominado pelas ofertas culturais (fundamentalmente económicas) e nos perímetros de Estado-nação, elas reconstroem-se continuamente.

Angola não nos parece ter culturas fragmentárias proporcionando a etnicidade. Como já vimos sua guerra terá selado socialmente os grupos societários existentes na sua superfície e as novas dinâmicas estabeleceram “lugares comuns” entre eles. As relações de reciprocidade entre essas angolanidades buscam internamente as suas indiferenças a partir das filiações históricas e antropológicas.

Na forja dessas angolanidades – entre 1960 e 1974 – a vizinhança de Angola setentrional era pró-americana e pró-soviético⁹⁰ ao mesmo tempo. O sul de Angola estava também discutido pela Guerra fria, onde África do Sul e Zâmbia mantinham posturas pró-americanas. Essa questão influenciou sobremaneira as características da *angolanidade*: as afiliações internas das populações patrimoniais angolanas serão influenciadas pelas políticas externas dos países vizinhos, permitindo sub-alianças. Dar-se-á o exemplo dos Kôngo angolanos em fronteira com Congo Kinsâsa (UPA/FNLA) em relação aos Kôngo angolanos em relação aos de Congo Brazzaville (MPLA). Ou ainda, os Lûnda/Côkwe angolanos com a Zâmbia (MPLA/UNITA) em relação aos Lûnda/Côkwe do Congo Kinsâsa (MPLA). Esse quadro será tido em conta endogenamente na construção das identidades regionais, suas aproximações noutras regiões continentais e os subsídios socioculturais que aportam na identidade colectiva angolana.

Últimas palavras...

Desde finais dos anos 80 do século XX, conhecer-se-ão conquistas democráticas significativas que já mencionamos nas dinâmicas das angolanidades: contudo, essa angolanidade permanece *económica* por excelência.

⁹⁰ Entre 1963 e 1970, sublinha-se vários golpes de estado em África, que estabelecem um mapa geoestratégico à mercê da Guerra fria: 13 de Janeiro de 1963: Togo; entre 12 e 15 de Agosto de 1963: Congo/Brazzaville; entre 19 e 28 de Outubro de 1963: Benim; 18 de Fevereiro de 1964: Gabão; 1 de Janeiro de 1965: Republica Centro-Africana; 4 de Janeiro de 1965: Burkina-Faso; 18 de Junho de 1965: Argélia; 25 de Novembro de 1965: Congo/Kinsâsa; 22 de Dezembro de 1965: Benim; 15 de Janeiro de 1966: Nigéria; 24 de Fevereiro de 1966: Gana; 29 de Julho de 1966: Nigéria; 29 de Novembro de 1966: Burundi; 13 de Janeiro de 1967: Togo; 24 de Março de 1967: Serra Leoa; 17 de Dezembro de 1967: Benim; 18 de Abril de 1968: Serra Leoa; 3 de Agosto de 1968: Congo/Brazzaville; 4 de Setembro de 1968: Congo/Brazzaville; 19 de Novembro de 1968: Mali; 25 de Maio de 1969: Sudão; 1 de Setembro de 1969: Líbia; 15-19 de Outubro de 1969: Somália; 10 de Dezembro de 1969: Benim; 30 de Janeiro de 1970: Lesoto (Nkrumah, 1973: 58).

Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888)

Danilo Luiz Marques ⁹¹

Resumo:

Este presente artigo visa explicar sobre a escravidão em Maceió ao longo da segunda metade do século XIX. Para tanto, abordaremos o cotidiano como local de resistência de escravos e africanos livres perante a hegemonia senhorial. Como característica das cidades brasileiras oitocentistas, a presença da escravidão era marcante na vida social maceioense, tendo uma grande população de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres circulando diariamente pelas ruas, becos e praças, fixando-se nos arredores da cidade, desenvolvendo seus arranjos de sobrevivência, buscando contrapor a hegemonia senhorial, delineando o viver urbano maceioense ao longo do século XIX. Dentro deste cenário, a presença de mulheres negras foi uma constante; elas teceram vivências nas ruas e praças da capital alagoana, compondo a paisagem urbana com seus costumes e inseridas num contexto de escravidão citadina. Desta maneira, foram fundamentais para a ordem doméstica e ao pequeno comércio.

Palavras-chaves: Escravidão, Quotidiano e Resistência.

Abstract:

This present article aims to explain about slavery in Maceio during the second half of the nineteenth century. To do so, we discuss the everyday as a site of resistance of slaves and free Africans before the hegemony manor. Characteristic of nineteenth-century Brazilian cities, the presence of slavery was remarkable in social maceioense, having a large population of slaves, freedmen, free Africans and poor freemen circulating daily in the streets, alleys and squares, settling on the outskirts of the city, developing their arrangements, seeking survival counteract the hegemony manor, delineating urban living maceioense throughout the nineteenth century. Within this scenario, the presence of black women was a constant: they wove experiences in the streets and squares of the capital of Alagoas, composing the cityscape with its customs and inserted in a context of slavery city. Thus, were fundamental to the domestic order and small businesses.

Keywords: Slavery, Quotidian and Resistance.

Maceió: uma cidade oitocentista

Maceió, segundo informações do historiador Craveiro Costa, surgiu a partir de um engenho de açúcar situado às margens do riacho *Maçayo*⁹², durante o século XVIII. Foi estabelecido neste local em virtude da proximidade do porto marítimo de Jaraguá, para facilitar a exportação, principalmente para os portos de Recife e Salvador. (COSTA, 2001, p. 20). Elevada à categoria de vila, em 1815, Maceió viveu um surto de crescimento ao longo do século XIX, principalmente após 1839, quando se tornou capital da Província de Alagoas. Um fator importante neste processo foi a presença de uma burguesia mercantil formada por exportadores de açúcar, algodão⁹³ e de madeiras de construção naval. Segundo Dirceu Lindoso, a realização urbana de Maceió se deu pela acumulação de capital pelo comércio marítimo, sobretudo, pela transferência da renda rural fundiária para as mãos hábeis da burguesia mercantil. (LINDOSO, 2005, p. 82).

⁹¹ Graduado em História pela Universidade Federal de Alagoas e Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com a dissertação *Sobreviver e Resistir: os caminhos para liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888)*, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Odila Leite da Silva Dias.

⁹² Maçayo ou Maçaió-k é uma denominação tupi e significa “o que tapa o alagadiço”.

⁹³ Segundo informações de Moacir Sant’Ana, em Alagoas, a cana-de-açúcar era produzida principalmente em Atalaia, Imperatriz (atual União dos Palmares), Maceió, Passo do Camaragibe, Penedo, Porto Calvo, Porto das Pedras, Santa Luzia do Norte, São Miguel dos Campos, Viçosa e Cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro). Já o cultivo de algodão se dava em Anadia, Mata Grande, Palmeiras dos Índios, Traipu, Atalaia e Coruripe. (SANT’ANA, 1970, p. 110).

Para o historiador Moacir Sant'Ana, “[...] o desenvolvimento comercial de Maceió, consequência do seu porto privilegiado, data de 1819” (SANTANA, 1970, p. 34), ano em que fez-se estabelecer a Alfândega do Porto de Jaraguá. A então capital, Cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro), obteve esse status a partir de 1817, quando Alagoas se emancipou da Província de Pernambuco. Viveu um processo de decadência econômica e viu o seu porto marítimo, o do Francês, perder prestígio em virtude da ascensão do porto maceioense de Jaraguá. Além disto, não conseguiu desenvolver o comércio estrangeiro como pretendia a elite local, ao contrário de Maceió que, em consequência do bom funcionamento de seu porto marítimo, facilitou o estabelecimento de atividades mercantis, proporcionando desenvolvimento econômico para seus habitantes. (BARROS, 1991, p. 13).

Após uma tumultuada disputa envolvendo grupos políticos das duas cidades, ocorreu a transferência da capital alagoana, em 1839, para Maceió, a qual foi se consolidando como principal polo econômico-demográfico da região, sendo o local de residência de muitos senhores de engenho, comerciantes, autoridades e políticos, mas também de uma grande população de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres. Até a década de 1830, a Vila de Maceió funcionava “[...] como um pequeno centro comercial para onde eram encaminhados o açúcar, o algodão, o fumo e a farinha de mandioca da zona interiorana da Província”. (GARDNER, 1975, p. 61).

A situação topográfica de Maceió e as possibilidades econômicas geradas pelo comércio marítimo em decorrência do Porto de Jaraguá⁹⁴, que desde os anos 1830 se tornou o mais movimentado da Província, possibilitou torná-la o principal polo urbano das Alagoas oitocentista; (BARROS, 1991, P. 19), uma Província cuja economia estava baseada na monocultura açucareira e no trabalho escravo. Manuel Correia de Andrade analisou a relação da economia açucareira com a produção do espaço alagoano desde o século XVI, ressaltando o papel dos banguês do açúcar para o povoamento de Alagoas. (ANDRADE, 1997, p. 21-25).

A respeito da história do açúcar em Alagoas no século XIX, em que a presença da população cativa foi uma constante, ressaltou seu papel para a modernização das usinas e destilarias, (ANDRADE, 1997, p. 27) de modo que o fortalecimento do tráfico africano na região estava intimamente ligado à questão da cana-de-açúcar, Manuel Diégues Júnior documentou a presença do escravo negro na região, para ele: “[...] a manutenção do engenho reclamava grande escravatura”. (DIEGUES JUNIOR, 2002, p. 164). Portanto, inicialmente, foram os escravos que dinamizaram as relações produtivas. Abelardo Duarte sinalizou a existência de vários banguês e engenhos de açúcar próximos a Maceió; no ano de 1827 chegou-se a contabilizar trinta e quatro deles, um número que cresceu nas décadas posteriores. (DUARTE, 1980, p. 169-174). Devido à importância comercial que obteve ao longo do século XIX, as propriedades rurais: “[...] se transformaram em propriedades urbanas, cedendo os sítios lugar as construções das vias públicas e dos prédios marginais”. (COSTA, 2011, p. 20).

⁹⁴ Segundo informações de Thomaz do Bom-Fim Espíndola, o Porto de Jaraguá foi fortificado em 1673 contra o ingresso de indígenas e estrangeiros contrabandistas de pau-brasil. (ESPÍNDOLA, 2001 [1871], p.136).

Ao documentar o declínio da escravidão e a transição para o trabalho livre no Recôncavo Baiano, B. J. Barickman nos apresenta contrastes importantes na economia açucareira entre a Bahia e outras Províncias nordestinas, como Pernambuco e Alagoas, durante a segunda metade do século XIX. Apesar do fim do tráfico no pós-1850, que contribuiu para o declínio demográfico da população cativa do Brasil, na região Nordeste, a escassez da servidão se agravou por conta do tráfico interprovincial para as províncias do Sudeste onde a produção cafeeira se encontrava em pleno crescimento. Apesar destes fatores e das condições desfavoráveis apresentadas pelo mercado mundial para a produção do açúcar:

[...] os senhores de engenho de Pernambuco e províncias vizinhas não só continuaram a cultivar a cana, como conseguiram aumentar sua produção. Tanto em Pernambuco como em *Alagoas*, as quatro décadas posteriores a 1850 viram um crescimento considerável no comércio exportador de açúcar. (BARICKMAN, 1998-99).

Diferentemente da Bahia, que sofreu uma estagnação e declínio na economia açucareira, tal conjuntura possibilitou à capital alagoana, Maceió, um desenvolvimento urbano e econômico, pois as exportações de açúcar no porto de Jaraguá atraíam comerciantes estrangeiros, e senhores de engenho vieram a fixar residência na cidade. Estudando a economia alagoana na primeira metade do século XIX, Moacir Sant'Ana informa que, desde a década de 1820, já havia a presença de negociantes ingleses em Maceió, pois ocorria uma intensa exportação de gêneros da produção local como o açúcar e o algodão para portos europeus. (SANT'ANA, 1970, p. 27).

Ao analisar o Relatório Provincial de Alagoas do ano de 1869, localizamos em anexo os *Apontamentos sobre diversos assumptos geográficos-administrativos da Província de Alagoas*, escrito por José Alexandrino Dias de Moura. Este documento - que descreve Maceió situada entre o oceano, ao leste, a lagoa, a oeste e ao norte, por uma cordilheira de outeiros - expõe o desenvolvimento urbano da cidade entre as décadas de 1840 e 1860: "Maceió tem augmentado e progredido consideravelmente nestes últimos 20 annos e é hoje uma linda cidade ornada de bons prédios particulares e elegantes edificios públicos" (*sic.*)⁹⁵, como a Casa de Detenção, o Hospital da Caridade, o Palácio do Presidente da Província, a Assembleia Legislativa Provincial, a Câmara Municipal e o Mercado Público.

Segundo nos relata Moacir Sant'Ana, entre as décadas de 1840 e 1850, foram erguidas as igrejas: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Livramento, Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios e a Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres. (SANT'ANA, 1966, p. 19-20). O viajante norte-americano Daniel Parish Kidder, descreveu a Maceió no início dos anos 1840:

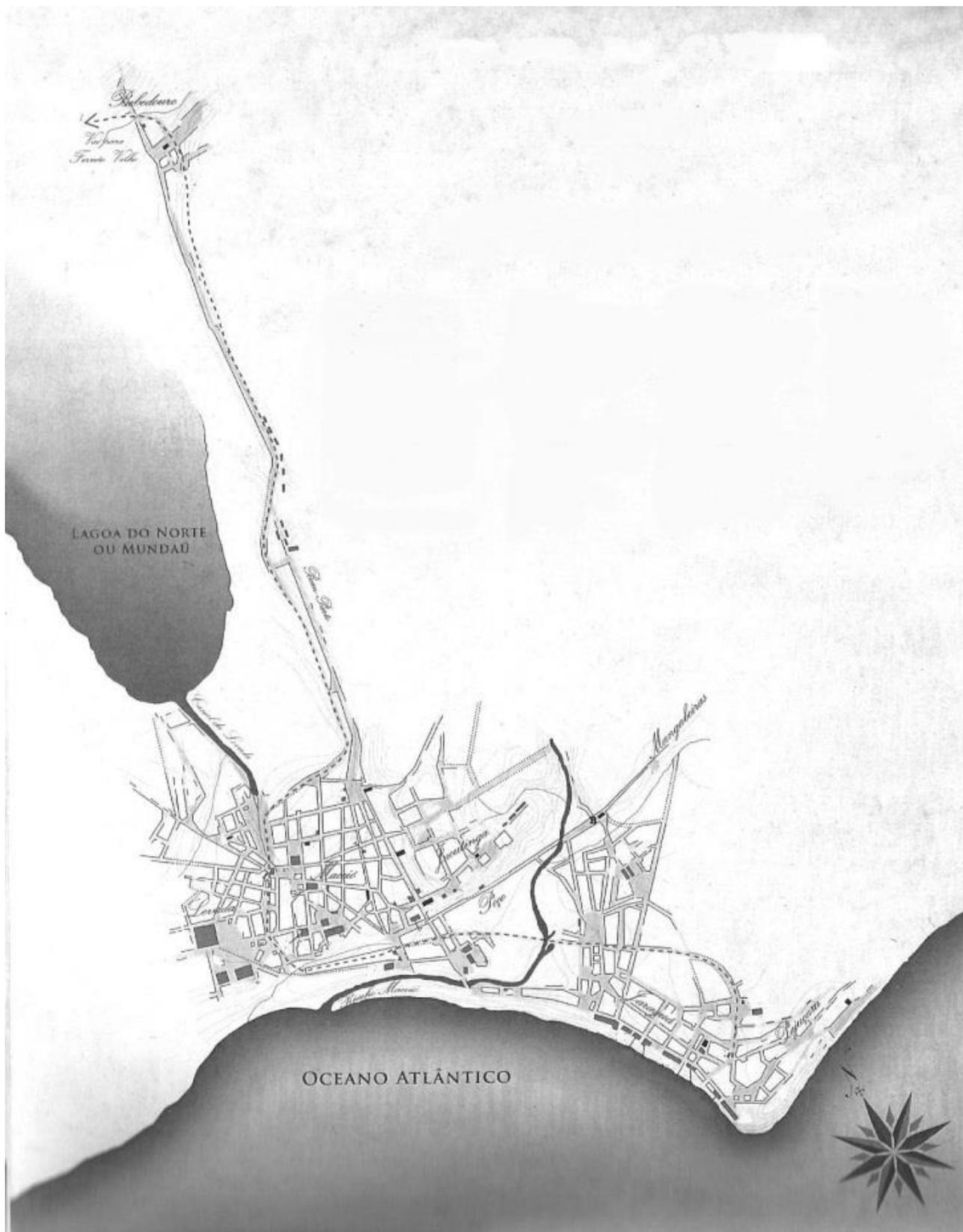
⁹⁵ MOURA, José Alexandrino Dias de. *Apontamentos sobre diversos assumptos geográficos-administrativos da Província de Alagoas*. Relatório lido perante a Assembléa Legislativa da Província de Alagoas no acto de sua instalação, em 16 de março de 1869 pelo presidente da mesma o Exm, Sr. Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Júnior. Maceió: Typographia Commercial de A. J. da Costa, 1869.

A cidade de Maceió se resumia em uma única rua. Ostentava duas igrejas em lamentável estado de conservação e, ainda assim, duas outras estavam em vias de construção; não havia, porém, convento algum. Os outros prédios públicos dignos de nota eram: o teatro, o palácio do governo, alojamentos para soldados e o Paço Municipal. [...] A despeito de vários motivos de interesse geral, o teatro estava inteiramente aberto, aparentemente abandonado e dando, um dos lados, a impressão de ter sido demolido para reforma ou caído em ruínas. Em grande parte, as casas de Maceió são construídas de taipa, e, com exceção de apenas uma ou duas, jamais excedem de um único pavimento. (KIDDER, 1980, p. 73).

O relato de Kidder sinaliza para o processo de urbanização de Maceió nos anos que se seguiam a 1839. As casas feitas de taipa com, no máximo, um pavimento eram comuns na cidade durante a primeira metade do século XIX, eram traços de uma vida rural que predominava na época, que, com a mudança da capital para Maceió, acabou por ocasionar uma reestruturação do espaço urbano.

Nesta época, a capital alagoana era dividida em duas freguesias: a de Jaraguá, onde fica localizado o porto marítimo, e onde eram situadas as ruas do Saraiva, da Alfândega, da Igreja, da Ponte, de Santo Amaro, da Matriz, do Amorin, do Cafunó, da Pajuçara, do Araçá, do Jasmim, do Goitizeiro, da Cacimba, do Bom Retiro e do Fogo. Na freguesia de Maceió ficava localizado o bairro de Maceió (cidade), atual região central da cidade, e as povoações ou arrabaldes (SANT'ANA, 1966, p. 09) que ficavam afastados do perímetro urbano: Trapiche da Barra, Poço, Bebedouro e Mangabeiras. No bairro de Maceió foram erguidos prédios públicos como a Câmara dos Deputados e o Palácio do Presidente da Província, e as principais ruas eram: Boa Vista, Sol, Rosário, Augusta, Alecrim e Boca de Maceió. Pelas informações de Tomaz Espíndola, as ruas do bairro da cidade eram “[...] pela maior parte paralelas à colina, todas sem calçamento, exceto a do Comércio [...], contendo todo o bairro 2.196 fogos, sendo 1.696 casas de telhas e 500 de palha”. Espíndola descreveu a povoação do Trapiche da Barra como um “[...] areal a mais de 5.000 jardas a oeste do porto de Jaraguá, à margem oriental da Lagoa do Norte [...]. Contém esta povoação uns 25 fogos, e uma capelinha de Nossa Senhora da Guia”. A região do Poço era situada entre a Freguesia de Maceió e de Jaraguá e possuía 200 fogos. Bebedouro, situado as margens da Lagoa do Norte ou Mundaú, tinha 150 fogos. (ESPINDOLA, 2001, p. 142). O mapa de Maceió na página a seguir é bem útil na localização dos bairros da cidade:

MAPA DA CIDADE DE MACEIÓ



FORTES, Cynthia Nunes da Rocha. *Maceió nos Itinerários de Pedro Nolasco Maciel*. In: ALMEIDA, Luiz Sávio (org.) *Traços e Troças: literatura e mudança social em Alagoas. Estudos em Homenagem a Pedro Nolasco Maciel*. Maceió: Edufal, 2011, p. 132-138.

Na década de 1850, Maceió estava se consolidando como sítio urbano. Para Sávio de Almeida, a área urbana era apenas formada por Maceió e Jaraguá, sendo as regiões de Bebedouro, Trapiche da Barra, Mangabeiras e Poço consideradas como povoações: “[...]cuja vida estava associada à da cidade, sem a característica, ainda, de bairro, termo mais recente e que deriva da integração do território, cujo início efetivo é dado com os trilho urbanos”. (ALMEIDA, 2011, p. 90). Este autor também analisou os *Apontamentos sobre diversos assumptos geográficos-administrativos*, de Dias de Moura, e expôs que a região da Cidade (bairro de Maceió) se caracterizava como local de moradia da elite maceioense. Neste bairro a presença de escravos era maior, segundo Almeida: “[...] seria de esperar que a concentração de escravos estivesse onde se dava a maior concentração de renda: quanto maior a renda, maior o número de escravos.” (ALMEIDA, 2011, p. 90). Também havia a presença dos africanos livres no bairro de Maceió. Nas regiões de Jaraguá, Poço, Trapiche da Barra, Mangabeiras, Bebedouro e seus entremeios, predominava a presença de escravos fugidos e homens livres pobres, buscando meios para sobreviver e resistir à hegemonia escravista.

O desenvolvimento urbano que perpassou a cidade de Maceió ao longo do século XIX, principalmente após 1839, quando foi elevada a capital da Província, foi acompanhado de um crescimento demográfico. Em 1847 a população maceioense contabilizava, segundo informações de Craveiro Costa, 16.064 pessoas, sendo 11.902 livres e 4.162 escravos. Já no ano de 1855, dos 25.135 habitantes contabilizados, 6.230 eram escravos. Em 1870, a cidade de Maceió compreendia as freguesias de Maceió, Jaraguá e Pioca, “[...] com uma população de 28.630 indivíduos, em cujo número se contavam 4.822 escravos”. (COSTA, 2011, p. 144 - 145). Ou seja, a população cativa era em média 25% entre as décadas de 1840 e 1850, no ano 1870 caiu para 16%. Em Recife, no ano de 1857, 12,5% do total dos 64.840 habitantes dos bairros centrais da cidade eram cativos. (SOARES, 2011, p. 56). Já no Rio de Janeiro, em 1849, dos 205.906 habitantes da cidade 38,63% eram escravos, em 1872, 16,42% dos 274.972 habitantes viviam sob o cativeiro. (SOARES, 2007, p. 34).

Após 1850, ocorreu uma diminuição da população cativa em Alagoas e em outras províncias nordestinas. Segundo o historiador Hélder de Melo: “[...] o período posterior à década de 1850, viu o número de escravos caírem significativamente, enquanto ocorria o movimento contrário em relação à população em geral”. (MELLO, 2011, p. 168). Além da proibição do tráfico atlântico e as mortes causadas por epidemias (EINSEBERG, 1977, p. 179), outro fator para tal acontecimento foi a exportação de escravos para o Sudeste, onde ocorria o desenvolvimento da economia cafeeira, “[...] a província de São Paulo absorveu grande parte dos escravos saídos de Alagoas”. (MELLO, 2011, p. 164). Maceió era o local que mais exportava escravos para o sudeste na década de 1850, como podemos observar na tabela abaixo:

EXPORTAÇÃO DE ESCRAVOS NA PROVÍNCIA DAS ALAGOAS

LUGARES DE EXPORTAÇÃO	1854/55	1855/56	1856/57
CIDADE DE MACEIÓ	155	136	367
CIDADE DE PENEDO	85	73	229
VILLA DE SANTA LUZIA DO NORTE	7	0	1
VILLA DE S. MIGUEL	5	0	3
VILLA DE PÃO DE ASSUCAR	3	5	15
VILLA DE PORTO DA FOLHA	2	6	33
VILLA DE PORTO DAS PEDRAS	0	1	11
VILLA DA MATA-GRANDE	0	1	13
VILLA DA BARRA GRANDE	0	0	10
VILLA DO PORTO-CALVO	0	0	3
VILLA DO PAÇO DE CAMARAGIBE	0	0	1
TOTAL	257	222	686

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. *Contribuição a História do Açúcar em Alagoas*. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool e Museu do Açúcar, 1970, p. 147.

Se comparada à Cidade de Penedo, a segunda que mais comercializava escravos, Maceió se manteve, até 1857, com quase o dobro do número de escravos exportados, evidenciando, assim, uma grande importância na conjuntura econômica de Alagoas. A tabela a seguir, nos mostra o número de exportação de escravos em toda a Província:

EXPORTAÇÃO DE ESCRAVOS – ALAGOAS

Anos	Quantidade	Anos	Quantidade
1852/53	314	1857/58	99
1853/54	116	1858/59	44
1854/55	257	1859/60	77
1855/56	222	1860/61	287
1856/57	686	1861/62	157

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. *Contribuição a História do Açúcar em Alagoas*. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool e Museu do Açúcar, 1970, p.147.

Percebemos que, entre 1852 e 1862, foram exportados mais de dois mil escravos para as províncias do Sudeste. Tal situação ocasionou aumento da presença de homens livres pobres nos trabalhos de engenhos e fazendas alagoanas. Em Maceió, na Freguesia de Pioca, no ano de 1867, foram contabilizados 2.017 trabalhadores no setor da cana-de-açúcar, sendo 976 livres e 1.041 escravos. (SANT'ANA, 1970, p.150). Em alguns engenhos e fazendas, o número de homens livres pobres superou o de escravos. Juliana Alves de Andrade, apresentando os resultados parciais de seu projeto de doutorado intitulado *Gente do Vale: trajetórias dos homens livres no Vale do Paraíba do Meio (Alagoas 1860-1890)*, sinaliza a forte presença do homem livre pobre do interior alagoano na capital em busca de meios para garantir sua sobrevivência. Historiando as formas de resistência dessa população, identificando as redes de sociabilidade e os modos de produção desses agentes, a historiadora expõe que eles eram, em sua maioria, negros libertos e ex-escravos. (ANDRADE, 2011, p. 189). Ao estudar tal questão em Pernambuco, Eisenberg expõe que muitos dos trabalhadores livres eram antigos escravos que permaneciam nas zonas açucareiras. (EISENBERG, 1977, p. 201).

O historiador Hélder Silva de Melo, analisando os dados estatísticos produzidos em Alagoas durante a segunda metade do século XIX, documenta uma diminuição do número de escravos em Maceió entre as décadas de 1850 e 1870, recorrendo aos dados de 1855/60 e 1872, quando registrou uma queda de 2.196 para 1.811 cativos. (MELO, 2011, p. 175). Outros motivos para a diminuição da população escrava em toda a Província de Alagoas foi a “[...] elevada mortalidade infantil entre os negros, mais a devastação causada pela varíola, febre amarela e principalmente pela cólera morbo, nos anos de 1855 e 1862”. (SANT'ANA, 1970, p.145). A resistência escrava foi outro aspecto importante nesta conjuntura, conhecedores do que acontecia no Brasil oitocentista, referente às questões abolicionistas, muitos escravos fugiram ou procuraram obter a liberdade dentro das possibilidades que as leis ofereciam.

Durante os oitocentos, Maceió foi se estabelecendo como principal polo demográfico-econômico da Província de Alagoas e, em seu tecido social, notamos uma forte presença de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres buscando seus meios de sobrevivência e resistindo à hegemonia escravista.

Quotidiano e resistência: sociabilidade negra na Maceió do século XIX

O romance *Traços e Troças*, do autor Pedro Nolasco Maciel⁹⁶, de fins da década de 1880 nos apresenta a história de amor entre um alfaiate, Manoel, e uma garota “pimenta e mal educada” de nome Zulmira. Ao longo da narrativa principal, apresenta indícios de como se configuravam os costumes e o cenário urbano de Maceió, nos trazendo uma visão panorâmica

⁹⁶ Pedro Nolasco Maciel (1861-1909) foi literato, tipógrafo e jornalista do *Diário de Alagoas*, um dos fundadores do jornal *Gutenberg*, de Maceió, e da Associação Tipográfica Alagoana de Socorros Mútuos. Além de redator em vários órgãos da imprensa maceioense como *Tribuna do Povo*, *Orbe*, *Jornal de Notícias* e *O Popular*. Também era abolicionista, foi um dos fundadores da *Sociedade Libertadora Alagoana*, em 1881, e da *Sociedade Libertadora Artística*, em 1884.

da cidade de fins do século XIX e, em algumas passagens, nos remete à presença africana no cotidiano da capital alagoana. Como a história do africano Félix, acusado de praticar feitiçaria:

Lera nos jornais que dois carteiros do correio Luiz Cunha e Anastácio Costa, ambos jovens vendendo saúde, morreram de febres palustres em poucos dias, porque abriram um pacote de feitiço vindo do Rio para o africano Félix da Costa, em Jaraguá, que outro empregado estava enfermo: que o prelo do jornal que dera notícia, chamando a atenção da polícia, quebrara-se: que o Braz, subdelegado, teve receio de prender o negro feitiçeiro. (MACIEL, 1964, p. 147).

Havia na cidade inúmeros terreiros de xangô, pequenos quilombos ao redor e intensa movimentação de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres nas ruas em busca de seus meios de subsistências, sendo comum encontrá-los em rodas de capoeiras e manifestações culturais como: o coco de roda, nas músicas de barbeiros e no lundu. Em seu romance, Pedro Nolasco Maciel se refere a personagens como Adolpho, “africano velho do Jaraguá”; Geroncio, “creoulo canoeiro” e a “preta” Maria Benta, quituteira. Além de mencionar os batuques do maracatu em meio às ruas da cidade e a existência da irmandade do Rosário.

A historiografia brasileira vem se dedicando com maior fôlego ao estudo da escravidão e da presença africana nas cidades durante o século XIX, contribuindo para o preenchimento de importantes lacunas na história da escravidão, e atentando para as particularidades das vivências urbanas. Enidelce Bertin, estudando a São Paulo do século XIX, afirma que a escravidão urbana configurou-se pelo trabalho de ganho e aluguel, a mobilidade física dos escravos e por relações paternalistas. (BERTIN, 2006, p. 57). A cidade era um centro para onde confluíam homens livres, escravos e libertos em busca de serviços de ganho no comércio, ou fugidos das fazendas em busca de esconderijos. Bertin expõe que “[...] no cenário de um centro urbano em constante contato com os arredores, a escravidão garantia intensa a movimentação humana que as atividades urbanas demandavam”. (BERTIN, 2006, p. 46).

A escravidão nas cidades brasileiras proporcionou aos escravos múltiplas ocupações e o desempenho de quase todas as funções da economia citadina, tais como a de carregadores, trabalhadores nos portos, oficinas, lavadeiras, quitandeiras, domésticas, artesãos. (WISSENBACH, 1998, p. 63). Na capital alagoana, sinaliza Alfredo Brandão, os escravos estavam inseridos “[...] ora nos trabalhos domésticos, ora como pedreiro a construir casas, ora como ferreiro a forjar machados e foices, ora como sapateiro a fazer sandálias”. (BRANDÃO, 1988, p. 41). Para os cativos: “[...] se o senhor é comerciante, ele é carregado dos serviços pesados - transportar os fardos as costas, conduzir as carroças, varrer as lojas, limpa os balcões”. (BRANDÃO, 1988, p. 41). O historiador Felix Lima Júnior apontou que os negros, em Maceió, trabalhavam como canoieiros, copeiros, vendedores de frutas e de aves, pães, peixes e doces, cozinheiros, como serventes e no transporte de ‘tigres’ (barris de madeira que serviam para o transporte de excrementos). (LIMA JR., 1983, p. 95). No cenário urbano, os cativos transitavam com extrema agilidade pelas ruas da cidade e desenvolveram sociabilidades que

proporcionavam a busca pela sobrevivência assim como oportunidades de resistência. Para Wissenbach:

No dia-a-dia, os escravos e libertos tiveram de se defrontar com os encargos do sobreviver, com as exigências impostas pelo viver citadino e improvisar respostas compatíveis à resistência contra a escravidão. Transformaram as vicissitudes da discriminação, da escassez de recursos e da ausência de instituições que lhe assistissem, num duro aprendizado da experiência de liberdade. (WISSENBACH, 1998, p. 15).

Portanto, cotidianamente, a população negra buscou, ou teve que afirmar, a emancipação, o que torna importante compreender como os escravos e os africanos livres “[...] desenvolveram a autonomia e a resistência segundo as condições colocadas pelo viver na cidade”. (WISSENBACH, 1998, p. 42). No caso desta pesquisa, a vivência negra na Maceió do século XIX, uma cidade que estava se afirmando como sítio urbano. (ALMEIDA, 2011, p. 89). O viajante norte-americano Daniel Kidder, relatou em sua passagem pela capital alagoana no ano de 1842 aspectos do dia-a-dia da cidade, como por exemplo, a presença africana nas ruas:

Não se constituía espetáculo lá muito edificante os grupos de crianças completamente nuas, pelas ruas, mesmo assim não pudemos deixar de nos divertir com um negrinho que corria de um lado para o outro, orgulhoso de seu par de sapatos, a única peça de vestimenta – se assim se pode dizer – que tinha no corpo. Todavia, os sapatos constituíam sinal de alforria e por isso, tanto o garoto como seus pais, tinham, sem dúvida, motivo para se sentirem orgulhosos. (KIDDER, 1980. P. 74).

O trecho acima sinaliza para a dura luta em busca de liberdade que os escravos travavam diariamente contra a hegemonia senhorial, ao calçar os sapatos, o “negrinho nu” que corria estava se afirmando como livre. Segundo Robert Conrad, “[...] era negado o direito ao uso de calçados ou qualquer proteção para os pés, porque pés descalços simbolizavam a condição de escravo”. (CONRAD, 1985, p. 27). Desta forma, logo que um escravo obtivera sua alforria procurava afirmar sua nova condição calçando sapatos, (CUNHA, 1988, p. 23) era uma atitude de afirmação social. Os relatos de viajantes estrangeiros possibilitam o vislumbre do cotidiano da população cativa e o ambiente em que viviam, Kidder, em meio ao seu modo de ver característico dos viajantes do século XIX, sinalizou fragmentos dos modos de ser da população escrava e liberta da capital alagoana. Seu relato, se analisado a contrapelo, se torna uma importante fonte para vislumbrar o cotidiano da escravidão em Maceió.

O viajante norte-americano também descreve a presença de homens e mulheres de “tez escura” em frente a uma cabana no bairro de Jaraguá, os escravos que carregavam potes de água na cabeça e uma cena na praia, em casa de um português, esperando “[...] um negro que devia subir ao coqueiro e apanhar os cocos”. (KIDDER, 1980, p.80.). O que é elucidativo das

ocupações citadinas dos escravos, o negro desenvolvia serviços para suprir suas necessidades de subsistência.

Uma passagem interessante no relato de Kidder é a descrição de um “negro velho” pedindo esmola, o que nos remete a pensar a situação social da população cativa e liberta quando atingiam uma idade avançada:

Ao pé da santa estava um negro velho com um xale sobre os ombros e uma bandeja na mão. Perguntando-lhe o que tinha naquele escrínio, respondeu ele: ‘Nossa Senhora do Rosário’. – O que está fazendo ela? – Pedindo esmola para a construção de uma igreja. (KIDDER, 1980, p.74)

Outro viajante que esteve em Maceió foi o botânico britânico George Gardner, o qual relatou que a cidade ficava “[...] numa elevação plana de cinquenta ou sessenta metros acima do nível do mar e dele dista cerca de um quarto de milha”. (GARDNER, 1975, p. 61). Por ser botânico, o relato de Gardner foca muito nas descrições geográficas, mesmo assim, nos fala de seu “empregado preto” que fazia seus serviços e o acompanhava nas viagens a outros lugares da Província como o Rio São Francisco, ao sul de Alagoas. O qual também foi destino do viajante alemão Robert Ave-Lallement, no ano de 1859, quando esteve em Maceió, ocasião em que ao deixar a capital em direção ao sul da Província embarcara “[...] numa pequena canoa, sua tripulação, apenas um negro velho. Este cuja cabeça branca contrastava singularmente com a cara preta”. (AVÉ-LALLEMENT, 1980, p. 280). Evidenciando a presença do negro canoieiro no cotidiano de Maceió, destacava a cidade banhada pelo mar e pelo complexo lagunar mundaú-manguaba. Em cidades do litoral nordestino como Recife e Maceió, um importante ofício era o do canoieiro. Ao estudar a capital pernambucana, o historiador Marcus de Carvalho se refere ao fornecimento de água, que dependia de escravos e negros canoieiros, uma profissão bastante procurada pela população cativa. (CARVALHO, 2001, p. 30-31).

Luís Sávio de Almeida, no seu livro sobre a Cabanada, (ALMEIDA, 2008) faz uma análise da história alagoana da primeira metade do século XIX e expõe que Maceió foi uma cidade que surgiu à sombra do Quilombo dos Palmares, o qual abrangia boa parte do território alagoano ao longo do século XVII. (DIÉGUES JUNIOR, 2002, p. 169). Para tal questão, resgata as abordagens de Clovis Moura sobre a “síndrome do medo” instalada na sociedade escravista, articulada aos “temores pânticos”, expressão cunhada pelo Governador da Província de Pernambuco alusiva ao momento que antecedeu ao episódio dos malês em Salvador, no ano de 1817.

A síndrome do medo engendrou os temores em Alagoas, houve rumores de uma rebelião escrava, em 1815, em Penedo e na cidade das Alagoas. (ALMEIDA, 2008, p. 39). Nesta perspectiva, acreditamos que é de fundamental importância para a compreensão da dinâmica social da Maceió do século XIX, situá-la nesta conjuntura.

No ano de 1829, ocorreram dois focos de “ajuntamento” de negros na Massagueira. Em 1830, houve a descoberta de um quilombo no Trapiche, e pediu-se uma tropa ao Juiz de Paz da

Vila de Maceió para atacar os quilombolas. (ALMEIDA, 2008, p. 56). No século XIX, era comum a existência de quilombos nos arredores de cidades como São Paulo e Recife. Segundo Manoel Diégues Junior, no decorrer dos oitocentos, constituíram-se vários pequenos quilombos nos arredores da Cidade de Alagoas e Maceió, onde os “pretos viviam assaltando a quem passava e aos diversos engenhos das redondezas”. (DIÉGUES JUNIOR, 2002, p. 175). Esse historiador cita uma notícia do jornal *Diário das Alagoas* do ano de 1861 se referindo à prisão do “calhambola” José Rosa, chefe do quilombo da Mata do Rolo. (DIÉGUES JUNIOR, 2002, p. 175). Em pesquisa realizada por nós na Biblioteca Nacional, no fundo Arthur Ramos, localizamos uma matéria do referido jornal sobre tal quilombo:

Cada dia chegam-nos noticias de novos atentados perpetrados pelos calhambolas amocambados na Matta do Rolo e Taboleiro do Pinto, onde dizem que há quem proteja ou auxilie esses acelerados. Já pedimos a atenção as autoridades superiores sobre a extinção desse quilombo; e de novo imploramos providências para a segurança da vida e propriedade dos que vêem-se forçados a transitar por aqueles lugares e dos moradores circuvizinhos (*sic.*).⁹⁷

Acompanhando o editorial deste jornal, o qual foi definido pelo historiador Abelardo Duarte como “conservador e intransigente” (DUARTE, 1988, p. 51), notamos uma forte relação com os interesses da classe senhorial, neste exemplo acima citado, devemos levar em consideração que foi uma forma dos senhores de engenhos cobrarem das autoridades a extinção do quilombo visando à defesa de suas propriedades. O *Diário das Alagoas*⁹⁸ publicava outros anúncios de fugas de escravos e notícias sobre possíveis crimes cometidos pela população cativa e as medidas tomadas pelas autoridades visando o controle social, como a matéria abaixo:

Em conseqüência da perseguição que tem feito a policia aos escravos fugidos, foi preso hontem e acha-se recolhido á cadeia desta cidade o preto Roque, e dispersaram-se dous de seus principais companheiros que compunham o grupo que assassinou o infeliz Plates, único que foi victima do mesmo grupo. A policia continua a empregar todos os meios ao seu alcance para descobrir os diversos ranchos onde existem outros, e neste sentido tem expedido as mais terminantes ordens (*sic.*)⁹⁹.

Uma análise nas entrelinhas das matérias deste jornal permite-nos vislumbrar o cotidiano da Maceió do século XIX no que tange as tensões sociais inerentes ao período após a promulgação da lei Eusébio de Queiroz. Além dos quilombos que existiam nos arredores da cidade, outro reduto de escravos fugidos localizava-se nas regiões da Levada e do Trapiche da Barra. No romance de Pedro Nolasco Maciel, encontramos uma passagem que nos fala do perigo

⁹⁷ IHGAL. *Diário das Alagoas, Boletim Quilombo*.11/11/1861.

⁹⁸ É interessante saber que este jornal foi criado em 1858, segundo Moacir Sant’Ana, tendo sido o primeiro da Província de Alagoas a ter publicação diariamente e, portanto, tinha grande circulação na sociedade e estava inserido nas relações de poder do sistema escravista, em um momento pós-Lei Eusébio de Queiroz.

⁹⁹ IHGAL. *Diário das Alagoas*. 13/11/1861.

em transitar por uma estrada localizada nestes locais em virtude da existência “[...] de muitos ladrões em sua maioria parte de soldados desertores e escravos fugidos”. (MACIEL, 1964, p. 57).

Felix Lima Júnior documentou que havia negros escondidos nos “[...] brejos e entre os cajueiros, murtas, ouricuris e outras árvores no areal entre o centro da cidade, capital da Província, e o ponto de desembarque dos que vinham do Pilar e de Alagoas”. (LIMA JUNIOR, 1975, p. 54). A população escrava desenvolvia artimanhas e necessitava de segredos, esconderijos e quilombos, para se camuflar e resistir ao controle senhorial. (ALMEIDA, 2008, p. 181). Sidney Chaloub, estudando as últimas décadas da escravidão no Rio de Janeiro, descreveu cenas de uma cidade negra, alternativa e arredia, instituída por escravos, libertos e negros livres pobres que desafiavam a instituição da escravidão. (CHALOUB, 1990, p. 28). A população cativa se mostrava incansável em seu objetivo de “[...] transformar a cidade num esconderijo. A cidade que esconde é, ao mesmo tempo, a cidade que liberta”. (CHALOUB, 1990, p. 219). Tal questão é elucidativa de como os negros ocuparam os espaços da capital alagoana com a perspectiva de atingir a liberdade.

Os anúncios de fugas de escravos era uma constante nos jornais alagoanos, não apenas no *Diário das Alagoas*, mas em outros como o *Progressista*. Moacir Sant’Ana expõe que as autoridades utilizavam de vários artifícios para reduzir o número de fugas, uma delas foi o toque de recolher após as nove horas da noite. Os escravos que fossem encontrados na rua após o horário estipulado “[...] sem escrito do senhor datado do mesmo dia, na qual declare o fim a que vai, será recolhido à prisão e multado o senhor em 3\$000”. (SANT’ANA, 1966, p.31). A presença de escravos nas ruas no período noturno era uma constante nas cidades brasileiras no século XIX. Alusivo à Maceió, encontramos um documento na Biblioteca Nacional pedindo providências a respeito dos “[...] pretos e capoeiras que depois do anoitecer forem encontrados com armas ou em desordem”, citado a seguir:

Tendo fallecido hoje o negociante desta praça, Joaquim Antonio Alves, em consequência de uma facada que recebera hontem ao anoitecer, dada, segundo elle mesmo o dissera, por um preto que fingira atralhar-se com o assassinado, a Regência em nome do Imperador o Senhor Dom Pedro II, manda recomendar a Vm a expedição das mais terminadas ordens, para que desde o anoitecer sejam apalpados os pretos com o maior escrúpulo e castigados devidamente todos os que forem achados em desordem. O Governo espera que Vm dará sobre este objeto as mais eficazes providencias, a fim de prevenir-se a reicidencia de taes acontecimentos (*sic.*)¹⁰⁰.

Datado de 1834, este documento foi escrito pelo Juiz de Direito Chefe de Polícia Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho, e nos permite captar as evidências de comportamento da população cativa no período noturno nas ruas de Maceió. Formara-se, na cidade, um tempo e espaço de resistência às regras impostas pelas autoridades para o controle social. Reuniões noturnas de escravos praticando capoeira causaram temores às autoridades, que reagiram

¹⁰⁰ BN. *Dá providencias a respeito dos pretos e capoeiras, que depois do anoitecer forem encontrados com armas ou em desordens.*I-36,25,034. 17/04/1834.

através da repressão e controle dos movimentos dos escravos no tempo e espaço. (SOARES, 2002).

Os jornais do século XIX, apesar de possuírem um teor criminalizante sobre a população cativa, se analisados a contrapelo, tornam-se uma importante fonte para captar as nuances de comportamento inerentes ao cotidiano de uma sociedade escravista. No caso de Maceió, o historiador Felix Lima Júnior listou alguns jornais que circulavam pela capital alagoana ao longo das décadas do século XIX, em seu capítulo intitulado *Escravos Fugidos* do livro *A Escravidão em Alagoas* (LIMA JUNIOR, 1975), cita-nos alguns casos como o da africana de nome Antonia da Costa, publicada no jornal *O Tempo*, em 24 de outubro de 1857:

Fugiu da abaixo assinada uma escrava de nome Antonia da Costa, alta, corpulenta, bem preta, tem falta de um dente na parte superior, numas das pernas uma cicatriz proveniente de uma goma, na mão direita tem um dedo aleijado, anda constantemente de chinelos, tem bastante cravos nos pés e já não é muito moça; há notícias que anda lá para as bandas da Pedra de Fogo; quem a apreender será bem gratificado. (LIMA JUNIOR, 1975, p. 49-50).

Este anúncio traz informações significativas sobre a idade e o estado de saúde da escrava Antonia. A falta do dente, a cicatriz na perna e o dedo aleijado na mão direita parecem indicar que tais sequelas foram frutos dos maus tratos de sua senhora ou das condições de trabalho que proporcionava. No anúncio, observamos a informação de que a escrava já não era muito moça, talvez não suportasse mais o dia-a-dia da escravidão e resolvera praticar a fuga. O mesmo jornal publicou também a fuga de uma escrava chamada Rufina, de 18 anos: “Fugiu no dia 11 do corrente uma escrava creoula por nome Rufina, idade 18 anos, altura regular, tem falta de um dente na frente, bem esperta, levou saia de chita amarela”¹⁰¹. Tais anúncios nos apontam para um cotidiano de luta e resistência das mulheres negras na Maceió oitocentista.

Ao estudar as músicas de barbeiros na cidade de Maceió, Abelardo Duarte cita uma passagem do livro de Manuel Diégues Júnior referente a um escravo do Doutor Antônio Bahia da Cunha que se encontrava fugido, e que sempre estava presente nas reuniões de bandas musicais dos negros tocando flautins e clarineta. (DUARTE, 2010, p. 129). O jornal *Diário do Comércio* publicara, em 16 de abril de 1862, um anúncio sobre tal escravo:

Fugiu da casa do Sr. Dr. José Antônio Bahia Cunha o seu escravo de nome Silvério, creoulo, estatura regular, representando ter a idade de 25 a 30 anos, cosinheiro, é acostumado a tocar nas músicas de barbeiro flautim e clarineta. Quem dele der notícias ou levá-lo à casa de seu senhor, na rua Boa Vista, será gratificado (*sic.*)¹⁰².

A historiadora Maria de Fátima Novaes Pires, ao estudar a escravidão no alto sertão baiano, analisou os encontros festivos onde os escravos, forros e ex-escravos ocupavam os

¹⁰¹ IHGAL. *O Tempo*. 16/07/1857.

¹⁰² IHGAL. *O Diário do Comércio*. 16/04/1862.

espaços das pequenas vilas, cidades, roças e arrabaldes: e “[...] transgrediam os limites de escravizados e criavam espaços de liberdade em encontros festivos e improvisadas diversões cotidianas”. (PIRES, 2009, p. 242). O historiador Eduardo Silva sinalizou as “fugas para dentro”, onde os escravos se ocultavam na própria cidade, se utilizando do espaço como tática de resistência. (REIS, 1999, p. 71-72).

Na cidade de Maceió, ao longo do século XIX, existia a presença dos africanos livres. Recentemente, a historiografia da escravidão no Brasil tem voltado seus olhares sobre eles, tirando do silêncio as desconhecidas experiências de vida desta população que não era considerada escrava, entretanto, viveu em estreita relação com a escravidão. Ficaram conhecidos como os “meia-cara”, pois, não eram escravos e nem libertos, tendo que se afirmar no cotidiano como livres. (BERTIN, 2006).

Uma análise feita sobre a documentação da Curadoria dos Africanos Livres de Alagoas, localizada no Arquivo Público do Estado de Alagoas, nos permitiu perceber a forte presença desta categoria no cotidiano da Maceió do século XIX, sendo de grande valia sua análise para melhor compreender a sociabilidade negra na cidade. Segundo Abelardo Duarte, a curadoria expediu e recebeu ofícios e demais papéis sobre esta população durante trinta anos, de 1836 a 1866. (DUARTE, 1988, p. 63). Esta documentação nos permite detectar aspectos da vida cotidiana desta população como a formação de famílias, trabalho, resistência e transgressões. Para Moises Sebastião Silva, esta documentação consiste em: “[...] correspondências do curador dos africanos livres com os presidentes da Província, requerimentos de administradores de estabelecimentos públicos, de arrematantes particulares” (SILVA, 2011, p. 27) e dos africanos, no caso destes últimos solicitados por meio de procuradores.

A documentação acima citada refere-se aos africanos livres que foram apreendidos em desembarques clandestinos entre as décadas de 1840 e 1850 nas praias do litoral norte de Alagoas, com destaque para a região dos morros de Camaragibe, local onde o desembarque ilegal de africanos era uma constante. Após serem levados para a capital alagoana, Maceió, tinham dois destinos: prestação de serviços a particulares ou trabalhar em obras e instituições públicas. No primeiro, teriam seus serviços arrematados por pessoas como doutores, militares, padres, funcionários públicos e políticos. No segundo, eram destinados a trabalhar em locais como: o hospital de caridade, hospital militar, cadeia, secretaria do Palácio do Governo e em obras publicas, como a construção do Farol de Maceió. (SILVA, 2011, p. 30). A maioria dos africanos livres eram arrematados por particulares e: “[...] foram postos nos serviços domésticos, no campo, ao ganho nas ruas e alugados a outros particulares. Nos estabelecimentos públicos trabalhavam na limpeza, lavagem de roupa, na cozinha, etc.” (SILVA, 2011, p. 31)

Robert Conrad expôs que, em geral, os africanos livres eram destinados ao serviço agrícola nas áreas rurais, e nas cidades “[...] utilizados como pretos de ganho, negros mandados por seus proprietários (neste caso, por seus tutores), para oferecerem seus serviços ao público, ou venderem mercadoria nas ruas”. (CONRAD, 1985, p. 174). Os que eram mantidos sob o

controle do governo eram destinados a ocupações urbanas. Conrad cita um grupo de africanos livres que foi designado a trabalhar em repartições públicas como na “iluminação das ruas do Rio de Janeiro, delegacia de polícia e serviço de abastecimento de águas”. (CONRAD, 1985, p. 174). Enidelce Bertin documentou que os africanos livres, nos serviços públicos, trabalharam como: calceteiros, pedreiros, ferreiros, roceiros, cozinheiros, faxineiros, lavadeiras, cuidadores de doentes, transportadores de água e de alimentos, compras, serviços de jardinagem, em limpeza de córregos e vias publicas, nos serviços de enxada e na quebra de pedras de calçamento.”. (CONRAD, 1985, p. 174).

Entre os papéis avulsos da Curadoria dos Africanos Livres de Alagoas, nos deparamos com o pedido de emancipação de Fael, o qual:

[...] sendo apprehendido como contrabando no anno de 1850 foi desde então applicado para prestar seus serviços na Cadeia d’ esta Cidade, onde se conservou por algum tempo, até que mostrando alli hum menos reprehensivel comportamento, passou a prestar os mesmos serviços no estabelecimento publico do Collegio dos Educandos artifices, onde se tem conservado até o prezente com melhor conducta, segundo me informou o actual Director do referido collegio. Hé quanto m’ occorre d’ informar a V. E. a respeito do seo africano livre (*sic.*)¹⁰³.

A Cadeia de Maceió e o Colégio dos Educandos foram duas instituições públicas que tiveram africanos livres prestando serviços, todavia, esses africanos demonstravam constantemente “menos boa conducta” (*sic.*)¹⁰⁴. Era a maneira de se afirmarem como cidadãos livres. Outra instituição pública que recebia os serviços da população dos africanos livres fora o Farol do porto da cidade de Maceió, no qual trabalhou africano livre Miguel:

[...] este foi com outros apprehendido em janeiro do anno de 1850, como contrabando, nas praias dos morros de Camaragibe desta Província, e desde logo em Março do seo anno forão seus serviços arrematados pelo Tenente Coronel Francisco de Meira Lima, donde por permissão d[e?] V. E. passara para o serviço do pharol, onde prezentemente s’ acha, em substituiçam a outro de nome Braz, que mal servia, e com desagrado do actual Administrador (*sic.*)¹⁰⁵.

Miguel requereu sua emancipação no ano de 1861, alegava o seu procurador João dos Santos Lima, o africano:

[...] não tem desde que chegou no Brasil [...] gosado das vantagens de sua liberdade, [...] que já tendo decorrido dose annos desse captiveiro, mande V.aEx.cia dar liberdade ao supplicante para que passa ganhar os meios com que possa viver (*sic.*)¹⁰⁶.

¹⁰³ APA. Informação sobre req. Fael env. pelo Curador ao Pres. Prov. 15/04/1861.

¹⁰⁴ APA. Informação sobre req. Bernardo e Fael env. pelo Curador ao Pres. Prov. 12/04/1861.

¹⁰⁵ APA. Informação sobre req. Miguel env. pelo Curador ao Pres. Prov. 19/02/1861.

¹⁰⁶ APA. Requerimento de Carta de Emancipação – Miguel. 15/02/1861.

Após a emancipação de Miguel, o administrador do Farol do porto, o senhor Henrique d' Azevedo Melo solicitou à Curadoria outro africano livre para prestar serviços no dito local, para onde foi designado o africano de nome Benedito, todavia, ele era acusado de ser “[...] mui relaxado, insubordinado, e calaceiro” (*sic.*)¹⁰⁷, além de “há dias que desapareceu desta Cidade, e anda fofitivo, sem delle haver noticias” (*sic.*)¹⁰⁸. O documento citado nos traz indícios de como era a vida quotidiana nesse local, além de nos evidenciar que o administrador, o senhor Henrique d'Azevedo Melo, utilizava-se dos africanos livres para servi-lo particularmente, ele pediu: “[...] a concessão d' hum africano livre, que lhe conduza agua ao lugar de sua residencia no alto, em que s' acha collocado o seo pharol” (*sic.*)¹⁰⁹. Tal fato reforça a ideia de que a categoria dos africanos livres foi uma maneira encontrada pelas autoridades para a manutenção da escravidão e da hegemonia senhorial, como assinalou Enidelce Bertin. (BERTIN, 2006).

Em sua grande maioria, os africanos livres eram arrematados por particulares. Ao elaborar uma estatística dos africanos livres referente ao ano de 1850, Moisés Sebastião aponta que de 66 africanos, 58 foram destinados a prestar seus serviços a particulares. (SILVA, 2011, p. 34). Foi o caso do africano livre Adriano, arrematado por Felisberto Peixoto de Araujo Lima:

Felisberto Peixoto de Araujo Lima, pedio e tomou conta do Africano Adriano e de sua competente carta de liberdade com que se achão as declarações seguintes – Numero seis – Adriano – nação Nagôu – quinse annos – rosto comprido – olhos, nariz, beiços e orelhas regulares – tendo no peito direito – Y – e onze sicatrizes em cada face; – obrigou-o a fazer batizar quanto antes, conservando o nome de Adriano, a dar conta da sua carta de liberdade, e a pagar annualmente [fl.1v] quinse mil reis, a apresental-o ao Curador sempre que este o deva visitar, kasal-o com toda humanidade, entregar quando falte a alguma das condições, ou o Governo o exija (*sic.*)¹¹⁰.

Africanas livres arrematadas por particulares eram uma constante na documentação mencionada. Foram, geralmente, destinadas aos serviços domésticos, a exemplo de Henriqueta, arrematada por Manoel Carneiro d' Almeida e, após seu falecimento, ficara em poder da viúva¹¹¹. Outro exemplo é o da africana livre Francisca, arrematada no ano de 1850 por Joaquim Jozé d' Almeida, e que morava com suas duas filhas na casa do arrematante, como podemos perceber na documentação: “[...] tem ella produzido duas crias que existem em companhia da mesma africana, em poder do arrematante de seus serviços” (*sic.*)¹¹². Outro caso interessante foi o da africana livre Izabel, arrematada pelo senhor Antonio d' Almeida Franco no ano de 1850:

[...] tendo ella por algum tempo / talvez mais d' 8 annos / prestado seos serviços, fora abandonada por aquel[le] arrematante, que

¹⁰⁷ APA. Informação sobre req. Henrique d' Azevedo env. pelo Curador ao Pres. Prov. 05/04/1861.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ APA. Cópia do Termo de Arrematação do af. Adriano. 17/05/1861.

¹¹¹ APA. Informação sobre req. Andre, Manoel e Henriqueta env. pelo Curador ao Pres. Prov. 29/04/1861.

¹¹² APA. Informação sobre req. Francisca env. pelo Curador ao Pres. Prov. 04/06/1861.

mudando de [re]zidencia para fora da Província, a deixara nesta Cidade entregue a preta liberta de nome Ritta em Jaraguá, por que ou não obtivera permissão da Presidência, ou por que não teve meios de pagar os sallarios d' alguns annos deccorridos, à que era obrigado, e se sujeitara no termo da pr[corroído] arremataçam (sic.)¹¹³.

Tais circunstâncias nos remetem a pensar como se configurou a sobrevivência cotidiana de Izabel. Abandonada pelo arrematante, teve que lutar diariamente para conseguir pecúlios e buscar sua emancipação. No dia-a-dia da trama social da escravidão: escravas, libertas e africanas livres tiveram que buscar, cotidianamente, meios de sobrevivência e resistência, fosse comercializando produtos nas ruas, pedindo esmolas ou trabalhando em serviços domésticos. A Maceió dos oitocentos foi marcada pela intensa movimentação da população negra na cidade, destacamos a presença escrava e dos africanos livres que ocuparam as ruas, praças, becos e locais desertos dos arredores da capital alagoana para resistir à escravidão, mas também para buscar seus meios para garantir-lhes a sobrevivência. Desta maneira, construíram amizades, fizeram parceiros, foram solidários e também cometeram crimes. (BERTIN, 2006, p. 122). Nas páginas a seguir trataremos do cotidiano das mulheres negras e como elas desenvolveram seus arranjos de sobrevivência e resistiram à hegemonia escravista.

Vendendo doces e engomando pro senhor: o comércio nas ruas e os serviços domésticos de escravas e africanas livres

Abelardo Duarte, ao pesquisar o folclore negro nas Alagoas, registrou as poesias do cantor negro Joaquim Puerame, arrolados por Theo Brandão e Aloisio Vilela¹¹⁴ no início do século XX, apresentando uma poesia alusiva às negras quitandeiras e vendedoras de tabuleiro de doces em Maceió:

A nêga veia ta vendendo doce
Lá no hoté
Nêga da costa lá de Maceió
Ela levanta o bendegó,
E vai prá o hoté,
Ela vende cardo de cana
Vende caju, banana,
E o sarapaté,
Ela vende a bolacha simpatia,
E também vende a bolacha soe,
E ela diz quando o matuto passa,
Ô meu sinhô venha toma café,
Repara Zé,
Que a Nega ta vendendo doce.
Lá no hoté. (DUARTE, 2010, P. 159).

Tal poesia nos apresenta uma das facetas cotidianas de escravas e africanas livres na Maceió do século XIX. Outra foi apontada pelo poeta alagoano Jorge de Lima (1893-1953), o

¹¹³ APA. Informação sobre req. Izabel env. pelo Curador ao Pres. Prov. 20/05/1861.

¹¹⁴ Pesquisadores do folclore alagoano pertencentes a chamada Escola de Maceió.

qual tem uma obra diversificada e, a partir dos anos vinte publicou uma série de poemas fundamentados em um forte sentimento nacionalista. Também exaltou o folclore negro, culminando com a publicação de seus *Poemas Negros* em 1947. (CAVALCANTE, 2005, p. 82-85). Mas vinte anos antes, em 1927, no seu livro *Novos Poemas* nos apresentou uma tal *Negra Fulô* e seus serviços domésticos:

Essa negra Fulô!
Essa negra Fulô!
Ó Fulô! Ó Fulô!
(Era a fala da Sinhá)
— Vai forrar a minha cama
pentear os meus cabelos,
vem ajudar a tirar
a minha roupa, Fulô!
Essa negra Fulô!
Essa negrinha Fulô!
ficou logo pra mucama
pra vigiar a Sinhá,
pra engomar pro Sinhô!
Essa negra Fulô!
Essa negra Fulô!. (LIMA, 2008, p. 255).

As duas poesias são elucidativas quanto ao cotidiano das mulheres negras na Maceió e em outras cidades brasileiras do século XIX, as quais tinham que desenvolver arranjos de sobrevivências no dia-a-dia para buscar a liberdade ou apenas o sobreviver. A poesia de Joaquim Puerame sobre a negra vendedora de doce revela traços da vida diária das mulheres que realizavam vendas ambulantes pelas ruas da capital alagoana. As vendedoras eram escravas, africanas livres e forras. Na poesia de Jorge de Lima sobre a negra Fulô, encontramos o dia-a-dia das mulheres negras que realizavam serviços domésticos nas casas de seus senhores. Em ambas as poesias, presenciemos a busca de sobrevivência e/ou resistência da população feminina nas margens da sociedade escravista brasileira do século XIX. Esses serviços, tanto as vendas ambulantes como o trabalho doméstico, poderiam estar ligados à questão da subsistência, mas também era uma forma de constituir pecúlio para quem sonhava em conquistar a liberdade. (DIAS, 1995, p. 126).

Para a historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias, que estudou os papéis femininos na São Paulo do século XIX, as vendedoras e quitandeiras “[...] eram como mediadoras e intermediárias, pequenos elos secundários, à sombra dos negócios vultosos, que [...] participavam, assiduamente, das operações do comércio local”. (DIAS, 1995, p. 83). Todavia, esse comércio mal permitia a sobrevivência dessas mulheres, que lutavam diariamente contra a exploração por parte de seus senhores e procuravam formas alternativas para conquistar seus meios de subsistência. (DIAS, 1995, p. 87). Ao estudar a escravidão urbana no Rio de Janeiro, Leila Mezan Algranti se refere a grande quantidade de escravos que eram inseridos nos “[...] trabalhos domésticos, aproveitados como cozinheiros, jardineiros, copeiros e demais

atividades”. (ALGRANTI, 1988, p. 83). Sobre a cidade de Maceió, o historiador Felix Lima Júnior aponta para a presença de escravas “meninas” ou “mocinhas” que:

[...] iam para as cosinhas ou então ‘bater roupa’ nos fundos dos quintais, as mais afortunadas. Outras, com gamela ou taboleiro na cabeça, percorriam as ruas vendendo peixe, sururu, fressuras, frutas, etc. As mais jeitosas, mais simpáticas, [...] iam trabalhar como copeiras, umas; outras aprendiam a costurar e a bordar, servindo diariamente as Sinhas Moças como mucamas (*sic.*). (LIMA JUNIOR, 1975, p. 09).

Portanto, eram constantes, na vida das mulheres negras em Maceió, a prestação dos serviços diários descritos acima, sobretudo na região central da cidade, onde ficavam as residências da elite proveniente da economia açucareira da Província. Além disso, as atividades de vendas nas ruas e serviços domésticos eram também um meio para as escravas constituírem “[...] o pecúlio, com que sonhavam comprar a sua alforria”. (DIAS, 1995, p. 132). O historiador Luiz Sávio de Almeida, analisando os dados produzidos pelo governo provincial no ano de 1856, nos apresenta a população escrava na capital alagoana dividida por sexo:

População escrava por sexo na freguesia de Maceió, 1856

Distrito	Sexo			
	Absoluto		Relativo	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
Cidade	421	569	64,27	71,21
Jaraguá	142	127	21,68	15,89
Poço	47	59	7,18	7,38
Bebedouro	45	44	6,87	5,51
Total	655	799	100,00	100,00

ALMEIDA, Luiz Sávio. *Escravidão e Maceió: distribuição espacial e renda em 1856*. In: MACIEL, Osvaldo. *Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)*. Maceió: Q Gráfica, 2011, p 94.

Sabemos como é complexo se trabalhar com dados oficiais, sobremaneira nestas pesquisas demográficas que tinham uma forte tendência ao erro, portanto, não a vemos como um espelho da realidade e sim como um resquício para compreendermos o passado. É interessante notar que a quantidade de mulheres escravas era superior à população masculina, tal questão nos remete a pensar sobre o quão era constante a presença delas no cotidiano da cidade de Maceió.

No centro da cidade e no bairro de Jaraguá, onde se situavam as casas dos senhores de engenho, políticos, comerciantes e autoridades, os números de mulheres escravas eram respectivamente de 569 e 127, sendo o número de escravos masculino 421 e 142, o que evidencia

a presença destas mulheres para realizar tarefas domésticas. Nas cidades brasileiras do Império, os serviços domésticos eram realizados por mulheres, e chamadas de “*criadas do servir*”. (SILVA, 2011, p. 177). Estabelecia-se um grande comércio, o qual pode ser captado nos anúncios dos jornais do século XIX, onde encontramos frequentemente pessoas querendo vender, comprar ou alugar escravas que sabiam cozinhar, engomar, passar, etc.

No dia 24 de janeiro de 1868, o jornal *Diário de Alagoas* publicava um anúncio no qual se vendia “[...] uma escrava mulata, moça, com uma filha de 3 annos, engoma, lava e cosinha” (sic.)¹¹⁵. É interessante notar que as atividades de engomar, lavar e cozinhar poderiam estar associadas a uma mesma escrava, o historiador Maciel Henrique da Silva constatou este fato analisando os jornais do Recife no século XIX. (SILVA, 2011, p. 243). Em anúncio do mesmo jornal no ano de 1870 vendia-se “[...] uma preta de 40 annos com uma filha de onze annos” (sic.)¹¹⁶. No jornal *O Liberal*, o senhor Felino Mascarenhas queria comprar “[...] uma escrava preta, sadia, de bons costumes, e que tenha habilidade para quitandeira”¹¹⁷. Como sinalizou a historiadora Maria de Fatima Novaes Pires: “[...] o abastecimento doméstico para suprir as necessidades alimentares cotidianas devia-se a trabalhos realizados principalmente por mulheres nas cozinhas e quintais das casas” dos seus senhores. (PIRES, 2009, p. 209). Havia também quem desejava apenas alugar escravas, foi o que encontramos no *Jornal de Alagoas*: “Precisa-se alugar uma preta escrava que saiba cozinhar e engomar, na rua Barão de Jaraguá 14, ou na rua do Saraiva, escritório do Coutinho”¹¹⁸. Manuel Diégues Júnior, analisando registros de compra e venda de escravos em Maceió entre os anos de 1873 e 1878, verificou que de 134 vendas, 10 eram de negras cozinheiras e 45 de escravos ligados aos serviços domésticos, sendo o restante destinado ao trabalho na agricultura. (DIÉGUES JUNIOR, 2002, p. 183-184). Para este historiador alagoano:

Como doceira e cozinheira, das melhores aliás, a escrava negra fez sentir sua influência na vida social. Na economia doméstica a contribuição da escrava foi grande. Na culinária em particular. Daí o interesse do que os anúncios de jornais do século passado se referem a escravas como cozinheiras e doceiras. (DIÉGUES JUNIOR, 2002, p. 183).

Todavia, existiam aqueles que queriam escravas para realizar vendas pelas ruas, como em um anúncio encontrado no jornal *O Mercantil*, que dizia precisar “[...] alugar uma escrava para fazer vendas pelas ruas, quem a tiver e quiser alugar dirija-se a esta typographia que se dirá quem quer” (sic.)¹¹⁹. Este aspecto nos faz pensar sobre as escravas de ganho que trabalhavam fora da casa dos seus senhores, sem controle e nem supervisão direta, desenvolviam vendas pelas ruas que auxiliavam a auferir seus ganhos. Como colocou Maria Odila:

¹¹⁵ IHGAL. *Diário de Alagoas*. 24/01/1868.

¹¹⁶ IHGAL. *Diário de Alagoas*. 11/02/1870.

¹¹⁷ IHGAL. *O Liberal*. 07/06/1878.

¹¹⁸ IHGAL. *Jornal de Alagoas*. 05/02/1874.

¹¹⁹ IHGAL. *O Mercantil*. 13/06/1864.

Toda sua maneira de sobreviver implicava a liberdade de circulação pela cidade, pois dependiam de um circuito ativo de informações, bate-papos, leva-e-traz, contratos verbais... contra os quais havia medidas de repressão forjadas pelo sistema colonial, envolvendo licenças, toques de recolher, passaportes, salvo-condutos, que afetariam drasticamente, se fossem cumpridas a ferro e fogo, a possibilidade de seu ganha-pão. (DIAS, 1995, p. 73).

Uma das formas mais comuns de se utilizar a escravaria na capital alagoana foi o “ganho”, segundo Antônio Daniel, os senhores “[...] incumbiam os seus cativos de realizar tarefas, e, no final de um período acordado, os mesmos deveriam trazer um determinado dinheiro combinado” (RIBEIRO, 2003), sendo mais comuns atividades de vendas de alimentos como frutas, sururu e peixes. Em Maceió, tais serviços não eram apenas realizados por escravas, pois as africanas livres também tinham uma forte presença na cidade e eram encarregadas das mesmas tarefas. O Curador dos Africanos Livres de Alagoas, em ofício dirigido ao Presidente da Província no ano de 1855, diz que os africanos:

[...] se prestam pela maior parte nos serviços serventes de obras particulares e do ganho de rua, por se não quererem sujeitar a outros misteres, especialmente as fêmeas, que pela maior parte só se empregam em comércio de quitandeiras. (DUARTE, 1988, p. 63).

Foi o caso da africana livre Benedita, que teve seus serviços arrematados pelo senhor Manoel Claudino d’ Arrochela Jaime, no ano de 1850, após ter sido apreendida em uma embarcação de tráfico ilegal de escravos¹²⁰. Todavia, se recusara a prestar serviços domésticos e a residir na casa de seu arrematante. Encontramos tal informação em seu requerimento de emancipação feito no ano de 1861, juntamente com outras duas africanas livres de nomes Joaquina e Maria¹²¹. Deste modo, ao se recusar a prestar os serviços domésticos na casa de seu arrematante, Benedita “[...] obtivera faculdade para os prestar na rua mercadejando com taboleiro de frutas, e outros generos de legumes, sob a condição de contribuir hum modico salario” (*sic.*)¹²² e passou a realizar vendas nas ruas como as mulheres cantadas na poesia de Joaquim Puerame.

Benedita não conseguiu pagar o salário para seu arrematante, pois, se “[...] prohibio por Lei Municipal o uzo de mercadejarem os africanos livres” (*sic.*)¹²³. Esta postura municipal de Maceió foi aprovada no dia 27 de junho de 1859 e proibia “[...] aos africanos livres de negociarem por si ou por interposta pessoa com gêneros alimentícios de qualquer natureza”. (DUARTE, 1988, p. 48). Deste modo, Benedita ficou impedida de realizar suas vendas pelas ruas da cidade, o que fez o seu arrematante exigir que ela voltasse a prestar serviços domésticos na sua residência.

¹²⁰ APA. Informação sobre req. de Manoel Claudino (Benedita) env. pelo Curador ao Pres. Prov. 17/06/1861.

¹²¹ APA. Informação sobre req. Joaquina, Maria e Benedita env. pelo Curador ao Pres. Prov. 16/05/1861.

¹²² APA. Informação sobre req. de Manoel Claudino (Benedita) env. pelo Curador ao Pres. Prov. 17/06/1861.

¹²³ Idem.

Percebemos que as autoridades “[...] procuravam limitar a livre circulação de quitandeiras e vendedoras clandestinas, escravas, forras e africanas livres, fixando-as em locais demarcados da cidade.” Era mais viável a supervisão dos cativos que trabalhavam em serviços domésticos. (DIAS, 1995, p. 126). Talvez por esta questão, na documentação sobre os africanos livres em Maceió, encontramos um maior número de mulheres que eram encarregadas de prestar serviços domésticos, fossem eles nas casas dos arrematantes ou em instituições públicas, como foi o caso da africana livre Roza no hospital de caridade da cidade. Esta foi apreendida em contrabando de africanos nas praias do Morro de Camaragibe em Porto das Pedras, no ano de 1850 – assim como Benedita - e teve seus serviços arrematados por um tenente de nome Bernardo Joaquim Correia que, depois que mudou de domicílio renunciou aos serviços da africana¹²⁴. Desde então, Roza foi destinada ao “[...] *serviço de lavagem de ropas do Hospital de Caridade*” (sic.)¹²⁵.

A maioria das africanas livres era destinada a prestar serviços domésticos nas residências de seus arrematantes. Assim aconteceu com Francisca, que prestou serviços a Joaquim Jozé de Almeida¹²⁶, todavia, ela estava sempre resistindo à condição que lhe era posta. Os arrematantes dos africanos livres os tratavam da mesma forma que os escravos, ocorrendo, um cotidiano de tensões, tentativas de controle e manifestações de resistência. Francisca requereu, em maio de 1861, sua emancipação. Em resposta a tal pedido o curador João Camilo alegou que ela:

Não tem tido hum regular e irreprehensível comportamento, por que contra ella me tem sido por vezes apresentadas algumas queixas, e o mesmo arrematante de seus serviços tem ja tentado renuncialos para não ter occasiam de soffrimentos, como elle mesmo me há declarado (sic.)¹²⁷.

Notamos que essas mulheres viveram uma estreita relação com a escravidão, todavia, quiseram, diariamente, afirmar sua condição de livres. A grande quantidade de africanas livres destinadas a prestar serviços domésticos mostrava uma forma de controle social proveniente da hegemonia senhorial, muitas foram às medidas tomadas pelos governantes para inibir qualquer tentativa de insubordinação e desobediência da população cativa. Contudo, sabedoras do momento histórico que viviam, sempre buscaram a emancipação.

O cotidiano das escravas e africanas livres na Maceió do século XIX foi marcado pelo trabalho doméstico e pelos serviços de ganho realizados nas ruas da cidade, principalmente o comércio ambulante. Com isto, elas desenvolviam seus arranjos de sobrevivência e buscavam os caminhos para a liberdade, estes serviços poderiam estar ligados à questão da subsistência, mas também era uma forma de constituir pecúlio para quem sonhava em conquistar a emancipação. Elas eram sabedoras das possibilidades que existiam na conjuntura histórica que viveram e

¹²⁴ APA. Informação sobre req. João e Luiza env. pelo Curador ao Pres. Prov. 14/03/1851.

¹²⁵ APA. Requerimento de Carta de Emancipação - João e Luiza. 07/03/1861.

¹²⁶ APA. Informação sobre req. Francisca env. pelo Curador ao Pres. Prov. 04/06/1861.

¹²⁷ APA. Informação sobre req. Francisca env. pelo Curador ao Pres. Prov. 11/05/1861.

experimentaram projetos de liberdade. Foram ansiosas e desinquietas pela postergação da solução emancipacionista e manifestaram seus descontentamentos, sejam com movimentos de rebeldia ou buscando os meios legais possíveis entre as brechas da legislação da época.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Luiz Sávio. *Escravidão e Maceió: distribuição espacial e renda em 1856*. In: MACIEL, Osvaldo. *Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)*. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor Ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro 1808-1822*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- 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. *Agricultores, Pretos, Sítiantes e Outras Gentes do Vale: o universal rural das Alagoas na segunda metade do século XIX*. In: MACIEL, Osvaldo. *Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)*. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- ANDRADE, Manoel Correia de. *Usinas e Destilarias das Alagoas: uma contribuição ao estudo da produção do espaço*. Maceió: Edufal, 1997.
- AVÉ-LALLEMENT, Robert. *Viagens pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1980.
- BARICKMAN, B. J. *Até a Véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do recôncavo baiano (1850-1881)*. Afro-Ásia, v. 21-22, 1998-99.
- BARROS, Theodyr Augusto de. *O Processo de Mudança da Capital (Alagoas-Maceió): uma abordagem histórica, 1819-1859*. Maceió: Imprensa Universitária, 1991.
- BERTIN, Enidelce. *Os Meia-cara. Africanos livres em São Paulo no século XIX*. USP, 2006, (Tese de Doutorado).
- BRANDÃO, Alfredo. *Os Negros na História de Alagoas*. Maceió: s/ed., 1988.
- CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2001.
- CAVALCANTE, Simone. *Literatura em Alagoas*. Maceió: Scortecci/ Grafmarques, 2005.
- CHALOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CONRAD, Robert. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- COSTA, Craveiro. *Maceió*. Maceió: Edições Catavento, 2011.
- Cunha, Manuela Carneiro da. *Olhar Escravo, Ser Olhado*. In: Azevedo, Paulo Cesar de, e Lisovsky, Mauricio (Orgs.). *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr*. São Paulo: ExLibris, 1988.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DIEGUES JUNIOR, Manuel. *O Bangüê nas Alagoas – Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional*. 2ª edição, Maceió: Edufal: 2002.
- DUARTE, Abelardo. *Episódios do Contrabando de Africanos nas Alagoas*. Maceió: s/ed. 1988.
- DUARTE, Abelardo. *Folclore Negro das Alagoas*. Maceió: Edufal, 2010.
- DUARTE, Abelardo. *População da Vila de Maceió e seu termo no ano de 1827*. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, nº XXXVI, 1980.
- EINSEBERG, Peter. *Modernização sem Mudança: a indústria açucareira em Pernambuco: 1840-1910*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1977.
- ESPÍNDOLA, Thomas do Bom-Fim. *Geografia Alagoana ou descrição física, política e histórica da Província das Alagoas*. 2 ed. Maceió: Edições Catavento, 2001 [1871].
- FORTES, Cynthia Nunes da Rocha. *Maceió nos Itinerários de Pedro Nolasco Maciel*. In: ALMEIDA, Luiz Sávio (org.) *Traços e Troças: literatura e mudança social em Alagoas. Estudos em Homenagem a Pedro Nolasco Maciel*. Maceió: Edufal, 2011.
- GARDNER, George. *Viagem ao Interior do Brasil, principalmente nas províncias do norte do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1975.

- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1980.
- LIMA, Jorge. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- LIMA JUNIOR, Felix. *A Escravidão em Alagoas*. Maceió: s/ed., 1975.
- LIMA Jr., Félix Lima. *Carroças e Carroceiros*. Maceió, Fundação Teatro Deodoro, 1983.
- LINDOSO, Dirceu. *A Interpretação da Província: Estudo da Cultura Alagoana*. Maceió: Edufal, 2005.
- MACIEL, Pedro Nolasco. *Traços e Troças (crônica vermelha - leitura quente)*. 2º ed. Anotada e comentada por Felix Lima Junior. Maceió: DEC, 1964, [1899].
- MATTOSO, Katia M. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MELO, Hélder Silva de. *Dados Estatísticos e Escravidão em Alagoas (1850-1872)*. In: MACIEL, Osvaldo. *Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)*. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- PIRES, Maria de Fátima Novaes. *Fios da Vida: tráfico interprovincial e alforrias nos Sertões de Sima – BA (1860-1920)*. São Paulo: Annablume, 2009.
- REIS, João José Reis; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- RIBEIRO, Antônio Daniel Marinho. *A Transição da Mão-de-obra Escrava para a Livre no Perímetro Urbano de Maceió (1850-1898)*. Maceió: UFAL, 2003 (Monografia de Graduação em História).
- SANTANA, Moacir Medeiros de. *Uma Associação Centenária*. Maceió: Arquivo Público de Alagoas, 1966.
- SANTANA, Moacir Medeiros de. *Contribuição a História do Açúcar em Alagoas*. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool e Museu do Açúcar, 1970.
- SILVA, Maciel Henrique. *Pretas de Honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840 – 1870)*. Recife: Ed. Universitária da UFPE. Coedição, Salvador: EDUFBA, 2011.
- SILVA, Moisés Sebastião da. *Vida na Fronteira: a experiência dos africanos livres em Alagoas (1850-1864)*. In: MACIEL, Osvaldo. *Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)*. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Capoeira Escrava e Outras Tradições Rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2ª edição, revisada e ampliada. Campinas: Editora UNICAMP/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2002.
- SOARES, Luiz Carlos. *O “Povo de Cam” na Capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj – 7 letras, 2007.
- WISSENBACH, Maria Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec, 1998.

“O branco não tem panela para nos cozer”: eco popular dos movimentos pan-fricano e nacionalista no sul de Moçambique

Jacimara Souza Santana

RESUMO

O racismo e a desigualdade social experimentados por povos negros na África e diáspora suscitaram a emergência de um movimento pan-africanista. Nesse sentido, suas orientações filosóficas contribuíram no desencadeamento de processos de libertação nacional em diferentes países africanos entre os anos 50 e 70. Por isso, intelectuais daquele continente desempenharam um papel significativo nesses movimentos. Enquanto pensadores e ativistas políticos demonstraram ser indissociável o ser acadêmico do militante, o ser científico do político e o ser objetivo do subjetivo. Em termos da África Austral, intelectuais como Július Nyerere e Eduardo Chivambo Mondlane entraram para a história. Tais intelectuais foram exemplos daquela combinação, cujo empenho não se deve exclusivamente às influências estrangeiras, mas também às experiências pessoais de anônimos na história, provavelmente vitais para o processo de construção destas lideranças. Estes intelectuais políticos foram, por vezes, o eco de experiências das suas comunidades de origem. Em uma relação recíproca de inspiração e convivência, atores e atrizes destas comunidades atuaram enquanto coparticipantes nos processos de transformação, de modo coletivo ou individual. Pessoas que, apesar de não terem “alisado o banco da ciência”, demonstraram-se donas de uma sabedoria propiciadora de uma visão simples e profunda da vida, capaz de despertar a tomada de consciência e o encorajamento de outros no processo de transformação de uma dada realidade social. De modo que, alguns intelectuais foram e outros continuam sendo porta-vozes contemporâneos destas experiências e saberes. Neste artigo, ao invés de acompanhar a trajetória de um destes intelectuais, observando sua interação com a comunidade, demonstro expressões populares de pan-africanismo e nacionalismo no sul de Moçambique. Tais expressões, que ora superaram o status de uma reprodução do discurso dos intelectuais ora não, julgo terem contribuído com o processo de conscientização e manutenção da esperança de vitória sobre o colonialismo.

Pavras-Chave: Nacionalismo. Pan-Africanismo. População. Moçambique

ABSTRACT

Racism and social inequality experienced by black people in Africa and the diaspora caused the emergence of a pan-Africanist movement. In this sense, their philosophical orientations contributed to the development of national liberation movements in different African countries from the 1950s to the 1970s. African intellectuals played a significant role in these movements, as thinkers and activists that showed the inseparability of being an academic and an activist, a scientist and a politician, objective and subjective. In Southern Africa, intellectuals such as Július Nyerere and Eduardo Chivambo Mondlane entered history. These intellectuals were examples of that combination, whose endeavors were not due solely to foreign influences, but also to the personal experiences of anonymous history, vital to the process of building these leaders. These political intellectuals were, sometimes, the echo of the experiences of their communities of origin. Regarding mutual inspiration and collusion, actors and actresses of these communities acted, thus, as coparticipantes in the process of transformation, collective or individual. These were people who, despite not having "alisado o banco da ciência" showed ownership of wisdom and deep and simple insight into life, and were able to arouse the awareness and encouragement of others in the process of transformation of the given social reality. Therefore, some intellectuals were and others continue to be spokespersons of these contemporary experiences and knowledge. In this article, rather than follow the path of one of these intellectuals, observing the interaction between this and their community, I demonstrate popular expressions of nationalism and pan-Africanism in southern Mozambique that sometimes surpassed the status of a reproduction of the discourse of intellectuals sometimes did not, which, I believe have contributed to a process of awareness and maintenance of hope in the victory over colonialism.

Key-World: Nationalism. Pan-Africanism. Population. Mozambique

“O BRANCO NÃO TEM PANELA PARA NOS COZER”: ECO POPULAR DOS MOVIMENTOS NACIONALISTA E PAN-AFRICANO NO SUL DE MOÇAMBIQUE

Jacimara Souza Santana¹²⁸

¹²⁸ Bolsista CAPES-Processo nº 5767-113/2012. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) S.P. Brasil. Este texto foi apresentado na IIª Conferência Internacional, “Os Intelectuais africanos face aos desafios do século XXI” Em Memória a Ruth First (1925-1982) a realizar-se em Maputo-Moçambique. Complexo Pedagógico da UEM entre os dias 28 a 29 de novembro de 2012.

Em geral, o pan-africanismo e a luta nacionalista no continente africano são referendados como movimentos dirigidos por um grupo de intelectuais negros formados na Europa e América, mas pouco se faz referência a coparticipação popular na sua concepção e prática. Os próprios intelectuais pan-africanos como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Jomo Kenyatta, Amílcar Cabral e Eduardo Chivambo Mondlane não emergiram como tais exclusivamente fora dos contextos coletivos de suas comunidades locais. Desse modo, não creio ser um exagero afirmar que a construção dos discursos pan-africano e nacionalista, variável ao longo do tempo, foi também um produto da interação entre intelectuais e pessoas da população. O conhecimento destes intelectuais não esteve desagregado das realidades locais de suas comunidades, assim como, a luta anticolonialista e por independência nacional em Moçambique não esteve desconectada de uma rede pan-africana por independência em África.

Trata-se de uma primeira produção da pesquisa de doutorado em história que venho desenvolvendo, cuja discussão aqui apresentada possui relação com o meu tema de estudo, medicina tradicional e relações de poder. Uma parcial leitura da documentação e bibliografia sinalizou que, no contexto da luta nacional de libertação em Moçambique, década de 60, o controle exercido por autoridades coloniais aos chamados “curandeiros”, também conhecidos na língua Changana por *Tinyanga* ou médicos tradicionais não ocupou um lugar marginal ou foi inexistente. Ao contrário do que se podia pensar, o combate do colonialismo à “subversão”, na visão do governo colonial, exigia redobrar a vigilância e a investigação sobre a atuação deste grupo.

A expressão “o branco não tem panelas para nos cozer” foi colhida de um dos exemplos de eco popular do movimento nacionalista que reúno neste texto. O argumento apresentado pelo autor da frase durante um inquérito para explicar suas intenções ao usar esta linguagem me despertou para a observação das possíveis manobras que pessoas numa condição subordinada podiam construir no interior de um regime coercivo como foi o colonialismo em Moçambique, sobretudo em tempos de movimentação para a conquista da independência. O governo colonial tinha o poder militar, exercia o controle da circulação de informações internas e externas, exercia também a repressão das iniciativas ou de pessoas que se insurgissem contra a sua soberania e ainda, usava a estratégia de dividir para dominar. Entretanto, pessoas submetidas à colonização e distantes do núcleo político nacionalista encontraram maneiras de fazer valer interesses contrários a ordem colonial vigente, ainda que suas ações as vezes fossem, ou aparentassem ser, de ordem individual.

Isto me fez recordar a discussão sobre resistência proposta por James Scott e em parte ratificada por Allen Isaacman. Ambos sugeriram que em contextos de dominação, as populações subordinadas, sobretudo camponesas tiveram maiores possibilidade de desenvolver iniciativas disfarçadas e cotidianas de contestação, em geral com a finalidade de garantir a sua autonomia, mas que ao longo de um tempo foram propiciadoras de mudanças de uma ordem social¹²⁹.

¹²⁹ISAACMAN, Allen F. Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: COOPER, Frederick; ISAACMAN, Allen; MALLON, Florencia E; ROSEBERRY, William; STERN, Steve J.. Confronting Historical Paradigms Peasants, Labor, and Capitalist World System in African and Latin America. United State of America: University of Wisconsin Press, 1993. P

Durante os anos de luta por independência, Moçambique abrigou dois tipos de contestação: a guerra de guerrilha, que se desencadeou ao norte com abrangência para a região central e a “resistência passiva”, que possibilitou manobras clandestinas em prol do movimento nacionalista, experiência comum em todas as regiões de Moçambique durante o período do domínio colonial e com grande ênfase nos tempos da conquista por independência. É no campo das ações “clandestinas” que eu me senti instigada a ensaiar a escrita deste artigo pensando as expressões do movimento nacionalista no sul. Em especial, através de pessoas que não eram reconhecidas como membros oficiais deste movimento, que não faziam parte do grupo de intelectuais ou de pessoas formadas por eles e/ou com quem mantinham uma interligação mais direta como por exemplo, os líderes que ficaram encarregados de estender a guerra de guerrilha ao sul. Antes, me ocupo das ações e reações de líderes populares neste “clima” de luta por libertação. De que maneira perceberam a ideia de libertar Moçambique do colonialismo? Que linguagens utilizaram para exprimir sua compreensão do que se passava naquele momento em terras africanas?

Assim, o objetivo deste artigo é o de apresentar alguns exemplos de como este movimento foi pensado e experimentado por diferentes pessoas e grupos da população no sul de Moçambique. Tento demonstrar expressões populares de luta nacionalista ou influenciadas por ela que estavam conectadas ou não com o discurso dos intelectuais naquele momento. Julgo que tais expressões contribuíram com o processo de conscientização e manutenção da esperança de vitória sobre o colonialismo. Ainda gostaria de acrescentar que não consigo ver o movimento nacionalista dissociado do movimento pan-africanismo, por isto os correlaciono neste texto. Especificamente, restrinjo a minha análise à província de Gaza.

Movimento Pan-Africano e de Libertação Nacional na África e seus Reflexos em Moçambique

Em geral, o movimento pan-africano e nacionalista no continente africano é referendado como um movimento dirigido por intelectuais negros formados na Europa ou América. Edward W. Blyden, Booker T. Washington e W.E. Du Bois destacaram-se como protagonistas do pan-africanismo em sua primeira fase. Entretanto, apesar da tendência elitista e urbana que caracterizou o nascimento deste movimento nas Américas e África, a dimensão popular não foi algo ausente de seu histórico. Marcus Garvey e posteriormente Kwame Nkrumah conduziram o pan-africanismo para além das salas de conferências com intelectuais.

Segundo Elisa Larkin, o Garveyismo foi um dos precursores na criação de uma versão popular do movimento pan-africanista. Marcus Garvey, ao contrário da ideia integracionista pregada

205-317; SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcriptions*. Londres: Yale University, 1ª ed.1990, Traducción de Jorge Aguilar Mora.

inicialmente por Du Bois, defendia a independência e a autonomia política do povo negro. O seu slogan “A África para os Africanos” se tornou bastante conhecido em diferentes cantos do mundo, bem como, sua recém-nascida proposta de unidade divulgada por meio da sua Associação Universal para o Avanço do Negro com o seu jornal “Mundo Negro”. Na 1ª Conferência dos Povos Africanos do Mundo, realizada em Nova York, no ano de 1920, Garvey reuniu 25.000 pessoas, na qual foi aprovada uma declaração de direitos que condenavam o colonialismo e o racismo, ressaltando “o direito do negro de controlar a África”. Neste evento, também aprovaram a inclusão da história da África no ensino¹³⁰ e uma bandeira como símbolo da emancipação negra caracterizada pelas cores: verde, vermelho e preto que posteriormente foi associada à luta pela libertação dos povos em África¹³¹.

Entre os anos 50-60, outra figura proeminente no movimento pan-africano, cujas contribuições reafirmaram esta tendência popular, foi a de Kwame Nkrumah. Nos anos 1945, enquanto presidente da Associação dos Estudantes Africanos, ele organizou o 5º Congresso Pan-Africano em Manchester junto a outros companheiros, como por exemplo, Jomo Kenyatta. Contou também com o apoio de proeminentes do movimento, a exemplo de C.R.L. James e E. W. Du Bois. Embora tenha se tratado de um Congresso de participação mais restrita à representação das colônias britânicas, este congresso ocupou papel decisivo no direcionamento nacionalista do movimento pan-africano. Para Edem e Chanawaia, de reformista e protestante, o pan-africanismo passou a ser uma ideologia nacionalista em prol da libertação das populações e do continente africano, com maior alcance entre os povos¹³².

A independência de Gana em 1957 desempenhou um papel significativo no apoio ao desencadeamento das independências nos demais países africanos. Kwame Nkrumah defendeu a necessidade de assegurar a independência política para toda África, algo que deveria ser conquistado por meio da união de esforços entre os países já independentes e outros que estavam neste processo. Com esta finalidade, Nkrumah chamou a 1ª Conferência dos Estados Independentes, para a capital do seu país, Accra, em 1958. Nesta tiveram início as discussões sobre a unidade pró-independência do continente. A criação da Organização da Unidade Africana, a OUA, em 1963 na cidade de Adis-Abeba (Etiópia), foi um dos resultados destas discussões, embora autores como Elisa Larkin afirmam que a OUA acabou atuando mais na defesa de interesses neocoloniais do que na contribuição da unidade africana¹³³.

As discussões por unidade pró-independência no continente também tiveram reflexos em nível regional. Em termos de África Austral, vale ressaltar a criação do *Pan-African Freedom Movement of East and Central Africa* (PAFMECA), no ano de 1958 em Tanzania, o qual

¹³⁰ A introdução do ensino de história da África no currículo do ensino brasileiro somente passou a ter validade a partir de 2003, com a lei 10.639.

¹³¹ NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Sankofa I - A Matriz Africana No Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. As cores da bandeira pan-africana, em adição da cor amarela integrou a bandeira de muitos países africanos após a independência. A bandeira de Moçambique é um exemplo destes. No Brasil, estas cores se constituíram em um símbolo de identificação dos militantes de Organizações do Movimento Negro na luta contra o racismo em conexão com a ideia de “Mãe África”. Esta última expressão utilizada não no sentido de retorno, mas da manutenção de parentesco de origem dos afro-brasileiros.

¹³² EDEM, Kodjo; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e Libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe (Eds.) **História Geral da África: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 897-924, v. VIII.

¹³³ NASCIMENTO, Elisa Larkin. Op. cit.

conferiu significativo apoio à luta de libertação nacional em Moçambique. O acordo de cooperação estabelecido entre os Estados-membros do movimento compreendeu o treinamento a combatentes, a oferta de formação profissional e emprego público a militantes nos países independentes, bem como, a permissão para passagem de combatentes e armamento em seus territórios. Para estimular a organização de manifestações populares e a recolha de fundos pró-independência, foi instituído o dia da Jornada de Libertação da África, 25 de maio, mesmo dia da fundação da OUA¹³⁴.

Em Moçambique, as discussões sobre pan-africanismo e nacionalismo também tiveram origem no meio elitista e urbano. Aurélio Rocha, em sua análise sobre nativismo e nacionalismo, mostrou como as associações e seus jornais foram espaços de promoção das ideias pan-africanas e nacionalistas desde as primeiras décadas do século XX. Tal postura, no entanto, nem sempre foi comungada por todos os líderes destas organizações já que, em geral, estas foram constituídas de assimilados¹³⁵. O Grêmio Africano de Lourenço Marques, a associação mais antiga de Moçambique, conforme o autor, foi fundado em 1909 e em seu manifesto de apresentação estiveram contempladas as principais questões reivindicatórias do 1º Congresso Pan-Africano ocorrido em 1912: “a terra, o capital, o trabalho, o ensino e o papel do Estado”¹³⁶. Além das associações, as igrejas africanas cumpriram um importante papel na propaganda e conscientização por uma luta anticolonialista. Independente da Igreja Católica ou Protestante europeias, africanos fundaram várias organizações religiosas frequentadas exclusivamente pela população negra africana. No sul de Moçambique, antes mesmo dos anos 1930, estas igrejas alcançaram presença relevante. E o slogan garveísta “*A África para os Africanos*” teve uso corrente entre seus membros. O trabalho destas igrejas incomodou o governo colonial e demais autoridades a ponto de serem vistas como uma ameaça à soberania do regime. E por isto, estas igrejas foram bastante vigiadas¹³⁷.

Allen Issacaman apresentou uma visão mais cética sobre a interação entre iniciativas de resistência ao colonialismo e movimento pan-africano e nacionalista em Moçambique. Em sua análise, as manifestações populares de resistência ao colonialismo ocorreram mais nas zonas rurais e esta tiveram pouca influência ou conexão com as ideias pan-africanas e até mesmo nacionalistas. Nas insurreições de camponeses por ele identificadas, o interesse, sobretudo, dos camponeses foi o de assegurar suas autonomias, ainda que se considere que a presença das igrejas independentes fosse predominante nas áreas rurais. Isaacman sugeriu que elas não

¹³⁴ EDEM, Kodjo; CHANAIWA, David. Op. cit.

¹³⁵ Sobre o termo assimilado, consultar PEVENNE, Marie Jeanne. João dos Santos Albasini (1876-1922) - The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 37, n. 3, p. 419-464, 1996. Disponível em: <[www.jstor.org/stable-182500](http://www.jstor.org/stable/182500)>. Acesso: 03 maio 2011.

¹³⁶ ROCHA, Aurélio. **Associativismo e Nativismo em Moçambique**: Contribuição para o Estudo das origens do Nacionalismo Moçambicano. Maputo: Editores-Moçambique, 2006, p. 208-249. Elisa Larkin, em sua pesquisa sobre o movimento pan-africano nas Américas, sugere que o 1º Congresso teria sido realizado em 1900 e liderado por Sylvester Williams e não aquele de 1912 sob a direção de Du Bois como a literatura convencional. Se considerarmos este dado, o Grêmio Africano teria sido criado nove anos após este primeiro evento pan-africano nas Américas.

¹³⁷ Ibid., p. 221-223. Rocha cita um artigo de João Albasini no jornal “*O Brado Africano*”, intitulado “*O Etiopianismo*”, no qual, ele expõe o seu pensamento a respeito da ideia “*A África para os Africanos*”. Albasini se mostrou muito mais a favor de uma maior integração dos africanos na sociedade “civilizada” dos colonos do que a ideia de independência política, um investimento que considerou muito precoce para os primeiros vinte e quatro anos da colonização.

adotaram um programa anticolonialista e suas ações restringiram-se a manifestações verbais esporádicas e por vezes “apocalípticas”. Casos de envolvimento das Igrejas Africanas em insurreições podiam ser considerados como uma exceção, a exemplo da Igreja Metodista que foi associada a várias atividades reconhecidas como “subversivas” por autoridades coloniais (acusada de fazer parte do Congresso Nacional Africano e responsabilizada pela eclosão da revolta em Manbone, Província de Inhambane no ano de 1952)¹³⁸.

A análise de Isaacman não é diferente para as associações africanas em Moçambique e Portugal. Para o autor, os Grêmios em Moçambique não tiveram êxito no desenvolvimento de ações para resolução do “problema negro”, sobretudo, por terem sido organizações elitistas a serviço de seus próprios interesses e marcadas por profundas contradições de ordem racial que acirravam divisões internas. Para ele, nem mesmo as ações promovidas por organizações mais importantes da metrópole, a Liga Africana e o Partido Negro, tiveram impactos nas colônias¹³⁹.

Aqui a análise de Isaacman toma contornos bem distintos de algumas de suas produções anteriores, nas quais, ele buscou dar visibilidade as estratégias de resistência camponesa. Uma crise epistemológica? Ainda é preciso maiores investigações sobre o assunto, mas para o momento é possível considerar que Isaacman e Rocha trabalharam com o mesmo período de análise, porém com distintas áreas geográficas. Ambos centraram-se nas três primeiras décadas do século XX, porém, enquanto o estudo de Rocha foi para o ambiente urbano de Lourenço Marques, o de Isaacman direcionou-se para as zonas rurais. A partir de finais dos anos 50, com a reconfiguração internacional da luta por independência na África e o impedimento de formar partidos políticos ou outras organizações para estes fins pelo regime colonial, as associações para além de assistência mútua, atuaram como espaços clandestinos de organização política fundadas em Moçambique e colônias vizinhas¹⁴⁰.

Tais Associações deram origem posteriormente a União Democrática de Moçambique na Rodésia do Sul (UDENAMU), a União Nacional de Moçambique Independente em Niassalândia (UNAMO) e a União Nacional de Moçambique em Tanzânia e Zanzibar (MANU). Em Lisboa, também se registrou a fundação do Movimento Anticolonialista (MAC) que integrou a luta por independência nas colônias portuguesas (1957). As igrejas independentes cumpriram também papel importante na popularização de ideais nacionalistas e pan-africanas. Estas iniciativas dentro e fora de Moçambique em prol da independência ofereceram condições para a formação

¹³⁸DAVIDSON, A. Basil; ISAACMAN, Allen F; PÉLESSIER, René. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional - 1919-1935. In: BOAHEN, Albert Adu. **História Geral da África: África sob Dominação Colonial (1885-1930)**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 786-832, v. VII. É interessante notar que a versão africana desta igreja no contexto das Américas demonstrou um efetivo comprometimento na definição de políticas pró-negro. Elisa Larkin, em sua pesquisa sobre pan-africanismo, identificou que, desde princípios do século XX, uma figura central do nacionalismo negro que teria dado contribuição decisiva à fundação da Associação Pan-Africana foi um bispo da Igreja Africana Metodista Episcopal, Henry MacNeil Turner, também cofundador da Companhia Liberiana de Êxodo. A Igreja Metodista foi uma das organizações religiosas bastante perseguidas entre os anos 50-60 pelo governo colonial.

¹³⁹ Ibid., p. 821-822.

¹⁴⁰ Ao menos até as primeiras décadas do século XX, a pesquisa de Isaacman está mais direcionada à região do Zambeze. ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN, Barbara. **A Tradição de Resistência em Moçambique: O Vale do Zambeze, 1850-1921**. Porto: Afrontamento, 1979; HEDGES, David (Org.). **História de Moçambique**. Moçambique no auge do colonialismo 1930-1961. 2. ed. Maputo: Livraria Universitária Universidade Eduardo Mondlane, 1999, p. 238-249, v. II.

da FRELIMO (1962) e dois anos depois, o início da guerra por independência no norte do país¹⁴¹.

Eco Popular do Movimento Nacionalista e Pan-africano no Sul de Moçambique

Em Moçambique como em outras partes do continente africano, as igrejas africanas foram reconhecidas na base de muitos movimentos por independência que emergiram no continente, por isto, o governo português se interessou pelo estudo de suas origens, atividades e extensão nas colônias. Régulos e/ou chefes africanos, assim como, *Tinyanga* não ocuparam papel menos importante neste sentido. No estudo da adesão das populações ao movimento por independência realizado pelos serviços de informações do governo colonial, estes líderes foram identificados como “forças sociais” influentes na população e prováveis difusores da propaganda nacionalista. Por este motivo também foram alvo de cuidadosa vigilância. A análise de alguns documentos da província de Gaza mostrou diferentes registros de iniciativas destas lideranças neste sentido.

Pode-se citar como exemplo, um caso ocorrido em 1962¹⁴² no Conselho de Chibuto, província de Gaza envolvendo um chefe de povoações, o Matxotane Jive e o régulo Jorge Ganda Jive. O régulo teria apresentado uma queixa na administração por se sentir deslegitimado na sua autoridade por este outro chefe a ele subordinado, pois, ha cinco meses se negava comparecer a *banja*¹⁴³ por ele convocada. Em conversa para esclarecimento de suas atitudes teria justificado “é massador receber ordens de quem vai passar chefes, régulos e brancos”, também em resposta a ameaça de ser denunciado ao administrador havia declarado: “o branco não tem panela para nos cozer”. Matxotane teria sido apoiado na sua atitude de irreverência por seus parentes que também não pagavam impostos a cinco meses. Ainda acrescentou o régulo em sua reclamação que esta querela entre chefes tinha raízes no tempo do seu bisavô por motivo da legitimidade da chefia de terras daquele regulado. Mas para o administrador, as frases proferidas por Matxotane e seus parentes revelavam muito mais que uma antiga rixa entre autoridades, elas davam mostras de que “o problema do nacionalismo” que seguia agitando os povos em África estava atuante naquele distrito e merecia maiores investigações por parte da Polícia Internacional do Estado, motivo da transferência dos envolvidos para a prisão em Lourenço Marques¹⁴⁴.

¹⁴¹ HEDGES, David (Org.). *idem*.

¹⁴² 1962 foi o ano em que a FRELIMO criava as Forças Populares de Libertação de Moçambique em Tanzania.

¹⁴³ É preciso maiores investigações sobre o assunto, mas parece que algumas palavras de origem bantu no contato com a língua do colonizador foram alteradas em sua grafia e sentido. Isto não significa dizer que elas deixaram de ser da língua bantu, contudo, parece que novos elementos lhe foram acrescidos. Não se sabe ao certo se isto se aplica ao termo *Banja*. No dicionário da língua Changana escrito por Bento Siteo, encontra-se a palavra *B'ándlá*

1.pátio,2.praça.3.corte.4.assembleia de anciãos.5.tropa;batalhão.6.formação política;partido político. Na documentação colonial, *banja* aparece com o sentido de assembleia onde autoridades locais resolviam assuntos pertinentes a vida social, política, econômica e religiosa do regulado. O termo *banja* também é encontrado em um dicionário da língua Nyungwe escrito por Manoel dos Anjos Martins, com o significado de casamento, lar, família, reunião familiar e reunião. Esta última língua segundo o autor, é falada ao longo do rio Zambeze, região atingida pelo processo de expansão dos povos Vanguni (A. do Sul-*Mfecane*) que também propiciou uma interação cultural entre os povos locais. Achei interessante identificar na língua Changana algumas poucas palavras da língua Swahili, também falada em Cabo Delgado, norte de Moçambique.

¹⁴⁴ AHM. F. Tribunais Indígenas. Conselho de Chibuto, cx. 24, 23 de outubro de 1962.

Em tempos de luta contra o fim do regime colonial, frases como estas eram motivo de um processo de averiguações. Durante o inquérito sobre o caso, Matxotane Jive negou ter proferido frases como “o branco não tem panela para nos cozer”, mas um de seus parentes, o Madacuane Jive assumiu a sua autoria e atendendo as exigências de explicação do que queria expressar com aquelas palavras, disse: por mais “que fossem castigados por muito grande que fossem os castigos sempre teriam fim e não os mataria”. Vale ressaltar que este caso ocorreu um ano depois da visita de Eduardo Chivambo Mondlane em Manjacaze, província de Gaza (1961). Fontes orais indicam que nesta ocasião, Mondlane conversou com algumas pessoas, inclusive chefes, a respeito do projeto de independência para Moçambique.

Em 1962, um mês depois deste acontecimento, deu-se ao norte da colônia, a fundação das Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM). É preciso maiores investigações sobre a circulação de informações nas zonas rurais e urbanas na região sul sobre o movimento de libertação nacional no continente e em Moçambique, mas parece que além das notícias serem divulgadas oralmente, havia programas de rádio e algumas pessoas possuíam este aparelho e se tornaram propagadoras destas ideias. Além disto, notícias também eram publicadas na língua local em jornais africanos, como o *Nyeleti Ya Miso* (Estrela da Manhã) incentivado pela missão presbiteriana (suiça)¹⁴⁵.

A atitude deste administrador refletia o estado de alerta do governo ao surgimento de qualquer sinal do “problema do nacionalismo que devastava o continente”. Desde o final dos anos 1950 que as autoridades coloniais portuguesas já temiam os efeitos da determinação política por independência, por isto, notícias sobre o movimento nacionalista no continente africano, sobretudo nas colônias vizinhas passaram a gerar um volume cada vez maior de correspondências confidenciais trocadas entre o governo português e administradores. Para tentar impedir a proliferação destas ideias em Moçambique, o governo tomou várias iniciativas, entre elas: a criação de uma Polícia Internacional e de Defesa do Estado, a PIDE, responsável por identificar, investigar, controlar e punir quaisquer manifestações de adesão à luta nacionalista. Fez parte do quadro da PIDE, uma rede de informantes constituída por pessoas comuns da população nativa; houve também a criação dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, o SCCI, cuja função consistiu no registro de atividades religiosas consideradas ilegais, movimentos “subversivos” ou fatos suspeitos “dentre a população nativa, nacional ou estrangeira”. A coleta destas informações deveria abranger os distritos e as províncias. A coleta de informações envolveu funcionários do governo, pessoas da população e missionários da Igreja Católica. Em entrevista, um *Nyanga* (singular de *Tinyanga*) de Alto Changane, província de Gaza comentou que as confissões se tornaram uma armadilha, quando em caso de “suspeitas”, padres repassavam informações para a PIDE, conduzindo algumas pessoas a prisão antes mesmo de saírem da Igreja¹⁴⁶.

¹⁴⁵SILVA, Teresa Cruz e. Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suiça (1930-1974). Maputo: PROMEDIA, 2001.

¹⁴⁶Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondência do administrador J. G. T. Pereira Vila, 3 de novembro de 1959.(documentação sem classificação); Entrevista realizada com um grupo de *Tinyanga* da Vila de Macia (várias

O governo interessou-se em conhecer o papel social dos Chefes africanos, *Tinyanga*, líderes de Igrejas e associações por considerá-los como “forças sociais” mais influentes na população. Ademais, a adesão popular também foi vista como um fator preponderante para o sucesso do movimento nacionalista, provavelmente porque o emprego e o avanço da guerra de guerrilha dependiam de voluntários para os combates, para produzir alimentos, trabalhar na articulação política, entre outras atividades. Por isto, o SCCI elaborou questionários e estudos sobre o assunto. Um dos objetivos do governo naquele momento era reverter estas “forças sociais” em favor da sua política colonial, considerando, sobretudo, o poder de influência destes líderes nos grupos populares¹⁴⁷.

Apesar das iniciativas, o governo colonial não conseguiu obter o controle da propaganda do movimento nacionalista. O administrador de Bilene-Macia, Fernando de Souza Ladeira, desabafou em um dos seus relatórios o quanto era dura a tarefa de policiar a difusão de ideias pro independência em seu distrito:

A propaganda efetuada na área é muito difícil de combater por ser surda e insidiosa e atingir mais o indivíduo do que o grupo. Processa-se geralmente por indivíduos naturais da área, vindos de Lourenço Marques (...) A propaganda que a administração tem conhecimento é toda oral e não supera a reunião de seis pessoas por grupo¹⁴⁸.

Este caráter clandestino da propaganda identificado pelo administrador de Bilene-Macia não foi uma prática nova ou restrita a este distrito. As músicas, as danças, as poesias, as fotografias e as pinturas foram exemplos de formas disfarçadas de contestação ao regime colonial que já eram utilizados por pessoas de diferentes níveis sociais, nas cidades ou zonas urbanas. Atuar na clandestinidade foi outra maneira de lutar por independência¹⁴⁹.

Ouvi algumas pessoas se referirem à 4ª região, que compreendeu as províncias de Inhambane, Gaza e Maputo, como uma derrota porque a guerra de guerrilha não tinha alcançado esta região. Se pensarmos em outras formas de luta por independência é possível que a ideia seja outra e possa ajudar a enxergar ações individuais ou coletivas como parte ou reflexo deste movimento político no sul, aparentemente silencioso, invisível, disperso, clandestino. O serviço de informação colonial possui diferentes registros de atividades e declarações de pessoas da classe popular, por vezes líderes religiosos ou seus seguidores. Isto demonstra que para além das pessoas que tinham um contato direto com a FRELIMO - os “militantes” do movimento da 4ª região - muitos destes considerados posteriormente como traidores por ceder informações mediante tortura, a luta no sul continuou.

peçoas) por Jacimara Souza Santana. Língua Changana. Tradução para o português feita por *Nyanga Secina* em 19 de agosto de 2012.

¹⁴⁷AHM. S.E.a.III p.6nº22. ALMEIDA, José Augusto da Costa. Conquista da Adesão das Populações, 1965.

¹⁴⁸ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondências de Fernando de Souza Ladeira, 21 de maio de 1969. (doc. sem classificação).

¹⁴⁹ CRUZ, Tereza. **A Rede Clandestina da Frelimo em Lourenço Marques**. 1986. (Dissertação em História). Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1986; MBOA, Matias. **Memórias da luta Clandestina**. Maputo: Marimbique, 2009.

O Medo Branco da Onda Negra: a “Mau-Mau” em Tempos de “Subversão” na Província de Gaza¹⁵⁰

Nas correspondências confidenciais trocadas entre o governo colonial e os administradores de províncias, no decorrer dos anos 50, nota-se um grande temor de que a guerrilha liderada pelos Kikuyu em Quênia, que ficou conhecida pelo nome de Revolta Mau Mau, chegasse até Moçambique. Este movimento de base religiosa foi muito associado ao movimento político nacionalista que se desencadeava no continente africano, aliás, visto como uma parte integrante do mesmo. Este pensamento não foi algo específico do governo colonial português, afinal foi isto que rendeu a Jomo Kenyatta passar muitos anos na cadeia, uma vez que foi acusado de líder do tal movimento. Em uma carta anônima enviada ao governo português de um amigo inglês, a “influência Mau Mau” foi associada a propaganda escrita do movimento nacionalista que começava a se espalhar nas fronteiras da colônia portuguesa¹⁵¹.

Em outra correspondência, o Intendente do distrito de Tete pediu um parecer do governo geral à reivindicação de um grupo de europeus residentes ao norte deste distrito, Angónia. Estes europeus pediam armas e munição para a defesa no caso de uma possível expansão do movimento “Mau Mau” aquela região.

Receosos de que a referida seita se infiltre do Niassalândia e a seguir no nosso território, manifesta a população europeia da circunscrição o desejo de possuir armas com que se possa defender-se, em caso de qualquer traiçoeiro ataque da parte dos indígenas fanáticos, sugerindo o administrador a possibilidade de distribuição de armas e munições pelos europeus que delas careçam¹⁵².

O militar Lizete Neves afirmou que todas as informações que teve acesso na fase inicial da guerra de guerrilha ao norte de Moçambique e região circunvizinhas estavam sempre vinculadas a “Mau Mau”. Para Neves, a guerra anticolonialista promovida pela FRELIMO adotava os métodos guerreiros baseados em princípios culturais da referida revolta, chegando a afirmar que um dos presidentes da FRELIMO teria declarado em 1962 que além do apoio dos países comunistas em armamento, treino e ideologia para o desencadeamento da guerra por independência, Moçambique haveria de contar com outro tipo de guerrilha, a da “Mau Mau”. Ao transcrever parte de uma conversa que um dos seus informantes do norte teve com um amigo de Tanzânia, tem-se:

Porque é que este ano tanta gente de tua terra vai ao Quênia comprar remédios indígenas? Vão comprar remédios para ter força para roubar? Em resposta disse o amigo. Não senhor, é para ter força para matar os brancos como fizeram os Kikuys no Quênia em 1952. Fala-se em Dar-Es-Salam do regresso dos Macondes portugueses para

¹⁵⁰Este subtítulo foi inspirado no trabalho de Célia Maria Marinho de Azevedo intitulado “Onda Negra, Medo Branco”, publicado em 1987.

¹⁵¹AHM.FDSNI.Conselho de Chibuto, cx 649. Carta de Amadeu Trindade-Intendente do Distrito de Manica e Sofala, Umtali-16 de novembro de 1953.

¹⁵²AHM.Distrito de Gaza. Conselho de Chibuto, cx 649. Carta do Intendente do Distrito de Tete, João Amadeu Trindade ao governo Geral, 7 de novembro de 1952.

Moçambique e de como estes teriam intenções de ali praticar os actos dos Mau-Mau¹⁵³

Para Ali Mazrui, a resistência africana contra o colonialismo foi marcada por diferentes estratégias de tradições: a tradição guerreira, da revolta cristã e de guerrilha. Por tradição guerreira Mazrui entendeu as formas próprias nativas de combate encontradas nas culturas dos diferentes povos, como por exemplo, a “Mau Mau”, movimento que se apoiou em um conjunto de valores militares e de crenças religiosas muito próprio das culturas locais, com incorporação de sua simbologia de combate. Na história do antigo Império de Gaza, a vida militar se manteve atrelada a religiosa, bem como a política. Henri Junod e Antônio Rita-Ferreira mencionaram que a preparação militar neste Império incluía a realização de cerimônias religiosas, na qual os cantos, as danças e a ingestão do remédio da guerra eram utilizados para instigar nos guerreiros a autoconfiança e a crença no poder da invencibilidade, uma prática bastante intensificada durante a guerra contra os portugueses no final do século XIX com mobilização dos melhores *Tinyanga* do Império com fins de garantir o sucesso. Parece que esta forma costumeira de se preparar para a guerra foi retomada na ocasião das lutas por independência nos anos 1960¹⁵⁴. Pesquisas realizadas por Terence Ranger, Kofi Asare Opoku, Basil Davidson entre outros já demonstraram o importante papel que as organizações religiosas africanas ocuparam no contexto das independências em África. No caso das Igrejas protestantes africanas, conforme eu disse anteriormente, foram consideradas como uma ameaça à soberania do regime colonial, sendo alvo de cuidadosa investigação. Estas igrejas se tornaram uma presença relevante ao sul de Moçambique e muitas delas teriam sido “importadas” por africanos que trabalhavam na África do Sul. Segundo registros do governo colonial, em toda África meridional até 1959, estas Igrejas chegavam a um total de 1.300, elas tinham como característica comum ser lideradas e constituídas exclusivamente por negros e sua doutrina tinha como base a livre interpretação da bíblia¹⁵⁵.

As organizações religiosas africanas foram tema de investigação por muitos anos tanto em Moçambique quanto em Angola e Guiné-Bissau. Donato Gallo em seu *Saber Português* analisou esta produção através dos relatórios confidenciais produzidos por administradores responsáveis por este estudo nas diferentes colônias. Em Moçambique, o administrador Afonso Ives Ferraz de

¹⁵³ T. Tombo. SCCIM. Documento nº 1444. Junho de 1962.

¹⁵⁴ MAZRUI, Ali A. Procurai Primeiramente o Reino Político. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe (Eds.). Op. cit., p. 125-150; JUNOD, Henri A. Usos e Costumes dos Bantu. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. Documento 3, 1996. Tomo I, p 398-424; RITA-FERREIRA, Antônio. Etno História e Cultura Tradicional do Grupo Anguni (Nguni). Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, Série C, 1974, Vol II.

¹⁵⁵ RANGER, Terence O. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord.). **História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935)**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 69-86; OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord). **História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935)**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 519-567; DAVIDSON, A. Basil; ISAACMAN, Allen F; PÉLESSIER, René. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional - 1919-1935. In: BOAHEN, Albert Adu. **História Geral da África: África sob Dominação Colonial (1885-1930)**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 786-832, v. VII; ISAACMAN, Allen F. Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: COOPER, Frederick; ISAACMAN, Allen; MALLON, Florencia E.; ROSEBERRY, William; STERN, Steve J.. *Confronting Historical Paradigms Peasants, Labor, and Capitalist World System in African and Latin America*. United States of America: University of Wisconsin Press, 1993. P 205-317; SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Londres: Yale University, 1ª ed. 1990, Traducción de Jorge Aguilar Mora; Arquivo da Administração de Bilene-Macia; AHM. FG. Distrito de Gaza.. Concelho de Chibuto, cx. 649.

Freitas dedicou cinco anos a este trabalho. Em um dos seus relatórios, chamou atenção para a frequência com que o canto *Nkosi Sikelela Afrika* era entoado entre os anos de 1953-1954 em diferentes ocasiões em que os africanos estavam reunidos. Notou ter acontecido isto no Centro Associativo dos Negros de Moçambique e nas Cooperativas Agrícolas de Chibuto e Manhiça (províncias de Maputo e Gaza). Depois veio, a saber, que se tratava de um hino africano também entoado na África do Sul e Rodésia, atual Zimbábue. Na sua interpretação, *Nkosi Sikelela Afrika* parecia uma canção de origem protestante e representava um elo entre as pessoas de cor negra, mas o que ele não soube até àquele dado momento é que esta canção teria sido o hino de libertação nacional lançado pelo Congresso Nacional Africano (A. Sul) em 1952, e que mais tarde se tornou um hino pan-africano. No contexto das Américas, este hino tornou-se um dos símbolos de luta contra o racismo¹⁵⁶.

Em relatório do ano de 1959, os padres da Missão de São Pedro em Chissano-Gaza foram incisivos em mostrar a ameaça que a Igreja Sião União Apóstólica Cristã dos Negros da Província de Moçambique, também conhecida por Igreja Zione, representava para o domínio colonial. Os Pe. Antônio Antunes dos Santos e Celso Pinto de França realizaram um inquérito sobre as atividades desta Igreja nas escolas da missão e entre as informações colhidas, vale destacar a conversa que um dos líderes da Zion teve com o aluno Antônio Siguáque:

Um dia o chefe deles esteve lá em casa e disse: Vocês afinal rezam aos santos dos brancos, mas era bem que rezassem segundo os nossos costumes. Em Portugal, o português só tem pedras e precisam pôr estrumes nos campos para semearem as couves. Quando chegaram cá ficaram ricos por causa de nós. Qual o tempo em que eles deixarão a mama como as crianças? Desde o tempo em que os portugueses vieram nós somos escravos¹⁵⁷, Nós não podemos ser ouvidos porque o Deus deles e os antigos deles, aqueles que eles chamam santos, não conhecem a nossa língua e a nossa raça. De modo que eles estão a enganar-nos. É preciso deixar de irdes rezar aos brancos para virdes conhecer o nosso Deus, que nos há de abrir os olhos e levantar a nossa raça e desprezar as raças dos brancos porque lá em Portugal eles morrem de fome e vem para aqui procurar comida. Eles depois de virem cá, já andam com os carros e nós não temos nada desde os tempos antigos até hoje. Afinal, nós somos como os filhos de Israel que serviram no Egito a Faraó, carregando os cestos e as pedras. Não vedes as carraças¹⁵⁸ que se agarram ao gado e depois de estarem fartas, deixam-no? Por isso, precisas de deixar os brancos que se estão a fartar em vós...¹⁵⁹

¹⁵⁶GALLO, Donato. **Antropologia e Colonialismo**. O Saber Português. Lisboa: Heptágno, 1988; AHM. Conselho Administrativo de Chibuto. Cx 649. Afonso Ives Ferraz de Freitas. Relatório Seitas Religiosas, p. 238-240. Assunto Nkosi Sekelela Africa, 10 de setembro de 1955.

¹⁵⁷ A discussão sobre escravidão associada à imposição do trabalho forçado nas colônias portuguesas foi um assunto bastante polêmico no cenário internacional a partir de finais dos anos 1920. Mas, antes disto, o pastor metodista Kamba Simango, de Beira, ao participar do 2º Congresso pan-africano já teria denunciado a condição escrava do trabalho imposto pelo regime colonial. Embora um representante da Liga Africana, em congresso anterior, tenha negado que houvesse qualquer forma de escravidão ou opressão em terras de colônia portuguesa.

¹⁵⁸ Carraca é um animal muito pequeno, uma espécie de pulga muito frequente na região em que se cria gado e quando preso à pele deste animal suga-lhe o sangue. O mesmo acontece quando uma pessoa é atingida por uma delas.

¹⁵⁹AHM. FG. Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Chibuto, cx 649. Vila de João Belo, 6 de maio de 1959.

As palavras acima deste membro da Zion demonstram como a reinterpretação bíblica da realidade social de colonizado podia instigar atitudes de rompimento desta condição entre os crentes. A proposta deste líder da Zion era a de independência e suas palavras mostravam que ela deveria começar pela libertação das formas de pensar o colonialismo. Para Ives Ferraz de Freitas as Igrejas africanas se assemelhavam em seu caráter profético-messiânico contra o domínio colonial e na adoção do princípio a “África para os Africanos”. As igrejas Africanas no sul de Moçambique também foram responsáveis por criar um cristianismo sincrético ao integrar elementos das culturas locais a doutrina cristã, inclusive alguns pertencentes ao campo de saber dos *Tinyanga*. Em alguns relatórios as igrejas ziones foram indicadas como as mais próximas do universo da medicina tradicional, apesar de pregarem contra os *Tinyanga*¹⁶⁰

A questão posta aqui é a de que a religião Zion, para além de uma reação africana às igrejas cristãs, poderia ser uma espécie de versão cristã da medicina tradicional. Uma possibilidade de recusa de algumas normas não aceitáveis de sua religiosidade ancestral. Sua expansão em Moçambique consta de princípios dos anos 20 e pode ter tido uma importância significativa, uma vez que nesta colônia, perdurava o interdito da prática da medicina tradicional. A presença de *Tinyanga* na religião Zion é algo notável mesmo em dias atuais¹⁶¹.

O Medo da Onda Ngungunhane: *Tinyanga* (“curandeiros”)

Realizei entrevistas com grupos de *Tinyanga* e algumas pessoas que não faziam parte deste coletivo, moradores da província de Gaza em diferentes distritos: Xai-Xai, antiga Vila João Belo; Bilene-Macia e Chibuto. Algo que chamou muito a minha atenção em Gaza foi a frequência com que os informantes recorriam a tradição oral do antigo Império de Gaza, com destaque a figura de Ngungunhane. Até hoje, está na memória das pessoas mais velhas que não acompanharam, mas provavelmente escutaram contar por seus avós, a história deste rei tornado herói do panteão nacional da história de Moçambique. As narrações que as pessoas faziam sobre Ngungunhane pareciam estar carregadas de certo “orgulho”.

Em Chibuto o *Nyanga* Armando Madala afirmou que *Tinyanga* passaram a ser perseguidos pelo governo colonial porque teriam apoiado o Ngungunhane na guerra contra o domínio português. Segundo ele:

Mataram o Ngungunhane e o sucessor foi Maguiguhane depois Maguigunhane tinha relação com os “curandeiros” mataram-o e notaram que somente os sucessores podiam ser os “curandeiros” porque eles percebiam o que estava ali em redor. Então para evitar eles perseguiam os “curandeiros” para não tomarem aquela posse para não serem líderes de certas instituições que haviam [...] “curandeiros” tinham a capacidade de orientar o Ngungunhane relevante a seus trabalhos. Com isto, eles se aperceberam e queriam que os

¹⁶⁰ AHM. FGG, cx. 2244. FREITAS, Ivens Ferraz. Seitas Religiosas em Moçambique, p. 6.

¹⁶¹ HONWANA, Alcinda. **Espíritos Vivos, Tradições Modernas**. Possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002. Conforme autora, a Zioni teria sua origem “na cidade americana de Zion, em Illinois, fundada em 1896 como Igreja Católica Apostólica em Zion por John Alexander Dowie. Esta Igreja chegou à África em 1904 em Johannesburg e Natal através de Daniel Bryant” e chega ao sul de Moçambique através de trabalhadores das minas em África do Sul, habitantes desta região.

“curandeiros” andassem muito longe das tropas ou de Ngungunhane porque podiam ajudar em seus trabalhos e nós estarmos mais fortes que eles. Por isto, a cada 2 de fevereiro, os “curandeiros” de todos os distritos tem o direito de vir a casa de Ngungunhane para beber um copo de canhon [...] -Os “curandeiros” se sentiram desgraçados pelo colono, ele morreu o Ngungunhane mas teve sucessor que foi o Eduardo Mondlane. Não eram queridos [Tinyanga] não entravam e nem tinham o direito de entrar na casa de Ngungunhane porque só por sua vinda [chegada], apesar de ter morrido [Ngungunhane], só pela presença deles achavam que estava ali Ngungunhane porque todos os instrumentos que o Ngungunhane tinha eles também tinham¹⁶².

Em Xai-Xai, o Sr. Joaquim Arone Chiziane passou a me contar um pouco da história de Ngungunhane, o neto de Manicusse. Entre tantas coisas conversadas sobre esta figura, o Sr. Chiziane me falou que o Ngungunhane não queria o colonialismo, não queria a caça dos elefantes e os portugueses não ficaram satisfeitos com isso por que tinham interesse na venda de marfim. Ngungunhane não queria que hasteasse a bandeira portuguesa porque o rei era ele. Ngungunhane teria sido preso em Zimpeto, lugar para onde teria ido fazer cerimônia para o seu avô Manicusse, a fim de solicitar proteção durante a guerra contra os portugueses.

Em Bilene praia, o Sr. Diniz Mbendezane, o chefe do Posto Administrativo deste lugar, homem enérgico e exigente, comentou que era nativo de Manjacaze (Gaza). Lugar onde residia o rei Ngungunhane, mas na altura dos combates contra os portugueses, ele teria fugido para Chaimiti, em Zimpeto, passando por Chibuto, e teria profetizado que iria embora e que as pessoas que ficassem seriam escravizadas, porém o rei sairia de Manjacaze. Segundo Sr. Diniz, 25 anos depois, nasceu, a 3 quilômetros daquele lugar onde residia Ngungunhane, o Eduardo Chivambo Mondlane, considerado o “arquiteto da Frente de Libertação de Moçambique”.

Em conversa com um grupo de *Tinyanga* em Bilene Praia, a D. Maria, responsável do círculo do bairro, comentou:

Aqui em Gaza, o que temos muito forte na memória são os movimentos da guerra de resistência nacional, ocorrido entre Ngungunhane e o governo português. O Ngungunhane e o seu exército utilizavam medicamentos tradicionais para por nas lanças, daqueles que a um pequeno arranhão já produzia a morte. Eis que esta era uma das armas que se tinha contra soldados munidos de armas de fogo. Outra iniciativa era cercar todo o terreno com medicamentos que impediam, segundo a crença, a entrada de inimigos, ainda que este lugar não tivesse fortalezas¹⁶³.

Em Alto Changane, zona situada a 25 km da cidade de Chibuto, na entrevista que realizei com um grupo de *Tinyanga*, na presença da chefe do Posto Administrativo e demais autoridades locais, ao questionar sobre a intervenção de *Tinyanga* durante a guerra anticolonial, a chefe manifestou-se narrando um fato que ocorreu em 1958, nas terras do régulo Chicova:

¹⁶² Entrevista com um grupo de *Tinyanga* no Distrito de Chibuto, realizada em 19 de julho de 2012.

¹⁶³ Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Bilene Praia realizada no dia 11 de julho de 2012. D. Maria Matias foi a intérprete da língua Changana para o português que colaborou neste diálogo. D. Maria é funcionária do Posto Administrativo de Bilene Praia.

Na era colonial o curandeiro era perseguido porque às vezes o espírito saía e dizia a realidade. Aqui mesmo o *Nyanga* Jonas Beten foi perseguido porque teve espírito. Disse que, passado alguns anos, Moçambique vai ficar independente. Os portugueses não de ir-se embora, Não de deixar Moçambique livre. O negro vai se governar. Então, foi dizer isso ao régulo que eu, tenho esta visão aqui. Pronto foi preso, porque aquele régulo trabalhava para o branco, para o português, colonizador. Então foi dizer ao patrão administrador. Olha há um preto aí que diz que os brancos não de ir-se embora, Moçambique há de ficar livre, há de se governar. Pegaram naquele Jonas Beten e encarceraram¹⁶⁴.

A narrativa do caso de Jonas Beten foi confirmada pelo *Nyanga* José Ndau e me fez pensar no impacto daquela mensagem dos espíritos sobre a independência de Moçambique entre os demais africanos. A memória da prisão deste *Nyanga* sinaliza para uma possível circulação dessa mensagem. Os *Tinyanga* eram pessoas respeitadas, sobretudo por sua capacidade de ligar o mundo visível ao invisível. A intervenção dos espíritos na vida dos vivos não era um dado novo. Em uma correspondência de 1914, O Intendente de Negócios Indígenas e Migração alertou o administrador de Bilene-Macia para as conversas que se passavam entre os trabalhadores das minas regressados do Transvaal (Africa do Sul), alguns residentes daquele distrito:

O assumpto é muito importante como V. Exa. vê e eu devo agora acrescentar que estes boatos tem fundamento porque fatos anormais tem sido notado entre os indígenas engajados no Transvaal e recentemente idos para lá, que nos passam em Ressamo Garcia e em alguns contratados nesta cidade; assim dizem muitos indígenas que pelas povoações do interior andam profetas invisíveis anunciando coisas extraordinárias (profetas que embora invisíveis são perfeitamente ouvidos. Que o pagamento do imposto de palhota(...) o chibalo vão terminar ficando todos livres e marchando para as terras de Manicusse¹⁶⁵.

O Administrador Antônio Rita Ferreira comentou que o fluxo e o refluxo de trabalhadores das minas teriam contribuído na difusão de remédios fabricados por “médicos tradicionais” da Africa do Sul em Moçambique. A propaganda dos remédios, assim como a satisfação de seus clientes era feita por meio de cartas e oralmente. Segundo informações da PIDE, este sistema estaria servindo para o recrutamento de pessoas para o movimento “subversivo”. Em relatório confidencial enviado ao administrador de Gaza em 1961, a PIDE, afirmou que teria identificado mais de 200 nomes de africanos que seriam encaminhados para “uma organização política filiada ou inspirada pelo partido que levou Nkumanh ao poder”¹⁶⁶.

A propaganda de vacinas com ervas com finalidade de proteção dos efeitos da guerra foi outro assunto comentado nas circulares do governo. Uma circular do ano de 1961 informou que na

¹⁶⁴ Entrevista realizada com um grupo de *Tinyanga* de Alto Changane, em 06 de Julho de 2012.

¹⁶⁵ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Circular Confidencial de 24 de agosto de 1914. Documentação não classificada.

¹⁶⁶ FERREIRA, A. Rita. **Os Africanos de Lourenço Marques**. Lourenço Marques: Instituto de Investigação Científica de Moçambique (IICM), 1967-1968.

Zambézia (região central), uma pessoa não identificada teria divulgado que haveria uma distribuição de vacinas para imunizar “todos os pretos contra balas, catanas e zagaias dos brancos”, seguindo-se a isto uma guerra contra os colonos. Autoridades ressaltaram que esta propaganda coincidiu com a campanha de vacinação promovida pelo governo naquele período e que “800 trabalhadores das plantações de chá de Gorué, originários de Alto Molócuè, teriam se ausentado por três dias sem autorização”. Em Gaza, no ano de 1966, O *Nyanga* Valentim Mucambe, morador de Vila de João Belo e recentemente chegado do Malawi foi detido por declarar-se possuidor de remédios com capacidade de proteger as pessoas que tomassem parte da guerra, podendo seus remédios “transformar um homem em árvore ou numa cobra” e fazer “que das armas em vez de balas saísse água”. Além disto, mencionou que os envolvidos na guerra ao norte haviam sido treinados militarmente, mas também “sabiam fazer feitiço e como tal, nada podia lhes acontecer”¹⁶⁷.

Em entrevista, alguns *Tinyanga* afirmaram que a vacina com ervas era ministrada em diferentes ocasiões da vida, como por exemplo, quando as pessoas tinham que emigrar para lugares distantes de sua região de morada. Por isto, não é de se estranhar que algumas pessoas solicitassem ser vacinadas antes de se deslocarem para a região dos combates no norte do país. Pode-se pensar que a busca por proteção com vacinas e amuletos entre outros recursos fazia parte da experiência religiosa daquelas pessoas, talvez isto exija retomar o antigo debate que polarizou crença e razão, sobretudo, a forma como esta primeira foi classificada no pensamento ocidental: uma superstição típica de populações pobres das zonas rurais que permanecem em um estágio “atrasado” de cultura. É possível fazer esta leitura na citação que o administrador José Alberto de Gomes Melo Branquinho sugere para demonstrar que militantes do movimento nacionalista usavam das crenças religiosas locais para popularizar a causa nacionalista e alcançar poder. Para Branquinho, Kwame Nkrumah desenvolveu sua política com base na orientação de *Ngangas*. Em um dos trechos citado por ele sobre as declarações de um militante nigeriano a respeito de sua formação na Rússia, temos:

Depois do marxismo-leninismo, tive como tema de estudos as ciências ocultas. A aula de feiticeiros-doutores funcionava, aliás, unicamente para os estudantes negros [...]. Foi assim que o professor começou a sua lição: todos vocês sabem que em determinadas partes subdesenvolvidas da África o povo é altamente supersticioso e não é possível conquistá-los para objectivos políticos senão recorrendo às suas supertições. Daí a necessidade de se divulgarem os métodos que nos permitiram desencadear a revolta dos mau-mau no Quênia. Um único feiticeiro-doutor operando no meio de povos primitivos pode fazer mais propaganda do que uma dúzia de conferencistas¹⁶⁸.

Aqui é flagrante a ideia acima já esboçada e a interpretação vai mais além. O pensamento de que as crenças supersticiosas dos pobres não os tornam capazes de ter ações políticas, ao menos que,

¹⁶⁷Arquivo da Administração de Bilene-Macia. Circular confidencial, 26 de maio de 1961; Circular confidencial, 10 de maio de 1966. Documentação sem classificação.

¹⁶⁸AHM.S.E.aIIIp 6nº21. BRANQUINHO, José Alberto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala, 1966.

sejam guiados por gente esclarecida que saibam dar a essa linguagem religiosa o uso mais adequado. Outro embaraço é o fato destas aulas de crenças terem sido exclusivas para estudantes negros, isto parece indicar que o fator crença era pensado como “coisa de negro”. Mas o *Nyanga* Valentim Mucambe preso em Xai-Xai no mesmo período da produção deste estudo de Branquinho (1966) teve interpretação diferente, segundo ele, os que foram tomar parte nos combates ao norte tinham acesso a esta linguagem religiosa por acreditar que nada de mal lhes aconteceria. Comungar crença e política era uma antiga experiência dos *Tinyanga* e parece que o governo colonial também tomou consciência disto. Estas provocações remetem a discussões conceituais mais aprofundadas que pretendo retomar posteriormente com o avanço da pesquisa.

Com base na visão de que *Tinyanga* e suas práticas influenciavam a população e que isto tinha um grande impacto para o movimento nacionalista, o governo colonial ordenou a realização de um mapeamento da quantidade e especialidade de *Tinyanga* distribuídos nos regulados de toda a colônia. Entre os anos de 1960-1965, é notável o número de publicações sobre este grupo e suas ações. Além dos estudos realizados pelo SCCI já citados, administradores e antropólogos contratados se dedicaram a escrever sobre o tema. Entre os estudos identificados destaco: O Nhamussoro de Luis Polanach (1965); Curandice Espírita entre o Povo Ba-Tswa de Júlio Santos Peixe (1962); O Mundo Sobrenatural dos Indígenas da África Portuguesa de Jorge Dias (1961); Crenças e Práticas Mágicas em Homóine de Antônio Rita-Ferrera (1960). Em tempos de “subversão”, o interesse do governo colonial em conhecer mais “as coisas dos espíritos” pode ter se relacionado com o temor da materialização daquilo que se chamou de “revolta Mau Mau”, o temor da revolta popular orientada por “forças ocultas” por meio de seus “profetas invisíveis”. Em um dos estudos realizado pelo SCCI nos anos 60 nota-se uma chamada de atenção para o uso da figura de Ngungunhane por militantes como uma forma de agregar certos povos à causa da independência. É provável que estivessem se referindo a algumas populações do sul do país, especialmente alguns grupos de Gaza. O fato de Ngungunhane ter entrado para o panteão dos heróis nacionais após a independência parece ser uma evidência de que sua oposição aos portugueses na ocasião do estabelecimento do domínio colonial pode ter atuado como uma forte referência na propaganda nacionalista. Vale ressaltar que entre os povos do sul, a derrota de Ngungunhane e do Império de Gaza abrigou distintos significados no passado. Mas parece que a experiência do sofrimento durante a colonização europeia atuou como uma motivação mais ampla e determinante entre os povos para o desenvolvimento da luta por independência.

No sul, até os dias atuais, a marcha às terras de Manicusse, avô de Ngungunhane, é feita anualmente no mês de fevereiro para saudar os espíritos dos ancestrais que combateram os portugueses no passado, conforme disse o *Nyanga* Armando Madala, entrevistado em Chibuto, com participação de *Tinyanga* de todos os distritos.

Considerações Finais

Esta breve e parcial incursão sobre as fontes evidencia até o momento que: o discurso bíblico e messiânico das igrejas independentes, a tradição guerreira do Império de Gaza com suas danças, cantos e crenças mágico-religiosas e os símbolos pan-africanos de emancipação nacional, como o hino Nkosi Sikelele contribuíram para uma maior popularização das ideias nacionalistas e pan-africanas, uma realidade provavelmente não restrita ao sul de Moçambique. Na periferia, o discurso nacionalista adquiriu interpretações distintas daquele divulgado pelos intelectuais e adequado às realidades locais, mas de uma forma ou de outra, a determinação política por independência do colonialismo proclamada por Garvey, Nkrumah, Eduardo Mondlane e outros ia sendo propagada.

REFERENCIAS

- CRUZ, Tereza. **A Rede Clandestina da Frelimo em Lourenço Marques**. 1986. (Dissertação em História). Eduardo Mondlane University, Maputo, 1986.
- DAVIDSON, A. Basil; ISAACMAN, Allen F; PÉLESSIER, René. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional - 1919-1935. In: BOAHEN, Albert Adu. **História Geral da África: África sob Dominação Colonial (1885-1930)**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 786-832, v. VII.
- EDEM, Kodjo; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e Libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe (Eds.) **História Geral da África: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 897-924, v. VIII.
- FERREIRA, A. Rita. **Os Africanos de Lourenço Marques**. Lourenço Marques: Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1967-1968.
- GALLO, Donato. **Antropologia e Colonialismo**. O Saber Português. Lisboa: Heptágno, 1988.
- HEDGES, David (Org.). **História de Moçambique**. Moçambique no auge do colonialismo 1930-1961. 2. ed. Maputo: Livraria Universitária Universidade Eduardo Mondlane, 1999, p. 238-249, v. II.
- HONWANA, Alcinda. **Espíritos Vivos, Tradições Modernas**. Possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002.
- ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN, Barbara. **A Tradição de Resistência em Moçambique: O Vale do Zambeze, 1850-1921**. Porto: Afrontamento, 1979.
- MAZRUI, Ali A. Procurai Primeiramente o Reino Político. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe (Eds.) **História Geral da África: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 125-150, v. VIII.
- MBOA, Matias. **Memórias da luta Clandestina**. Maputo: Marimbique, 2009.
- MONTEIRO, Fernando Amaro. Moçambique 1964-1974: o factor mítico-religioso como elemento de segurança ou de intervenção perante a guerra. 7. Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa, 2010. **Anais Eletronicos**. 7. Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 2010. Disponível em: <http://repositorio-iul.iscte.pt/bitstream/10071/2424/1/CIEA7_19_MONTEIRO_Mo%C3%A7ambique%201964_1974.pdf>. Acesso: 20 jun. 2012.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Sankofa I - A Matriz Africana No Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord). **História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935)**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 519-567.

PEVENNE, Marie Jeanne. João dos Santos Albasini (1876-1922) - The Contradictions of Politics and Identity in Colonial Mozambique. **The Journal of African History**, Cambridge, v. 37, n. 3, p. 419-464, 1996. Disponível em: <[www.jstor.org-stable-182500](http://www.jstor.org/stable-182500)>. Acesso: 03 maio 2011.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord.). **História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935)**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 69-86.

ROCHA, Aurélio. **Associativismo e Nativismo em Moçambique**: Contribuição para o Estudo das origens do Nacionalismo Moçambicano. Maputo: Editores-Moçambique, 2006, p. 208-249.

SOUTO, Amélia Malta de Matos Pacheco. A Administração Colonial Portuguesa em Moçambique no Período de Marcelino Caetano (1968-1974): Mecanismos e relações de poder. Dissertação do Grau de Doutoramento em História Institucional e Política, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de História Contemporânea. Lisboa: jan, 2003.

TWUMASI, Patrick A. e WARREN, Michael. The professionalization of indigenous medicine: a comparative study of Ghana and Zambia. In: In: LAST, Murray and CHAVUNDUKA, G.L. The Professionalisation of African Medicine. Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986. P 117-135.

WEST, Harry G. Kupilikula. **O poder e o invisível em Mueda-Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. Entrevista com o Secretário do Distrito de Bilene-Macia em julho de 2012.

Fontes primárias e Arquivos

Correspondências Confidenciais do Arquivo da administração do Distrito de Bilene-Macia.

Correspondências Confidenciais da Administração do Conselho de Chibuto. Fundo do Governo de Gaza do Arquivo Histórico de Moçambique.

Estudo de ALMEIDA, José Augusto da Costa. Conquista da Adesão das Populações, 1965. Arquivo Histórico de Moçambique. Sessão Especial.

Estudo de BRANQUINHO, José Alberto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala, 1966.

Relatório Seitas religiosas de Afonso Ives Ferraz de Freitas. Assunto Nkosi Sekelela Africa. p. 238-240, 10 de setembro de 1955. Arquivo Histórico de Moçambique.

Fontes Orais

Entrevista com um grupo de *Tinyanga* no Distrito de Chibuto, realizada em 19 de julho de 2012. Acervo da autora.

Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Alto Changane, em 06 de Julho de 2012. Acervo da autora.

Hierarquia racial na era do pós-racialismo norte-americano

Flavio Thales Ribeiro Francisco¹⁶⁹

ALEXANDER, Michelle. *The New Jim Crow: mass incarceration in the age of colorblindness*. New Press: New York, 2012.

Recentemente, a questão racial nos Estados Unidos voltou aos holofotes da grande imprensa com o caso de Trayvon Martin. O garoto negro, que circulava por uma vizinhança predominantemente branca, onde o pai residia, foi abordado por um segurança que o considerou um elemento suspeito. Martin estava desarmado, mas o enfrentamento acabou com um disparo e a sua morte. Mais de um ano após o assassinato, George Zimmerman, branco de origem latina, foi inocentado a partir da interpretação de uma lei da Flórida sobre legítima defesa por um júri de maioria de mulheres brancas. A indignação, sobretudo por parte da população afro-americana, suscitou um debate sobre os limites do pós-racialismo da era de Barack Obama, marcado por narrativas de uma nova sociedade que havia supostamente superado o racismo.

A ideia de uma sociedade norte-americana livre da raça há um bom tempo vem sendo desafiada por estudos como *The New Jim Crow: mass incarceration in the age of colorblindness*, escrito por Michelle Alexander, advogada e acadêmica da área do Direito. O seu argumento é o de que as transformações ocorridas no período posterior ao Movimento pelos Direitos Civis não são necessariamente o anúncio de uma era pós-racial, mas de reestruturação das hierarquias raciais em um novo contexto. Alexander, através de uma linguagem preocupada em atingir o público geral, mas sem abrir mão de uma análise rigorosa, se apoia em inúmeros estudos empíricos e em uma ampla bibliografia sobre o encarceramento nos Estados Unidos para retratar como a Guerra às Drogas e o aprisionamento em massa de homens negros possibilitaram uma nova forma de marginalização na sociedade norte-americana. A autora articula importantes referências sobre o assunto como Loïc Wacquant, Gleen Loury e Angela Davis, ex-pantera negra, com dados gerados por instituições privadas e governamentais, propondo a ascensão de um Novo Jim Crow.¹⁷⁰

A obra foi organizada em seis capítulos, onde Michelle Alexander discute as três formas de hierarquias raciais que se estabeleceram no país (escravidão, Jim Crow e o Novo Jim Crow); a estruturação do aparato jurídico que possibilitou a Guerra às Drogas; a blindagem da justiça do país contra as acusações de racismo; o impacto do encarceramento em massa nos guetos; os paralelos do Novo Jim Crow em relação às outras hierarquias raciais e as justificativas que o legitimam; além dos novos desafios impostos ao ativismo afro-americano.

No primeiro capítulo, a autora desenvolve a sua ideia central, afirmando que as desigualdades raciais nos Estados Unidos não são um legado de um racismo anterior em tempos de pós-racialismo, mas uma nova ordem racial que se organiza em torno da política de encarceramento em massa, considerada no senso comum como livre de práticas racistas. Assim como a escravidão e o Jim Crow, a atual estrutura racista se origina de um pacto entre a elite e os brancos das classes populares onde a branquitude se transforma em capital na política, na economia e nas relações sociais. Nesse sentido, em toda a história do país, de acordo com Alexander, as possibilidades de alianças em torno da ideia de classe entre brancos e negros que colocassem em risco os projetos das elites sempre foram suprimidas para se forjar a ideia de uma superioridade branca em relação aos negros e outros grupos étnicos.

¹⁶⁹ Doutorando do Programa de História Social da Universidade de São Paulo.

¹⁷⁰ O Jim Crow é o termo utilizado pelos norte-americanos para se referir à hierarquia racial e ao conjunto de práticas racistas empregados após a abolição da escravidão no país.

Para cada uma das três hierarquias raciais que se instauraram na história dos Estados Unidos, Michelle Alexander cita eventos que foram fundamentais para as suas origens. Nos primórdios da escravidão, por exemplo, ainda no período das colônias, trabalhadores negros e brancos viviam em regimes de coerção semelhantes, onde as fronteiras raciais não haviam sido demarcadas. A Rebelião de Beacon, em 1676, na colônia da Virgínia, foi o principal levante interracial de muitos que contestaram o poder das elites coloniais. A partir deste evento uma série de leis foram adotadas para afirmar a situação de escravidão perpétua dos negros e aliviar a servidão dos trabalhadores brancos. Já no período posterior à emancipação dos escravos, os grandes proprietários do sul do país lançaram mão de estratégias semelhantes ao varrerem os direitos garantidos aos libertos durante a Reconstrução (1865-1877), desestabilizando alguns esforços de cooperação entre trabalhadores agrícolas negros e brancos. Mais uma vez, para Alexander, se firmava uma aliança entre a elite e o populares brancos, evitando a ascensão de movimentos consistentes de classe e abrindo o caminho para o Jim Crow.

A narrativa da autora situa historicamente os leitores e os prepara para a ascensão da hierarquia racial a ser tratada no livro: a do encarceramento em massa e da guerra contra as drogas. O Novo Jim Crow surge a partir do esgotamento do Movimento pelos Direitos Civis (1954-1968), quando setores da população branca do país que apoiavam a agenda política dos ativistas passaram a se ressentir com os “excessos” do movimento, sobretudo durante a crise econômica na década de 1970. As estratégias de grupos radicais foram consideradas não como práticas do jogo político, mas como subversivas e criminosas. Os republicanos, que assistiam a hegemonia do Partido Democrata desde Franklin Roosevelt (1933-1945), se rearticularam nos anos 70, procurando responder as expectativas do eleitorado branco com a elaboração de uma agenda conservadora. A eleição de Ronald Reagan, em 1981, cumpriu, então, a função de colocar em prática um novo pacto entre diferentes camadas da população branca norte-americana.

A era de Reagan, segundo as colocações de Alexander, foi responsável por uma ofensiva a muitos dos programas sociais de administrações anteriores, reforçando sempre a necessidade de se cortar os gastos do *Welfare State*. O presidente não se furtou de criticar os dependentes de serviços sociais que não haviam aderido à ética do trabalho, tratando-os como desocupados. Os discursos de Ronald Reagan logo ganharam conotações raciais ao fazer a associação implícita entre a população negra e os dependentes dos serviços públicos. Sem se utilizar a linguagem dos tempos do Jim Crow, se reelaborava e recontextualizava a visão racista de negros poucos aptos ao trabalho e com tendências criminosas. Com oportunidades reduzidas devido à crise econômica e à globalização, já que postos de trabalhos na indústria se transferiam para outros países em busca mão de obra barata, o subemprego e os auxílios se transformavam em meios únicos para as populações negras em diversas cidades do país.

O golpe fundamental para afirmação do Novo Jim Crow seria dado com a Guerra às Drogas. O tráfico e o consumo de crack, também associados aos negros, se transformariam em problemas fundamentais da sociedade norte-americana. Impulsionados pelos discursos do Ronald Reagan contra as drogas, recursos aplicados em áreas sociais foram direcionados para a luta contra o narcotráfico. Ainda que a população branca fosse a maior consumidora de drogas, os negros se transformariam em alvos principais das forças policiais. A relação que se fazia entre população negra e criminalidade, que vinha desde os finais dos anos 1960, passou a ser considerada como fenômeno natural. Assim, uma série de leis rigorosas contra as drogas foi aprovada, implicando em penas desproporcionais para traficantes e usuários. Conforme argumenta Michelle Alexander, se iniciava o encarceramento em massa com novos métodos de controle sobre os negros que se estendiam da prisão até a liberdade com restrições ao acesso a serviços públicos e ao direito de voto. Desta vez, contudo, o pacto entre diferentes segmentos da população branca não teria uma clara conotação racial, a guerra contra as drogas seria rígida “para todas as raças”.

Nos dois capítulos seguintes, a autora procura retratar as engrenagens que mantêm o funcionamento do Novo Jim Crow. Alexander demonstra como um conjunto de leis foram articuladas para que a polícia agisse sem que fosse constrangida por qualquer impasse jurídico. Os membros da justiça norte-americana, levados pela euforia da Guerra às Drogas, fizeram interpretações jurídicas que passaram por cima da quarta emenda da constituição, que proíbe a busca ou apreensão policial sem que haja alguma justificativa razoável, abrindo caminho para o emprego da repressão nos guetos de diferentes cidades do país. O mesmo esforço da justiça pôde ser identificado em leis que garantiam o uso de recursos apreendidos em buscas à procura de drogas em operações futuras, garantindo aos policiais poderes sobre o patrimônio de pessoas que sequer haviam sido condenadas.

Ainda que todo o aparato repressivo direcionado aos negros fosse justificado por argumentos de caráter não racial, dados apresentados por uma variedade de pesquisas sobre a repressão ao narcotráfico e o sistema penitenciário tendiam a provar o contrário. Michelle Alexander lança mão de números expressivos para demonstrar o impacto da Guerra às Drogas sobre a população negra. Assim que os investimentos chegaram às divisões de combate aos narcóticos, os números de prisões de negros quadruplicaram, numa escala desproporcional em relação aos brancos. Embora dados como o do Instituto Nacional contra Abuso de Drogas indicassem que jovens brancos consumiam o crack oito vezes mais que os jovens negros, ou maconha sete vezes mais, os negros representavam 80 a 90 por cento dos condenados por tráfico e consumo de drogas.

Para autora, parte do problema está na condução da justiça por um de seus agentes mais poderosos: os promotores. Estes atuam com ampla margem de liberdade e com autoridade para processar supostos “criminosos” ou interromper investigações baseados em evidências pouco consistentes. Para exemplificar, Alexander citou experiências individuais como a de Emma Stewart, mulher negra apanhada em uma operação policial no estado do Texas. Embora inocente, foi encarcerada, ainda que as demais pessoas envolvidas no mesmo caso, todas elas brancas, tenham sido liberadas. Em uma situação como essa, é de costume o promotor forçar a declaração de culpa por parte do acusado ou encaminhar o julgamento com a ameaça de uma condenação muito maior. Stewart, convicta de sua inocência, não assumiu a culpa, mas foi forçada a permanecer em cárcere. Após um mês sem avanços, se declarou culpada por participação no tráfico de drogas, preocupada com a situação dos filhos que não tinham outros responsáveis. Como parte da negociação com a promotoria, ela foi condenada a pagar um valor de mil dólares para ser liberada. Ainda que retomasse a sua “liberdade”, Emma Stewart continuaria com o rótulo de criminosa, pois seria proibida, como ex-condenada, pela rigorosidade da lei de morar em habitações públicas, receber cupons de alimentos e, principalmente, votar por cerca de doze anos. Algum tempo depois, a justiça considerou que o informante da operação que encarcerou Stewart havia mentido. Ela, no entanto, continuou considerada como ex-condenada e com direitos limitados.

No quarto capítulo, Michelle Alexander trata justamente do sofrimento de condenados e suas famílias, a sua intenção é a de demonstrar como a experiência carcerária determina os destinos de milhões de pessoas mesmo depois da liberdade, comprometendo o exercício da cidadania. Os ex-condenados passam a fazer parte de um mundo paralelo da informalidade, impedidos de acessar serviços públicos e com a perspectiva sempre presente de retorno para a cadeia. Ao contrário do que se imagina, as famílias do gueto não glorificam os traficantes de drogas e condenados, procuram esconder qualquer vestígio das experiências carcerárias, se silenciando sobre os membros que foram presos. Alexander argumenta que a glamorização do tráfico de drogas presentes na cultura Hip-Hop funciona como uma espécie de inversão do estigma em torno da imagem dos negros associada à criminalidade. O problema, no entanto, reside no fato de que a reelaboração de uma identidade gangster estimula as práticas criminais,

retroalimentando todo o sistema arquitetado para manter os negros de áreas pobres nas margens do sistema político, longe de exercer a cidadania de maneira plena.

O quinto capítulo retoma alguns argumentos já tratados anteriormente para a autora concluir a sua tese de que a Guerra às Drogas e o encarceramento em massa estruturaram uma nova hierarquia racial que atinge os brancos, mas marginaliza os negros em uma escala profundamente desproporcional. Michelle Alexander entende que a sociedade norte-americana não considera o encarceramento em massa de negros como racismo porque a principal referência é a violência do Jim Crow e, principalmente, de práticas individuais de discriminação racial. Existe uma grande dificuldade de se identificar os traços do racismo institucional, que se manifesta de maneira silenciosa sem utilizar em sua linguagem quaisquer termos de uma “tradicional” cultura racista. Michelle, então, utiliza uma metáfora interessante criada pela filósofa Iris Marion Young para entender o racismo estrutural. “Não é possível compreender a função de uma gaiola quando se dá atenção apenas para as barras ou as janelas individualmente, é necessário entender o modo como elas estão organizadas para poder identificar a estrutura que aprisiona os pássaros”. As instituições do racismo norte-americanas não foram criadas para discriminar e oprimir minorias raciais, mas articuladas possibilitam o encarceramento e a marginalização delas.

Enfim, no último capítulo, Alexander tece algumas considerações sobre os rumos do ativismo negro nos Estados Unidos. Para ela, as lideranças devem repensar as estratégias do ativismo negro nos Estados Unidos. As suas ações se restringem a uma elite de advogados sem conexões com a população negra que sofre com os impactos do encarceramento em massa. A agenda política atual é reformista, considera a inclusão dos negros na atual estrutura social, entretanto esta continua a ser sustentada por uma hierarquia racial. As mudanças devem ser muito mais profundas, com um debate sincero sobre raça e com estratégias que contemplem os brancos de classe populares, que se beneficiam de uma branquitude, mas que não conseguem uma estabilidade econômica prometida pela elite branca dos Estados Unidos. Nesse sentido, cabe aos ativistas negros o convencimento da população branca das margens que o benefício racial implica em perdas econômicas, que alianças com outros grupos em uma estratégia de classe podem desestruturar o encarceramento em massa e criar as bases para uma ordem social mais democrática.

A obra de Michelle Alexander, apesar de ter como foco o encarceramento em massa dos negros nos Estados Unidos, possibilita aos leitores brasileiros interessados nas relações raciais do país a compreensão de um quadro amplo da sociedade norte-americana. Embora o Brasil e os Estados Unidos tenham histórias distintas, a autora traz elementos interessantes de uma nova ordem racial, que assim como a brasileira, combina discursos que afirmam a superação da raça com a reestruturação de hierarquias raciais. Os dois países que foram tratados quase como antípodas na interpretação das ciências sociais durante grande parte do século XX, parecem trilhar caminhos próximos e paralelos no universo das relações raciais. Seja em um ou em outro, a história demonstra mais as reconstituições das desigualdades raciais do que progresso no sentido de destruí-las.

A pequena Bridges e seu grande feito.

Determinação e persistência na luta dos afro-americanos pelos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960

Resenha do livro infanto-juvenil de Madeline Donaldson. *Ruby Bridges*, New York: Barnes & Noble, 2009. (History Maker Bios Series)

Elena Pajaro Peres¹⁷¹

Há muitas possibilidades para se iniciar uma biografia, dependendo dos objetivos do autor, do público que se queira atingir, das especificidades da vida do biografado. Entretanto, Madeline Donaldson, em seu livro infanto-juvenil, escolheu um caminho peculiar e instigante: começar descrevendo uma única fotografia preto e branco, que retrata a pequena afro-americana Ruby Bridges descendo as escadas da escola pública *William Frantz* na cidade norte-americana de *New Orleans*, em 1960. A imagem da menina de apenas seis anos, com seu vestidinho branco, um grande laço de fita nos cabelos, de mão dadas com sua mãe e cercada por oficiais da polícia federal, marca um evento singular para que se possa compreender o contexto sócio, político e cultural dos Estados Unidos no período: o primeiro dia em que uma criança afrodescendente, enfrentando todas as manifestações em contrário, pôde cruzar os portais daquela conceituada escola no Estado da *Louisiana*. A escolta policial, mantida durante a maior parte do ano letivo, garantia a segurança de Bridges contra a fúria de um grupo de pessoas indignadas com a presença de uma menina negra na escola antes reservada aos brancos.

Donaldson, após uma breve introdução, narra, nas páginas seguintes, os acontecimentos na vida de Bridges diretamente articulados à história dos negros norte-americanos na segunda metade do século XX e sua luta por uma educação escolar de qualidade e integrada, sem distinções raciais. Ficamos sabendo logo no início do livro que Bridges nasceu em 1954, no mesmo ano que a Suprema Corte dos Estados Unidos determinou em nível federal o fim das escolas segregadas. Porém sua família vivia naquela data no Estado do *Mississippi*, no Sul do país, região tradicionalmente marcada pela separação entre brancos e negros e que possuía leis próprias que bloqueavam qualquer avanço nesse aspecto. Seus avós eram trabalhadores rurais que cultivavam terras pertencentes a fazendeiros que, em troca da concessão, recebiam boa parte da renda da colheita. O problema maior era que esses fazendeiros podiam, a qualquer momento, exigir a devolução do terreno. Fugindo dessa constante instabilidade, seus pais, que também trabalhavam na fazenda, resolveram migrar para *New Orleans* em 1958, em busca de uma vida melhor. Começava assim a saga de Bridges, que foi um exemplo da saga coletiva de todos os afro-americanos por oportunidades iguais.

O livro de Donaldson segue o caminho da protagonista, permeando a narração com muitas fotografias históricas e ilustrações, numa edição primorosamente elaborada. Em algumas delas podemos ver a ação da N.A.A.C.P. (*National Association for the Advancement of*

¹⁷¹ Pós-doutoranda no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, com bolsa FAPESP. Doutora em História pela Universidade de São Paulo.

Colored People), associação pelos direitos civis fundada em 1909, responsável por aplicar o teste de conhecimentos que permitiu que Ruby fosse admitida na *William Frantz Public School*.

Era apenas o início de uma série de confrontos que seriam enfrentados pela pequena Bridges ao ultrapassar uma linha de segregação imposta historicamente. Nos meses que se seguiram, Ruby tinha na classe apenas a companhia de sua professora, Barbara Henry, que também sofreu discriminação por aceitá-la como aluna. Os pais que gritavam do lado de fora, recusavam-se a deixar que seus filhos estudassem ao lado de uma criança negra. Foram dias difíceis, mas aos poucos os protestos foram perdendo a força, Ruby persistiu em sua jornada e os alunos brancos retornaram às salas de aula. No ano seguinte, outros afro-americanos foram admitidos na mesma escola, dando mais força à postura sempre determinada de Ruby. A narrativa prossegue, relatando a vida adulta de Ruby Bridges até se tornar uma ativista e líder comunitária em *New Orleans*, lutando pela reconstrução das escolas após a devastação deixada pelo furacão *Katrina* em 2005.

Outros livros já haviam colocado a história de Bridges em discussão dentro do universo das leituras infantis: *The Story of Ruby Bridges*, de Robert Coles, publicado em 1995, e os livros escritos pela própria Ruby Bridges: *Through My Eyes*, de 1999, e *Ruby Bridges Goes to School. My True Story*, de 2003. Em 1998 foi lançado o filme *A história de Ruby Bridges*, dirigido pela cineasta caribenha Euzhan Palcy. O pequeno livro de Madeline Donaldson vem se somar a esses esforços mantendo uma abordagem crítica e provocativa. Desperta a curiosidade, mas também afirma posições, o que é bastante oportuno por derrubar preconceitos de que livros destinados a crianças e adolescentes devam ser insípidos em relação ao seu teor político. Ele relembra a história e mostra como a tarefa de Bridges foi cumprida. Ela, como seu próprio sobrenome sugere, estabeleceu pontes entre um mundo marcado pela segregação oficializada na forma de lei e um outro mundo, em que esta mesma segregação passou a ser punida pela lei. Não foi fácil atravessar essa ponte e as conquistas constantemente são reavaliadas para a definição do quanto ainda é necessário caminhar para se chegar a uma margem mais firme de igualdade de direitos e oportunidades, deixando para trás definitivamente o reino da supremacia branca. O livro *Ruby Bridges* contribui para que novas gerações levem adiante essa reflexão e não se limita à faixa etária para a qual foi destinado.