



Expediente

Editor

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

Edição & Revisão

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

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

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

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

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

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

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

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

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

Marina Gusmão de Mendonça, Fundação Armando Álvares Penteado, Brasil

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

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

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

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

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

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

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

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

Autor Corporativo

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, NºXIII, Julho/2014

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

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

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

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

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

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

revistasankofa@gmail.com

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

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

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

revistasankofa@gmail.com.

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

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XVIII, Ano IX, Dezembro. São Paulo, NEACP, 2016.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre a Sankofa.....	5
Apresentação.....	6

Artigos

Os missionários e os sobas: a experiência do padre Luiz Alfredo Kelling em Angola (séculos XIX e XX).....	10
Será Simão Toko um profeta? Uma leitura antropológica.....	31
Por uma cidadania de primeira classe: supremacia racial e o debate sobre integração na imprensa afro-americana na Primeira Guerra Mundial (1917-1919).....	67
Negras narrativas de Guaianases: Memórias não expropriadas.....	86
A comunidade tradicional de Quartel do Indaiá: vivências e percepções no espaço rural de Diamantina/MG.....	102

Documentação

Notas documentais sobre o Cabo Delgado e Niassa no Século XIX.....	121
--	-----

Sobre a Sankofa

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

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

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

Apresentação

Os acontecimentos deste início do século XXI, ainda tão frescos para nós, no futuro serão objetos de estudo para inúmeras análises no campo das ciências sociais. No Brasil, para a especificidade do campo de atuação desta revista – as relações econômicas e sociais que envolvem a diáspora africana –, os fatos ocorridos igualmente merecerão horas de reflexão.

Um dos avanços desse período recente, a partir de 2003, foi a ampliação das políticas públicas pelas vias democráticas e institucionais que passaram a atender demandas históricas dos movimentos negros. Além da criação do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, que institucionalizou as discussões acerca do racismo e de gênero, nos últimos 15 anos foram criados mecanismos jurídicos que preencheriam lacunas primordiais para a questão do negro e indígena no Brasil não atendidas pela Constituição de 1988. As Leis criadas foram: 10.645/03 e 11.654/02, instituindo a História dos Negros e Indígenas como obrigatória nas bases curriculares da educação brasileira; a 12.722/12, instituindo políticas afirmativas nas universidades federais; e a Lei 12.990/14, prevendo reserva de vagas para negro(a)s nos concursos federais.

Essas medidas foram acompanhadas de outras políticas públicas essenciais para o desenvolvimento social, como a ampliação da política de Assistência Social, com destaque para os programas Bolsa Família e Benefício de Progressão Continuada.

As políticas afirmativas nas universidades públicas, tema presente em artigos publicados em números anteriores desta revista, por exemplo, trouxeram maior diversidade às universidades federais brasileiras. O número de negros nas universidades públicas, que até 2003 ficava em torno de 3%, subiu para 16% em 2014¹. Só por este dado já é possível constatar, portanto, que tais medidas foram primordiais para democratizar o acesso à pequena parte (ainda) da população negra brasileira ao ensino superior.

Entre as camadas de menores rendimentos os negros ainda representam 78%, assim, a política que mais teve efeito no período, devido às consequências da escravidão ainda presentes, foram os programas de Assistência Social. Entre eles, o Programa Bolsa Família, maior programa de transferência de renda direta com condicionalidade aos pobres, tem em seu perfil 81% de beneficiados negros². Este programa, com um valor médio de 110 reais por benefício (média entre 2004-2013), em conjunto com outras ações, proporcionou o extermínio da extrema pobreza brasileira.

1 Conforme dados da Associação de Pós-Graduandos Brasil (APG).

2 CAMPELLO, T.; NERI, M.C. *Programa Bolsa Família: uma década de Inclusão e Cidadania*. Brasília: IPEA, 2013.

Tanto as políticas afirmativas para negros e indígenas, quanto as políticas de Assistência Social não podem ser analisadas sem considerar as consequências econômica e social da diáspora negra, e as relações étnico raciais brasileiras. Os avanços ocorridos, portanto, foram primordiais para fazer deslanchar o caminho da participação democrática institucionalizados na Constituição de 1988. Não há como negar que as políticas efetuadas desde então somente foram possíveis devido ao compromisso dos governos Lula e Dilma com a superação de problemas estruturais da sociedade brasileira. Tal compromisso se reafirmou com a destinação de parte do Orçamento Público para atender pautas que historicamente eram reivindicadas. Pautas essas que demandavam leis complementares às deliberações instituídas pela Carta Magna de 1988 (direitos sociais).

Tais conquistas em direção a difícil consolidação da democracia no país, entretanto, foram abortados pelo Golpe de Estado promovido pelas forças de oposição instaladas no Congresso Nacional, aliadas a cúpula do Poder Judiciário, em maio de 2016. Desde então, quando a Presidenta eleita, Dilma Rousseff, foi afastada de seu cargo, a população brasileira vem assistindo a uma avalanche de retrocessos. A dimensão social do desmanche do Estado vai além da revogação das leis citadas acima. Seja através da reforma da previdência, das mudanças nas leis trabalhistas, da reforma do ensino médio, entre tantas outras, as medidas adquirem proporções que, sob todos os aspectos, atingem a grande maioria da população brasileira. A parcela mais vulnerável da sociedade, a que historicamente vem sendo condenada à pobreza, os negros e os indígenas, mais uma vez se vê privada de direitos constitucionais.

O exemplo mais perverso desse retrocesso é a aprovação pelo Congresso Nacional da Emenda Constitucional conhecida como “PEC 55”. O leitor atento sabe que tal medida, a pretexto de suplementar a Lei de Responsabilidade Fiscal (LRF), criada em 2000, neste momento, vem justamente para reduzir ainda mais os gastos sociais do governo. Quando foi criada, um dos objetivos principais da LRF era justamente institucionalizar a restrição de gastos do Estado por meio da manutenção de um superávit fiscal. Ou seja, valores que poderiam ser gastos com políticas públicas passaram a ser “ajustados” como reserva para garantir o pagamento do juros da dívida pública, transferindo renda ao mercado financeiro em detrimento ao investimento produtivo.

A institucionalização de uma Lei que restringe ainda mais os gastos, a exemplo da “PEC 55”, demonstra o nítido objetivo do atual Governo em destinar a oferta de serviços públicos à um processo de privatização. Ocorre que os gastos do Estado, que estão sendo restritos por Lei para favorecer o capital privado, seriam os recursos que o Governo teria para corrigir as referidas injustiças sociais e equilibrar o processo histórico da má redistribuição da renda.

Uma medida extremamente preocupante, visto o tamanho da desigualdade social e racial ainda existente no Brasil, pois, os serviços públicos que serão oferecidos pelo mercado privado terão um custo que dificilmente a população mais pobre poderá arcar. E, ao considerar as feridas ainda abertas da escravidão recente, a população que mais irá padecer com essas ações será a população negra e indígena.

A *Revista Sankofa*, como um espaço de publicação e divulgação de estudos e pesquisas científicas a respeito da História e da Diáspora Negra, com suas complexidades nas relações étnico raciais no Brasil, vê o momento como um grave retrocesso do caminho já percorrido para uma sociedade democrática e mais justa.

Nesta edição iniciamos com o artigo de José Bento Rosa da Silva que, a partir de relatórios do sacerdote Luiz Kelling, retrata a presença dos Missionários do Espírito Santo em Angola. O historiador, ressaltando a visão etnocêntrica de Kelling, se propõe a identificar as práticas de resistência dos colonizados entre os séculos e XIX e XX. Ainda em Angola, Patrício Batsíkama nos traz a experiência de Simão Toko, uma das figuras históricas da libertação dos povos africanos. O autor destaca algumas questões relativas à Teologia Tokoista e aponta alguns elementos do tokoísmo para a construção de uma cultura de paz no país após anos de guerra.

Já o historiador Flávio Francisco, com a análise de jornais da imprensa afro-americana, acompanha o debate sobre integração racial nos Estados Unidos durante a Primeira Guerra Mundial. Em seu artigo, demonstra a mobilização do ativismo negro durante o evento, que exigiu a inserção de combatentes negros nas forças armadas e protestou pela igualdade de direitos num país que justificou a entrada na guerra com o slogan “luta pela democracia”. Por outro lado, Sheila Alice da Silva se envereda pela história oral para demonstrar a construção de Micro-Áfricas no bairro paulistano de Guainazes nas narrativas de moradores da região. As histórias populares revelam as manifestações culturais de grupos negros que resistem às visões etnocêntricas da cidade.

Para encerrar a seção de artigos, temos o texto escrito por várias mãos dos autores André de Assis, Camila Lopes, Guilherme Malta e Tatiane do Santos. O artigo apresenta a experiência da comunidade quilombola de Quartel de Indaiá, em Diamantina-MG. A partir do instrumental da Geografia Cultural, destaca-se a percepção dos quilombolas sobre o espaço e a importância simbólica do garimpo.

Por fim, encerramos esta edição com a seção de documentação, com o texto de Milton Correia. O historiador apresenta uma ampla documentação dos fundos do governo-geral de Moçambique e do governo do Distrito de Cabo Delgado do Arquivo Histórico de Moçambique

(AHM). A partir dos registros históricos, podemos acompanhar as disputas entre Zanzibar e Portugal sobre a fronteira norte de Moçambique em Cabo Delgado e a expedição de Niassa, que deflagrou lutas de resistência na região.

Boa leitura!

Os missionários e os sobas: a experiência do padre Luiz Alfredo Kelling em Angola (séculos XIX e XX)

José Bento Rosa da Silva¹.

Resumo: O artigo é sobre a presença dos Missionários do Espírito Santo em Angola nos séculos XIX e XX, a partir dos relatórios de Luiz Alfredo Kelling sacerdote, que, além de uma testemunha ocular, também mencionou outros relatórios missionários. Embora seja uma visão etnocêntrica, somos capazes de ver as formas de resistência dos colonizados, se fizemos uma leitura a contrapelo de tais relatos.

Palavras- chave: Missionários, colonização, angolanos.

Résumé: L'article porte sur la présence des Missionnaires de l'Esprit Saint en Angola dans le XIXe et XXe siècles, à partir des rapports de Luiz Alfredo Kelling prêtre qui, en plus d'un témoin oculaire, également mentionné d'autres rapports des missionnaires. Bien qu'il soit une vision ethnocentrique, nous sommes en mesure de voir les formes de résistance du colonisé, si nous avons fait une lecture à l'encontre de ces rapports.

Mots clés: Missionnaires, la colonisation. Angolais.

O padre Luiz Alfredo Kelling foi um dos membros da Missão do Espírito Santo que estiveram em Angola em fins do século XIX e início do XX. Seus relatos são nossas fontes² para compreendermos em parte, sua experiência entre os cuamatás desde o século XIX:

[...] altos, bem formados, desembaraçados, pouco habituados a baixar os olhos³, ladrões, é verdade, mas dizendo que o 'cunhama coisas pequenas não as rouba', altivo, portanto, até nos vícios. Se folhearmos a história, não precisamos de ir longe para os encontrar defrontando-se com os nossos exércitos⁴ nem necessitamos de interrogar muitos gangueiros para vermos o terror que este povo lhes inspira[...]⁵

Os cunhamas, subdivisão da etnia Ovambo, do sudoeste africano não foi um páreo

1 Professor Adjunto na Universidade Federal De Pernambuco UFPE, vinculado ao Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP) e ao Núcleo De Estudos Das Relações Étnicas E Raciais da Universidade Federal de Santa Catarina-(NUER). E-mail: negrobento@hotmail.com.

2 São fontes secundárias disponíveis no site eletrônico: <http://memoriaafrica.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx> pt.wikipedia.org/wiki/kropatschek_Portuguesa.

3 O grifo é nosso.

4 O grifo é nosso.

5 Boletim Geral das Colônias Vol. II, n.18. Portugal. Agência Geral das Colônias, 1926, p.20.

fácil para os colonizadores da região⁶, como se verá nos relatos dos missionários, embora o padre Kelling dissesse que seu interesse não era falar de guerras, tampouco de diplomacia, mas tão somente das missões, e que para isso recorreria a relatos anteriores, como o do padre Duparquet, que remonta os anos de 1879.

Mapa Etnográfico dos povos de Angola



Fonte: PÉLISSIER, René. História das Campanhas de Angola. Lisboa: Editorial Estampa, 2013, 3ª ed. (Mapa IV Anexos)

Consultando as anotações de Duparquet, o missionário constata a presença de comerciantes na região, que segundo ele teriam ajudado no processo de catequização. Cita por exemplo Axel Erikson, proprietário de uma casa comercial sueca, acrescentando que era ‘o homem de certo mais influente nesta região’, e para provar a importância de Erikson como colaborador nas missões, reproduz Duparquet: “Mostrou-se de uma tal amabilidade, foram tais e tantos os serviços que nos prestou que sempre as missões lhe colocaram o nome entre os mais insígnies benfeitores”⁷.

Das anotações de Duparquet, o padre Kelling destaca a receptividade que este tivera

6 "[Os] ovambos de além Cunene, pastores ariscos que durante muito tempo fizeram impertinentes razias que tornaram o sul de Angola no pesadelo do exército português até 1916[...]" In: PÉLISSIER, René. História Das Campanhas De Angola. Vo.I. Lisboa: Editorial Estampa, 2013, 3ª. Ed., p.23.

7 Idem., p. 21.

no momento em que chegara em terras africanas; fala também das dificuldades encontradas e resistências ao projeto missionário católico, atribuindo esta resistência às missões protestantes ali instaladas ou em instalação:

[...] Todo viajante que chega a estas terras tem de esperar, na fronteira, licença do rei para penetrar até ele. Como Chinona, irmã do rei, morasse perto, fui-lhe fazer uma visita. Mostrou-se de uma amabilidade extrema e mais de uma vez me ofereceu cerveja indígena. Num dia chegou-me mesmo a convidar para jantar. Aceitei. [...] Em dezembro seguinte temos o padre Duparquet de volta, mas que de mudanças não veio encontrar na sua recente missão de Omaruru! Desenvolvera-se e muito, a escola, afluíam os catecumenatos, mas os protestantes, tantas vezes pintaram ao pretinho os recém-chegados como aventureiros, que lhe vinha a roubar a pouca liberdade, deixada pela Inglaterra, que, depois de terem sofrido vários insultos, tiveram os católicos de se retirar para Walwich-Bay [...].⁸

Embora os missionários católicos atribuíssem às resistências dos africanos aos protestantes, os relatos reproduzidos por Kelling dos precursores padre Duparquet e outros, apontam para outras questões: os missionários conseguiam em dado momento convencer algumas autoridades locais a conceder licença para instalarem missões, mas quando estes faleciam, as lideranças mais velhas, que a nosso ver não foram consultadas, reagiam ao projeto evangelizador, como se depreende do relato abaixo:

[...] As notícias que de lá lhe vinham não eram de modo nenhum para o tranqüilizar. Havia morrido o soba Chipandeca e sucedera-lhe, como é de lei nestas terras, um seu sobrinho, chamado Nambadi. Este, que não contava mais de 18 a 20 anos, aspirava à instrução, e, vendo que os missionários católicos tardavam, dirigira-se um pedido aos luteranos de Ondonga. O padre Duparquet, pouco habituado a demoras, mete-se á jornada, chega ao Cuanhama, apresenta-se a Nambadi e declara-lhe que vinha fundar uma missão, como combinara, havia quatro anos, como o falecido Chipandeca. Recebido de braços abertos, empreende as construções e já as principais estavam terminadas[...] Nambadi estava encantado com os missionários e este não estavam menos entusiasmado com o rei do Cuanhama[...] Como é fácil de adivinhar, mesmo sem ser grande entendido em questões de África, os velhos viam na missão e no incremento, que ela tomava, a ruína da sua autoridade própria[...]⁹

O jovem soba vem a falecer no final do primeiro semestre do ano de 1885, o missionário sugere que ele teria sido envenenado pelos mais velhos que não concordavam com a abertura para o catolicismo. Com a morte do soba vieram os reveses para os missionários:

[...] Nambadi está doente, Nambadi está à morte! Na flor da idade! Aos

8 Idem., Ibidem., p.25-26

9 Idem., Ibidem, p.27

vinte e dois anos!

É bem possível que alguém o ajudasse... a morrer.

Mal Nambadi fechara os olhos, deu-se a desordem, que sucede cada vez que falece um soba[...] Os velhos, como era de prever, aproveitaram tão azada ocasião para atacar os missionários e nos princípios de junho trucidaram-nos a todos e pilharam a missão.

Os móveis, a comida, até o zinco das casa, tudo foi dividido entre os assaltantes. Que de esperanças perdidas de um momento para outro! Que de sonhos dissipados! E que de vidas preciosas ceifadas, quando tanto delas se precisava! Reduzida a um montão de cinzas fumegantes aquela missão ainda ontem o orgulho do bom fundador!¹⁰

No relato do missionário, a morte do soba desencadeou uma série de transtornos às missões católicas, segundo ele, uma desordem. Acrescenta ainda que tal desordem era comum em sociedades africanas, quando da morte do soberano: [...]Mal Nambadi fechara os olhos, deu-se a desordem, que sucede cada vez que falece um soba. Há uma lei nestas terras, em virtude da qual, durante o interregno, se permitem todos os crimes, sem que os culpados possam mais tarde ser chamados à responsabilidade [...] ¹¹. Na verdade tratava-se não de uma desordem, mas de um rito de passagem: com a morte do soba e o processo de sucessão há tensões no seio da sociedade, em virtude da vacância de poder, pois que aos sobas são creditados poderes sobrenaturais¹². Para os Mossi, o chefe é o sustentáculo do tempo coletivo, conforme nos mostra Boubou e Ki-Zerbo:

Mwami está presente: o povo vive. O Mwami está ausente: o povo morre. A morte do rei constitui uma ruptura do tempo que paralisa as atividades, a ordem social, toda expressão da vida, desde o riso até a agricultura e a união sexual dos animais e das pessoas. O interregno constitui um parêntesis no tempo. Apenas o advento de um novo rei recria o tempo social que se reanima novamente¹³.

Após o insucesso, o padre Duparquet, que escapou com vida, em virtude de encontrar-se em Huila, retirou-se para o Congo francês, sendo substituído pelo Schaller. Segundo Keling, por esta época, por volta de 1892, o soba do Cuanhama era Eyulu, ‘um homem que se sabia impor’, e

10 Idem., Ibidem., p.28.

11 Idem., Ibidem., p. 28.

12 Sobre esta questão. Ver. ADLER, Alfred. Fazedores De Chuva, Fazedores De Ordem: reflexão sobre as relações da magia e do poder na África Negra. In. CLASTRES, Pierre (Org.) Guerra, Religião, Poder. Lisboa: Ed. 70, 1977.

A descrição de Antônio Pacheco em Moçambique do século XIX é também ilustrativa: “[...]Por morte de qualquer mambo, e durante o oitaviário concorre todo o povo do distrito, o mais indecentemente vestido que pode imaginar-se a chorar na povoação a perda ingente que acaba de sofrer, praticando ao mesmo tempo toda a casta de desatinos, isto é, matando e ferindo e roubando toda a pessoa que passar pelo território onde sucedeu o óbito antes de ser aclamado um novo príncipe”. Albino Pacheco. Viagem de Tete a Zumbo (1861-1862). Apud. M'BOKOLO, Elikia. África Negra: História E Civilizações. Tomo I. Salvador: Edufba/ SP: Casa das Áfricas, 2009, p.180

13 HAMA, Boubou e KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade africana. In. KI-ZERBO, J. (org) História geral Da África Vol. I – Metodologia e pré-história da África. Paris: Unesco/Brasília: Ministério da Educação, 2010, 2ª. Ed. rev.

que recebera bem os missionários.

Em 1903, dezoito anos depois do malogro de Duparquet, a missão voltou a ser ‘ameaçada’ em virtude novamente do falecimento da soberana, conforme Kelling:

“[...] Em junho de 1903 morre inesperadamente a rainha Ddatioli. Podia-nos, ser fatal, como fora ode Nambadi, dezoito anos; mas apareceu o próprio soba Eyulu para nos proteger.

À rainha Ddatioli, no centro de Matadiva, sucedera o seu filho Hamálua, o que, embora contasse apenas 20 anos de idade, manifestava maus instintos, devido principalmente à maligna influência dos seus conselheiros, que eram os homens velhacos do Cuahama. Como já no tempo de Nambadi, os velhos (que entre os cuahamas se chamam lengas), eram inimigos fegadais da missão. Sentindo-se mais à vontade depois da morte da rainha, começaram a molestar os missionários. Em breve a situação se tornou insuportável. Era um ódio, um rancor que eles tinham à missão, que aquilo parecia coisa diabólica. Sempre e por toda parte achavam boa a ocasião azada para insultar os padres e atacar os educandos. Por duas vezes chegou a haver tiros de espingarda. Como era natural os nossos defendiam-se e duma dessas refregas saíram alguns dos nossos feridos e do lado deles um morto. É óbvio que nestas condições não podíamos continuar e por isso buscamos lugar onde houvesse sossego e pudéssemos dispor de térrcos para os catecúmenos [...]”¹⁴.

Do relato de Kelling, depreende-se a função dos mais velhos, qual seja, do conselho de anciãos, cuja uma das funções era o aconselhamento ao rei. De certa forma eles eram os guardiões da memória, das tradições dos antepassados; as inovações na comunidade tinham que passar necessariamente por eles, não bastava, ao que nos parece, a ‘autoridade’ do rei. Ou dizendo de outra forma, o rei não tinha todos os poderes na comunidade. Neste tipo de organização social, o chefe tem mais deveres do que poderes, como nos adverte Pierre Clastres, uma sociedade onde a distinção é mais função do que poder¹⁵.

Cabia, portanto, aos velhos, a permissão ou não, para implantação das práticas religiosas cristãs nas aldeias africanas. No caso de recusa, os missionários os viam como inimigos fegadais ou possuídos pelo diabo. Aliás, no Brasil também ocorreu esta interpretação por parte dos catequistas, como mostram as pesquisas de Laura de Mello e Souza acerca do Brasil Colonial¹⁶. A resistência à religião, era, portanto, uma forma de resistência ao próprio colonizador.

E mais, ao que o missionário chama de antipatia dos velhos africanos em relação ao cristianismo, era na verdade o zelo pela comunidade, como acontecera em outros momentos

14 Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p. 29-30.

15 Sobre esta questão. Ver. CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra O Estado.

16 Estamos nos referindo à obra: SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo E A Terra De Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. SP: Companhia das Letras, 1986.

conforme tivemos a oportunidade de observar em outros relatórios dos colonizadores¹⁷.

Os missionários após este infortúnio dirigiram-se para a região norte e com a permissão do soba Eyulu ali se instaram, depois de algumas negociações. O religioso adverte aos que porventura pudessem recriminá-los pelo fato de ter que pedir permissão a um ‘potentado negro’, ao que respondeu com um dito popular lusitano:

[...] Talvez neste ponto alguém se admire de pedirmos licença ao potentado negro, mas lembre-se que estamos em 1900 e pico e que o Cuanhama não estava ainda ocupado pelas autoridades portuguesas. O leitor já esteve em relação com os habitantes de Trás dos Montes? Sabem, portanto, o que eles dizem? ‘ Para alguém de Marão, mandam os que cá estão!’ [...] ¹⁸

O que quis o autor dizer é que estavam limitados às autoridades locais, ainda que estes fossem os negros, deveriam submeter-se a eles, mesmo na condição de ‘superiores’, posto que fossem eles os donos da terra... Ao menos até que chegassem as tropas lusas com os seus administradores. Parafraseando o dito dos habitantes lusos de Trás dos Montes, diríamos: “manda quem pode, obedece quem tem juízo!” E mais, o autor estava consciente da possibilidade de os leitores posteriores tecerem críticas ao comportamento dos colonizadores, ou fato de submeterem-se ao potentado negro, tendo de pedir licença para se instalarem. Ele justifica-se: eram outros tempos!

Ainda que o soba Eyulu houvesse selado pacto de amizade e proteção com os missionários católicos portugueses, as coisas não estavam tão seguras como se imaginava. Isso, em nosso ver, mostra os limites da autoridade de Eyulu na região. No ano de 1903 o soba vizinho, Cavongélua agiu contra a presença do alienígena em território africano. Nesta ação nos faz pensar também no conceito de território e territorialidade em determinadas sociedades, qual seja, o território como lugar residencial e territorialidade como o espaço pelo qual a comunidade circula,

17 O capitão A.A.da Silva Guardado, um dos responsáveis pela campanha de vacinação na mesma região em 1897, fez o seguinte relato: “[...] um grande ajuntamento de pretos, quase todos velhos. No alto da cabeça apresentavam pequenos barretes feitos de fibra de imbondeiro – boabab – à laia de solidéus cardinálícos, (semelhantes a solidéus dos cardeais) os quais constituem entre o gentio um símbolo de autoridade. Informou-me o intérprete que estes venerandos personagens eram os séculos ou sobetas da terra, representantes do soba nas povoações mais importantes, a que chamam t’chilongos. Estavam reunidos em magna assembléiae, sob a presidência do soba, discutiam acaloradamente. Tratava-se, em face do que [...]”

Depois de muito debatido o problema em causa, depois de os oradores, em largos gestos de eloquência cafre, terem exposto os seus pontos de, muito apreciados pelos circunstantes que aplaudiram com entusiasmo, terminou a sessão [...]

Pouco depois o soba veio ter comigo e começou um longo e substancioso discurso – os negros em geral, são grandes oradores – [...] Resumindo: que não podia cumprir o que na véspera combinara com o chefe e os oficiais, porque o seu povo, representado pelos séculos que eu tinha visto ali reunidos, se opunha a que o gado fosse vacinado... *que esse gado era pertença ou bens do soba e não ele, que apenas podia usufruir do seu rendimento[...]*” In. GUARDADO, A. A. da Silva. Cadernos Coloniais, n.34. O Massacre dos dragões do Conde de Almoester Lisboa: Editorial Cosmos, 1939, p.10-11.

18 Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p 30.

para além do espaço residencial. Neste sentido, o soba Cavongélua, estava defendendo o direito à territorialidade:

[...] Combinamos assim as coisas, foi nos últimos dias de novembro de 1903, o padre Génie, mais o irmão Dionísio, começar os trabalhos no novo local.

Quem não ficou nada contente com a nossa vinda para este lugar, foi o soba do Evale, o famoso Cavongélua, que tinha pouca vontade de nos ver no caminho por onde passavam os seus, quando iam assaltar as libatas. Resolveu, por isso, declarar-se nosso inimigo e determinou enviar uma guerra contra a missão, a ver se se desistia da empresa [...]¹⁹.

O embate ocorrido a dois de dezembro do ano de 1903 colheu a vida do irmão Dionísio, o que fez o padre Génie retirar-se para Matadiva, onde estava o padre Gaillard... Os negros estavam mesmo com o ‘diabo no corpo’, talvez imaginassem os missionários, enquanto esperavam a expedição militar que estava prestes a chegar no Cuahama, mas esta, devido ao mal tempo, só chegou em setembro do seguinte. Neste meio tempo, os missionários ficaram ‘peregrinando’ de região a região, buscando um lugar seguro para implantar as missões.

Os tempos ‘estavam mesmo bicudos’ para os missionários. Ou as forças do mal estavam vencendo as forças do bem? Quando finalmente chegou a expedição militar, por volta de vinte de setembro de 1904, falece o soba Eyulu, suposto aliado dos portugueses:

[...] Morre quase subitamente o soba Eyulu, nosso amigo. Como fácil é compreender, esta morte deixou-nos alarmados. Como uma rapidez inconcebível, onde não há telégrafo nem telefone, começaram a circular os mais aterradores boatos: que íamos ser atacados e trucidados e as nossas casas saqueadas.

Como era de praxe, mandamos os pésames aos sobas Nande e Hamálua, irmãos do falecido.

Em Ndjiva, onde fora a imbala (aldeia) de Eyulu, congregou-se uma enorme multidão de povo e o herdeiro teve de ouvir durante alguns dias os avisos, conselhos, queixas e representações de quantos quiseram falar. Declaram-se todos contra os brancos: era urgente matá-los, ou pelo menos expulsá-los. Afirmavam mesmo alguns que a causa da morte de Eyulu eram os padres. Felizmente Nande não se deixou influenciar e não consentiu nunca que se fizesse o menor mal à missão [...]²⁰.

Como vimos anteriormente, os momentos de sucessão eram os momentos de maior instabilidade na comunidade, sobretudo para os colonizadores, como se depreende da leitura acima. E mais, com a morte do soberano, os acordos anteriores precisariam ser refeitos ou mesmo

19 Idem., p; 31.

20 Idem., Ibidem., p.32.

revogados. A assembléia era soberana e demorava alguns dias, talvez longos demais ao olhar do estrangeiro...

Vieram os acontecimentos do ano de 1904, descritos por Manoel Francisco Contreiras Júnior como O Massacre do Cunene²¹; mas que segundo o missionário, as missões foram preservadas, e sugere que o ‘desastre’ não fora maior para tropas lusas, graças a presença dos missionários²². Continua descrevendo o crescimento das missões em meio a instabilidade reinante. As forças do bem pareciam jogar a favor, sobretudo com a astúcia dos padres Lecomte e Génie, que ‘aconselhavam’ os indígenas a manterem-se ao lado dos portugueses.

Diante da presença do estrangeiro, seja militar ou religioso, ou civil, por vezes os ‘indígenas’ uniam-se, visando vencer o inimigo comum, mostrando que nem sempre as diferenças étnicas eram sinônimas de divisão e dispersão, como sugerem algumas interpretações quando de se fala da diversidade étnica e cultural no continente africano, seja no passado ou no presente.

As expedições lusitanas e as resistências indígenas foram retratadas pelo missionário, embora no início de seu relatório havia dito que a finalidade do mesmo era tão somente os temas relativos às missões, procurava a ‘tal objetividade’ tão em voga na época. Vejamos o que ele nos diz acerca dos conturbados dias de setembro de 1904:

[...] Encetaram-se novas operações do Cuamatui. A princípio zombavam os cuanhamas do esforço tentado pelo governo para submeter os aguerridos cuamatuis e faziam notar que estes eram da mesma família que os hereros, que tanto faziam suar os alemães, ali ao lado. Não acreditavam na possibilidade da vitória dos brancos e mesmo um certo número deles, capitaneados pelos ‘lengás’ Calola e Makili, foram juntar aos cuamatuis[...] Os padres Lecomte e Génie foram visitar os sobas Nande e Hamálua e aconselharam-nos a que se manifestassem francamente pelo governo português, mostrando-lhes que, se por acaso esta expedição fosse mal sucedida, viria outra, e depois outra. Que o exemplo dos hereros, não colhia, porque, se os alemães não podiam com eles, não era costume de Portugal ter na África dois reveses seguidos[...]”²³.

Os hereros²⁴, do vizinho território colonizado pelos alemães, eram motivos de inspiração para estes grupos revoltosos, que inclusive fazia-se de parentes dos mesmos. E mais, zombavam dos portugueses, uma vez que seus parentes davam ‘dor de cabeça’ aos alemães, e os

21 CONTREIRAS JÚNIOR, Manuel Francisco. Cadernos Coloniais, n.44 (O Massacre Do Cunene). Lisboa: Editorial Cosmos, 1937.

22 “[...] Deu-se o desastre do Cuamatue. Situação crítica. A missão conservou-se sossegada e trabalhava, como se nada fosse. Todos os cuanhamas sabiam que ela fora para ali por instigações do governo e era por este sustentada. Foi devido a ter ficado a missão que se mantiveram boas as relações entre cuanhamas e o governo português[...]” In. Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18, Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p.33.

23 Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p.34.

24 “Grupo étnico do sudoeste africano. Distribuiu-se pelo planalto árido da Namíbia, sudoeste de Angola e Norte da África do Sul. Compreende os subgrupos Dimbas, Chimbas, Chavicuas, Cuanhocas, Cuvaes e Nguendelengos” In. LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira Da diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p.326.

portugueses sabiam disso. Mas o missionário fez ver às lideranças, sobretudo aos sobas Nande e Hamálua, que com os portugueses as coisas seriam diferentes, pois que ‘não era costume dos portugueses ter na África dois revezes seguidos!’ dando a entender que eram mais organizados e mais poderosos do que os vizinhos alemães ao sudoeste da África²⁵.

O missionário atribui aos ‘lengás’ a tarefa de semear a cizânia em meio aos demais. Na verdade a categoria lengá eles haviam criado para identificar os mais velhos, os anciãos, os conselheiros, que como vimos acima, eram os que advertiam as autoridades quando, - sobretudo os mais jovens-, faziam acordos com o colonizador. Mas porque denominá-los de lengá? Ora, porque é uma palavra derivada de lenga, do umbundo, que significa safar-se²⁶. E isto os conselheiros sabiam fazer bem, safarem-se dos colonizadores.

Em que medida os conselhos dos missionários foram acatados pelas lideranças? Em nosso ver, eles ‘faziam duplo jogo’, ao que levou o missionário a pensar que ele não tivesse as qualidades de um bom líder, aos moldes ocidentais. Isto dificultava as atividades dos missionários:

[...] Mas Nande, que para ser grande rei só lhe faltava a decisão, flutuava sempre, indeciso, sem tomar uma resolução. Não queria combater os portugueses, mas também não se desejava indispor com os cuamatuis; deste modo ficou a missão exposta a cada instante às violências dalguns fanáticos, que à missão atribuíam a ocupação do Cuamatui[...] Só quem por viveu pode avaliar os transtornos, prejuízos e estragos ocasionados pelas contínuas correrias das guerrilhas cuanhama na enorme região de Cassinga, Dongo, Cubando, Galangue, chegando de uma vez a aprisionar três soldados, a quem tiraram as armas, os vestidos todos, remetidos em seguida para a fortaleza[...]²⁷.

O padre Kelling disse que quando esteve nesta região pela vez primeira, por volta de 1910, o quadro era desolador: o rebanho havia desaparecido, mal se podia cultivar os campos, o medo era constante, a vida sempre em risco... Não é difícil imaginar o espírito da população local que, desde a chegada do colonizador via seu mundo virar de cabeça para baixo, ou para usar uma expressão do nigeriano Chinua Achebe, “o mundo se despedaçar”²⁸.

Do relato de Kelling, depreende-se que o soba Nande teve uma relação amistosa com a missão católica no Cuamate, mas que com a morte deste em 1911 as coisas ficariam novamente incertas, uma vez que seu sucessor Mandume era de outro temperamento, além da influência que

25 Os alemães colonizavam nesta época, a região que hoje equivale à Namíbia.

26 LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto Do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2003, p.126.

27 Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p.35.

28 Sobre o impacto da cultura ocidental em África. Ver. ACHABE, Chinua. *O Mundo Se Despedaça*. São Paulo: Ática, 1983.

havia recebido dos vizinhos alemães, que além da má influência, invadia território português.

Quanto ao soba Mandume, João Francisco e Souza²⁹, escreveria sobre o mesmo no ano de 1939, nos Cadernos Coloniais, ao rememorar os ‘grandes feitos’ dos antepassados para a grandeza das terras portuguesas de além mar. Pois bem, mas o que dissera Kelling acerca de Mandume? Dissera que ele era “um germanófilo dos quatro costado, por ter sido educado numa missão alemã protestante”. Noutro momento descreve a ação de Mandume contra a missão “[...] mandou Mandume ocupar a fronteira norte do Cuanhama e destruir todas as casas da missão, roubando tudo o que havia: rancho, portas, janelas e até algumas alfaias, que na igreja tinham ficado, e dizendo que fora iludido pelos padres, mas que se havia de vingar [...]”³⁰.

A partir do ano de 1914, com a eclosão da primeira grande guerra, a situação piorou para os missionários, as disputas nas fronteiras com os alemães tornaram-se intensivas, somadas as ‘rebeldias’ dos cuanhamas, mesmos as guarnições enviadas para sufocar as revoltas eram insuficientes, como fica patente na narrativa abaixo, quando a missão foi acordada sem mesmo ter tido o tempo do descanso necessário para enfrentar as atribulações do dia seguinte:

[...] Nem tempo tivemos de fechar os olhos, que na colina da missão ouvimos um tropel de gente. Entre o ladrar furioso dos cães, distinguimos vozes que nos chamam, gemidos dolorosos e uma ou outra luz no meio das trevas... A que seria devido tanta bulha? Saímos. era a guarnição do Evale, toda ali à porta da missão.

-Senhor padre, dá licença?

- Ora essa! Entrem. Estejam à vontade. Então que há? Que resolução foi esta?Acabava de enviar o nosso carro à fronteira... Mas que temos?

- Ora!Ora... Que há de ser? Ordem de retirada, ataque dos evales, mortos, feridos. Por um pouco não chegava ninguém...

Ouviam-se ao mesmo tempo os gemidos dos feridos, as disputas dos que os conduziam, em macas improvisadas, feitas de cobertores. Aqui viasse um pobre sargento, de 22 anos de idade, com os intestinos perfurados por uma bala e na espinha dorsal uma larga ferida profunda devida a uma zagaia; ali um infeliz artilheiro com a cara esfolada, as mãos e os braços cheios de sangue. Este queixa-se de que tem uma bala na coxa, aquele no braço, aquel’outro; ao todo 22 feridos.

Juntamente com estes, vinham-nos, além do comandante do forte Evale, 3 sargentos, 10 soldados brancos, 80 soldados pretos, 2 comerciantes, os srs. Vale e Nicolau Ferreira da Conceição, mais aproximadamente 60 pretos com os filhinhos[...]³¹.

Segundo Kelling, já havia sido dada a resolução do governador geral da colônia que deveriam retirar-se da área em litígio, e dirigirem para lugar mais seguro, para o Lubango, para isso

29 SOUZA, João Francisco de. Infantaria 17 em África. *Cadernos Coloniais*, n. 57. Lisboa: Editorial Cosmos, 1939.

30 Boletim Geral das Colônias. Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926, p38.

31 Boletim Geral das Colônias. Vol. III,n.19.Portugal: Agência Geral das Colônias,1927,p.139-140.

fora enviada a expedição que malogrou a meio caminho. Os cuanhamas descobriram o intento e atacaram antes. Como descobriram o planejado? Como as informações ‘vazaram’ para o inimigo? Na opinião de Kelling devido à falta de moral: “os indígenas haviam sido avisados pelas suas filhas, mulheres dos soldados ou companheiras dos europeus”. A relação entre soldados europeus possuíam indígenas como companheiras, não se sabendo por quais meios; estas companhias possibilitavam ao inimigo saber das ações dos lusos; os soldados auxiliares negros não pareciam de confiança, pois que suas mulheres, também podiam ‘dar com a língua nos dentes’...

Notamos a existência de uma rede de informações em meio aos ‘indígenas’ que possibilitavam agir antes mesmo das expedições lusas, ou surpreender aquela que se achava em lugar seguro. Aqui podemos tomar emprestado o dito popular que diz: ‘as paredes têm ouvidos!’ No caso específico não eram as paredes, mas os arbustos. Estas redes também por vezes ajudavam os lusos, uma vez que havia os sobas aliados, que ficavam sabendo das notícias por ‘este correio sem selo’ e antecipavam o plano dos ‘indígenas inimigos’ dos lusos: “o mesmo aviso fora dado a um lengá muito importante, irmão do soba Eyangelua, que, como já se disse, aceitara a ocupação pacificada sua terra”.

Kelling também deixou evidente que havia a participação de expedições alemãs incentivando os ‘indígenas’. Não ignoramos isso, afinal estava em tempos de guerra, ocasião propícia para que os ‘indígenas’ pudessem ‘jogar’ hora com os portugueses, hora com os alemães, belgas, ingleses... Enfim usavam de táticas e estratégias que melhor lhe convinham a cada tempo. Um tema muito caro a Michel de Certeau...³²

Na verdade os preparativos para saírem da região já estavam praticamente quando aconteceu o ataque de forma calculada pelos ‘indígenas’, como se pode concluir da narrativa abaixo:

[...] Em menos de meia hora estava tudo pronto para marchar. Oficiais, soldados, comerciantes dirigiam-se a toda pressa para a missão, que estava a quarenta quilômetros.

No princípio tudo parecia favorecer esta retirada. Mas duas horas mais tarde foram cercados por Muatilefu e os seus partidários. E foi assim que, perseguidos durante bons 35 quilômetros, eles chegaram à missão debaixo de uma chuva de balas, tendo deixado no caminho 12 mortos, entre os quais um comerciante de nome Barros[...]³³.

Continua da descrição mostrando em que condições chegaram nas missões, sem nada, tiveram que abandonar tudo: víveres, munições, medicamentos... E mais, haviam andado por cerca

32 Sobre esta questão. Ver. DE CERTEAU, Michel. A Invenção Do Cotidiano. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes, 1994.

33 Boletim Geral das Colônias. Vol. III, n. 19. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p. 140

de dez horas... Pretendiam ir para Lubango, distante ainda a quinze ou vinte dias de distância. Mesmo sem condições, diz o missionário, a missão colocou à disposição dos vitimados o que se tinha.

Aquartelados na missão, aguardava-se o pior, até que uma notícia acalentou relativamente a todos: os inimigos haviam se retirado por lhes faltar munição. Seria verdade ou mais um boato que circulava, não se sabendo bem de onde tivera origem? Não demorou até que o soba Muatilefu cercou a missão exigindo que os missionários entregassem o chefe militar, os soldados e suas armas. Sem que o chefe ficasse sabendo, os missionários negociaram com o soba, argumentando que ali estavam os refugiados, doentes e feridos. Convenceram o soba, com o argumento que, no passado quando ele havia se refugiado, também não fora entregue aos chefes militares. Portanto, tratava-se de uma ética, ao que o missionário denominou ‘argumento ad hominem’. Se assim foi, denota que os ‘indígenas’ não tão ‘selvagens’, quanto deles se falava...

Abrimos um parêntesis aqui para dizer que Kelling menciona que os soldados não tinham ânimo para saírem da missão, apontando que ela fora mesmo um lugar de refúgio durante o dia, e que a noite seria uma oportunidade de seguirem em frente, mas:

[...] Declina, no entanto, o dia e chega a noite em que a guarnição se havia de retirar para Cassinga. O chefe não tomava uma resolução. Os homens, desmoralizados, recusavam partir: ou ficar na missão ou serem acompanhados por nós.

O nosso posto não podíamos abandonar. Afinal, alvitamos um meio termo, que foi bem aceito: iríamos com os soldados alguns quilômetros e depois eles seguiriam em companhia do irmão Silvano, levando uma escolta, composta de rapazes da missão, até Cassinga[...]³⁴

Assim foi feito, a guarnição foi ‘escoltada’ pelos religiosos e os membros da missão. Que dura ironia o destino estava pregando aos militares! Caso houvesse dúvidas sobre a utilidade das missões em terras africanas, esta ação por si só justificaria tal presença. Aliás, o missionário já havia dito com todas as letras que, não fosse à presença missionária na região, os revezes sofridos pelas expedições daquele período teriam sido bem maiores³⁵.

Mal retornaram à missão e se preparavam para dormir quando um pequeno cuanhama veio dizer que a expedição seus guardas costas haviam retornados, em virtude da suspeita de uma cilada. Pernoitaram nas missões.

No dia seguinte verificou-se que não havia nada de extraordinário, com certeza fora fruto da imaginação e do medo que tais circunstâncias proporcionam. Para garantia da viagem,

34 Idem., Ibidem., p.142.

35 Ver a nota n. 20 deste escrito.

padre Devis decidiu acompanhá-los até Cassinga. Aumentado com certeza o constrangimento dos militares, ao menos nas palavras de Kelling:

[...]Agora o próprio padre Devis, que os vai conduzir a Cassinga. Era a salvação destes pobres militares, abatidos e desmoralizados; mas era um grande sacrifício para o padre. Foi tudo regulado no meio dos mais acalorados agradecimentos [...] Às 11 horas da noite do dia 24 tomaram de novo os soldados o caminho de Cassinga [...]³⁶.

Era véspera de natal, o missionário não deixou de relacionar o sucesso da empreitada do padre Devis com o nascimento de Jesus Cristo, em meio a descrição da celebração que foi realizada na missão, acrescentando que os motivos de tantas guerras naquela época era justamente devido à falta de fé. Fé que não faltou ao padre Devis, com certeza! E mais, Kelling disse que os cuanhama perseguiram a expedição e que, só não lhes fizeram mal algum dado à presença do padre Devis.

Festejavam o dia do natal quando chegou a notícia que outra guarnição fora atacada pelos cuanhamas e por gente de Muatilefu. O que parecia um boato foi confirmado em seguida:

[...] Espalhou-se o boato, infelizmente confirmado depois, de que quase toso tinham sido trucidados, dois brancos (entre os quais o sargento Reis) haviam sido entregues ao rei do Cuahnhamá e que Muatilefu se apoderara do tenente Encarnação, comandante do forte Cafima, para fazer um sacrifício a fim de aplacar os manes(os espíritos) de seu irmão Eyangelna. Chegavam-nos ao mesmo tempo as mais desastrosas notícias da retirada de todos os brancos do Humbe, Donguena, Cafú, Chiteve e Munongue, e, como resultado desta debandada, a revolta de todos os indígenas, pilhando, roubando tudo o que havia pertencido aos brancos. Era simplesmente assombroso e inacreditável [...]³⁷.

A sociedade local era hierarquizada haviam os chefes locais, que aos que nos parece estavam subjugados a uma autoridade maior; no caso específico a autoridade maior era o Mandume, e Muatilefu um dos seus inferiores. Conhecendo esta realidade, pode os missionários, de certa forma, evitarem maiores males, como se verá em seguida.

No dia 28 do mesmo mês de dezembro Muatilefu volta à missão acompanhado de 500 ‘indígenas’ armados exigindo que os missionários entregassem o chefe militar e os soldados. Depois de implorar aos céus a proteção de todos os santos, anjos e arcanjos; Kelling usou da seguinte estratégia: dissera a Muatilefu que eles eram amigos do “rei do Cuahnhamá, que era neste momento o senhor absoluto de todo o Ovampo e de quem o chefe Muatilefu não era mais do que um simples

36 Boletim Geral das Colônias. Vol. III, n.19. Portugal: Agência Geral das colônias, 1927, p143.

37 Boletim Geral das Colônias. Vol. III, n.19. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.144.

vassalo. Mostrei-lhe que incorreria no desagrado do seu real amo e senhor se fizesse o menor mal à missão”³⁸. O blefe surtiu efeito, Muatilefu retirou-se com seus guerreiros.

Era preciso procurar Mandume e negociar um acordo com o mesmo, até porque haviam prisioneiros em seu poder: dois brancos, além de 50 ganguelas cristianizados. Kelling atrelou os bois ao carro e partiu para a árdua tarefa de negociar com Mandume. O relatório descreve toda a trajetória que fizera, dia-a-dia, descrevendo a geografia da região, os percalços tais como o mal tempo, os costumes e a organização social daquela sociedade, uma ótima fonte para os estudos etnográficos. No dia nove de janeiro estavam frente a Mandume.

Transcreveremos a descrição para se ter uma ideia da organização daquele reinado. Não podemos esquecer que é um olhar filtrado pelas lentes de um missionário europeu, com a tarefa de construir uma relação de amizade, tendo em vista os acontecimentos recentes, sobretudo em virtude da presença das expedições militares lusas naquela região. Estamos querendo dizer que é uma representação que precisa ser relativizada em função do contexto em que foi elaborada. Vejamos o que nos diz Kelling:

[...] Mal estávamos instalados no novo lugar, quando às 9 horas aparece o cortejo real, a cavalo e seguido de inumeráveis mancebos e uma verdadeira matilha de cães.

Entre todos sobressai o monarca, montado nem soberbo cavalo branco e trajando roupas pretas, à européia. Logo atrás vinham 30 ministros, igualmente montados e vestidos à européia, em seguida 100 mancebos e 20 anos, com espingardas Kropatscheck. Ficam todos a certa distância enquanto vou ao encontro de sua majestade e só o primeiro ministro é que o acompanha até à entrada da minha barraca.

Acho-me afinal em frente de Mandume, esse déspota temido dos pretos num raio de 20 dias, o incendiário da nossa missão, o terror dos brancos e o pesadelo do governo. Esperava ver um bandido terrível, de olhar sanguíneo, movimentos nervosos, aspecto feroz, e, em vez disso, tenho diante de mim um rapaz novo de 24 a 25 anos apenas, de uma estatura imponente, bastante nutrido, cara imberbe, apresentando uma leve cicatriz no olho esquerdo. Estende-me cortesmente a mão e responde sem acanhamento ao meu cumprimento. Desconfiado a princípio, expande-se como que por encanto, ao ver os presentes que lhe ofereço. O que maior prazer lhe causou foi uma caixa de ‘ cognac’ e o vinho Porto; mas, diz: ‘ gostaria também de champagne e de cerveja’. Deitei-lhe um pouco de vinho e brindou à minha saúde em português e alemão;mostrando que preferia os alemães aos portugueses,visto ter sido educado numa missão alemã protestante[...]

A surpresa de padre Kelling com as atitudes e comportamento do rei e os componentes

38 Idem., p.145

39 Boletim Geral das Colônias. Vol. I II, n.19. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.157-158.

de seu séquito ficam evidentes na adjetivação: esperava uma pessoa com aspecto de bandido, sanguinário, de movimentos nervosos, feroz... E encontrou um rei à europeia, segundo sua expressão. A realeza africana, como a descrição de Kelling, havia se reiventado à moda europeia, para usar uma expressão Hobsbawm e Ranger⁴⁰. Em seguida ele justifica as razões de tão grande europeização: fora educado na missão protestante alemã. Mas esqueceu de dizer que as armas que utilizavam, as espingardas kropatchek foram desenvolvidas para as Forças Armadas Portuguesas, pelo general austro-húngaro Alfred Von Kropatschek⁴¹, tornando a espingarda padrão do exército português no período compreendido entre 1886 e 1904.

A descrição de Kelling nos lembra a de outros viajantes europeus que estiveram em África no século XIX, tal como Richard Francis Burton, Antônio Pacheco dentre outros. Era o olhar etnocêntrico do estrangeiro sobre o nativo, o bárbaro, ‘indígena’, do qual só se esperava ações correlatas aos seus ‘estado natural’; daí a surpresa ao encontrar africanos à europeia, que, ao nosso ver, era fruto da presença europeia em África, seja de caráter comercial, militar, religiosa ou ‘filantrópica’. E mais, o próprio Kelling, levou presentes que não se limitaram à Bíblia Sagrada, ou qualquer outro objeto sagrado que pudesse corroborar seu ‘métier’; muito pelo contrário, os presentes eram de caráter profano, que podia inclusive corromper a moral e os bons costumes, discurso tão caro aos missionários da época.

O missionário só faltou dizer que Mandume era um verdadeiro ‘gentleman’, mas deu a entender quando mencionou seus gestos ao brindar à saúde do visitante, o gosto pelas bebidas finas, o falar português e inglês... E mais ao questionar o fato de o missionário estar usando a bandeira do Império português naquele que por certo era o seu. Vejamos o diálogo que se travou acerca deste assunto:

[...] Como no meu carro visse hasteada a bandeira portuguesa, pediu-me que a arreasse. Respondi-lhe que assim como os protestantes da missão dele, onde quer estivessem, mesmo em território português, faziam propaganda alemã, também nós, em território português defendíamos os interesses de Portugal. Além disso, que ele bem sabia que católico e português nestas terras era a mesma coisa. Concordou e deixou passar[...]⁴².

Quanto as negociações acerca dos ataques e perseguições às missões, Mandume ‘desconversou’ dizendo que eram os gangueiros que convidavam os cuanhama e que ele nunca dera ordens para atacar as missões, e que era impossível saber o que acontecia por lá. E concluiu,

40 Estamos nos referindo à obra: HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Orgs.). *A Invenção Das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz E Terra, 1984. Sobre tudo o capítulo VI: A Invenção Da tradição Na África Colonial.

41 Sobre este assunto. pt.wikipedia.org/wiki/kropatschek_Portuguesa

42 Boletim Geral das Colônias. Vol. III, n. 19. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p. 158.

segundo o relato do missionário por culpar o próprio governo português dizendo que

[...]Se o Muene Putu(governo de Portugal) houvesse, uma só vez que fosse ,dado uma boa trepa(lição) nos cuanhamas já estes La não voltariam tão facilmente. Mas parece que os brancos têm medo dos cuanhamas, assim como os alemães dos herreros. É isso que lhes dá coragem[...]⁴³.

O padre Kelling, talvez meio desconcertado com a astúcia de Mandume, mas sem se deixar mostrar surpreso, retrucou dizendo que se houvesse uma expedição convenientemente preparada, os cuanhamas não resistiram, mesmo sendo destemidos e, valentes; ao que Mandume olhou para o padre e sorriu.

kelling ainda insistiu, interrogando como é que Mandume com sua autoridade não impedia as guerras, ou ao menos castigasse exemplarmente os responsáveis por ela. Eis que a resposta foi:

[...] Fixou-me com um sorriso escarninho e reflexionou: ‘impedi-los?! Castigar os meus cabos de guerra?! Mas então os brancos não sabem que é esse o meu ganha-pão, pois é delas que tiro aquilo de que preciso para pagar a minha gente?!’

Soube nessa ocasião (acrescenta o padre) que ele exigia, de cada vez, metade dos despojos que lhe servem para as despesas de estado e para satisfazer o soldo aos seus soldados. Para o cuanhama o roubo, o assalto, a pilhagem é um ofício muito lucrativo. Tanto pior para os que se deixam apanhar [...] ⁴⁴.

A conclusão de Kelling é que eles eram mesmo de má índole, e faziam da guerra um meio de sobrevivência. Não se deu conta que este tipo de guerra que se fazia com as espingardas kropatchek, era uma guerra à europeia, que antes da chegada dos colonizadores ela não existia. Não via nestas ações uma forma de resistência a presença dos estrangeiros, quer comerciantes, missionários, expedições militares ou filantrópicas; que na maioria das vezes não davam alternativas aos colonizados; apenas justificavam em nome da religião, da civilização e do progresso da sociedade humana.

Mas a conversa com Mandume não havia chegado ao fim, faltava ainda resgatar os prisioneiros brancos. Segundo o missionário foi aí que a ‘conversa azedou’, pois que Mandume “mostrou tão grande contrariedade que lhe vi de repente estampar-lhe no rosto, que julguei haver prejudicado o resto que já tinha obtido”⁴⁵. Foi então que o missionário propôs trocar os prisioneiros

43 Idem.,p.158-159.

44 Idem., Ibide.,p. 159.

45 O Soba teria garantido ao missionário que puniria os que haviam surrado e roubado o padre Leguennec em junho do ano anterior, 1914,conforme lhe havia narrado o próprio Kelling numa longa conversa, como se depreende da

por duas caixas de Champagne por cada um e a resposta foi a seguinte:

[...] Para resgatar prisioneiros negros, me respondeu ele, pode-se muito bem oferecer ‘Champagne’ ou ‘congnac’, e eu não direi que não; mas para resgatar soldados de Muene Putu... só espingarda finas e cartuchame. Ofereci-me para servir de medianeiro entre ele e o governo. Nem me deixou continuar:
- Vieste aqui como missionário, ou como agente de Muene Putu? [...]”⁴⁶.

Quando interrogado se podiam reconstruir a antiga missão, Mandume respondeu que não, pois que a missão trazia a ocupação portuguesa, disse mais, já havia uma missão na região do Evale e isso bastaria. Foi o suficiente para o missionário concluir que Mandume era amigo dos alemães.

Terminada a ‘negociação’ por aquele dia, o soba mandou oferecer ao missionário um grande boi, ao que o missionário denominou de ‘um amplo gesto diplomático’. O soba não se fez presente para se despedir, ao que Kelling concluiu que poderia ter sido pelo excesso de conhaque que havia tomado, ou devido aos pedidos que lhe teriam aborrecido.

Antes de retornar para seus ‘aposentos’, Kelling teve a oportunidade de encontrar com Raimundo, um ex-aluno da missão, que estava a serviço do soba. Este lhe confidenciara que havia influência de um ministro da missão alemã que havia persuadido ao soba não receber o missionário católico, pois este não passava de um espião do governo português. O ex-aluno havia dito ainda que Mandume havia prometido entregar os prisioneiros brancos aos alemães. Disse mais o ex-aluno ao ex-mestre, que

[...] O rei do Cuanhama tem 330 ministros, sendo 300 espalhados pela terra e os outros 30 ao lado de si. Tem uma guarda pessoal composta de 100 soldados, escolhidos entre os ais esbeltos mancebos dos seus estados. Cada soldado tem uma espingarda ‘Kropatschek’ e os ministros ‘Martiny’ ou ‘Mauser’.
Ao seu serviço particular traz Mandume 200 moços e 100 raparigas. Não é casado. Toda esta gente é de uma dedicação inimaginável, quando trata do seu senhor, que é para eles como que o onnipotente [...]”⁴⁷.

Não comentaremos a descrição que Raimundo fez da corte de Mandume ao missionário, apenas acrescentamos que são os escritos feitos a partir de um religioso católico, que tinha como objetivo expandir a missão católica em terras africanas, num contexto de guerra mundial

página 160 e 161 deste Boletim que analisamos

46 Idem., Ibidem., p.161.

47 Idem., Ibidem., p. 162-163.

e de disputa com as missões protestantes. Portanto estes escritos têm um lugar social e é a parti dele que devemos fazer nossas análises.

O encontro com Raimundo, ex-aluno da missão católica, permitiu a Kelling saber mais sobre Mandume, a corte e os prisioneiros. Estava determinado a não abandoná-los como escreveu em seu relatório:

[...] Aproveitei a vinda ao meu acampamento do Raimundo, - aquele cristão de quem falei, - interroguei-o com toda precaução e dele vim saber o seguinte: na imbala já se não encontrava senão o sargento Reis; o outro banco, que era um cabo, havia sido entregue à missão alemã do Cuanhama, e os missionários, por seu turno, tinham-no feito marchar para uma missão, igualmente alemã, que se achava em Ondonga. Soube que mais tarde esse cabo, após tormentos indescritíveis, fora solto e consta-me que se encontra presentemente em Portugal[...]⁴⁸.

Raimundo passou a ser de confiança de Kelling, afinal ele havia sido educado nas missões. Era também um dos homens de confiança de Mandume, assim não fosse, não ocuparia a função em que ocupava, aliás, função almejada por muitos, conforme explicação do mesmo Raimundo ao missionário⁴⁹. Tanto Mandume quanto Kelling estavam certos da fidelidade de Raimundo. Kelling confira tanto que

[...] Depois de muito refletir, tomei uma resolução arriscada: corto do meu caderno uma folha, escrevo um bilhetezinho, que entrego ao Raimundo, o qual me promete que embora vendo a dificuldade da empresa e o perigo a que se expõe, fará de modo que ainda nesse dia o meu bilhete chegue às mãos do branco [...]⁵⁰.

O bilhete, segundo o missionário, caíra em mãos de um sentinela que tomava conta do preso. Este sentinela, semelhante a Raimundo fora educado numa missão católica, em Huila. Sorte! Este respondeu ao missionário, dizendo que o preso estava bem ‘guardado’, que seria impossível sua fuga. Aconselhou-o fosse embora enquanto era tempo, pois se Mandume suspeitasse, seria o seu fim.

Com podemos notar, entre os homens de confiança de Mandume havia mais que um educado nas missões católicas, que segundo Kelling, Mandume tanto perseguia. Quais as possíveis razões do rei escolher tais sujeitos? Por eles conhecerem a dinâmica das missões e poderem ser confidentes do rei? Por possuírem o domínio da língua do colonizador? Acreditamos que estes possam ser alguns dos motivos e outros que desconhecemos no momento. O certo é que tanto do

48 Boletim Geral das Colônias. Vol. III., n.20. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.59

49 Quando descrevera a corte de Mandume, Raimundo afirmara que “[...] A maior honra que pode ter um rapaz novo é ser admitido entres estes privilegiados. É igualmente a maior ambição que pode nutrir um velho: ter um filho na corte! [...]” In. Boletim Geral das Colônias. Vol. III, n.19. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.163.

50 Boletim Geral das Colônias. Vol. III., n.20, Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.59.

lado dos missionários quanto do lado da corte, comportamentos ambíguos que poderiam ser decisivos para qualquer uma das partes.

Kelling disse ter ficado admirado que um negro dali pudesse ler e escrever, sua ideia de África não diferia da então vigente na Europa, apesar de todo o empreendimento ‘civilizatório’ que eles próprios aplicavam no continente. As ideias acerca de África⁵¹ sobrepunha a África real, como acontece ainda nos dias atuais como podemos constatar cotidianamente em depoimentos, debates e representações diversas sobre o continente no ocidente.

O missionário ao retomar suas atividades comunicou ao governador da Huíla que Mandume pedia armas finas pelo resgate do sargento, e que soubera mais tarde que o sargento fora morto por Mandume, quando as expedições lusas adentraram a região à caça do soba, que para os portugueses já havia extrapolado as medidas...

Ao retornar para a missão, o missionário descreve a destruição que se encontravam muitas obras construídas por eles e que Muatilefeu mandara destruir: “onde, há apenas um mês, tudo era vida, tudo movimento, mal distingo 4 ou 5 negros que no rescaldo buscam e rebuscam a ver se encontram ainda alguma coisa”⁵². Mais adiante encontra os pretos seguem atrás de um grupo “à europeia”, trajados com as roupas dos soldados que estavam ou presos ou mortos em virtude do embate ocorrido:

[...] A pouco e pouco vão-se chegando os pretos, seguem atrás de nós. Vejo um vestido com capote de sargento, outro com umas calças de oficial; este traz na cabeça o chapéu colonial, de que se servem os soldados, aquele cobriu o tronco com um casado branco, que contradiz com a cor da sua pele [...] ⁵³.

Kelling e seus acompanhantes sentiram-se ameaçados com os pretos que os rodeavam, sobretudo quando ouviram, segundo ele, “palavras pouco próprias para lhe infundir coragem”, e reproduziu o que ouvira de um dos negros “à europeia” “[...] Então ainda brancos em nossa terra?! Nós que os expulsamos, que os matamos, havíamos de deixar passar este? Isso nunca. Não se há de gabar de ter atravessado a nossa terra [...]”⁵⁴. Não houve incidente maior além das ameaças. Mas é bom lembrar que estas denotavam a autoridade dos nativos sobre a terra, os brancos eram intrusos.

O padre Kelling descreve em seguida, a chegada da expedição que combateria Mandume e o venceria em Mongua. Mas o que nos chama atenção é uma das versões da morte de

51 Sobre esta questão. Ver. MUDIMBE, V.Y. *The Idea Of Africa*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

52 Boletim Geral da Colônias, Vol. III., n.20, Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927, p.67.

53 Idem., p. 67

54 Idem., Ibidem., p. 67.

Mondume a partir da tradição dos cuanhamas. Versão que ilustra a resistência dos ‘indígenas’ à presença do colonizador:

[...]Conta agora aqui a versão inglesa que Mandume não fora ferido na articulação, mas alvejado de maneira tal que ficara logo ali. Pelo contrário, os cuanhamas, que seguiam o soba, afirmam que ele apenas perdeu algum sangue pela ferida e fora levado pelos seus. Dizem mais que vendo-se naquele estado, num relance de olhos mediu a sua pouca ou nenhuma possibilidade de salvação e virando-se para os sobrinhos, os filhos do falecido soba Eyulu, de quem já falamos, lhe perguntou se ‘queriam ser muleques dos brancos’. Como eles dissessem que antes queriam morrer, o soba, levando a espingarda à cara, prostrou-os com dois tiros e, virando em seguida a arma contra si mesmo, fez saltar os miolos[...]”⁵⁵

A versão do colonizador e a versão do colonizado, duas representações que reflete o lugar social de cada grupo que a narra. Um combate pela história, para usar uma expressão de Lucien Febvre. Combate este que vem sendo travado pelos pesquisadores africanos e da diáspora desde a década de cinquenta, sobretudo, visando desconstruir a ideia de que na África não havia história, tão veiculado no ocidente ao longo do século XIX, tendo inclusive o filósofo Hegel⁵⁶ como um dos seus divulgadores.

A segunda versão, a dos colonizados, aponta para a dignidade dos africanos, qual seja, antes morrer do que submeter-se. Versões semelhantes encontramos na diáspora africana, como por exemplo, a versão da morte de Zumbi do Palmares no século XVII. Ele teria pulado de um precipício quando viu que seria tragado pelas forças do governo colonial. Versão que ganhou notoriedade com a emergência dos movimentos sociais negros a partir do final da década de 1970.

Referências:

Boletins.

Boletim Geral das Colônias, Vol. I, n.02. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1925.

Boletim Geral das Colônias, Vol. II, n.18. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1926.

Boletim Geral das Colônias, Vol.III, ns.19 e 20. Portugal: Agência Geral das Colônias, 1927.

Cadernos Coloniais:

GUARDADO, A. A. da Silva. *Cadernos Coloniais*, n.34. O Massacre dos dragões do Conde de

⁵⁵ Idem. Ibidem., p.76.

⁵⁶ “[...] A África está sempre fechada no contato com o resto do mundo, é um Eldorado recolhido em si mesmo, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da história consciente [...] Nesta parte principal da África não pode haver história[.]” .HEGEL, George W.F. *Filosofia de La historia universal*. Madri: revista de Occidente, 1928. Apud. HERNANDEZ, Leila. *A África Na Sala De Aula*. São Paulo: Selo Negro, 2008, 3ª. Ed., p.20.

Almoester Lisboa: Editorial Cosmos, 1939.

CONTREIRAS JÚNIOR, Manuel Francisco. *Cadernos Coloniais*, n.44 (O Massacre Do Cunene).

Lisboa: Editorial Cosmos, 1937.

SOUZA, João Francisco de. Infantaria 17 em África. *Cadernos Coloniais*, n. 57. Lisboa: Editorial Cosmos, 1939.

Sites eletrônicos:

<http://memoria-africa.ua.pt/introduction/tabid/83/language/pt-PT/Default.aspx>

pt.wikipedia.org/wiki/kropatschek_Portuguesa

Livros:

ACHABE, Chinua. *O Mundo Se Despedaça*. São Paulo: Ática, 1983.

CLASTRES, Pierre(Org.). *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa: Ed. 70,1977.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção Do Cotidiano*. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes,1994.

HERNANDEZ, Leila. *A África Na Sala De Aula*. São Paulo: Selo Negro, 2008,3ª. Ed.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence(Orgs.). *A Invenção Das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz E Terra,1984.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira Da diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto Do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed.Pallas, 2003.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História E Civilizações*. Tomo I.Salvador: Edufba/ SP: Casa das Áfricas,2009,p.180.

MUDIMBE, V.Y. *The Idea Of Africa*. Indiana: Indiana University Press,1994.

KI-ZERBO, J.(org) *História geral Da África Vol. I – Metodologia e pré-história da África*.Paris: Unesco/Brasília:Ministério da Educação, 2010, 2ª. Ed. rev.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo E A Terra De Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. SP: Companhia das Letras, 1986.

Recebido em 28/03/2016 – Aprovado em 25/08/2016

Será Simão Toko um profeta? Uma leitura antropológica

Patrício Batsîkama¹

Resumo: Simão Toko é uma das figuras históricas importantes para a Libertação dos povos africanos. Entre 1943-1950, ele lançou a sua ideologia em relação a autonomia cultural, financeira como base da emancipação. Simultaneamente, o seu movimento religioso (Tokoismo) pretendia a independência de toda África (profecia feita em 1949/1950) e profetizou muitas coisas (registadas pelo próprio colono), e hoje muitas delas já estão cumpridas. A nossa discussão começa com uma questão e tentaremos respondê-la na perspectiva de Sociologia das Religiões e Antropologia religiosa. Por outro, apresentamos o panorama onde a Teologia Tokoista pode construir uma Cultura de Paz entre os Angolanos, depois de muitos anos de Cultura de Guerra. O objectivo desta reflexão consiste em convidar os académicos angolanos a questionar-se sobre a utilidade das práticas e saberes endógenos para resolver os seus problemas. O Tokoismo é, como Pensamento Social, a instrumentalização da Cultura de Paz entre os Angolanos. Ele representa, também, o caminho para reflectir sobre outros paradigmas do diálogo face aos desafios da Globalização.

Palavras-chave: Angola; Tokoismo; Teologia.

Abstract: Simão Toko is one of the important Historic Figures of the History of the Libetration of African People. Between 1949-1950 He launched His ideology concerning the Cultural and Financial Libetration as the base of any emancipation. In the same time, His religious movement (tokoism) pretended the Independence of all Africa and prophetized several facts nowadays verified. Our discussion begins with one question and we try to respond throught theories from Sociology and Anthropology of Religion. In other side, we present the panorama where a Tokoist theology might construct some Culture of Peace among Angolan People, after several years of war and Culture of War. The aim of this reflexion is to invite Angolan academics to begin to make question about the utility of the endogenous practices and knowledges fixing their social problems. A Tokoism is, as social thinking, some tool instrumentalizing the Culture of Peace among Angolan People. It represents, also, the way to think about other paradigms of dialogue facing some social problems of the globalization.

Keywords: Angola; Tokoism; Theology.

Introdução

“Será Simão Toko um profeta?” Vamos construir uma leitura antropológica a volta desta questão na perspectiva de criarmos o debate. O primeiro ponto resume-se a uma análise antropológica das condições natalícias. O segundo ponto tenta compreender Deus na

¹Historiador da Universidade Agostinho Neto. E-mail: 23327@ufp.edu.pt.

cosmogonia muntu-angolana. No terceiro ponto, interessa-nos levantar curiosidade sobre uma possível *teologia tokoista*, não como já estruturada e explicada.

Para alcançar os objectivos deste texto, consultámos inúmeros documentos sobre Simão Toko e o tokoísmo, que encontrámos no Instituto Nacional de Torre do Tombo. Relativamente ao nacionalismo, consideramos que urgia resumir os principais clássicos sobre o tema, além de aproveitar os inquéritos que utilizámos na elaboração da nossa tese de Doutoramento em Antropologia. A entrevista, para completar os elementos simbólicos do tokoísmo é uma amostra que servirá para estudos posteriores.

Assim sendo, os resultados que obtivemos, encontram-se expressos numa linguagem de fácil compreensão e têm como objectivo fomentar, por um lado, o debate entre os académicos. Por outro, o texto destina-se a todos, e serve de uma apostila para compreender o “nacionalismo da Paz” que a sociedade precisa cultivar.

O debate está aberto.

Nasce *Mayamona* nas terras dos Sacerdotes

Nascido a 24 de Fevereiro de 1918, Simão Gonçalves Toko recebeu o nome de Mayamona. Ele estudou na Missão Baptista de Kibokolo entre 1923 e 1933. Por se distinguir em inteligência e em capacidade prática, entre várias crianças, foi enviado a Luwânda para concluir os estudos liceais no Liceu Salvador Correia, entre 1934-1937.

Em, Luanda, assim rezam os costumes protestantes, foi albergado na família do pastor Pedro Neto, o pai do primeiro presidente de Angola, Agostinho Neto, onde integrou na Igreja Metodista de Luanda (Grenfell, 1950). Depois do seu regresso, empenhou-se nas actividades da Igreja (B.M.S.), instruindo os seus concidadãos na Missão de Bembe, pois somente a formação poderia libertar os angolanos das suas misérias. Ciente de que a independência económica era importante, e tendo percebido que o seu salário não era compatível com as suas habilitações literárias, solicitou, sem sucesso, o reajustamento do mesmo.

Em 1943, recebeu a autorização de ir a Leopoldville para aquisição de *kidîmbu*, roupa de noiva. Posto lá, o rumo será outro. O seu chamamento foi consumado: no dia 5 de Abril de 1943 ele criou o coro. Já em Julho de 1949 lançou o seu movimento com profecias que se confirmaram ainda no mesmo ano, o que permitiu que mais pessoas o considerassem já como profeta e que abraçassem o movimento.

A Conferência Regional em África Central Ocidental – patrocinada pelas Missões Estrangeiras da Conferência da América de Norte em Leopoldville – teve lugar entre 13 e 16 de Julho de 1946. Nessa conferência, Simão Toko foi um dos perspicazes oradores, pois pediu que Deus enviasse o Espírito Santo em África. Dos presentes, Deus terá respondido positivamente (Grenfell, 1950; Kunzika, 2015). Um dos três oradores angola foi o Reverendo Gaspar de Almeida que, na sessão de abertura do 1º Congresso da Igreja Tokoista (Almeida, 2007:444), reconheceu o profeta Simão Toko como “Homem de Deus”.

No dia 25 de Julho de 1949 o movimento tokoista foi lançado, depois – em Mayenge nº159, em Leopoldville – o Espírito Santo se tenha manifestado. Simão Toko tinha profetizado, na base da Bíblia:

Actos, 2: a descida do Espírito Santo (Margarido, 1966:84; Marcum, 1969:79).

Actos, 4: primeira profecia: “os tokoistas sofrerão a perseguição e as prisões” (Grenfell, 1998; Henderson, 2001: 130).

Joel, 2:28: garantiu aos tokoistas que terão, também, sonhos e visões (Estermann, 1965:327-328);

“O fim do poder colonial em África” (Grenfell, 1950; Grenfell, 1998: 215; Marcum, 1969:81).

Ainda em Julho de 1949, Simão Toko, com alguns tokoistas, veio à Angola nas celebrações dos 50 anos do aniversário do B.M.S. em Kibokolo, onde o seu coro impressionou de facto a própria Igreja. As autoridades eclesásticas do B.M.S. Kibokolo tentaram persuadi-lo – sem sucesso – a ficar e continuar as suas actividades dentro da Igreja. Do seu regresso a Leopoldville, ele retomou as suas actividades religiosas. Já na altura da Conferência, Paul Roberson tinha notado que o conteúdo dos cânticos entoados pelo coro tokoista era subversivo: um dos cânticos que vibrou dizia: “O novo mundo está chegando”. Ao regressar, já recebia notificação da administração colonial belga, advertindo-o sobre as práticas e mensagens dos tokoistas.

Não tardou muito, que Simão Toko foi preso, no fim de 1949, acusado de práticas de rituais místico-religiosos condenáveis pela lei belga. Foi preso. Mais de uma centena de tokoistas foram entregar-se voluntariamente. Emanuel Kunzika – um dos testemunhos oculares – apresenta a sua versão no capítulo II da sua obra (Kunzika, 2015).

É, de facto, interessante notar, aqui, a sua primeira profecia que se cumpriu de forma registada, pois aqui nos interessam apenas os factos que podem ser provados. Ele foi extraditado para Angola – acompanhado de alguns tokoistas – a luz do disposto do Decreto

nº.17 do artigo nº.2º da Convenção de Extradicação entre Estado Independente de Congo e Portugal de 27 de Abril de 1888.

No Vale do Loge, os tokoistas não abandonaram a Fé, cientes do cumprimento da profecia. Tratava-se de um colonato, o que facilitaria o controle dos tokoistas, por um lado. Por outro, a fraca densidade populacional condenaria o tokoismo ao *status quo*. Havia outro elemento: a Lei do Indigenato permitiria ocupar os zelofites de Simão Toko com a agricultura do café e construir as estradas. Visto que se tratava de trabalho forçado, a acção tornaria nula toda a eventual acção tokoista. Esta foi a estratégia provisória da Administração colonial portuguesa perante os expatriados angolanos. Ainda assim, o profeta consolidou o entendimento multirracial e pluri-étnico.

Tokoismo aceita a multi-racialidade e a pluri-etnicidade
Fonte: PIDE-DGS

Os tokoistas foram muito perseguidos pela forma sistemática de resistir contra a exploração colonial (Margarido, 1966:89), exploração justificada na base da lei sobre o Indigenato. Muitos encontraram a morte, outros foram expedidos para Luwânda (para melhor controlar), ou para lugares incertos. Curiosamente a administração colonial ajudava ao cumprimento da profecia sobre a expansão dos apóstolos de Simão Toko. Alfredo Margarido assinala perto de 118 tokoistas em Luwânda, em 1958; no mapa geográfico do Ministério da Defesa, quase na mesma data (1958-1959), os tokoistas já se encontravam em todos os cantos de Angola em número preocupante (PIDE-DGS).

Vale de Loge é simbólico por três aspectos:

Foi neste espaço simbólico que os Tokoistas receberam por escrito – em crer nos arquivos da PIDE-DGS e nos testemunhos dos missionários da B.M.S. (Grenfell, 1950) – os “mandamentos” que consistiam na edificação da conduta ética e deontológica. Dos nossos entrevistados, este espaço tem o mesmo valor simbólico que a Monte de Sinai e Moisés enquanto Profeta;

No mesmo espaço verificaram-se as primeiras perseguições e mortes dos Tokoistas em Angola. Simão Toko terá assumido as suas tarefas de Líder entre diferentes etnias angolanas e mesmo os europeus (portugueses, britânicos, etc.) para instalar harmonia entre si, apesar das atrocidades e injustiças (veja a Foto acima colocada);

A estrutura funcional verificada no Vale do Loge foi o modelo primitivo do tokoismo, consoante as profecias que debitaram o movimento religioso. Na vida espiritual tokoista a missão profética confirmada em Leopoldville (na rua Mayenge) seguiu-se para este lugar. Isto é, Mayenge e Vale do Loge constituem, ambos, o “berço

doutrinal” do tokoísmo, e vários outros especialistas que vivenciaram esse fenómeno ou estudaram na base de testemunhos (Grenfell, 1950; Estermann, 1965; Margarido, 1966; Marcum, 1969).

Sadi Zulumôngo

Os sacerdotes kôngo que fugiram das perseguições católicas em Mbânz’a Kôngo, depois da morte de Nsîmb’a Vita (Kimpa Vita) em 1706 terão fundado – entre 1710 e 1847 várias aldeias no Mbata, entre as quais Sadi Zulu Môngo. Há uma hipótese consistente que vigoraria para interpretar este termo: *Sadi Zulu Môngo*, enquanto topónimo, é conhecido pela tradição oral como o local sagrado. O que vai ao encontro da significação do próprio termo. *Sadi* é “alguém com poder de desfazer um feitiço maligno” (Laman, 1936: 863) e *Zulu Môngo* é “o cimo da montanha, reservado ao culto dos ancestrais, ou espíritos”, junto de *Nzâmbi* (Deus), ou ainda *Mbâzi*, local de julgamento, perto de um cemitério como símbolo das leis dos ancestrais (Stryuf, 1974: 36, 37). Em termos territoriais, chama-se *Na Mpêmba*, à qual Karl Laman atribui o sentido de “montanha onde se encontram as sepulturas” (Laman, 1936:578).

Desta maneira, *Sadi Zulu Môngo* significaria “lugar sagrado onde residem aqueles que têm o poder de desfazer o feitiço e de comunicar com *Nzâmbi*”. Trata-se de um lugar fundado pelos *Nsaku*, os sacerdotes.

Linhagens dos Fazedores da Paz

Simão Toko pertence à linhagem de *Na Mpêmba* ou, ainda, *Na Mpêmba Nkosa*. Esta linhagem é tida, também, como *Na Mpêmb’a Nsivwîla*. Na anatomia social dos Kôngo, essa linhagem pertence aos *Nsaku*, os sacerdotes, cujas funções sociais consistiam em, vamos citar Jean Cuvelier: «Na Mpêmba Nkosa tulembwa kwa nzazi, ka tukosa kwa nzazi ko». Quer dizer: «*Na Mpêmba Nkosa* não compactua com as confusões, embora a sua missão seja resolvê-las.» (Cuvelier, 1934: 47-48). Essa oração é antiga, pela fórmula que apresenta: *Na Mpêmba*; *tulêmbwa* e *Nkosa*; *tukosa*. Toda a linhagem que apresenta essa fórmula é, *a priori*, uma linhagem de origem e não derivada (Batsîkama, 2010: 38- 41).

Na Mpêmba Nkosa é a linhagem que mistura linhagens através de cerimónias, enquanto *Na Mpêmb’a Nsivwîla*, incorpora os “fazedores da Paz”, depois das anarquias ou confusões. *Na Mpêmba* representa os santos: *Mpêmba* deriva de *yêmba* (*ghêmba*; *vêmba*; *pêmba*) que quer dizer, simultaneamente, (i) ter a cor *pêmba*, branca; (ii) ser habilitado a instalar Paz entre pessoas; (iii) possuir o poder de *pêmba*. *Mpêmba* associa-se ao paraíso

(MacGaffey, 2000: 27, 81, 207). Trata-se da linhagem daqueles que eram considerados como *santos* e habilitados a administrar os cultos dos ancestrais para trazer harmonia na sociedade.

Na Mpêmba de Kibokolo, da qual a mãe de Simão Toko e a ascendência desta última são oriundas, é de *Nsivwila Nimi*. Como o termo o diz, e bem, *Nsi vwila* (Laman, 1936: 1086), “eles que aportam a Paz”, quer depois da Guerra ou quaisquer confusões humanas, quer quando os ancestrais zangados amaldiçoam a sociedade dos vivos. É uma linhagem que assegura o país quando estiver à beira de falir.

Em breve, *Na Mpêmba Wûnga* (*Na Nsivwila Nimi*) é uma linhagem dos “fazedores da Paz” na sociedade, de acordo com a distribuição das funções sociais.

Mayamona: o “vidente”; Toko: o Salvador

É, na verdade, interessante que ao nascer lhe tenha sido dado o nome de “Mayamona”. Nessa condição, os relatos recolhidos com a ajuda dos seus parentes devem ser considerados e analisados em comparação com os factos verificáveis. Geralmente, há uma tendência para se efectuarem duas interpretações: (i) *mayamona*, “o que já viu antes dos outros homens ver”; (ii) *mayimona*, “o que verá”. O primeiro, relaciona-se com a bênção que um sacerdote (ou avô materno) administra a um recém-nascido. Em última instância, como é corrente, o pai do recém-nascido tem o direito de o nomear. Faz-se num ritual simbólico e muito significativo. Os pastores protestantes do BMS admitem que Simão Toko era uma criança “muito inteligente” e, nessa qualidade, “muito distante das outras crianças” (Marcum, 1969:77; Grenfell, 1998:211; Grenfell, 1950). Por isso, ele foi enviado a Luanda, para o Liceu Salvador Correia. Sobre Mayamona, é importante mencionar que desde muito cedo Simão Toko se mostrou vidente ao ponto de vaticinar 1936-1937 que Agostinho Neto será um grande líder e presidente de Angola (ver adiante).

Passamos, agora, ao nome mais conhecido, Toko. De acordo com *Dictionaire Kikongo-Français* de Karl Laman, o termo *toko* significa o seguinte:

toko: jovem, pequeno mestre. O termo deriva de *tokuka* que quer dizer “estar sempre limpo; estar em ordem; ser sacerdote”.

toko: quebrar, pulverizar. A expressão *toko mba* se traduz por “quebrar nozes de palmeira (coconotes)”. Isso tem uma significação profunda nas cosmogonias angolanas. (PIDE-DGS)

Importa salientar que entre os Umbundu, o termo **toko** existe com o mesmo sentido e deriva, também, de *tokoka* que quer dizer “romper-se, rasgar-se, rebentar, estalar” (Alves,

1951:1512). O sentido de *toko mba* está claro nessa expressão: *A lusipa tokoka; tjivala u enda*, cujo significado será: “O! Corda, parte-te; dói ao que for água abaixo” (Alves, 1951:1512). O mesmo sentido encontrámos entre os Nyaneka, os, Lûnda, os Ambûndu e mesmo os Khoi Khoi.

Como podemos verificar e partindo das teorias sobre as origens das zonas de Malcolm Guthrie, o termo *toko* seria proto-bantu. Pelo facto de estar, simultaneamente, nas zonas B, H, K e R, já é uma evidência sociolinguística de que a instituição de *toko\mba* remontaria a muitos séculos antes dos contactos entre Portugueses e Angolanos: **-tok+* expressa que a instituição seria oriunda dos Bantu orientais, com sentido de “sacerdote cuja higiene espiritual é sã”; ou ainda, “sacerdote libertador, aquele que realiza cultos dos ancestrais”. Com as imposições do cristianismo nas sociedades africanas, as religiões internas foram desaparecendo. Talvez se explique, porque o sentido religioso de *toko* se tenha apenas ficado na retórica, no campo linguístico e que as práticas, mesmo as mais simples, tenham ficado na letargia. Apesar disso, relatos antigos ainda preservam informações valiosas.

Nos dias de hoje, o portador do nome Toko é tido como alguém que sabe apresentar-se ao público, de forma jovial. Mas este não é o único sentido que lhe é dado. Há um, entre outros sentidos, que nos interessa aqui frisar: “sacerdote libertador; sacerdote salvador” e vamos, resumidamente, falar disso nas linhas a seguir.

Depois da morte do rei (Ntotela), e poderia ser para qualquer cidadão, o sacerdote *Na Mpemba* realizava os rituais mais conhecidos pelo nome de *kômba*. Este sacerdote precisava, para efeito, dos produtos da sua palmeira. Desta palmeira, como foi o caso em 1775, o sacerdote busca: (a) os ramos da palmeira com os quais são fabricadas as vassouras sagradas (*nkombo*), para varrer as sujidades simbólicas; (b) vinho de palma (*malavu ma nsamba*), bebidas sagradas, embora seja muito popular entre as pessoas; (c) óleo de palma (*mafuta*) para ungir alguns familiares directos do defunto; (d) nozes de palmeira/coconotes (*mba*). O ritual é simbólico e consiste em *toko mba*. Isto é, rebentar, estalar nozes de palmeira. Perante os parentes do defunto, o sacerdote começa por enumerar as interdições e solicita saber se, por acaso, alguém entre os familiares infringiu uma delas. Já no fim, o sacerdote começa o pequeno ritual de quebrar as nozes – *toko mba* – que tem um valor social importante: libertar os familiares do defunto das suas interdições. Com esse acto, as pessoas poderiam retomar as suas actividades normais e a sua dieta habitual.

O mesmo acto acontecia quando alguém era readquirido pela sua família depois de uma escravidão resultada das medidas judiciais. O rei eleito, de modo igual, passava por *toko mba*, para manter a ligação com o monarca defunto, e deveria citar as 12 gerações dos reis que justificariam a sua eleição e aceitação dos ancestrais. Van Wing informa-nos também do mesmo acto no *kimpasi* que, curiosamente não é o que pretenderam Lorenzo da Lucca e Bernardo da Gallo em 1705-1706.

Trata-se de cerimónias religiosas para restaurar a ordem social perdida. O ritual *toko mba* era acto simbólico da libertação ou salvação colectiva (Sousberghe, 1954). Na sua obra monumental, Van Wing apresenta-nos uma evidência religiosa com nome de “Ndona **Tokisa**” que expulsa os espíritos malvados (Van Wing, 1938: 286). Interessante ainda é saber que esse sacerdote é amplamente registado na tradição oral como *Na Mpemba Nsaku Malele*, que intervinha na eleição do Ntotela (Jadin, 1963: 402-404; Cuvelier, 1934: 43,74; Batsikama, 2014a:37-38).

Há uma feliz coincidência entre os nomes de Toko, Mayamona com a linhagem *Na Mpemba* e, curiosamente, com a aldeia onde nasceu: Sadi. Os Tokoistas festejam 17 de Abril de 1935 como o “primeiro” dia que o sacerdote Simão Gonçalves Toko *encontrou-se* com Ñzâmbi, Deus (teofania). Em 2008, entrevistamos Emanuel kunzika sobre o fundador do tokoismo e nos respondeu da seguinte maneira:

“Simão Gonçalves Toko era “irmão” de Agostinho Neto, e viveram junto na casa do reverendo Pedro Neto. A dada altura, provavelmente em 1938, o profeta avisou ao seu irmão [Agostinho Neto] que ele será grande líder, e presidente de Angola. A mamã Maria [Silva] Neto nunca chegou a gostar desta conversa...”
(Kunzika, Novembro de 2008)

Com este testemunho, Kunzika se contentava de fornecer alguma *evidência* sobre a *chamada divina* de Simão Toko. Isto é, depois da teofania, o *jovem* Simão Toko já profetizava. John Marcum apresentou-nos um subsídio interessante, quando confidenciou o seguinte:

“O bolseiro Emmanuel Kunzika tinha-me dito, na década de 1960 – quando eu escrevia este texto – que Simão Toko era profeta desde a sua juventude... Falou-me de tantas coisas, entre as quais, o *messias* africano vaticinou que Agostinho Neto será presidente de Angola independente. Enquanto jovens, nos finais dos anos 1930, levou-se isso numa brincadeira. Mas eu reconsiderei isso no dia 11 de Novembro de 1975. Fiz questão de rever as minhas anotações, que estão no arquivo de American Committee on Africa...”

(Marcum, Março de 2010)

Enquanto desempanávamos as nossas as nossas funções de curador no pavilhão de Angola na Expo Milano 2015 (Itália), fizemos conhecimento de um angolano que conheceu, também, o sacerdote Simão Gonçalves Toko. Ao pergunta-lhe sobre a profecia acima mencionada, ele avançou entre várias lembranças, a seguinte:

[...] foi nos tempos do liceu nos anos 1940... Aquilo [profecia] deve ser associado à nossa ingenuidade juvenil... Mas, ninguém contestou-lhe porque Simão Toko era um religioso sério, uma pessoa íntegra e de grande moral entre nós. Depois seguiu-se um desentendimento entre a igreja de Simão Toko e a ideologia do partido único. Mas nunca deixaram de ser amigos...

(Álvaro Correia de Faria, Milão 01 de Outubro de 2015)

As três informações são analisadas num outro estudo que prometemos publicar nos próximos tempos, se Nzâmbi nos ceder mais tempos de vida. Estes testemunhos contêm uma importância enquanto práticas e saberes endógenos no aspecto religioso (Durkheim, 2000:457-458) e enquanto símbolo do poder socialmente aceito (Bourdieu, 1989: 22).

Face ao que precede, está claro que Simão Toko tenha tomado consciência da sua missão profética de “sacerdote salvador”, ou “sacerdote libertador”, já nas décadas de 1930 em Luanda.

“Na cosmogonia angolana, Simão Toko nasceu na família dos sacerdotes, em 1918 numa altura que o nome é ainda muito importante: John Weeks notou que o nome, as condições natalícias e o lugar de nascimento ainda tinham uma grande importância nas práticas e nos saberes locais” (Weeks, 1914: 111-120).

Como veremos nas páginas seguintes, as coincidências são fortemente estreitas entre o que prediz o nome (de nascimento, da linhagem e do espaço social de origem), e o que a história irá registar. Max Weber teorizou a *predestinação* como uma das três formas da teodiceia (Weber, 1982: 410). Isso justifica-se com o sacerdote angolano.

Filosofia muntu-angolana sobre Deus

Padre Placid Tempels tem o mérito de ver a filosofia bantu como algo original aos próprios Bantu, por se fundar num fundo sociocultural deles, explicando a existência nas bases

existenciais que a geografia mental bantu melhor compreende. Essa filosofia é rica na representação mental de Deus e já tentamos ilustrar a estrutura numa estética muntu-angolana, consoante as qualidades de Deus/*Nzâmbi*, Deus/*Kalûnga*, Deus/*Mpangayile*, Deus/*Suku*, etc. (Batsíkama, 2016a:101-103).

É praticamente impossível que uma pessoa absorva uma crença externa na mesma textura em que esta crença se apresenta no seu espaço de origem. Para perceber o cristianismo em África, ou em Angola em particular, importa começar por compreender duas bases epistemológicas da filosofia local. Tentaremos aqui falar destas bases na filosofia muntu-angolana, antes de comentarmos sobre a africanização do cristianismo.

O questionamento da existência – base de toda a origem epistemológica da filosofia – pode compreender-se no subtexto das texturas de cada qualidade que os Angolanos dão a Deus: *Nzâmbi*, *Mbûmba*, *Kalûnga*, *Suku* e *Mpângayile*. Os muntu-angolanos atribuem a origem de tudo a *Nzâmbi*: origem do Homem a partir da criação; origem do mundo/existência (mundo dos vivos e mundo dos mortos) a partir de princípio/fim (*Kalûnga* = *Alfa* e *Omega* dos cristãos); origem da harmonia social, etc.

A reinvenção da Natureza – base de toda a origem social da filosofia – é fundamental para perceber a cultura enquanto espaço mental. A cultura material angolana – muito apreciada desde os primeiros contactos com o mundo externo – é rica em quatro ângulos de apreciação: (i) cultura material domiciliar; (ii) cultura material profissional; (iii) cultura material sagrada; (iii) cultura material lúdica.

As produções materiais apresentam divergências e convergências. Partiremos da “panela”. A panela pode servir para cozer feijão, ou liquidificar o ferro, ou ainda conservar os ossos dos ancestrais ou, finalmente, como brinquedo para as crianças. Ainda que tenha uma mesma morfologia, as decorações estéticas diferenciarão a utilidade e o enquadramento da mesma consoante é domiciliar, profissional, sagrado ou lúdico. A base epistemológica da filosofia é antes de mais abstracta, mas se verifica na base social da filosofia e ambas constroem o sistema cosmogónico de todo o povo.

Em relação a Deus, está claro que ele não difere tanto daquilo que trouxe o cristianismo ou o islamismo. Razão pela qual os padres dos séculos passados (XV até XX) não mudaram as apelações. Mudar a apelação de Deus, internamente, é mudar o conceito de tudo. Passará a ser outra divindade. Os nomes acima enumerados versam numa religião monoteísta cujos crentes, antes da chegada dos Portugueses, detinham uma cultura variada para explicar o

funcionamento das relações entre *Nzâmbi* e Homem. *A priori*, existe uma sociedade à parte que pretende conhecer meios e formas de possibilidade de contacto com *Nzâmbi*. Se eram descendentes de Levi, numa cultura, eles são *Nsaku* na outra. E tentaremos resumidamente abordar essa questão em três aspectos.

Nzâmbi e a vida antes do nascimento: antes de a pessoa nascer, ele pertence desde já a determinada linhagem. Os sintomas verificados no período da gravidez constituem as manifestações de *Kalûnga* (debaixo da existência), cuja mensagem é e só poderá ser interpretada por alguém iniciado para o efeito. Na cosmogonia muntu-angolana são *Cinguri* (nos Lûnda) ou ainda, os *Nsaku* (nos Kôngo). Estes aconselham o pai ou a mãe acerca da atribuição do nome específico da criança, pois interpretam melhor as mensagens de *Kalûnga* (os sintomas são considerados como mensagens). Esse nome explicará a personalidade do portador durante toda a vida existencial. É o caso de *Mayamona* e *Toko*.

Nzâmbi e a vida existencial: a existência física do Homem é passiva, pois começará a existir, de facto, depois de se mostrar fiel às leis deixadas pelos seus ancestrais e às leis da Natureza (*Nzâmbi*). Os muntu-angolanos preocupam-se e vivem em harmonia, como forma de preparar a sua vida depois da morte. As normas simbolizam as leis dos ancestrais, e respeitar os lugares sagrados e as leis proporciona o equilíbrio ontológico que garante eternidade no além. O Homem, nesse caso, situa-se numa insegurança constante (existência efêmera: vida), e a sua protecção é instrumentalizada pelos membros das linhagens que ministram as relações entre *Nzâmbi Mpângiyile* e os Homens.

Nzâmbi e a vida depois da morte: a finalidade da existência humana para os muntu-angolanos terá sido “viver enquanto ancestral”. As palavras como *vûmbi/vîmbi/kîmbi* significam – na linguagem corrente – “morto, cadáver” em kikôngo, lyumbûndu e kimbûndu. No pensamento muntu-angolano, *vûmbi/vîmbi/kîmbi* simboliza o estado material do *Mbûmba*, enquanto Deus criador. Por essa razão, os sacerdotes (*Nsaku*, *Cinguri*, *Kilâmba*, etc.) devem prepará-lo – nos rituais fúnebres – para este alcançar a integridade moral de ancestral. Razão pela qual se mumifica o cadáver com *fogo*, como o fez *Mbûmba* no início. Isso termina com os rituais simbólicos de *komba* de que já falámos anteriormente. Eis a razão pela qual, na concepção dos muntu-angolanos, os mortos são vivos por excelência, e próximos de *Mbûmb’a Kalûnga*.

O conceito de *Deus* nas culturas muntu-angolanas precisa de ser estudado pelos especialistas, inicialmente pelos sociólogos das religiões, os filósofos e, finalmente pelos teólogos. Existem estudos interessantes produzidos nos tempos coloniais, produzidos num contexto de colonização e na visão do cristianismo e do colonizador. Imperaria, agora, que os próprios Africanos explicassem melhor ao retomar esses trabalhos.

Africanização do Cristianismo

Em 1491, Portugal começou a evangelização do Kôngo (parte setentrional de Angola) com os baptismos daquelas pessoas que eles achavam nobres. O primeiro a ser baptizado em Mbânz'a Kôngo foi o chefe espiritual do Kôngo: Nsaku Ne Vûnda é baptizado Dom Jorge. Depois veio o monarca N̄zîng'a Nkûwu como Dom João I e a sua família. Os Kôngo aceitavam o baptismo (*dia mûngwa*) como nova aliança, ao passo que os Portugueses pensavam submetê-los ao poder da Igreja.

Mwêne N̄jîng'a Mbândi é outro exemplo de que, em Luwânda, aceitou o baptismo como parte parcial da nova aliança sem, portanto, trocar as suas crenças milenares. António Cavazzi não se cansou de a admirar na sua obra (Cavazzi, 1965). A morte de Kimpa Vita (ou melhor Nsîmb'a Vita), em Julho de 1706, é tida como o início da africanização da Igreja, que o Catolicismo não tinha percebido (Lucca, 1701-1717; Gallo, 1700-1709). O conflito de interpretação entre o Deus, no entender dos padres católicos, e o *Nzâmbi* dos Bantu não poderia ser apenas uma questão cultural. Seria, a nosso ver, uma complexidade de superioridade na parte dos padres católicos. A maior razão é ver, hoje, quanto a africanização da Igreja católica é um facto.

Kimpa Vita não é a única a ser mal interpretada na época. Mwêne N̄jîng'a Mbândi nunca foi percebida pelo Cavazzi, por exemplo, pela forma como ela era mais fiel às leis dos seus ancestrais. O monarca N̄zîng'a Nkûwu, baptizado Dom João I, nunca deixou de honrar – *zitisa* – os preceitos dos seus ancestrais. Mandume ya Ndemufayo, apesar da sua visão militarista, não poderia perceber padres ou Igrejas que explorassem seres humanos, semelhantes a Deus como eles.

É importante separar o conceito da cultura imaterial, que é a transformação da Natureza, e o conceito da cosmogonia que é uma construção abstracta que vivifica o comportamento psicossocial. Se, por um lado a cultura é uma herança social e partilha das identidades, por outro a cosmogonia assume o fundo teorizador da existência. Pelo exposto, verificamos, claramente, as causas desta disputa cultural.

A mensagem da salvação não pode ser interpretada, senão será uma poesia sem significado. Ela precisa de ser sentida. Rezar uma missa em língua latina e numa cosmogonia romana não significaria nada para os Kôngo, pois incorre na traição de perspectiva. Contudo, encontrar no entender kôngo uma oração do suporte cosmogónico de “Salve Regina” como o

fez Kimpa Vita, não só aproximar os Kôngo da salvação, porque eles a vivenciam, mas sobretudo, porque se evita a traição de perspectiva, pois toda a religião transcende de uma cultura específica. Será, de facto, difícil um Kôngo entrar em comunicação com o Além ou comunicar-se com os Ancestrais sem, por um lado o *malavu ma nsâmba* (vinho de palma) e o *masikulu* (um tipo de batuque). *Mikûnga* (cânticos) constituem uma linguagem de comunicação que obedece aos padrões específicos. Com isso, podemos perceber a razão da africanização do cristianismo: ela dá vida à própria religião cristã. *Nsâmba* é vinho de bênção (Nzâmbi e nsâmba vêm de *hâmba*, *yâmba*); *masikulu* simbolizam as leis e preceitos dos ancestrais (*-sik+: leis; *-kul: ancestrais) emitidos através do som; *Mikûnga* são revelações de *-ûng = Kalûnga. Isso não foi percebido pelos padres católicos que operavam nos séculos passados.

A *Relatione* do padre Romano di Dicomano (século XVIII) – assim como de alguns como Luca de Caltanissetta, por exemplo – dá-nos as explicações simplificadas sobre as diferenças culturais na interiorização da Fé (Brásio, 1972: 26-30).

No século XIX, John Weeks tentou perceber as lendas locais, em Mbânz'a Kôngo, e concluiu que a cultura milenar dos Kôngo perpassou a primeira evangelização (1491-1717), assim como a nova evangelização não dizimou as crenças locais. O mesmo se verificava em Kambambe, onde ainda temos as ruínas da presença católica assim como em Luwânda. Existe, localmente, um fundo cultural enraizado que exterioriza a fé de forma peculiarmente endógena.

De modo geral, todos os evangelistas admitem que a evangelização em Angola – ou em África – é consideravelmente rentável quando se opera na cultura local. Mas, ao mesmo tempo, admitem que a resistência cultural é forte, mesmo para os mais iluminados assimilados. Não é apenas em África. No livro de Actos dos apóstolos, encontramos o primeiro desencontro entre o cristianismo e os hábitos alimentícios dos evangelizados. Hoje um cristão chinês é diferente do cristão português tanto quanto um cristão judeu em relação ao cristão angolano pelos fundos culturais que cada um é portador, apesar do pacote evangelizador que o converteu como cristão ser relativamente o mesmo. Todos eles, apesar dessa inevitável diferença, convergem na fé.

Fundamentos da Teologia tokoista

As estruturas conceptuais do sistema religioso tokoista eram mal conhecidas (Estermann, 1965) pela colonização portuguesa, embora alguns trabalhos científicos (sociologia, antropologia e teologia) que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, nos forneçam elementos importantes. Pena é que o tokoismo foi analisado na perspectiva da teologia católica ortodoxa (Carlos Estermann; João Martins, etc.) e não, como normalmente seria, na perspectiva do messianismo africano (Sinda, 1972: 87-99; Balandier, 1967: 103-107) ou, minimamente, na perspectiva angolana.

Interessa-nos aqui optar por uma definição descritiva da teologia, que servirá de instrumento lógico para se perceber o tokoismo, criado por um profeta ético. Partiremos do pressuposto segundo o qual a teologia é a compreensão lógica de práticas cuja simbologia estabelece ou explica, pelo menos, a relação entre Deus (ou divindade) e o Homem. Essa relação se constrói entre os suportes imateriais e os suportes materiais. Esses suportes constituem o fundo cultural da religião (Weber, 1982:407-408; Brandon, 1963:14-18), a partir do qual o Homem entende ou pensa racionalmente entender as dimensões de Deus (ou divindade).

Neste segundo ponto, começaremos por apresentar os suportes imateriais e materiais nos quais se funda o tokoismo. Será feita uma análise e uma comparação para se perceber a missão profética (Robinson, 1923) do profeta ético Simão Gonçalves Toko. Depois de sistematizar esses suportes materiais e imateriais, tentaremos responder à seguinte pergunta: será Simão Gonçalves Toko um Profeta?

Estrela a oitos ângulos (Estrela da Alva)

Ao lançar o tokoismo em 1949, Simão Gonçalves Toko e os fiéis tiveram consciência da profecia: perseguição, prisão, morte, etc. como está patente nos Actos, 2. Também, a profecia prevenia a salvação que virá de Deus: Salmos, 121 (Marcum, 1969: 81; Grenfell, 1950). Isto é, os tokoistas sabiam o que lhes esperavam e acreditavam profundamente na profecia.

Os tokoistas assumiam-se – simbolicamente – como estrela, e o alfaiate Diakenge Manuel Toko costurou uma estrela branca num fundo vermelho (ver anexo #2). Isto é, a profecia antevia mortes, prisões aos fiéis tidos como estrelas, o que resultaria do símbolo de uma estrela no fundo vermelho em 1949-1954. Mas, o que significaria estrela num fundo vermelho? Na cosmogonia angolana – kôngo, lûnda, mbûndu e umbûndu – a estrela tem duas

significações importantes que, curiosamente, convergem com o sentido hebraico. E vamos citá-las:

“Entidade astral”. Os Nyaneka chamam-no de *onthongululu*, ou ainda *onyofi* (Silva, 1951:225). Isto é, a luz pequena entre as trevas. Os Kôngo chamam-no de *ntêtembwa* (Laman, 1936: 793). Na cosmogonia angolana a estrela é ora a pequena luz nas trevas, tida como metáfora de pequeno Bem no meio de maldades, ora o Bem terrestre, o Homem primitivo que alcançou a eternidade. Nas sociedades Khoi-San, associa-se estes dois sentidos a uma história do Bem social: *ntêtembwa*, *onthungululu* explicam-no bem.

Totem do Bem: a estrela identifica a ordem estabelecida a partir de *Nzâmbi*. A sua linguagem astral implica, por um lado, a fixação geográfica e por outro, o cultivo da cordialidade entre as pessoas na base das leis estabelecidas.

A cor vermelha do fundo de onde sobressai a estrela foi, inicialmente, considerada como o “derrame de sangue” que iria caracterizar os primeiros momentos dos tokoistas. Foi nesse sentido que o alfaiate tokoista Diakenge Manuel Toko realizou os primeiros protótipos. Mas a cor vermelha não significa apenas o sangue derramado, no sentido de “terror”. O sangue de Cristo professa o amor e a vida eterna (salvação). Nas sociedades muntu-angolanas, a cor vermelha tem dois sentidos: “sagrado” e “origem vital”. Isso permite-nos avaliar o sentido religioso do vermelho tokoista, primeiro como “sacrifício humano”, e depois como “amor pelo Bem social”. É somente assim que se poderá perceber Salmos, 121 e Acto, 2 nos primeiros momentos do tokoísmo.

Já nos finais da década de 1950, o profeta escreveu cartas aos fiéis, indicando que era necessário já não exhibir a estrela vermelha, porque a partir do “Novo Milénio”, virá o novo tempo: “tempo da esperança”, em que os tokoistas já não serão perseguidos. A esperança é a interpretação da cor verde que, já o início da década de 1960 passou a servir do fundo da estrela que muitos fiéis usavam, para a sua identificação cultural religiosa. É curioso verificar que Angola alcançou a Paz em 2002 (Novo Milénio), e que os tokoistas e os Angolano em geral vivem em tempos da *esperança*.

A cor verde, como fundo da estrela, traz a profecia da esperança e da Paz. A cor verde quer dizer, nas sociedades muntu-angolanas, a prosperidade e a harmonia entre as pessoas. Embora os tokoistas tenham começado a utilizar essa cor já na década de 1960, a Paz profetizada por Simão Toko só se verificou em 2002. Essa *esperança* em estrela de amanhã é “anunciadora do renascimento perpétuo de dia... símbolo do próprio princípio da vida” e oito pontos da “Estrela da Alva” simbolizam o equilíbrio, a concórdia e a Paz (Chevalier; Gheerbrant, 2010: 308; 483).

B. Cruz africana

Já referimos a cruz na tradição cristã (símbolo da salvação), que é o contrário do que acontece na tradição romano-judaica (símbolo dos malfeitores). A árvore tem um significado profundo nas sociedades africanas, embora nos proponhamos mencionar aqui apenas duas: (i) condições vitais criadas e prosperidade material e espiritual; (ii) diálogo e abrigo – lugar de repouso, Paz e conforto – enquanto condicionantes da coesão e da unidade. Nas sociedades angolanas, os antigos – para jurar que falavam de acordo com o que foi estabelecido – cruzavam os dois dedos indicados e falavam conforme acordado, ou desenhavam uma cruz e saltavam-na para dizer que o que eles tinham dito fosse conforme à verdade. Isto é, a forma de “cruz” é um símbolo sagrado. “Na iconografia cristã são frequente as representações da cruz com ramos de folhas ou duma Arvore-cruz” (Chevalier; Gheerbrant, 2010:90).

Os Bantu são um povo de agricultores, por isso a árvore simboliza o resultado das suas actividades. O mesmo símbolo poderia significar o “país onde as pessoas vivem consoante as leis instituídas pela colectividade que ninguém poderá infringir”. Os Bantu acreditam que todas as árvores são constituídas de ramos, o que, nas línguas bantu, quer dizer “árvore na árvore”. Isto é, a árvore é um símbolo de acordo dialógico: diferenças dialogando, respeitando as suas idiossincrasias. Os ramos constituem diferenças de uma mesma sociedade, apela-se pela união que, nas sociedades angolanas, quer dizer justaposição, e não oposição entre os integrantes. Os ramos da árvore explicam-no bem.

Nos Kôngo existe uma máxima que o exprime de forma excelente: “*makukwa matatu malâmbilânga Kôngo*”. O país (a sociedade) é considerado como uma marmita assente em três pedras. Nos Umbundu, a cosmogonia completa-se em três *osângo* (Lima, 1992-III:23). Há um provérbio nyaneka que lembra que três *omathiya* sustentam a panela. Curiosamente, na árvore-cruz desenhado pelo próprio profeta, encontramos três ramos, os “*makukwa matatu*” ou ainda os “*omanthiya*”.

A africanização da Igreja do Cristo através da árvore – que na verdade deve tratar-se de árvore sagrada, como *mulembeira* ou *nsânda* – indica que “quem está com Cristo está protegido da sombra da *mulembeira*”. Nesse sentido, os versículos à volta deste desenho (da árvore atrás da cruz) especificam essa significação.

Simão Toko apresenta aqui a “árvore da vida” (salvação pela Fé), ao contrário da “árvore do conhecimento”. Justificar-se-á, então, 1 Coríntios, 1:18-19 que vem escrito à volta da árvore

com cruz. Pensamos aqui que o sacerdote angolano tenha percebido a salvação através da renascença do homem:

“a associação da Árvore da Vida com a manifestação divina está presente nas tradições cristãs; pois existe uma analogia, e até mesmo recondução do símbolo, entre a árvore da primeira aliança, a árvore do Génesis, e a árvore da cruz, ou árvore da Nova Aliança, que regenera o Homem... De resto, na iconografia cristã são frequentes as representações da cruz com ramos e folhas ou duma Árvore-Cruz...” (Chevalier; Gheerbrant, 2010: 90)

Essa cruz (ver a imagem a seguir) parece-nos exprimir alguns propósitos interessantes que é importante frisar:

Diálogo entre as diferenças como fonte do conforto;
Salvação a partir da Fé, e não na base da inteligência;
Sombra = protecção. Estar em Cristo é estar em segurança.

Essa imagem já serviu, quer para os cartões de membros, quer como “suporte” para oração (como indicam os anexos) em momentos de aflição, desde a década de 1960 – momento da perseguição, prisões e mortes dos tokoístas. A sua significação é profunda: a árvore tem um valor simbólico nas Tradições africanas, mas iremos nos basear no *mulemba* e *nsânda* que são árvores sagradas em toda Angola. Ambas árvores simbolizam:

União, e simultaneamente, diversificação. A diversificação é simbolizada pelos ramos e a união que é o mesmo tronco: fraternidade;

Sabedoria enquanto exercício de aprendizagem e debate; iniciação enquanto processo de transmissão das heranças sociais.

Ao associar a *cruz* da salvação, e tendo em conta os versículos a volta desta imagem, o líder religioso codifica aqui a *aceitação do outro* – através do perdão – como fonte da *união* (*nkûndu* ou *kûnda*, nas culturas angolanas). Apesar das perseguições, Simão Toko busca na ancestralidade angolana, elementos simbólicos para proclamar o *amor a si e ao próximo* como base do tokoísmo. Por outro, *mulemba/nsânda* simbolizam as leis, as instituições que todos que se revejam nessa árvore devem observar. Antes de vermos o terceiro ponto dos suportes materiais (*vestimentas brancas*), interessa-nos fazer algumas observações aqui:

A reprodução do simbolismo cristão pelo sacerdote angolano, que a “igreja colonial” não revelou as significações, é interessante. Apesar de não estudar a teologia, ele mostrou um conhecimento profundo da

simbologia cristã, e percebeu-se da sua utilidade social de maneira que contextualizou-a para *sua* sociedade.

Simão Toko introduziu o sagrado africano – que não contraria o cristianismo – com propósito de trazer aos africanos a esperança da salvação a partir dos aportes culturais africanos. Em ambos casos, a sua mensagem torna-se – na visão do *Acto colonizador* – um autêntico *Acto descolonizador*.

C. Vestimentas brancas

No livro de Apocalipse, João viu pessoas vestidas de branco (Apocalipse, 7:9). Há uma coincidência com o uso da cor branca nas sociedades angolanas, principalmente da linhagem de Simão Toko: Na Mpêmba. Símbolo da integridade moral, prática do Bem e do “coração leve”, esta vestimenta versa nas duas culturas (muntu-angolana e cristã) e serve de consciencialização individual da sua conduta. Da mesma forma que optamos por um comportamento decoroso bem para evitar sujar a roupa branca, é na mesma senda que – moralmente e através das atitudes – os tokoistas previnem-se de cometer, e a vestimenta branca é mais uma questão de consciencialização, do que simples indumentária.

Em todas as partes de Angola, os Tokoistas vestidos jovialmente

Fonte: PIDE-DGS

Nesse ponto, interessou-nos mostrar que existe uma simbologia tokoista que evoluiu no tempo, que é densa de significações históricas e não de meras representações sem sentido. A simbologia tokoista conta as diferentes etapas da evolução do movimento em África e serve para os fiéis da sua Fé como mensagem profética do profeta ético Simão Toko. Na teologia, a simbologia esconde significações históricas que veiculam segredos da doutrina religiosa. Embora este ponto seja mais desenvolvido num outro trabalho em marcha, interessou-nos mencionar estes três – entre outros – como forma de chamar à atenção a religiosidade do tokoísmo. Seria, na verdade, interessante que a própria Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo instituisse a sua própria teologia, através da qual se possa formar diferentes especialistas e dar corpo e consistência para apresentar a doutrina nas linhas teológicas, perante um público especializado, garantindo, assim, o devir da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no mundo. Por outro lado, ainda não existem estudos aturados (quantitativos e

qualitativos) sobre a teologia tokoista. Se, no passado, – no tempo de perseguição, prisão e morte – foi difícil pensar nessa possibilidade, não nos parece fazer sentido nos dias de hoje, em que os tokoistas têm servido de “estrela da esperança” na sociedade.

C. A “Sua Santidade tokoista”

Existe um ceptismo enorme sobre a *apelação* de “Sua Santidade” ao líder da Igreja tokoista. Uns comparam, e com razão, a Sua Santidade Papa de Roma mas sem mínima comparação lógica, e outros pensam que a expressão seria pura idolatria caso for aplicado ao líder tokoista. Podemos tentar esclarecer essa questão em três perspectivas: religiosa, histórica e sociológica.

De ponto de vista a Religião, podemos servir do modelo da Igreja católica. O líder da Igreja católica é, em latim, *Episcopus Romanus*. Quer dizer, o “Bispo de Roma”, tal como protocolar e administrativamente é tratado. Enquanto estrutura hierarquizada, a Igreja atribuiu-o o título de “Sua Santidade”, o que se relaciona com uma interpretação do título de Papa. Isto é, *Vigarius Christi* visto que Jesus Cristo entrega as chaves ao Pedro. A chave é, simbolicamente, o instrumento da *autoridade* (Chevalier; Gheerbrant, 2010:190-191). Reconhece-se, simbolicamente, algum *poder espiritual* àquele que é considerado Santidade (*Vigarius Christi*) pela sua liderança e gestão da estrutura religiosa que envolve vários bispos auxiliares: *Summus Pontifex Ecclesiae Universalis*, enquanto título oficial (Van Haeperen, 2002:180-183). O Tokoismo interpreta o *Vigarius Christi* com a *estrela grande que ilumina as estrelas pequenas* (ver imagem a seguir) já na década de 1949-1950. Ao reagir à essa explicação comparativa, o professor Jerry Bender admitiu-nos que “tokoismo é o modelo clássico do sincretismo africano” que os Africanos precisam para assumir os seus próprios destinos. Ele retoma a linguagem de Mudimbe: *reinventar África*.

Estrela grande e estrelas pequenas
PIDE-DGS

Historicamente, Papa é, em latim, a forma afectuosa de dizer *pai*, em reconhecimento da função social deste enquanto *Santidade* perante os fiéis. Mas enquanto acrónimo a designação versa-se na *teologia católica* com duas acepções de ordem histórica: (a) O Papa São Leão Magno é o primeiro a ser chamado **Petri Apostoli Protestatem Accipiens**, no dia 29 de Setembro de 440, não só pela cristologia (Concílio ecuménico de Calcedónia) mas também

pela postura intelectualista que instituiu na igreja face às questões políticas; (b) a Autoridade do “Bispo de Roma” na época do Papa Zosimus (18 de Março de 417 até 26 de Dezembro 418) e na época de Papa Bonifácio I (28 de Dezembro de 418 até 4 de Setembro de 422) apresentou dificuldades administrativas na gestão do bispado – embora seja ainda uma questão profundamente interna bem gerida – que levou o Papa Sisto III optar por algumas reformas em relação aos nestorianos e capacidade geopolítica e diplomática (Van Haeperen, 2002).

Sociologicamente, as relações fundamentais entre a *Política* e a *Religião* versam em três aspectos fundamentais (Weber, 1982:309-347): (a) hierarquia e gestão da ordem social com propósito de se evitar a anarquia e a rebeldia desestruturantes; (b) manutenção de Estado-nação, visto que a religião é uma reserva cultural importante e permanente; (c) construção ontológica do indivíduo na preservação da Moral (valores cívicos e morais).

Os teólogos tokoistas precisam explicar ao público curioso – na base das teorias acima avançadas (de ordem *religiosa*, *histórica* e *sociológica*) – o título oficial de “Sua Santidade” ao líder da Igreja. Como acabamos de explicar a nossa forma lógica, há uma funcionalidade enquanto estrutura hierarquizada. Teologicamente, tal título, assim nos ensina a História, deve ser regulamentado e os regulamentos deverão ser seguidos com maior disciplina para orientar o comportamento social. O profeta Simão Toko instituiu a hierarquia e a disciplina logo no princípio, tal como nos mostram os documentos da PIDE-DGS. Instalou uma *disciplina tokoista* que foi, com maior rigor seguida pelos crentes, estruturou importantes instrumentos gestionários do comportamento colectivo no bem-estar individual e social. Ele próprio associou-se à verdade, com humildade e com orações constantes. Esse é o espectro sociológico e histórico da *Santidade*.

Contudo, é urgente – ao nosso ver – que os teólogos tokoistas trabalhassem nesse aspecto, pois na sua humilde simbologia estão escondidas muitas coisas com importâncias antropológicas, históricas e sociológicas: a ideia da “Sua Santidade” no sentido da hierarquia religiosa existe desde 1949-1950.

3. Será Simão Toko um Profeta?

3.1 Perspectiva clássica

Todo o profeta começa por apresentar os sinais de chamamento e isso realiza-se dentro dos parâmetros do meio em que se encontra. Esse chamamento termina no: encontro entre o “chamado” e a entidade

divina, e a instrução desta ao primeiro sobre a “mensagem” de que será portadora. Na Bíblia, podemos exemplificar com Moisés, que teve “a visão do arbusto que brilhava como se estivesse a arder e no entanto não se consumia” (Ling, 2005:48). Curiosamente o seus nomes servem-se como evidência desse chamamento.

Toda a profecia cumpre-se em nome de uma divindade, que se associa ao povo eleito. O nome de Deus, uma vez pronunciado/revelado, manifesta o seu poder. Com Moisés, as profecias e os milagres são realizados em nome de YHWH, isto é Iavé.

O profeta é carismático, congrega pessoas de diferentes crenças, convicções, origens/raças, etc. É, sobretudo, um sacerdote, um pastor, um legislador, vidente inspirado, etc. Moisés era chefe tribal que congregava as 12 tribos dos Hebreus, um chefe militar, sacerdote, legislador, etc. (Ling, 2005: 48).

Na sociedade angolana e africana em geral (Boubakar, 2015), o nome representa a personalidade ou o destino da pessoa. O nome não é apenas o de nascimento, mas também o da linhagem. Consideramos esses nomes (Mayamona, Na Mpemba, Zulu Môngo) como as primeiras evidências inequívocas do chamamento de Simão Toko. A cosmogonia kôngo corrobora com essa forma de pensar (Van Wing, 1934).

Na cultura kôngo e por onde Simão Toko passou – Kibokolo, Luwânda, Leopoldville, Bembe, Kakonda, etc. a sua qualidade de “vidente inspirado” é largamente confirmada. A esse facto, inúmeros testemunhos orais dão forma na pessoa de Simão Toko como sendo visionário. Somos da opinião que o chamamento remontaria à condição natalícia, embora a 17 de Abril de 1935 seja significativa. Entre 1949-1975, os factos falaram por si. Mayamona é vidente, Toko sendo libertador/salvador, estes dois nomes de nascimento associam-se com Na Mpemba como evidência de um *sacerdote*. O mesmo se verificou com Moisés, quer pelo seu nome (“salvado das águas”, ou “salvador através das águas”), quer pelo da sua tribo (dos Levis).

Para o ponto **(A)**, podemos dizer que se os testemunhos verbais podem ser suspeitos por alguns espíritos cépticos, todos os nomes de Simão Toko explicam-nos que o seu chamamento parte da sua condição natalícia. O seu encontro com a divindade assim como o exercício do ministério de Deus são ironicamente criticados pela administração colonial (Margarido, 1965; PIDE-DGS) e a direcção eclesiástica do BMS (Grenfell, 1950), mas está largamente confirmado pelo tempo: a História confirma o ponto **(A)**.

O ponto **(B)** pode ser facilmente provado. De acordo com o padre Carlos Estermann, o Deus que se invocava era Nzâmbi’a Mpûngu, ou ainda, Nzâmbi de Simão Toko (Estermann,

1965; PIDE-DGS). A cruz com a letra S, ou com uma *mulembeira* (*nsânda*), as estrelas, o traje branco (Na Mpêmba), etc. são suportes materiais que se referem à categoria de Deus pelo qual Simão Toko recebeu a missão. *Nzâmbi'a Mpûngu* não é diferente de *Eloim* de Moisés, e *Nzâmbi'a Simão Toko* é ilustrativo, como o próprio Moisés advogava, “Deus de Abraam”. Parece-nos legítimo dizer *Nzâmbi'a Simão Toko*, na lógica religiosa do chamamento.

Passamos agora ao ponto (C). Simão Gonçalves Toko é carismático: BMS, administração colonial belga e PIDE-DGS testemunharam-no com inúmeros documentos. A prisão de Simão Toko em Leopoldville levou inúmeros Angolanos e não só a entregar-se à polícia colonial como presos solidários a Simão Toko. Centenas de cartas endereçadas a Simão Toko pelos fiéis e amigos indicam que ele gozava de um estatuto de legislador, quer nas questões interpessoais, quer para as questões eclesiásticas. Se o profeta congrega todos, então Simão Toko tem historicamente esse mérito. Mas interessa-nos realçar as qualidades de sacerdote e pastor, baseando-nos – desta vez – nas cartas, já que o fizemos com as condições natalícias. Crentes e não só (até os auto-declarados adversários) solicitavam a Simão Toko que rezasse por eles, tal como se fazia com Moisés ou Jesus Cristo. Em algumas cartas, nota-se que ele se assumia nas tarefas de sacerdote-juiz.

A eminência do sacerdote em Simão Toko surgiu desde o liceu, em Luwânda, e Agostinho Neto reconheceu isso em 1974 numa carta interceptada pela PIDE-DGS e publicada num jornal. Distingue-se pela sua capacidade de vidente inspirado humilde que, antes de tudo, exorta os fiéis a manter a Fé através da oração. De forma clássica, e na comparação de vários profetas na História, “... o profeta fala como alguém consciente tanto de ter sido escolhido por Deus para comunicar a Verdade aos homens como, tendo ele próprio contemplado a santidade de Deus, de ter escolhido livremente ser «amigo da Verdade» e seguir o caminho da santidade” (Ling, 2005:87).

Hoje é possível ver quanto Mayamona associou-se livremente a *Verdade* e tem optado o “caminho da santidade”: as cartas que Simão Toko escreveu a milhares de fiéis, familiares e amigos que se encontram no fundo da PIDE-DGS provam-no largamente. A História fornece interessantes episódios quando o profeta – tal como os profetas hebreus da Bíblia – assume que a Paz em Angola deve assentar-se no diálogo e concordância entre os integrantes sociais e políticos angolanos. Mas, sobretudo, a sua visão sobre o Novo Milénio: tempo da esperança, da estruturação e reconciliação.

Em resumo, na perspectiva clássica, Simão Gonçalves Toko apresenta-se como profeta ético, cuja mensagem é “amor a si e ao próximo; respeito das instituições”, em busca do bem-estar individual e da sua salvação espiritual. O profeta deixou claro nos Açores, que o “Espírito Santo não lhe orientou para expulsar os Brancos, mas pregar a doutrina de reconciliação e harmonia” (*Prédiga*, Açores, 1972, n.º323).

3.2. Perspectiva da religião

Profecia #1

“... Os Tokoístas predizem que ... a autoridade estrangeira terminará, a exploração dos Africanos cessará e os Africanos irão se tornar independentes...”

(Grenfell, 1950 *apud* Marcum, 1969: 81)

Na realidade, Simão Toko vaticinou a independência do Congo Belga em 1947 e em 1949, o que resultaria na sua expulsão. Vamos tentar explicar o que teria acontecido, consoante os factos que foram registados. Em 1944, criou *Nkutu Nsimbani* (solidariedade) visando construir escolas e hospitais em Angola (Marcum, 1969:78) e essa associação impulsionara a independência económica e um nível aceitável de tecnicidade e habilidades profissionais para os pretos concorrerem às oportunidades sociais. As autoridades belgas perceberam que Simão Toko não era apenas um líder religioso – aliás Grenfell sempre notou isso (Grenfell, 1998) – mas também, e sobretudo, visionário que visava à independência económica e educacional. A determinação dos tokoístas era uma ameaça à integridade colonial. A expulsão do solo belga (actual R.D. Congo) foi secretamente reportada à segurança nacional portuguesa e, de modo igual, foi instruído o perigo que os Tokoístas apresentavam: independência de África.

Na década de 1940 e no início de 1950, era praticamente inesperável qualquer independência, e podemos enumerar as principais razões: (1) não existiam os partidos organizados nem a *Intelligentia* política interna para efeito (Margarido, 1965: 99-89); (2) a colonização em África atingiu a “era da prosperidade”, pelo domínio absoluto das receitas, pelo totalitarismo financeiro e, simultaneamente, pelo complexo de inferioridade dos africanos (mesmos daqueles que frequentavam as escolas), que impediam o aparecimento de uma autoconsciência (Le Callennec, in Mbokolo, 2011: 372-452).

Entre 1950 e 1960, o governo colonial português separou várias vezes Simão Toko dos tokoistas. Essa medida fortaleceu mais ainda a expansão do tokoísmo. O sacerdote angolano chegou a ser isolado em lugares desérticos, mas promoveu uma densa correspondência com os seus fiéis e amigos, na qual nunca deixou de advertir sobre o futuro.

Em 1960, vários países africanos alcançaram a sua independência. A profecia cumpria-se, depois de ter sido registada, estudada pela Segurança Nacional portuguesa e pela PIDE-DGS, como “algo irrealizável”, em 1950-1952 (Grenfell, 1950). A administração colonial portuguesa começou a levar a sério essa profecia, depois de notar o desenvolvimento do movimento tokoista pacifista no mapa de Angola, face ao plano geoestratégico colonial de Angola. Isso levou o Ministério da Defesa a manter-se em prevenção permanente (Infra: pp.37, 39), sobretudo depois das independências de vários países africanos. Dado curioso, notamos que vários relatórios consideravam Simão Toko como profeta, embora minimizado ao pé dos profetas bíblicos (Infra: p.39).

Na época pós-independências africanas, uma campanha foi lançada contra Simão Toko e os Tokoistas e alguns especialistas emitiram pareceres negativos. Na visão da Administração Colonial, o movimento tokoista era o único perigo sério, uma vez que os partidos políticos se encontravam ainda numa fase embrionária. Em 1974, o profeta Simão Toko regressava a Luwânda, junto dos seus fiéis, não apenas para uma Angola independente, mas – como o vaticinou o sacerdote angolano – também para a construção de uma sociedade para todos (Paz), com condições de culto (os tokoistas terem o seu próprio templo), de estudo (escolas com condições) e de saúde. Como veremos a seguir, tratava-se – desta vez – da profecia que se realizou plenamente depois da sua morte física. Para os Tokoistas o profeta Simão Gonçalves Toko ainda está vivo em espírito, e para cultura africana “os ancestrais” nunca morrem. São vivos por excelência.

Importa salientar aqui três aspectos, sobre o regresso de Simão Toko. O primeiro é a mudança da filosofia política de Portugal em 1974, com o espírito independentista que era visível. Daí, como o novo Poder Colonial reconhecia a inevitabilidade da independência de Angola, já não fazia nenhum sentido manter Simão Toko no cativeiro domiciliar. O segundo, era a popularidade de Simão Toko na maioria das províncias de Angola, e principalmente em Luwânda – tal como o mostram as imagens – com uma estimativa de 28.000 tokoistas que o recebeu no Porto Marítimo. Isto é, o sacerdote de Zulumôngo era – na visão dos novos

detentores de Poder em Lisboa – peça fundamental para convidar os angolanos a regressarem no seu país e trabalhar numa transição pacífica à nível da massa/povo.

B. Profecia #2

“(...) Tokoistas acreditem que terão as suas próprias escolas (...) construirão seus próprios hospitais (...) e celebrarão o culto no templo construído pelos seus fiéis”.

(Grenfell, 1950; Grenfell, 1998; Margarida, 1965; Marcum, 1969; PIDE-DGS).

Em 1950 essas projecções são consideradas irrealizáveis dentro do quadro jurídico: a legalização da escola e hospital requerem um corpo técnico competente e avaliado pelo próprio sistema colonial. Das informações que se recebeu do Congo belga, a Segurança portuguesa de 1950 não poderia aceitar. Ter um *templo não-católico* – embora o tokoismo aceitasse a pluralidade religiosa – era impossível na filosofia colonial e pelo contexto (os protestantes criavam um preocupante desequilíbrio na estabilidade colonial portuguesa). Isto é, por um lado. Por outro, a Segurança e a Defesa portuguesa colonial temiam a determinação dos tokoistas nos seus ideais e a expansão das suas profecias (independência) no território nacional (Angola e ultramar). Por essa razão, vários especialistas constantemente consultados emitiram interessantes e parciais pareceres com relação ao *tokoismo* enquanto movimento religioso, e ao Simão Gonçalves Toko enquanto líder religioso.

“... Construção de um templo em Luwânda” (1974)

Fonte: PIDE-DGS

Quando se criou *Nkutu Nsimbani* (solidariedade) em 1944 – um ano depois de Simão Toko se instalar em Leopoldville – o sacerdote angolano visionava a construção de escolas e hospitais em Angola. Aqui, o sacerdote é mais racional e não profético. Dois aspectos lhe permitem visar isso enquanto um visionário lógico:

A prosperidade económica dos comerciantes Zômbos (e Angolanos, em geral) poderia ter outras proporções, ao benefício da maioria dos Angolanos. Era normal que os Angolanos investissem no seu país, para eliminar certos índices de miséria. Para a vencer, as escolas poderiam capacitar técnica e profissionalmente os Angolanos com propósito de concorrer às oportunidades, por um lado. Por outro lado, a região

Norte de Angola tinha um único centro de saúde, no meio de uma população enorme, e os pacientes precisavam de viajar vários quilómetros para Luwânda, ou do vizinho Congo Belga. Era necessário, para ele, mudar o quadro, uma vez que estava concentrado um número considerável de habitantes.

Independência cultural. O respeito da língua e dos usos e costumes dos nativos em Leopoldville deve tê-lo inspirado. A colonização belga optava pela estratégia de desenvolvimento das sociedades não-europeias, partindo da visão de dentro, para rentabilizar os resultados da industrialização do Congo Belga. Para Simão Toko – na experiência de Luwânda entre 1934 e 1939 – os Angolanos precisavam de convivência dialógica que deveria partir da *cultura*.

Simão Toko é um intelectual e conhece a realidade de Angola (Kibokolo e Luwânda), de maneira que, apesar de perceber a necessidade destes dois pontos, reconhece ao mesmo tempo os impasses. Mas não sabe solucioná-los sem, antes, ter meios financeiros disponíveis. De acordo com vários testemunhos dos seus contemporâneos, ele recebeu, em forma de sonho, essa missão profética, mas resistiu com o seu espírito crítico e lógico pensando que somente o dinheiro poderia dar possibilidade de solução. Nem o seu encontro com divindade em 17 de Abril de 1935 em Luwânda mudar-lho-á essa visão materialista.

Ainda assim, mantém as suas actividades na Igreja baptista como diácono e trabalha afincadamente com o seu coro, cujas composições já são autênticas profecias, inicialmente sobre o “novo mundo que virá”. Os estudos bíblicos que ele promove no seio da Igreja, impulsionaram e juntaram à sua volta uma multidão de fiéis que o seguirão, sobretudo, pela mensagem que eles transmitem: “O novo mundo virá”. As pessoas estão motivadas a ouvir isso, pois nutrem a esperança de se ver livres da colonização.

Catedral da I.N.S.J.C.M. está situada no Golfo II (Luwânda) em 2016

Fonte: João Gomes

Será em Janeiro/Fevereiro de 1947 que ele se reconhece a si mesmo como um “possuidor da mensagem de Deus”, sem chance de fugir-se dessa missão. Dois factos levam-nos a sustentar essa acepção: (i.) Jean Van Wing menciona essa data como a dos seus primeiros contactos com kimbanguismo mas, em vez de ele ficar nessa Igreja, vários Angolanos e congoleses preferiram seguir Simão Toko sem este saber o porquê. Emanuel Kunzika acha que terão visto nele um enviado de Deus; (ii.) será nessa data que, de acordo

com os arquivos belgas, os coristas de Toko se diferenciaram dos crentes evangélicos (ruptura religiosa) e que suscitarão as primeiras inquietações sérias: os conteúdos dos cânticos são estudados pelas autoridades coloniais e notória será a sua popularidade. Presume-se que, nessa época, Simão Toko já ganhara consciência da sua missão profética, embora ainda de forma receosa.

Inicialmente, as pregações de Simão Toko decorreram num quintal, mas a densidade dos crentes transbordava os limites do mesmo. Já no Congo Belga, as ruas ou as avenidas se enchiam de crentes e era necessário fazer recurso à tecnologia para o som alcançar todos. Em parte, a densidade dos crentes terá aumentado por responsabilidade do pastor, pois os crentes acreditavam nele como mensageiro de Deus. Essa mensagem já dissimulada nos cânticos alimentava, nestes crentes, a esperança de se verem independentes e de serem senhores dos próprios destinos.

Depois da Conferência, Simão Toko assegurou aos seus fiéis a visão de ter as suas próprias escolas, os seus próprios hospitais e um templo digno construído por cada fiel. Estamos em Julho de 1949, quando isso é publicamente anunciado. Nos pareceres que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, os tokoistas ainda estavam firmes – entre 1952 e 1959 – de que iriam construir “suas” escolas, “seus” hospitais e “seu” templo.

Nessa época, era impossível ter os “seus” próprios hospitais, embora já se notara a presença de enfermeiros tokoistas bem capacitados, principalmente as parteiras, nos centros de saúde comunitários. Ter seus próprios hospitais implicava uma guerra burocrática, além das exigências técnico-profissionais e das aparelhagens necessárias. Apesar da sua formação liceal, era impensável que exercesse profissão de pastor com a sua própria Igreja. A lei colonial não cederia o espaço sequer para construir infra-estrutura do templo pretendido, apesar de – por norma – a legalização da sua crença ser possível na base das assinaturas dos crentes.

Instituto Superior Politécnico cuja promotora é a Igreja tokoista
Fonte: João Gomes

Perante esses impasses, todos tinham Fé na promessa de *Nzâmbi* através da profecia segundo a qual teriam as suas próprias escolas, os seus próprios hospitais e o templo construído por cada fiel. Nos dias de hoje, essa profecia é verificável. Podemos voltar – num

futuro breve – a falar de outras profecias, num trabalho específico sobre a “teologia tokoista”, caso a saúde nos permitir e *Nzâmbi* nos oferecer ainda mais tempo de vida.

Para responder à questão colocada (“Será Simão Toko o profeta?”), podemos responder da seguinte maneira. De acordo com a teoria clássica e do ponto de vista da religião, Simão Gonçalves Toko é um profeta ético. É evidente que se possa falar de uma teologia tokoista, mas precisar-se-á de trabalhos abundantes. O que apresentamos aqui é apenas o resumo daquilo que temos desenvolvido desde 2008, como forma de perceber a visão filosófica/teológica que o padre Carl Estermann negou no seu parecer à PIDE-DGS, e publicou parcialmente em 1965. Esse capítulo insere-se na perspectiva de verificar se o movimento de Simão Toko poderia enquadrar-se no nacionalismo da Paz. Ora, se é provado que se trata de um profeta ético – a semelhança de Moisés – logo, a afirmação a essa questão mostra a responsabilidade que os crentes e os dirigentes desta Igreja têm para com a sociedade. Vamos terminar esse capítulo, tentando esclarecer um ponto importante sobre as origens históricas/religiosas do tokoismo.

De acordo com os diferentes especialistas contratados pela PIDE-DGS, a origem do tokoismo situa-se entre kimbanguismo e kintwâdismo. De ponto de vista a origem histórica, essa aceção é verificável uma vez que Simão Toko tenha dialogado com algumas autoridades religiosas kimbanguistas e diferentes kintwadistas. As influências kimbanguistas e kintwadistas no norte de Angola eram visíveis entre 1940 e 1960, e curiosamente no meio destas duas datas, nasce o tokoismo. É assim que podemos resumir vários pareceres que a PIDE-DGS recolheu junto de diferentes especialistas, entre os quais Carlos Estermann, Eduardo dos Santos, João Martins, etc. Se esse ponto de vista é verificavelmente histórico – tal como todos os especialistas apontam – verificamos que os mesmos especialistas têm sérias dificuldades em convertê-lo para um ponto de vista teológico. Em alguns casos, notou-se a desonestidade intelectual ou ainda difamação que pode ser associada a época e os interesses coloniais. Como já avançamos, é importante que os teólogos tokoistas retomassem essas questões para nos explicar melhor essas questões.

A missão tokoista sobre a *salvação* considera o ser humano enquanto “indivíduo/espiritual”, “ser social/cultural” e “ser económico/político”. Os dois primeiros constituem o fundo religioso, dado que Simão Toko nunca deixou de se afirmar como um religioso (ainda que tenha assistido debates promovido pelo Partido Democrático Cristão, desde 1974). O *tempo histórico* 1943-1960 é uma ruptura histórica, o que caracteriza

Mayamona como nacionalista pela transformação que se operou no “ser económico/político” angolano. São dois *campos* que é necessário explorar cuidadosamente.

Ora, dos pareceres que a PIDE-DGS reúne – mesmo depois de 1974 – confundem os dois *campos* claramente *distintos*. Isto é, e partindo das perspectivas de Pierre Bourdieu sobre o *campo*, os pareceristas tiveram dificuldades metodológicas de imparcialmente perceber o tokoísmo. Lawrence Henderson – independentemente de ser protestante americano – tem uma leitura diferente, para citar apenas esse exemplo. No entanto, notamos que em todas as observações destes autores há presença das informações valiosas que somente os sociólogos das religiões e os antropólogos políticos poderão nos fornecer explicações lógicas.

A seguir iremos nos interessar em verificar esses dois pontos de vista, na esperança que façamos, depois, uma breve comparação para perceber as origens do tokoísmo:

De ponto de vista Histórico. A História estuda o homem ao longo do *tempo* e *espaço*. Vamos considerar Simão Toko como o ‘Homem’, 1943-1950 será o ‘tempo’ e Leopoldville será aqui considerado o ‘espaço’. Simão Toko aparece em Leopoldville nessa época com um capital cultural rentável e é detentor das heranças sociais consistentes. Mas é um homem humilde, dialogador que gosta de aprender sem arrogância. Entre 1943 e 1950 Leopoldville conhece três problemas sociais que, assim pensamos, influenciariam as questões de pertença: (a.) o desenvolvimento socioeconómico belga depois das crises de 1929-1930: os ex-colonizados são munidos de oportunidades para aquisição de conhecimentos técnicos e rentabilizam as produções das empresas instaladas naquele país (com ramificação para Angola); (b.) o desenvolvimento sociocultural endógeno na redefinição da personalidade africana é tido como o início da intelectualidade congoleza que forneceu os primeiros independentistas. O kimbanguismo é um *independentismo* cultural que os intelectuais constroem discursos lógicos de independência religiosa perante o cristianismo. Simão Toko é, aliás, confundido com as posturas kimbanguistas com quem abordou as questões fundamentais da doutrina, uma vez que era catequista protestante (B.M.S.). O kintwâdi é outra corrente religiosa que Mayamona não tinha receio para conhecer os protagonistas, sobretudo que mostrou ter o dom de predizer as coisas desde muito cedo. A tolerância e a liberdade de reunião que se vivia em Leopoldville permitiram que o sacerdote angolano conhecesse o panorama religioso da capital de Congo belga; (c.) depois de Leopold II “oferecer” o Estado Independente do Congo ao reino da Bélgica, o governo colonial belga fez as reformas jurídico-políticas que proporcionaram um lugar propício, onde os Angolanos destacavam-se com os seus saberes e práticas sociais: música, comércio, etc. Por essa razão, Simão Toko não tardou a criar o seu *coro* em 1943 e a mutualidade *Nkutu Nsimbani* em 1944 uma vez que o espaço era fértil.

Face a esses três pontos, convém metodologicamente associar o messianismo a época da independência cultural que, se por um lado não se dissociou completamente do cristianismo, por outro desenvolveu uma autonomia sustentada pelo fundo cultural endógena. A sua utilidade social é imediata, já que a religião é basicamente cultural.

Do ponto de vista da religião, iremos partir do pressuposto clássico. A História do *tokoismo* é interessante no período que antecede a sua criação. Limita-se, grosso modo, a indicar a Conferência Regional (1949) como o início, quando na verdade, é preciso começar em 1706. O período pré-tokoista partiria de 1706 até 1891: a primeira data é o início da expansão de antonismo que alastrou a africanização da igreja católica além de Mbânz’a Kôngo, ao passo que a segunda é a instalação no Kibokolo da B.M.S. (igreja protestante) com uma tendência de rentabilizar uma igreja africana assumida pelos próprios africanos. As divergências entre a postura da Igreja católica e as tendências protestantes oriundas de Inglaterra (B.M.S. no Kibokolo) e dos Estados Unidos de América (Adventista em Luwânda) contribuíram nas dinâmicas sociais dos indígenas angolanos. Na zona de Mbata (espaço que vai da Damba em Angola até Nsona yi Mbata no Congo belga), as influências religiosas datam desde 1491. Entre 1567 e 1709 verificou-se a africanização da igreja na região entre Kibokolo e Kimbata (Cavazzi, 1965:354-355). Dois fatos explicariam isso: Don Jorge que precedeu o baptismo de Dom João I Nzing’a Nkuwu era o chefe dos assuntos religiosos e habitava – muito provavelmente – no actual Mbânz’a Zômbo. As escavações na zona de Kimbâta confirmam isso. Na expansão dos antonistas, essa região recebeu inúmeros antonistas. Entre 1767 e 1891 Kibokolo é ainda uma reserva da autoridade religiosa e da autoridade militar (embora a autoridade militar se alastra até Damba e Kimbele). Não foi por acaso que Kibokolo foi o local escolhido para albergar os cultos protestantes. Não só se separam claramente “os assuntos de Nzâmbi” dos “assuntos dos Militares”, mas também dos “assuntos económicos”. Essa é a herança que tokoismo receberá: Simão Toko nasce e cresce nesse ambiente e formou-se inicialmente no Kibokolo. O seu capital cultural é estável e – num espaço como Leopoldville – os Bazômbo consideram-no um verdadeiro *mfilu ntu*: líder.

De ponto de vista a religião, tokoismo parte de uma base de cristianismo africano que perdurou quatro séculos (1491 até 1891), cuja contribuição do protestantismo, do kimbanguismo e o diálogo com kintwadismo de Leopoldville permitiu, logo a partida, separar “escolas”, “hospitais” e “templo” nas suas linhas de acções.

Joseph Désiré Mobutu – o antigo presidente do Zaire, Congo Kinsâsa – escreveu um artigo interessante em 1958 com um título pedagógico, e concluía da seguinte maneira:

“Para resumir, estamos de acordo com a sábia medida da Administração (colonial belga) com relação aos Kintwadistas. Mas, não aceitamos que estes últimos, por falta de qualidade, praticassem a arte de curar”

É importante explicar resumidamente o que são os “kintwadistas”. São africanos com capacidade de predizer as coisas antes de acontecer e têm conhecimento das práticas locais de curar a partir da medicina tradicional. Será o tokoísmo algum kintwadismo?

David Grenfell e as autoridades religiosas do B.M.S. reconheciam na criança Simão Toko Mayimona uma capacidade extraordinária além da inteligência normal (Marcum, 1969:79). Os kimbanguistas e kintwadistas que o seguiram em Leopoldville em 1947 reconheciam nele as inconfundíveis qualidades de um líder libertador, e não apenas inteligente ou visionário. Não se pode esquecer de que Kibokolo (de onde é oriundo o sacerdote angolano) é herdeiro de uma experiência cristã secular e onde as funções sociais dos Nsaku não se confundem. Por pertencer à linhagem Na Mpêmba – onde aprendeu as suas específicas funções entre os diferentes Nsaku – e ter sido um catequista aplicado, podemos encontrar aqui duas razões que não precipitaram Simão Gonçalves Toko aderir ao kimbanguismo nem ao kintwadismo senão manter uma confraternidade religiosa.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu – falando do campo religioso (Bourdieu, 2007: 39-97) – o *tokoísmo* é completamente diferente de *kimbanguismo* e *kintwadismo*. Na acepção durkheimiana, os dois últimos constituiriam o messianismo congolês (Sinda, 1972), ao passo que o *tokoísmo* nasce como *nacionalismo angolano* cristalizando-se – na apreciação de Jerry Bender – como o *sincretismo clássico africano*, o que se pode verificar com as posições e críticas de Gwen Lewis e John Pinnock (Marcum, 1969: 77).

O proto-tokoísmo, que se fundou no *coro* e mais tarde com *Nkutu Nsimbani*, pre-estabelece uma visão lógica sobre os benefícios sociais que oferece a cidade de Leopoldville entre 1943 e 1950. As “escolas”, os “hospitais” e o “templo” que caracterizam as primeiras profecias em 1949 especificam por um lado, a separação das funções sociais. Por outro, a visão tokoista – embora complementar ao kimbanguismo – é específica: a pluralidade laica é um ato fundador e proporcionador do diálogo entre as diferenças dos “ramos” de um mesmo “tronco”.

Para terminar, vamos falar brevemente do “ser económico/político” e Simão Toko como nacionalista. A actuação deste pastor angolano pode ser desenhada em três ângulos: refutação da renumeração (dentro do B-M-S-); busca das melhores condições sociais (escrivão dos iletrados, *freenlancer*); criação de uma vontade institucional (coro, *Nkutu Nsimbani*). Curiosamente esta assemelha-se a trajectória dos nacionalistas clássicos.

O “ser económico/político” não existia ainda em Angola rural na década de 1940. O “ser económico” identifica todo angolano cujo capital cultural seja rentável, o que leva-o a ser um potencial “ser político” uma vez retoma a consciência identitária. Os assimilados – cuja pertença no espaço económico era negada – pensavam integrar num espaço que não pertenciam de facto. Eric Hobsbawm localiza o proto-nacionalismo na preparação de ideias a uma massa populacional não letrada, de modo que sugere duas etapas paralelas para alcançar o nacionalismo. A primeira etapa que é familiarização das ideias elitistas entre pessoas que redefinem os seus códigos de pertença, partindo da exclusão que sofre, é um processo longo. A segunda, que se constrói na base de tomada de atitude – nem sempre todos percebem o cenário da luta e os *espaços ocupados* – é uma trajectória de conflito interno e a conquista de valores para sua plena integração com resultados concretos. No fim do processo os integrantes se descobrem e cultivem os sentimentos de solidariedade (as boas vontades).

Os dois pontos acima enumerados certificam que o proto-tokoismo é um nacionalismo em busca do bem-estar do angolano para salvaguardar e desenvolver o seu território indivisível. Essa postura difere-se do kimbanguismo. Em relação ao kintwadismo, já se nota ruptura epistemológica em 1949 (com a separação de módulos de actuação). O profeta ético Simão Toko Mayamona conheceu minimamente a doutrina kimbanguista, o movimento kintwadista (Mpeve’a Lôngo). Mas o tokoismo tem uma linha definida de forma diferente aos dois precedentes, cuja reserva cultural-religiosa situar-se-ia no Kibokolo (meio rural) e a visão emancipalista africana valoriza o *know-how* e a auto-suficiência económica (que se verifica nos meios urbanos: Luwânda e Leopoldville). A organização que criara de 1943 até 1949 – ainda que seja com várias evidências um chamamento divino para ele e os seus seguidores (Grenfell, 1950; Kunzika, 2015) – é sociologicamente percebível na perspectiva religiosa (Bourdieu, 2007:34-97).

Para perceber-se do tokoismo, importa considerar a trajetória histórica que se realiza em pré-tokoismo e em proto-tokoismo. O Pré-tokoismo situa-se no tempo entre 1706 e 1891. Em 1706 os Antonistas fugiram de Mbânz’a Kôngo para Mbata, entre outras regiões. Mbata

era uma região-reserva dos chefes religiosos do antigo Kôngo (Jadin, 1957: 321-328). Kibokolo era uma das sedes. Em 1891, B.M.S. escolheu a mesma região pelas mesmas razões (Jonston, 1910), o que aliás se verifica com a administração colonial que instalou – em 13 de Janeiro de 1896 – o posto militar de Makela Ma Zômbo à Mbôngi (Batsíkama, 2014:154).

Proto-tokoismo situa-se no tempo entre 1933 e 1949. A primeira data consiste no tempo de início da formação escolar de Simão Toko, ao passo que a segunda é o início oficial do movimento que, já em 1943 e 1944 tinha ganho duas formas: (i) *coro*; (ii) mutualidade *Nkutu Nsimbani*.

O tokoismo foi forjado nestes dois momentos do ponto de vista histórico. Mas é preciso bem destrinçar o tokoismo como *movimento religioso*, do tokoismo como *movimento nacionalista* e o tokoismo como *doutrina filosófica*. Enquanto doutrina, ela é filosófica religiosa (teológica), mas também é doutrina *filosófica existencialista*.

Nos dias de hoje, o termo tokoismo é utilizado limitando-se na acepção religiosa. Caberá aos especialistas essa tarefa de estudá-lo, para se perceber dos conhecimentos e das práticas africanas com utilidade social, cultural e filosófica.

Conclusão

O profeta ético Simão Gonçalves Toko – Mayamona – oriundo de uma linhagem de sacerdotes, lançou em 1949 as primeiras bases do nacionalismo moderno angolano, nomeadamente: (i) “amor a si próprio e ao próximo”; (ii) respeito das instituições; (iii) diálogo entre as diferenças.

Do ponto de vista histórico/antropológico, o tokoismo é baseado nos valores simbólicos de pertença, priorizando o diálogo e o respeito das diferenças simbólicas, como essência da construção e manutenção do espaço comum.

Do ponto de vista filosófico, o tokoismo é o cultivo de higiene ontológica em cada constituinte social para a celebração colectiva da Paz, através da aceitação mútua das diferenças, na vontade de constituir um acordo dialógico.

Ao estudar as nossas figuras históricas, analisamos *ipso facto* as heranças simbólicas que nos legaram. Herdámos o nacionalismo da Paz com Simão Toko. Se os políticos aprenderam essa lição no dia 4 de Abril de 2002, cabe agora a toda sociedade cultivar o “amor a si próprio e ao próximo”, o “respeito das instituições” e o “diálogo entre as diferenças”. Este é o caminho para estabilidade e desenvolvimento social.

Para os teólogos (filósofos, em geral), lançamos aqui um desafio, ciente de que a nossa proposta é incompleta e passível de revisões.

Bibliografia

- ALLAN, K. (1978), “Nation, Tribalism and National Language: Nigeria’s case”, in: *Cahiers d’Études Africaines de l’E.P.H.E.*, Sorbonne/Paris, Vol. XI, pp. 397- 415.
- ALMEIDA, G. d’ (2007), *Desperta... Óh Áfrika!*, Luanda: Nzila.
- ALVES, A. (1951) *Dicionário etimológico Bundo-português*, Lisboa: Tipografia Silvas.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined communities: reflexions on the origin of and spread of nationalism*, London: Verso.
- BAINES, J.; MÁLEK, J. (2008) *Deuses, templos e Faraós. Atlas cultural do Antigo Egito*, Barcelona: Fólio.
- BALANDIER, G. (1967) *Anthropologie politique*, Paris: P.U.F .
- BARTH, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BATSÍKAMA, P. (2010), *As origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayamba.
- _____. (2014a), *Lûmbu. A democracia no antigo reino do Kôngo*, Luanda: Mediapress.
- _____. (2014b), *Makela Ma Zômbu. Das origens até a criação da Circunscrição em 1911*, Luanda: Mediapress.
- _____. (2016a), *Diálogos estéticos: Viteix, Luanda urbana, kimoyôngi e etonismo*, Luwânda: Mayam.
- _____. (2016b), *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*, Luanda: Mayamba.
- BENDER, Gerald J. 2013, *Angola sob o domínio português. Mito e realidade*, 3ª edição, Luanda, Mayamba Editora.
- BLANES, R. (2010) “O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier e o Profetismo Africano na Pós-Colônia”, In: *Campos*, #10 (2), pp. 9-23.
- BOURDIEU, P., (1989), *O poder simbólico*, Lisboa: Difel.
- _____. (2000), *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva.
- BRASIO, A. (1972) “Informação do Reino do Congo de Frei Raimundo de Dicomano”, In: *STVDIA – Revista Semenstral*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, #34 – junho, pp. 19- 42.
- BRECHET, R., (1972) *Essai sur l’Histoire de la Mission Philafricaine*, Lausanne: Alliance Missionnaire Evangelique,
- BREUILLY, J. (1993), *Nationalism and the State*, Chicago: University of Chicago Press.
- BUAKASA, G. (1973) *L’impensé du discours*, Kinsâsa: Presses Universitaires du Zaïre
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (2010) *Dicionário dos símbolos*, Lisboa: Teorema.
- COPANS, J. (1978), “Choisir une langue pourquoi?”, in: *Cahiers d’Études Africaines de l’E.P.H.E.*, Sorbone/Paris, Vol. XI, pp. 417- 420.
- CUVELIER, J. (1934) *Nkutama mvila za makanda um nsi’a Kôngo*, Tumba
- _____. (1953), *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques 1700-1717*, Bruxelas : Insitut Royal du Congo Belge.

- DE MUNCH, J. (1953) “Ntambi za bakulu”, In: Kukyele, *Révue diocésaire de Matadi*, #7, Ntumba, pp.87-92.
- DOUTRELOUX, A. (1967) *L’ombre des fétiches*, Louvain: Nauwelaerts.
- DURKHEIM, E. (2000) *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmica na Austrália*, São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, C. (1973), *Interpretation of Cultures*, New York: Basic/Institute of Advanced Study, Princeton University.
- GELLNER, E. (1997), *Nationalism*, Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- GIDDENS, A. (1984), *The Construction of Society: Outlines of a Theory of Structuralism*, Berkeley: University of California Press.
- GILBERT, P. (1998), *The Philosophy of Nationalism*, Boulder: Westview.
- GRENFEL, J. (1998), “Simão Toco: An Angolan Prophet”, In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. #2, (maio), pp. 210- 226.
- HENDERSON, L. (1990) *Igreja em Angola: um rio com várias correntes*, Lisboa: Editorial Além mar.
- HAMBLY, W., (1934), *The Ovimbundu of Angola*, Chicago: Field Museum.
- HOBSBAWM, E. J. (2008), *Nações e nacionalismo desde 1780*, São Paulo: Paz e Terra.
- JACOBSON-WIDDING, A. (1979) *Red-White-Black as a Mode of Thought*, Uppsala: Almqst & Wiksell International.
- JADIN, L. (1957), “Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la “Sainte Antoine” congolaise (1694-1718), In: *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, Vol. XXXIII, Bruxelas, pp.307-337.
- _____. (1963), “L’aperçu de la situation au Congo et les rites d’élections du roi en 1775”, In: *BIHBR*, #35, pp.246-419.
- JANZEN, J; MacGAFFEY, W. (1974) *An Anthropology of Kongo Religion*, Lawrence: University of Kansas Press.
- JOHNSTON, H. (1910) *Georges Grenfell and the Congo*, T. I; II, Nova Iorque: Appleton & Company.
- KAJIBANGA, V. (2014) “Filosofia Africana – Autenticidade e Libertação”, In: *O que é Filosofia Africana? – Cadernos de Ciências Sociais*, Lisboa: Escolar editora.
- KEITA, B. N., (2015) *Contribuição endógena para a escrita da História da África Negra*, Luanda: Mayamba.
- KUNZIKA, E. (2015) *A Formação da Nação Angolana Através da Luta de Libertação*, Lisboa: Pântamo editora.
- LAMAM, K. E., (1936) *Dictionnaire Kikongo-Français*, Bruxelas: Académie d’Outre-Mer.
- LIMA, M. (1968), “Les hommes (conte ngangela)”, In: *Cahiers d’Études Africaines de l’E.P.H.E.*, Sorbone/Paris, Vol. VIII, pp. 257- 269.
- _____. (1992), *Os Kyaka de Angola, Vol.III*, Lisboa: Távola Redonda.
- MARCUM, J. (1969) *Angola Revolution. Vol. 1. Anatomy of Explosion*, MIT.
- MacGAFFEY, W. (2000) *Kongo Political Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
- MBOKOLO, E. (2011) *África negra. História e Civilizações*, Lisboa: Colibri.
- MERTENS, J. (1942) *Les chefs couronnés chez les Kongo orientaux*, Bruxelas: IRCB.
- MOLEMA, S.M. (1920) *The Bantu. Past and presente*, Endinburgh: W. Green & Son.
- RIBAS, O. (1952) *Ecos da mina terra*, Luanda: Lello.
- SANTOS, E. (1965) *Maza*, Lisboa: edição do Autor.
- SILVA, A. J. (1966) *Dicionário Português-Nhaneca*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Angola.

- SINDA, M. (1972) *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme eta utres mouvements*, Paris: Payot.
- SMITH, A. D. (2006), *Nacionalismo*, Lisboa: Teorema.
- SOREMEKUN, F., (1971), “Religion and Politics in Angola: The American Board Mission and The Portuguese Government 1880-1922”, In: *Cahiers d’Études Africaines de l’E.P.H.E.*, Sorbone/Paris, Vol. XI, pp. 341- 377.
- SOUSBERGHE, L. (1954) “Pactes d’union dans la mort ou pactes de sang chez les Bapende et leur voisins”, In: *Congo*, T. I, Bruxelas.
- VAN HAEPEREN, F. (2002) *Le collège pontifical (3ème s. a.C. – 4ème s. p.C). Contribution à l’étude de la religion publique romaine*, Bruxelas: Brepols.
- VAN WING, J. (1938) *Études Bakongo, II. Religion et Magie*, Bruxelas: Falsk Fils.
- WEBER, M. (1982) *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: LTC.
- WEEKS, J. (1914) *Among the primitive Bakongo*, Londres: Seeley.

Recebido em 16/04/2016 – Aprovado em 30/07/2016

Por uma cidadania de primeira classe: supremacia racial e o debate sobre integração na imprensa afro-americana na Primeira Guerra Mundial (1917-1919)

Flavio Thales Ribeiro Francisco¹

Resumo: O objetivo deste artigo é o de compreender a formação de hierarquias raciais no pós-abolição e o debate na imprensa negra sobre a integração da população negra nos Estados Unidos durante a Primeira Guerra Mundial. Os periódicos *Chicago Defender* e *The Crisis* expressaram os anseios do ativismo negro nas primeiras décadas do século XX, galvanizados pela atuação dos combatentes negros no conflito no Velho Continente. A Grande Migração e a participação dos negros na Primeira Guerra mundial foram consideradas dois eventos impulsionadores de uma cidadania de primeira classe para os negros.

Palavras-chave: Ativismo afro-americano; imprensa negra; Estados Unidos; supremacia racial.

Abstract: This article goes on to comprehend the emergence of racial hierarchies in post-abolition era and the debate of Black press on the integration of African Americans during First World War. The periodicals *Chicago Defender* and *The Crisis* expressed the aspirations of the Black activism in early decades of Twentieth Century, galvanized by the role played by Black soldiers in the conflict. The Great Migration and First World War were regarded as the key events that would promote a first class citizenship for African Americans.

Keywords: African American activism; Black Press; United States; Racial Supremacy.

Introdução

Em 1863, Martin Delany, figura importante entre as lideranças negras nos Estados Unidos, procurou colocar em prática a sua ideia de organizar o alistamento de negros para as tropas da União que combatiam os Confederados na Guerra Civil (1861-1865). A percepção, naquele momento, era a de que a vitória do presidente Abraham Lincoln no conflito contra os estados rebeldes do sul promoveria a cidadania da população negra com o desmantelamento da escravidão no país. Delany conseguiu um encontro com Lincoln somente em 1865 e, através da sua capacidade de persuasão, oficializou a formação de um batalhão negro sob sua liderança. A maioria dos alistados era formada por escravos fugidos que cumpriram um papel ativo em uma guerra na qual cerca de 750 mil pessoas morreram.

A participação de Martin Delany na Guerra Civil foi marcante, mas o que torna a sua

1 Pós-Doutorando em História pela UNESP-ASSIS. Email: flaviusnet@hotmail.com.

trajetória interessante é o fato de ele ter sido considerado um dos pais do Nacionalismo Negro.² Em 1850, Delany foi obrigado a deixar a faculdade de medicina da Universidade de Harvard, após o protesto contra a presença de estudantes negros na instituição, e testemunhou aprovação da Fugitive Law, lei que permitia aos senhores capturarem escravos fugidos em estados não escravocratas (FRANKLYN; SCHWENINGER, 1999). Em um momento de frustração com práticas e políticas que inviabilizavam uma cidadania negra, Martin Delany direcionou o seu olhar para além das fronteiras norte-americanas, reforçando a necessidade dos negros criarem a própria nação (GILROY, 1998). Em sua obra *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States, Politically Considered*, demonstrou como outros povos europeus e as comunidades judaicas se organizavam para conquistar autonomia. Aos negros dos Estados Unidos que aspiravam pela igualdade de direitos, restava apenas como alternativa a formação de uma comunidade nacional em uma outra região das Américas. Portanto, a integração dos negros à democracia norte-americana, na perspectiva de Delany, era uma realidade distante.

A emigração de negros para a América latina e o continente africano foi debatida já no início do século XIX, principalmente por escravocratas que não viam com bons olhos a formação de comunidades de negros livres nos Estados Unidos. O principal argumento era o de que os negros escravizados se entusiasmavam com a possibilidade de conquista da liberdade ao testemunhar a experiências dos negros livres. Durante a luta pela independência das 13 colônias britânicas, alguns negros que participaram do conflito conquistaram a liberdade. Posteriormente, nos estados do norte, a escravidão perdeu sua força gradativamente, contribuindo para a ampliação de comunidades negras livres. Uma das principais iniciativas para resolver essa questão foi a criação da *American Colonization Society* em 1816, que tinha como objetivo a obtenção de terras fora do território norte-americano para o assentamento de negros livres (SAMPAIO, 2013). O tema da emigração causou grande controvérsia nas comunidades negras entre aqueles que não enxergavam a possibilidade de conquista de direitos e os que acreditavam que o destino da população negra estava nos Estados Unidos.

O periódico *Freedom's Journal*, criado em 1826, revelou os impasses das lideranças diante do debate sobre o lugar do negro livre no país. O jornal, o primeiro a ser publicado por negros, procurou difundir ideias que se opusessem aos argumentos dos defensores da escravidão. Contudo, os seus editores, foram manifestando posições diferentes sobre os caminhos a serem trilhados para superar as barreiras raciais. Samuel Cornish, que posteriormente se engajaria em organizações

2 Ideologia que defende a autonomia dos negros em relação à nação, defendendo a formação de uma comunidade negra no interior do Estado nacional.

antiescravistas e abolicionistas, expressou a sua crença na integração racial, já John Russwurm se envolveu com os projetos de colônias afro-americanas no Caribe, especulando sobre a possibilidade de assentamento no Haiti. Devido a outros compromissos profissionais, Cornish deixou a edição do jornal, mas retornou para reerguer o *Freedom's Journal* posteriormente, após a perda de um grande número de leitores incomodados com ênfase de Russwurm sobre esquemas de emigração de afro-americanos. O século XIX, na perspectiva dos negros livres, foi marcado pelas incertezas sobre uma cidadania negra e a permanência na América do Norte (HUTTON, 1992).

A Guerra Civil, como mencionado acima, despertou o ânimo de lideranças como Martin Delany, que já havia desistido das possibilidades de supressão da escravidão e da integração dos libertos. Ainda durante o conflito entre as tropas da Confederação e da União, escravos que fugiam das fazendas procuravam pela assistência das tropas do Norte, consideradas como agentes de destruição das relações escravocratas nos estados do Sul. Na Carolina do Sul, já em 1861, iniciou-se um experimento com 10 mil escravos que foram abandonados pelos proprietários e assumiram a responsabilidade de administrar as atividades nas terras que habitavam (SCHNEIDER, 2007, P. 325). As plantações de algodão logo foram substituídas por milho e batata para a subsistência. O conflito impulsionou as lutas pela liberdade e possibilitou as primeiras experiências de libertos como combatentes nas tropas da União ou como fazendeiros autônomos sem a supervisão dos senhores.

A abolição da escravatura, em 1863, foi celebrada pela população negra e tratada como um encaminhamento natural para afirmação de uma cidadania de primeira classe, na qual os negros desfrutariam de todos os direitos oferecidos aos cidadãos brancos. Entretanto, o fim da Guerra Civil apenas abriu um campo para novas disputas políticas em torno do lugar dos negros na sociedade norte-americana. O assassinato de Abraham Lincoln foi consequência das tensões não resolvidas que permaneceriam pelos próximos anos. Andrew Johnson, ao assumir a presidência, costurou uma aliança com as elites sulistas, possibilitando a reestruturação de uma hierarquia racial no pós-abolição. Nos estados do Sul, os *Black Codes* foram aprovados teoricamente para regular a situação dos libertos, mas na prática serviram como instrumentos de opressão e controle dos trabalhadores negros. A ascensão de uma cidadania negra foi inviabilizada por leis que deram um poder desproporcional aos grandes proprietários de terra que utilizaram o capital político para estruturar um novo regime de exploração do trabalho dos negros nos estados do sul (FONER, 1988). A guerra devastara a economia algodoeira e era necessário que ações fossem tomadas rapidamente para o reestabelecimento da agricultura de exportação.

Políticos de uma ala radical do Partido Republicano, entretanto, afirmavam que o sufrágio dos afro-americanos era um dos elementos chaves para a recuperação do Sul sob a intervenção do Norte, o governo federal deveria garantir a igualdade de direitos e promover a cidadania dos negros. Republicanos como Charles Sumner e Thadeus Stevenson articularam uma forte oposição ao presidente Andrew Johnson, e questionaram, em embates no congresso norte-americano, o excesso de concessões à classe dos proprietários de terras que comprometia as iniciativas de inclusão dos libertos. Por outro lado, entre iniciativas individuais e coletivas, os libertos enfrentavam no cotidiano as tentativas de controle sobre os seus corpos. A violência proporcionada pelos *Black Codes* revelou a profundidade dos antagonismos raciais, levando os republicanos a apoiarem ações mais incisivas para assegurar a igualdade de direitos. A aprovação da Décima Quarta Emenda da Constituição, em 1868, expressou o movimento de apoio às políticas para a integração racial nos estados do Sul, assegurando por lei a cidadania de pessoas nascidas no território norte-americano e a igualdade de direitos independentemente da raça (Ibidem, 1988).

Neste contexto no qual republicanos moderados e radicais manifestavam o compromisso com a promoção de uma cidadania negra, a Agência dos Libertos cumpriu um importante papel na integração da população negra através da organização de instituições e recursos para os menos abastados. A instituição foi fundamental na construção de entidades educacionais e também procurou intervir na relação entre os grandes proprietários de terra e os libertos, garantindo a transição da escravidão para o trabalho livre. Através da implementação de um conjunto de políticas para o progresso da população negra no período da Reconstrução, surgiram também as tradicionais universidades negras, como Howard e Fisk, que ao longo da história colaborariam para formação de uma elite política e intelectual. Entretanto, os republicanos radicais perderam força no partido e não foram capazes de sustentar as iniciativas de inclusão da população negra. Os políticos sulistas logo retomaram poder e rearticularam atores e instituições no sentido de estabelecer uma ordem social estruturada pela segregação racial. Por um curto período de tempo, a população negra, ainda concentrada nos estados do sul, vislumbrou um processo de integração social, mas a reação racista acabou determinando o lugar dos negros nas margens da sociedade norte-americana.

A hierarquia racial que se estabeleceu no período posterior ao retrocesso nas políticas integracionistas limitou o ativismo negro que se rearticulava no pós-abolição. A luta pela igualdade de direitos perdeu espaço para um conjunto de ações que promoviam as instituições negras sem necessariamente afetar a estrutura segregada das comunidades do Sul. Na última década do século XIX, Booker T. Washington ascendeu como a principal liderança e referência de uma agenda

política que enfatizava a importância de uma educação técnica e a difusão do empreendedorismo entre os negros sulistas. Washington definiu a sua abordagem em uma cultura segregacionista, observando que antes que os negros almejassem a integração era necessário estabelecer as bases para o desenvolvimento de suas próprias comunidades. A perspectiva moderada do líder negro atraiu a atenção de políticos brancos, interessados no discurso que não desafiava a hierarquia racial e apontava para estratégias coletivas restritas ao universo dos negros.

A trajetória de Washington teve como evento marcante o seu discurso de Atlanta, em 1895, para uma plateia predominantemente branca, no qual fez a observação de que as agitações pela igualdade de direitos deveriam ser substituídas pelo trabalho duro e o desenvolvimento econômico dos negros em um “Novo Sul” (WASHINGTON, 1995). Para Washington, através do trabalho na agricultura e da formação de empreendedores, os negros poderiam progredir e demonstrar a capacidade para o exercício de cidadania nos Estados Unidos. De certa forma, o líder negro referendou a segregação racial e delimitou as ações da população negra a uma estrutura social racializada e extremamente rígida. O sucesso de Booker T. Washington como representante dos negros reconhecido por diversas autoridades brancas se deu justamente no momento em que a Suprema Corte, em 1896, decidiu favoravelmente pela interpretação que afirmava que a separação de grupos raciais não violava a Constituição norte-americana, desde que brancos e negros tivessem acesso aos mesmos serviços e recursos. A decisão do caso *Plessy vs. Ferguson*³ deu força à doutrina “separados, mas iguais”, legitimando a segregação de espaços públicos e privados nos estados do Sul.

Ascensão dos novos negros e a institucionalização do ativismo

Os códigos raciais aplicados em níveis locais, como observamos acima, inviabilizaram uma agenda de luta pela igualdade de direitos. A grande maioria da população negra, na última década do século XIX, ainda se concentrava no Sul do país e a expectativa de integração era muito pequena. A situação mudou a partir da segunda década do século XX, com a Primeira Guerra Mundial. Cidades como Chicago, Nova Iorque, Detroit e Boston, que apresentavam uma economia vigorosa, sobretudo com a consolidação da indústria no norte, transformaram-se em polos de atração de trabalhadores negros. A inserção, ainda que limitada, dos negros ao mercado de trabalho nas cidades do norte foi consequência da interrupção no fluxo de imigrantes europeus para os

3 Por 7 a 1, os juizes da Suprema Corte norte-americana decidiram a favor da constitucionalidade da segregação racial nos estados da União.

Estados Unidos após o início da guerra no Velho Continente e também do recrutamento de trabalhadores brancos para as forças armadas enquanto o país aguardava a possibilidade de entrar no conflito. Agentes contratados pelas indústrias passaram a circular pelas cidades do Sul para informar os trabalhadores negros sobre as oportunidades de emprego nas cidades do Norte.

Assim, iniciou-se o deslocamento de milhares de migrantes negros para as cidades do norte, conhecido na historiografia norte-americana como a Grande Migração. Ao longo do século XIX, as comunidades de negros livres instaladas nos estados onde a escravidão havia sido abolida formavam apenas pequenos grupos nas cidades do Norte. Entretanto, a partir de 1914, as comunidades começaram a crescer de maneira acentuada com a migração, alterando decisivamente o mapa demográfico. Entre 1915 e 1930, cerca de 3,4 milhões de negros se deslocaram, transformando o perfil racial de algumas cidades (GROSSMAN, 1989). Na cidade de Chicago, por exemplo, entre 1910 e 1920, a população de negros saltou de cerca de 15 mil para 90 mil. A pequena população negra que vivia espalhada pela cidade na última década do século XIX se transformou em um cinturão negro concentrado na zona sul. Nesse mesmo período, a população negra de Nova Iorque chegaria a 150 mil, concentrando-se no mítico bairro do Harlem.

Assim as comunidades negras do norte possibilitaram a formação de uma diversidade de entidades sociais e políticas e a emergência de novas lideranças negras nos Estados Unidos. A abordagem moderada de Booker T. Washington passou a ser questionada por uma geração de militantes que se articulava em diferentes organizações que desafiavam as hierarquias raciais estruturadas na sociedade norte-americana. Dentre as lideranças podemos destacar William DuBois, Ida B. Wells, James Weldon Johnson, Hubert Harrison, Marcus Garvey, William Trotter e Alain Locke. DuBois, o primeiro negro a conquistar o título de PhD na Universidade de Harvard, de maneira contundente contestou as posições políticas de Booker T. Washington, reforçando a importância da luta pela igualdade de direitos e enfatizando os limites do progresso econômico enquanto via de integração social (DUBOIS, 1999). William Dubois ganhou notoriedade com seu ativismo e produção intelectual, destacando-se como um dos principais articuladores da National Association for Advancement of Colored People (NAACP), em 1909. Esta organização, formada a partir de um quadro inter-racial de ativistas, cumpriu um importante papel desafiando práticas racistas nas instituições privadas e públicas, além de defender o direito de cidadãos negros contra as incongruências da justiça norte-americana viciada pelo racismo.

Ida B. Wells, que também fez parte do quadro de militantes da NAACP, destacou-se pela luta contra o linchamento de cidadãos negros nos Estados Unidos. Ao lado de Mary Terrel Church,

foi uma das representantes das mulheres negras no ativismo negro em uma linhagem de figuras como Sojourne Truth, Harriet Tubman, Mary Ann Chadd e Ana Cooper. Além de atuar no movimento sufragista, Wells denunciou as inúmeras práticas de violência perpetradas contra cidadãos negros nos Estados Unidos. Em seus discursos e escritos, a líder negra apontou as inconsistências de alegações de que homens negros sistematicamente violentavam mulheres brancas. O seu argumento era o de que as representações de homens negros estupradores foram concebidas como estratégia de dominação para desestimular a competição entre trabalhadores negros e brancos no mercado de trabalho. Ida B. Wells colocou em evidência o conjunto de estratégias de opressão racial que possibilitou a reorganização de uma hierarquia racial no período pós-abolição (SILKEY, 2015).

Em meio a essa emergência de novas lideranças, é possível identificar o papel ativo de negros originários do Caribe britânico, que se destacaram em uma linhagem de militantes radicais no ativismo negro norte-americano. Hubert Harrison ascendeu como uma das grandes referências do socialismo negro (PERRY, 2010). A sua trajetória, de certa forma, acabou reproduzindo uma tendência comum na experiência de ativistas negros com o Partido Socialista e, posteriormente, o Partido Comunista. Em um primeiro momento, Harrison foi um entusiasta do Partido Socialista, defendendo entre os membros do partido a importância da colaboração inter-racial e da promoção do socialismo entre os afro-americanos como estratégia de fortalecimento da luta contra o capitalismo norte-americano. Entretanto a estrutura do Partido Socialista, imerso na cultura racial dos Estados Unidos, revelou práticas discriminatórias que levaram Harrison a deixar o partido em 1915 e apostar em suas próprias iniciativas para difundir o socialismo entre os negros do Harlem. Através da organização Liberty League e da publicação do jornal *The Voice*, promoveu debates sobre o socialismo, a questão racial e o imperialismo, inserindo os afro-americanos em um contexto internacional.

Outra figura originária do Caribe britânico com grande influência no ativismo negro do período foi Marcus Garvey. O jamaicano iniciou a sua militância antes de imigrar para os Estados Unidos, inspirando-se na agenda de Booker T. Washington de promoção de uma educação para o empreendedorismo. Garvey chegou a trocar cartas com Washington, com a expectativa de recriar na Jamaica instituições de educação profissional e técnica nos moldes das promovidas pelo líder norte-americano. No entanto, ao fazer uma jornada pelo Sul dos Estados Unidos, Marcus Garvey percebeu os limites da agenda de Washington em um regime segregacionista que assolava as comunidades sulistas. Quando se instalou em Nova Iorque e iniciou a sua militância nas esquinas da

cidade, o jamaicano passou a defender a ideia de retorno para o continente africano, retomando justamente projetos nacionalistas do século XIX como o de Martin Delany (STEIN, 1986). Através de UNIA – Universal Negro Improvement Association –, Garvey conseguiu atrair a atenção dos negros do Harlem, transformando-se numa liderança popular. Em seu projeto, a criação de colônias de afro-americanos e outros grupos afrodescendentes na África era parte de um movimento de redenção da raça negra, que seria inviável em cooperação com as populações brancas. As ideias de Garvey ganharam projeção internacional através da publicação do jornal *Negro World*, alcançando populações negras no Caribe, nos países africanos e, até mesmo, entre os brasileiros (FRANCISCO, 2013). O jamaicano foi uma figura influente até meados da década de 1920, antes que fosse preso e deportado para a Jamaica por se envolver em um caso de fraude de correspondências.

A Grande Migração também contribuiu para o crescimento e fortalecimento da imprensa negra no norte do país, onde a repressão sobre jornalistas e empastelamentos de redações não eram comuns. Na virada entre o século XIX e XX, os jornais negros, apesar de instrumentos fundamentais para a mobilização política, ainda sofriam devido a uma restrita base de leitores, penando para manter uma receita capaz de manter a circulação. Entretanto, a migração de milhares de trabalhadores negros e o aumento da taxa de alfabetização promoveram o processo de profissionalização do jornalismo afro-americano (JORDAN, 2001). O *Chicago Defender*, jornal semanal que foi o principal periódico negro no entre guerras, começou a circular em 1905 pelas esquinas dos bairros habitados majoritariamente pelos negros. O *Defender*, contudo, iniciou a sua operação de maneira artesanal. Robert Abbott, o seu fundador e editor, produzia o periódico no mesmo quarto alugado onde dormia. A publicação do jornal surgiu como uma alternativa à carreira de advogado, frustrada pelas barreiras raciais impostas aos profissionais negros. Abbott, um migrante originário do estado da Geórgia, inúmeras vezes pensou em encerrar a publicação do *Defender*, porém a formação de uma comunidade negra em Chicago impulsionou as vendas do jornal, transformando-o em um dos negros mais ricos do país na década de 1920.

O periódico, uma modesta folha de circulação local até 1915, atingiu uma circulação nacional, promovendo a migração de trabalhadores negros e criticando veementemente o segregacionismo nos estados sulistas (DESANTIS, 1993). As cidades do Norte foram representadas nas páginas do *Defender* como espaços de inclusão dos negros, enquanto o Sul do país foi retratado como espaço de reconfiguração de uma hierarquia racial após a escravidão. No amplo espectro político que se formou com a ascensão dos “novos negros”, Robert Abbott emergiu como uma liderança que lutava pela integração racial e acreditava que o capitalismo norte-americano, presente

em cidades como Chicago, Nova Iorque, Detroit e Pittsburgh, incorporaria em um período curto de tempo os afro-americanos à modernidade.

Seguindo os passos do *Chicago Defender*, jornais negros de outras cidades passaram a circular regionalmente e nacionalmente, como o *New York Age*, o *Baltimore Afro-American*, o *Norfolk Journal and Guide*, o *Boston Guardian*, o *Pittsburgh Courier* e o *Negro World*. Esses periódicos cumpriam um papel importante na formação de uma esfera pública negra, na qual questões relacionadas às experiências negras nos Estados Unidos ganhavam destaque. A revista *The Crisis*, em meio aos jornais semanais, dedicou-se a publicação de artigos literários e de análises de eventos que tinham impacto sobre os afro-americanos, revelando um perfil mais intelectualizado. O periódico começou a circular em 1910 como órgão de difusão de ideias de ativistas da NAACP, divulgando também as atividades da organização política. Williams DuBois, enquanto um dos intelectuais e ativistas mais ativos naquele momento, atuou como editor da revista e procurou utilizá-la como um meio de aproximação de sua produção intelectual de um público mais amplo (NASCIMENTO, 2015). O periódico iniciou a sua circulação com 1000 exemplares e atingiu 100 mil na década de 1920.

O novo negro, representado e difundindo na literatura e na imprensa negra, não somente revelou uma abordagem mais crítica em relação ao racismo, mas também a emergência de um negro alinhado à modernidade norte-americana, reforçando a crença de que os centros da industrialização norte-americana poderiam transformar, a partir da inclusão dos negros ao mercado de trabalho, a estrutura social e dismantelar as hierarquias raciais em diferentes regiões dos Estados Unidos. Quando a Primeira Guerra Mundial se iniciou na Europa e passou-se a especular sobre a possibilidade de entrada dos norte-americanos no conflito, a militância negra identificou no evento um momento privilegiado para reforçar a importância da integração racial, clamando pelo recrutamento dos negros para o exército. A atuação dos combatentes negros demonstraria a lealdade dos afro-americanos com a nação. Assim como no período da Guerra Civil, a Primeira Guerra Mundial entusiasmou diversos segmentos da população negra que acreditaram que o conflito abriria as frestas para inclusão e mobilidade social.

Primeira Guerra Mundial e possibilidade de integração

Se a Primeira Guerra Mundial foi considerada por grande parte dos negros uma oportunidade para demonstrar a lealdade à nação norte-americana e promover a inclusão, os

segmentos da população branca resistentes à ascensão dos negros enquanto cidadãos de primeira classe compreenderam que o conflito no continente europeu poderia ser uma ameaça a uma ordem social estruturada por hierarquias raciais. Os próprios militares criaram barreiras para o recrutamento de negros, comprometendo o ingresso nas forças armadas. Os jornais da imprensa negra, dentre eles o *Chicago Defender*, denunciaram as inúmeras práticas discriminatórias, que obrigavam os negros a repetidamente tentar o alistamento. Em 1917, quando os Estados Unidos entraram na Guerra, a militância negra reforçou ainda mais o clamor pelo recrutamento de negros, principalmente quando o presidente Woodrow Wilson justificou a participação do país a partir da retórica da “guerra por democracia”. Na revista *The Crisis*, foi observada a contradição entre a participação dos negros na guerra e as barreiras raciais que inviabilizavam a integração:

O negro é obrigado a pagar os seus impostos. Agora ele foi chamado para lutar pelo seu país. No futuro, será possível sob a lei escrita, ou tais leis tradicionais, impor aos negros os deveres e negá-los o direito a uma cidadania? Se é dito aos negros que eles tem uma missão, é possível afirmar que no futuro eles poderão estar numa lista de recrutamento, mas não poderão votar? (*The Crisis*, 30 de novembro de 1917, p.78) [Tradução do autor].

Entretanto, como observa a historiadora Adriene Lentz-Smith (2009), a questão do recrutamento de negros não estava circunscrita aos debates sobre cidadania, há também um elemento crucial nesse momento de mudanças que é a disputa sobre as masculinidades. O ingresso de negros nas forças armadas fomentaria a competição entre homens negros e brancos, a possibilidade de vestir o uniforme e representar os Estados Unidos na Primeira Guerra, de certa forma, elevaria o status dos homens negros. Mulheres e homens negros passaram a tratar os soldados afro-americanos como guerreiros capazes de confrontar a violência racial e de desestabilizar a supremacia racial nos Estados Unidos. Entre alguns segmentos da população branca norte-americana, contudo, a possibilidade de negros receberem treinamento militar foi considerada uma afronta, questionava-se a lealdade dos afro-americanos à nação.

A questão do recrutamento criou tensões entre brancos e negros, sobretudo em bases do sul, onde os cidadãos desafiavam a autoridade dos militares negros uniformizados que estavam na expectativa do embarque para a França. Em Houston tivemos o caso mais trágico. Ao reagirem aos atos violentos de policiais brancos sobre mulheres negras, oficiais negros, já cansados do preconceito racial cotidiano, empunharam armas e desafiaram a estrutura social do Jim Crow⁴

4 Termo utilizado para se referir ao regime segregacionista nos Estados Unidos.

atirando em cidadãos da cidade. O levante, embora tenha entusiasmado parte do regimento, não foi o suficiente para incitar a raiva e o senso de justiça de todos os militares negros, desarticulando-se em poucas horas. Em seguida, aqueles que haviam protagonizado o evento foram julgados e condenados. Alguns foram para a forca, outros passaram o resto da vida na cadeia, e uma parte foi sentenciada com condenações leves. Apesar de tudo, o acontecimento reforçou a convicção de ativistas de que a lealdade dos soldados negros durante a guerra teria como retribuição o direito a uma cidadania de primeira classe.

Cerca de 200 mil negros participaram da Primeira Guerra Mundial, 42 mil foram para as linhas de frente do conflito no continente europeu (Ibidem, p. 34). As tensões que se revelaram já nos campos de treinamento em território norte-americano preocuparam os ativistas e jornalistas da imprensa negra que discutiam a reprodução de práticas discriminatórias nos acampamentos em terras estrangeiras. As questões debatidas nos periódicos negros tiveram repercussão, milhares de cidadãos americanos e algumas organizações políticas fizeram pressão sobre as autoridades militares para que investigassem as alegações de segregação nas Forças Armadas. Em Declaração, Newton Baker, Secretário da Guerra, procurou responder os rumores de discriminação com uma declaração, afirmando que o departamento investigaria qualquer caso de injustiça racial, mas também clamando por uma causa nacional em um momento de guerra:

Respondendo a vários telegramas e cartas de protesto enviados para o departamento, que chamaram a minha atenção, sobre as alegações de discriminação contra os recrutas negros, eu gostaria de dizer que uma investigação sobre o problema acabou de ser encaminhada.

Como vocês sabem, a minha política é a de desencorajar qualquer discriminação baseada na raça. Essa política não foi adotada meramente como um ato de justiça para todas as raças que fazem parte da sociedade americana, mas como uma salvaguarda para uma instituição que passa por um dos grandes momentos de sacrifício. Qualquer desordem racial poderia comprometer o engajamento no conflito.

Ao mesmo tempo não há intenção da parte do Departamento de Guerra de promover a questão racial. Neste momento de emergência nacional, homens brancos e negros têm sido chamados para defender a honra do nosso país. Seguindo a lógica, alguns lutarão nas trincheiras e outros contribuirão em outras operações atrás das linhas de fogo. (Chicago Defender, 8 de dezembro de 1917, p. 7) [Tradução do autor].

No periódico *Chicago Defender* é possível identificar uma oscilação entre ceticismo e entusiasmo. Se por um lado as alegações de discriminação no exército norte-americano pareciam ter exportado para a Europa a supremacia racial, por outro havia uma leitura otimista sobre o cenário

socioeconômico. A Grande Imigração, com o deslocamento de trabalhadores negros para os grandes centros industriais do país, iniciara um processo de inserção dos negros no mercado de trabalho. No entanto, a Primeira Guerra Mundial promoveria uma cidadania negra de primeira classe, o *Chicago Defender* desenhava um cenário positivo não somente para os afro-americanos, mas também para todas as populações negras do mundo. De acordo com o jornal, o conflito se apresentava como a oportunidade para que o homem negro demonstrasse a sua capacidade e desmantelasse todos os argumentos sobre a sua inferioridade. Os africanos e os caribenhos, por exemplo, já haviam ganhado o reconhecimento dos franceses, que em retribuição à lealdade durante o conflito, os incorporariam como cidadãos do império. Senegaleses, marroquinos e combatentes da Martinica “atenderam ao chamado dos franceses” e colocaram as suas vidas em risco por uma nação que os “reconhecia como iguais”, e não como povos subjugados e inferiores. O *Chicago Defender* não escondia suas expectativas positivas:

[...] Nossos soldados têm grande responsabilidade. “Se eles provarem que são tão capazes quanto os brancos”, diz o Chicago Tribune, “no aspecto disciplinar, auto-domínio e coragem, eles farão muita coisa para diminuir o preconceito racial”.

Nós estamos sob julgamento. Todos nós precisamos apoiar nossos soldados, é necessário animá-los e encorajá-los. Através da lealdade e uma boa medida de devoção, nós esperamos ganhar, não somente a liberdade na América, mas uma cidadania integral e inquestionável. (*Chicago Defender*, 5 de janeiro de 1918, p.10) [Tradução do autor].

A *The Crisis*, com menos entusiasmo, em um tom mais crítico, publicou uma variedade de artigos que, a partir de diferentes ângulos, questionou a democracia norte-americana e ressaltou as lutas históricas das lideranças negras. Além da memória da participação de soldados negros na Guerra Civil, o periódico também fez referência aos combatentes negros que participaram da Guerra Hispano-Americana, com imagens e textos que traziam uma narrativa histórica da lealdade dos afro-americanos aos Estados Unidos. Na edição de junho de 1917, o editorial da revista trouxe as observações de Mary White Ovington, que demonstrou a dificuldade de se defender a existência de uma democracia norte-americana a partir das experiências dos afro-americanos, com a discriminação no funcionalismo público, a negação do direito a um julgamento justo e ao voto, comprometendo a representação política dos negros no congresso norte-americano. Na mesma seção, foi reproduzido o sermão de Stephen Wise, ironizando o fato de que foi necessário os negros lutarem em terras estrangeiras para se reconhecer os limites da democracia nos Estados Unidos:

Nós precisamos deixar nosso próprio país para perceber algumas injustiças. Nós fomos surpreendidos por rumores de sentimentos de desafeto e revolta dos negros contra a nação, rumores injustos sobre a raça negra. Os negros são tão leais à nação quanto os brancos. Este não seria o melhor momento para não somente demonstrar um gesto de generosidade em relação negro, mas também para rever a nossa atitude e tornar possível para que ele possa cooperar com os esforços de guerra com entusiasmo e alegria? A ocasião é favorável. Podemos nós como nação sermos justos, em nossa paixão por nobreza e justiça mais do que a beleza da generosidade, lidar sabiamente com o nosso grande erro na experiência americana? (*The Crisis*, junho de 1917, p. 116) [Tradução do autor].

Apesar da diferença de abordagens dos periódicos, ambos consideravam que aquele era um momento de mudanças para a população afro-americana. O *Chicago Defender* incrementou a sua cobertura com a publicação de cartas de soldados que atuaram nas linhas de frente do conflito. O jornal reforçou o tom patriótico dos combatentes negros, com relatos eufóricos sobre a experiência de representar os Estados Unidos em batalhas no continente europeu. O sargento Clarence Hudson, por exemplo, além de manifestar a sua admiração pelo *Chicago Defender*, reproduziu o discurso oficial do governo norte-americano, de união de povos em uma luta pela afirmação dos ideais democráticos. Hudson também fez o relato de suas experiências pelas regiões interioranas da França, destacando a recepção positiva dos franceses sobre os soldados negros. No trecho final de sua carta, Hudson ainda revelou o seu sentimento antigermânico elevado pelo clima da guerra:

Agora eu vejo a Grande Guerra. As batalhas em Verdun e Ypres serão sempre lembradas. Eu entrei nesta guerra com tudo isso em mim. Eu não poderia resistir ao sentimento de querer participar desta realidade. A minha primeira inspiração para atravessar o oceano e lutar pelo destino da democracia veio de um desenho em quadrinhos que vi em um jornal noturno, no qual o Kaiser William, em um dragão mecânico de ferro e aço com armas disparando balas pelo seu nariz, olhava para os Estados Unidos e destruía cidades transformando as populações em massa de carne. Na cabeça do dragão estava o Kaiser com sua longa face cruel com o capacete imperial. Esta ilustração ainda está na minha mente. O seu clamor pela morte e aniquilação, que dura cerca de quatro anos, vai terminar. Agora o heroísmo está em evidência, cada um faz a sua parte. Em breve, com fama, grandeza e glória nós retornaremos à “Terra da Liberdade e Lar dos Bravos”, que amanhecerá com um belo dia. (*Chicago Defender*, 24 de agosto de 1918, p. 3) [Tradução do autor].

No entanto, o entusiasmo do ativismo negro foi arrefecendo na medida em que relatos sobre

discriminação e tensão racial nas tropas foram divulgados pela imprensa. O Secretario da Guerra, uma vez mais, foi obrigado a fazer uma declaração para demonstrar o esforço do governo para garantir um tratamento justo aos militares negros. O *Chicago Defender* publicou um artigo, sem a identificação do autor, no qual manifestou a preocupação com a situação das tropas que retornavam aos Estados Unidos sem a garantia de que no futuro a igualdade de direitos fosse assegurada. A Primeira Guerra Mundial, que em um primeiro momento poderia ser um elemento impulsionador num movimento de promoção da cidadania negra, foi tratada no texto como mais um evento de reprodução de hierarquias raciais.

Alguns dos primeiros norte-americanos a irem para as linhas de frente na França foram homens de peles negras. Eles e seus irmãos que chegaram depois têm demonstrado coragem e valor como combatentes, não devendo nada aos seus colegas brancos. Eles têm os mesmos interesses, os mesmos ideais, a mesma paixão pelo país que os soldados brancos. Eles merecem menos direitos que os seus colegas brancos? [...]
[...] Nós estamos planejando uma campanha de americanização da população estrangeira. Porém o homem negro não precisa de americanização. Ele já é essencialmente norte-americano, e está provando isso. O que ele realmente precisa é de justiça, respeito, oportunidade – justiça que não irá tolerar discriminação contra ele, respeito pelo seu patriotismo, oportunidade para se educar e crescer, oportunidade para ajudar o seu país e sua geração como os seus irmãos brancos fazem. (*Chicago Defender*, 24 de agosto de 1918, p. 3) [Tradução do autor].

Já em texto publicado para a *The Crisis*, William Dubois destacou o papel das tropas negras na Primeira Guerra Mundial, tanto de senegaleses que lutaram ao lado de franceses, quanto de afro-americanos que contribuíram com o exército norte-americano como estivadores e soldados. No entanto, a vitória dos aliados no conflito, apoiados pelos Estados Unidos, foi ofuscada pelos relatos de discriminação e segregação dos soldados negros e do próprio DuBois, que testemunhou de perto as movimentações da guerra. A experiência dos afro-americanos foi marcada por ações sistemáticas de militares brancos de controle sobre os negros, com reestruturação de hierarquias raciais de padrão norte-americano em terras estrangeiras. As possibilidades de contato entre negros e brancos franceses foram sabotadas pelos brancos norte-americanos determinados a reproduzir a linha de cor na Europa. Se na perspectiva dos europeus, os afro-americanos foram fundamentais para “salvar a civilização”, algumas autoridades militares os criticaram excessivamente por uma suposta desobediência e falta de disciplina.

[...] Os soldados negros através da doçura conquistaram amigos em todos os lugares. Eles testemunharam o sofrimento de pessoas desventuradas, trabalhando e lutando entusiasmadamente para ajudá-los. Oficiais e civis de alta posição social competiram entre eles para demonstrar o máximo de consideração. Quando um oficial negro, acompanhado de uma senhorita francesa, entrou num café, os americanos brancos ressentidos se levantaram, enquanto os franceses nas outras mesas de maneira cortês o cumprimentaram.

Muitos dos brancos sulistas de alta patente comandados pelo General Ballou fizeram de tudo para prejudicar e desencorajar os homens negros – os fotógrafos não tiveram permissão para fotografa-los, por isso não há quase registros dos soldados negros [...]

[...] As palavras de reconhecimento do papel desempenhado pelos negros estivadores e dos combatentes se espalham, enquanto o exército norte-americano retornará ao país determinado a desprezar os oficiais negros e eliminá-los apesar do ótimo serviço prestado. E os soldados e estivadores? Eles retornarão amargurados e exaltados! Eles não mais se submeterão à casta racial norte-americana e amarão para sempre a França. (*The Crisis*, março de 1919, p. 222) [Tradução do autor].

Os periódicos, reproduzindo o sentimento de soldados e intelectuais negros, de certa forma, fizeram a previsão de que o retorno dos militares seria marcado por tensões raciais. As comunidades afro-americanas de diferentes partes do território alimentaram a esperança de que a participação dos negros na Primeira Guerra Mundial poderia impulsionar um amplo processo de integração racial. Contudo, além dos registros de discriminação e segregação de soldados negros durante o conflito no Velho Continente, confrontos entre brancos e negros se intensificaram com o retorno dos soldados. Enquanto os negros reivindicavam políticas de inclusão e igualdade de direitos, muitos dos soldados brancos exigiram os privilégios que tinham no mercado de trabalho antes da guerra. As clivagens ocasionadas pelos antagonismos raciais se reproduziram em cidades como New London, Bisbee, Coastville e Washington, capital do país. A mais violenta delas aconteceu em Chicago, em um conflito que se estendeu por mais de uma semana com 38 mortos e 530 pessoas feridas. A temporada de violência no ano de 1919 ficou conhecida como Verão Sangrento (ABU-LUGHOD, 2007).

A violência racial no momento de retorno de soldados da Primeira Guerra Mundial encerrou um período de entusiasmo para os que defendiam a tese de que a Grande Migração havia iniciado o processo de inclusão dos negros à modernidade norte-americana. No *Chicago Defender*, o editor Robert Abbott observou que os negros que retornavam da guerra tinham uma consciência política incompatível com a hierarquia racial da sociedade norte-americana, considerando negros e brancos como dois corpos “irreconciliáveis”. No mesmo periódico, William S. Scarborough, reitor da

Wilberforce University, afirmou que os militares não tinham a mínima noção de que ao enviar os negros para combaterem em nome da democracia estavam criando um problema para o futuro. Os soldados afro-americanos voltariam para os Estados Unidos exigindo um outro tratamento, surgiria um novo negro:

[...] Ele é completamente um novo homem, com novas ideias, novas esperanças, novas aspirações e novos desejos. Ele não se submeterá pacificamente às condições anteriores sem protestar vigorosamente e nós não deveríamos pedir que mantivessem um comportamento moderado. Esse é um novo negro que está entre nós, não deveríamos esperar também por um novo homem branco? A guerra tem revolucionado o mundo inteiro, mudando o modo de pensar e de agir. Novas pessoas com novos pensamentos devem assumir o fronte agora. (*Chicago Defender*, 30 de agosto de 1919) [Tradução do autor].

A sensação de mudança perceptível na imprensa negra na segunda década do século XX não foi acompanhada por um entusiasmo de segmentos da população branca norte-americana. William S. Scarborough, assim como vários intelectuais negros do período, testemunharam a ascensão de um novo negro, associado a um processo de modernização da sociedade norte-americana, no entanto não havia um “novo homem branco” para encaminhar o processo de integração da população afro-americana. A violência do Verão Sangrento demonstrou ao ativismo negro que as práticas racistas estavam presentes em todo o território dos Estados Unidos, e não somente circunscrito aos estados do Sul.

Conclusão

Desde o fim da Guerra Civil, a sociedade norte-americana, em um embate entre forças conservadoras e progressistas, passou por inúmeras transformações nas relações raciais. O caso da Primeira Guerra Mundial, e dos eventos subsequentes, revelam alguns tímidos avanços para a população negra que migrou para o norte e as rearticulações de hierarquias estruturadas pela crença na raça. A geração *New Negro*, que contribuiu para a institucionalização do movimento negro nos Estados Unidos, desafiou, a partir de diferentes posições políticas e agendas, a supremacia racial norte-americana. Entretanto, o esforço do ativismo negro, que considerou o conflito na Europa uma oportunidade para reivindicar a igualdade de direitos, não foi capaz de abalar uma ordem social fraturada por hierarquias raciais. A imprensa negra, aqui retratada pelo jornal *Chicago Defender* e a revista *The Crisis*, procurou galvanizar o público negro com a participação de combatentes negros

na Primeira Guerra Mundial, anunciando transformações para os afro-americanos. No entanto, ativistas e jornalistas negros não calcularam o grau de reação de segmentos racistas da população branca, seja resistindo no interior das forças armadas ou reivindicando violentamente privilégios no retorno das tropas. Os poucos avanços dos negros foram freados por um conjunto de eventos que reafirmou a supremacia racial como parte estruturante da sociedade norte-americana.

Referências Bibliográficas:

Fontes:

Chicago Defender: artigos eletrônicos entre 1910 e 1919 disponíveis no site www.chicagodefender.com;

The Crisis: (revista da NAACP): Exemplares completos disponíveis no site <http://www.modjourn.org/journals.html>.

Livros e Teses:

ABU-LUGHOD, Janet L. *Race, space, and riots in Chicago, New York, and Los Angeles*. New York: Oxford University Press, 2007.

BALDWIN, Davarian L. *Chicago's Negroes: modernity, Great Migration and Black urban life*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

CRONON, E. David. *Black Moses: the history of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

DESANTIS, Alan Douglas. *Selling the American Dream: The Chicago Defender and Great Migration of 1915-1919*. Tese de Doutorado, Universidade de Indiana, 1993.

DUBOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

FONER, Eric. *Reconstruction: America's unfinished revolution (1863-1877)*. New York: Harper & Row, 1988.

FRANCISCO, Flavio Thales Ribeiro. *Fronteiras em definição: identidades negras e imagens dos Estados Unidos e da África no jornal O Clarim da Alvorada (1924-1932)*. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2013.

FRANKLYN, John Hope; SCHWENINGER, Loren. *Runaway slaves: rebels on the plantation*. New York: Oxford University Press, 1999.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GREGORY, James N. *The southern diaspora: how great migrations of black and white southerners transformed America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

- GROSSMAN, James R. *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*. University of Chicago Press, 1989.
- HUTTON, Frankie. *The early Black press in America, 1827-1860*. Westport: Greenwood Publishing Group, 1992.
- JONAS, Gilbert. *Freedom's sword: the NAACP and the struggle against racism in America, 1909-1969*. New York; London: Routledge, 2005.
- JORDAN, William G. *Black newspapers and America's war for democracy, 1914-1920*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001.
- KEYSSAR, Alexander. *The right to vote: the contested history of democracy in United States*. New York: Basic Books, 2000.
- LENTHZ-SMITH, Adriane Danette. *Freedom struggles: African Americans and World War I*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- MACLEAN, Nancy. *Behind the Mask of Chivalry: The Making of the Second Ku Klux Klan*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- MORROW, Jr., John H. *The Great War: an imperial history*. New York: Routledge, 2005.
- NASCIMENTO, Carlos Alexandre da Silva. *Representando o "novo" negro norte-americano: W.E.B. DuBois e a Revista The Crisis, 1910-1920*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2015.
- OTTLEY, Roi. *The Lonely Warrior: The Life and Times of Robert S. Abbott*. Chicago: H. Regnery Co, 1955.
- PERRY, Jeffrey B. *Hubert Harrison: The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918*. Columbia University Press, 2010.
- PRIDE, Armistead S. & WILSON II, Clint C. *A history of the black press*. Washington, D.C.: Howard University Press, 1997.
- SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Não diga que não somos brancos: os projetos de colonização para afro-americanos do governo Lincoln na perspectiva do Caribe, América Latina e Brasil dos 1860*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2013.
- SCHNEIDER, Dorothy; SCHNEIDER, Carl J. *Slavery in América*. New York: Facts on Life, 2007.
- SILKEY, Sarah L. *Ida B. Wells: lynching and transatlantic activism*. Athens: Georgia University Press, 2015.
- SIMMONS, Charles A. *The African American Press: a History of News Coverage During National Crises, with Special Reference to Four Black Newspapers (1827-1965)*. Jefferson: McFarland & Co., 1997.
- SMETHURST, James Edward *The African American Roots of modernism: from reconstruction to*

the Harlem Renaissance. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

STEIN, Judith. *The World of Marcus Garvey: race and class in modern society*. Baton Rouge: LSU Press, 1986.

WASHINGTON, Booker T. *Up from slavery*. Nova York: Dover Publications, 1995.

Recebido 20/10/2016 – Aprovado em 20/12/2016.

Negras narrativas de Guaianases: Memórias não expropriadas.

Sheila Alice Gomes da Silva¹

Resumo: Resultado das discussões engendradas para a composição da dissertação de mestrado intitulada: “Negros em Guaianases: Cultura e Memória”, o texto do presente artigo ancora-se no conceito de micro-Áfricas e na metodologia da história oral, especificamente na história de vida, para confrontar a ideologia eurocêntrica hegemônica que fundamenta as histórias popularizadas sobre Guaianases e perceber a presença e as manifestações de resistência dos grupos negros moradores do bairro. Evidenciando uma das entrevistas realizadas para a pesquisa foi possível aperceber-se, a partir da narrativa de dona Penha Maria Lima Severino, a difusa e resistente presença desses grupos outrora invisibilizados.

Palavras-Chave: Guaianases; Grupos negros; Micro-áfricas; história oral.

Abstract: Discussions of the results engendered for the composition of the dissertation entitled "Blacks in Guaianases: Culture and Memory" of this Article text anchored in the concept of micro-Africas and methodology of oral history, specifically the history of life, to confront the hegemonic Eurocentric ideology that underlies the stories popularized on Guaianases and realize the presence and resistance manifestations of black residents of the neighborhood groups. Showing one of the interviews conducted for the study, it was possible to realize, as Maria da Penha Lima Severino owner of narrative, diffuse and strong presence of these groups once invisible.

Keywords : Guaianases; Black Groups; Micro-Africas; oral history.

Introdução

Guaianases é atualmente um bairro com aspirações de cidade. Não só pela área geográfica e pelo índice demográfico², mas também pela pluralidade cultural que permeia o cotidiano de seus habitantes. Mesmo assim, é uma história eurocentrada e hegemônica que, ainda, impregna a memória coletiva dos habitantes do bairro. Uma história que representa e reproduz o discurso popularizado no final do século XIX pelas elites intelectuais, que apontava para uma idealização identitária onde a nação brasileira³ precisaria promover o branqueamento de sua população para se tornar civilizada. A cultura européia não ocupa apenas o lugar de destaque no contexto de fundação e urbanização do bairro, mas se coloca como sua própria identidade.

A perpetuação de uma história hegemônica que impregnou a memória popular

1 Doutoranda em História Social pela PUC-SP e pesquisadora do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora. E-mail: sheilagomessilva@gmail.com.

2 Segundo os índices apontados pelo Censo do ano de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o bairro de Guaianases compreende uma área geográfica de 17,8 Km² e uma população de 283.162 habitantes.

3 Utilizamos-nos da terminologia nação nessa parte do texto apontando para a ideologia dominante propagada pelos intelectuais a partir de meados do século XIX, mas entendemos que o conceito de nação produz um Brasil europeu, a morte da memória, legitimando uma padronização étnica, conforme salienta Risério (2007).

coletiva representou em larga escala um esforço para invisibilizar as culturas e experiências negras constituídas na relação com o território. Mesmo assim, não foi capaz de encerra-las. Os grupos negros moradores do bairro de Guaianases ainda se fazem presentes, numa resistência progressiva, espalhados por diversos espaços da região, mas unidos pelo lugar da perpetuação das memórias negras.

Ao olhar para o tecido urbano da cidade de São Paulo o historiador Azevedo (2006) percebeu experiências concretas e históricas que não se deixaram apagar diante de uma racionalidade elitista moderna. Essas manifestações emergiram e/ou emergem em resposta aos processos impostos de urbanização e metropolização, também, expressas em “[...] traços específicos da cultura dos grupos, nos costumes, nos gestos, nos cantos e nos territórios apropriados [...]” (IBID, p.23). Conformadas para além do plano das ideias assumem, sobretudo, múltiplos sentidos reconhecedores dos modos negro-africanos, característicos, de pensar e estar no mundo que penetraram copiosos fazeres e saberes da vida cotidiana dos grupos negros na cidade, e foram denominadas pelo autor como micro-Áfricas.

Múltiplas, as micro-Áfricas constituíram-se a partir de “[...] grupos afros em determinados espaços sociais onde tiveram que reagrupar e redefinir práticas culturais herdadas dos descendentes de africanos diante do processo de urbanização da cidade de São Paulo.” (AZEVEDO, 2006, p.34). São verdadeiros territórios de resistência na “[...] luta para preservar e ressignificar suas expressões culturais [...]” (IBID, p.34), que insubmissos desobedecem “[...] limites estabelecidos do que deveria ser a cidade [...]” (IBID, p.34), produzindo “[...] formas de sociabilidade e sensibilidade que expressam a cultura dos afro-paulistas de modo difuso [...]” (IBID, p.24), mas também de outros grupos negros alocados na urbe. Pensar em micro-Áfricas é também desprender-se de lentes singularizadoras e homogeneizadoras das experiências culturais dos grupos negros, olhar suas miudezas e conclamar suas multiplicidades. Entendendo que estas nos possibilitam pensar e compreender as resistentes memórias negras do bairro de Guaianases, no desafio da busca por pormenores, o comumente despercebido, as micro conjunturas, o simples, o corriqueiro, o que é aparentemente desimportante, mas capaz de lançar luzes sobre as profundezas do viver, tomamo-las como conceito norteador.

Escolhemos, portanto, olhar para lugares culturais onde esses grupos negros fossem entendidos enquanto agentes de suas culturas e histórias, onde suas praticas buscassem reafirmar África em seus saberes e na constituição de suas relações, para percebermos as estratégias que perpassam seus lugares de enunciação, suas articulações e as maneiras que se fazem ouvir. E, a

partir, das micro-Áfricas apreender as maneiras pelas quais descontroem retóricas universalistas, valorizam o local, confrontam epistemologias consagradas e se auto representam. Sendo assim, identificar micro-Áfricas nesse universo bairrista é, também, pensar movimentos engendrados pelos grupos negros de Guaianases na luta contra o apagamento de suas memórias da história popularizada, reconhecer o pertencimento destas comunidades no território, as lutas pela sobrevivência, para educar os filhos, manter a coesão familiar e constituir o lar. Entendendo-as como o lugar da memória viva que se dá na experiência social, acessa-las representa a oportunidade de perceber o redimensionamento dos traços negro-africanos nos modos de ser e estar desses grupos, e de também, recompor essas memórias negras latentes em Guaianases.

Como estratégia para acessar e captar tais memórias, compostas nas experiências vividas – sentidas, nos aproximamos da tradição oral que na palavra liga-se a dimensão espiritual, vibra forças divinas, compondo a força vital das sociedades africanas, e assumindo seu lugar de fonte primeira do conhecimento, Hampaté Bâ (2010). No Brasil é possível reconhecer sinais dessas tradições africanas, uma ascendência escancarada pelo modo de narrar, memorizar e de se fazer das culturas negras, como evidencia Antonacci (2013). Mais especificamente, escolheu-se a metodologia da história oral que se dedica a registrar as narrativas das experiências humanas de sujeitos, até então, anônimos nas histórias universalistas, para abrir as janelas propostas por Antonacci (2013), em paredes tão bem concretadas pelo tempo, pelo sistema de ensino ocidental e um conjunto de valores cartesianos. “[...] a história oral se assenta na voz [...] suas fontes são agentes históricos e não documentos distantes; concepções de tempo, trabalhos de vocalidade e memória, territórios de subjetividade e performances corporais tornaram-se questões emergentes [...]” (IBID, p.30). Segui-la implica segundo Vansina (1982) na assunção de uma atitude que valoriza um tipo de experiência comumente ausente na historiografia tradicional para ter contato com valores profundos e sabedorias ancestrais, privilegiando cognições que se organizam a partir da oralidade.

Mesmo nos apresentando inúmeras possibilidades de ação, em Souza (1995) entendeu-se que as fontes orais por si próprias não detêm o poder de produzir uma contra história, ainda que estiverem transcritas nestas as narrativas oralizadas fidedignamente. O autor aponta a necessidade maior de se “[...] superar pressupostos da linearidade, dos determinismos, trabalhando criticamente com as fontes [...]”, para que estas fontes possam constituir-se como um “[...] recurso para cobrir lacunas dos arquivos escritos.” (IBIDEM, p.20), o que vai requerer dos (as) historiadores (ras) profundas análises, uma busca por atribuir sentido ao que se ouve e contextualizações diversas.

Ademais, cabe salientar que, manter-se com os sentidos atentos foi o que me permitiu como pesquisadora alcançar as subjetividades apontadas por Portelli (1993) alocadas nos entrelinhas que permeiam as narrativas das histórias vividas, trazendo a sociedade para o debate acadêmico, uma das façanhas empreendidas pela história oral.

Segundo Hall (2013) ninguém escapa das formas de representação social, e nisso se aloca um grande desafio, o de buscarmos as autorrepresentações, afinal todos têm o direito de acessar memórias formadoras de suas identidades. Desse modo, procurou-se constituir uma relação empática e afetiva para abertura das memórias, como observamos em Bosi (1994), e passemos a entender o entrevistador e os entrevistados, como coniventes. Um entrevistador que se aproxime dos dramas, dores e alegrias narradas, sem perder de vista a preocupação social e acadêmica, assumindo um papel de mediador nessa relação, e o entrevistado como colaborador que a partir de suas memórias leva o entrevistador a pensar novas questões da pesquisa. Entende-los dessa forma é tecer uma relação mais humanizada, onde o colaborador jamais é entendido como o objeto da pesquisa. Suas narrativas constituem-se em fontes orais e, portanto, o elemento imprescindível e central para as reflexões deste trabalho, como aponta Souza (1995) quando busca apreender os significados da experiência humana dos sujeitos ocupantes de terra e suas lutas por moradia na periferia da Zona Leste de São Paulo.

Memórias negras narradas

Ancorados em saberes da tradição oral e na oralidade como recurso de veiculação, é por meio dessa tradição viva que compreendemos ser possível apreender as memórias negras do bairro. Como aponta a professor Bosi (1994) quando entende as lembranças como verdadeiros mecanismos reveladores de passados, entendeu-se que os recursos das entrevistas com sujeitos negros emblemáticos para história de Guaianases nos possibilitariam identificar diferentes formas de perceber o mundo e outras representações sobre o bairro que contemplariam relações sociais e raciais bastante peculiares. Por isso, escolheram-se particularmente as histórias de vida para perceber práticas cotidianas comuns, táticas e estratégias em prol da sobrevivência, da constituição de relações entre os sujeitos que emanam um potencial enunciativo como observa Certeau (1982), que nos auxiliaram a reconstruir outro olhar, a partir de vozes que, ainda, não haviam sido ouvidas.

A partir do exercício da escuta de quem fala, a escuta do outro, característica marcante em Certeau (1998), e que se da como um processo de busca para entender a alteridade, e perceber sujeitos que se estabelecem pela palavra. Assim como as velhas tecedeiras de colchas de retalhos, que habitam minhas lembranças infantis, acolho fragmentos das falas de uma negra moradora do

bairro de Guaianases, tendo como elo entre suas histórias a palavra, para que se possa escrever memórias. São histórias locais que reconhecem no colaborador o sujeito, pois estas só acontecem por ele, independente de sua classe social, nível de escolarização ou etnia, o ambiente do aprendizado se torna o mundo. Entendendo que a história universalista é incapaz de representar a todos, mas havia, até então, conseguido se impor sem abrir precedentes e possibilidades de argumentação com outros pontos de vista. Sendo assim, colocamos em relevo as histórias particulares, àquelas que não se deixaram calar, não foram anuladas, resistiram e estão cheias de significados.

E é a partir da história oral de vida, onde as narrativas tem feições biográficas, seguiu-se com uma entrevista aberta, com o mínimo de interferência da mediadora, conforme sugere o professor Meihy (2005). O que significou reconhecer na liberdade do falar um fator de humanização de um processo historiográfico que se alarga, mas também, se aproxima de seus sujeitos quando registra a experiência de homens e mulheres. “A exposição oral de um tema retira o autor do isolamento da escrita. [...] durante uma entrevista, não se quer ler um texto, quer ouvir; não quer a letra, quer a fala” (D’ALESSIO, 2001, p.69). Fala esta, que teve como meio de coleta um gravador, usado no objetivo de registrar, preservar e descentralizar o uso e a produção das memórias, tornando esta uma oportunidade de acessar as relações entre o local e o global, abrindo as experiências e memórias negras de Guaianases para o mundo. O que representa o possível alcance de uma produção científica.

Sobre o caminho escolhido de abordagem do sujeito para motivar ou desencadear o processo de rememoração, seguimos as pistas e apontamentos deixados por Bosi (1994), quando evidencia a necessidade de se adotar uma aproximação não direta, diversificada e afetiva, e Le Goff (2003) que percebe as fotografias familiares como proporcionadoras de uma revolução nos processos de memória, quando “[...] evocam e transmitem a recordação dos acontecimentos que merecem ser conservados.” (IBID, p.402). Sendo assim, usamos as fotos antigas da própria colaboradora como elementos de aproximação e suportes acionadores de “memórias adormecidas” (Bosi, 1994). Entre uma foto e outra, foi possível adentrar em experiências profundas como as de Dona Penha Maria Lima Severino, que se fosse música se chamaria Samba.

Uma combinação de cavaquinho, pandeiro, surdo, cuíca, tamborim, repique e um canto inflamado, não poderiam faltar em nossa conversa, já que Dona Penha iria ali expressar sua história de vida nenhuma outra trilha sonora contribuiria mais para o exercício do lembrar. Mulher negra, de 57 anos, nascida na mesma casa no bairro em que morou até se casar com 19 anos, diz com orgulho

que nunca saiu de Guaianases. Nossos diálogos se deram em sua casa, espaço que seria facilmente confundido com um barracão de escola de samba, uma associação ou um bar de amigos. Cada parede é adornada de modo diferente, são fotos, quadros e penduricalhos diversos espalhados por um vermelho alegre.

Filha de Agostinho Cassiano de Lima, pedreiro, e Teresinha Rodrigues de Lima, doméstica, migrantes de Minas Gerais, da cidade de Guapé, chegaram ao bairro procurando melhores condições de vida.

Meu pai e minha mãe foram uns dos fundadores de Guaianases. Não sei ao certo o ano que chegaram aqui, mas meu irmão de 68 anos já nasceu aqui, e meus pais já viviam aqui. Meu pai construiu quase todas as casas de Guaianases na época.

Ao falar de seus progenitores, dona Penha reivindica um papel de fundadores a eles, o que representa reconhece-los como protagonistas das histórias de criação do bairro. Rememorar o pai como construtor das casas do bairro é também dizer que o papel de fundador não está contido e finito no ato de chegar ao território e passar a fazer dali seu lugar, mas materializou-se, tomou concretude numa prática construtora, que deu formas, contornos e proporcionou vida àquele bairro. Além disso, ela ainda sugere um deslocamento da percepção comum sobre os serviços braçais, sempre associados a inferiorização dos sujeitos fazedores, para imputar a este um título de construtor, e mais que isso, o fundador.

Tendo em mãos uma de suas fotos em preto e branco, em que estavam ela, seu pai, mãe, primas e tio dentro da gruta da Igreja São Benedito, onde está alocada a imagem do padroeiro do bairro, relata que durante a sua infância frequentava dominicalmente aquela igreja, também edificada por seu pai.

Naquela época o mutirão de construção da igreja era meu pai, o seu Vicente, o seu Emilio, o José [...] e todas as pessoas, eram quase todas negras. Naquela época tinha bastante negro na São Benedito, eram fiéis a São Benedito. Mesmo os poucos brancos que tinha, viviam mais ali no meio da negrada.

Ao rememorar uma comunidade de fiéis majoritariamente negra, que conformava a membra da igreja no período de sua construção, fornece pistas para dentro da conversa sobre um elemento bastante importante para pensarmos um bairro que desde os primórdios tem sido representado como branco-europeu, mas escolheu para si um padroeiro preto.

Situada às portas de entrada do bairro, a Paróquia São Benedito, foi fundada oficialmente no ano de 1940, sobre um terreno doado pelos proprietários: o senhor Benedicto Leite de Ávilla e sua

esposa, dona Antônia Cardoso Leite, imigrantes portugueses, à Mitra Archidiocesana de São Paulo no ano de 1932, que valia cerca de quinhentos mil réis, conforme escritura de doação registrada no Cartório Masagão de São Paulo. Esse episódio conferiu grande prestígio ao doador, uma vez que o mesmo é, por vezes, rememorado como o real motivo pela escolha de seu homônimo padroeiro, São Benedito⁴. E essa é uma questão que nos chama a atenção, especialmente quando em busca de uma chave interpretativa enquanto possibilidade de entender esse processo de nomeação, podemos dialogar com Holanda (1995), que percebe no brasileiro uma acentuada afetividade, sinalizada dentro da religião e dos ritos católicos conformados no Brasil numa prática cordial, mais humanizada, carinhosa, propositora de maior intensidade, intimidade. Para o autor, o brasileiro propõe um relacionamento de familiarização com as divindades, facilmente observado pelo exemplo citado por ele sobre Santa Teresa de Lisieux, chamada no país de Santa Teresinha.

A adoração aos santos é composta por uma acentuada dimensão afetiva baseada numa proximidade, uma paixão devocional por seu padroeiro que, então, relativiza e propõe a necessidade de uma interpretação que vá além da homenagem da figura em si. Nisso, é possível entender que uma comunidade não escolheria um padroeiro sem manter com ele toda uma relação de afetividade e fé. E o fato de haver um padroeiro negro na igreja matriz de Guaianases é muito significativo a fim de perceber a presença de uma memória negra naquele lugar. O que significa pensar que não só o catolicismo sofreu um enegrecimento desde o século XVIII, como cita Mattos *et al* (2014), com as muitas conversões de africanos e afro-brasileiros, como é possível também considerar uma relação dialógica, na qual há um “empretecimento” ou uma africanização de brancos que cultuam um santo negro, apropriando-se desses signos culturais. O preto no branco e o branco no preto. De um lado uma marcha que repele, nega e invisibiliza, e do outro um movimento que revela a força das culturas negras penetrando, transpondo, invadindo, entranhando-se⁵

Eu sou nascida e criada em Guaianases, nunca saí! [...] temos muitas famílias antigas aqui, como os Gianettis, mas só que eu acho que as pessoas se esquecem das outras famílias que veio. Eles colocaram as famílias ricas, mas não colocaram as famílias pobres. Porque se você vê em Guaianases,

4 Informação captada em conversa informal com a atual secretária da paróquia, a Sra. Joana (nome fictício), em 15 de setembro de 2015, e também com Roberto (nome fictício), funcionário administrativo, responsável pela organização da história da instituição no bairro, em 14 de setembro de 2015.

5 Cabe salientar que apesar de inúmeros contatos feitos com a administração da igreja local, a Diocese de São Miguel e a Arquidiocese de São Paulo, constatou-se a ausência de documentos que pudessem nos auxiliar na busca por dados demográficos sobre a comunidade religiosa do período da sagração. Mesmo podendo contar com uma produção historiográfica recente que tem se aprofundado no estudo das igrejas que se constituíram em devoção a santos (as) negros (as), organizadas por grupos negros em forma de irmandades na busca pelo reconhecimento de seu protagonismo na construção da cidade de São Paulo e na preservação de suas histórias, culturas e identidades, não houve qualquer possibilidade de afirmar, com relação à Paróquia São Benedito, semelhante movimento de constituição, sem fazer ilações, por falta de documentação que nos indicasse tal realidade.

you will find the Bonfim family, old, nobody talks about them. The Lima family, which is my family, the Senhas, we are old families, but they never came to talk with us, they only put the Matheus, saying that they made improvements for the neighborhood. But my father also did, and here?! My father worked as a pedreiro, in the rain and in the sun. Your Vicente⁶ also did and he is also forgotten. Your Emilio [...] then, there is a lot of blacks that nobody remembers. This story of Guaianases that today everyone paints, in reality is not like this!

In a very lucid and militant discourse, she places in relief a critique to the popularized stories in the neighborhood that construct a white and immigrant memory to the detriment of the strong black presence in Guaianases. She recognizes other black families that also participated in the improvement processes for the area, and reivindicates the participation of these workers who were not the owners of the means of production, but shared the work.

My grandmother Maria was one of the first midwives in the neighborhood, she did almost all the births here in the neighborhood and she didn't charge anything from anybody. People didn't have a hospital, the births were all done at home. When she died I was 6 years old.

The memory of her grandmother as a midwife reaffirms a function that appears in a recurrent way in the birth records composed in the registry office of Guaianases between the periods of 1930 and 1960, whose research dissertation, disposed in Silva (2015), dealt with it in a systematic way. Just as the births, their progenitors and grandmothers, this documentation evidenced characters of great importance for thinking about demographic growth and the subjects of the neighborhood in that time-space, the midwives. The records in general point to births made in domiciles, which marks the presence of those who are the main responsible for the births in a neighborhood that starts to count with hospitals only from the decade of 1990. Throwing light on the understanding of one of the problematics that the research raised, *a priori*, about the remuneration of these workers, the memories of Dona Penha signalize an office exercised by women who were not remunerated.

A very interesting element and that differentiates this from other black female narratives, also, captured⁷, is that Dona Penha is the first interviewee who did not exercise work as a domestic employee, for example, like her mother. She breaks with the hereditary nature of the domestic work, so common in the stories of black women in Brazil, exercising the function of overloquista, and with a discursive construct that imposed [imposed] hegemonic conditions of

6 O Sr. Vicente também é um de nossos colaboradores. Sua entrevista faz parte da composição do texto dissertativo disponível em Silva (2015).

7 Para ter contato com outras entrevistas realizadas, ver em Silva (2015).

inferioridade à mulher negra, desde a escravidão.

E é dentro desse universo de inferiorização permanente da mulher que Oliveira (2013) vai observar a cidade de São Paulo e do Rio de Janeiro a partir de dados trazidos pelo censo do IBGE⁸ do ano de 2000, e nisso perceber a super-representação da mulher no setor de atividade do trabalhado doméstico. Essa atividade, que traz em seu cerne permanências do sistema escravocrata, e ainda enxerga uma mulher que é socializada para cuidar da casa, dos filhos, do marido, ou a mulher negra que é liberta para continuar cuidando, de outras casas, de outros filhos e de outros maridos.

A imagem privada da mulher negra é construída e naturalizada socialmente como a da doméstica, o que para Gonzalez (1983) significa a reafirmação de um dos lugares estipulados para ela no período escravocrata, a serviçal, a mucama: “Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (IBIDEM, p. 230).

A mãe preta é outra figura desse universo colonial que se perpetuou e que está acorrentada ao núcleo familiar da elite branca, quando é ela quem cuidava dos filhos das mulheres brancas, desde o amamentar e até a fase adulta. Telles (2013) recompõe essa condição da empregada doméstica ao descrever as contingências enfrentadas por ex-escravas que se dedicavam a esse tipo de trabalho como profissão, e aborda, ainda, alguns aspectos da luta cotidiana dessas mulheres contra as estratégias de dominação dos patrões, que reafirmavam os valores burgueses escravocratas como o assédio moral, a violência sexual, os pagamentos compostos de ínfimos valores e as extensas horas de trabalho.

No pós-abolição, o serviço doméstico realizado por muitas mulheres negras transformou-as em arrimos de família num período em que os grupos populacionais negros sofriam com a exclusão no mercado de trabalho, consoante Andrews (1998). Mesmo diante desses elementos de opressão, essas mulheres compunham arranjos sociais e estratégias de sobrevivência que lhes permitiam resistir às condições impostas e promoverem, paulatinamente, mudanças sociais, como cita Telles (2013).

Eu fui uma criança muito triste, tem gente que não percebe, mas quem me conhece sabe. Eu acho que é devido a minha infância [...] que foi boa, mas teve muitos momentos tristes da nossa vida. Fome, sede, a minha mãe trabalhava e deixava a gente pequeno com meus avós para trabalhar. Ela trabalhava, mas a gente comia e bebia mal, e a gente mal vestia. Minhas

8 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, órgão responsável pelo censo demográfico anual no Brasil.

primas foram criadas junto com a gente, onde comia um, comia dez, comia vinte. A roupa que não servia, passava pra outro, um dependia do outro. Eu tive e não tive infância, já com 7 anos cozinhava para 12 pessoas no fogão de lenha. E se não cozinhasse o chicote estralava. Eu brincava bem de vez em quando, minha mãe não deixava a gente brincar.

De uma infância de dificuldades, onde o trabalho era a ordem primeira, dona Penha traz uma fala marcada por sentimentos de perdas e ausências. Criação comunitária, comida e roupas compartilhadas, brincadeiras substituídas por labor são elementos comuns que unem esta a todas as outras narrativas desta tipo de pesquisa, colocando em relevo a conjuntura em que grupos negros estavam inseridos no bairro, além de nos permitir, também, elucubrar sobre um modo de ser e estar no mundo ancorado em princípios fundamentais da filosofia africana, desdobrados enquanto experiência, conformando um eu comunitário. Fundamento este evidenciado nos textos de Serrano e Waldman (2007) e Appiah (1997) quando desdobram as famílias negro-africanas extensas como um conceito permeado por princípios fundamentais da filosofia africana, que permaneceu enquanto experiência e não se dissolveu no outro lado do Atlântico. São verdadeiras redes de solidariedade tecidas dentro das comunidades e que produzem uma espécie de estrutura social, tal qual as comunidades tradicionais de África nas quais a família é o suporte fundamental, o eu comunitário tem uma base arraigada na solidariedade. Nisso se funda um sentimento de pertencimento e identidade no qual todos são membros de uma única família, o que significa perpetuar uma África teimosa, desobediente e que se nega a morrer diante de um sistema que anseia por domesticar e canibalizar.

Criada em meio a esse movimento de vida, onde o que é de um é de todos, dona Penha, quando adulta, deparou-se com outras realidades e agruras que cercavam os grupos negros do bairro. Visitando muitas casas teve contato com situações de miserabilidade extrema e teve em si despertados sentimentos de solidariedade e o desejo de assistir sua comunidade. O pertencimento e a identidade vão reafirmar um eu participativo que, como cita Glissant (2005), se expressa e se completa no outro.

Acho que me envolvi com tudo isso por necessidade, e me envolvo até hoje. A gente vai se arranjando, um dá uma coisa, o outro dá outra, quando a gente vê, pronto! Já tem tudo! E aí a gente faz aquela festona, porque a união faz a força.

Outra parte da sua casa, também, se assemelha a um depósito cheio de pacotes de fraldas, brinquedos, roupas, diversos materiais que ela utiliza para desenvolver seus projetos comunitários. Pautando-se na força da comunhão, seus projetos caminham como um movimento integralizado, em

que o ser humano é entendido enquanto um todo. Além de artigos como roupas, remédios, entrega de leite, verduras, campanha do quilo, entre outros, dona Penha também transita pela dimensão cultural, quando passou a organizar grandes festas juninas na Rua Antônio Thadeo⁹, quando algumas pessoas da comunidade ficavam responsáveis por uma barraca típica e o lucro era direcionado para o sustento de seus diversos projetos. Durante as festas havia muitas brincadeiras e diversas apresentações de grupos locais, ali se constituía um ponto de encontro de grupos negros e de toda a comunidade, quando era possível ter contato com expressões culturais e de sociabilização. Mesmo com toda a repercussão desses movimentos, com pesar, dona Penha nos conta que deixou de fazer a já tradicional festa junina de Guaianases por causa da instalação de uma linha de ônibus na respectiva rua, o que impossibilitava o seu fechamento durante as noites de festa. Em nome da modernidade, ações de melhorias urbanas que adentram, agora, os espaços periféricos, ainda expulsam a presença ou as manifestações negras dos territórios. Um passado tão presente¹⁰.

Outro movimento cultural constituído por dona Penha e sua comunidade é o Samba na Sombra, grupo que tem como presidente seu esposo, Faustino Rosa Severino. Constituído a partir de uma conversa entre amigos, trata-se de um grupo de sambistas negros que, sob a sombra de uma árvore na rua, passa todo o último domingo de cada mês entoando sambas, cantigas e memórias. Há uma rede de sociabilidades forjada nessas rodas de samba na sombra.

Naquela época começaram [a administração regional] a plantar árvores nas ruas. Plantaram muitas, mas com o tempo a maioria morreu ou foi arrancada para colocar asfalto, murar, construir outras coisas. Mas tinha uma, aquela que ficava na frente do bar que a gente se reunia, que nós cultivamos. Era onde se reuniam os amigos, era debaixo dela. Todas as outras cortaram, ela foi a única que sobreviveu. Eu acho que foi por causa da nossa força. Ali muitos cresceram, morreram, mas a gente continua debaixo da árvore. Essa árvore a gente adotou. Por isso todo mundo cuida dela.

A árvore tornou-se o símbolo desse movimento de expressão cultural negra, no qual a natureza faz parte de uma dimensão sobrenatural e também da vida humana constituindo uma relação ser humano-natureza, trata-se da representação de um elemento que, exposto a intempéries, se refaz constantemente para sobreviver. Nele é possível reconhecer vestígios de África no cotidiano desses negros e apontar para a capacidade de dialogar entre os tempos, a plasticidade de se mover, resistir, subverter de dentro para fora, numa verdadeira implosão da imagem que se queria, eurocêntrica, da cultura do espaço urbano. Ela passa a ser sentida e vivida pelo grupo, o que

9 Aqui, mais uma vez encontramos uma rua que evidencia a memória da presença italiana no bairro, nesse caso, da família Thadeo do ramo industrial oleiro.

10 Para ter contato com uma discussão mais larga sobre as ações de melhoramentos urbanos que expropriaram grupos negros de seus lugares de moradia, ver em Silva (2015).

é muito significativo na medida em que há um reconhecimento da capacidade de resistência desses sujeitos da história ao lhe serem atribuídos papéis como o de abençoar vivências com a sua sombra e testemunhar chegadas e partidas deste mundo. Samba na sombra vai se constituindo como uma forma de produzir e expressar culturas negras, uma experiência comunitária produtora de ritmos, sons e memórias dentro do urbano. É mais do que uma reunião musical, é cultural.

Depois de ser batizada pela comunidade a árvore passou a se chamada de “Samba na Sombra”. Em cumprimento ao ritual, toda a comunidade se achegou cantando o enredo feito em sua homenagem:

Menina dos olhos cheguei
Oh cheguei!!!
Me empresta sua sombra
Eu vi você crescer, me farto de tanto lazer
Junto com meu samba

Samba na sombra da árvore cantando poesia
O samba pede passagem com sua magia

Quem canta espalha o calor
O peito transborda de amor
No coração de um bamba

É tão feliz, quem canta samba
Samba um samba o ano inteiro
É partideiro, é raiz, quem canta

Seja no outono ou inverno
Primavera ou verão
Estaremos contigo, seja qual situação

Forte guerreira, não importa o tempo
Daqui pra frente tu serás inspiração
Pra nossa canção¹¹

Demonstrando uma relação de afetividade entre a comunidade e a árvore, respeito, interdependência, fidelidade, reconhecimento e louvação, a música preparou o caminho para o derramar de águas em suas raízes, representando o alimento que dá a vida para que ela jamais morresse, depois cada um abraçou seu tronco e findou-se com todos fazendo a ela muitos pedidos. Mesmo assim, a festa não estaria completa, segundo dona Penha, se não fizessem festa.

Levamos tudo para a rua! Arroz, carne, saladas, tudo debaixo da árvore.

11 Música “Samba na Sombra” – Fonte de Inspiração de Faustino Rosa, Du Samba, D’Castro, Nenê Troca Letra e Conde da comunidade Samba na Sombra. Letra cedida por dona Penha Maria.

Aqui é assim, todas as nossas comemorações, as festas, é tudo debaixo da árvore.

As festas da comunidade são compostas de um exagero estético na fartura de comidas, músicas, corpos, danças, sorrisos e alegrias que são compartilhados com os participantes diretos e todos que estiverem passando na rua.

Trazendo as angústias e alegrias dos grupos negros, as letras das músicas compostas pela comunidade do Samba na sombra se constituem a partir das experiências cotidianas, trata-se de uma rotina que inspira. Cantam o sol, o andar complicado da vida, o nascimento aguardado, as brigas da vizinha, a mulher do português, a poética da vida miúda, isto é, tiram do anonimato o sujeito de vida comum:

Eu travei, eu travei.
Num belo domingo de manhã
Com minha nega que armou uma mutreta pra mim não jogar
Não jogar, não jogar
Eu chorei, insisti, implorei
Nesse jogo eu não posso faltar¹²

Nossa amizade é tão ilustre
Nos reunimos e nós vamos festejar
Com harmonia, muita paz e saúde
Felicidade, deixa a vida te levar
Hoje a alegria está no ar¹³

Em combate a essas experiências culturais, são expostos racismos e impedimentos balizados no discurso dominante, para subalternizar, impedir e silenciar as múltiplas resistências.

A gente por cantar ali sofremos muito racismo, principalmente da dona do depósito que fica do lado da árvore. Ela acha que as folhas que caem em seu telhado ou dentro do seu comércio atrapalham. Ela chamava os pais de família de vagabundo, brigava com todo mundo. Mas a gente contornou. E suas flores são amarela, aí fica tudinho amarelinha, e quando a gente tá ali debaixo cantando o samba dá aquela ventania, e as pétalas cai tudo em cima da gente. Aquele muro, também, atrás da árvore era pintado, tinha os desenhos das mesas, dos instrumentos, a sombra, mas aí veio aquela lei da prefeitura e tivemos que apagar tudo. Mas agora nós vamos fazer de novo, porque agora parece que pode.

12 Música “Eu travei”. Compositores: Samba na sombra, Raiz do Samba.

13 Música “Parabéns a você/Aniversário”. Compositores: Samba na sombra, Raiz do Samba.

Para a negativa se encontrou um caminho, os impedimentos podem ser combatidos e a hostilidade pode ser contornada, conquistada, porque vale a pena, a vida vale a pena, e, segundo dona Penha:

Às vezes as pessoas me dizem que vão largar o movimento, mas eu não vou largar! O samba não pode parar! [...]
Eu com 7 anos de idade já saía na rua com os blocos de carnaval, meus tios, meus irmãos, meus parentes tudinho. Eu era pequenininha, minha mãe fazia minha fantasia com papel crepom e saíamos todos bonitos no cordão. Esse meu samba veio no sangue, na veia, desde criança. Meu pai tinha um conjunto de pagode e tocava pandeiro. A gente tinha aquelas danças nossas rituais, que a gente fazia com os cantos que meu pai fazia com o pandeiro dele de couro de carneiro, e ali já começava a festa. E ele aprendeu com o pai dele, lá em Minas Gerais. Minha família é só negros! Meus filhos foram tudo criados no partido, eu sou partideira. Eu toco timba e cuíca. Sabe quando você chega na avenida, por mais que a gente desfila só 40 minutos, mas para nós é uma felicidade.

A narrativa de dona Penha nos revela um papel de liderança cultural, que foi assumido também por algumas mulheres negras ligadas ao samba paulistano. Figuras femininas que assumiram papéis protagonistas dentro das redes negras de sociabilidades constituídas nos movimentos musicais e no universo cultural negro, como cita Azevedo (2015). A mesma mulher negra, comumente representada pela figura da subalternidade, o objeto a ser consumido, a serviçal, como cita Gonçalves (2006), apropria-se de funções vitais para os grupos e suas memórias. Apaixonada pela vida, pela comunidade, pelo outro, essa líder se declara a um samba forte de dimensões históricas, ressonância direta na diáspora, ancestralidade, que inibe a morte da existência e permite que ela se conecte com o sensível, o tempo e com suas verdades mais profundas, o sentido de ser e estar no mundo. Para dona Penha: “O samba não morre! Sem samba eu não vivo! Se não tiver um pagode fico doente! O samba é tudo na minha vida!”.

Considerações finais

Na contramão de uma produção historiográfica dominante, vasta, extremamente popularizada e introjetada no imaginário coletivo, entendeu-se a importância de que novos pesquisadores se lancem em perceber e refletir sobre as ausências produzidas. Nessa perspectiva, encontrou-se aporte no conceito de micro-Áfricas e na metodologia da história oral para poder captar permanências e resistências das culturas negras no bairro de Guaianases e fazê-las visíveis à comunidade acadêmica.

A narrativa de dona Penha Maria Lima Severino nos proporcionou pensar, adentrar e reconhecer as práticas engendradas por ela e sua comunidade como ações que descontroem

retóricas universalistas, valorizam o local, confrontam epistemologias consagradas e autorrepresentam as culturas negras, constituindo um lugar de não apagamento das memórias negras e que promove o pertencimento da comunidade com o território, às micro-Áfricas.

Mesmo sendo a história de vida constituída de traços biográficos a narrativa de dona Penha esta para além da expressão única de fatos particulares de sua trajetória. Falando de si, ela fala da comunidade, porque quando acessa suas histórias reverbera nos outros, por que ela fala de uma existência. É um indivíduo comunitário de histórias compartilhadas. São culturas que não se deixaram apagar, são histórias que não se querem escondidas e que não se curvam aos ditames de ideologias expropriatórias, numa perspectiva emancipatória e de resistência.

Referências Bibliográficas:

Geral

- ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888 -1988)*. Bauru/SP: EDUCS, 1998.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AZEVEDO, Amailton Magno. *A memória musical de Geraldo Filme: Os sambas e as micro-Áfricas em São Paulo*. São Paulo: Faculdade de História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006. Tese de doutorado em História, 242 p.
- _____. Mulheres negras do samba paulista. In: MATOS, Maria Izilda Santos; BRANCO, Pedro Vilarinho Castelo (org). *Cultura, corpo e educação: diálogos de gênero*. São Paulo: Editora Intermeios, 2015.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. v.1. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- D’ALESSIO, Marcia M. Memória e historiografia: limites e possibilidades de uma aproximação. *História Oral. Revista da Associação Brasileira de História Oral*, n.4, jun. 2001. p. 55-71 Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=35>. Acesso em: 14 set. 2015.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. São Paulo: Record, 2006.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz A. M. *et al. Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, n. 2, 1983, p. 223-244.
- GLISSANT, Édouard. *Por uma poética da diversidade*. Juiz de Fora, Minas Gerais: Ed. UFJF, 2005.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*. 2ª ed. rev. Ed. Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO, 2010.
- HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2000.
- MATTOS, Hebe. *et al.* Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Estud. Hist.* (Rio J.), v. 27, nº 54, Rio de Janeiro, Jul/Dez, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862014000200255&script=sci_arttext. Acesso em: 12 set. 2015.
- MEIHY, J. C. S. B. Manual de história oral. São Paulo: Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, Reinaldo José de. Interfaces entre as desigualdades urbanas e as desigualdades raciais no Brasil: observações sobre o Rio de Janeiro e São Paulo. In: _____. (org.) *A cidade e o negro no Brasil: Cidadania e território*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 43-94.
- PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. *Projeto História*. São Paulo, v. 10, dez/1993, p. 41-59.
- RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória d'África: a temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SILVA, Sheila Alice G. da. *Negros em Guaianases: Cultura e Memória*. São Paulo: Faculdade de História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Dissertação de mestrado em História, 146 p.
- SOUZA, João Carlos de. *Na luta por habitação: a construção de novos valores*. São Paulo: EDUC, 1995.
- TELLES, Lorena Féres da Silva. *Libertas entre sobrados: Mulheres negras e trabalho doméstico em São Paulo (1880-1920)*. São Paulo: Alameda, 2013.
- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO (coord.). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, p. 157-179.

Entrevistas

Penha Maria Lima Severino, overloquista, cofundadora do grupo *Samba na Sombra* e da Escola de Samba homônima, moradora do bairro de Guaianases. Entrevista concedida à autora em 09/10/2015.

Recebido em 28/05/2016 – Aceito em 27/07/ 2016.

A comunidade tradicional de Quartel do Indaiá: vivências e percepções no espaço rural de Diamantina/MG

André Tomé de Assis¹

Camila Ragonezi Gomes Lopes²

Guilherme Augusto Pereira Malta³

Tatiane Campos dos Santos⁴

Resumo: O presente artigo busca apresentar a relação estabelecida entre a comunidade quilombola de Quartel do Indaiá, Diamantina – MG, e o seu espaço vivido. Após uma introdutória conceituação teórica acerca do tema, intenta-se, brevemente, compreender a laço entre os moradores e o lugar. A experiência vivenciada *in loco* com a comunidade local permitiu apreender nuances de sua percepção com o seu local de moradia, permeado por aspectos simbólicos e intangíveis. Em virtude da histórica relação da região com o garimpo, verificou-se o profundo significado que essa atividade exerce, ainda hoje, em significativa parte dos moradores de Quartel. A análise, aqui realizada, busca, portanto, desvelar elementos do vínculo afetivo estabelecido entre a comunidade e seu espaço.

Palavras - chave: comunidade tradicional; quilombola; percepção; geografia cultural.

Abstract: This article seeks to present the relation between the quilombo community Barracks Indaiá, Diamantina - MG, and your living space. After an introductory theoretical conceptualization on the subject, if an attempt is briefly understand the bond between the people and the place. The experience lived on site with the local community allowed to grasp nuances of your perception with your place of residence, permeated by symbolic and intangible aspects. Given the historical relationship of the region with mining, it was the deep meaning that this activity exercises, even today, a significant part of the barracks dwellers. The analysis carried out here, seeks therefore to unveil elements of the affective bond established between the community and its space.

Keywords: traditional community; quilombo; perception; cultural geography.

Introdução

Esse artigo é o resultado de reflexões que foram proporcionadas a partir de leituras bibliográficas e através da participação de trabalho de campo⁵ realizado na Comunidade Quartel do

1 Doutor em geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: andretomeformiga@yahoo.com.br.

2 Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011) e mestrado em Análise e Modelagem de Sistemas Ambientais pela Universidade Federal de Minas Gerais (2015). E-mail: ief.camila@gmail.com.

3 Graduado em Turismo pela Universidade Federal de Minas Gerais, com mestrado em Geografia pelo IGC/UFMG (2011). Atualmente é doutorando em Geografia pelo IGC/UFMG. E-mail: guilherme.malta@gmail.com.

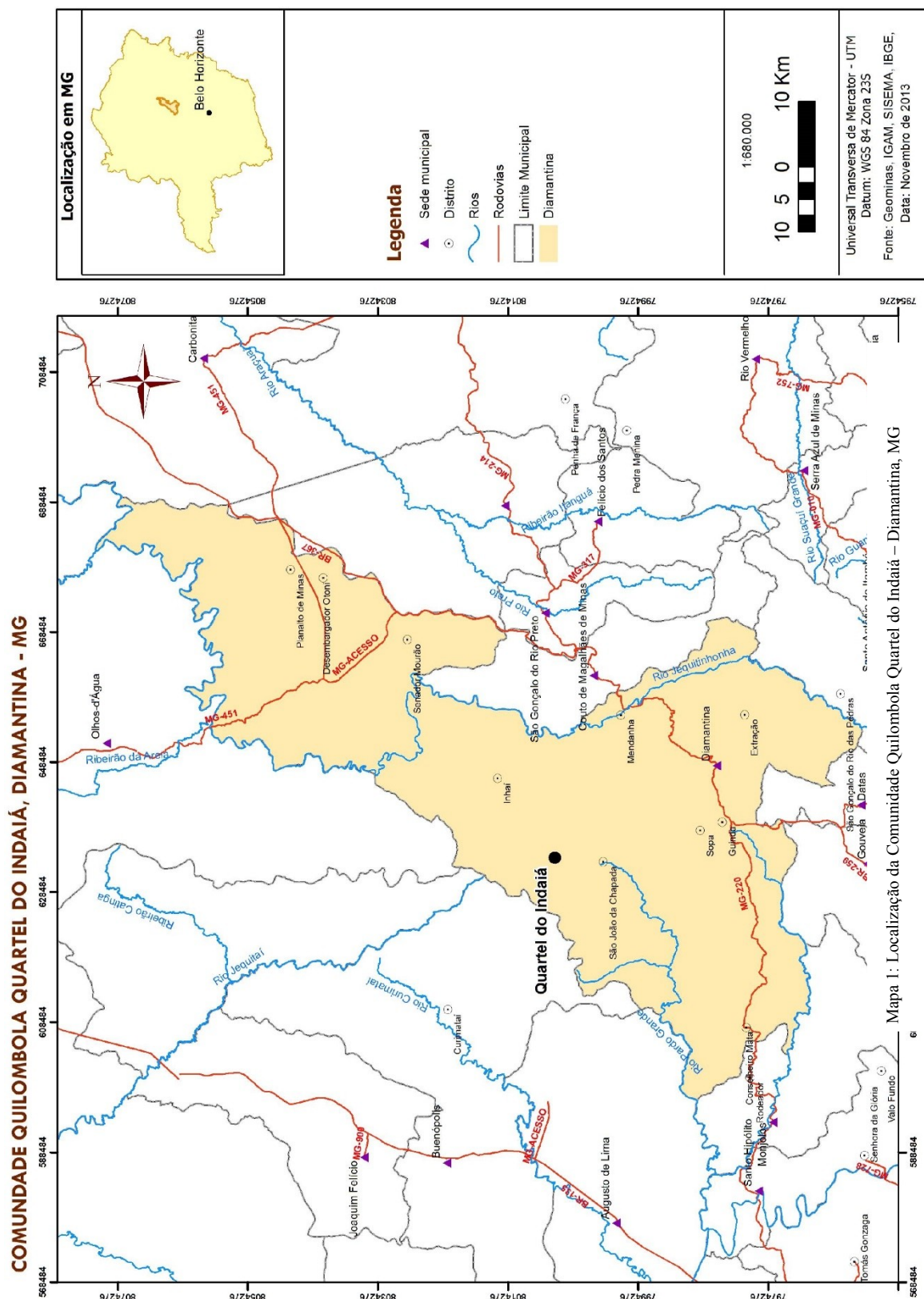
4 Geógrafa e Pedagoga, especialista em Gestão Ambiental, mestre em geografia. Atualmente é professora na SEEMG e atua como pesquisadora no Programa Ações Afirmativas na UFMG. E-mail: ttaticampos@yahoo.com.br.

5 O trabalho de campo foi realizado no período de 14 a 17 de novembro de 2013 no contexto da realização da disciplina “Desenvolvimento Recentes em Geografia Cultural e Etnografia” ofertada pelo Pós-

Indaiá. Utilizou-se como metodologia entrevistas semiestruturadas, caminhadas transversais, e o estabelecimento de um convívio com a comunidade quilombola de Quartel do Indaiá (Mapa 1) localizada no município de Diamantina, Minas Gerais. O objetivo geral deste artigo foi compreender a relação de pertencimento dos moradores de Quartel do Indaiá com seu espaço de vivência por meio do uso das percepções, sendo os objetivos específicos; identificar os moradores que possuem laços de pertencimento com o lugar, perceber o vínculo com a identidade quilombola e compreender o contexto como método para analisar as percepções dos moradores quanto ao vínculo com o lugar de moradia e com a identidade quilombola.

O trabalho de campo envolveu os autores deste artigo num trabalho multidisciplinar e transdisciplinar, num viés da Geografia Cultural e conta com diversas discussões realizadas na pós-graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG.

Graduação em Geografia na Universidade Federal de Minas, e lecionada pelo professor Dr. José Antônio Souza de Deus. Os autores cursavam a disciplina pelo programa de pós-graduação em Geografia da UFMG. E-mails: andretomeformiga@yahoo.com.br, ief.camila@gmail.com, guilherme.malta@gmail.com, ttaticampos@yahoo.com.br.



O município de Diamantina, Minas Gerais, encontra-se situado na região do

Espinhaço Meridional, na porção centro-norte de Minas Gerais, região do Alto Jequitinhonha. Esse município apresenta aspectos naturais e históricos ímpares com grande destaque em âmbito estadual, nacional e internacional. Esta região é marcada por belas paisagens, compostas por tipos de rochas diversificadas, que resultou em modelo de relevo distinto, caracterizado pela presença de planaltos, serras, colinas, depressão, com destaque para a serra do Espinhaço. Em função da variação litológica, associada à compartimentação topográfica, a fitofisionomia da região de Diamantina apresenta-se também variada representando uma área de transição entre os biomas cerrado e a mata atlântica. Sob o aspecto histórico cultural a região guarda testemunhos de ocupação humana desde a pré-história, representados por vários registros arqueológicos. Essa região também se destacou no período colonial, apresentando vasta riqueza cultural expressa pelos casarões, minas de diamante e pelas mensuráveis famílias tradicionais que contam parte da história do Estado.

Em Diamantina, vários são os pontos turísticos que compõe o município, destacando a casa da Glória, o Mercado Municipal; a casa de Juscelino e de Chica da Silva, entre outros. A paisagem natural da serra do Espinhaço, o campo rupestre quartzítico e o Parque Estadual de Biribiri, são os grandes destaques naturais. O acesso ao município se dá, partindo de Belo Horizonte, pela BR-040, até Paraopebas, onde se toma a BR-135 até o trevo de Curvelo, seguindo a partir deste ponto pela BR 259 e 367. Segundo o IBGE (2013), Diamantina ocupa uma área de 3.891,659 km², com uma população de 45.880 habitantes.

Alvo deste estudo, a comunidade quilombola Quartel do Indaiá dista aproximadamente 10 km da sede do distrito de São João da Chapada, Diamantina. O acesso se dá pela BR 367, até o trevo de Guinda, seguindo por uma estrada não pavimentada, cujo acesso é dificultado em períodos chuvosos, até Sopa e São João da Chapada. O quilombo está inserido na micro bacia do Rio Caeté Mirim, afluente da margem esquerda do Rio Jequitinhonha, e está situado dentro da zona de influência do Parque Nacional das Sempre Vivas. Além de cerrado gramíneo lenhoso, nas áreas de maior declive são encontradas fitofisionomias do tipo Campo rupestre, onde afloram os quartzitos. O clima da região é tropical de altitude, alternadamente úmido e seco, com temperaturas médias anuais variando entre 19° e 27° C, e índice pluviométrico de até 1.500 mm anuais.

Os povoados de Quartel do Indaiá, no distrito de São João da Chapada, e Ausente e Baú, em Milho Verde, faziam parte da antiga Comarca do Serro-Frio, no século XVIII, que

contemplava o Distrito Diamantino, grande produtor de ouro e, principalmente, diamantes. No Quartel do Indaiá, originado na fronteira do Distrito Diamantino, funcionava um posto de fiscalização da Coroa Portuguesa contra o contrabando de diamante, que funcionou desde a década de 30 do século XVIII até o início do século XIX. O nome da comunidade está relacionado à antiga presença deste quartel, que era coberto por folhas da palmeira Indaiá (*Atallea dúbia*), (Prefeitura Municipal de Diamantina). A comunidade surge após a desativação deste posto, cujo rastro da escravidão permanece, seja pelas marcas da antiga construção, ou pelas aparições, segundo moradores locais, de escravos que foram mortos e torturados. (CEDEFES; NASCIMENTO, 2003).

No Quartel, a maioria das famílias vive com menos de um salário mínimo por mês e praticam, predominantemente, a agricultura para o autoconsumo, com plantio de hortas e roças, além da criação de galinhas e porcos. Quanto aos serviços básicos e infraestrutura, há 25 famílias, no total, residindo em casas, em sua maioria feitas de adobe, abastecidas por água não tratada proveniente de dois córregos que cortam o quilombo. Ainda de acordo com o CEDEFES (2003), não há rede de esgoto, e aproximadamente dez casas apresentam fossas rudimentares, sendo que em mais da metade não há banheiros. Apesar de estar incluído no Programa de Saúde da Família, percebe-se uma carência em relação a este serviço básico, já que não há atendimento médico e a visita é feita por um enfermeiro ou estagiário, como foi relatado. Quem precisa de atendimento tem que se deslocar para o posto de saúde em São João da Chapada, ou para o hospital, em Diamantina. Além do mais, nem todas as moradias possuem rede elétrica, e a comunidade não possui telefone ou transporte público, sendo que se locomovem, normalmente, a pé ou a cavalo. Outra questão que acaba por afastar os jovens do lugar de origem é que, para dar continuidade aos estudos, eles precisam sair da comunidade, pois existe apenas uma escola seriada, o que tem gerado uma perda gradativa de sua identidade. As opções mais próximas são São João da Chapada, onde há uma escola de ensino fundamental e médio, e Diamantina, para aqueles que pretendem cursar o ensino superior.

Outro conflito que emerge, não somente nas comunidades quilombolas, mas em muitas situadas em áreas rurais, são os conflitos relativos à incompatibilidade de atividades perante a presença de áreas protegidas. A atuação de órgãos ambientais se dá, normalmente, de forma impositiva, coibindo os hábitos e práticas do modo de vida tradicional, como extração de palha, lenha, frutos, remédios do mato, entre outros. Outro problema evidenciado é a grande incidência de alcoolismo, principalmente entre jovens e homens adultos (CEDEFES; NASCIMENTO, 2003).

1. Marco teórico

Fazendo uma análise dos fenômenos geográficos em uma abordagem cultural, entende-se o território como lugar do mundo-vivido (ROCHA; ALMEIDA, 2005, p. 1).

Usando-se das teorias de Tuan (1980) entende-se o lugar através de um viés da psicologia, onde o ser humano percebe seu espaço, como lugar único. Onde o lugar possui características próprias que se distingue de outros lugares, pelas experiências vividas de seus habitantes e de seus sentimentos em relação ao espaço em que habitam.

Portanto, entende-se que ao longo de sua história, os quilombolas tiveram uma relação com características próprias de lida com a terra, uma relação que está também relacionada ao sentimento particular de cada grupo.

Segundo a Fundação Cultural Palmares (2014), quilombolas são descendentes de escravos africanos que mantêm tradições culturais, de subsistência e de religiosidades ao longo dos séculos.

A Percepção dentro da Geografia se apresenta como um método fenomenológico. A fenomenologia valoriza o indivíduo e suas experiências vividas e adquiridas. O espaço seria um contexto experienciado que envolve aspectos do passado, presente e futuro. (CHRISTOFOLETTI, 1985). Portanto, a percepção é uma forma de entender as relações humanas com seu meio ambiente. Podemos usar a percepção para poder entender como as pessoas reagem às incertezas durante os eventos naturais. Com a percepção se pode entender como as pessoas se adaptam, percebem seu meio ambiente e as alterações que ali ocorrem. (TUAN, 1980). Assim a geografia humanística valoriza os lugares, suas questões naturais e a forma como o homem ali se faz presente.

Segundo Hochberg (1966), estudamos a percepção numa tentativa de explicar nossas observações de mundo que nos rodeia. A percepção ambiental pode ser definida como sendo uma tomada de consciência do ambiente pelo homem onde cada indivíduo pode perceber, reagir e responder de forma diferente as ações sobre o ambiente em que vive. A categoria Lugar na Geografia orienta para este recorte que se faz observando os laços cotidianos que o indivíduo tem com seu espaço.

Segundo Holzer (1998), o lugar que já foi tido como apenas local passa a ser considerado um conceito importante a partir da década de 1980. Na geografia clássica o lugar era tido apenas no sentido locacional. Como a geografia tinha como uma das suas preocupações fazer mapas, o ponto local era fundamental. Mas nos últimos 50 anos com as necessidades crescentes que a geografia tenta analisar, que vão além de um positivismo, a categoria lugar valoriza a cultura de um determinado espaço. Segundo Okamoto (2002), a percepção ambiental na cultura ocidental traz uma visão do meio ambiente objetiva e racional; mas para a compreensão melhor de espaço é necessário também uma visão mais abstrata, que servem para guiar ações. O outro, o que vivência o meio ambiente traz respostas para a compreensão do mesmo. Um visitante pode ao olhar um lugar, não perceber algo importante.

A cultura e o meio ambiente do qual os seres humanos estão inseridos dão ênfase a qual sentido físico ele usou para descrever o seu meio. Todos os homens compartilham atitudes e perspectivas comuns, contudo a visão que cada pessoa tem do mundo é única e de nenhuma maneira é fútil (TUAN, 1980). Holzer (1998) cita Sauer (1983) para explicar que a geografia quando valoriza os lugares como espaços diferenciados, valoriza aspectos culturais, onde a paisagem natural é o meio e a paisagem cultural é o resultado. Segundo Corrêa (2005), a Geografia Cultural a partir da década de 1990 passa por um processo de expansão e a geografia brasileira que tem sua matriz na escola francesa, que priorizou estudos que relacionam cultura e estudos regionais, oferecer formas de entendimento das identidades regionais.

Segundo Amorin Filho (1999) a entrada do novo milênio é um período da história humana que testemunha a difusão de uma forma de se encarar e valorizar o ambiente em que vivemos. No meio acadêmico e intelectual em geral e nos mais diferentes organismos de pesquisa cujo objeto de pesquisa é a superfície terrestre, tem se valorizado a percepção, movimento que reconcilia geógrafos com as raízes mais profundas da própria geografia, abrindo caminhos para empreendimentos multidisciplinares. A partir da década de 60 há um resgate e uma nova valorização de se explorar lugares e paisagens sobre a terra. A geografia humanística possui raízes antigas e marcos fundamentais na pesquisa ambiental. A partir do séc. XIX algumas contribuições podem ser lembradas: A Escola Francesa Tradicional, as reflexões de Saner (1925), as ideias de Wrigit (1947), as propostas de Kirk (1951), etc e por último e mais abrangente Yi-Fu Tuan, desde a década de 60 apresentando conceitos, como topofilia e topofobia. (AMORIN FILHO, 1999). Compreendendo a relação que a pessoa possui com seu meio ambiente, podemos compreender

também o seu elo de pertencimento ao lugar, como no conceito de “Topofilia”, o apego ao lugar ou a “topofobia”, a aversão ao lugar (TUAN, 1980).

É nesta perspectiva que podemos compreender e valorizar melhor os espaços que ocupamos. Segundo Ismerim (2005), o estudo da percepção ambiental é de fundamental importância para que possamos compreender melhor as inter-relações entre o homem e o ambiente, suas expectativas, anseios, satisfações e insatisfações, julgamentos e condutas. As pesquisas sobre percepção do meio-ambiente fazem parte dos estudos das interações do homem com esse mesmo meio. A organização do meio ambiente pelo homem é realizada através das decisões, das escolhas, das atitudes, que por sua vez, estão na dependência da compreensão que os indivíduos ou que os grupos têm do mesmo. (FERREIRA, 2007). Assim a geografia humanística valoriza os lugares, suas questões naturais e a forma como o homem se faz presente.

O estudo da percepção é complexo, mas traz grandes explicações sobre a relação do homem com seu meio ambiente. Apesar de todos vivermos na mesma superfície, cada pessoa percebe o mundo segundo sua cultura. Como os seres humanos possuem órgãos naturais iguais, é possível que possamos enxergar o mundo, com algum esforço, pela forma que o outro vê. Entende-se assim que para compreender um lugar, os aspectos físicos são importantes, mas o homem inserido ali naquele espaço pode trazer formas de se compreender aquela realidade a partir da sua percepção. Ao que chamamos percepção, desse modo, está intrinsecamente ligada à vivência de cada indivíduo. Mas os indivíduos vivem em comunidades. Podemos pensar os lugares como as porções de mundo significativas relacionadas a espaços onde sujeitos constroem suas experiências, produziram espaço e fazem história, construindo suas representações de mundo. (TUAN, 1980).

Diante dessa relação o conceito de quilombo compreendido enquanto povos e comunidades tradicionais e o conceito de identidade étnica possibilita focalizarmos para as experiências vividas de tais sujeitos. Em relação ao conceito de quilombo, nota-se a partir de uma revisão de literatura referendada em Arruti (1997), Little (2002), Almeida (2002), Marques (2011), O'Dwyer (2007), Leite (2002) e Carvalho, Turatti, Schimitt (2002) que tal conceito foi ressemantizado ao longo da história brasileira, principalmente, pelos antropólogos. No período colonial, o conselho ultramarino de 1740 definiu quilombo como habitação de negros fugidos com mais de cinco pessoas (LEITE, 2002). Após a abolição em 1888 não fazia sentido a utilização do termo, visto que, acreditava-se na inexistência dessa forma de territorialização.

Com a constituição de 1988 foi promulgado o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que retomou a discussão sobre quilombos passados 100 anos. Segundo esse artigo é conferido “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988; LEITE, 2002). A partir desse artigo as populações remanescentes das comunidades de quilombos poderiam pleitear o direito a posse legal da terra. Porém, surgiu a discussão de como seriam os critérios acerca do processo de reconhecimento, e da titularização das terras. Visto que havia uma diversidade de formas de ocupação territorial envolvendo os afro-descendentes. Muitos estudiosos e o próprio movimento negro acreditavam que o termo remanescente de quilombo remetia a uma ideia de “resíduos arqueológicos”. Conforme Almeida (2002) tal termo contribuía para uma visão frigorificada, ou seja, associada ao passado.

Dessa maneira, as outras formas de aquisição da terra por parte dos afro-descendentes deveriam ser contempladas como: herança, doações, recebimento de terras do Estado como pagamento por serviços prestados, ou a simples permanência no interior das grandes propriedades (CARVALHO, TURATTI, SCHIMITTI 2002). Assim, para que esses grupos pudessem pleitear o direito a regularização fundiária de suas terras, criou-se o decreto 4887 de 20 de novembro de 2003 que definiu quem são considerados pertencentes a comunidades de quilombos. Segundo esse decreto os quilombolas são “grupos étnico-raciais grupos étnico-raciais que segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com compreensão de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” (art. 2º do Decreto, 4.887, de 20/11/2003). A partir desse decreto notamos uma ampliação em torno do conceito de quilombo, fruto de estudos de pesquisadores e discussões com o movimento negro.

Esse movimento de ressemantização do conceito de quilombo se configurou para a reconstrução identitária dos sujeitos que partilham práticas de reprodução e manutenção dos modos de vida, da cultura de forma coletiva. Pode-se assim, compreender o acionamento da identidade étnica para abarcar a gama de manifestações que certo grupo específico reproduz. Entende-se como identidade étnica uma categoria importante para a ação social e a tendência de fazer derivar dele lealdade e direitos coletivos. Outro componente importante quando se aborda a etnicidade se refere à característica de auto-atribuição e do reconhecimento pelos outros como fator de definição de pertencimento a um certo grupo étnico. A identidade étnica se constrói na relação com os membros do seu grupo e com outros grupos étnicos. (MARKUS, 2006). Ainda nesse viés,

para Barth (1997) não é o pesquisador ou o antropólogo que deve estabelecer critérios para a afirmação da identidade étnica, mas o próprio grupo que os definirá.

Os povos quilombolas são considerados povos tradicionais⁶ conforme a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT sobre povos indígenas e tribais, promulgada pelo decreto Nº 5.051, de 19 de Abril de 2004. A OIT reconhece como característica importante a autoidentificação que se pauta por fatores étnicos, e pelo advento das novas identidades coletivas. Dessa forma, os povos quilombolas partilham de muitas características e situações referidas na OIT, como ser povos que não puderam gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que outros segmentos da sociedade brasileira.

2. Quartel do Indaiá: vivências e percepções no espaço rural

Levando-se em consideração as principais relações existentes entre os temas que embasam a presente discussão, espera-se nesse momento apresentar as características e o contexto específico do caso a ser analisado. Conforme apresentado preliminarmente, a comunidade quilombola Quartel do Indaiá, apesar do reconhecimento dado pela Fundação Palmares quanto a sua origem quilombola, ainda não apresenta, por parte dos seus moradores, uma conscientização mais ampla acerca dos desdobramentos de tal certificação. Ou seja, a população desconhece os direitos que possui no contexto político e que são reservados a ela em virtude de sua origem. Por outro lado, verificou-se que a comunidade local possui uma profunda identificação com o seu espaço vivido, indicando fortes laços de pertencimento com o lugar de moradia. Nesse sentido, diversas são as práticas e tradições que ainda remetem a cultura africana e que persistem no cotidiano da comunidade, como por exemplo: a chula, dança composta por violão, sanfona, pandeiro e caixa são tocados à medida que os versos são entoados em uma disputa, sendo utilizado nessas ocasiões palavras de origem banto⁷; e também o Iundum de pau – batuque de pau, com caixas batendo, violão, viola, cavaquinho, pandeiro, sanfona e cajados fazendo um recortado (CEDEFES; NASCIMENTO, 2003). Assim, as manifestações reproduzidas pelos moradores do Quartel do Indaiá são, como aponta Barth (1997), estruturas que compõem a identidade étnica desse grupo.

6 Os povos tradicionais são representados pelos indígenas, quilombolas ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto, pomeranos, ciganos, geraizeiros, vazanteiros, piaçabeiros, pescadores artesanais, pantaneiros, afro-religiosos e demais sujeitos sociais emergentes, cuja a identidade coletiva se fundamentam em direitos territoriais e uma auto-consciência cultural. (Neto, 2007)

7 Os **bantos** (forma preferível a *bantus*) constituem um grupo etnolinguístico localizado principalmente na África subsaariana e que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes. A unidade desse grupo, contudo, aparece de maneira mais clara no âmbito linguístico, uma vez que essas centenas de subgrupos têm como língua materna uma língua da família banta. (SHILLINGTON, 2005)

Por meio dos diálogos com os moradores locais foi informado que existem poucas festas tradicionais oriundas da própria comunidade. As principais festas são realizadas em julho, em homenagem a Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora de Santana e São Vicente de Paula, evidenciando a forte presença do catolicismo entre a população local (Foto 1).

**Foto 1: Igreja da Comunidade quilombola
Quartel do Indaiá.**



Fonte: Autores, 2013

Segundo antiga moradora local, a comunidade possui uma relação afetiva com o local, ainda que muitos atualmente tenham deixado o distrito em busca de trabalho em outras localidades. Por inexistir na comunidade políticas de assistência ao trabalhador como o PRONAF (crédito rural) ou programas de transferência de renda como o Bolsa Família, do qual somente sete famílias participam, é comum que grande parte dos jovens se desloque para o distrito de São João da Chapada, para a área urbana de Diamantina ou para outras cidades (CEDEFES, NASCIMENTO, 2003). Com isso, e segundo os moradores locais, há uma gradativa perda da identidade dos jovens, que se afastam do lugar de origem para estudar ou trabalhar, em virtude da impossibilidade de geração de renda local e da falta de assistência médica. As famílias que ainda residem no local, não possuem tradição agrícola havendo, atualmente, apenas o cultivo de subsistência por meio de poucas hortas localizadas próximo de suas próprias casas. Nessas hortas cultivam-se, principalmente folhosos (couve, alface, cebolinha), café e árvores frutíferas (limão, laranja, banana) (Foto 2).



Foto 2: Horta

Fonte: Autores, 2013

A partir das práticas sociais, culturais e econômicas, realizadas no cotidiano dos moradores da comunidade quilombola de Quartel do Indaiá pode-se reconhecer o modo de vida desse grupo. Sendo assim, foi possível perceber que para os moradores que permanecem no local há um sentimento de pertença em relação àquele lugar.

As práticas locais envolvem o vínculo com a religião católica, a manifestação da dança “Chula”, bem como a maneira pela qual os moradores constroem as suas moradias. Na (foto 3) nota-se que o cômodo (cozinha) foi construído a partir de elementos presentes na própria comunidade.

Foto 3: Cozinha da casa



Fonte: Autores, 2013

Outro aspecto presente na realidade da comunidade são os saberes etnoambientais, ou seja, muitos moradores utilizam raízes, ervas e plantas da vegetação local para a confecção de remédios. Algumas delas são: *Postemeiro* (utilizada para inflamação e como antibiótico); *Carapiá* (utilizada para sinusite); *Gevon* (a raiz é utilizada para dor no peito, e a folha é utilizada para estancar sangramento). Portanto, e tendo em vista o conceito abarcado pela categoria lugar na Geografia,

fica claro os laços cotidianos que os habitantes de Quartel possuem com o seu espaço.

Outra prática que aponta para o modo de vida da comunidade é a presença de dois cursos de água, sendo os Córregos do Luiz Carlos e o Catemirim, utilizados pelos primeiros moradores do local para a mineração do diamante (Foto 4 e 5).

Foto 4: Córrego do Luiz Carlos



Fonte: Autores, 2013

Foto 5: Catemirim

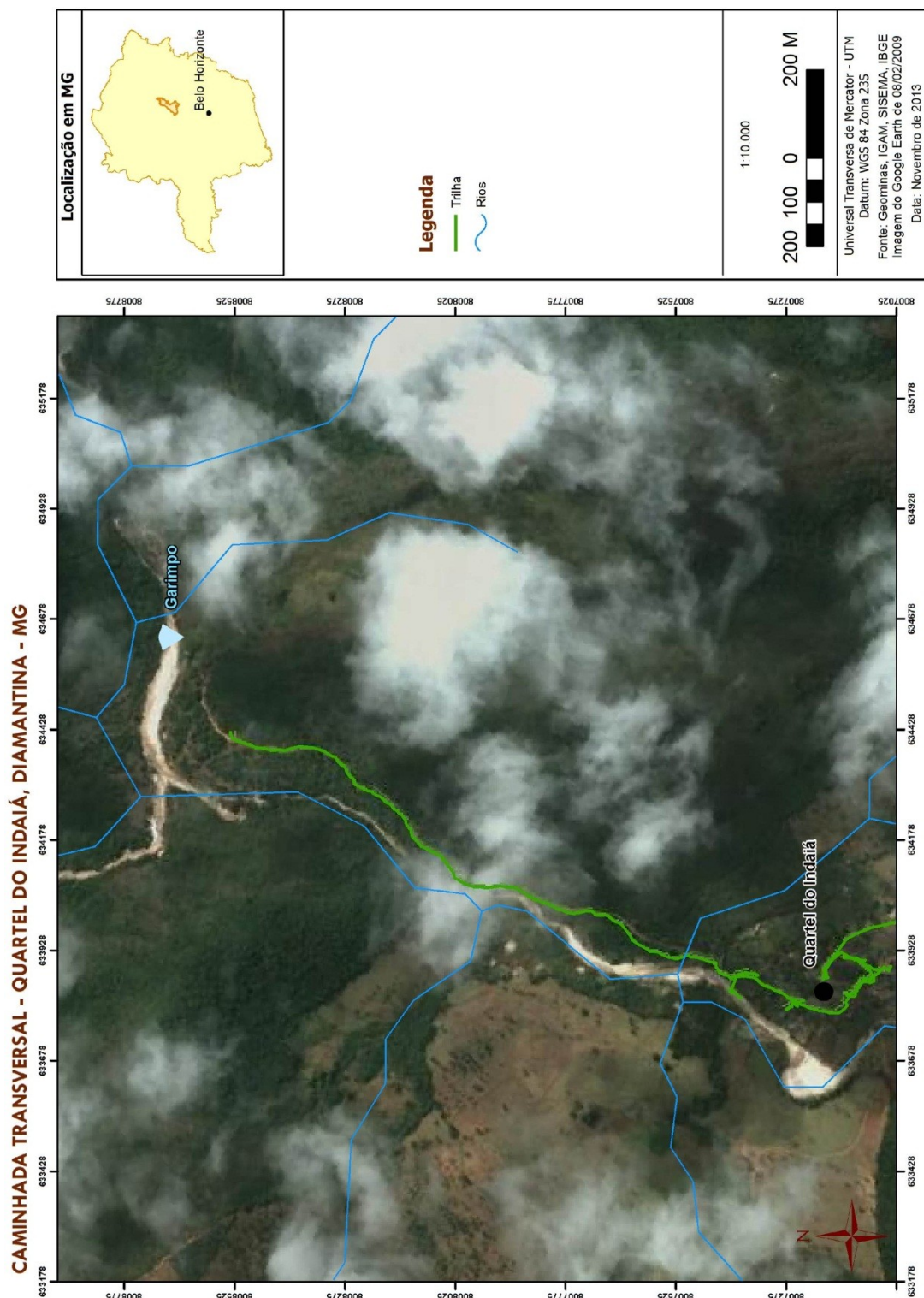


Fonte: 2013

Devido à intensa prática do garimpo, os cursos d'água apresentam contaminação por mercúrio, segundo as falas dos moradores, sendo assim, não há utilização dos mesmos para a vida social na comunidade. Outra questão que envolve os cursos d'água é o assoreamento, resultado, também da prática do garimpo. Tal prática, passado 3 séculos desde o início de sua exploração na região, ainda é presente naquela realidade desempenhando um importante papel no imaginário das pessoas do lugar. Por ser uma prática muito antiga na comunidade e por vários anos ter sido a principal fonte de renda daquelas pessoas, diversos moradores demonstram a expectativa em se favorecer com a extração atual do diamante. Por outro lado, existe uma preocupação, mesmo que inicial, acerca dos malefícios que essa exploração pode causar a natureza local.

A atividade do garimpo é realizada por alguns moradores de forma ainda bem tradicional, sendo executada manualmente, sem o uso de qualquer tecnologia moderna. Em regime de parcerias diversos moradores, tentam usar da atividade de garimpo, porém, sem muito sucesso. Em conversa com moradores que atuam nessa atividade, vários são os relatos de que já foram extraídos, no espaço da comunidade, diamantes de valor significativo. Mas, por atuarem em regime de parceria isso acaba limitando seu acesso ao lucro já que grande parte do valor é destinado ao dono da terra e não ao garimpeiro que o encontrou

Visando compreender ainda mais a relação da comunidade quilombola de Quartel com o espaço de moradia, foi realizada uma caminhada transversal (Mapa 2) com alguns moradores até uma antiga área de garimpo, muito utilizada pelos homens na extração do diamante.



Mapa 2: Caminhada transversal com a Comunidade Quilombola Quartel do Indaia – Diamantina, MG

Na ocasião, pôde-se comprovar a relação íntima daquelas pessoas com um local marcado por uma imbricada associação entre o simbólico e o material. O material por se tratar de um lugar que possui uma função econômica, já que o garimpo consiste na atividade econômica mais antiga

desenvolvida no entorno da comunidade e praticada há cerca de 300 anos. Logo, seu papel funcional destaca-se enquanto meio de subsistência daquela população, que ao longo da caminhada destacou, também, suas angústias em relação ao presente que nada se assemelha ao passado de riquezas cedido pelo minério. Atualmente a comunidade se vê cercada de grandes fazendeiros, e mesmo nas vias de acesso ao seu lugar, se sentem constrangidos ou ameaçados de circular por elas. Se sentem frustrados em virtude das riquezas do garimpo nunca terem se efetivado. A dimensão simbólica percebida e que permeia toda a relação entre o garimpo e a comunidade, encontra-se presente na intensa carga de sentimento dos moradores em relação a um local que representa não só uma função econômica, mas, também, uma possibilidade de ascender na vida, marcada pelo sonho (ainda presente) da descoberta de um diamante.

Um dos moradores mais antigos da região de Quartel o garimpeiro, Morador de 81 anos de idade, reside em uma região mais afastada do vilarejo que ainda preserva características rústicas em suas habitações. No local denominado de “sítios dos cristais” o garimpeiro Pedro, descendente de escravos que trabalhavam na extração de diamantes, na época do Império, é um dos últimos conhecedores dos *vissungos*, as cantigas em dialeto banguela, cantadas durante os rituais fúnebres da região, que eram muito comuns nos séculos XVIII e XIX. Em seu espaço vivido é possível perceber a fusão entre ficção e realidade, em uma percepção por parte do morador, que a todo o momento é permeada pelas lendas e tradições culturais locais. Um morador antigo da região traz consigo diversas histórias carregadas de poesia e significados metafísicos, que demonstram a profunda relação entre o meio vivido e as percepções daqueles que ali viveram. Os lugares que compõem a memória e a história contada por moradores de Quartel, como morador, consistem em porções dos espaços onde foram construídas as experiências desses sujeitos, conforme a visão de Tuan (1980), representações de mundo.

Considerações

O contexto no qual a comunidade Quartel do Indaiá vive, caracteriza-se pelo forte vínculo com o lugar de convivência, permanência de práticas transmitidas pelos ancestrais, como a língua “vissungo”, a celebração da “Chula” e outros conhecimentos práticos do território (ervas e remédios do mato, cultivo de hortas, locais propícios ao garimpo). Apesar dessa riqueza material e imaterial presente na região, nota-se dificuldade de permanência desses saberes entre as gerações. Constatou-se que ocorre uma grande evasão, principalmente, dos jovens e homens, em busca de

oportunidades para estudo e trabalho. Os jovens não demonstram interesse pelas práticas tradicionais, mesmo quando incentivados, tanto pelos mais velhos quanto por iniciativas de instituições externas. Também deve ser explicitado que as atuais legislações ambientais não permitem o uso tradicional e são proibições para tais práticas, como por exemplo: a exploração do minério; a extração de sempre-vivas; extração de lenha etc. Cabe ponderar, que atualmente existem grandes áreas em Diamantina transformadas em parques e áreas protegidas.

Percebeu-se que a comunidade Quartel do Indaiá apesar de ser certificada como comunidade remanescente de quilombo, não tem muito conhecimento acerca das implicações políticas desse título. Os moradores demonstraram através de sua história de vida fortes laços quilombolas, apesar de não compreenderem claramente o que o título proporcionaria para o resgate e o fortalecimento da (re)produção desse modo de vida tradicional.

Conclui-se que, assim como indicado por Barth (1997), que o processo de reconhecimento enquanto quilombola é independente do reconhecimento institucional. Uma vez que o processo histórico-social de formação da comunidade indica sua origem associada a uma identidade quilombola, a certificação deveria vir por meio de instituições acompanhada de benefícios que trouxessem o efetivo empoderamento. Conforme ressalta Tuan (1980), moradores possuem uma extrema capacidade de reconhecimento e valorização dos seus lugares de vivência. Portanto, os atores do Quartel do Indaiá não devem ser tratados como meros coadjuvantes e sim protagonistas das suas vivências quilombolas.

Referências Bibliográficas:

- ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos e Novas Etnias. In O' Dwyer, Eliana C. (org) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed FGV, 2002, p. 83-108.
- AMORIN FILHO, O.B. Topofilia, Topofobia e Topocídio em Minas Gerais. In: del rio, Vicente, OLIVEIRA, Livia de. *Percepção Ambiental: A Experiência Brasileira*. 2ª Edição. São Carlos, São Paulo: UFSCAR/ Studio Nobel, 1999, p. 139 – 152.
- ARRUTI, José Mauricio A.P. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADT. In: *Texto para discussão: Projeto Egbé- Territórios negros (KOINONIA)*, 2003.
- BARTH, FREDRIK. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In. *Teorias da Etnicidade*. Philipe

Poutignat, Jocely Streiff- Ferrat, trad. Elcio Fernandes. - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

BRASIL. Decreto n. 4887 de 20 de novembro. Brasília (DF). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 25 de Nov.2013.

CHRITOFOLETTI, Antonio. *Perspectivas da Geografia*. Difel: São Paulo, 1985. 378 p.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A Geografia Cultural no Brasil. *Revista da ANPEGE*, Ponta Grossa. N.2, 2005, p. 97-102. Disponível em: <<http://www.anpege.org.br>>. Acesso em 25 nov.2013.

FERREIRA, Alessandra Borro Nascimento. *Percepção Ambiental dos Alunos do Ensino Fundamental sobre as queimadas da palha da Cana-de-Açúcar em Sertãozinho - SP*. 2007. 174p. Dissertação de mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, UNIARA, Araraquara, SP.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. 2014. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em 11, março, 2014.

HOCHBERG, E. Julian. *Percepção*. New Jersey, Estados Unidos da América: Prencite-Hall Inc, 1966. 179p.

HOLZER, Werther. *O lugar na geografia humanística*. Revista Território. Rio de Janeiro. ano IV. nº 7, p. 67-78, jul./dez. 1999.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2013. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?codmun=312160>. Acesso em 22 de novembro de 2013.

LEITE, Ilka. Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Revista Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em: 25 de Nov.2013.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade*. In: Série Antropologia. Brasília: UNB, 200

MARQUES, Carlos Eduardo. *Direitos Territoriais ou Territórios de Direitos? Reflexões etnográficas sobre direitos étnico-territoriais quilombolas*. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: diversidade e (des)igualdades. Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307419128_ARQUIVO_ARTIGOVERSAOMAIODireitosTerritoriaisouTerritoriosdeDireitos.pdf. Acesso em: 25 de Nov.2013.

Shiraishi Neto, Joaquim. *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações*,

convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional org. Manaus: uea, 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p. (introdução. p. 13-42). Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/ElianeOdwyer%20Introdu%C3%A7%C3%A3o%20Livro%20Quilombos.pdf>. Acesso em: 25 de Nov. 2013

OKAMOTO, Juan. *Percepção ambiental e comportamento*. Mackenzie: São Paulo, 2002. 264 p.

ROCHA, Lurdes Bertol; ALMEIDA, Maria Geralda. Cultura, mundo-vivido e território. In: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE GEOGRAFIA, PERCEPÇÃO E COGNIÇÃO DO MEIO AMBIENTE. Londrina, PR: Departamento de Geociências – Laboratório de Pesquisas Urbanas e Regionais. Universidade Estadual de Londrina, 2005. 13 p. Disponível em: <<http://geografiahumanista.files.wordpress.com/2009/11/lurdes.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2014.

SCHMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Célia Manzoli, CARVALHO, Maria Celina Pereira de. *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. Ambiente & Sociedade, vol. V, núm.10, 2002, pp.1-8. Associação Nacional e Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade no Brasil. Disponível em: <http://estudioterritoriales.org/articulo.oa?id=31713416008>. Acesso em 25 de Nov. 2013.

SHILLINGTON, K., *History of Africa*, 3rd ed. St. Martin's Press, New York, 2005

TUAN, Y.F. 1980. *Topofilia – Um estudo da percepção e valores do meio ambiente*. São Paulo, Difel, 288 p.

Recebido em 23/04/2016 – Aprovado em 10/12/2016

Notas documentais sobre o Cabo Delgado e Niassa no Século XIX

Milton Correia¹

Resumo: O presente artigo documenta os fatos históricos ocorridos na segunda metade do século XIX em Cabo Delgado e Niassa no norte de Moçambique. A pesquisa realizada entre os anos de 2010 e 2011 incidiu sobre a documentação dos fundos do governo-geral de Moçambique e do governo do Distrito de Cabo Delgado do Arquivo Histórico de Moçambique (AHM). Constam no artigo os expedientes portugueses referentes a disputa entre Zanzibar e Portugal sobre a fronteira norte de Moçambique em Cabo Delgado e ao Tratado de Comércio e Amizade celebrado entre os dois governos. Constam também expedientes sobre a “Expedição ao Niassa”, os diferendos que se desenvolveram entre autoridades portuguesas de Moçambique e autoridades inglesas da África Central Britânica (Niassalândia, hoje Malawi) e sobre as lutas de resistência em Niassa.

Palavras-chave: História de Cabo Delgado e Niassa; Tratado de Amizade e Comércio Portugal-Zanzibar; Expedição ao Niassa; Resistência das Autoridades Yao.

Abstract: This article documents the historical facts that occurred in the second half of the 19th century in Cabo Delgado and Niassa in northern Mozambique. The research conducted between 2010 and 2011 focused on the documentation of the funds of the general government of Mozambique and the government of the District of Cabo Delgado of the Historical Archive of Mozambique (AHM). The article contains the Portuguese dossiers referring to the dispute between Zanzibar and Portugal on the northern border of Mozambique in Cabo Delgado and the Treaty of Commerce and Friendship between the two governments. There are also files on the "Expedition to Niassa", disputes that have developed between Portuguese authorities in Mozambique and British authorities in British Central Africa (Nyasaland, now Malawi), and on the resistance struggles in Niassa.

Keywords: History of Cabo Delgado and Niassa; Treaty of Friendship and Trade Portugal-Zanzibar; Expedition to Niassa; Resistance of Yao Authorities.

1. As ilhas de Cabo Delgado, comércio e política

Por ordem do governador-geral de Moçambique, Joaquim Pereira Marinho, datada de 8 de junho de 1840, a província de Moçambique foi dividida em seis distritos militares: Moçambique, Quelimane, Inhambane, Lourenço Marques, Sofala e Cabo Delgado.²

As atenções do governo das Ilhas de Cabo Delgado, sediado na ilha do Ibo, limitavam-se a

1 Pós-graduando no Programa de História Social do Departamento de História da Universidade de São Paulo. Bolsista CNPq/MCT-Mz. E-mail: miltoncorreia@usp.br.

2 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ordem do dia nº 14 do governador-geral de Moçambique datado de 8 de Junho de 1840.

assegurar uma presumida e retórica presença portuguesa que na prática era apenas nominal em algumas ilhas deste distrito e circunscrita a algumas áreas da costa da província.³ José António Caldas, governador das Ilhas de Cabo Delgado, em ofício enviado em 1824 ao governador e capitão-general de Moçambique, dá conta que Falame Asane, conhecido pelos portugueses por intitular-se rei de Tungue, desenvolvia através do seu porto em Tungue relações comerciais com os *pangaio*s (barcas) árabes, suaíli e franceses. Ele menciona em carta que do volume de fazendas que esses *pangaio*s introduziam na região para troca em bens os mesmos extraíam “todo o comércio das terras”.⁴

Segundo o mesmo governador, os navios franceses já em 1823 ancoravam o porto de Tungue. Lamenta que as autoridades portuguesas em Ibo não tinham força capaz de contrapor tal situação porque os franceses vinham “armados de guerra” em prejuízo da presunção de legitimidade e autoridade portuguesas em relação à Tungue. O “cônsul das arábias” no Ibo enviado em representação do governo português para Tungue para reclamar contra a presença de barcas francesas naquele porto ficou a saber do Rei de Tungue que ele “os avia [havia] deademitir [de admitir] porque aquelas terras erão suas e que não pertencio a nação Portuguesa” (sic).⁵

Em janeiro de 1849, Diogo José Fernandes, sargento-mor da ilha de Amiza, Cabo Delgado, vê refutada a execução de uma ordem oficial que emitiu em nome do governo português, mandando Salimo Momade, representante do governo de Zanzibar, que se retirasse do “território português” da ilha de Amiza. Os habitantes desta ilha teriam queixado as autoridades portuguesas de Amiza que Salimo Momade lhes proibira de negociarem com os “Mujãos” (Yao ou Ajaua), permitindo apenas àqueles que lhe pagassem um tributo em forma de taxa comercial. Diogo J. Fernandes reporta ao governador das Ilhas de Cabo Delgado a resposta de Salimo Momade nos seguintes termos: “athe o prezente ignora estas dittas terras haver algum official que faça alguma justiça ou decidir qualquer couza relativo a elle [...] elle não retira destas dittas terras hainda que seja por meio da força.”⁶

Em princípios de 1854, o Iman de Mascate residente em Zanzibar envia uma força que acompanhou a ordem de arvorar a bandeira zanzibarita e cobrar direitos às embarcações nos portos de Tungue e Mineguene, situados na costa de Cabo Delgado. Ao verificarem o sucedido, as autoridades portuguesas designadamente o capitão-mor e comandante de Amiza e o governador das

3 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Correspondências dos governadores das Ilhas de Cabo Delgado (anos de 1824-1830) ao Governador e Capitão General de Moçambique.

4 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Ofício de 2 de Março 1824 do Governador das Ilhas de Cabo Delgado José António Caldas ao Governador e Capitão General de Moçambique.

5 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Ofício de 2 de Março 1824 do Governador das Ilhas de Cabo Delgado José António Caldas ao Governador e Capitão General de Moçambique.

6 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-8. Ofício de Diogo José Fernandes, sargento-mor de Amiza, datado de 27 de Janeiro de 1849 para o governador das Ilhas de Cabo Delgado.

Ilhas de Cabo Delgado, sediado na vila do Ibo, responsabilizaram ao xeique de Tungue, Momade Bin Sultane, pelo sucedido. Os portugueses suspeitavam que este último teria previamente acordado com o governo de Zanzibar, o que segundo os mesmos se confirmava com o fato dele não ter imposto qualquer resistência que impedisse a execução daquela ordem em defesa das possessões portuguesas de Tungue.⁷

No seu ofício de Agosto de 1858, Luciano Policarpo de Souza sargento-mor em Amiza participa ao governador do Distrito de Cabo Delgado que ele verificava com pesar que nos portos de Quionga, Tungue e Mineguene, onde desde 1854 tremulava a bandeira do Iman de Mascate, negociantes vindos de Zanzibar percorriam por terra as povoações da região violando a autoridade da “nação” portuguesa, porquanto não pagavam direitos das fazendas que importavam, nem dos géneros que obtinham da troca e embarcavam a partir dos referidos portos.⁸

Neste período a baía de Tungue servia como a mais importante placa giratória dos “negócios da terra” na costa ao norte de Cabo Delgado, sobretudo do tráfico de escravos, numa altura em que as autoridades portuguesas no Ibo proibiam este infame negócio. Em fins de agosto de 1854, as autoridades portuguesas no Ibo a luz do decreto de 10 de Dezembro de 1836 impediram que a barca negreira francesa *Grogard*, procedente de Bourbon, Ilha da Reunião, comprasse e levasse a bordo escravos neste porto. Foi referido que o impedimento foi possível porque a barca não era portadora da autorização de qualquer autoridade portuguesa, não obstante o capitão da barca francesa ter justificado que pretendia estabelecer os escravos como colonos ou trabalhadores livres e engajados na Ilha da Reunião. Este parece ter sido um caso isolado de sucesso na execução do decreto anti-esclavagista, dado que as mesmas autoridades portuguesas de Ibo por falta de meios militares e navais não foram capazes de impedir que uma outra barca francesa *Bombaim* nas encostas do rio Musanja (ou Muçanje) comprasse escravos dos moradores de Arimba e mouros de Quiçanga, nem de impedir que os régulos Said Aly e Marere participassem no referido negócio de escravos.⁹ Ao ter sido ordenado que se retirasse por força do decreto de 10 de dezembro de 1836 que estabeleceu que as autoridades portuguesas proibissem a venda de escravos nas possessões ultramarinas seja qual fosse o pretexto, o capitão do *Bombaim* defendeu-se com a justificação de que aquele distrito não

7 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Correspondências do governador das Ilhas de Cabo Delgado ao governador-geral de Moçambique datado de 25 de Março de 1854; correspondência do capitão-mor e comandante de Amiza ao governador das Ilhas de Cabo Delgado datado de 24 de Março de 1854; Tradução da carta de Bacar Muchamo, residente em Mineguene datado de 16 de Março de 1854.

8 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-8. Ofício de Luciano Policarpo de Souza, capitão-mor de Amiza, datado de 31 de Agosto de 1858, para o governador do distrito de Cabo Delgado.

9 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Correspondência do governador das Ilhas de Cabo Delgado datado de 30 de Agosto de 1854 e demais correspondências sobre o assunto incluindo a declaração do capitão do “Grogard” de 30 de Agosto de 1854. As mesmas fontes falam na mesma altura de uma barca francesa „Bombaim“ a comprar escravos naquelas terras.

pertencia à Coroa portuguesa, para além de também ter declarado que pretendia estabelecer os escravos como colonos ou trabalhadores livres e engajados na Ilha da Reunião.¹⁰

As fontes consultadas dão indicações que nos anos seguintes as sucessivas entradas de barcas negreiras francesas nas ilhas e rios do Distrito de Cabo Delgado acompanhavam a oferta de escravos na costa cujos mercadores locais operavam fora do alcance das medidas anti-esclavagistas da administração portuguesa, que efetivamente se resumia a vila insular do Ibo. Um dado novo parece ter sido o registro de que em novembro de 1856, uma caravana de 300 a 400 “mujavos” (o mesmo que yao ou ajauas) carregados de marfim esteve na vila do Ibo para negociar.¹¹

De outubro a novembro de 1857, foi criada uma comissão para apresentar ao chefe Mugabo, cujas terras estavam situadas nas margens da baía de Pemba, a carta do governador de português no Ibo, Jerónimo Romero, na qual este manifestava o desejo de estabelecer nos termos de amizade e aliança a primeira colônia de moradores portugueses na parte continental do Distrito de Cabo Delgado, oferecendo em troca a atribuição de uma graduação militar e um ordenado mensal ao referido chefe local.¹² Em carta datada de 17 de novembro de 1857, o chefe Mugabo aceita a proposta de "amizade e aliança"¹³. Mas ao contrário do teor da carta em que o chefe Mugabo aceita o estabelecimento de relações de amizade e aliança, acabaria por ser lavrado um termo constando que o referido chefe local aceitava a vassalagem aos portugueses:

[...] que estas terras do Reglo Mugabo e de todo a sua gente ficarão reconhecidas como pertencentes a Coroa de Portugal e todos os indivíduos e indigenas ou não indigenas ficarão súbditos obdientes e cidadãos portugueses,= Que os Reglos Mugabo lhe sera concedido pelo governo de Sua Majestade ElRei o posto de Capitão Môr das terras de Mugabo.¹⁴

Em dezembro de 1881, a alfândega do Distrito de Cabo Delgado registra, em relação ao movimento comercial de 1880, que os artigos coloniais em que se realizaram maiores transações,

10 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Correspondência do patrão-mor do porto de Ibo ao governador das Ilhas de Cabo Delgado datado de 24 de Outubro de 1854. Ver as demais correspondências sobre o assunto.

11 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Correspondência do governador das Ilhas de Cabo Delgado para o governador-geral da Província de Moçambique datada de 9 de Dezembro de 1856.

12 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Ofícios do governador das Ilhas de Cabo Delgado para o régulo Mugabo datados de 27 Outubro e 12 de Novembro de 1857.

13 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Carta do Régulo Mugabo ao governador das Ilhas de Cabo Delgado datada de 17 de Novembro de 1857.

14 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-31. Termo de relações entre o governo português no Ibo e o régulo Mugabo, em que este último aceitava o estabelecimento de colonos portugueses num terreno dos seus domínios na Baía de Pemba, datado de 17 de Novembro de 1857. Os colonos portugueses viriam imediatamente a ser assentados em Muquete nas terras do régulo Marere, nas margens da baía de Pemba. Ver também Termo de constituição da colônia datado de 8 de Dezembro de 1857.

como de costume, foram gergelim, cauril, cera, gomas, marfim, milho fino, arroz, tartaruga, cujos maiores mercados consumidores foram Marselha, Bombaim e Zanzibar. Na importação, os que mais avultaram foram o algodão cru, branco, estampado, tinto em peça ou em fio, pólvora, armas, manteiga da Índia transacionados de Bombaim, Zanzibar, Marselha, Cardiff, Hamburgo, constando que não houve comércio com a metrópole, nem com nenhuma das ilhas adjacentes ou outras províncias ultramarinas portuguesas.¹⁵

Segundo a mesma fonte, a entrada do marfim do interior no ano de 1880 contribuiu para o aumento de rendimento da alfândega em relação ao ano transacto, sem no entanto se referir ao peso deste artigo em relação aos demais referidos acima. Nos anos anteriores o marfim afluía mais para os distritos do sul, provavelmente o Distrito de Moçambique, e aponta como certo que o marfim teria concorrido muito mais para o rendimento desta alfândega “se não tivesse transitado pelo alto sertão para os domínios de Sua Alteza o Sultão de Zanzibar, por ser para ali o transito mais facil às tribus d’alem do Nyasa, segundo se me afirma.” (sic)¹⁶ Entretanto, não estão identificados os mercadores deste marfim para além desta única referência às tribos do Niassa.

Segundo o diretor desta casa fiscal sediada na ilha do Ibo, a construção de estradas partindo de pontos mais importantes do litoral como Lúrio, Pemba, Quissanga, Pangane, para o interior do sertão “ao menos ate uma distancia de 30 a 40 kilometros communicando entre si por meio d’uma outra que as unisse, pelo menos nos seus extremos internos”, bem como a navegação a vapor ao invés da navegação a favor do vento das monções, contribuiriam para a facilidade no transportes dos produtos do interior com efeitos benéficos para as transações e movimento comercial no Distrito de Cabo Delgado.¹⁷

Em dezembro de 1887, ao reportar a ocupação colonial de Tungue efetuada em fevereiro deste ano, o diretor da alfândega do Ibo viu a ocasião para insistir no assunto de estradas. Era de seu entendimento que feita a referida ocupação, a construção de uma estrada neste ponto situado a norte do litoral do Distrito de Cabo Delgado abriria vias de fácil comunicação entre o sertão e a baía de Tungue que “facilitaria a exportação de generos agriculas que, hoje, não podem ser conduzidos aos mercados do litoral por não comportarem despesas de transporte”. Com a falta de vias de acesso não só seria impossível a exportação em larga escala e, por conseguinte, uma maior amplitude das transações de troca de bens com os mercadores do interior, bem como seria também impossível a

15 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do diretor da Alfândega do Distrito de Cabo Delgado, 9 de Dezembro de 1881.

16 Ibid.

17 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do diretor da Alfândega do Distrito de Cabo Delgado, 9 de Dezembro de 1881.

penetração colonial do litoral até aos “reconditos do sertão; e, desse facto não só adviriam vantagens comerciais, mas também políticas.”¹⁸

Nesta ocasião insiste também na importância que uma estrada teria para capitalizar a riqueza existente no interior em benefício da alfândega do Ibo, contra o que vinha acontecendo com o vizinho Zanzibar, ao sair de um

[...] ponto qualquer compreendido entre a povoação da Quissanga e a margem sul da bahia de Pemba, para o alto sertão e através do paiz de Mêdo, teríamos assegurado aos nossos estabelecimentos, todo o commercio da vasta região que se estende ao sul do Rovuma entre o Nyassa e o litoral do Distrito. Nestas condições, a fiscalização seria fácil, porque sendo a pauta menor do que a de Zanzibar, não seríamos nós que deveríamos temer o contrabando, nem tam pouco conviria aos interessados subtrair as mercadorias ao pagamento de um imposto ainda mais moderado do que o actual.” (sic)¹⁹

Não se tratava de uma nova questão, dado que anteriormente em dezembro de 1881 o diretor das obras públicas da província de Moçambique, António José, manifestara ao governador do Distrito de Cabo Delgado o desejo de aproveitar a sua permanência neste distrito para internar pelo continente e fazer um primeiro reconhecimento e estudos precisos para a construção de uma estrada que passando pela povoação do Medo se dirigiria para o lago Niassa.²⁰

1.1. Disputa fronteiriça entre Portugal e Zanzibar

Em dezembro de 1861, em conformidade com as ordens e instruções da Sua Majestade expedidas em portaria nº 18 de 1861, Portugal tentou sem sucesso por intermédio do seu governador-geral em Moçambique, João Tavares de Almeida, inserir no Tratado de Amizade e Comércio assinado com o sultão de Zanzibar Said Magid Bin Said o seguinte artigo que situaria no ponto de 10° 40' latitude sul a linha de demarcação de fronteira que ao norte limitaria Moçambique dos estados de Zanzibar:

The High contracting Parties have agreed to declare that the territories of His Highness the Sultan of Zanzibar upon the East Coast of Africa shall end in Cape Delgado situated in about 10° 40' Lat. S. and that the territories of His Majesty the

18 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do diretor da alfândega do Ibo de 10 de Dezembro de 1887 para o governador-geral de Moçambique.

19 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do diretor da alfândega do Ibo de 10 de Dezembro de 1887 para o governador-geral de Moçambique.

20 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofício do diretor das obras públicas de Moçambique datado de 2 de Dezembro de 1881 para o governador de Cabo Delgado.

King of Portugal upon the same coast commence in the said cape including the Bay of Tungue.²¹

Com a tentativa de inclusão desta cláusula no tratado, João Tavares de Almeida procurou em Zanzibar justificar em duas vertentes o direito de Portugal sobre a região ao sul do rio Rovuma que incluiria toda a baía de Tungue. A primeira vertente era de que Portugal teria em 28 de julho de 1817 acordado em Londres com a Grã-Bretanha o reconhecimento de Cabo de Delgado e inclusivamente de Tungue nas possessões portuguesas de Moçambique. Nas negociações anteriores ao projeto do tratado com Zanzibar já constava que os limites dos domínios portugueses na costa oriental da África incluiriam a baía de Tungue. Já antes em 1828 e 1854, os predecessores de João Tavares de Almeida, os governadores-gerais Sebastião Xavier Botelho e Joaquim Pinto de Magalhães, respetivamente, em missões diplomáticas em Zanzibar junto do Rei Said de Mascate não foram capazes de obter a ratificação deste tratado devido, segundo as declarações do plenipotenciário do sultão de Zanzibar, ao desacordo em torno de uma cláusula dos portugueses que não incluía a baía de Tungue dentro das possessões dos estados de Zanzibar.²²

Noutra vertente, João Tavares de Almeida justificava junto do sultão Said Magid Bin Said em Zanzibar esta afirmação de direito sobre a baía de Tungue no facto do anterior xeique em Tungue ter antes de 1854 arvorado a bandeira portuguesa e recebido um soldo pago pela feitoria do Ibo, o que as autoridades portuguesas entendiam como “prova evidente de que se reconhecia subdito e servidor portuguez”.²³

Refutando as justificações de direito expostas pela parte portuguesa, o sultão de Zanzibar Said Magid Bin Said declarou como limite sul dos seus estados o rio Mirenene, reafirmando que a povoação de Tungue e o Cabo Delgado pertenciam ao seu território. Na realidade, ao contrário dos portugueses, Zanzibar já havia em 1854 estabelecido na povoação de Tungue, bem ao sul da latitude de Cabo Delgado e da latitude 10° 40’ S uma delegação de alfândega e guarnição.²⁴ Como vimos acima registros portugueses referentes a este período do ano de 1854 reconhecem e lamentam que a afirmação de posse portuguesa sobre Tungue nunca passou de nominal.

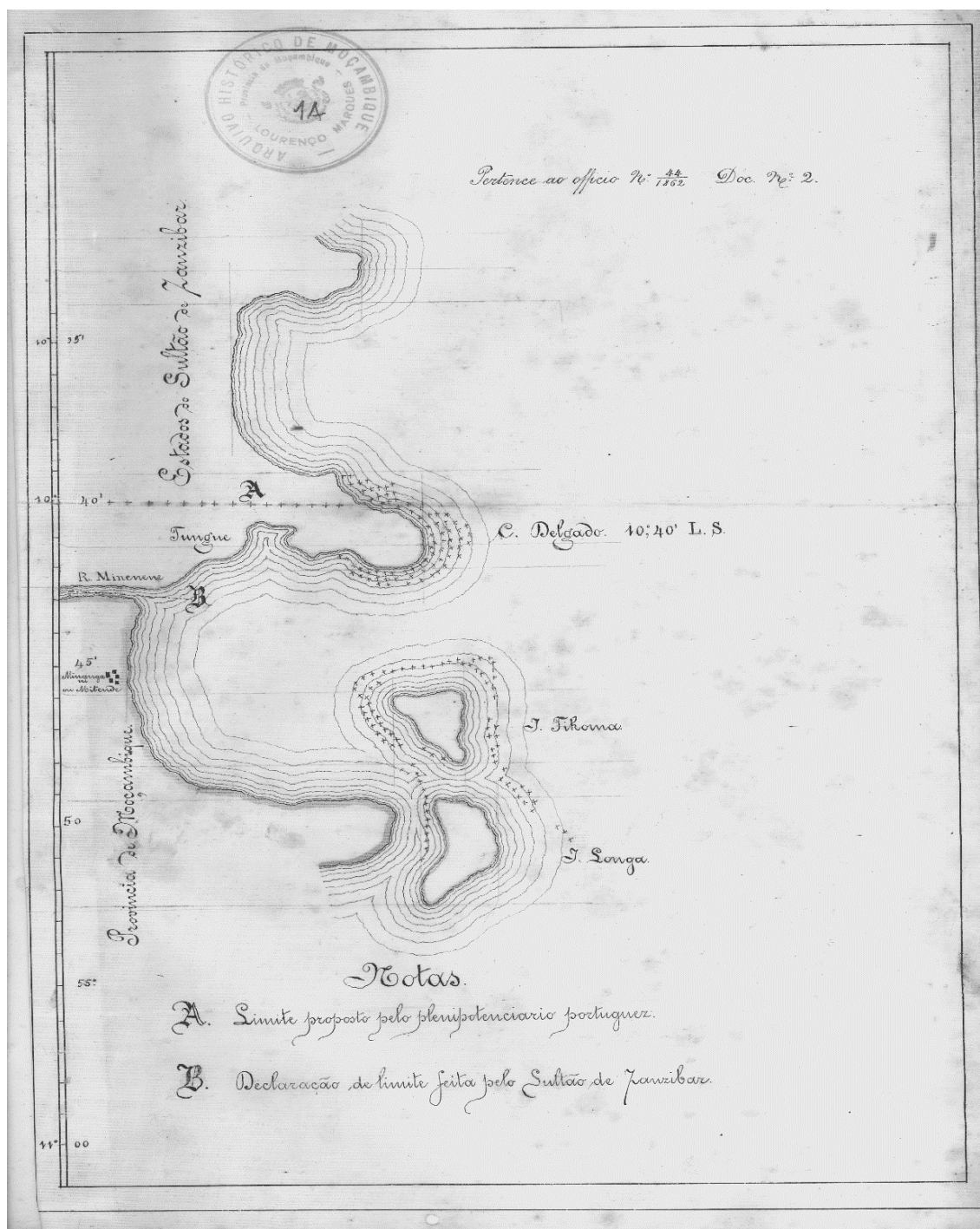
21 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-151. Cópia do ofício do governador-geral de Moçambique João de Tavares de Almeida, de 8 de Fevereiro de 1862 que acompanhou o tratado de amizade e comercio com o sultão de Zanzibar.

22 Ibid.

23 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-151. Cópia do ofício do governador-geral de Moçambique João de Tavares de Almeida, de 8 de Fevereiro de 1862 que acompanhou o tratado de amizade e comercio com o sultão de Zanzibar.

24 Ibid. Veja-se o mapa contendo o limite proposto pelo plenipotenciário português João Tavares de Almeida (o ponto 10° 40’ Lat. S.) e a declaração de limite feita pelo sultão de Zanzibar (o rio Mirenene).

Localização geográfica dos limites propostos por Portugal e Zanzibar



AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-151. Cópia do officio do governador-geral de Moçambique

João de Tavares de Almeida, de 8 de Fevereiro de 1862 que acompanhou o tratado de amizade e comércio com o sultão de Zanzibar.

Em outubro de 1879, o governador-geral de Moçambique, Francisco Maria da Cunha, a fim de ratificar e com isso concluir este processo do tratado de amizade e comércio com Zanzibar voltou a insistir, sem êxito, na questão dos limites desta feita com o novo sultão Said Barghash Bin Said Bin Sultan Bin Ahmad, que defendendo a declaração do antigo sultão Said Magid Bin Said rejeitou a mesma afirmação portuguesa de limite segundo a cláusula de 1861. Finalmente, a 25 de Outubro de 1879²⁵ é assinado o tratado de amizade e comércio entre Portugal e Zanzibar sem a cláusula de limites, cuja ratificação viria a ser celebrada a 18 de Junho de 1883, tendo a parte portuguesa sido representada pelo seu plenipotenciário capitão-de-fragata Gregório José Ribeiro.²⁶

Na sequência deste diferendo sobre os limites entre a Sua Alteza de Zanzibar e Portugal, em dezembro de 1885 e janeiro de 1886 duas canhoneiras portuguesas *Quanza* e *Vouga* da Divisão Naval d'África e Mar da Índia foram enviadas por ordem do governador-geral em Moçambique, Augusto de Castilho, com instruções de efetuar o desembarque de forças portuguesas “a bem ou mal” na foz do rio Meningane e ocupar militarmente e por meio de um posto fiscal a sua margem direita. O objetivo do desembarque das praças e as instruções dadas ao capitão Ludovico de Sousa e Brito, a quem foi encarregado o posto de ocupação de Meningane, e ao comandante da canhoneira *Quanza* estavam claros: deveriam arvorar a bandeira portuguesa, montar a guarnição das posições estratégicas com vista a defender o ponto de embarque e da água potável, estabelecer o posto fiscal, regularizar o comércio nesse ponto, estabelecer de imediato um correio terrestre entre o posto de ocupação em Meningane e a vila do Ibo.²⁷

A presença das forças naval e terrestre portuguesa nas águas da baía de Tungue respondia ao estado de tensão que tomava conta do governo português, quer da parte do governador-geral na altura, Augusto de Castilho, quer do cônsul geral português em Zanzibar, e ainda do Ministro da Marinha que a partir de Lisboa encetava negociações junto das autoridades britânicas para a intermediação a favor de Portugal no diferendo sobre limite entre Moçambique e Zanzibar.²⁸ Até

25 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-151. Cópia do ofício de Francisco Maria da Cunha plenipotenciário na assinatura do tratado de amizade e comércio com Zanzibar, datada de 1 de Dezembro de 1879 (veja-se o também o referido tratado).

26 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-151. Ofício de Gregório José Ribeiro datado de 27 de Junho de 1883.

27 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofícios do governador-geral de Moçambique datados de 13 e 14 de Janeiro de 1886 ao comandante da divisão naval d'África e mar da Índia; Esboço de instruções dadas ao comandante da canhoneira „Quanza“ em comissão a desempenhar na costa norte de Moçambique.

28 Ibid.

fins de janeiro de 1886 foi pacífica a ocupação portuguesa da margem sul da foz do rio Meningane na baía de Tungue.²⁹

2. Expedições, tratados e invasão colonial em Niassa

Foi ao comando do seu subchefe, Augusto de Mello Pinto Cardoso, que a expedição científica “Pinheiro Chagas”, oficialmente encarregada ao cônsul geral de Portugal em Zanzibar, Serpa Pinto, alcançou depois de uma paragem em Quissanga de quase todo o ano de 1885 aqueles que nos parecem os primeiros feitos portugueses na região do Niassa com a declaração de vassalagem do Metarica nas margens do rio Lugenda em dezembro deste ano e do Cuirassia em janeiro de 1886 na extremidade sul do lago Niassa.³⁰

Segundo a referida declaração estes chefes obrigavam-se desde o momento do auto de vassalagem a prestar todo o auxílio em mantimentos e carregadores a qualquer viajante português que no futuro atravessasse os seus territórios destes chefes, obedecer às ordens das autoridades portuguesas e estabelecer uma relação pacífica com a presença portuguesa. Particularmente ao chefe Metarica, Augusto Cardoso recomenda que ele deveria pôr termo aos “constantes” ataques dos seus súbditos Mafites contra Quissanga. Da declaração consta também que o Metarica enviaria uma embaixada ao Ibo para renovar a sua obediência à Portugal diante do governador do Distrito de Cabo Delgado. Essa embaixada seria acompanhada por um certo número de Mafites, súbditos do Metarica, para “quebrar as zagaias e rodela” simbolizando a prova do fim dos assaltos. O Cuirassia deveria enviar a sua embaixada à Quelimane com o mesmo objetivo.³¹

Luiz Augusto Machado Leal encarregado da “missão civilizadora ao lago Nyassa”, acompanhado de uma força de cipais, volta a receber na povoação do Cuirassia por intermédio de uma embaixada o idêntico juramento de vassalagem pelo qual o Cuirassia de nome Chercuácu bin Maginde afirma defender a bandeira portuguesa em junho de 1889.³²

Em junho de 1891 a missão portuguesa Mariano de Carvalho, expedição ao rio Lugenda e ao sul do rio Rovuma, chefiada por José Gonçalves Barriga, comandante militar de Palma, com

29 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofício do comandante da canhoneira „Vouga“ datado de 30 de Janeiro de 1886 ao governador do distrito de Cabo Delgado.

30 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofício de Augusto Cardoso subchefe encarregado da expedição „Pinheiro Chagas“ datado de 18 de Dezembro de 1885 ao governador do distrito de Cabo Delgado (vide também o auto de vassalagem do Metarica datado de 16 de Dezembro de 1885 e o de Cuirassia datado de 20 de Janeiro de 1886);

31 Ibid.

32 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofício de Luiz Augusto Machado Leal encarregado da „missão civilizadora ao lago Nyassa“ datado de 11 de Junho de 1889 ao governador do distrito de Cabo Delgado; Termo de vassalagem do régulo Cuirassia de 11 de Junho de 1889.

destino a Itulle, norte do rio Lugenda, onde deveria realizar a sondagem de um jazigo de carvão de pedra para se conhecer a sua qualidade e quantidade, surpreendeu-se ao tomar conhecimento de ter sido antecedida pela expedição de dois súbditos alemães saídos de Quíloa acompanhada por uma força armada. Em presença desta força alemã e em vista da bandeira alemã que os dois súbditos alemães levavam em Itulle, José Gonçalves Barriga achou-se mesmo obrigado a justificar-se com base nos termos da convenção de fronteira luso-alemã de 1886, que estabeleceu o rio Rovuma como o limite entre a área de influência portuguesa, ao sul, e alemã, ao norte. A expedição portuguesa que iniciou o percurso Palma-Quionga e internou pela região do Rovuma esteve muito dependente de carregadores de Quionga contratados por dois negociantes, Massude e Bacar, suspeitos pelo chefe desta expedição de manter contactos pouco claros com os alemães em Mikindane acerca dos jazigos de carvão em Itulle.³³

Para o chefe desta expedição portuguesa, o incidente de Itulle realçou a urgência para a ocupação efetiva da área de influência portuguesa coberta pelo acordo luso-germânico de 1886, tendo nessa ocasião recomendado para que fosse estabelecida até Itulle comandos militares em Coamuno, Liture, Ingomano e outros em número total de seis que para além de assegurar a soberania portuguesa servissem de estações tanto para o Itulle como de estrada que asseguraria fontes de receitas aos cofres portugueses tanto que havia indicações de ser por esse “caminho que todas as caravanas, tanto do Nyassa como d’outros pontos do sertão trilham até chegarem a Mekindane, Palma, Mossimbôa e Quissanga.”³⁴ Itulle continuou no centro das atenções, tanto que H. Copeland, “general-manager” e diretor em África para a Companhia do Nyassa, saiu de Pemba para o interior em novembro de 1893 com a intenção de atravessar o Medo e seguir para Itulle.³⁵

Desde o início de atribuição da concessão em 1892, que os alemães constituíam uma interrogação para a direção da Companhia do Nyassa, sediada na vila do Ibo. Pouco depois de H. Copeland ter participado em junho de 1894 ao governador do Distrito de Cabo Delgado que se retirava para Europa e deixava a cargo de Arthur C. Wheatley todos os negócios desta companhia em África, este último pede ao governador deste distrito explicações em torno das informações segundo as quais os alemães haviam levantado bandeira alemã em Quionga e Palma, dentro do território da concessão da Companhia de Nyassa.³⁶

33 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-36. Ofício de José Gonçalves Barriga, comandante da missão Mariano de Carvalho – expedição ao Lugenda e sul do Rovuma, datado de 16 de Junho de 1891 ao governador do distrito de Cabo Delgado.

34 Ibid..

35 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-16. Ofício da Companhia do Nyassa no Ibo para o governador de Cabo Delgado datado de 26 de Dezembro de 1893.

36 AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-16. Ofício de H. Copeland general-manager e diretor em África para a Companhia do Nyassa datado de 13 de Junho de 1894 para o governador do

Com a entrega dos haveres do estado português pelo até então governador interino do Distrito de Cabo Delgado, Caetano Joaquim Fialho dos Reis, ao intendente nomeado pelo decreto de 22 de Novembro de 1894, capitão António Ferreira de Carvalho, ficou oficialmente instalada a intendência do Ibo junto da Companhia do Nyassa em 19 de dezembro de 1894. Passando a intendência do Ibo a representar o estado português no interior do território de Cabo Delgado e Niassa, concedido à Companhia do Nyassa.³⁷

Não estando ainda certo dos factos, o intendente do governo interino no Ibo chegou a participar em julho de 1896 ao governador-geral de Moçambique as informações que corriam, uma das quais obtidas do chefe de Quissanga, Buana xeique Bin Abdul Latife, segundo as quais duas expedições alemães, uma saída de Lindi e outra de Mikindani ou Quionga, em meados deste ano haviam atravessado para o Niassa. Opinando sobre as mesmas informações dando conta que no seu trânsito teria havido confrontos nas terras do interior, este intendente do governo admitiu a possibilidade dos confrontos terem ocorrido nas terras do Mataka, “pelo facto deste regulo se oppôr sempre à passagem de caravanas em que vão europeus.”³⁸

Pouco depois em agosto deste ano, uma caravana (no entanto não indicada a sua proveniência) vinda do interior carregada de marfim para trocar por armas e pólvora³⁹ teria informado que não houve passagem de nenhuma expedição alemã pelo território da concessão, mas que o chefe Cuirassia havia sido batido pelos ingleses da Niassalândia na fronteira com Milanje, tendo-se refugiado muita da sua gente nas terras do Mataka.⁴⁰

Nesta altura de fins de julho de 1896, surgem suspeitas de divisões no seio da direção da Companhia do Nyassa. O governador do território da Companhia do Nyassa, Joaquim Sanchez Rollão Preto, não confirma as suspeitas mas manifesta semelhantes preocupações levantadas pelo intendente do governo interino no Ibo. Joaquim S. R. Preto declara como sendo fraudulenta uma procuração que teria sido submetida na conservatória do Ibo por um indivíduo identificado como

distrito de Cabo Delgado; Ofício de Arthur C. Wheatley administrador da Companhia do Nyassa datado de 10 de Julho de 1894 para o governador do distrito de Cabo Delgado.

37 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique de 21 de Dezembro de 1894 e incluso o respetivo auto de entrega dos haveres do estado.

38 Ibid. Ofício do intendente do governo interino no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique de 9 de Julho de 1896.

39 Esta caravana teria depois desviado parte dos artigos para troca para a colónia alemã por força da proibição da venda de armas, pólvora e escravos imposta pelo governo português. A ausência de registos oficiais por parte das autoridades coloniais na vila de Ibo sobre as caravanas de marfim e escravos vindas do interior para troca parece estar associada com a ordem de proibição de tráfico negreiro e importação de armas e pólvora. Sobre o decréscimo do movimento comercial na alfândega do Ibo ver os ofícios do intendente do governo interino no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique de 9 de julho 1896 e 13 de Dezembro de 1896.

40 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo interino no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique de 20 de Agosto de 1896.

sendo um súbdito francês de nome Anteroche. Parece que este indivíduo apresentou-se como representante de um grupo do conselho de administração desta companhia que estaria a reivindicar em nome de um grupo de acionistas “todos os direitos á concessão que, pelos respectivos decretos, pertencem áquella companhia,- como o usufruto dos terrenos, propriedades, bens, direitos, acções e mais prerrogativas que compõem a mesma concessão”. (sic)⁴¹

O intendente do governo português no Ibo atribui às divisões internas no seio da direção da Companhia do Nyassa na Europa a causa por que até então não via iniciativa de trabalhos no plano de desenvolvimento nos territórios da concessão. Ele manifestava-se insatisfeito pelo facto de até a data desde a atribuição da carta de concessão em 1891 e tomada de posse dos territórios em 1894⁴² as atividades da Companhia de Nyassa limitavam-se a uma fixação provisória na vila do Ibo, onde a companhia tinha instalado sua sede, vivendo do rendimento da alfândega do Ibo, dos postos fiscais de Tungue, Quissanga, Mocímboa e do correio. A sua insatisfação decorria do facto de que estas áreas do território da concessão já se encontravam previamente ocupadas pelo antigo governo distrital de Cabo Delgado antes da concessão.⁴³

Num officio do governador dos territórios da Companhia do Nyassa, João M. Guerreiro d'Amorim, datado de 8 de junho de 1898, é mencionado que o capitão do exército francês Loynes d'Anteroche, empregado desta companhia, teria sido bem recebido pelo Mataca numa missão de estudo que ele efetuou ao Niassa em 1896.⁴⁴ Loynes d'Anteroche relata as suas observações sobre a situação política no Niassa, e adverte ao governador-geral de Moçambique sobre as investidas dos ingleses em relação ao traçado de demarcação da fronteira anglo-portuguesa na região do lago Niassa e as ameaças que essas investidas representavam para o território português e principalmente para a área da concessão da Companhia do Nyassa se prevalecesse a ausência de iniciativas da parte portuguesa.⁴⁵ Do relato de d' Anteroche transmitido ao governador da Companhia de Nyassa, João Guerreiro d' Amorim, constava que Mataca mantinha sob seu domínio um vasto território na margem oeste do rio Lugenda, em Niassa, com terrenos riquíssimos e muito agricultados, possuindo grande quantidade de marfim, sendo por isso um dos mais importantes “regulos” dos territórios de

41 Ibid. Officio do governador do Território da Companhia do Nyassa ao intendente do governo no Ibo de 24 de Julho de 1896.

42 MINISTÉRIO DA MARINHA E ULTRAMAR. Companhia do Nyassa: Decretos, Portarias, Regulamentos e Mais Diplomas relativos a esta companhia. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897 (ver Decreto de 26 de Setembro de 1891).

43 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-179. Officio do intendente do governo no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique de 27 de Julho de 1896.

44 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Officio do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 8 de Junho de 1898, para o governador-geral da Província de Moçambique.

45 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do officio de 6 de Junho de 1898 do Senhor Loynes d'Anteroche feita no governo dos Territórios da Companhia do Nyassa, no Ibo, de 8 de Junho de 1898 e enviada ao governador-geral de Moçambique.

Cabo Delgado. Sendo apontado que o chefe Mataca constituía o foco das atenções dos concorrentes ingleses do Niassalândia que, segundo a mesma fonte, pretendiam batê-lo mais para espoliá-lo, do que para o castigar pelos crimes e razias que lhe atribuíam.⁴⁶

Segundo o mesmo relato de d'Anteroche reportado ao governador-geral de Moçambique, Mataca teria à sua disposição para além de um exército forte e temido de soldados disciplinados, uniformizados e armados com armas Snyder, um território sob seu domínio bastante povoado onde poderia dispor-se de inúmero efetivo em caso de guerra. Relativamente à alegada hostilidade que Mataca mantinha em relação aos brancos, segundo a mesma fonte, resultava das perseguições dos ingleses que teria mesmo forçado à que este potentado do interior em 1897 enviado um pedido de perdão ao governo português, manifestando o desejo de prestar vassalagem. Capitão d'Anteroche adverte ao governador-geral de Moçambique sobre a relação estratégica que o governo português deveria desenvolver com o Mataca diante das incursões inglesas na região do lago Niassa, tendo em conta a condição favorável que ela representaria para o governo da Companhia do Nyassa. D'Anteroche reconhecia que a estabilidade da presunção de soberania portuguesa na região de Niassa, sobretudo a faixa entre o rio Lugenda, lago Niassa e a fronteira com a Niassalândia, era devida a resistência imposta pelo Mataca contra as investidas inglesas, porquanto crê “que é devido ao receio que têm d'ele, que os ingleses ainda não ocuparam os territórios entre o Nyassa e o Lugenda”.⁴⁷

Je crois donc, Monsieur le Gouverneur que l'interêt du Gouvernement Portugais et surtout de la Compagnie du Nyassa est donc de protéger Mataka et non de l'attaquer, puisque, comme j'ai essayé de vous le démontrer c'est grace à lui que la partie entre Ludjenda et Nyassa est encore portugaise. (sic)⁴⁸

Por fim, d'Anteroche sugere que na eventualidade de se levar a cabo uma penetração colonial portuguesa para o interior do território do Mataca a partir da linha Ibo-Quiçanga, o governo português poderia percorrer o “caminho de preto” no período entre o mês de junho e o início da época das chuvas, que inicia em novembro, seguindo um trajeto de cerca de 18 ou 20 dias, contando que na maioria dos casos a região era inacessível para carros.⁴⁹

Esta missão de d'Anteroche não foi a única a percorrer no âmbito das atribuições da

46 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. xix). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 8 de Junho de 1898, para o governador-geral da Província de Moçambique.

47 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 8 de Junho de 1898, para o governador-geral da Província de Moçambique.

48 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do ofício de 6 de Junho de 1898 do Senhor Loynes d'Anteroche, Ibo, 8 de Junho de 1898 e enviada ao governador-geral de Moçambique.

49 Ibid.

Companhia do Nyassa o território da concessão. Consta que antes dela, por conta de um sindicato inglês, exploradores Howard e Copeland teriam descoberto jazigos de ferro magnético, carvão grafite, ouro de aluvião junto ao rio Lugenda no Niassa. Consta ainda que em março de 1895 a missão do engenheiro inglês Arthur Wheatley a mando da Companhia do Nyassa teria sido incumbida de estudos de reconhecimento do porto de Pemba e do caminho-de-ferro para o Mêdo para daí ligar ao lago Niassa. Esta missão não terá ido para além do Metarica, junto ao rio Lugenda, porque os carregadores ou pessoal da expedição que a acompanhava, em pequeno número, terem recusado avançar para os territórios do Mataka.⁵⁰

2.1. “Expedição ao Nyassa” (1899)

Ao nível do Estado-Maior de Moçambique, em Lourenço Marques, já vinha sendo preparada desde maio de 1899 sob direção do Major Manoel de Sousa Machado a denominada “expedição ao Nyassa”. Neste âmbito foi o governador da Companhia do Nyassa questionado em novembro de 1898 sobre as incursões dos Yao contra os territórios ingleses, tendo respondido que não sabia de nada ultimamente, mas se tivessem acontecido, tanto quanto foi reportado por d’Anteroche, elas só poderiam resultar de provocações dos ingleses que por mais de uma vez vinham hostilizando os “regulos” do território português.⁵¹

Ainda em maio foi preparada uma portaria para proibir nos territórios administrados pela Companhia do Nyassa (Niassa e Cabo Delgado) e noutros distritos e áreas de concessão a importação de pólvora e armas nos casos em que os respectivos governadores tivessem certeza absoluta que os mesmos poderiam destinar-se aos povos não avassalados e hostis aos seus governos.⁵²

Nas instruções para a “expedição ao Nyassa” assinadas pelo governador-geral de Moçambique, Álvaro da Costa Ferreira, constava a determinação para reduzir à obediência das autoridades portuguesas os povos que até então só reconheciam a autoridade política do Chefe Mataka e de chefaturas que deste dependiam, em especial Cuamba, Catuli e Zafari. Devendo a expedição, se possível, prender estes chefes assim como aos demais a estes subordinados, inclusive as suas gentes de guerra. Para atingir este fim deveriam destruir as povoações que abrigavam os

50 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Resenha da Procuradoria da Coroa e Fazenda de Moçambique, de 1898. Ver também ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 8 de Junho de 1899, para o governador-geral da Província de Moçambique.

51 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 24 de Novembro de 1898 para o governador-geral de Moçambique.

52 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Processo referente à expedição ao Niassa.

revoltosos, arrasar as culturas, tomar o gado, etc.⁵³

Não se tratava de uma expedição como as que tiveram lugar até então no interior do Niassa. Na verdade, a “expedição ao Nyassa” foi preparada, segundo as “instruções gerais” de junho de 1899, para ser uma invasão militar portuguesa aos territórios dos chefes yao e a estes associados, a primeira tentativa desta envergadura que iria ser levada a cabo pelos portugueses na região. Manoel de Sousa Machado, major de infantaria, a testa do comando encarregue de uma coluna militar composta de tropas de artilharia, cavalaria e infantaria, entre oficiais e praças europeus e “angolas”, auxiliados por 1400 cipais da Maganja da Costa, 500 de Massingire e Marral, 670 dos prazos Mugoro e Goma, 200 do prazo Boror, contando-se 3393 carregadores, deveria efetivamente implantar pontos provisórios de ocupação portuguesa dentro da área da concessão da Companhia do Nyassa, sendo que a administração desta companhia, por sua vez e obrigação, deveria conservar a manutenção dos mesmos.⁵⁴

Até a data os portugueses não haviam fixado qualquer posição militar ou administrativa no Niassa. Até a provável data da morte do sultão Mualia Midala, do Medo, em junho de 1888, as relações entre este sultão e o governador português sediado na vila do Ibo se caracterizaram por idas regulares de embaixadas deste sultão ao Ibo para receber o ordenado estabelecido nos termos de um juramento de vassalagem, ocasiões em que o sultão recebia da parte portuguesa barris de pólvora, espingardas, fazendas, missangas, manteiga, tâmara, cebolas, agulha, linhas de seda, etc. Com a morte deste sultão, sucedeu-lhe seu sobrinho que adota o mesmo nome Mualia e de imediato participa à Ibo que iria continuar a cumprir os termos de vassalagem jurados pelo seu tio e receber os devidos vencimentos. Contudo, em todo o período de 1878 à 1888 apenas dois soldados europeus teriam estado no território do Mêdo.⁵⁵

Sobre as guerras praticadas pelos chefados dos territórios do interior no Distrito de Cabo Delgado, quer as cartas do então falecido sultão Mualia referentes ao período de 1878-1888, quer ainda os ofícios dos capitães-mores de Arimba não fazem referência aos Yao. Ao contrário, referem-se aos ataques dos Mafites. Em agosto de 1881 o capitão-mor Caetano José Rezende cita uma informação que recebeu de uma mulher que teria sido aprisionada num ataque dos Mafites contra a povoação de Arimba segundo a qual nesse ataque teriam participado os “mujaos” e os macuas: “Entre os mafites havia mujaus, macuas, e alguns que fallavam a lingua do paiz, supondo-se que

53 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Instruções gerais para o comandante da expedição ao Nyassa (Processo referente à expedição ao Niassa).

54 Ibid.

55 AHM. Fundo do governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-8. Cartas do régulo Mualia Midala do Mêdo referentes ao período de 1878-1888.

estes ultimos são os agarrados nas ultimas invazoes.” (sic)⁵⁶

Foi com base em informações das autoridades inglesas em Zomba, Niassalândia, que acabaria por ser projetado o itinerário desta expedição ao Niassa que partiria de Chilomo (quartel-general) e seguiria a direção Milange – Mecanhelas – Cuamba – Napulo – Zafari – Mataka – Catuli. O cônsul-geral inglês em Zomba colocou à disposição do governo português o capitão F.B. Pearce, comandante das forças inglesas na Niassalândia, que estaria na posse de mapas de localização dos territórios que deveriam ser alvos da expedição.⁵⁷ Nesse ofício do cônsul-geral inglês transparece que a participação inglesa determinava a estratégia da operação:

[...] your Excellency will agree with me after consideration that it would be a better and quicker course to take that an expeditionary force, after settling the Quamba question, proceed straight to the settlements of Zarafi and Mataka, and, if possible, avoid the necessity of a detour to Fort Johnston until the whole campaign has been finished.

[...] I feel strongly that the subjection of Quamba, Zarafi, and Mataka is no light matter, and yet at the same time it is essential that once the campaign is started it must be carried through speedily and without a check.⁵⁸

Com vista a garantir o êxito desta estratégia, autoridades inglesas em Zomba, Niassalândia, já haviam estabelecido um acampamento militar no lago Chiúta, junto da fronteira entre Moçambique e Niassalândia, composto de uma força de 500 soldados nativos da Niassalândia, 130 tropas indianas, 10 oficiais e um médico ingleses. Garantiam também o abastecimento alimentar e de guerra a partir de companhias inglesas estabelecidas na região. O vice-cônsul inglês em Chinde, em Quelimane, na costa junto ao rio Zambeze, tinha proposto que se acordasse uma ação militar conjunta luso-britânica.⁵⁹

Até 28 de julho de 1899, o capitão Pearce, comandante inglês, já tinha avançado, sem consentimento do Major Machado, as suas forças para a margem oriental do lago Chiúta, interior de

56 AHM. Fundo do governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX). Caixa 8-8. Ofício de Caetano José Rezende capitão-mor de Arimba datado de 24 de Agosto de 1881.

57 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Instruções gerais para o comandante da expedição ao Nyassa. Processo referente à expedição ao Niassa; Telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 3 de Julho de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

58 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 3 de Julho de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

59 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. xix). Caixa 8-180. Instruções gerais para o comandante da expedição ao Nyassa. In: Processo referente à expedição ao Niassa; Telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 3 de Julho de 1899 para o governador-geral de Moçambique; Cópia do telegrama do vice-cônsul britânico em Chinde de 1 de Julho (?) de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa).

Moçambique. Justificando que se tratava de um procedimento prévio cujo objetivo era abrir a linha de comunicação entre as suas tropas e a marcha das forças da expedição portuguesa que seguiriam em direção ao território do Chefe Cuamba, ao sul do Niassa. Esclarecendo, ainda, que tal procedimento não deveria ser visto como uma intervenção das forças britânicas no território de Moçambique, mas que se encontrava pronto para dar ordens de auxílio e cooperação militar caso o comando português expedisse de forma oficiosa uma carta para o efeito.⁶⁰

A 9 de agosto de 1899, o Major Machado solicita a partir de Mecanhelas, sul do Niassa, que o capitão Pearce ficasse com as suas forças acampado na linha de fronteira no lago Chiúta a fim de proteger o comboio geral da expedição que ficaria acampado em Mecanhelas enquanto ele marchava em avanço para Cuamba. Nessa ocasião, explica que para além deste pedido importante e único não aceitaria sacrifícios da parte britânica nos trabalhos que pertencem unicamente à expedição portuguesa.⁶¹

2.2. Combate de Cuamba (23 de agosto de 1899)

Major Manoel Machado, comandante da expedição ao Niassa, conta que logo depois de retomar sua marcha a partir do acampamento de Mecanhelas a 12 de agosto surgiram os primeiros ataques das forças do Chefe Cuamba contra a coluna da expedição. Tinha sido confiada aos cipais dos prazos, auxiliares da expedição, a tarefa de explorar o terreno para evitar surpresas que eventualmente resultariam em baixas na coluna. Nos dias 14, 20 e 22 de agosto foram registados encontros e tiroteios de pequena envergadura entre as forças do Chefe Cuamba e as forças de avanço da coluna. Em ofício ao governador-geral de Moçambique, Machado conta que no dia 23 de agosto, quando a coluna da expedição atravessava o rio Metanculo junto das povoações periféricas do Chefe Cuamba, teve lugar o mais importante ataque deste chefe africano, emboscando e flanqueando por todos os lados a coluna do Major Machado, e sustentando durante mais de uma hora e meia com bastante pesar a superioridade do armamento da expedição. Só depois de sofrerem bastantes baixas é que as forças do Chefe Cuamba abandonaram as suas povoações e culturas, tendo sido contados pelos portugueses mais de 20 cadáveres abandonados. Só no dia 28 de agosto é que a

60 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Telegrama de capitão F.B. Pearce, commandant of armed force in British Central Africa de 28 de Julho de 1899 para major Manoel Machado (Processo referente à expedição ao Niassa).

61 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do major Manoel Machado de 9 de Agosto de 1899 para capitão F.B. Pearce (Processo referente à expedição ao Niassa).

coluna da expedição entrou e encontrou abandonadas as povoações principais de Cuamba. Major Machado diz que houve neste combate apenas cinco feridos e três mortos entre os cipais.⁶²

Contrariado, Major Machado relata que desde início da expedição ao Niassa a posição efetiva das forças britânicas sob comando do capitão Pearce contrapôs o acordado na conferência de Chilomo entre o governador-geral de Moçambique e o capitão Pearce. Reporta que a 28 de agosto encontrou, com desagrado, uma força do capitão Pearce de 500 a 600 praças africanas nas povoações principais de Cuamba. Machado recorda ao governador-geral de Moçambique que este procedimento já tinha previamente sido objeto de veemente protesto do governador do Distrito da Zambézia.⁶³ O argumento dos ingleses foi de que a ausência de comunicação entre os dois comandos, do Major Machado e do Capitão Pearce, e a suspeita de que poderiam se registrar fortes combates nos domínios do Chefe Cuamba, não deixaram indiferente o Capitão Pearce que avançou julgando haver necessidade de auxílio da parte das forças portuguesas.⁶⁴

A 22 de agosto quando a coluna da expedição se pôs em marcha a partir de Mecanhelas em direção ao território do Chefe Cuamba, o governo britânico em Zomba tinha admitido que, em caso de demora na marcha da coluna portuguesa, iria instruir o comandante Pearce acampado em Chiúta para avançar para o interior do território português contra o Chefe Cuamba com a justificação de evitar uma eventual contra-ofensiva antecipada por parte da força conjunta dos Chefes Cuamba, Mataca e Zaráfi. Na ocasião, o governador do Distrito da Zambézia protestou de imediato contra a realização deste procedimento que, segundo o mesmo, violaria os entendimentos da conferência de Chilomo, na qual ficou acordado que a intervenção das forças inglesas deveria ser em prévio acordo com o comando da expedição ao Niassa. Também ficou acordado que não havendo da parte do comando português necessidade de auxílio militar, o avanço das forças sob comando do capitão Pearce no território de Moçambique não só colocaria o receio das duas forças, portuguesas e inglesas, entrarem em conflito no terreno como poderia colocar em perigo os interesses das duas nações europeias.⁶⁵

62 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do major Manoel Machado de 8 de Setembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

63 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do major Manoel Machado de 8 de Setembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

64 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópias dos telegramas do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 22, 23 e 28 de Agosto de 1899, para o governador do distrito de Zambézia em Chilomo; Ofício do major Manoel Machado de 8 de Setembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

65 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 22 de Agosto de 1899 para o governador do distrito de Zambézia em Chilomo; Cópia do telegrama do governador do distrito da Zambézia de 23 de Agosto de 1899 para H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba (Processo referente à expedição ao Niassa).

O governador do Distrito da Zambézia chegou mesmo a solicitar a imediata ocupação efetiva da faixa fronteiriça com a Niassalândia em Chiúta entre o lago Niassa e Amaramba, tendo até colocado seu lugar a disposição de tão contrariado pelos ultimatos e contra-argumentos contra o seu protesto demonstrados pelo comissário e cônsul geral britânico em Zomba.⁶⁶ No seu telegrama de 23 de agosto enviado ao governador do Distrito da Zambézia, o comissário e cônsul britânico em Zomba expôs nos seguintes termos a posição inglesa em relação a expedição ao Niassa:

I must however ask your excellency to give me definite and absolute assurance firstly that the whole campaign will be at once energetically carried out and finished before the rains and secondly that portuguese government will be responsible for all losses to british subjects caused by the raids hencefort the campaign not be successfull. I shall on receiving that assurance withdraw all british troops from the frontier and take no further action it is impossible for the british force to remain longer in its present anomalous position.⁶⁷

Pouco depois em setembro deste ano de 1899 quando preparava o acampamento em Napulo, sul do Niassa, para servir de base de operações desta vez contra o Chefe Mataka, Machado volta a lamentar o cometimento britânico em relação aos entendimentos de Chilomo sobre a expedição ao Niassa. Tenente C. Percival, comandante britânico do forte de Mangoche, em Niassalândia, tinha notificado aos portugueses que não seria permitida a passagem de nenhum soldado ou auxiliar armado das forças portuguesas da expedição transitar por este território em direção a Napulo. Entendendo que a escolta dos comboios de carregadores da expedição portuguesa deveria ser feita apenas pela força britânica e que a entrada de qualquer comboio de carregadores para dentro do protetorado britânico deveria previamente ser notificada e a sua escolta mantida sob seu comando ou outro oficial britânico por si indicado.⁶⁸

O governador da Zambézia e o Major Machado classificaram este incidente como reflexo de um eventual mal-entendido e excesso de zelo da parte do Tenente Percival. O governador do Distrito da Zambézia solicita ao governador-geral de Moçambique para que recordasse ao governo do protetorado britânico da Niassalândia que este facto representava a denegação de licença anteriormente concedida pelo comissário britânico em Zomba a 1 de setembro e que ao suceder

66 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador do distrito da Zambézia de 24 de Agosto de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

67 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 23 de Agosto de 1899 para o governador do distrito de Zambézia em Chilomo (Processo referente à expedição ao Niassa).

68 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do telegrama de C. Percival, liutenant rifle brigade officer commanding Fort Mangoche, de 10 de Setembro de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa).

como exposto pelo referido tenente inglês o facto representaria a quebra do acordo de Chilomo. Recordando ainda aos ingleses que a campanha em curso era “emprehedida unicamente por atenção as suas reclamações e que a falta do seu apoio destroe os sacrificios feitos e o seu principal objectivo”.⁶⁹

Fora as lamentações, o Major Machado pôde contar que os combates havidos no território do Chefe Cuamba resultaram na implantação do posto militar de Napulo, na povoação com o mesmo nome situada na margem oriental do lago Amaramba, Niassa, a 28 de setembro de 1899. O posto recebeu o nome de forte D. Carlos I.⁷⁰

2.3. Combate de Muembe (19 de outubro de 1899)

Pouco depois da coluna militar da expedição atravessar o rio Luambala, na margem esquerda do rio Lugenda, na manhã de 16 de outubro as forças do Chefe Mataca tentaram sem êxito impedir a marcha e cortar o avanço das forças portuguesas. Para o Chefe Mataca a ameaça se tornaria eminente caso as suas forças não sucedessem em impedir as forças inimigas de atravessar mais duas barreiras naturais, os rios Namatanda e Luangua, em direção à sua capital Muembe. Entretanto, a 19 de outubro a coluna militar da expedição sucede ao vencer aquilo que o Major Machado classificou de “pertinaz resistência” pela defesa da cidade do Chefe Mataca. Depois da invasão da capital do Chefe Mataca, Muembe, as forças de Machado queimaram quatrocentas e trinta e sete palhotas abandonadas.⁷¹

Machado calcula que o Chefe Mataca tenha reunido cerca de cinco mil combatentes armados e não armados. Na sua cidade, Muembe, foram contadas cerca de 4837 casas de construção sólida e comodidade “relativa”. Depois de destruir a cidade de Muembe, a coluna do Machado seguiu o caminho pelas povoações abandonadas de Chichuma, irmão do Chefe Mataca, em direção ao território do Chefe Zarafi. Entre os dias 24 e 30 de outubro a força expedicionária acampou na margem esquerda do rio Luangua aguardando que o Chefe Mataca se rendesse aos portugueses para “pegar pé”, aceitando deste modo a proposta feita pelo Machado para o fim da guerra e das

69 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador do distrito da Zambézia de 25 de Setembro de 1899; Ofício do major Machado de 16 de Setembro de 1899; Cópia do telegrama do H.M. Commissioner e cônsul geral da British Central Africa em Zomba de 1 de Setembro de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa).

70 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício de major Machado de 28 de Setembro de 1899 para o governador do distrito da Zambézia (Processo referente à expedição ao Niassa).

71 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Cópia do telegrama do major Machado de 9 Novembro de 1899 [calculando que o telegrama foi enviado na data de chegada da coluna em Napulo] para o governador da Zambézia; relato do major Machado de 28 de Novembro de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa).

destruições. No seu relato Machado conta que, quando a sua coluna militar avançava a caminho das povoações do Chefe Zarafi, o Chefe Mataca teria enviado uma carta declarando reconhecer os portugueses como “senhores dos terrenos”, afirmando que se encontrava foragido no mato com os seus “grandes e mulheres”, não tendo culpa do mal que teria sido cometido pelos seus parentes já falecidos; portanto, pedia que não queimassem mais as povoações, nem matassem mais gente e que o deixassem cultivar as suas terras.⁷²

As forças portuguesas da expedição foram então recebidas pelo Chefe Zarafi, com quem teriam previamente avançado termos de um pré-acordo, ao fim não realizado, segundo os quais este chefe aceitaria ser desterrado pelos portugueses acompanhado pelo seu povo para qualquer parte dos domínios portugueses onde estariam ao abrigo das investidas dos ingleses e do Chefe Mataca. A 3 de novembro, a coluna retirou-se para o posto militar de Napulo, de onde regressou para Milange, de volta ao Distrito da Zambézia, com a justificação de que aproximava a época das chuvas e escasseavam os mantimentos da expedição. Ao fim da expedição contava-se um saldo de destruições e mortes, 3410 prisioneiros feitos nas povoações do Chefe Mataca e mais de mil das povoações do Chefe Zarafi, incluindo a mãe deste. Tendo sido destruída a capital Muembe, símbolo do prestígio, do esplendor, da riqueza e grandeza do Estado do Mataca. Para além disso, os portugueses parecem ter ganho a aproximação dos Chefes Zarafi, Cuirassia e Metarica.⁷³

No ofício do governador do Distrito da Zambézia não consta o conteúdo das cartas e a finalidade da ponta de marfim que segundo o telegrama do Tenente Albano Moraes, do posto militar de Napulo, enviado àquele governador, os emissários dos Chefes Zarafi e Metarica levaram a este posto. O facto foi interpretado como sendo manifestação de disposição desses chefes a coadjuvar a coluna contra o Chefe Mataca.⁷⁴

O cônego do concelho de Tungue, Cabo Delgado, em novembro deste ano comunicou as informações obtidas por africanos vindos de Mikindane, África Oriental Alemã (Tanganyika), segundo as quais o Chefe Mataca mandara provavelmente em outubro cartas ao comandante militar do posto de Mikindane “provavelmente” a pedir que os alemães o recebessem no seu território no caso em que se visse forçado a sair das suas terras. Nessa ocasião, o governador-geral de Moçambique solicitara ao governador da Companhia do Nyassa no Ibo que era de toda a

72 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Relato do major Machado de 28 de Novembro de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa):

73 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Relato do major Machado de 28 de Novembro de 1899 (Processo referente à expedição ao Niassa); para os números indicados ver cópia do telegrama do major Machado de 9 Novembro de 1899 [calculando que o telegrama foi enviado na data de chegada da coluna em Napulo] para o governador da Zambézia (Processo referente à expedição ao Niassa).

74 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador distrital da Zambézia de 27 de Outubro de 1899 para o governador-geral de Moçambique (Processo referente à expedição ao Niassa).

conveniência tratar de saber o paradeiro do Chefe Mataca, a fim de se proceder à sua captura pelos “agravos e depredações” em território do protetorado britânico da África Central, Niassalândia.⁷⁵

Pouco antes da “expedição ao Nyassa” ser dissolvida a 12 de dezembro de 1899 pelo governador-geral de Moçambique⁷⁶ desembarcou em Ibo a 1 de dezembro deste ano, tendo saído em outubro de Lisboa, a expedição preparada pela Companhia do Nyassa com a finalidade de assegurar a ocupação portuguesa no posto militar de Napulo e manter o estado das disposições favoráveis dos demais chefes da região do Niassa. Esta expedição acabaria por aguardar em Pemba a chegada de carregadores enviados pelo Chefe Metarica, mantimentos e treinos necessários para adestrar os soldados no manejo das armas e dos muares para a tração da cavalaria pelo interior.⁷⁷

Até ao fim do século XIX, era de forma indireta que as autoridades da Companhia do Nyassa no Ibo tomavam conhecimento do curso da situação na região do Niassa. Ao oeste do rio Lugenda tinha sido instalado apenas o forte D. Carlos I em Napulo. O governador da Companhia do Nyassa no Ibo, João M. Guerreiro d’Amorim, reporta que recebeu a 23 de novembro de 1898 ordens de Lisboa para estabelecer um posto militar no Niassa, junto da fronteira entre o território da concessão e o protetorado inglês da Niassalândia. Ele arrola inúmeras dificuldades de ordem natural para a execução imediata desta ordem. Aponta que se encontrava em época das chuvas e porque era também a época das sementeiras, haveria pouca disponibilidade de reunir cerca de 400 a 500 carregadores para a condução de material de guerra (que na altura seria necessária para assegurar a penetração até ao interior do Niassa, dado que seria a primeira incursão do género), e de condução de material de construção, mantimentos, fazendas, e outras necessidades para a organização de uma expedição para o Niassa. Para além de que a época das chuvas, os numerosos cursos de água e as poças existentes na região tornariam intransitável o caminho a percorrer. Concluindo que não existindo qualquer estação no interior que pudesse servir de abrigo e se encontrar recursos para os oficiais, sargentos, cabos e soldados, a época não era de todo propícia para se obter algum êxito.⁷⁸

2.4. Primeiros postos militares no Niassa

75 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 15 de Novembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique.

76 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Portaria do governador-geral de Moçambique de 12 de Dezembro de 1899; Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 2 de Dezembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique.

77 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 2 de Dezembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique.

78 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa, de 24 de Novembro de 1898 para o governador-geral de Moçambique.

Logo após as invasões perpetradas pela expedição ao Niassa comandada pelo major Manoel Machado a preocupação passou a ser a necessidade de implantação da estrutura administrativa na região, que implicava a criação de denominações coloniais que politicamente sobreporiam as divisões territoriais africanas. Os concelhos e circunscrições deveriam ser chefiados por administradores de concelho e de circunscrição, respetivamente e os postos por chefes de postos. Partia-se do princípio que a criação dessas instituições teria impacto psicológico nas povoações, submetendo-as à conformação diante da autoridade colonial portuguesa.

Para além do terror das destruições e mortes, em termos efetivos a “expedição ao Nyassa” foi apenas ao ponto de suceder na implantação do forte denominado D. Carlos I e dois baluartes denominados Eduardo Villaça e Álvaro Ferreira a 28 de setembro de 1899, na povoação de Napulo situada na margem oriental do lago Amaramba. Para o major Machado o posto militar de Napulo desempenharia um papel estratégico pela sua posição próxima aos fortes ingleses de Johnston e Mangoche na Niassalândia, para além de que sua localização seria ideal para apoiar e abastecer a coluna da “expedição ao Nyassa” na marcha contra o Mataka e para servir de quartel à força de ocupação portuguesa.⁷⁹

Quando a expedição do major Machado retirou-se para Milange, Distrito da Zambézia, ficou em Napulo, José Bernardo Dias como comandante interino do posto que deveria com o material de guerra deixado cumprir a missão de manter as boas relações e obstar incursões e ataques de retaliação por parte dos Chefes Mataka e Cuamba ou qualquer outro chefe até que a Companhia do Nyassa ocupasse o Niassa.⁸⁰

Passados cerca de um ano após o término da expedição contra o Mataka, em dezembro de 1900, sem registro de que teria havido algum combate, uma pequena força da Companhia do Nyassa comandada pelo tenente João dos Santos Pires Viegas, composta de 54 praças europeias e 90 soldados africanos e um médico, tendo saído de Quissanga atravessou a margem esquerda do rio Lugenda e ergueu o posto militar denominado D. Luis Filipe e um outro em Iaparata, ambos no território do Metarica.⁸¹

79 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício de major Machado de 28 de Setembro de 1899 para o governador do distrito da Zambézia (Processo referente à expedição ao Niassa).

80 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício de José Bernardo Dias comandante interino no forte D. Carlos I de 12 de Novembro de 1899; ofício do governador da Zambézia de 12 de Dezembro de 1899 para o governador-geral de Moçambique; instruções do major Machado de 11 de Novembro de 1899 ao comandante interino José B. Dias (Processo referente à expedição ao Niassa).

81 AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX). Caixa 8-180. Ofício de João dos Santos Pires Viegas de 8 de Dezembro de 1900 ao intendente do governo no Ibo (Processo referente à expedição ao Niassa).

3. Considerações finais

Pode-se observar que as resistências dos chefes africanos foram de modalidades diferentes visando em última instância a preservação da sua autoridade política e territorial face ao novo contexto histórico que afetou a região oriental e central da África. Nesta perspectiva, a posição diferenciada, consubstanciada em acordos de aproximação e redução de tensões, demonstrada pelo Metarica, Zarafi, Cuirassia, Mualia Midala entre outros importantes chefes africanos foi também uma modalidade a ter em conta na resistência contra a invasão militar colonial na história de Moçambique.

Referências Bibliográficas:

AHM. Fundo do Governo do Distrito de Cabo Delgado (séc. XIX):

Caixa 8-36. Ordem do dia nº 14 do governador-geral de Moçambique (de 8 de Junho de 1840).

Caixa 8-8. Ofício de Diogo José Fernandes, sargento-mor de Amiza, para o governador das Ilhas de Cabo Delgado (de 27 de Janeiro de 1849).

Caixa 8-8. Ofício de Luciano Policarpo de Souza, capitão-mor de Amiza, datado de 31 de Agosto de 1858, para o governador do distrito de Cabo Delgado.

Caixa 8-36. Ofício do diretor das obras públicas de Moçambique para o governador de Cabo Delgado (de 2 de Dezembro de 1881).

Caixa 8-36. Ofícios do governador-geral de Moçambique ao comandante da divisão naval d'África e mar da Índia; Esboço de instruções dadas ao comandante da canhoneira „Quanza“ em comissão a desempenhar na costa norte de Moçambique (de 13 e 14 de Janeiro de 1886).

Caixa 8-36. Ofício do comandante da canhoneira „Vouga“ ao governador do distrito de Cabo Delgado (de 30 de Janeiro de 1886).

Caixa 8-36. Ofício de Augusto Cardoso subchefe encarregado da expedição „Pinheiro Chagas“ ao governador do distrito de Cabo Delgado (de 18 de Dezembro de 1885).

Caixa 8-36. Auto de vassalagem do Metarica (de 16 de Dezembro de 1885) e o de Cuirassia (de 20 de Janeiro de 1886).

Caixa 8-36. Ofício de Luiz Augusto Machado Leal encarregado da „missão civilizadora ao lago Nyassa“ ao governador do distrito de Cabo Delgado (de 11 de Junho de 1889).

Caixa 8-36. Termo de vassalagem do régulo Cuirassia (de 11 de Junho de 1889).

Caixa 8-36. Ofício de José Gonçalves Barriga, comandante da missão Mariano de Carvalho (expedição ao Lugenda e sul do Rovuma), ao governador do distrito de Cabo Delgado (de 16 de Junho de 1891).

Caixa 8-16. Ofício da Companhia do Nyassa no Ibo para o governador de Cabo Delgado (de 26 de Dezembro de 1893).

Caixa 8-16. Ofício de H. Copeland general-manager e diretor em África para a Companhia do Nyassa para o governador do distrito de Cabo Delgado (de 13 de Junho de 1894).

Caixa 8-16. Ofício de Arthur C. Wheatley administrador da Companhia do Nyassa para o governador do distrito de Cabo Delgado (de 10 de Julho de 1894).

Caixa 8-8. Cartas do régulo Mualia Midala do Mêdo referentes (de 1878-1888).

Caixa 8-8. Ofício de Caetano José Rezende capitão-mor de Arimba (de 24 de Agosto de 1881).

AHM. Fundo do Governo-geral (séc. XIX):

Caixa 8-31. Correspondências dos governadores das Ilhas de Cabo Delgado ao Governador e Capitão General de Moçambique (de 1824-1830).

Caixa 8-31. Ofício do Governador das Ilhas de Cabo Delgado José António Caldas ao Governador e Capitão General de Moçambique (de 2 de Março 1824).

Caixa 8-31. Correspondências do governador das Ilhas de Cabo Delgado ao governador-geral de Moçambique (de 25 de Março de 1854).

Caixa 8-31. Correspondência do capitão-mor e comandante de Amiza ao governador das Ilhas de Cabo Delgado (de 24 de Março de 1854).

Caixa 8-31. Tradução da carta de Bacar Muchamo residente em Mineguene (de 16 de Março de 1854).

Caixa 8-31. Correspondência do governador das Ilhas de Cabo Delgado datado de 30 de Agosto de 1854 e demais correspondências sobre o assunto incluindo a declaração do capitão do “Grogard” (30 de Agosto de 1854).

Caixa 8-31. Correspondência do patrão-mor do porto de Ibo ao governador das Ilhas de Cabo Delgado (24 de Outubro de 1854).

Caixa 8-31. Correspondência do governador das Ilhas de Cabo Delgado para o governador-geral da Província de Moçambique (de 9 de Dezembro de 1856).

Caixa 8-31. Ofícios do governador das Ilhas de Cabo Delgado para o régulo Mugabo (de 27 Outubro e 12 de Novembro de 1857).

Caixa 8-31. Carta do Régulo Mugabo ao governador das Ilhas de Cabo Delgado (de 17 de Novembro de 1857).

Caixa 8-31. Termo de relações entre o governo português no Ibo e o régulo Mugabo, datado de 17 de Novembro de 1857.

Caixa 8-31. Termo de constituição da colónia (de 8 de Dezembro de 1857).

Caixa 8-179. Ofício do diretor da Alfândega do Distrito de Cabo Delgado (9 de Dezembro de 1881).

Caixa 8-179. Ofício do diretor da alfândega do Ibo para o governador-geral de Moçambique (de 10 de Dezembro de 1887).

Caixa 8-151. Cópia do ofício do governador-geral de Moçambique João de Tavares de Almeida, que acompanhou o tratado de amizade e comercio com o sultão de Zanzibar (de 8 de Fevereiro de 1862).

Caixa 8-151. Cópia do ofício de Francisco Maria da Cunha plenipotenciário na assinatura do tratado de amizade e comércio com Zanzibar (de 1 de Dezembro de 1879).

Caixa 8-151. Ofício de Gregório José Ribeiro (de 27 de Junho de 1883).

Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique (de 21 de Dezembro de 1894).

Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo interino no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique (de 9 de Julho de 1896).

Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo interino no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique (de 20 de Agosto de 1896).

Caixa 8-179. Ofício do governador do Território da Companhia do Nyassa ao intendente do governo no Ibo (de 24 de Julho de 1896).

Caixa 8-179. Ofício do intendente do governo no Ibo ao governador-geral da Província de Moçambique (de 27 de Julho de 1896).

Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa para o governador-geral da Província de Moçambique (de 8 de Junho de 1898).

Caixa 8-180. Cópia do ofício de 6 de Junho de 1898 do Senhor Loynes d'Anteroche feita no governo dos Territórios da Companhia do Nyassa no Ibo e enviada ao governador-geral de Moçambique (de 8 de Junho de 1898).

Caixa 8-180. Resenha da Procuradoria da Coroa e Fazenda de Moçambique de 1898.

Caixa 8-180. Ofício do governador dos Territórios da Companhia do Nyassa para o governador-geral de Moçambique (de 24 de Novembro de 1898).

Caixa 8-180. Processo referente à expedição ao Niassa.

MINISTÉRIO DA MARINHA E ULTRAMAR. **Companhia do Nyassa:** Decretos, Portarias, Regulamentos e Mais Diplomas relativos a esta companhia. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.

Recebido em 19/04/2016 – Aprovado em 27/07/2016