



Ano VI – Número 10 – Janeiro/2013 – ISSN 1983-6023

Expediente

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro (UFF)
Alexsander Lemos de Almeida Gebara (UFF)
Ana Mônica Henriques Lopes (História – UFAL)
Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)
Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)
Kabengele Munanga (Antropologia – USP)
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)
Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)
Marina de Mello e Souza (História – USP)
Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)
Mônica Lima e Souza (UFRJ)
Nkolo Foé (Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1 – Camarões)
Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)
Sebastião Vargas Ferreira Netto (UFRN)
Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA)
Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

Edição e Revisão

Ana Mônica Henriques Lopes
Apoena Canuto Cosenza
Eduardo Januário
Flávio Thales Ribeiro Francisco
Irinéia M. Franco dos Santos
Maria Rosa Dória Ribeiro
Muryatan Santana Barbosa
Rodrigo Bonciani
Thiago Sapede

Colaboradores

Josélia Aguiar
Luís Carlos de Assis
Magno Bissoli
Sebastião Vargas Filho

Surya Aaronovich Pombo de Barros

Autor Corporativo

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

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

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

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de
Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de
Estudos de África, Colonialidade e Cultura
Política – Número X, Ano VI, Janeiro.
São Paulo, NEACP, 2013.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>
Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Artigos

Sobre Sankofa.....	4
Editorial.....	5
Hypolita: tensões e solidariedades nas negociações da liberdade	7
A representação social da escravidão nos museus brasileiros: interfaces entre a Museologia e a História.	43
A Africa Central e os lugares de memória do tráfico Atlântico na costa de Maraú: etnônimos, etnicidade e diáspora.....	63
Pretos e Pretas de Nação: tecendo vínculos e reconstruindo vidas na diáspora, Desterro, 1850/1880.....	101
Cabo Verde: Elites Coloniais e Lutas Partidárias na primeira metade do séc. XIX (1821-1841)	129

Resenhas

TUTU, Desmond. Deus não é cristão e outras provocações. Trad. L. Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012, 234 p.....	155
REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. <i>O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro</i> (c. 1822-c. 1853). São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2010. - Um Alufá, o tráfico, a escravidão e a liberdade no Atlântico Negro.....	160

Entrevista

Entrevista: António Ole, pintor, escultor e cineasta Angolano	166
---	-----

Sobre Sankofa

O conceito de *Sankofa* (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” que pode ser traduzido por “*não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu*”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou idéias filosóficas. *Sankofa* ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.[1]

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

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

Editorial

É com enorme satisfação que revista Sankofa celebra seu décimo número, trazendo textos de excelente qualidade, que lançam diferentes olhares históricos ao universo africano e afro-brasileiro. A pluralidade de perspectivas e abordagens que compõe esta décima Sankofa enriquece os debates atuais sobre as temáticas, corroborando com a preocupação historiográfica central desta revista: trazer à tona personagens e populações africanas e negras que tiveram sua agência histórica obscurecidas pela tradição eurocêntrica. Este foi o nosso compromisso nestes últimos dez números e continuará em muitos outros ainda por vir.

O primeiro artigo: *Hypolita: tensões e solidariedades nas negociações da liberdade* os autores Márcia Nogueira Pedroza e Muirakytan K. de Macêdo fazem uma incursão micro-histórica na vida de Hypolita, uma mulher escravizada na província de Pernambuco no século XIX. A partir desta interessante personagem, os pesquisadores acabam por compreender como se estabeleciam as relações de solidariedade e tensões em um processo de ação de liberdade em diferentes espaços, trazendo-nos um prisma privilegiado no contexto escravista em Pernambucano dos oitocentos.

Em seguida, trazemos o artigo *A representação social da escravidão nos museus brasileiros: interfaces entre a Museologia e a História*, no qual Janaína Mello apresenta seu estudo das representações da escravidão nos museus brasileiros em seus aspectos simbólicos, políticos e culturais na perspectiva de uma interface entre a Museologia e a História, refletindo sobre o papel político-cultural dos museus na sociedade brasileira e sua relação com a produção acadêmica escrita; abordagem muitíssimo relevante e pouco comum dentro dos estudos africanos e de diáspora.

No terceiro artigo *A África Central e lugares de memória do tráfico Atlântico na Costa de Marau: etnômios, etnicidade e diáspora*, Cristiane Battista discute de forma articulada questões relacionadas ao tráfico atlântico ilegal e a conformação do cenário sul baiano em torno da vila de Marau, indicando os lugares de desembarque e as memórias dos africanos que chegavam à costa desta península no século XIX. Desta

forma, articula o aspecto comercial do tráfico com questões relativas às redes de sociabilidade, marcas de etnicidade e memória na relação África-Bahia.

Em sequencia, o artigo: *Pretos e Pretas de nação: tecendo vínculos e reconstruindo vidas na diáspora. Desterro, 1850/1880*, de autoria de Claudia Mortari Malavota e Fábio Vieira, se debruça sobre a presença das populações africanas no contexto da cidade do Desterro na segunda metade do século XIX focado em vínculos familiares e relações de trabalho, a partir de fontes jornalísticas, ofícios criminais e cartoriais. Recupera assim, as formas de sociabilidade, ambiguidades e incertezas das vivências africanas e negras em uma vila portuária ao Sul do Brasil oitocentista.

Eduardo Pereira, no ultimo artigo: *Cabo Verde: elites coloniais e lutas partidárias na primeira metade do século XIX (1821-1841)* nos traz uma reflexão sobre as disputas político-partidárias em Cabo Verde, entre os anos de 1821 a 1842, opondo partidos: liberais moderados e liberais exaltados. Relaciona o contexto de disputas políticas às festas religiosas do período. Assim, lança um olhar às festividades como ferramentas de mobilização da população dos interiores da ilha de Santiago em torno do partido pró-Brasil.

Na seção de resenhas Paulo Henrique Martinez analisa o livro *Deus não é cristão e outras provocações* de autoria do prestigioso ativista, intelectual e religioso sul-africano Desmond Tuto. Em seguida, Sabrina Fernandes Melo resenha o livro *Um Alufá, o tráfico, a escravidão e a liberdade no Atlântico Negro*, de autoria dos proeminentes pesquisadores na área História social da escravidão João José Reis, Marcus de Carvalho e Flávio dos Santos Gomes.

Por ultimo, a Sankofa traz a entrevista com António Ole: pintor, escultor e cineasta angolano conduzida pelo pesquisador Carlos Alberto Alves.

Saudações e boa leitura!

Hypolita: tensões e solidariedades nas negociações da liberdade

Hypolita: tensions and solidarities in the freedom negotiations

Antonia Márcia Nogueira Pedroza¹

Muirakytan K. de Macêdo²

Resumo:

Propomo-nos, neste artigo analisar alguns indícios da história de Hypolita Maria das Dores, mulata que nasceu livre e foi escravizada, no Crato (Ceará) e no Exu (Pernambuco), lugares em que viveu, no século XIX. O principal objetivo deste trabalho consiste em compreender como se estabelecem as solidariedades e tensões em um processo de ação de liberdade em espaços diferenciados. Numa abordagem que se insere no campo da história social das mulheres, Hypolita é tomada como sujeito de sua história, que luta pela sua liberdade e pela liberdade de seus filhos. Nossa estratégia de trabalho, a indiciária, está fundamentada na micro-história italiana. O corpus documental que permite tal verticalização investigativa é formada por textos do jornal *O Araripe*, inventários *post-mortem* e livros paroquiais de casamentos.

Palavras-chave: escravidão, liberdade, tensão.

Abstract:

In this article we propose to analyze some evidence of Hypolita's history - Maria das Dores, mulatto woman who was born free and was enslaved in Crato (Ceara) and Exu (Pernambuco), places where she lived in the nineteenth century. The main aim of this work is to understand how to establish solidarities and tensions in a freedom action process in different spaces. In an approach that introduce itself in the social history field of women, Hypolita is had as a character of her history, she fights for her freedom and for her children's freedom. Our work strategy, evidence method, is based on micro-Italian history. The documentary corpus that allows such investigative uprighing is formed for texts of the newspaper - *O Araripe*, post-mortem inventories and parish books of weddings.

Keywords: slavery, freedom, tension.

¹Autora. Mestranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Email: marciahistoria@bol.com.br

²Orientador. Professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFRN. Doutor em Ciências Sociais.

Apresentemos Hypolita. Esta mulher nascida de ventre livre, recebeu o nome cristão de Hypolita Maria das Dores, mulata, viúva de um escravo, cujo nome não conhecemos, tendo contraído em 1858 um segundo matrimônio com Galdino, homem livre. Filha de Maria das Dores, forra, e de Francisco Pillé, homem livre. Neta de Antonia, cabra, escrava, e de um homem livre e rico (não conseguimos identificar seu nome) e bisneta de Geraldo, homem livre. Nasceu em 1823, em um lugar chamado margem do Rio São Francisco, pequeno povoado localizado na Província de Pernambuco.

Até onde conseguimos apurar, na região do Pajeú moravam a avó de Hypolita, Antonia, e o bisavô de Hypolita, Geraldo. Antonia tornou-se escrava de Ana Paula de Jesus, esta, na época, uma criança órfã de pai era filha de Dona Joana Paula de Jesus. A menor órfã a recebera como parte da herança familiar. Por volta de 1808, Antonia teve uma filha com um rapaz livre, rico e filho de Geraldo (como está citado lacunarmente nos documentos). A menina recebeu o nome de Maria das Dores. Em 1811 ela foi batizada tendo por padrinhos: João, homem casado e Maria, mulher solteira, ambos da freguesia de Boa Vista, localidade em que Maria das Dores foi batizada. Geraldo, o avô, alforriou-a na pia batismal. Maria cresceu engravidou de um homem livre chamado Francisco Pillé. Casou-se com ele e a primeira filha do casal, nascida em 1823, recebeu o nome de Hypolita Maria das Dores.

A pequena Hypolita nasceu e foi batizada, portanto, como pessoa livre, condição que demonstrará precária, como veremos. Em seu batizado teve por madrinha Dona Joana Paula de Jesus, mãe da órfã Ana Paula de Jesus. Viveu livremente os primeiros anos da infância em margem do Rio São Francisco, ao lado de seus pais. Hypolita na sua primeira infância, também conviveu com seu bisavô Geraldo, com sua madrinha dona Joana Paula de Jesus e a órfã Ana Paula de Jesus. Todos eles haviam se mudado para margem do Rio São Francisco. Ainda era criança quando Dona Joana decidiu mudar-se novamente com a família, agora para o Exu³. Segundo os documentos que consultamos, Maria das Dores,

³“ **Exú-** Villa- Séde do mun. do mesmo nome e da freg. Do Senhor Bom Jesus dos Afflictos do Exú. **Histórico-** Começou a povoar-se no principio do século XVIII, nas excursões que faziam os índios localizados alli, da tribu Ançu para a fazenda Torre, á marg. Do rio S. Frastada por proprietários bahianos.(...). **Vias de comunicação-** Sua comunicação directa é – com as villas de Ouricory, Granito e cidade do Crato no Ceará, por caminhos communs; “o melhor meio de transporte é fazer a viagem em Cavallo”. Fonte: GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. *Dicionário corográfico, histórico e estatístico de Pernambuco* Vol. I. Recife. 2ªed., CEPE, 2006.”

mãe de Hypolita, desejando uma melhor educação para a filha, permitiu que essa fosse morar com a madrinha, Dona Joana. Mudando-se com a madrinha, Hypolita perdeu o convívio de seus pais e de seu bisavô, passando a morar com a sua madrinha Dona Joana e a orfã Ana.

No século XIX era comum os moradores de Crato passarem temporadas no Exu e os moradores de Exu, passarem temporadas no Crato. Situados na divisa de dois estados, eles compõem um recorte espacial com semelhanças geográficas, cuja unidade é dada em parte pelo domínio de famílias proprietárias de terras e pelo modo como subordinam a justiça local. Assim, Hypolita cresceu no Exú e no Crato⁴, que na época ainda não possuía o estatuto de cidade.

A partir daqui começa o drama de nossa personagem. Ana Paula de Jesus, filha de Dona Joana Paula de Jesus, madrinha de Hypolita, casou-se com João Pereira de Carvalho, e ele escravizou Hypolita, com razões alegadas que conheceremos mais adiante. Em 1856, ela recorreu à justiça da cidade do Crato, tentando provar e reaver a sua liberdade e a de seus cinco filhos: Rafael, Gabriel, Maria, Daniel e Pedro. Não obtendo sucesso, tentou a justiça de Ouricuri Província de Pernambuco. O processo durou quase três anos ganhando repercussão nas páginas do jornal cearense *O Araripe*⁵. Por meio desse veículo de comunicação, acompanhamos, em grandes traços, sua vida, a de seus parentes e a de pessoas de seu convívio.

Aparentemente banal, o caso está atravessado por uma infinidade de condutas sociais, econômicas e políticas. Como tal, embora de pequena dimensão escalar, a história de Hypolita pode iluminar a compreensão da onipresença da escravidão, inclusive no mundo da liberdade. Sendo assim, propomo-nos a realizar aqui um trabalho que está inserido no campo da história social das mulheres escravas. Neste âmbito, procuraremos considerar em que espaços diferenciados ocorrem as tensões, conflitos, tramas familiares, lutas pela liberdade e alianças sociais em jurisdições como o Crato e Exú no século XIX.

⁴ A cidade do Crato está situada na microrregião do Vale do Cariri. Foi em outubro de 1853, pela lei provincial nº. 628, que o Crato passou à categoria de cidade; até então, detinha o estatuto de vila desde o ano de 1764. Sua fundação está diretamente relacionada a um aldeamento de índios Kariris, ainda na primeira metade do século XVIII.

⁵ Jornal *O Araripe*, Crato. Do Nº 26 de 01 de janeiro de 1856 ao Nº 173 de 18 de dezembro de 1858. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

A história de Hypolita é complexa e envolve muitos personagens atuando em povoados do Ceará e de Pernambuco. Sendo assim, nosso recorte será fluido, com vistas a atender às idas e vindas dos eventos e espaços. Contemplaremos o recorte construído pela própria história, e examinaremos os sinais da vida de Hypolita nos anos e os lugares que as fontes indicam.

Na tentativa de compreender os fragmentos da história de Hypolita, rastreamos cada uma dessas pistas, dos registros paroquiais aos cartoriais, cotejando-os com as informações jornalísticas. Os documentos paroquiais examinados estão localizados no acervo do Departamento Histórico e Diocesano Padre Antônio Gomes (DHDPG). Seguimos as pistas dessa escrava, almejando encontrá-la noutras fontes e em diferentes fases de sua vida. Para tanto, recorremos ao jornal cratense O Araripe, publicado como semanário durante uma década (1855/65), cujo acervo encontra-se na Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (Fortaleza/CE). Nesse periódico, estão registradas as muitas versões da história de nossa personagem, assim como dados sobre sua origem, luta pela liberdade, fuga, seus dois casamentos, etc.

No Brasil, desde a década de 1930, os anúncios de jornal têm sido trabalhados como fonte de pesquisa. Gilberto Freyre foi pioneiro nesses estudos. Em 1963, publicou o livro intitulado *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. De acordo com o autor:

com relação ao Brasil – à sua história íntima ao seu passado antropológico: um passado constantemente projetado sobre o presente e sobre o futuro -, os anúncios constituem a melhor matéria ainda virgem para o estudo e a interpretação desse período de certos aspectos do nosso século XIX. [...] Eles constituem os nossos primeiros clássicos. Principalmente os anúncios relativos a escravos – que são os mais francos, os mais cheios de vida, os mais ricos de expressão brasileira. (FREYRE, 2010, p.84)

Por trabalhar com fontes e métodos inexplorados, essa obra de Freyre não teve muita visibilidade no período da publicação de sua primeira versão.⁶ De acordo com Marcia Amantino, em *Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do Jornal “O Universal”- 1825 a 1832*:

com as alterações sofridas no âmbito da historiografia, a obra de Freyre foi revisada e, apesar de vários questionamentos e discordâncias, foi resgatada e passou a ser percebida pela sua originalidade em termos de concepções metodológicas e de uso de fontes até então desprestigiadas. (AMANTINO, 2006, p. 60)

As pesquisas realizadas por Freyre nos jornais apontaram caminhos para outros trabalhos, são, sem dúvida, referências essenciais para um campo de estudos em constante aprimoramento. Durante três anos o jornal O Araripe cedeu espaço para a história de Hypolita, publicando correspondências de várias pessoas do Crato e do Exu envolvidas no caso, denúncia de seu cativeiro ilegal, a transcrição de parte do seu processo de liberdade, com a fala das testemunhas, ofícios, etc..

A fonte jornalística, contudo, não basta, por si só, ao historiador, ainda que haja tintas mais vívidas do enredo. É preciso procurar pistas da história de Hypolita nos inventários *post-mortem*, acervo do Centro de Documentação do Cariri (CDOC), localizado na Universidade Regional do Cariri na cidade de Crato/CE. As informações trazidas nesses documentos têm sido relevantes na reconstituição das histórias das mulheres escravas. Os inventários *post-mortem* já vêm sendo bastante utilizados na historiografia da escravidão; Sheila de Castro Faria, por exemplo, no livro *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, analisou inventários *post-mortem* do Campo dos Goitacases, localizado na Capitania da Paraíba do Sul, século XVIII. De acordo com a historiadora:

⁶ Esse livro teve primeiro a forma de conferência, “O escravo nos anúncios de jornal do tempo do Império”, publicada em número de 1934 da revista Lanterna Verde.

causam espanto, atualmente, os inventários *post-mortem* anteriores a nosso século. A quantidade de coisas listadas abarcava quase todos os bens materiais dos indivíduos. Tudo era detalhado: uma jarra de vidro quebrada; um oratório muito pequeno com três imagens, muito velha [...] escravos; terras; instrumentos de trabalho; casas e mais uma infinidade de, diríamos hoje, quinquilharias, que permitem, felizmente, ter uma idéia bastante aproximada da realidade da vida material e cotidiana dos homens coloniais. [...] eram feitos para os que tiveram algo a deixar, e abertos pela família ou na falta desta, pelo juiz de órfãos, quando havia filhos menores [...]. (FARIA, 1998, p. 224-225)

Assim sendo, rastreamos Hypolita e seus filhos arrolados no inventário de Ana e João Pereira. Na partilha dos bens, é possível identificar o que foi herdado por cada membro da família, e se houve separação ou não da família escrava com a morte do proprietário ou de sua esposa; verificamos, inclusive, quanto valiam, em réis, no mercado de escravos, a nossa personagem e seus filhos.

Utilizaremos os vários subsídios existentes nesses documentos para realizar indagações com relação ao nosso objeto de estudo. Todavia, essas informações não se limitam à vida de Hypolita e de sua família, mas se referem à população do Crato e do Exu, de maneira geral, e aos personagens de outras localidades envolvidas no caso. No século XIX, as mulheres escravas, nesses espaços, não viveram isoladas, em seu cotidiano, elas se relacionavam com outras pessoas, outras escravas e escravos, também com mulheres e homens livres, brancos, pardos e negros. De acordo com Maria Sylvia de Carvalho Franco, em *Homens livres na ordem escravocrata*, o escravo “existiu como ‘presença ausente’, mas constante e pesada, no mundo de homens livres”. (FRANCO, 1997, p. 9) Nossa estratégia de trabalho não isola Hypolita, mulher escrava, mas abarca o trabalho com esses grupos sociais de livres e libertos, visando à melhor problematização e compreensão das diferenciações sociais existentes naquela sociedade.

Ao cruzarmos essas fontes, a história começa a ganhar algum sentido. No entanto, sabemos que não se encerra nos inventários *post-mortem* ou nas páginas do jornal. Ocorre que nossas fontes são demasiado limitadas e isso, em algum momento, impedir-nos-á de prosseguir rastreando essas pistas.

Ao explicitarmos as fontes e a metodologia que utilizaremos neste artigo gostaríamos de enunciar nossa opção pelo método indiciário. Inspiramo-nos naqueles resultados auspiciosos alcançados por Sidney Chalhoub em seu livro *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, de 1989. O autor interpreta o significado da liberdade para os cativos em processo de libertação, em análise detalhada das ações cívicas de liberdade, processos criminais e textos de jornais, efetuando um trabalho minucioso de rastreamento das histórias de seus personagens, aplicando sua técnica de cruzamento das fontes. O método indiciário identifica e interpreta, privilegiando a análise intensa dos detalhes nas fontes, aparentemente, sem valor, mas essenciais na construção de sentido das ações e movimentos dos sujeitos. Esse método possibilita a interpretação das redes de significados sociais e do processo histórico.

O paradigma indiciário é uma das estratégias de trabalho de um grupo de historiadores que passaram a identificar o que chamaram de Micro-História. O surgimento da Micro-História tem relação direta com as obras de Carlo Ginzburg, Giovanni Levi e outros historiadores que, na década de 1970, compartilhavam o projeto da revista *Microstorie*, coleção vinculada, posteriormente, à editora *Einaudi*.

Operando na redução escalar de seus objetos, esses historiadores precisaram criar táticas metodológicas para dar conta de dados extremamente fragmentários. Em *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*, Carlo Ginzburg analisou as raízes do que ele denominou de paradigma indiciário. De acordo com o autor:

no final do século XIX – mais precisamente, na década de 1870-80 –, começou a se afirmar nas ciências humanas um paradigma indiciário baseado justamente na semiótica. Mas as suas raízes eram mais antigas. Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições ele aprendeu a reconstituir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco [...]. O caçador teria sido o primeiro a ‘narrar uma história’ porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos. (GINZBURG, p. 151-152, 1990)

Esse historiador italiano identifica esse método no *métier* do detetive. O trabalho desse investigador policial também se assemelha ao do historiador, haja vista ambos trabalharem com indícios: o detetive persegue pequenas pistas para desvendar um crime. O historiador rastreia os sinais, as pistas, os rastros do movimento da história. Julgamos muito oportuna essa concepção metodológica, pois a pesquisa que realizamos exige redução extrema da escala de análise e conta com fontes muito fragmentadas. Devido a isso, daremos atenção especial aos detalhes, rastreamos os indícios capturados nas nossas fontes, a que objetivamos dar sentido, para interpretar fragmentos da história de Hypolita Maria das Dores. Por outro lado, nosso objeto de estudo está inserido em duas temáticas historiográficas: a história da escravidão e a história das mulheres. Assim sendo, articularemos essas temáticas historiográficas com nossas fontes e objeto.

Refletir sobre as mulheres escravas nos remete a um mundo de possibilidades. Afinal, era um mundo entrelaçado pelas tramas sociais, econômicas e, - por que não? -, das sensibilidades. Com base nisso, podemos ir além das grandes estruturas e, por exemplo, flagrarmos momentos em que aparecem seus amores e negociações de seus relacionamentos, fossem eles lícitos ou ilícitos. A documentação que examinamos permite-nos observar seus medos em momentos de separações de seus filhos, espreitar as fugas, os castigos, e as astúcias para evitar as punições ou realizar suas vontades. Suas histórias são tecidas pelos sentimentos de lamentações e revoltas, por suas dores, prazeres, alegrias, tristezas, sofrimentos e pelas incertezas que compõem suas vidas.

Durante muito tempo, a mulher - objeto e sujeito da História - foi silenciada nas pesquisas históricas. Não raro, foi percebida como vítima, passiva, sem autonomia e, quando se trata da mulher escrava, essa situação se agrava. A partir da década de 1970, os debates a respeito da mulher ganharam amplitude com o feminismo e a discussão de gênero. Michelle Perrot, em trabalho sobre os excluídos da história, reflete a respeito dos poderes das mulheres e da contribuição do feminismo na legitimidade desses poderes. De acordo com a historiadora,

a pesquisa feminina recente por vezes contribuiu para essa reavaliação do poder das mulheres. Em sua vontade de superar o discurso miserabilista da opressão, de subverter o ponto de vista da dominação, ela procurou mostrar a presença, a ação das mulheres, a plenitude dos seus papéis, e mesmo a coerência de “cultura” e a existência dos seus poderes. (PERROT, 1988, p. 169-170)

Essa autora enfatiza que a afirmação dos poderes das mulheres na luta política do feminismo, induziu uma tendência de inversão na historiografia. A ascensão vitoriosa do matriarcado era uma delas. O tema outrora silenciado passou, portanto, a ganhar destaque nas pesquisas dos historiadores; essa inversão “corresponde sem dúvidas a uma fase de reavaliação eufórica da história das mulheres e, ao mesmo tempo, à descoberta do prazer do convívio feminino”. (PERROT, 1988, p. 172)

A discussão de gênero também contribuiu para pôr fim ao silêncio das mulheres nas pesquisas históricas. Ela emergiu com o feminismo, na década de 1970, teorizando o problema da diferença sexual. A historiografia passou a explorar novas temáticas, novas fontes, o que resultou em novas maneiras de escrever a história. Isso permitiu ao historiador perceber fontes ou métodos ainda não explorados, mas riquíssimos para a compreensão de muitos momentos históricos por elas vivenciados. Assim, o gênero ganha um novo vigor e refinamento em seus debates. Por exemplo: o binarismo que colocava a mulher em oposição ao homem, com um sentimento de revanche (característica marcante do feminismo), não é compatível com a discussão de gênero. Rachel Soihet, em um estudo sobre a história das mulheres, analisa a questão do gênero. De acordo com ela,

o gênero se torna, inclusive, uma maneira de indicar as ‘construções sociais’_ a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis aos homens e as mulheres. ‘O gênero’ sublinha também o aspecto relacional entre as mulheres e os homens, ou seja, que nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado. (SOIHET, 1997, p. 279)

Nas últimas décadas, essas construções sociais indicadas pela autora vêm sendo evidenciadas no constante crescimento de estudos específicos, voltados para o papel social da mulher. O livro de Maria Odila Dias, intitulado *Quotidiano e poder: em São Paulo no século XIX*, está inserido nesse conjunto de trabalhos historiográficos que analisam sob novas perspectivas as histórias das mulheres. A partir de processos criminais, Maria Odila Dias

reconstrói o cotidiano das mulheres pobres, livres ou escravas em São Paulo no Século XIX. No entanto, a historiadora não interpreta essas mulheres como simples vítimas dos homens ou da história, mas como construtoras de suas próprias histórias, uma vez que conquistaram sua sobrevivência e a de seus dependentes a partir de suas práticas de trabalho informal e das relações que estabeleciam com a vizinhança.

Na história de Hypolita, foram as relações que ela estabeleceu com as pessoas livres do Crato, Exu e de outras localidades que fizeram a diferença, potencializando sua luta pela liberdade. Como afirmou Sidney Chalhoub, na esfera do Direito os cativos não podiam fazer muita coisa sem o auxílio de um homem livre, pois não tinham direitos civis e logo estavam legalmente incapacitados de agir judicialmente sem a presença de um curador. (CHALHOUB, 1990, p. 108-109) A publicidade do caso de Hypolita possibilitou que pessoas livres testemunhassem a seu favor, que moradores do Crato e do Exu enviassem correspondências, publicadas no jornal sobre a sua história e que ela recebesse abrigo de pessoas livres, quando fugiu da casa de seu proprietário.

Em três de maio de 1856, no número 46 de *O Araripe*, Hypolita Maria das Dores foi mencionada pela primeira vez no Jornal. Na parte dedicada aos anúncios, os irmãos Luis Pereira de Alencar⁷ e Gualter Martiniano d' Alencar Araripe⁸ denunciaram a escravização ilegal de Hypolita. Eles foram os curadores de Hypolita, na ação de liberdade que ela moveu contra seu proprietário, João Pereira de Carvalho. Ele era primo legítimo,

⁷ Luis Pereira de Alencar Filho casou-se duas vezes. No primeiro casamento, com Maria Dorcelina da Cruz Neves, teve uma filha de nome Maria Dorcelina de Alencar. No segundo casamento, com Joaquina Agra de Alencar, teve mais oito filhos: Luis Pereira de Alencar Neto, Ana Carolina de Alencar, Josefa da Costa Agra, Martinho Pereira de Alencar, Gualter Martiniano de Alencar (esse Gualter é sobrinho do Gualter defensor da causa de Hypolita), Elvira Pereira de Alencar, Enedina Pereira de Alencar e Menelau Pereira de Alencar. Fonte:

MOREIRA, José Roberto de Alencar. *Vida e Bravura*: origens e genealogia da família Alencar. Brasília, CERFA, 2005.

⁸ Gualter Martiniano de Alencar Araripe nasceu em 1822 na fazenda Caiçara, localizada no Exú (Pernambuco). Foi fazendeiro e político; eleito deputado provincial por Pernambuco diversas vezes, Coronel da Guarda Nacional, Juiz de Paz. Em 1888, recebeu o título de Barão do Exú. Casou-se duas vezes; primeiro com Jacinta Xavier de Carvalho e, na segunda, com Alexandrina Ferreira Leite, mas não deixou, de nenhum dos casamentos, descendentes legítimos. Gualter faleceu em 1889. Fonte: MOREIRA, José Roberto de Alencar. *Vida e Bravura*: origens e genealogia da família Alencar. Brasília, CERFA, 2005.

entretanto inimigo dos irmãos Luis Pereira de Alencar e Gualter Martiniano d' Alencar Araripe, a quem Hypolita solicitou auxílio.

Segundo os irmãos Gualter e Luis Pereira, João Pereira de Carvalho⁹, com o maior “escândalo e astúcia”, teria reduzido Hypolita à condição de escrava, mesmo sendo ela filha de uma mulher liberta. Ao se crer na acusação, a veracidade dessa última informação fazia de Hypolita uma mulher livre e não uma mulher forra ou escrava. O que definia a condição jurídica do rebento era o ventre da mãe. O filho nascido de uma mulher escrava, pelo menos até a Lei do Ventre Livre, de 1871, era legalmente um escravo, e o filho nascido de uma mulher liberta ou livre era uma pessoa livre perante a lei; daí a convicção com que os irmãos Luís Pereira e Gualter defendiam a liberdade de Hypolita.

Segundo os relatos jornalísticos do jornal *O Araripe*, sensibilizados com a infeliz condição de escrava a que a mulata era submetida, Gualter e Luís Pereira mandaram buscar os documentos comprobatórios de sua liberdade em Margens do Rio São Francisco, lugar do nascimento de Hypolita. De acordo com os irmãos, no mesmo momento em que João Pereira de Carvalho tomou conhecimento da chegada desses documentos, mandou levar Hypolita para o Cariri.

Os irmãos afirmaram, ainda, terem ouvido dizer que João Pereira de Carvalho deu ordem para vendê-la para diferentes lugares. Provavelmente, eles falavam de uma ordem dada por João Pereira para vender Hypolita e seus filhos para pessoas de diferentes lugares. No entanto, sabendo disso, Hypolita foi até a casa de Luís Pereira e Gualter, no Exu, permanecendo lá à espera de que João Pereira apresentasse os “títulos” de sua posse e de seus filhos. Os irmãos contaram que, logo após a chegada de Hypolita em sua casa, João Pereira de Carvalho mandou Antonio Pereira de Carvalho¹⁰ levar os filhos dela para o Cariri. Voltando da viagem, o portador, Antonio Pereira de Carvalho, afirmou tê-los entregues para serem vendidos.

Os irmãos divulgaram a história no jornal *O Araripe*, prevenindo as autoridades (a darem consideração ao fato) e os particulares (a não fazerem negócios), no que se referia

⁹ João Pereira de Carvalho Filho casou-se com Anna Paula de Jezus. O nome de casada de Anna ficou Anna Paula de Carvalho. Eles tiveram seis filhos: Antônio Pereira de Carvalho, José Pereira de Carvalho, João Pereira de Carvalho Neto, Maria Pereira de Carvalho, Anna Pereira de Carvalho e Ignácia Pereira de Carvalho. Fonte: MOREIRA, José Roberto de Alencar. *Vida e Bravura: origens e genealogia da família Alencar*. Brasília, CERFA, 2005.

¹⁰ Antonio Pereira de Carvalho era um dos filhos de João Pereira de Carvalho Filho.

aos filhos de Hypolita¹¹. Esse foi um dos momentos de separação entre Hypolita e sua família. A separação de parentes era um dos maiores momentos de tensão para a família escrava. Essa é apenas uma das versões dos fatos. Não podemos afirmar se é verdadeira. Nosso interesse aqui não é alcançar a verdade nas falas dos sujeitos, mas, antes, problematizá-las e analisá-las considerando nosso objeto de estudo.

Esse é o primeiro de muitos números de *O Araripe* a mencionar sua história. Durante quase três anos, entre 1856 e 1858, a luta de Hypolita pela liberdade teve espaço nas páginas do Jornal. No número referido acima, os irmãos Gualter e Luís Pereira colocaram-se na posição de defensores da causa de Hypolita. Essa é uma informação relevante de nossas fontes, que não está, entretanto, informando tudo.

É preciso não perder de vista a subjetividade envolvida na produção de cada documento. Essas fontes foram produzidas pelas pessoas que viveram no período em questão, pessoas providas de intencionalidades. Sendo assim, faz-se necessário questionar tudo o que está dito, ler silêncios, lacunas e entrelinhas, enfim, problematizar o documento. Sendo assim, formulamos a hipótese de que os interesses dos irmãos não estavam voltados apenas para a defesa da liberdade de Hypolita, mas também, ou principalmente, para atingir seu proprietário, o senhor João Pereira, inimigo declarado de Gualter e Luís Pereira.

Se recuarmos um pouco na data da primeira publicação, no *O Araripe*, que faz referência à Hypolita, no número 38, podemos observar indícios de rivalidade ou inimizade entre João Pereira de Carvalho e os irmãos Gualter e Luís Pereira. Em 29 de março de 1856, pouco mais de um mês antes da publicação do anúncio dos irmãos, acerca da escravização ilegal de Hypolita, João Pereira de Carvalho anunciara em uma publicação os nomes dos irmãos Gualter e Luís Pereira e declarara-os seus únicos inimigos, fazendo-lhes acusações. Dissera ele:

Ao publico, e com especialidade a meos fieis parentes e amigos. Amiaçado a ser victima immolada aos caprichos de meos injustos inimigos. os Srs Gualter Martiniano de Alencar, e Luis Pereira de Alencar: sou obrigado a fazer a presente declaração a qual tem por fim manifestar ao publico, que esses Srs procuram por todos os meios

¹¹ Fonte: jornal O Araripe, Crato. 03- 05- 1856. Nº. 43. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

descartarem-se de mim, fiseram com que Luciano Pereira Lima vendesse um pedasso de terra de meo sitio a Luis Ferreira Dantas tendo pertencido a patrulha do facinora Moraes de Papacaça està hoje em luta com migo, como instrumento de meos inimigos, os quaes tem sabido procurar-me as intrigas mais perigosas, para ver se dellas tirão o grande partido de que um desalmado como Dantas, ou outro igual me roube a existencia, para levarem a realização a pretensão que tem de as ficarem com parte de dito meo sitio: se pois ou infelimente for victima dos brutaés desejos de meos inimigos, o publico fique certo qual o instrumento executor dos tenebrosos planos de meos públicos inimigos, os quaes são unicamente os Srs que a sima menciono. Sitio 22 de Março de 1856. João Pereira de Carvalho.¹²

O conteúdo e a data da publicação desse anúncio fornecem-nos sinais de uma rixa (provavelmente relacionada a conflitos familiares envolvendo disputas por terra), entre João Pereira de Carvalho e os irmãos Gualter e Luís Pereira, anterior à denúncia do cativo ilegal de Hypolita realizada no “Araripe”, pelos referidos irmãos. Nesse anúncio, João Pereira de Carvalho fez graves acusações aos irmãos, atribuindo-lhes a responsabilidade dos males que lhe viessem a ocorrer. Trata-se de um intervalo curto de tempo entre esses dois anúncios. O número 38 trazia essas acusações de João Pereira de Carvalho aos irmãos, e o número 43, a denúncia feita pelos irmãos com relação à escravização ilegal de Hypolita. O jornal era publicado semanalmente, tratando-se então de um intervalo de cinco semanas. Esse intervalo poderia, ainda, ter sido menor: no número 43, na mesma página, acima do anúncio que tratava da escravização de Hypolita, o jornal publicou uma nota dos próprios redatores do jornal comunicando à população o motivo pelo qual o referido anúncio não fora publicado na semana anterior:

O annuncio, que abaixo publicamos nos foi entregue quando estávamos com o jornal passado compaginado, por isso não o publicamos, mas aquelles que se alimentam da mentira enredos e calunnias acharão nisso

¹² Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 29- 03- 1856. Nº. 38. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP). Obs.: todas as transcrições utilizadas neste artigo foram realizadas na íntegra, respeitando a ortografia do século XIX.

um motivo para fallarem de nossa conducta segundo nos informou o Sr Jucá, a quem agradecemos a defesa que nos fêz¹³

Com essa informação, os redatores do jornal¹⁴ defendiam-se de supostos boatos. Afirmaram que já moravam há 25 anos no Crato, que eram bem conhecidos e fugiam de intrigas. Infelizmente não temos como conhecer os pormenores do que nos parece ser mais um foco de tensão em torno da história de Hypolita. Não obstante, a necessidade de uma defesa, por parte dos redatores do jornal, explicando aos leitores porque o artigo não fora publicado na semana anterior e os boatos em torno dessa questão são pistas de outras possíveis tensões envolvendo a história de Hypolita.

Mesmo o anúncio tendo sido publicado somente na semana seguinte, o intervalo entre as duas publicações referidas foi de pouco mais de um mês. Com base nisso, alguns questionamentos parecem-nos bastante plausíveis: quais foram as razões que levaram os irmãos a se empenharem tanto na luta pela liberdade de Hypolita? Fazer justiça por terem se sensibilizado com a sua escravização ilegal? (Esse é o argumento utilizado pelos irmãos). Vingar-se ou atingir o proprietário de Hypolita por causa das acusações desfechadas por ele em anúncio anterior, já mencionado acima? Conflitos familiares anteriores? Disputas por terra? Interesses em utilizar a mão de obra de Hypolita na sua produção de queijo?¹⁵ Razões afetivas no que se refere à Hypolita? Ou outros motivos?

As trocas de acusações continuaram e outros nomes foram sendo citados, conferindo complexidade à história. Essas pessoas escreveram para o jornal defendendo-se, recorrendo sobre a situação de Hypolita e de seus filhos e proferindo novas acusações.

¹³ Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 03- 05- 1856. Nº. 43. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

¹⁴ *O Araripe* foi fundado, redigido e publicado por João Brígido dos Santos. Em trabalho de dissertação sobre as representações liberais no *O Araripe*, Maria Daniele Alves discorre um pouco sobre a vida do fundador do jornal. De acordo com a autora, “João Brígido nasceu na Província do Rio de Janeiro e depois veio morar no Ceará, onde exerceu atividade de jornalista, de político, cronista e historiador. Este era participante e porta voz ativo do grupo liberal provincial e cratense, onde fundou e dirigiu *O Araripe*. Foi também um dos responsáveis pelos primeiros estudos e publicações a respeito da História do Ceará, que lhe rendeu livros como: *Apontamentos para a história do Cariri* – textos que eram publicados no *O Araripe* e posteriormente virara livro em 1888 – *Miscelânea histórica*, em 1889, *O Ceará – lado cômico*, em 1899 1 *Ceará – Homens e fatos*, em 1919”. (ALVES, 2010)

¹⁵ Acusação feita aos irmãos Gualter e Luís Pereira por um dos filhos de João Pereira, o senhor João Pereira de Carvalho Filho. Fonte: Crato *O Araripe*, no número 85, em 7 de março de 1857, pág. 03.

Em certos momentos, a querela entre alguns dos grandes proprietários de Crato e de Exu tornou-se tão intensa que o foco em Hypolita parece-nos perder-se, o que nos conduz a realizar outros questionamentos: teria sido Hypolita apenas uma pequena peça de um grande conflito entre esses proprietários? Teria sido Hypolita uma grande estrategista, que buscou, conscientemente, o auxílio das pessoas certas em sua luta pela liberdade? Ou foi apenas um golpe de sorte?

Não vamos, aqui, divagar acerca da sorte de Hypolita. Entretanto, quanto ao primeiro questionamento, existem muitos sinais de que os irmãos Gualter e Luís Pereira lançaram, sim, mão de Hypolita como “arma de guerra para atacar o inimigo”. Esses sinais aparecem durante o período de quase três anos de publicações no Jornal, por meio das quais esses proprietários trocaram acusações entre si, fazendo uso da história de Hypolita como “pano de fundo”. Essa interpretação, pensada isoladamente, pode dar a entender que estamos colocando Hypolita em posição de passividade, o que não se confirma: os indícios também apontam para as estratégias de liberdade utilizadas por Hypolita.

Em *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, Sidney Chalhoub analisa várias histórias de escravos e, assim, revela suas estratégias para obter a liberdade. O autor reconstitui pequenas histórias, procurando compreender a atuação e o movimento dos indivíduos no processo de libertação. É a partir dessas que ele pensa em uma lógica maior, envolvendo as mudanças ocorridas nos últimos anos da escravidão. Com relação às estratégias utilizadas por Hypolita, ela soube fazer uso da querela existente entre seu proprietário e outros senhores, do Crato e do Exu, em favor de sua liberdade. Bem relacionada com pessoas livres, mais uma estratégia de liberdade, recebeu o apoio das pessoas certas: os irmãos já mencionados, o padre Ferreira Lima-Verde, do Crato, um vigário de Exu, o senhor José Modesto Pereira de Brito e seu pai, Francisco Pillé, que conseguiu o depoimento de vários moradores do povoado de margem do Rio São Francisco para testemunharem em seu favor na ação de liberdade.

Uma questão essencial para entender a história de Hypolita é pensar nas fronteiras entre a liberdade e a escravidão. Como foi possível uma mulher que nasceu livre tornar-se escrava? Sidney Chalhoub (1989), analisando a realidade na capital do Império, discute as cenas da cidade negra: a cidade torna-se um esconderijo; dificilmente se podem distinguir os negros livres dos negros escravos. Essa realidade facilitava a fuga

de escravos e possibilitava que esses escravos vivessem na cidade passando-se por pessoas livres. Isso também permitia que pessoas livres e forras fossem confundidas com escravos, chegando a serem escravizadas ou reescravizadas.

O argumento da cidade-esconderijo não se aplica à realidade do Crato e não explica a escravização ilegal de Hypolita. O Crato nem era uma grande urbe, nem tinha uma vida urbana intensa. De acordo com informações obtidas no Mapa Estatístico da Província do Ceará, de Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, em meados do século XIX, o Crato contava com uma população de 19.575 habitantes; desses, 18.184 eram livres. Nesse período, havia no Crato 665 mulheres escravas e 726 escravos do sexo masculino, somando um total de 1.391 escravos. (BRASIL, 1997, p. 297) Assim sendo, não podemos comparar a população do Rio de Janeiro à existente no Crato. Com essa pequena população, a última não poderia ser uma cidade-esconderijo, haja vista o tamanho reduzido da cidade possibilitar que os moradores se conhecessem. Com base nisso, a indagação se mantém: em uma cidade em que as pessoas se conhecem, como foi possível escravizar uma pessoa livre? Outros questionamentos fazem-se necessários: no cotidiano da cidade, o que significava ser escravo no Crato no século XIX? E o que significava ser livre e pobre? Existia algum tipo de ambiguidade nessas relações?

A identificação dos filhos, genros, agregados, de maneira geral, descritos nos inventários, na condição de herdeiros, pode revelar a quantidade aproximada dos braços que realizavam o trabalho nas famílias do Crato. A pesquisa desenvolvida por Cortez, nos inventários *post-mortem* do Cariri, identificou o número de propriedades que possuíam escravos e a mediana de escravos por propriedade revelando a predominância dos pequenos plantéis. Demonstrou que 40% das propriedades possuíam de um a cinco escravos, revelando ainda que poucas pessoas do Cariri, nesse período, podiam ser reconhecidas como muito abonadas. Sem dúvida, João Pereira de Carvalho, proprietário de Hypolita era uma dessas pessoas. Analisamos seu inventário. Nele, foram descritos os títulos: ouro, cobre, prata, ferro; utensílios em geral; 595 bois, incluindo, nesse número, bois mansos, vacas paridas, garrotes, novilhas, etc.; 30 cavalos, entre esses, éguas e cavalos de várias raças; 300 ovelhas, 30 cabras; dívidas ativas somadas no valor de 33:888\$880 réis. Desse valor, 70\$000 mil réis se refere à quantia recebida pelo Doutor Ratisbona do genro de João Pereira, João Evangelista, acerca de um acordo que fizeram sobre a questão de Hypolita, e 102\$000 mil réis referem-se à dívida com o advogado, o senhor Simpício Luiz

da Rocha, que defendeu os interesses de João Pereira no processo de liberdade dessa escrava.

Vários bens são arrolados para o pagamento das dívidas de João Pereira de Carvalho. O total das dívidas passivas somava 36:073\$405 réis. Também foram descritos 25 escravos em seu inventário: Miguel, Joze, Manoel, Joze Francisco, Raimundo, Izaú, “um escravinho filho da escrava Luiza”, “dois escravinhos”, “dois escravos filhos da escrava Izabel”, Thereza, Constancia, “um escravinho filho da escrava Thereza”, Luiza, Izabel, Luzia, Mariana, Suzana, Hypolita e cinco filhos seus (Gabriel, Rafael, Daniel, Pedro e Maria).

Através dos bens inventariados é possível sabermos sobre o patrimônio familiar, sobre os escravos, às vezes, as atividades realizadas pelos escravos, a quantidade de animais, de terras; as ferramentas de trabalho. Tudo isso ajuda a refletir sobre o espaço do trabalho na cidade. A grande quantidade de plantéis com um a cinco escravos é um forte indício de que parte dos proprietários de escravos do Crato também contavam com a mão de obra de trabalhadores livres e forros e/ou a sua própria mão de obra e a de sua família. Partindo dessa premissa, trabalhamos com a hipótese de que, no Crato, escravos e livres exerceram muitas vezes a mesma função, trabalhando lado a lado, nas plantações, nos engenhos, etc. Essas relações entre livres e escravos são marcadas por tensões sociais. No jornal *O Araripe*, percebemos indícios dessas tensões e disputas. Em agosto de 1856, foi publicado nesse jornal o desgosto de um morador do Crato:

Povo! Vossos legisladores tirão nas villas e cidades o trabalho de vossas mãos e do vosso corpo para entregá-lo aos escravos dos ricos e poderosos, que assim roubão, e as vezes com que devieis cobrir vosso corpo, e dos vossos filhos que gritam com fome.¹⁶

Essa passagem inspira duas observações: a primeira está relacionada com o desemprego de pessoas livres pobres na cidade, realidade que contribuía para que as

¹⁶ Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 16- 08- 1856. Nº. 57. Pág. 1. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

pessoas livres pobres se submetessem às mesmas atividades desempenhadas pelos escravos, mesmo os serviços mais pesados e degradantes; a segunda indica tensões cotidianas entre livres e escravos – o apelo e o sentimento de desagrado de um homem livre pobre, que disputa o trabalho para o sustento da família com a mão de obra escrava, é publicado nas páginas de *O Araripe*, revelando-nos conflitos cotidianos entre escravos e livres. Ana Sara Parente Cortez, em dissertação sobre a família escrava no Crato na segunda metade do século XIX, analisa o mundo do trabalho dos escravos e livres pobres. De acordo com ela, não havia uma rígida divisão social do trabalho, “tanto uma categoria como outra realizavam quaisquer ocupações, ou seja, partilhavam o mundo do trabalho.” (CORTEZ, 2008, p. 81)

Esse mundo do trabalho partilhado, escravos e livres trabalhando nas mesmas atividades e recebendo tratamento semelhante ou equivalente, criava um contexto propício para as ambiguidades. No número 44, de 10 de maio de 1856, na semana seguinte do primeiro anúncio publicado no *Araripe* denunciando a escravização ilegal de Hypolita, João Pereira de Carvalho defendeu-se das acusações, negando ser Hypolita uma mulher livre e replicando com novas acusações aos irmãos:

Mui compadecidos estão hoje os Srs. Annunciantes pelo jugo da escravidão, como disem no seo manifesto; e porque não se compadeceram d’aquellas tres miseras filhas de Antonio Felipe morador na Carnahiba do Exú, que o Sr Gualter suffocou ahi uma noite na qualidade de juiz de e as foi entregar jungidas a Antonio Pedro d’ Alcantara, ahi nesse mesmo Crato, para ganhar a redicula quantia de 2004\$ reis, [...] Porque não se teem compadecido da pobre Luiza que seo cunhado Cornelio ainda mesmo depois de ter sabido, que não era cativa, a quis dar em dote a huma das suas filhas, e a subjugou como escrava? [...] porque não se compadeceram da infelis Maria Cotèa, que ela no Exú surraram um anno destes; da inofensiva Jozefa do Theodosio, que levarão a bolos de mãos sobre huma mesa; de Rimunda de tal, a quem depois de cortarem o cabelo, e surrarem sem piedade, infringirão hum castigo sò usado nos tempos bárbaros isto é, quebrado-lhe dente por dentes; de Delfina de tal, e de Theresa Murixaha, que quase exuira a golpe de chicote; [...] porque se não compadecerão dos miseráveis Gonçalo Boquinha, e Antonio Francisco, e Antonio Bernardo, e do pardo Bonifacio, que ali foram açoutados e espancados; [...] do filho do velho Geraldo torto que pagou com a vida hum bode e hum peru, que a

miseria o fes comer; [...] e em fim de huma infinidade de outras victimas da oligarchia do Exú [...].¹⁷

Essas são algumas das muitas acusações feitas por João Pereira aos irmãos Gualter e Luís Pereira. Um universo de tensão, violência e ambiguidade é desvelado nas páginas de *O Araripe*. As cenas de violência contra escravos e livres pobres, descritas por João Pereira, são indícios de um cotidiano, se não semelhante, pouco diferente entre livres pobres e escravos: os primeiros, vivendo na miséria, sendo espancados e escravizados; os últimos, recebendo castigos excessivos.

Em uma das acusações, João Pereira perguntou por que o senhor Gualter não se compadeceu de Luiza, pessoa livre, que Cornélio, cunhado de Gualter, escravizou, tentando, ainda, entregá-la como dote para uma de suas filhas. Cacilda Machado (2008), no livro *A trama das vontades: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social do Brasil escravista*, realiza um estudo demográfico, econômico e social sobre a freguesia de São José dos Pinhais no início do século XIX. Ela reconstitui trajetórias domiciliares cruzando listas nominativas com registros paroquiais e analisa os cálculos senhoriais que incluía a doação de escravos como dote para as filhas. De acordo com a autora,

a transferência de cativos, por escravistas, para as casas dos filhos expressa um cálculo senhorial que pode ter sido recorrente na lógica das partilhas. [...] Há, pois, nesses casos, a confirmação da prática de transferir escravos, ainda crianças ou jovens, para seus descendentes (como dote, certamente), a fim de ajudar a constituir novos plantéis, e também uma certa preocupação em privilegiar a filha solteira, por ocasião da partilha dos escravos a serem herdados. (MACHADO, 2008, p.103)

Essa prática de doar escravos, ainda crianças ou jovens, para os filhos e filhas foi comum para escravistas, donos de pequenos plantéis, garantia a possibilidade de os filhos construírem algum patrimônio, nos casos em que os pais não possuíam uma herança considerável para deixar-lhes. Nesse momento, mais importante do que analisar a prática da

¹⁷ Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 10- 05- 1856. Nº 44. Págs. 3 e 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

doação de escravos como dote é refletir sobre a acusação feita quanto à tentativa de doar Luiza, uma mulher livre, como dote para a filha de Cornélio, cunhado de Gualter. Não analisaremos a história de Luiza, mas esse fato fortalece a nossa hipótese de uma estreita diferenciação social entre escravos e livres pobres e da existência de relações ambíguas no Crato; além disso, ajuda-nos a compreender o contexto da realidade dessa cidade que possibilitou a escravização de Hypolita, posto que ela era uma pessoa, legalmente, livre.

O *Araripe*, em seu número 146, de 5 de junho de 1858, dedicou-se exclusivamente ao caso de Hypolita: foram quatro páginas do jornal tratando de sua história, das quais, mais de três páginas com as palavras de Hypolita ao público do jornal, ou de alguém fazendo uso de seu nome. O jornal traz Hypolita como autora. O restante do número são transcrições de ofícios pertencentes ao seu processo de liberdade. Nesse número a narradora, Hypolita, apresenta pouco de sua história:

Dous annos fasem que livreí-me das garras de um tiranno que me aviltava e opprimia: dous annos fasem, que soffro injustiças de algumas authoridades locaes. Esperava pelo triumpho de minha causa, para com a expressão de riso, instuir o publico das atrocidades, porque me fes passar o homem mais desalmado que existe sobre a terra: mudei de pensamento, porque meos males continuaõ, por causa dos escrupulos de um juis, embora tenha em socorro de minha causa a inergia, e philanthropia, de dous magistrados que se manifestão contra as injustiças de que tenho sido victima. Sou pois obrigada pela força de circumstancias a faser por óra um pequeno exboço de meos soffrimentos, para o publico imparcial aquilatar a perversidade de um homem mau [...]. De (ilegível) Rodrigues de (ilegível) Tive tres filhos deste homem imbuido nos esterros de minha (ilegível) conhecida do roubo feito á minha liberdade, acreditou ter chegado a epocha em que a justiça já podia mais de que um potentado da (ilegível) Mentira. Por conselho seu sahi da casa de João Pereira e fui no Crato valer me do Sr. Dr. José Fernandes Vieira, que exercia os lugares de juis municipal, e delegado de policia do termo; contei lhe as ocorrencias de minha vida, meos soffrimentos, os soffrimentos de umã infelis mãi, e roguei lhe que pelo amor de Deus, contivesse a mão (ilegível) que roubou minha liberdade: meu pranto, minhas justas queixas, não farão ouvidas, e esse homem injusto teve a seinica coragem de diser me – Vã para casa de seo Senhor – A justiça inda era respeitadora da prepotência e fortuna de João Pereira de Carvalho, e não se movia aos brados de innocencia opprimida!

Frustrada esta tentativa, da qual resultarão me graves, males, assuntei em procurar a homens que inspirassem confiança, e que não despresassem a uma infelis, (ilegível) de João Pereira de Carvalho: de acordo com Galdino, pude em Abril de 1856, (ilegível) me do puder desse tiranno oppressor indo ter ao Exú onde procurei a proteção dos Srs Gualter Martiniano de Alencar Araripe, e de seu mano Luiz Pereira de Alencar.¹⁸

A longa citação é necessária, pois, nela, encontramos vários elementos do que pode ter sido um pouco da vida e dos dramas de nossa personagem. Hypolita inicia o texto dizendo que faz dois anos que se livrou das garras de um tirano. João Pereira de Carvalho, seu proprietário, é o homem que ela chama de tirano e, mais adiante, de homem mau, desalmado, oppressor, etc. No período dessa publicação, o juiz ainda não tinha julgado o seu processo. Segundo ela, as autoridades do Crato, juiz municipal e delegado de polícia do termo, não ouviram suas queixas, realizadas em 1856, por serem respeitadores da prepotência e da fortuna de João Pereira. Hypolita acrescenta que essa tentativa foi frustrada e resultou em graves males para ela.

Não podemos afirmar quais foram os males sofridos por Hypolita e se ela foi castigada depois de procurar os representantes da lei no Crato, mas podemos afirmar que a luta pela liberdade, na justiça, trazia tensões para os escravos: aqueles que perdiam a ação e voltavam para o cativeiro do proprietário viviam sob o medo de serem punidos com violência. De acordo com Hypolita, nessa sua primeira tentativa de reconquistar a liberdade, não recebeu atenção das autoridades locais. A posição do juiz municipal do Crato, à época o senhor José Fernandes Vieira, foi ordenar que ela voltasse para a casa de seu proprietário. A falta de apoio das autoridades do Crato teria sido o motivo de sua fuga e busca pela ajuda dos irmãos Gualter e Luiz Pereira, no Exu, onde recorreu, também, aos representantes da lei.

Hypolita fugiu em 13 de abril de 1856. Sua fuga foi noticiada no *O Araripe* em dois momentos distintos. O primeiro foi em Maio de 1856, pouco tempo depois de sua fuga e foi nomeada por João Pereira de roubo de escrava. Retornaremos a esse anúncio

¹⁸ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 05- 06- 1858. Nº. 146. Pág.1. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

posteriormente. O segundo anúncio de sua fuga foi publicado no número 155 de 07 de Julho de 1858. Trazia poucas informações sobre Hypolita e sua fuga:

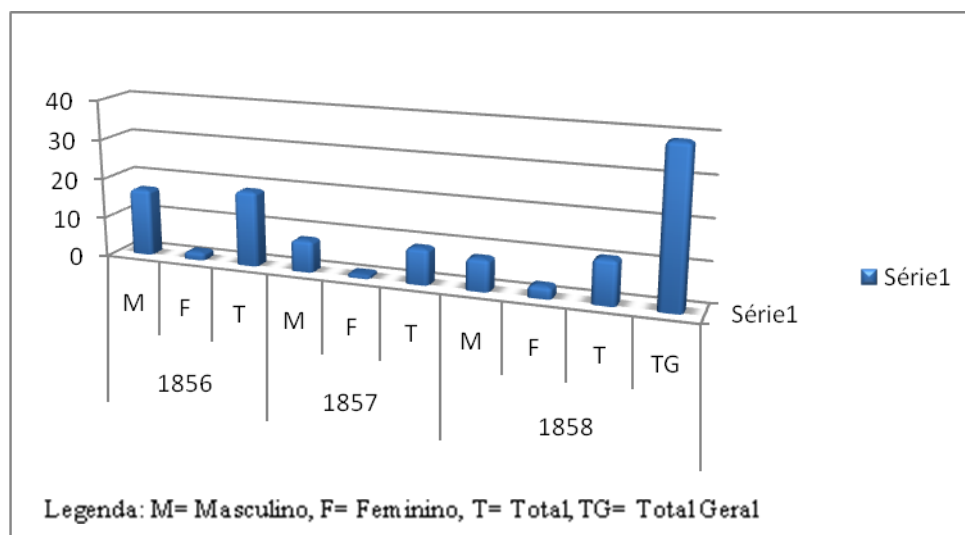
Dis o capm João Pereira de Carvalho, morador neste termo, por seo bastante procurador abaixo assignado, que no dia 13 do corrente, desta cidade e da companhia de seo filho João Pereira de Carvalho Junior, lhe fugio uma sua escrava mulata de nome Hypolita, de idade de 26 a 30 annos – que a possui por herança de sua sogra a mais de 16 annos – e como a sua noticia chega que dita escrava fugira por seduções de seos inimigos a pretexto de ser liberta, e que se acha em casa do major gualter Martiniano de Alencar Araripe, um dos seos inimigos que por vingança o quér incommodar, por isso tendo o supplicante em seo favor o direito de ser conservado na posse de sua escrava até que ella, ou seos protetores mostrem sua liberdade por a competente acção requer a V.S. se sirva mandar passar carta precatoria derijida ao juizo municipal da Villa do Ouricury provincia de Pernambuco, ou a outro qualquer juizo, delegacia ou subdelegacia em cujo districto estiver ou achada for a sobredita escrava para que seja – presa e entregue ao supplicante ou a um de seos procuradores – que authorisados com a procuração apparecerem a receb-la; portanto pede a V.S^a seja servido mandar passar a precatoria requerida com todas as formalidades da lei, e receberá justiça. O procurador bastante José Pereira de Carvalho. Despacho. – Passe Crato 17 de abril de 1856. Fernandes vieira.¹⁹

Nos seus dez anos de atividades jornalísticas, *O Araripe* foi um grande promotor da reescravização de escravos fugidos. Entre os seus serviços de reclames, está a publicação de anúncios das fugas de escravos. Analisamos tais anúncios no *O Araripe*, começando de 1856 (ano da fuga e início de sua ação de liberdade), até 1858, ano do julgamento da primeira instância de seu processo de liberdade e do desaparecimento de sua história no *O Araripe*. O gráfico abaixo foi construído com base nos anúncios de fugas publicados no *O Araripe* entre 1856 a 1858.

¹⁹Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 07- 08- 1858. Nº. 155. Pág. 03. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

Gráfico 01:

Fugas de escravos anunciadas no Jornal *O Araripe* da cidade do Crato (1856 a 1858)



Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. Do Nº 26 de 01 de janeiro de 1856 ao Nº 173 de 18 de dezembro de 1858. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

Dos 39 anúncios de fugas apresentados no gráfico acima, 33 eram homens e apenas 06 eram referentes as fugas femininas. Esses anúncios tinham o objetivo de denunciar para toda população o sumiço do escravo facilitando a captura. Como formas de identificação dos fugitivos, costumava-se publicar nos reclames muitas informações sobre os escravos fugidos: sexo, idade, cor, cicatrizes, achaques, amputações, situação dos dentes. Informavam também as habilidades e vícios, se fugiram acompanhados ou não, e quais os objetos que levavam consigo.

Em *O Araripe* o anúncio da fuga de Hypolita, mostrado acima, se diferencia dos demais anúncios de escravos, razão pela qual seu anúncio não foi contabilizado no gráfico acima. Não foi publicado na sessão dedicada aos anúncios, mas numa sessão aperiódica dedicada exclusivamente à história de Hypolita chamada de “Documentos de Hypolita Maria das Dores”. Ele informava ainda sobre a sua possível idade, ela teria entre 26 e 30 anos e teria fugido da companhia de João Pereira Junior, filho de João Pereira. O anúncio

da fuga de Hypolita apresentou a causa da fuga “as seduções de seus inimigos”. Informar sobre a causa da fuga não era comum nos anúncios.

Não obstante essas diferenciações, uma das mais relevantes era o objetivo do anúncio. Como já foi mencionado, a *priori* os objetivos dos anúncios de fugas eram identificar a localização e facilitar a captura do escravo. Não foi o caso de Hypolita. No anúncio de sua fuga João Pereira divulga a sua localização, estava abrigada na “casa de Gualter Martiniano de Alencar Araripe”. Se os objetivos de João Pereira em anunciar a fuga de Hypolita não eram somente localizar e facilitar a sua captura, quais eram? Convencer os leitores que Hypolita era sua escrava? Conquistar adeptos à sua causa de legitimação servil de Hypolita? Deixar o major Gualter numa situação difícil, diante dos leitores de *O Araripe*?

Acreditamos que todas as questões sugeridas interessam diretamente a João Pereira que registra a fuga de Hypolita e denuncia os desafetos que estavam por trás da fuga. João Pereira menciona no primeiro anúncio de sua fuga, aquele de Maio de 1856, citado acima, que tratava-se de um roubo. Sua escrava teria sido roubada. Nesse caso, o anúncio poderia adequar-se melhor nos anúncios de raptos de escravos.

Nesse período analisado, de 1856 a 1858, só apareceram dois casos de raptos de escravos, o de Hypolita e o de um escravo chamado Damião, que tinha entre quatorze e quinze anos, e era propriedade de Joaquim José Leite. Segundo este último, seu sogro, o reverendo José Joaquim de Oliveira Bastos teria, 11 anos atrás, entregado o jovem como dote por ocasião de seu casamento com a filha do padre²⁰.

Uma fuga fracassada podia significar um momento de muita tensão para o escravo fugido. A fúria do proprietário, com a perda do patrimônio, somada à captura de seu escravo, poderia render cenas de muita violência contra o cativo. Fugir não significava apenas lutar pela liberdade, mas também arriscar-se a ser severamente punido. No caso de Hypolita, a tensão era ainda maior, pois, mesmo que a fuga fosse bem sucedida, seus filhos continuavam na posse de João Pereira e ela tinha consciência de que eles poderiam ser castigados para vingar a sua fuga ou para pressioná-la a se render e retornar à casa de seu proprietário. Para refletirmos sobre as fugas e os castigos recebidos pelos escravos, tomemos o trabalho de Silvia Hunold Lara, *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania*

²⁰ Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 06- 02- 1858. Nº. 129. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

do Rio de Janeiro 1750 – 1808. Ali ela analisa os procedimentos nos casos de captura de escravos fugidos e as despesas das fugas para os senhores. De acordo com a autora,

quando preso o escravo fugitivo podia ser diretamente entregue ao senhor ou, no caso de este não ser conhecido, lavrava-se um Termo de Apreensão na Provedoria dos Defuntos e Ausentes, e o escravo era encaminhado à cadeia da vila, sob guarda do Carcereiro. (...) A recuperação de um escravo fugitivo sempre gerava custos para o senhor: o pagamento dos Capitães-do-Mato, custos de carceragem, dos Autos de Justificação de posse além, é claro, da perda do trabalho que deixara de ser executado. (LARA, 1988, p.152-154)

A historiadora discute ainda sobre o controle social no escravismo, as tipologias de castigos e o ato de castigar. A fuga do escravo era considerada socialmente um dos motivos justos para o castigo.

ainda que castigar seus escravos fosse um ato reconhecido social e legalmente, era também um ato que colocava alguns problemas: não devia ser executado sem motivos justos e era eminentemente corretivo. O castigo reconhecido socialmente era, pois, um castigo justo e corretivo. (LARA, 1988, p.59)

A historiadora questiona ainda se as punições eram realmente medidas e regradas e discorre sobre diversos instrumentos utilizados nos castigos dos escravos, a saber, correntes de ferro, gargalheiras, máscaras de folha de flandres, chicotes, ferros quentes, troncos de madeira, etc. Neste sentido, Hypolita corria o risco real de passar por este infortúnio. O anúncio de fuga abaixo transcrito demonstra essas práticas punitivas em vigor no Exu:

Fugio do poder de seo senhor no Exú a molata Brigida idade de 18 annos baixa e cheia do corpo, cabellos annilados porem cortados peilos grandes peis e mãos pequenas e ---, sem cicatriz de açoites. Esta escrava é casada porem sem filhos; desapareceo desde a noite do dia 5 para o

dia 6 do corrente estando a ferros por ter já feita diversas tentativas de fuga. Quem q pegar e levar a seo sr. Gualther Martiniano de Alencar Araripe ja nesta cidade ao sr. Antonio Raymundo Brigido dos Santos, será bem recompensado.²¹

Uma escrava que pertencia a Gualter Martiniano de Alencar, o curador e “protetor” de Hypolita. Justo ele, o protetor de Hypolita. Ela não tinha marcas de açoites, contudo “estava a ferros”. Faz-se necessário esclarecer uma questão: no período analisado, 1856 a 1858, Brígida foi a única escrava que identificamos nos anúncios de fugas a utilizar ferros. Não foi possível identificar precisamente o instrumento de ferro utilizado por Gualter para castigá-la e evitar novas tentativas de fugas. Poderia ter sido a gargalheira feita de ferro, correntes de ferro ou outros.

Gualter não era um abolicionista, possuía escravos e podia, exemplá-los como fez à Brígida, a ferro, o que não era uma prática comum nos anúncios de fugas por nós pesquisados. Assim, qual foi a razão, ou quais foram as razões que impulsionaram Gualter a se empenhar de tal maneira na luta pela liberdade de Hypolita? Não estamos tratando de mundo fechado, habitado por somente duas espécies de seres: homens bons e homens maus. Estamos tratando de um mundo cheio de contradições e ambiguidades, regido por valores diversos. Como afirmou Silvia Lara, “assim como o castigo justo e medido assegurava a submissão escrava, as palavras amorosas e o haver-se primeiro como pai tentavam fazer com que a submissão se perpetuasse, dissolvida pelos sentimentos.” (LARA, 1988, p. 117) A autora concluiu que “todas essas noções de moderação, governo econômico, justiça, cuidados e mercês são definidas nas relações cotidianas de luta e acomodação entre senhores e escravos, na dinâmica das alianças e tensões entre eles e outras instâncias sociais.” (LARA, 1988, p. 355)

Retornemos ao primeiro anúncio da fuga ou roubo de Hypolita. No número 44, de 10 de Maio de 1856, João Pereira acusa os irmãos, Gualter e Luis Pereira, acima mencionados e o Padre Joaquim Ferreira Lima Verde de roubarem sua escrava:

²¹ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 14- 08- 1858. Nº. 154. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

Hum verdadeiro philanthrópo protege com a lei, mas não rouba escravos da cosinha de seo senhor, como me roubarão os Srs. Annunciantes de mãos dadas com mais alguém a minha escrava que mandei por nessa cidade supondo, que evitava as repetidas tentativas , que aqui soffri [...]. E toda via ainda há, que elles, hum ente mais perverso, mais rancoroso, que lhes, tem dado as mãos para me flagellarem, e me levarem também ao desespero, como se apraz de publicar. Este ente he o muito reverendo Sr. Joaquim Ferreira Lima-verde, que desgostoso de mim por motivos, que m' envergonho de publicar, foi o machinador desse roubo de minha escrava, que elles chamaõ fuga, e pela qual espero que ainda amarguem..²²

No número 52, de 12 de julho de 1856, o Padre Joaquim Ferreira Lima Verde defendeu-se da acusação de planejar a fuga de Hypolita.

Outro paradoxo do Sr. C é atribuir-me parte na fuga e questão da mulata Hypolita, o que se assim fosse desnecessário seria essa fugida, a acção seria na justiça do Crato por cuja equidade, ou ficaria salva a reputação do Sr. C, ou a innocencia deixaria de ser opprimida. [...] Perverso é quem na estrada do Exu a descer no Brejo-grande, bota Manoel da Cunha, e o negro Jozé, e na que desce em santa Roza, a Manoel pé de ponta, para matarem Galdino se viesse atrás dos filhos de Hypolita.²³

O padre acusa João Pereira de mandar matar Galdino, caso ele tentasse resgatar os filhos de Hypolita. Não podemos confirmar a veracidade do conteúdo dessa e de outras acusações feitas pelas pessoas envolvidas na questão dessa escrava. Não obstante, esses são indícios de que o proprietário de Hypolita era um homem violento.

Galdino de Tal morava no Exu e foi o segundo marido de Hypolita, seu primeiro marido já havia falecido. Não conseguimos identificar se Hypolita e Galdino já viviam em

²² Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 10- 05- 1856. Nº 44. Págs. 03 e 04. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

²³ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 12- 07- 1856. Nº 52. Págs. 3 e 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

concubinato em 1856, quando foi publicada a acusação acima, mas o casal ainda não tinha oficializado a união na Igreja Católica. Nesse período, Hypolita vivia em depósito, sob a guarda de seus curadores.

No número 133, de 6 de março de 1858, foi publicado, no *O Araripe*, uma nota do vigário de Exu, o senhor José Modesto Pereira de Brito, afirmando que o casamento teria sido “obstado” em decorrência de uma carta enviada por João Pereira em 30 de Maio de 1857, afirmando que Hypolita era sua escrava e que ele não consentia o casamento. A carta teria sido enviada durante os preparativos católicos usuais, ou seja, enquanto corriam-se os banhos. O padre afirmou que Hypolita apresentou documentos comprobatórios de sua liberdade e, vivendo em concubinato, teria necessidade de se casar. O padre estipulou um prazo, para João Pereira comprovar a posse da viúva Hypolita, não o fazendo, o casamento deveria ser concretizado, como mostra a passagem abaixo:

(...) Agora pois que Hipolita me appresenta documentos comprobativos de sua liberdade, e dos quaes se vê claramente que sempre fora livre d’esde o seu nascimento, tendo necessidade de casar se, para sahir do miserável estado de concubnato publico, em que tem vivido até o presente, não convendo a Igreja sinão a conversão e salvação, dos seus Filhos, e que por isso jamais consent que elles desgarem se impunimente do caminho, que lhe he prescripto, estando Ella resolvida a reparar sua infancia, recebendo se em Matrimonio a face dos Altares: he do rigoroso dever de V. S. provar o quanto disse para que se julgue valioso o seu impedimento, e isto até a Paschoa vindôra, o mais tardar; certo de que, não provando o captiveiro desta viúva dentro desse corrente tempo, ou tornando-se V. S. mudo e indifferente a esta minha justa e legal exigencia, tem de effectuar se o casamento; porque devo considerar o impedimeto como não justo, isto he como ficticio, ou malicioso: e isto lhe communico para sua intelligencia. Deos Guarde a V. S. muitos annos – Poço d’ante em 20 de Fevereiro de 1858. Illm. Senr’. Capm, João Pereira de Cavalho. José Modesto pereira de Brito, Vigario do Exú.²⁴

²⁴ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 06- 03- 1858. Nº. 133. Pág. 2. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

O fato é que no número 156, de 14 de agosto de 1858, foi publicada a notícia do segundo casamento de Hypolita:

[...] o respeitável vesitador da Comarca da Boa vista de Pernambuco, depois de um processo regular julga sem fundamento o empedimento, que (ilegível) Pereira de Carvalho oppôz ao casamento de Hypolita Maria das Dores, e considerando a mulher livre, a Manda casar. Este casamento acaba de effectuar se no Exu.²⁵

O seu primeiro casamento foi realizado no Crato e também não ocorreu com tranquilidade. Dessa vez, a oposição à realização do sacramento foi da própria Hypolita e de sua madrinha, Joana Paula de Jesus. Segundo Hypolita, João Pereira obrigou-a a casar com um escravo seu. No número 146, de 5 de junho de 1858, de *O Araripe*, ela conta um pouco das tramas de João Pereira para conseguir escravizá-la:

Um de seos calculos, foi querer casar-me contra minha vontade, e da de minha madrinha, com um seu escravo, o que pôde realisar, embora minha madrinha se exforçasse contra seu procedimento, seos rogos, e lagrimas não forão bastantes para o desviar dessa perversidade. Eu fui coagida a ir ao Crato, e sendo arrastada ante um sacerdote para me casar contra vontade, posto estivesse aterrada pelas innumeras amiaças que se me fasia, para annuir ao casamento, eu conservei-me calada, porque meu coração repugnava o casamento, e meu espirito se achava opprimido pela violencia que se fasia. Meus silencio foi fatal, o Padre tirou delle uma illação horrivel – quem cala consente – intreguei a mão, e o fatal casamento foi ultimado. Concluindo o acto, João Pereira de Carvalho, revelou seos planos, immediatamente disendo em altas voses, estas tremendas palavras – saiba Deus e todo mundo que, Hypolita d’hoje em diante é minha escrava – [...]. Fui até obrigada a ser carreira, e faser outros muitos serviços além de minhas forças. A vida a que estava condemnada, levou me infelismente ao estado de prostituição, porque nunca fis vida com o marido que me imposerão. Tive deversos filhos, e

²⁵ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 14- 08- 1858. Nº. 156. Págs. 3 e 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

estes infelises são lançados nos assentos dos batismos como escravos.²⁶

Esse casamento consistiu em uma união entre dois escravos de João Pereira. No *O Araripe* 146 de 1858, Hypolita confessou que aquele casamento lhe despertava repugnância. Ela não foi a única escrava a repudiar um casamento imposto pelo seu senhor: a historiografia tem revelado grandes dramas nas uniões dos cativos. Um desses exemplos é apresentado por Sandra Lauderdale Graham. Em *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*, a autora analisa a história de Caetana, uma escrava que repugnava o casamento e o noivo, Custódio, arranjado pelo seu proprietário. Hypolita conservou-se calada; Caetana disse não. Todavia, as duas tentaram evitar o casamento. Hypolita e Caetana foram obrigadas a casar: Caetana recusou-se a consumir o casamento e foi lutar pela anulação do sacramento; Hypolita disse nunca ter “feito vida” com o marido e a situação a que foi condenada levou-a, ao “estado de prostituição”.

Hypolita viveu, nos seus casamentos, duas situações comuns na escravidão: no primeiro, casou-se contra a sua vontade. Já no segundo, era de sua vontade contrair matrimônio, mas o seu proprietário não permitia. O casamento só foi realizado após ela apresentar provas documentais de sua liberdade. Galdino, segundo marido de Hypolita era um homem livre. Não conseguimos identificar os registros dos casamentos de Hypolita. Assim, não será possível afirmar se a condição social de Hypolita, informada no seu casamento com Galdino foi mesmo de pessoa livre. Não obstante Hypolita ter apresentado ao padre documentos evidenciando sua liberdade, sua ação de liberdade ainda não tinha sido julgada e nos documentos oficiais do processo ela era mencionada como escrava, no período de seu segundo casamento.

Ainda que Hypolita não tenha sido registrada como escrava no seu segundo casamento, essa realidade fez do seu casamento com Galdino uma união mista. Ele um homem livre, casou-se com Hypolita, uma mulher escrava. Consultamos os registros de casamentos realizados na cidade do Crato, referentes a outros anos, também da segunda metade do século XIX. Eles permitem traçar um perfil das tipologias de uniões sacramentadas nessa cidade.

²⁶ Fonte: jornal cratense *O Araripe*, de 05- 06- 1858. Nº. 146. Pág.02. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

O gráfico seguinte foi elaborado com base nos registros de casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Penha da cidade do Crato entre os anos de 1869 a 1873. A partir dos dados documentais construímos três tipologias de uniões: “livre com livre”, “escravo com escravo” e as “uniões mistas”.

Tabela 01: Casamentos realizados no Crato na Paróquia de Nossa Senhora da Penha entre 1869- 1873

Par conjugal	Número
Livre com livre	777
Escravo com escravo	12
Uniões mistas	6
Total	795

Fonte: Livro de do Livro de casamento Nº05 A. Crato 1869 – 1873. Acervo do Departamento Histórico Diocesano Pe. Antônio Gomes de Araújo (DHDPG).

Os dados do gráfico acima revelam a existência do casamento entre escravos na cidade do Crato. Um número bastante reduzido, apenas 12 uniões entre escravos, principalmente se comparado ao expressivo número, 777, de matrimônios entre pessoas livres. Esses dados isolados podem induzir a uma interpretação enganosa acerca dos casamentos realizados nessa cidade. Deve-se considerar que a população livre do Crato era consideravelmente maior que a população escrava, 18.184 livres e 1.391 escravos, em meados do século XIX, o que já indica um número menor de uniões oficializadas entre escravos.

O casamento oficial entre escravos não era uma operação fácil de ser realizada. Um obstáculo para a realização do matrimônio entre escravos era a necessidade de uma licença

dada pelo proprietário, autorizando a realização do matrimônio. Hypolita vivenciou esse obstáculo. Seu proprietário não deu a licença para a realização do sacramento, o que quase impediu a oficialização da união entre Hypolita e Galdino. Deve ser levado em consideração também o alto custo da cerimônia do casamento, de modo que os escravos dificilmente tinham como pagar e poucos proprietários assumiam essa despesa.

O significado do sacramento do matrimônio para os escravos e população em geral, do Crato, também pode ter corroborado para a ínfima quantidade de casamentos entre escravos. Um exemplo de estudo que analisa os significados dos sacramentos para a população em geral e escravos é o trabalho de Sheila de Castro Faria. Segundo a autora, referindo-se ao sacramento do casamento, “não parecem ter sido tão importantes, em termos religiosos, para a população como um todo, quanto o eram para a Igreja.” (FARIA, 1998, p. 304) A historiadora acrescenta que “casar-se significava buscar uma estabilidade familiar e um respeito social, fundamental, no caso dos homens brancos de qualquer crença, e estratégico, no caso de escravos, forros e mestiços.” (Idem, ibidem)

O gráfico revela ainda uma pequena presença de uniões entre pessoas de condições sociais diversas dentro do mundo escravocrata, apenas 06 uniões mistas. Nas localidades em que a presença feminina era significativa, as negociações da família escrava passaram por diversos caminhos. As uniões mistas entre escravos e mulheres livres e pobres foi um deles, garantindo assim a liberdade da prole. Não foi o que aconteceu com Hypolita, apesar de sua união mista. Ela nasceu livre e foi escravizada. Seus filhos foram escravizados e em seu segundo casamento uniu-se a um homem livre e pobre, a julgar pela falta de sobrenome nas fontes, sendo referenciado apenas por Galdino de Tal.

No jornal, existem duas versões para a história de Hypolita: uma, que afirma sua liberdade, é defendida por ela e seus protetores. Outra, que a coloca em condição de escrava, é a versão defendida por João Pereira, seus filhos e seu genro, o senhor João Evangelista. O jornal publicou correspondências e protestos das duas partes envolvidas, mas as partes do processo, transcritas e publicadas em *O Araripe*, destacam a comprovação da liberdade de Hypolita. Foram transcritos e publicados em *O Araripe*: ofícios, declarações, depoimentos, petições, certidões, e a sentença do juiz. Podemos depreender o caminho burocrático da ação de Hypolita se seguirmos a processualística apresentada por Keila Grinberg, no trabalho intitulado *Liberata: a lei da ambiguidade, as ações de liberdade da corte de*

Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. A sequência dos acontecimentos numa ação de liberdade, na primeira instância, era a seguinte:

1. Petição do escravo requerida por um curador; assinada por qualquer homem livre. 2. Nomeação do curador; mandado de apreensão e depósito do escravo. 3. Citação do senhor e das testemunhas. 4. Requerimento de audiência, feito pelo curador. 5. Apresentação de libelo cível (primeiras razões) do escravo, ass. pelo curador. 6. Resposta (ou contrariedades) do réu, assinada por ele mesmo ou por seu advogado. 7. Inquirição das testemunhas. 8. Autos conclusos pelo juiz. 9. Sentença. 10. Embargos interpostos pela parte perdedora. 11. Embargos aceitos ou não pelo juiz. 12. No caso de os embargos terem sido aceitos, nova sentença. 13. Apelação: se a sentença tiver sido contrária à liberdade, o juiz apelará ex-officio; se for favorável, a apelação será interposta pelo senhor. 14. Autos enviados ao tribunal de relação. (GRINBERG, 2008, p. 73)

No processo de liberdade de Hypolita, suas testemunhas declararam que antes de Hypolita ir morar com a madrinha, ela teria vivido os primeiros anos de sua infância em margens do Rio São Francisco, lugar de seu nascimento, como pessoa livre. Somadas todas as provas da sua liberdade e de seus filhos, depoimentos e documentos escritos, o juiz municipal do termo de Ouricuri, João Antunes Correia Lima Wanderley, determinou a sentença da ação de liberdade, que foi transcrita e publicada no *O Araripe*, no número 162, de 2 de outubro de 1858:

Mando que em virtude do requerimento junto seja Hypolita Maria das Dores mantida na posse e gozo de sua liberdade visto ter mostrado ser effectivamente livre por documentos que apresentou, e seja este mandado entimado a quem interessar possa, para que nenhuma violência, ou acto qualquer se pratique que tenha por fim impedir o gozo da liberdade da referida Hypolita. Cumprão. Exú 30 de Agosto de 1858²⁷.

Se a história terminasse nesse momento, certamente poderíamos afirmar que Hypolita foi vitoriosa em sua causa. Em agosto de 1858, Hypolita e seus filhos foram considerados pessoas livres, na ação de liberdade que ela movia, com o auxílio de seus

²⁷ Fonte: jornal *O Araripe*, Crato. 02- 10- 1858. Nº. 162. Pág. 4. Acervo da Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP).

curadores, os irmãos Gualter e Luíz Pereira, contra João Pereira. Porém, a história não se encerra ainda. Nesses casos, em ações de liberdade de escravos, era comum os autos dos processos chegarem ao Supremo Tribunal da Justiça, terceira e última instância, em que é declarada uma sentença definitiva.

Por ora, para finalizar, é preciso mencionar que este estudo compreende apenas a primeira instância da ação de liberdade de Hypolita. Deste modo, identificamos e analisamos alguns acontecimentos de sua vida: a realidade local que possibilitou a sua escravização, a negociação da sua liberdade e a dos seus filhos, seus matrimônios, os conflitos travados com João Pereira, os conflitos entre os grandes proprietários de Crato e de Exu, envolvendo sua história, mas também por razões anteriores à sua luta pela liberdade. Reconstituímos parte da sua ascendência, identificando seus pais, avó e bisavô, e sua descendência. Em suma, reconstituímos traços da vida de Hypolita. Entretanto, muitos outros fragmentos continuam no obscuro, ainda por se revelar: Hypolita terá conquistado em outras instâncias, a sua liberdade e a dos seus filhos? Afinal, o que aconteceu com Hypolita? Como disse o poeta Rainer Maria Rilke, “as coisas estão longe de ser todas tangíveis e dizíveis quanto se nos pretenderia fazer crer.” (RILKE, 2001, p. 25) Rilke referia-se às palavras de crítica às obras de arte. Nós pensamos o processo histórico. Procuramos, neste estudo, historicizar fragmentos da vida de Hypolita.

REFERÊNCIAS

- AMANTINO, Marcia *Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do Jornal “O Universal”- 1825 a 1832*. Juiz de Fora: revista de história Locus, 2006.
- BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa. *Ensaio Estatístico da Província do Ceará*. Tomo I. Edição fac-similar (1863). Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, 1997.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas na escravidão da corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. *Cabras, caboclos, negros e mulatos: a família escrava no Cariri Cearense: (1850-1884)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

DIAS, Maria Odila L. da Silva. *Quotidiano e poder: em São Paulo no Século XIX*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP, 1997.

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

GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. *Dicionário corográfico, histórico e estatístico de Pernambuco* Vol. I. Recife. 2ªed., CEPE, 2006.

GINZBUG, Carlo. *Mito, emblemas, sinais: morfologia e história* (tradução de Frederico Carotti). São Paulo: Companhia das Letras, 1990 (1986).

GRAHAM, Sandra Lauderdade. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRINBERG, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade as ações de liberdade da corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2006.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750 – 1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MACHADO, Cacilda. *A trama das vontades: negros, pardos e brancos na construção da hierarquia social do Brasil escravista*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MOREIRA, José Roberto de Alencar. *Vida e Bravura: origens e genealogia da família Alencar*. Brasília, CERFA, 2005.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In. CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 1997.

A representação social da escravidão nos museus brasileiros: interfaces entre a Museologia e a História.

Janaina Cardoso de Mello²⁸

Resumo

O artigo apresenta um estudo das representações da escravidão nos museus brasileiros em seus aspectos simbólicos, políticos e culturais na perspectiva de uma interface entre a Museologia e a História, refletindo sobre o papel político-cultural dos museus na sociedade brasileira. Assim, o estabelecimento de um diálogo com a produção historiográfica sobre a escravidão na sociedade brasileira permite discutir as representações sociais da escravidão nos museus brasileiros, com ênfase na realidade sergipana, para então se pensar novas possibilidades para uma expografia que contemple a pluralidade cultural afro-brasileira nos museus.

Palavras-chave: escravidão, museu, representação social.

Abstract

The article presents a study of representations of slavery in Brazilian museums in its symbolic, political and cultural aspects from the perspective of an interface between museology and history, reflecting the political and cultural role of museums in Brazilian society. Thus, the establishment of a dialogue with the historiographical production about slavery in Brazilian society lets discuss the social representations of slavery in Brazilian museums, with emphasis on the reality of Sergipe, to then think about new possibilities for a expographic covering the Afro-Brazilian cultural plurality in the museums.

Keywords: slavery, museum, social representation.

²⁸ Profa .Dra.da Universidade Federal de Sergipe.

Museu como *locus* político-cultural, um debate preliminar.

Mas quando nada subsiste de um passado antigo, depois da morte dos seres, depois da destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis, porém, mais vivazes, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o aroma e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, chamando-se, ouvindo, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, levando sem se submeterem, sobre suas gotículas quase impalpáveis, o imenso edifício das recordações (Marcel Proust, 2004).

A sociedade civil tem exigido cada vez mais que o Estado lhe sacie a fome não apenas de comida, mas também sua fome de cultura, atuando de forma contundente na luta pelo reconhecimento de espaços diversificados que projetem memórias alternativas àquelas das elites em seu relacionamento com o restante da sociedade. Assim, as memórias plurais, comunitárias, de grupos que há muito foram silenciados no processo de construção da narrativa histórica emergem com um potencial político-cultural agregador de novos sentidos. Desse modo, a noção de “museu”, como *locus* de comunicação com um público mais amplo, assim como os valores e representações transmutados nesses espaços culturais passaram por questionamentos em prol de uma maior diversidade e democratização.

Ao longo da década de 1960 os museus entraram na ordem do dia dos debates em torno da problematização do tempo histórico, principalmente no que tange a relação entre o presente e o passado. As interpretações tradicionais abordando os objetos históricos são criticadas enquanto expressões “naturalizadas” de um passado nacional uniforme e essencializado. A idéia de que o discurso museológico é produto de uma seleção feita com objetivos políticos e estéticos específicos, permeado por interesses particulares de determinados grupos torna o museu uma arena com acirradas disputas pelo poder (PIO, 2006).

Ao nos remetermos ao conceito de “lugares de memória” de Pierre Nora, percebemos a configuração dessa noção em:

museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações [...]. Pois, os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (NORA, 1993, p.13).

Lugares de memória e também de esquecimento seletivo, os museus desempenham um papel pedagógico junto aos cidadãos, independente das definições de educação e/ ou cidadania nas quais se baseiem. O caráter disciplinador dos museus modernos expressos no ordenamento do tempo e dos espaços visitados, na vigilância do patrimônio e na sacralização de objetos e culturas expostas configuram-se como mecanismos de controle sobre corpos e mentes. Assim, educar o indivíduo, estimular seu senso estético e afirmar o nacional compuseram durante muito tempo os objetivos principais das instituições museais (CHAGAS, 2001).

Cultuar a memória através de referenciais externos e coletivos, constituindo-os enquanto patrimônio afetivo de um grupo faz parte do próprio conceito de identidade quando da formação e do processo de consolidação dos Estados Nacionais modernos. Nesta direção, a noção de patrimônio assumia o *status* de instrumento que cumpria inúmeras funções simbólicas, tais como:

[...]reforçar a noção de cidadania na medida em que são identificados, no espaço público, bens [...] a serem utilizados em nome do interesse público. Nesse caso, o Estado atua como guardião e gestor desses bens; ao partir da identificação, nos limites do Estado nacional, de bens representativos da nação [...] a noção de patrimônio contribui para objetivar, tornar visível e real, essa entidade ideal que é a nação [...]. A necessidade de proteger esse patrimônio comum reforça a coesão nacional; os bens patrimoniais [...] funcionam como documento das versões oficiais da história nacional, que constrói o mito de origem da nação e uma versão da ocupação do território, visando a legitimar o poder atual; a conservação desses bens – onerosa, complexa e freqüentemente contrária a outros interesses públicos e privados – é justificada por seu alcance pedagógico, a serviço da instrução dos cidadãos (FONSECA, 1997, pp.59-60).

Tanto na criação de consciências individuais, mas também na construção e representação de identidades coletivas diversas os museus interferem diretamente sobre a visão de mundo dos usuários de suas informações (COSTA, 2008). Territórios contestados, os museus tem passado por profundas revisões quanto à natureza de suas coleções (política de aquisição de acervos), as modalidades de representação cultural (expografia e expologia) e ao papel dos visitantes (estudo de público). Nesse processo a própria identidade e a missão dessas instituições estão sendo revisitadas através de estudos aprofundados, ressignificações e diálogos específicos da área museológica, mas também pelo viés de ações interdisciplinares (ANICO, 2005, pp.71-86).

Os museus históricos, em geral, impermeáveis às contendas sobre os usos e abusos do passado em suas narrativas lineares, permeadas por esquecimentos planejados de períodos de contraposição à “ordem” são pressionados pelos novos ventos de mudança. Há, entretanto, uma teatralização do passado nacional, quando o processo museográfico é obscurecido, projetando-se a perspectiva de uma viagem no tempo. Mas o monólogo discursivo das expografias não implica em silenciamentos reflexivos, uma vez que diferentes formas de recepção, apropriação e reconfiguração da mensagem são aplicadas pelos sujeitos no processo de ressignificação do conhecimento.

Os produtores das narrativas expográficas não detém o poder soberano na concepção de mensagens fechadas, que serão sempre decodificadas de maneira uniforme por todos os receptores; nem tais discursos se alicerçam em pressupostos comuns, muitas vezes de base ideológica, capazes de conduzir a interpretação. Todavia, deve-se levar em consideração que é através das relações de fronteira, das situações de interação, que os discursos sociais são construídos e apropriados (ENNE; TAVARES, 2004).

Compreender o tempo e o espaço vinculado à sociedade humana que constrói sua cultura perpassa o entendimento do “ofício do historiador” como a ação de pesquisadores que devem deixar de ser obcecados pelos relatos, visto que é impossível conhecer tudo a respeito do passado, buscando então um conhecimento através de vestígios, reconstruindo esse passado através de outras ciências afins (BLOCH, 2001).

Conforme afiançou Prost (2008) “o desafio que, daqui em diante, os historiadores devem enfrentar é o de transformar a demanda de memória de seus contemporâneos em história.” Assim, “o culto do passado responde à incerteza do futuro e à ausência de

projeto coletivo. A derrocada das grandes ideologias – que, no plano político, constitui um progresso inegável da lucidez – deixa nossos contemporâneos sem referências.” Sair da globalização que parece homogeneizar tudo e todos para estudar as singularidades de determinadas comunidades incorpora em si uma proposta de retorno ao particular e às identidades sociais²⁹ em sua essência.

Ressalta-se o fato de que o significado é produzido e reproduzido dentro de determinada cultura. Por sua vez, a cultura é entendida como um conjunto de práticas que formam o sentido de ação, uma vez que incorpora um sujeito capaz de criar e agir sobre as coisas. Nessa compreensão remonta-se Geertz (1989) com seu conceito semiótico de cultura como uma ciência interpretativa em busca do significado – influenciada por Max Weber – para o qual o homem só é capaz de viver em um mundo que para si seja dotado de sentido. Desse modo, a cultura é uma teia de significados que os homens tecem e a ela se prendem, à medida que mantêm interações cotidianas que influem diretamente nas suas ações sociais. Igualmente, ela é como um texto ou um conjunto de textos que os indivíduos leem e interpretam ao longo dos acontecimentos sociais.

O conceito de cultura formulado por Geertz conflui com o conceito de representação, já que ambos partem da semiologia, também chamada de ciência geral dos signos, que estuda todos os fenômenos culturais com se fossem sistemas de signos ou de significação. Assim, a cultura não são cultos e costumes apenas, mas as estruturas de significado por meio das quais os indivíduos dão forma à sua experiência. Ressalta-se que a representação é uma construção ideológica e mental que se compartilha socialmente. Isto denota a própria interação que os indivíduos mantêm com a representação, tomada por meio da compreensão das estruturas e dos comportamentos sociais dos indivíduos (GEERTZ, 1989).

²⁹Recorrendo-se à Pollack (1992:7) para relacionar identidades sociais e memória, toma-se sua afirmação de que:

por identidades coletivas, estou aludindo a todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo para assegurar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade e coerência.

Apontando neste sentido, o historiador Roger Chartier disse que “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, o seu domínio” (CHARTIER, 2002, p.17). Segundo o próprio: “[...] pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse” (CHARTIER, 2002, p.19).

Representações materiais da escravidão nos museus brasileiros: olhar sobre as instituições.

Após o ano das comemorações do centenário da abolição da escravidão em 1988, a temática da arte afro-brasileira passou a ser mais discutida, gerando várias publicações, mas no início do século XX o assunto ainda era pouco explorado.

Raymundo Nina Rodrigues inaugurou o campo de estudos sobre arte negra com o artigo *As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil*, publicado inicialmente na Revista Kosmos do Rio de Janeiro (1904). Nesse trabalho o autor analisou seis obras de arte negras: um “Oxê de Xangô” com representação masculina, uma estatueta de “sacerdote ou filho de santo”, um “trono de Iemanjá”, uma estatueta do “culto de Oxum, um Oxê de Xangô” com representação feminina e um “cofre atribuído a Iemanjá”³⁰.

³⁰Somente em 1956, Arthur Ramos amplia o leque de obras abordadas no interior da arte afro-brasileira, incluindo artistas populares e que produziam obras laicas. Até então, o que se convencionava chamar de “arte afro-brasileira” era a produção ritualística e de origem *iorubana* e *fon*, tal como conceituou Nina Rodrigues (1988).

A seleção das peças que fizeram parte do artigo de Nina Rodrigues incluiu apenas obras destinadas ao culto religioso, deixando à parte as obras populares e mesmo as eruditas produzidas por negros em Salvador, na Escola de Belas Artes da Bahia e Liceu de Artes e Ofícios, à exemplo de Antonio Firmino Monteiro e Antônio Rafael Pinto Bandeira. Esta seleção criou um paradoxo na história da arte afro-brasileira, condicionando a noção de que havia uma relação exclusiva entre a arte negra e a religião. A ruptura com essa idéia somente ocorreu com a exposição de 1997, denominada *A mão afro-brasileira*, onde artistas negros que produziram obras eruditas no século XIX foram historicizados e introduzidos na mostra como artistas afro-brasileiros, alguns contemporâneos de Nina Rodrigues. Considerou-se para a inserção nesta categoria apenas o fato de serem negros e não a temática desenvolvida em suas obras (ARAÚJO, 1988).

Nina Rodrigues não compreendeu inteiramente a gramática formal da arte negra produzida na Bahia, mas é preciso que se diga que apesar de afirmações que hoje podemos apontar como resultantes de limitações relacionadas ao conhecimento da arte negra de então, reforçadas pelas teorias racistas vigentes, o seu mérito foi trazer à cena da época uma obra capital que iniciou uma tradição de estudos sobre a temática, permitindo que na atualidade seja possível uma visão do quadro da produção de cultura material afro-brasileira na virada do século XIX ao XX, dando visibilidade à presença negra na cultura e na arte brasileira de então e suas continuidades contemporâneas (CUNHA; NUNES; SANDES, 2006, p. 28).

Logo, a abordagem da escravidão nos museus necessita estabelecer um diálogo sobre os sentidos e as marcas legadas pela escravidão na sociedade brasileira, bem como as formas de representação social e material que estas adquirem ao longo do tempo. Apenas, dessa forma será possível

desvelar os corpos dos seres humanos, em sua multiplicidade de cores, tipos de cabelos, lábios, narizes e outros atributos físicos, traduzidos em valores sociais; a associação entre estes seres humanos e experiências históricas de seus semelhantes físicos e/ ou culturais; diferentes aproximações, em múltiplas experiências históricas, entre cor, raça, direitos e poderes (SILVA, 2007, p.92).

Ao pensar a cultura material de matriz africana no Brasil, a historiadora Kátia Mattoso (1997) em sua pesquisa sobre a Bahia do século XVIII, remonta a complexidade das relações sociais entre senhores e escravos, enfatizando o refinamento das roupas e dos adereços de alguns cativos, incluindo jóias de alto valor. Estes ornamentos caros estiveram em representações artísticas de pintores internacionais que estiveram no Brasil na época. Todavia, não é comum encontrar-se em museus e instituições culturais voltadas para uma expografia das tradições de matriz negra no Brasil, aqueles objetos de alto preço usados por determinados escravos. Porém, jóias e roupas de luxo que pertenceram a pessoas da elite branca, católica e latifundiária do mesmo período (uma baronesa, um ministro, alguns proprietários de escravos), fazem parte do acervo de importantes museus históricos brasileiros (SILVA, 2007, p.94)

Um primeiro entendimento sobre o paradoxo descrito diz respeito à relação de propriedade: as jóias não pertenciam aos escravos, pois os mesmos eram propriedades de outras pessoas. Os pertences que chegaram aos museus, em grande parte, foram doadas por herdeiros de seus proprietários originais, demonstrando suas vontades de perpetuação das memórias familiares (da árvore genealógica) e da necessidade do reconhecimento de raízes provenientes da nobreza. Houve casos de escravos que compraram a alforria e enriqueceram. É possível que alguns de seus pertences cheguem a museus, como objetos de pessoas livres e ricas, todavia sem menção à etnia negra como proprietária (SILVA, 2007, p.95).

A abordagem de Mattoso sobre o aspecto luxuoso de alguns escravos deve ser observada com merecido destaque, mesmo que não se possa confirmar com evidências materiais as jóias e roupas caras usadas por aqueles. O fato de não possuírem aqueles objetos e nem legá-los como herança aos seus descendentes, não inviabilizava o sentimento

de satisfação pessoal, fruição estética e *status* social diferenciado dentre os demais escravos. O que em termos de representação social ou dramaturgia de festas litúrgicas de irmandades ou cívicas populares já demonstrava o entrosamento e o desejo de pertença a essa “órbis de esplendor”.

Nos Maracatus, cortes negras se apresentavam e apresentam, em cortejo festivo, com roupas que remetem à suntuosidade e à riqueza. Uma exposição itinerante organizada pelo Ministério da Cultura, nos anos 90 do século XX, reuniu materiais de vários museus brasileiros, sob o título “*Tesouros do Patrimônio*”. Uma das salas agrupou um vestido de dama da corte de Pedro II, um vestido de princesa do Maracatu, uma rica bandeja de prata e um instrumento de prender e torturar escravos. Esta seqüência, aparentemente desconexa, lembra-nos relações de natureza material (não haveria vestido de dama e bandeja sem os escravos) e de memória cultural (escravos podiam ver-se como pessoas belas e dignas de ornamentos que evocavam o direito ao esplendor, e seus descendentes biológicos e culturais podem preservar esta visão) (SILVA, 2007, p.95).

Alguns exemplos nós ajudam a atualizar a temática. Em 2007, foi inaugurado em Liverpool, um Museu Internacional da Escravidão, apresentando os fundamentos econômicos que ajudam a entender a história, possuindo para isso um acervo que explica a importância do tráfico de escravos para a Revolução Industrial. Sob outra perspectiva, buscando um resgate de povos oprimidos no processo colonialista oitocentista foi organizado um Museu Nacional da Escravatura em Angola (SLENES, 1995).

Nesse museu três módulos norteiam a representação social da escravidão sob a égide do colonialismo europeu: 1. **Vida na África Ocidental** – que se dispõe a questionar o que estava acontecendo na África, no momento do comércio e quem eram as pessoas envolvidas; 2. **A escravidão e a Passagem do Meio** – buscando transmitir uma lição sobre a brutalidade e o trauma sofrido por africanos escravizados na viagem através do Atlântico, e depois a opressão de suas vidas em plantações nas Américas; 3. **Legados da escravidão** - uma seção sobre a luta contínua pela liberdade e igualdade, olhando para os

impactos/efeitos modernos da escravidão transatlântica, como o racismo e a discriminação sócio-econômica.

No Brasil, a experiência tem sido pontual. O Museu Afro-Brasileiro de Salvador – BA nasceu do Programa de Cooperação cultural entre o Brasil e países da África e para o desenvolvimento dos estudos voltados para a temática afro-brasileira, através de convênio firmado entre os Ministérios das Relações Exteriores e da Educação e Cultura, o Governo da Bahia, a prefeitura da cidade do Salvador e a Universidade Federal da Bahia (UFBA). Sua inauguração ocorreu em 7 de janeiro de 1982.

Inicialmente o Museu foi primeiro organizado por Pierre Verger, sendo instalado no prédio histórico da primeira Escola de Medicina do Brasil, de propriedade da Universidade Federal da Bahia, no Terreiro de Jesus. Em 1997, o Museu Afro-Brasileiro passou por um amplo processo de reestruturação atualizando a sua museografia e abordagem conceitual. O Centro de Estudos Afro-Orientais, órgão suplementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, tem sido o organismo responsável pelas atividades do Museu Afro-Brasileiro.

O acervo é composto por peças da cultura material de origem ou inspiração africana, representativas da vida cotidiana, dos processos tecnológicos, do sistema de crenças, das manifestações artísticas e da tradição oral na África tradicional. São esculturas, máscaras, tecidos, cerâmicas, adornos, instrumentos musicais, jogos e tapeçarias, provenientes do continente africano, adquiridos na década de 1970, pelo Ministério das Relações Exteriores, ou através de doações das diversas embaixadas dos países da África.

Há ainda objetos de origem brasileira, relacionados à religião afro-brasileira na Bahia, suas divindades e sacerdotes. São os atributos iconográficos e os adornos dos principais orixás e roupas de mães e pais-de santo de alguns terreiros de Salvador. Merece destaque especial o conjunto de talhas em cedro, do artista plástico Carybé³¹, com dimensões

³¹ Hector Júlio Paride Bernabó nasceu na Argentina em 09 de fevereiro de 1911, filho de pai italiano e mãe brasileira. Na infância morou na Itália mas, seu contato com o Brasil começou ainda na adolescência, quando, após a primeira guerra mundial, transferiu-se com a família para o Rio de Janeiro, onde permaneceu dos 8 aos 21 anos, regressando em seguida a Buenos Aires. Em 1938 realizou sua primeira viagem à Bahia e, a partir de 1950, retornou com a missão de desenhar a cidade, contratado pelo então Governador Otávio Mangabeira e se fixando definitivamente, tendo se naturalizado brasileiro e baiano alguns anos depois. Verdadeiro artista múltiplo - hábil em muitas artes - realizou trabalhos em várias técnicas das artes plásticas. Distinguiu-se como desenhista, pintor, gravador, escultor, entalhador, muralista e ceramista. Carybé é o autor dos 27 painéis representando os orixás do candomblé da Bahia.

monumentais (2 e 3 metros de altura) retratando 27 orixás e que constitui uma das mais importantes obras da arte contemporânea brasileira.

Em São Paulo, um importante e diversificado acervo formado por manifestações artísticas afro-brasileiras, com a história da resistência negra à escravidão e a trajetória de personalidades desconhecidas tornam o Museu Afro Brasil uma experiência museológica única. Sob a direção do artista plástico Emanuel Araújo, o museu foi inaugurado em 2004, no Parque Ibirapuera, vinculado a Secretaria Municipal de Cultura, sendo também patrocinado pela Petrobrás.

Estão na exposição de longa duração a rica indumentária dos maracatus rurais, obras de artistas plásticos contemporâneos como Rubem Valentim e Mestre Didi, além das histórias de vida dos engenheiros André Rebouças e Teodoro Sampaio, do psiquiatra Juliano Moreira, documentos históricos e fotografias da época da escravidão. No museu, Araújo focaliza as questões da memória, e procura resgatar a trajetória de personalidades, como Carolina Maria de Jesus. Foram inauguradas ainda, uma biblioteca e uma exposição em homenagem a esta mulher negra, mãe solteira de três filhos, migrante, catadora de papel que há 45 anos vivia numa das primeiras favelas paulistanas (ARAÚJO, 2001).

Como objetivo geral, a instituição propõe-se a “promover o reconhecimento, valorização, preservação e difusão da arte, da história e da memória cultural brasileira, tendo como referência a presença luso afro brasileira, indígena e africana”. E em sua proposta:

Sendo um museu *brasileiro*, o Museu Afro Brasil não pode deixar de ser também um museu da *diáspora africana*, pois a presença do negro, no Brasil e nas Américas, é indissociável da experiência de desenraizamento de milhões de seres humanos arrancados aos seus lugares de origem graças à instituição da escravidão. É a escravidão que, na diáspora, força o contato e o intercâmbio entre membros de diferentes nações africanas e produz as mais diversas formas de assimilação entre suas culturas e as de seus senhores, bem como de resistência à dominação que estas lhes impõem. O Museu Afro Brasil é um museu da diáspora e, como tal, deverá registrar não só o que de africano ainda existe entre nós, mas o que foi aqui apreendido, caldeado e transformado pelas mãos e pela alma do negro, a miscigenação e a mestiçagem que contribuíram para a originalidade de nossa brasilidade (ARAÚJO, 2001).

Em Sergipe a mestiçagem se consolidou com a presença de portugueses e holandeses, ampliada com os indígenas já encontrados, e as populações sudanesas e bantas,

a partir do século XVI, aumentando no século XVIII, se concentrando na região do Cotinguiba, região canavieira do Estado, onde se encontra o município de Laranjeiras, considerado o “Berço da Cultura Negra do Estado de Sergipe”. Mormente, em Laranjeiras localiza-se o Museu Afro-brasileiro de Sergipe (MABS), inaugurado em janeiro de 1976 e oficializado em fevereiro do mesmo ano, pelo decreto nº 3339 (LODY, 2004). Foi um projeto museológico elaborado pelo jornalista e memorialista Luiz Antônio Barreto, tendo como concepção interpretativa e expográfica a narrativa da história do povo negro à partir da dinâmica da escravidão levada à termo pela dominação branca. É um olhar branco sobre o negro e termina reforçando estereótipos de vitimização ou exotismo cultural.

Outras representações da cultura afro-brasileira podem ser encontradas em exposições itinerantes no Museu do Homem Sergipano (MUHSE) em Aracajú.

Quadro Demonstrativo de Exposições Temporárias realizadas no Museu do Homem Sergipano entre 1981 e 2000, com ênfase na abordagem da cultura afro-descendente.

Temática	Título	Idéia Central
Negro	O Negro e o Trabalho	Mostrar como 100 anos após a abolição a raça continua como elemento classificatório importante na divisão social de trabalho no Brasil. Evidenciar o lugar do negro na força de trabalho e relacionar através de rituais, a ligação entre o simbolismo e o trabalho.
Negro	O Negro em Sergipe	Apresentar uma série de conhecimentos sobre o negro em Sergipe, dentro de uma visão sócio-cultural e histórica ampla, buscando relações entre África, Brasil e Sergipe.

Ritual Negro	O Nagô de Bilina	Ampliar a discussão sobre o papel do negro na diversidade cultural do Brasil através da religião e especificamente de um terreiro de Nação Nagô.
Folclore	Lambe-Sujo e Caboclinhos: Negros e Índios em Rituais Folclóricos	Mostrar como em diferentes formas de linguagem, se apresentam as etnias, sendo no caso, entre negros e índios.
Folclore	Danças e Folguedos sergipanos: Uma expressão de Identidades	Mostrar as danças e folguedos sergipanos como resultantes do encontro de tradições culturais africanas, européias e americanas.

Fonte: SAMPAIO, 2000. (Anexos)

O MUHSE foi criado por um movimento – durante a gestão do Reitor professor José Aloísio de Campos, liderado por grupo de professores do então Departamento de Ciências Psicológicas, Sociológicas e Antropológicas (DCPSA) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) em 1976³², dentre eles as professoras Luiza Maria Gonçalves e Beatriz Góis

³² Entre 1973 a 1976 há um conjunto de ações para a criação do Museu, quando então ele nasce como Museu de Antropologia – órgão suplementar da PROEX-UFS, mas sem uma estrutura física. Com o Dec.08 – DPSA/DCS cria-se o setor de Antropologia que sob a liderança da professora Beatriz Góis Dantas realiza exposições itinerantes sobre a temática indígena e a cerâmica sergipana. Na década de 1980 o CULTART cede uma sala onde Hélia Maria de Paula Barreto, professora do Departamento de Ciências Sociais torna-se responsável pela Sala de Cultura Popular. Em poucos anos a sala é fechada e do final da década de 1980 ao início da década de 1990, a discussão sobre a criação de uma instância museológica se faz presente, e com as contribuições da professora Cristina Bruno cria-se o Núcleo Museológico, abrigado na sala do CCBS/UFS que passa a acondicionar as exposições itinerantes que anteriormente foram organizadas pela professora Beatriz Góis Dantas. Pouco tempo depois, o local é destituído de sua funcionalidade e o Núcleo é transferido para uma sala do Hotel Palace, sendo mais tarde transferido para o antigo prédio da Faculdade de Ciências Econômicas na Praça Camerino. Nesse espaço as professoras Hélia Barreto e Verônica Nunes retomam o contato com a professora Cristina Bruno, coincidindo com o momento da publicação do livro “Textos para a História de Sergipe” (um livro de autoria de professores dos Departamentos de História e Ciências Sociais, coordenado por Diana Maria de Faro Leal Diniz, com textos de Beatriz Góis Dantas, Diana Maria de Faro Leal Diniz, Lenalda Andrade Santos, Maria Andrade Gonçalves, Maria da Glória Santana de Almeida e Teresinha Alves de Oliva) aproveita-se para se organizar o projeto museológico que seria responsável pela criação do Museu do Homem Sergipano, inaugurado em 1996. Entretanto as portarias ainda em vigor eram do Museu de Antropologia e somente com a resolução 07/2000/Consu de 28 de abril o museu é oficialmente

Dantas – com o objetivo de preservar e divulgar a memória da sociedade sergipana (SILVA, 2012, p.35).

Muitos museus, como o de Aracajú, têm adotado como organização de seu acervo um fio condutor temático capaz de agregar conjuntos de uma mesma origem, não peças dispersas, mas objetos que foram recuperados num contexto definido, representando o mundo rural ou urbano, as formas de trabalho e economia, os elementos culturais e políticos presentes em distintos grupos sociais e étnicos, dentro de sua própria historicidade, permitindo a construção de um olhar etnográfico.

Museus como territórios contestados: debates sobre as novas perspectivas nas exposições sobre a cultura afro-brasileira.

Trabalhos de antropólogos, sociólogos, historiadores e demais pesquisadores (ABREU, 1996; BREFE, 2005; SANTOS, 2006) caminharam na direção da construção de uma interpretação da História e do Brasil a partir do estudo das coleções, da história institucional e dos discursos museográficos. Uma atenção especial tem sido dada à educação não-formal nesses espaços devido ao volume e qualidade de experiências realizadas. Análises de processos comunicativos, estudos quantitativos de público e descrições de atividades pedagógicas se destacam na construção de estratégias de transmissão dos significados/representações sociais ao público mais amplo.

Salienta-se que o museu educa por meio da tridimensionalidade e, nesse sentido, a exposição e todas as linguagens que a compõem educam não somente o olhar, mas também sobre a História. Assim: a Educação Patrimonial é um *instrumento* de “alfabetização cultural” que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está

reconhecido como Museu do Homem Sergipano. No período da Sala de Cultura Popular a professora Hélia Maria de Paula Barreto foi diretora, mais tarde o professor Luiz Alberto assume a direção do Museu de Antropologia, na década de 1990 a 2004 ocorre o retorno da professora Hélia Maria de Paula Barreto à direção, de 2005 a junho de 2009, assume a direção a professora Terezinha Alves de Oliva (DHI) e de junho de 2009 até 2012 assume a professora Verônica Nunes (NMS) (NUNES, 2010).

inserido. Este processo leva ao reforço da *auto-estima* dos indivíduos e comunidades e à *valorização* da cultura brasileira, compreendida como múltipla e plural (HORTA, 1999, p.6).

O autor Fernando Catroga conduz a uma reflexão importante ao analisar a relação dialética entre memória e história. De acordo com o autor, uma produz a outra, não há hierarquia. Ambas operam com a seletividade, a verossimilhança, a representação e a tridimensionalidade do tempo, ou seja, com a inclusão do projeto de futuro.

É necessária ainda a compreensão da fonte em sua dimensão social e histórica, refletindo sobre os sentidos de sua conservação, sua organização e seu pertencimento à instituição. No caso do museu, é preciso pesquisar a história das fontes, ou seja, as cadeias operacionais dos processos museológicos envolvendo a seleção, a aquisição, a doação, a conservação preventiva, a concepção e a exposição.

Myriam Sepúlveda destaca que “os museus têm a função de legitimar um imaginário junto ao público e, quando cumprem sua função, não conseguem modificar este imaginário com facilidade” (SANTOS, 2006, p.56). No caso dos museus históricos essa tarefa é ainda mais importante, pois é preciso refletir sobre as expectativas do público em relação a eles, assim como os processos de reconhecimento.

Em um momento em que as políticas públicas nacionais incentivam o papel dos museus como agentes de democratização e de valorização das culturas em sua multiplicidade (criação de uma Política Nacional de Cultura e do próprio Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM), em que os discursos sociais apontam para um olhar positivo para um passado integrador, em que as escolas saúdam o dever de memória, os museus históricos precisam estar continuamente se repensando. Perante desafios monumentais, que incluem diversidades culturais, o uso de linguagens distintas, a consolidação da acessibilidade física e cultural, os museus históricos precisam dialogar com a atividade de elaboração do conhecimento histórico (ALENCAR, 1987).

Nesse sentido, a História Cultural tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler. Voltando-se para a vida social, esse campo pode tomar por objeto as formas e os motivos de suas representações e pensá-las como análise do trabalho de representação das classificações e das exclusões que constituem as configurações sociais e conceituais de um

tempo ou de um espaço. No entanto, a História Cultural deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido, tornando-se aberto o espaço a ser decifrado (CHARTIER, 2002, p.17).

Ressalte-se que em março de 2008, ocorreu o 1º Fórum de Museus de Sergipe, no auditório da Biblioteca Pública Epifânio Dantas, resultando na sistematização e encaminhamento de uma carta com propostas e diretrizes da política de Museus em Sergipe.

Ao explorar seu processo de construção de memórias, o museu histórico pode ensinar a apropriação da linguagem e da ferramenta pelos diferentes grupos sociais, fomentando o diálogo, e não apenas o reconhecimento. Jesus Barbero (1999), por exemplo, propõe o museu como espaço de choque e negociação cultural, de articulação entre a imagem e a ausência. A dimensão dialógica propicia aos museus e às suas ações educativas densidade para discutir o pluralismo e o processo litigioso das memórias. É necessário prever, incluir e expor formas diferentes de perceber o tempo e a história, principalmente de povos que estiveram silenciados durante um longo período como os de matriz africana.

Considerações Finais

Em tempos de usos das novas tecnologias, o uso da virtualidade promovendo interfaces entre os museus afro-brasileiros e os usuários podem gerar instrumentos preciosos para uma narrativa expográfica renovada. Ainda reforçando esse encontro entre história, educação, identidade e novas mídias, também a projeção de documentários, como, por exemplo, “Quanto vale ou é por Quilo” (2005) e outros documentários amadores postados no *Youtube* podem ser ferramentas importantes para a composição de uma nova linguagem no campo da afirmação positiva da identidade negra no Brasil.

É necessário identificar e reconhecer os bens culturais enquanto portadores de valor testemunhal, envolvendo sua preservação dentro de uma prática cultural imiscuída de valor político e heterogêneo (ARANTES, 1987).

Patrimônio, herança, ou seja, aquilo que é adquirido por transmissão, vindo de gerações anteriores. Esse “patrimônio” compartilhado por um grupo é composto por valores e julgamentos que são expressos e representados em práticas e manifestações culturais com todo um sistema de significados que lhe é subjacente. Assim, se a tradição é vista como algo imutável, isso faz com que o patrimônio cultural seja visto também como algo cristalizado no tempo e no espaço.

Por isso a necessidade de tornar esse patrimônio “plástico”, maleável, flexível, adaptado aos novos tempos e às demandas dos grupos sociais que tem conquistado voz e vez na sociedade brasileira das últimas décadas.

Referências Bibliográficas:

ABREU, Regina. **A fabricação do imortal:** memória, história e estratégias de consagração no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco: Lapa, 1996.

ALENCAR, Vera Maria Abreu de. **Museu-educação:** se faz caminho ao andar... Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987.

ANICO, Marta. A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, pp. 71-86, jan./jun. 2005.

ARANTES, Antonio Augusto. Documentos históricos, documentos de cultura. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: SPHAN, nº 22, pp. 48-55. 1987.

ARAÚJO, E. (org). **A mão afro-brasileira**. São Paulo: Tenengue, 1988.

_____. **Para nunca esquecer**. Negras Memórias, memórias de negros. Brasília: Ministério da Cultura, 2001.

BARBERO, Jesus-Martin. Cambios en la percepción de la temporalidad. In: MINISTÉRIO DA CULTURA. **Museo y memória nacional**. Colômbia, 1999.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos (1929-2007)**. Tradução: Zumira Ribeiro Tavares. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BREFE, Ana Cláudia Fonseca. **O Museu Paulista: Affonso de Taunay e a memória nacional**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quarteto Edições, 2001.

CHAGAS, Mário. Memória e poder: focalizando as instituições museais. In: **Interseções**. Rio de Janeiro, UERJ, ano 3, n. 2, pp.5-23. jul./dez. 2001.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Aglès – Portugal: Difel, 2002.

COSTA, Carina Martins. A escrita de clío nos temp(l)os da mnemósime: olhares sobre materiais pedagógicos produzidos pelos museus. In: **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 47, pp. 217-240, jun. 2008.

CUNHA, Marcelo N. Bernardo da; NUNES, Eliane; SANDES, Juipurema A. Sarraf. Nina Rodrigues e a Constituição do Campo da História da Arte Negra no Brasil. In: **Gazeta Médica da Bahia**. 2006; 76(Suplemento 2), pp. 23-28.

ENNE, A. L. S. ; TAVARES, Cristiane . Memória, identidade e discurso midiático: uma revisão bibliográfica. In: **Novo Enfoque Revista Eletrônica da Pró Reitoria de Pesquisa da Ucb**, Rio de Janeiro, n.1, 2004.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ: IPHAN, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

HORTA, Maria de Lourdes; GRUNBERG, Eveline; MONTEIRO. **Guia básico de educação patrimonial**. Petrópolis: Museu Imperial: IPHAN, 1999.

LODY, R.G. da Mota. **O negro no museu brasileiro**: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. A opulência na província da Bahia In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 143-179.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Revista Projeto História**. São Paulo: Departamento de História de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUC-SP, no.10, 1993, pp. 07-28.

NUNES, Verônica M. M. O Museu do Homem Sergipano. In: **Revista Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.6, n.2, pp. 78-96, dez.2010.

PIO, Leopoldo Guilherme. Musealização e cultura contemporânea. In: **Musas**: Revista Brasileira de Museus e Museologia, Rio de Janeiro, ano 2 n. 2, pp. 48-57, IPHAN, 2006.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992. pp.1-15.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Myriam Sepúlveda. **A escrita do passado em museus históricos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

SAMPAIO, Roberta B. **O museu do homem sergipano**: uma realidade em construção. Monografia. São Cristóvão: UFS, 2000.

SILVA, Marcos A. Além das coisas e do imediato: cultura material, história imediata e ensino de história. In: **Revista Tempo**. Nº 21, pp. 82-96, Niterói: UFF, 2007. pp. 82-96.

SILVA, Valdineide Maria da. *Coleção Carrapicho: a trajetória das cerâmicas expostas no Museu do Homem Sergipano (1983-2012). Monografia de Graduação em Museologia. Universidade Federal de Sergipe: UFS-NMS, 2012.*

SLENES, Robert. **Malungu, ngoma vem!** África encoberta e descoberta no Brasil. Luanda, Angola: Museu Nacional da Escravatura, INPC, Ministério da Cultura. 1995.

A AFRICA CENTRAL E OS LUGARES DE MEMÓRIA DO TRÁFICO ATLÂNTICO NA COSTA DE MARAÚ: ETNÔNIMOS, ETNICIDADE E DIASPORA.

AFRICA CENTRAL AND THE PLACES OF MEMORY OF THE ATLANTIC TRAFFIC IN AT THE EXPENSE OF MARAÚ: ETNÔNIMOS, ETHNICITY AND DIASPORA.

Cristiane Batista da Silva Santos³³

Resumo: A proposta deste artigo é a de discutir de forma articulada duas questões relacionadas ao tráfico atlântico ilegal e a conformação do cenário sul baiano em torno da vila de Maraú, indicando os lugares de desembarque e as memórias dos que ali chegaram à costa da península no século XIX. As ações de liberdade mostram tanto a estratégia de resistência quanto o mapeamento desses lugares de desembarque. O segundo propósito é discutir como as relações de trocas diretas entre a África Central e o sul da Bahia com o zimbo e farinha de mandioca ocasionaram em contrapartida a entrada de centro africanos na região que incidiram, entre outras influências, nas manifestações culturais na Vila de Maraú expressa nos atos denominativos dos lugares, como os etnônimos e as sociabilidades como marcas de etnicidade e memória.

Palavras-chave: África Central, tráfico ilegal, etnônimo, diáspora.

Summary: The proposal of this article is to discuss of form articulated two questions related to the illegal Atlantic traffic and the resignation of the Bahian south setting around the town of Maraú, indicating the places of arrival and the memories than there arrived to at the expense of the peninsula in the century XIX. The actions of liberty show so much the strategy of as much as resistance the mapping of those places of arrival. The second purpose is going to discuss like the relations of you change direct elections between the Africa Central and the south of the Bahia with the zimbo and flour of manioc, caused in compensation the entrance of African center in the region that reflected between other you influence, in the cultural manifestations in the Town of Maraú express in the acts denominativos of the places, as the etnônimos and the sociabilities like marks of ethnicity and memory.

Keywords: Central Africa, illegal traffic, etnônimo, Diaspora.

Natural da Costa da África, de mais ou menos 60 anos, solteiro, João Nagô era pescador, ofício bastante comum na região, já que as vilas em questão eram

³³ Cristiane Batista da Silva Santos, Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos - CEAO/UFBA, Professora de História da África do Departamento de Ciências Humanas da UNEB.

banhadas por diversos rios que desaguavam na baía de Camamu. João declarou tratar “por parente a mãe dos autores por serem naturais de terras vizinhas”.³⁴

A descrição acima traz um depoente numa das numerosas ações de liberdade em Maraú, João Nagô. Os escravos que moveram tais ações eram residentes nas propriedades rurais de Maraú e das vilas vizinhas como Barra do Rio de Contas, Santarém e Camamu, localizadas no sul da província da Bahia, especialmente no penúltimo decênio do século XIX.

Os sujeitos não estavam alheios nem às leis nem aos argumentos que concorressem para romper com a escravidão. A “costa” da qual viera João, vieram tantos outros para o sul da Bahia. O perfil de João começa a ser definido por sua denominação, Nagô. Ainda que durante o período, tal denominação fosse vaga. E ademais, sua profissão de pescador, o colocava em contato permanente com a costa da península. Era testemunha ocular.

Os dados relativos ao tráfico ilegal no sul da Bahia ainda são muito esparsos, ressaltando um capítulo da tese e artigos de Ricardo Tadeu Caíres especificamente sobre Maraú e um artigo de Ronaldo Lima da Cruz sobre Ilhéus. Sobre outras regiões do Brasil e mesmo sobre a capital da província, no entanto, há sólidas pesquisas.

Nem os lugares de desembarque ilegal, nem o traficante, nem o curador responsável, eram desconhecidos. E foram denunciados oficialmente por escravos que lá teriam desembarcado depois da promulgação do artigo 1º da lei de 7 de novembro de 1831 que considerava livres todos os africanos introduzidos no território nacional a partir daquela data. Mas mesmo depois desta, por vinte anos, até 1850, foi considerado impossível, na prática, suprimir este comércio e, por último, foi finalmente abolido depois de 1850, como explica Leslie Bethell.³⁵ No entanto, o tráfico atlântico continuava na Bahia e no sul de igual modo³⁶.

Homens e mulheres, seus filhos e amigos, estiveram a repetir perante a justiça, da qual enviaram suas petições, quais foram os lugares de chegada, de estada e por fim, os

³⁴ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Memórias do Tráfico Ilegal de Escravos nas Ações de Liberdade: Bahia, 1885-1888*. Afro-Ásia, 35 (2007), 37-82, p.56.

³⁵ BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Tradução de Luiz A.P. Souto Maior. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

³⁶ KLEIN, Herbert S., *O tráfico de escravos no Atlântico*. Ribeirão Preto-SP, FUNPEC, 2004.

lugares de onde ultimamente vinham para reclamar por liberdade em virtude da ilegalidade. Todavia, era preciso provar que cada um ali, de fato chegara depois de novembro de 1831.

E por conta disto, o discurso dos que alegavam e testemunhavam estava afinado. Em uníssono, repetiram os nomes dos lugares, do traficante responsável e desenhavam por fim um cenário aterrador, ilegal, como tantos outros, Bahia a fora. Mas ali era o prédio da justiça na Vila de Maráu na segunda metade do século XIX, onde chegaram mais de dezenas de processos, constando em cada um deles, duas e até três pessoas, nos quais além do mesmo sonho dividiam laços de parentescos, pelo quais suas vidas e destinos estavam sujeitos ao desfecho da ação legal, girando uma disputa judicial entre aqueles cativos e seus respectivos senhores.

Muitas leituras podem ser depreendidas dessas ações: o relato do que protesta e as versões das testemunhas, o argumento dos senhores, e em cada uma dessas vertentes, certas possibilidades de olhar. Só não houve dissonância quanto à prática do tráfico ilegal, nem sobre os lugares citados e o maio responsável. Nos processos não é isso que estava em questão. O embate, no entanto, foi mais no campo da memória em torno da data de proibição legal e da soma dos anos de estadia do dito escravo na fazenda, ou na data da compra, e para tal, foram arrolados como testemunhas intencionalmente, sujeitos que em solidariedade acusavam uns e defendiam outros. E será nesse contexto que irei alocar os sujeitos em condição escrava na vila de Maráu, que foram desembarcados no “cenário da desova”, expressão bem apropriada dada por Ricardo Tadeu Caíres Silva, quando dedicou o primeiro capítulo de sua tese a análise dessas ações de liberdade especificamente na vila de Maráu³⁷.

Além da Vila de Maráu, tomando como referência de proximidade, as praias de Ilhéus também tiveram pontos de desembarque ilegal. Isso sugere que a dependência desta região ao trabalho escravo era grande ao final do século XIX. E comprova no plano interno político da vila uma rede de relações e sobrenomes que se encontram nas teias complexas de influencia e parentesco. Quanto a isso convém sublinhar que além dos escravos e senhores, tanto o perfil das testemunhas, quanto dos curadores eram bastante complexos, dado ao fato de ser uma vila pequena, e os processos em torno de parentes,

³⁷ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Caminhos e descaminhos da abolição*. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888). Curitiba: UFPR/SCHLA, 2007; *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

proprietários e a elite econômica do lugar. Trouxe ainda o nome do grande traficante de escravos da vila de Maraú e adjacências: Miguel Gahagem Champloni. Uma das primeiras coisas que nos chama a atenção nos depoimentos são as identificações de sujeitos centrais como este traficante, seus cúmplices, senhores locais e bem como do maior curador, Abdon Ivo de Moraes Vieira. Muitos tinham os mesmos sobrenomes.

No geral, a população composta pelos livres pobres, e ex-escravos também viam esses desembarques, sabiam onde os escravos ficavam ocultos e muitas vezes eram ladinizados por um africano que chegara há mais tempo. Isso tudo antes da venda, que supriria a demanda local das vilas e dali de entorno. E foram muito importantes como testemunhas³⁸.

O contexto em que se circunscrevem as ações de liberdade na vila de Maraú decorria, em síntese, da resistência ao sistema escravista, é claro. Mas, o apoio imediato e ideológico apontado nas denúncias era o decreto de 1831, a ilegalidade do tráfico intercontinental. A região em questão era grande produtora de farinha de mandioca e em segunda instância de outros gêneros alimentícios, e tinha a seu favor o que mais tarde provaria o negócio ilícito, uma vasta área litorânea com condições propícias para o desembarque ao longo de toda a costa de Camamu ao norte, indo a Ilhéus ao sul.

No plano das resistências, estas vilas já eram marcadas pela formação de mocambos desde o início do século XVII e encontraria mais uma resistência coletiva, as sucessivas ações de liberdade no último decênio da vigência da escravatura. Um panorama da quantidade dessas ações no ajudam a seriar e inferir alguns aspectos, como os aponto a seguir:

Tabela: Relação das ações de liberdade da Vila de Maraú

Ano	Escravo	Senhor
1873	Antonio Manoel de Tal	Rodrigues Silveira
1882	Laurindo Izidoro, Cyriaco Andre (E outros) - Escravos	Fernandes de Souza-Herdeiros
1887	Raimunda (Criola) de Tal	Salustiano Nunes
1879	Luiza de Tal (Criola)	Manoel Pimenta

³⁸ RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2000.

1888	Manoel Barraco (Criolo)	Maria Joana de Souza Coitinho
1888	Sebastiana (Criola) de Tal	Jose Freire do Espírito Santo
1885	Angélica (Africana) de Tal	Domingos Francisco do Nascimento
1883	Rafael Francisco do Nascimento	Domingos Francisco do Nascimento
1886	Ubalina (Criola) de Tal	Felix Jose Pinto
1886	Ubalina (Criola) de Tal	Felix Jose Pinto
1887	Elisiaria e Candida Felisardo, (Criolos)	Maria Joana de Souza Coutinho
1887	Jerônimo e Monica e Maria(Africana e Filhos)	Rogério Damasceno
1886	Felix de Tal (Criolo)	Felisberto Jose de Melo
1887	Faustina e/ Seus Filhos de Tal	João Martins Ferreira
1886	Antonio (Criolo) de Tal	Felisberto Jose de Melo
1886	Bernardo (Escravo) de Tal	Domingos Francisco do Nascimento
1886	Ubalina (Criola) de Tal	Felia Jose Pinto
1885	Rosa (Escrava) de Tal	Manoel Rodrigues de Oliveira
1887	Leonardo e/ Outros Felis	Manoel Rodrigues de Oliveira
1888	Liberato Escravo	Felix Jose Pinto
1888	Bernardino escravo	Felix Jose pinto
1888	Maria escravo	Jose Freire do Espírito Santo

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia – APEBA. Seção Judiciária. Série: Ação de liberdade.

Os dados acima expostos foram retirados da seção de processo cíveis e nos revela a identidade dos senhores de escravos da vila, inclusive a incidência de seus nomes em alguns processos, revelando ainda a ação conjunta de dois ou três num mesmo processo, ao passo que também faz uma diferenciação entre africanos e crioulos nesse contexto: 14 homens, 13 mulheres, e destes 09 casos identificando-os como criolos e 02 africanos, sendo que para quase todos os processos, foram utilizados os termos *escravo* ou *de tal*, que resumiam a identificação geral. Sabemos, entretanto, que à medida que se aproximava do final da década de 80 do século XIX, as ações foram mais numerosas às vésperas da abolição. O que permite inferir que o clima agonizante do sistema escravista era percebido

por esses sujeitos³⁹. Ou ainda, que a ineficácia de leis anteriores os incitara ainda mais pela luta por liberdade.⁴⁰

Na seção de processos cíveis, apenas dois deles aparecem identificados como as identificações de africanas, como no caso de Angélica Africana de Tal, que em 1885 move uma ação de liberdade contra Domingos Francisco do Nascimento; e depois em 1887, Jerônimo e Mônica a Africana, moveram ação de liberdade contra Rogério Damasceno. Com o termo “escravo” na identificação do arquivo do processo, encontram-se mais sujeitos, são sete ao todo, já com a identificação de “crioulo”, nove processos aparecem. No entanto, na análise dos processos crime em Marau no período em estudo, foi possível identificar que neste caso estes eram identificados como africanos, libertos ou escravos.

É ainda preciso por em relevo o uso da história pessoal e de suas trajetórias pessoais como via de recuperação de um caminho ilegal, onde também se destaca a figura dos criolos. Esta é uma leitura de que estes sujeitos fizeram uso político da memória coletiva, retirando estratégias do não esquecimento das experiências da travessia, da chegada à costa, e não deixaram seus próprios registros apagados na memória coletiva. Ao contrário, foi preciso que estes sujeitos recuperassem suas descendências fortalecendo os laços com uma origem africana, e fazer uso desta, já que estes seriam a princípio, uma segunda geração do tráfico ilegal. A identificação étnica do escravo era complexa e vaga, de modo que afirmar acertadamente sua procedência é muito difícil, visto que ali

O escravo não tem estado civil. Quase que sempre tem um nome, o de batismo. Não tem apelidos de família. (...) No assento de batismo, quando o fazem, apenas se lhe menciona um nome e o do senhor e, quando muito, o de sua mãe. Nos títulos de venda apenas se lhe menciona o nome de batismo, o do vendedor e comprador e se declara, genericamente, que é da nação (se é africano) sem declarar qual seja, ou crioulo, se é nascido no Brasil, seja onde for. Portanto, as certidões de batismo e os títulos de venda laboram em um vago extraordinário. Demais, os escravos africanos não têm certidão de idade. Da

³⁹ MAMIGONIAN, Beatriz G. Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres. In: Florentino, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 389-417; CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

⁴⁰ Cf Sidney Chalhoub, A lei de 1831, a legalização do direito ao pecúlio, a indenização forçada e a própria liberdade do ventre Lei do Ventre Livre de 1871: CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 159.

maior parte, principalmente dos que foram introduzidos depois da extinção do tráfico, não há títulos de venda.⁴¹

As narrativas das histórias pessoais, assim como se propõe para analisá-los em Maraú, tem sido uma abordagem constante na historiografia notabilizando-se por isto, no estudo contemporâneo da escravidão. Nestas a busca por dar voz aos sujeitos até então esquecidos dá a tônica da narrativa histórica. Exemplo mais completo sobre o Rio de Janeiro, é o de Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade*, onde apresenta os sentidos da liberdade nas últimas décadas da escravidão, mostrando os vários significados desta para aqueles sujeitos, além de mostrar como se utiliza uma série de fontes diversas, entre elas as ações de liberdade.⁴²

Se nos depoimentos podemos extrair círculos de relações estreitas e solidárias nas duas esferas, no mundo dos senhores e no dos escravos, este encontro na justiça permite traçar os contornos da sociedade que vivia na Vila de Maraú à época e imaginar que nos espaços culturais outros embates seriam constantemente travados, por mais que algumas sociabilidades congregassem tais sujeitos em torno dos santos de devoção, por exemplo. Além de Maraú, Ilhéus também aparece como exemplo dos lugares em que o tráfico ilegal vigorava na região sul da província da Bahia, cuja alta lucratividade compensava os riscos e motivava o empreendimento em escala atlântica⁴³.

Em 8 de outubro 1856, o ministro da justiça Nabuco de Araújo, em missiva reservada, informou a notícia de que no rio Zaire, na África Centro-Occidental, se estava “construindo um palhabote, que deve conduzir Africanos para o Brasil” e, embora tivesse como destino os portos de Ilhéus ou Canavieiras na província da Bahia, alertou que podia buscar algum porto paraense, sendo preciso tomar as “cautellas necessárias para que o crime se não effectue ali, e pelo contrário sejam seus autores capturados para serem punidos na conformidade da lei”.⁴⁴

⁴¹ “Parecer de 22 de junho de 1863”. *O Conselho de Estado e a Política Externa do Império: Consultas da Seção dos Negócios Estrangeiros: 1863-1867*. Brasília: Funag, 2007. p.41-42

⁴² CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: as últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁴³ FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴⁴ Apud: NETO, José Maia Bezerra. APEP, SPP, OMNJ, ano: 1850-1859, cx. 146, Ofício reservado do Ministério e Secretaria de Estado da Justiça ao Presidente da Província do Pará, de 11/05/1859; e Ofício reservado do Ministério e Secretaria de Estado da Justiça ao Presidente da Província do Pará, de 08/10/1856 in: *Revista Afro-Ásia*, nº 44 (2011), pp, 171-217.

As informações sobre a possibilidade do crime citado aparecem também nas crônicas de Silva Campos referindo-se a Ilhéus. Até o final do século XIX, os jornais de lá comentavam a desfaçatez com que o tráfico ocorria. Uma das praias aparece citada como o lugar de desembarque, a praia de Mamoam, parte norte de Ilhéus, sobre esta, há muitos relatos sobre o tráfico ilegal

Depois que, em 1848, as costas próximas da cidade da Bahia e as ribas do Recôncavo começaram a ser vigiadas a fim de evitar-se que os navios negreiros nelas despejassem a sua ignóbil carga, entraram eles de procurar os portos de Ilhéus e de Camamu, onde em paz procediam àquela operação. Em setembro de 51, por exemplo, chegou à praia de Memuam uma polaca repleta de negros, onde “desovou”. – diz pitorescamente um documento da câmara de Ilhéus, de 1864, - sendo todas as “peças” que conduzia, em número de 400, adquiridos pela poderosa família Sá. Conforme uma tradição regional, aquela embarcação deu à citada costa perseguida por uma das belonaves inglesas na repressão do tráfico de africanos.⁴⁵

E ainda, sobre estes episódios também apontou Ronaldo Lima da Cruz, a

Chegando perto da ponta [de Mamoam], vimos duas canoas grandes, que vinham do Brigue para terra com Africano, e enquanto chegávamos, e dificilmente atravessávamos a barreta, porque a maré estava cheia, descarregavam, e fizeram-se ao mar com toda a força do mar, [...] [por] terra fugiam quatro homens brancos.⁴⁶

O tráfico, no entanto, foi pulsante até depois da proibição legal, mesmo depois de 1850, o sul da Bahia tem neste quesito uma relação que foi velada até certo tempo pelos historiadores regionais, como denunciada pelos jornais ilheenses, a desfaçatez. Pierre Verger cita um desses episódios, “no dia 05 de setembro de 1851 aproximadamente 600 escravos haviam sido desembarcados num pequeno porto perto de Ilhéus, ao sul da província”⁴⁷. Muitas notas de jornais foram publicadas em tom de queixa e o tráfico ilegal continuava em Ilhéus. Mas no que tange a Maraú, essa denúncia foi encontrada apenas no depoimento de escravos e testemunhas, que em juízo contaram e localizaram os detalhes

⁴⁵ CAMPOS, João da Silva. Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981, p.203.

⁴⁶ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Histórica, Juizes, Ilhéus, maço 2397, Joaquim Rodriguez de Sousa, Juiz de direito para o Presidente da Província, 10 set. 1851. Apud: CRUZ, Ronaldo Lima da. *Tráfico Clandestino de Escravos: A atuação do Juiz de Direito de Ilhéus da Apreensão dos Africanos Desembarcados da Praia de Mamoam em 1851*. Revista Documentação e Memória/TJPE, Recife, PE, v.2, n.3, 119-134, jan./dez.2010.

⁴⁷ VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1997. p. 433

do tráfico ilegal. Numa dessas ações de liberdade, observei no texto da fala de Constança considerada *malunga*⁴⁸ de Felicidade quando a mesma declara em juízo que ela,

Veio roubada p^a o Brazil trazida no barco de Champlone q desembarcou na Costa dos Taipús e dahi seguiu ocultamente p^a Santarém, e de Santarém para esta Villa [Maraú], ignorando porem a quem fôra ella vendida e q isto sabe por lhe ter dito a irmã de Antônio Joaquim, mestre do dito barco e Felicidade que foi companheira, isto é, que veio junto c/ a dita Constança⁴⁹.

A mesma afirma que veio roubada, portanto contra sua vontade, mas como provar de onde e quando? Acontece que essas trajetórias eram atreladas ao tráfico atlântico e, portanto, só podia ser amparada em relações de solidariedade e compadrio como vemos no trecho acima, e que se fortaleceu à medida que os laços escravocratas afrouxavam-se diante da iminência da ilegalidade, ao passo que os da solidariedade se reforçavam. E como Sheila de Castro Faria assinala sobre o período,

Quando se aboliu o tráfico atlântico, em 1850, reforçaram-se as solidariedades horizontais dos escravos, principalmente porque se agruparam nas grandes escravarias, tornando-as cada vez mais crioulas e, portanto, mais capazes de criar laços entre si.⁵⁰

Esses laços se fortaleciam com essas mulheres crioulas e conhecedoras de suas histórias, repassadas entre as gerações mais velhas e as mais novas, que compunham a trajetória ilícita e que eram reclamadas posteriormente na justiça. As escolhas e a disposição destas testemunhas compunham um universo de análise do uso político da memória e da oralidade e de resistência entre os escravizados. Consultei uma documentação que aos poucos deu nomes a esses sujeitos e submergiu suas memórias e suas ações na Vila de Maraú oitocentista. Inicialmente instigada pela divulgação da pesquisa de Ricardo Tadeu Caíres que estudou em sua tese a maior parte destas ações de Liberdade, nos quais os escravos e ex-escravos de Maraú moveram contra seus senhores, a maioria às vésperas da abolição⁵¹. Foi lá que encontrei tanto os sujeitos estudados por Silva quanto outros cujas histórias apresentavam tanto singularidades quantos aspectos comuns. Há entre estes

⁴⁸ Utilizo essa expressão em consonância do sentido expressado por Robert Slenes no artigo intitulado: SLENES, Robert W. Slenes, "*Malungu, Ngoma vem!*" África encoberta e descoberta no Brasil (Luanda: Ministério da Cultura, 1995).

⁴⁹ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000, p.32.

⁵⁰ FARIA Sheila de Castro. *Identidade e comunidade escrava: um ensaio*. Revista Tempo, p.126. Disponível em > <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07.pdf>, acessa do em 02 de Out.de 2012.

⁵¹ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. Op. Cit.2000.

alguns casos muito marcantes onde o escravo vai reclamar sua liberdade, destaca-se a capacidade argumentativa como o caso de Manoel Barraco, um crioulo, que não só seu sobrenome chama à atenção, como o modo como este recorreu à sua história pessoal, reunindo testemunhas e em nome da lembrança de sua avó ter sido trazida depois do período legal, alega a descendência como fator de justa liberdade⁵². De modo semelhante, argumentou a seu favor, Raimunda, cujo processo esclarece: “Diz a crioula Raimunda que tendo direito à liberdade por ser filha da africana Rosa, que já é livre, vem requerer a Vs^a em juízo a nomeação de um curador que juramentado defenda seu direito (...) a competente ação de liberdade”⁵³. Mais uma vez, fica patente auxílio da memória como forte argumento a favor da liberdade.

E, num dos primeiros casos em 1882, um só processo resolveria o destino de um grupo composto por duas ou três pessoas, como o movido por “Ciriaco, Laurindo e Izidoro, escravos e outros”⁵⁴, depois destes ao longo dessa década, outros também viriam como o de Maria, Jerônimo e Mônica Africana e filhos em 1887 e o de Felisardo, Elisíria e Cândida em 1888⁵⁵.

No caso de Maria, por exemplo, em primeiro lugar a mesma alega sua origem, por ser ela africana importada para a Vila muito depois de 1831, e seus filhos sentem-se com o mesmo direito à liberdade que mãe. E o pretense dono reclamara que estes deixaram de cumprir seus serviços para estar em companhia do curador Abdon Ivo, que deveria no prazo de dez dias devolvê-los, pois conforme a matrícula dos escravos ele alegava inteira razão quando argumentava que estes não tinham direito à liberdade. E mais, consta ainda, que Maria é filha da africana Bernarda que veio grávida e teve a filha no Taipus de Fora onde estava com muitos outros africanos ocultos nas matas, pois haviam desembarcado no navio negreiro de Miguel Champloni. E então Maria, junto com a mãe, foi depois conduzida aos arrebalde da Vila de Maraú. Esses casos descortinavam uma série de ações comuns nestes casos, como por exemplo, o ato de escondê-los depois da chegada às praias dos povoados do termo de Maraú para aprender a língua portuguesa ou esperar serem entregues aos compradores que os encomendara. Outros processos de ação pela liberdade eram marcados por trajetórias individuais, mas nem por isso menos importante ou sem o

⁵² Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0808/05

⁵³ Ação de Liberdade - APEB – Seção Judiciária- 23/0808/06

⁵⁴ Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0810/22 -

⁵⁵ Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0808/12

apoio solidário das testemunhas, entre outros, esse foi o caso de Raimunda (crioula) em 1887⁵⁶, Aprígio escravo em 1887⁵⁷, Luiza (crioula) em 1879⁵⁸, nos casos individuais a definição étnica daquele contexto demarcava-os separando-os em crioulos ou africanos. No mesmo período, outro tipo de processo foi bastante recorrente como os de Autos de Soldada, em mais de vinte processos movidos entre os anos de 1879, iniciando com Benedito Costa⁵⁹, e 1888, com o de Lúcia de Tal⁶⁰, observa-se que o cotidiano jurídico também recebia processos de Ação de Pecúlio, como o movido por Luzia Escrava em 1877⁶¹, a título de exemplo. Com as identificações de africano, escravo ou crioulo, é possível delimitar o olhar e traçar a composição de quadros sociais de utilização de uma memória ou de laços de solidariedade, passível de ser identificada nos arquivos e na leitura das argumentações a que estes sujeitos recorreram, e que mesmo sob o filtro da escrita oficial, pululam mostras inequívocas de resistências, estratégias e solidariedades. Isto não quer dizer que não existam outros processos, mas preferi acentuar os que foram étnico e socialmente identificados. São estas outras vertentes que compõem uma forma de resistência, ou seja, ações diferenciadas, mas nascidas sob o mesmo intento: resistir. Já outras lutas foram encontradas na seção de inventários, com a identificação do termo africano. Foi nessa seleção que encontrei um inventário cujo interessado era o Africano Luiz, em 1879, e a parte era Margarida Damiana Vieira. O que Margarida teria deixado para o interesse de Luiz? O que estaria em questão que o moveu à justiça?⁶²

O inventário de um dos maiores proprietários de escravos da Vila de Maraú, Raimundo de Souza Vivas,⁶³ nos dá um exemplo da ausência desse componente designativo, ao citar seus bens móveis, enumera e descreve-os, há adjetivos como função e idade e outras descrições dos seus escravos, não a nação. De igual modo, nos testemunhos das ações de liberdade na segunda metade do XIX, onde a procedência seria forte argumento a favor da ilegalidade, poucos disseram sua origem, preferiram centrar suas memórias estruturadas em sua fala da chegada e do trajeto de suas histórias do desembarque até o trabalho forçado na fazenda ou casa de tal senhor, ali posto em juízo.

⁵⁶ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 44/15/83/24

⁵⁷ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/080/02

⁵⁸ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/805/04

⁵⁹ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/801/39

⁶⁰ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/802/07

⁶¹ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 31/1100/30

⁶² APEB – Seção Colonial Provincial- Inventários – 5\ 1862\ 2333 \1879

⁶³ APEB – Seção Colonial Provincial- Inventários – – 5\ 1862\ 2334 \1879

Outra categoria de processos foi também no âmbito religioso, cujo universo cultural do mundo escravo nasceu à sombra da cruz que direcionava a formação da sociedade colonial devido à força que o Cristianismo exercia sobre o Império Português do Brasil. No plano das relações sociais, na segunda metade do XVIII e início do XIX, o cotidiano da vila colonial, como não poderia deixar de ser, estava envolto do mundo religioso que girava em torno da Igreja de São Sebastião do Maraú. E foi desse universo que saíram as maiores denúncias.

Denúncias chegavam aos inquisidores de diversas partes da América Portuguesa, esta, marcada pelas formas e julgamentos de religiosidade colonial católica marcando o cotidiano nas Vilas. Luiz Mott, ao estudar a Bahia neste período relata as denúncias e crimes pelos quais os cristãos baianos eram acusados perante a Inquisição, encontram na Vila de Maraú indícios de que alguns culpados ali também se encontravam, entre alguns de seus moradores como militares, administradores e padres. As “imoralidades” eram apontadas no viver cotidiano como, por exemplo, “o capitão Pedro do Espírito Santo, casado, morador em Maraú, vivia concubinado com uma parda, ex- escrava de Luiz Farinha ”⁶⁴. É de se presumir que esse sobrenome fosse ligado a atividade econômica exercida na vila, mas há o registro do testamento de Ana Farinha⁶⁵. Além das lutas judiciais, outras resistências no campo da cultura seriam inscritas no cotidiano da Vila de Maraú, cuja diáspora permitiu que singularidades fossem dadas a ver.

A África Central Atlântica e as e os signos culturais bantos reelaborados na diáspora atlântica

No final do século XIX, entre muitos escravos que procuraram a justiça em Maraú, movendo ação de liberdade contra seus senhores, estava Constança, uma africana, que queria provar a todo custo que sua escravidão era ilegal. Entre as diversas testemunhas que depuseram a seu favor, estava outro africano de mais de 60 anos, lavrador, que vivia de seu trabalho. O que, no entanto, chama a atenção, é que o escrivão o identifica como “africano Victoriano Ferreira, mais conhecido por Bitu Andá”, que conhecia bem a africana

⁶⁴ MOTT, Luiz. Bahia: inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010, p.28.

⁶⁵ APEB, Seção Judiciária, Testamento, Livro 01, MARAU, Registrado em 1813-11-04.

Constança.⁶⁶ O que o escrivão não quis dizer, mas podemos ler claramente são entre outras acepções: a estratégia de resistência de enfrentar a lei, ainda que à primeira vista era um escravo contra o senhor, a solidariedade dos testemunhos, a recorrência às memórias do desembarque ilegal e mormente a identidade e identificação social de Bitu Andá. Nesta última, ele possui um nome de batismo, mas o que sobressai é o seu nome africano, tipicamente centro-africano, numa leitura mais acurada do termo bitu.

O estudo sobre a diáspora Atlântica no sul da Bahia tem revelado forte permanência das ressignificações da cultura bantu na região, originadas do tráfico entre Ilhéus e os porto de Luanda-Congo e Angola desde o século XVII. O antigo reino do Congo teve seu apogeu no século XVII, antigo domínio africano no litoral do que hoje é o norte de Angola, os antigos reinos Ndongo, composto por cinco províncias: Mpemba, Mpemba, Nsundi, Mbamba e Soyo que se submetiam ao poder do rei, o mani Congo. Embora o porto de Luanda tenha se destacado, outras cidades litorâneas participavam do tráfico. Alberto da Costa e Silva, explica que

Nesta extensa região congo-angolana, composta basicamente de populações de um mesmo tronco lingüístico – o banto – concentrar-se-ia a atenção portuguesa, cada vez mais vinculada à região de Angola, e menos ao Congo, sobretudo depois da expulsão dos holandeses de Luanda, que lá haviam permanecido de 1641 a 1648, e da aliança com a Rainha Nzinga, na segunda metade dos seiscentos.⁶⁷

No estudo das sociabilidades e culturas africanas na vila de Maraú, chama a atenção o modo como certas nomeações tanto nas festividades quanto na toponímia do lugar de entorno são de maioria centro-africana e ganharam significações na memória e história do lugar. Processo semelhante ocorrido no Sudeste do Brasil, quando ao estudar uma manifestação cultural, o jongo, Marta Abreu e Hebe Mattos, assinalam que “as proximidades linguísticas e religiosas dos povos *Bantus* certamente criaram elementos de coesão e de solidariedade nas experiências do cativo e na construção do jongo do sudeste ao longo do século XX”⁶⁸.

⁶⁶ APEB, Seção Judicial, Ações de Liberdade.

⁶⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002. (Capítulos 10 – Congo e 11 - Angola)

⁶⁸ MATTOS, Hebe. ABREU, Marta. “*Remanescentes das Comunidades dos Quilombos*”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. Artigo originalmente publicado em “Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal”, revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim), Ano XI (2011) n. 42, Dossiê *Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes*, pp. 147-160.

Estes elementos são mostras de afirmação de uma identidade africana tomada como símbolo de valor para os moradores do lugar, assim como para os afrodescendentes e portadores destas memórias e posturas. Sem, no entanto, significar uma sobrevivência. Prefiro coadunar com a ideia de que mesmo se pertencessem “a um só grupo étnico na África, ao se reorganizarem no cativeiro, os escravos o fazem em novas condições podendo (quando lhes é possível decidir) optar, ou não, pela reconstrução de suas antigas formas de organização. Por fim, mesmo quando optam por esta reconstrução, sua cultura não será a mesma”⁶⁹.

Os séculos de tráfico entre o sul da Bahia e Angola nos permite afirmar a existência de aspectos dessa cultura centro-africana, de povos falantes das línguas bantas, que vieram em duas fases distintas para o sul da Bahia. A primeira referente ao século XVII, conforme Luís Vianna Filho⁷⁰, primeiro autor a propor uma divisão do estudo do comércio negreiro baseado em ciclos, a superioridade da importação de negros bantus na Bahia, no século XVII é incontestável. Estes escravos foram principalmente encaminhados para as vilas mais antigas, como Camamu, Cairu e Boipeba. Como num episódio em que os índios atacaram no litoral uma caravela procedente de Angola, que os batavos afundaram, e cuja tripulação branca e alguns negros dos cento e setenta que conduzia foram salvos e postos em terra no rio de Contas.⁷¹ Este exemplo, mesmo isolado, demonstra que não eram poucos.

Na primeira fase do tráfico transatlântico, ou seja, entre os séculos XVII e XVIII, prevaleceu a relação direta com a região de Congo e Angola, Frei Vicente do Salvador pormenorizou um episódio dessas trocas na região

a nau, que havia deixado no morro de S. Paulo, que é a barra daquele rio, e daí para a cidade, depois tornou ao Camamu com outra nau, e com mais lanchas e soldados, e outro português, que havia sido seu carcereiro no tempo que esteve preso, e com muitos negros dos que haviam tomado dos navios de Angola, para ver se lhos queriam trocar por vacas, porcos, e galinhas.⁷²

Os diversos relatos em torno das naus citavam-nas como provenientes de Angola. E numa segunda fase, que posteriormente ganha incremento no século XIX, época em que

⁶⁹ SOARES, Mariza de Carvalho. "Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista". *Tempo*, Niterói, 6, pp.73-93,1998, p.09.

⁷⁰ VIANA FILHO, Luiz. O negro na Bahia. 2. ed São Paulo; Brasília: Martins: INL, 1976.

⁷¹ CAMPOS, João da Silva. Op. Citp.92

⁷² SALVADOR, Frei Vicente. História do Brasil. Livro I, p, 148.

este já era considerado ilegal. O sul mesmo em pequena escala, foi um dos destinos.⁷³ Pode-se inferir que de modo geral no Rio de Janeiro e na Bahia, até a década de 1830, houve uma entrada massiva de escravos provenientes da zona congo-angolana, ou seja, da costa centro-ocidental, de origem Bantu.⁷⁴ Durante o período legal do tráfico com a África Central, os principais portos recebiam escravos provenientes dos reinos do interior como Cassange e Matamba, e em meados de 1830, das imediações de Luanda foram despachados entre 1837 1840, perto de 77 mil cativos⁷⁵.

O tráfico transatlântico deu ensejo à vinda de diversos grupos étnicos africanos para a América. No que tange ao Brasil, foram oriundos de três grandes áreas africanas: África ocidental, centro-ocidental e a costa oriental. Mary Karasch, Sheila de Castro Faria e Mariza Soares,⁷⁶ chamam de África Centro-ocidental a região do Congo – Angola. Mary Karasch explica que, no século XIX, essa região era comumente dividida em três áreas principais: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela, esta inclusive, a maior, no panorama étnico da densa população africana da Corte do Rio de Janeiro.

Dois referenciais orientam esta discussão encetada aqui. A primeira diz respeito à região ao qual faço menção ao associar tais aspectos dos quais seriam oriundas as expressões culturais de Marau, refiro-me à área centro-ocidental ou central-Atlântica. A segunda é de que uma premissa que deve ficar clara, e a que discuto as culturas africanas e sociabilidades escravas, na perspectiva da reelaboração cultural, ressignificada pela diáspora. Novas culturas e práticas foram possíveis na vila de Marau no século XIX, distanciando-se, porém de buscar uma equivalência ou mesmo a ideia culturalista das sobrevivências ou traços originais, de características intactas. Posto isto, entendo como assinalam Richard Price e Sidney Mintz, que mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou linguístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes constituiu o foco primário⁷⁷.

⁷³ CF, Alencastro, cap. 6, “As guerras pelo mercado de escravos”, pp. 188-246 e o apêndice 7, “Sobre o número de escravos saídos de Angola e entrados no Brasil nos séculos XVI e XVII”, pp. 375-380.

⁷⁴ FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: Tráfico ilegal de escravos e comércio ilícito em Angola, 1830-1860*. 1995. Dissertação (Mestrado)– Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

⁷⁵ REIS, João José. Op. Cit, p.116

⁷⁶ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

⁷⁷ MINTZ; PRICE, 2003, Op. Cit, p. 71

Diante destas premissas abro duas frentes de argumentação daqui por diante: a análise do estado dessa historiografia e os suportes teóricos voltados a essas questões e a segunda, discutir o modo como os centro-africanos se inscreveram na região sul da então província da Bahia. O estudo sobre os centro-africanos na Bahia aproxima-se muito das conclusões de Linda Heywood, de que “o interesse geral e o conhecimento da história e do impacto cultural dos centro africanos na diáspora Atlântica está muito aquém do dedicado à África Ocidental”⁷⁸. A autora destaca ainda uma gama de estudos sobre as manifestações culturais oriundas da África Ocidental, como as dos yourubas e de Dahomé, em detrimento de elementos da África Central, de mais difícil compreensão. Para além da análise de cunho religioso, os aspectos econômicos são passíveis da compreensão de como a região Centro ocidental, constituiu-se na maior ligação com os portos baianos. Pierre Verger destaca a atuação dos traficantes baianos em decorrência de troca com o fumo baiano desde fins do século XVII e essa região⁷⁹.

Na Bahia, a historiografia geral sobre a escravidão caminha a passos largos.⁸⁰ No entanto, os estudos sobre os centros africanos na Bahia ainda são poucos, mesmo nas últimas duas décadas com o incremento de pesquisas regionais tendo o recôncavo e o sul baiano como tema a escravidão. Referente à área em questão, apenas esparsas referências fazem menção à relação entre escravidão e procedência.

Ao enfocar a história dos centro-africanos na perspectiva das práticas culturais, implica aqui num diálogo com a ideia de criouliização, visto que ao tratar da diáspora atlântica das práticas culturais nas quais se atribui uma orientação centro-africana na

⁷⁸ HEYWOOD, Linda M. (Org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008, p.18.

⁷⁹ Verger, *Fluxo e Refluxo*, pp. 37–44. Segundo Pierre Verger, Grande Popo, Uidá Jakin (ou Jaquin) e Apa, foram os principais portos de aquisição de escravos localizados na África Ocidental, região conhecida como Costa da Mina, região a leste do Castelo São Jorge da Mina, atual Gana, entre o rio Volta e Cotonu. E foi o fumo produzido na Bahia que permitiu aos comerciantes baianos desde o final século XVII firmar relações comerciais com esta região.

⁸⁰ Podemos apontar entre outros, alguns trabalhos que são referências de primeira ordem para historiador especialmente sobre a Bahia: FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhada da Liberdade: história e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. Campinas. Editora Unicamp, 2006. CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. *Pescadores e Roceiros: Escravos e Forros na Ilha de Itaparica entre os anos 1860-1888*. São Paulo. 1ª. ed. São Paulo: Annablume Editora Ltda/Fapesb, 2008. REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A Família Negra no Tempo da Escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007. REIS, João José. Domingos Sodré. *Um Sacerdote Africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008. Assim também como em relação ao Sudeste: MACHADO, Maria Helena P. T. *O Plano e o Pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/EDUSP, 1994. CHALLOUB, Sydney. *Visões da liberdade: uma história das ultimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

América, os teóricos passam a fazer uma distinção acirrada entre pureza cultural africana e criouldade. Ademais, a ideia de Luanda como ponto de comércio que aglutinava africanos e portugueses, foi apontada por Roquinaldo Ferreira como “um centro difusor de uma cultura crioula, que mesclava elementos da cultura europeia e africana”⁸¹.

Prefiro encaminhar esta discussão por uma concepção de que as culturas africanas em Maraú, expressas das diversas maneiras, tem em conjunto uma importância singular e lugar empírico passível de ser lido como reelaborações culturais, ressignificações, sejam lá quais forem as procedências e nações étnicas ali em questão. Melhor pensar na formação cultural não como transferência, mas como empréstimo e adaptação, modificação e invenção, ou melhor, negociação expressas no conjunto das festas, irmandades e etnônimos evocados ali.

O certo é que são relacionais e que foram negociadas antes de ser postas em prática. O produto final, materializado no cotidiano da Vila, seja em forma de festas e sociabilidades não obstante, são por si só grandes objetos de análise e problematizações se considerarmos a interferência de uma criouliização nestas. Nicolau Parés explica de modo muito contundente que

O processo de **criouliização cultural** (isto é, o processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil) e, por outro, o processo de **criouliização demográfica**, ou seja, o crescimento da população crioula (crioulo aqui entendido como indivíduo negro de ascendência africana nascido no Brasil). Essa diferença é analiticamente importante, porque embora ambos os processos estejam inter-relacionados eles não são paralelos, nem o primeiro é resultado do segundo. As oscilações da demografia crioula e os padrões das uniões entre crioulos e africanos [...] condicionaram as possibilidades de transmissão dos referentes culturais e linguísticos africanos e constituíram aspectos críticos do complexo processo de *mudança cultural* chamado criouliização⁸².

Portanto, as ideias de John Thornton, Paul Lovejoy, Gwendolyn Hall, Colin Palmer, James Sweet e Douglas Chambers, argumentam que matrizes culturais africanas (no caso de Thornton, o afro-catolicismo Bakongo) cumpriram papel fundamental na sociabilidade e cultura africana nas Américas”.⁸³ Thornton se refere à articulação entre os

⁸¹ FERREIRA, Roquinaldo. Op. Cit, p.

⁸² PARÉS, Luiz Nicolau. *O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)*. Afro-Ásia, n.33(2005), 87-132p. 87-88.

⁸³ FERREIRA, Roquinaldo / Revista de História 155 (2º - 2006), 17-41, p.20.

“elementos” da cultura e o contexto social, *ou* como criouliizado *ou* como africanizado⁸⁴. E completa que

Para compreender o processo de manutenção da cultura, sua transformação e transmissão, deve-se entender primeiro o que significa cultura e, em especial, a dinâmica cultural. Os antropólogos definem esse processo como um modo de vida de uma sociedade incluindo entre outros aspectos, parentescos, estrutura política, linguagem e literatura, artes, música, dança e religião. Mas esses elementos não são estáticos. Alguns são muito sensíveis às características de uma determinada área e podem mudar rapidamente; outros são mais estáveis e transformam-se com mais vagar⁸⁵.

Os aspectos elencados por Thornton apontam de igual modo para o conceito de criouliização para enfatizar a criatividade cultural dos escravizados nas Américas, tal qual o postulado por Mintz e Price. E Nicolau Parés concordando com as ideias destes, afirma que a persistência de certas orientações cognitivas ou “visões do mundo” africanas que, como princípios “gramaticais” subjacentes, teriam direcionado as escolhas e preferências dos africanos no processo de criouliização⁸⁶.

Os caminhos teóricos sobre os quais as culturas africanas em diáspora têm sido pensadas é motivo de grande debate no campo historiográfico. No entanto, por quais concepções é possível entender as culturas africanas em diáspora presentes na Vila de Maraú? A perspectiva de entendimento para as culturas africanas em diáspora em Maraú apontam para a interpretação de que as reelaborações culturais contaram com um princípio orientador de novas experiências na América, como postularam Mintz e Price, mesmo a despeito da grande heterogeneidade cultural, reelaborando novas culturas, mas obedecendo ou orientando-se por uma “gramática profunda”. Sobre essas experiências, ao passo que tece críticas, John Thornton, prefere assinalar que existe uma co-relação entre as experiências na América e as zonas culturais africanas de proveniência de certos grupos, e mesmo sem desconsiderar a complexidade, considera fatores como zonas de proximidade e o sistema econômico como fundamentais para a determinação de algumas similaridades culturais. Assim, pode-se sublinhar que apesar das diferenças mais evidentes entre os diversos grupos africanos que chegaram para o sul baiano entre os séculos XVII e XIX, os

⁸⁴ PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva. Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

⁸⁵ THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 279-80.

⁸⁶ PARÉS, Luis Nicolau. Op. Cit, p.87

fenômenos observados na vila de Maraú como os etnônimos dados aos lugares, povoados, as festas, as devoções e os santos ali escolhidos, apontam para certos conjuntos de valores ou “constelações compartilhadas” comuns, também discutidos por Willy Craemer *et al*⁸⁷.

Não há homogeneidade nem cultura transplantada, nem nos grupos, nem na linguística e nem nas expressões culturais, no entanto, elas apontam para a presença de culturas africanas que vicejaram nessa região. Isso corrobora para a abordagem de um lugar empírico importante. E para além da vila, mostra que similaridades mais amplas entre o sul da Bahia e a África Central, - aqui entendida como uma grande matriz difusa, mas que não se constituiu em barreira para que elementos de lá oriundos, mesmo em contato com as culturas europeias e crioulas, não se recriassem – existiram nas manifestações culturais.

Na rota do tráfico transatlântico, o Rio de Janeiro foi o lugar que mais recebeu escravos da África Central atlântica, portanto, mereceu por parte da historiadora Mary Karasch um grande escrutínio, a autora analisou os aspectos culturais da população banto de lá, mas utilizando como referência os estudos sobre a África Centro-ocidental.⁸⁸ E para tal, Karasch baseou-se nas considerações de Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox que sustentaram a ideia de um referencial tradicional comum, que mesmo diante de toda a diversidade de povos e línguas, esse referencial seria mantido. Dessa acepção, a autora enfatiza a expressão que se tornou elucidativa, o “complexo ventura-desventura”.⁸⁹

Casos excepcionais são dignos de nota, como a quantidade de elementos africanos numa região como o sul baiano, que não possui a *priori*, característica demarcada de região escravista, como por exemplo, figura o recôncavo açucareiro em relação ao sul. Por mais que a questão econômica tenha se destacado, tendo como produtos principais o zimbo, a madeira e a farinha de mandioca, foi mesmo nos aspectos singulares das expressões culturais que esta mais se destaca, mais suscita carências de pesquisas sobre a experiência cotidiana de um contingente de pessoas escravizadas nessa região, que deixaram singularidades em vários aspectos.

⁸⁷ DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976. Apud KARASH, Mary. Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. In: *Journal of Latin American Lore*. Los Angeles, 5, n.2, 1979, pp. 233-253.

⁸⁸ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-2850*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

⁸⁹ Quanto a este princípio, entre o modo de lidar com a morte ou a saúde, e será como essa cosmologia que entenderemos as festas negras que tem como tema nascimento e morte ,como o mandu de Maraú.

Esses argumentos se fortalecem quando observamos a existência de termos que só existem na região e na África, como por exemplo, nomes de cidades do norte de Angola, como cambuízo ou ainda a festa do zambiapungo, entre outras. A influência dos centro-africanos só sobressaiu-se nas pesquisas de modo mais atinente ao congado e as irmandades. Resultado das relações inter-étnicas nas situações mais adversas, mas que ainda assim lhes couberam fazê-lo, como o ato de nomear lugares mesmo que fossem propriedades de outros, nomearam também lugares que deu origem a povoados, bairros e até mesmo uma santa católica. Essa reinterpretação dos sentidos poderá ser buscada sempre enfatizando que o caminho para tais elucubrações foi realizado no sentido do objeto e na busca de suas origens. Ou seja, não quis buscar um pedaço da África no sul da Bahia, mas um estudo sobre as manifestações postas ali em dinâmica, por possuírem especificidades que só foram entendidas quando possível desvelar suas origens assentadas em similaridades gerais com uma região africana, essa orientação é intrínseca ao objeto, o que suscitou relações e aproximações com as culturas expressas em Marau.

Heywood apresenta uma interpretação síntese diante dos debates que discutem o modo como os centro-africanos lidaram com suas culturas no Novo Mundo afirmando que eles “estavam livres para adotar elementos da cultura portuguesa que não alterassem radicalmente seus próprios valores”.⁹⁰ Fato que explica o modo como na vila de Marau houve coexistência e até mesmo mescla, no exemplo aludido onde a Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo é a síntese desse processo mais visível. Sobre os centro-africanos, tem sido mais profícuas as pesquisas sobre os expressivos dados numéricos relativos aos fluxos e fases do tráfico transatlântico para Bahia, bem como as perspectivas comparativas com outras praças mercantis da América portuguesa como o Rio de Janeiro. E os estudos se ocupam da escravidão na capital da província, Salvador, ou quando muito reportam-se ao recôncavo. Mas, quanto aos estudos dos centro-africanos em diáspora, numa perspectiva geral, Heywood destaca que apesar de ainda ser evidente o interesse nas origens da África Ocidental “muitas pesquisas destacam a dimensão da África Central. Entre esses estão os estudos elaborados por Mary C. Karasch (1987), Winnifred Vass e Joseph Holloway (1979), Robert Farris Thompson (1983) e John K. Thornton.”⁹¹ Embora, como os estudou Joseph Miller, os centro-africanos estivessem em todas as regiões, representando quase 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados

⁹⁰ HEYWOOD, Linda. 2008, Op. Cit., p.119

⁹¹ Idem, p.08

como escravos para as Américas entre 1519 e 1867⁹², cabe destacar que nestas pesquisas sobressai-se o Rio de Janeiro como a principal região que mais recebeu escravos da região Central africana Atlântica, nos séculos, XVII e XVIII, e mais, sobre esta se atribui forte influência da cultura banto ⁹³.

Na Bahia , no entanto, rompendo com esta lacuna, a pesquisa de Lucilene Reginaldo traz elucidações sobre a cultura centro africana na Bahia, nos setecentos. Foi neste trabalho que encontrei aportes teóricos e olhares que comungam com dois aspectos fulcrais desta pesquisa: a cultura de orientação geral como proveniente de Angola, ou seja, a centro-africana na Bahia; e o fato desta voltar-se para outros espaços para além da capital da província⁹⁴.

Sobre o sul da Província da Bahia, não há estudos voltados para a relação entre escravidão e maior ou menor procedência seja bantu ou outra, ou mesmo sobre práticas culturais a estes inter-relacionadas. No entanto, no contexto de outros temas pesquisados foi possível encontrar três referências aos grupos étnicos que estariam naquelas vilas do sul.

A primeira foi a pesquisa de Lara de Melo no estudo da resistência escrava em Camamu no século XVII, na qual identifica povos bantos na região quando se reporta “a taxação dos moradores “proporcionalmente ao número de escravos que possuísem”, sugerindo, já para este período, a presença de africanos, provavelmente bantos, sobretudo da região Congo -Angola, de onde a Bahia então importava cativos em grande número”.⁹⁵ Além dessa taxação, que implicava na aquisição de escravos, estes de maioria banto devido ao ciclo em curso para a produção de farinha, outro aspecto que os põe em relevo é a existência de quilombos desde pelo menos o século XVII. Nestes, no perfil dos responsáveis pelo levante ocorrido em Camamu em 1691, é destacada a participação de escravos centro-africanos:

⁹² MILLER, Joseph C. *África Central durante a era do comércio de escravizados*, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

⁹³ RODRIGUES, Jaime, *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

⁹⁴ REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. 416p.

⁹⁵ SANTOS, Lara de Melo dos. *Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em História da UFBA) - Universidade Federal da Bahia, 2004 p.33.

Neste cenário teríamos mulatos (mesmo que fossem minoria) liderando um movimento no qual participaram escravos (e talvez libertos) crioulos e africanos, estes últimos na maioria bantu-falantes, sobretudo da região Congo-Angola, de onde vinha a maior parte dos escravos neste período.⁹⁶

E depois, a tese de Valéria Amim que defende uma primazia da cultura de Angola no candomblé de Ilhéus, afirmando que nesta região foi forte a predominância das culturas oriundas das civilizações bantu do grupo Angola-Congo representadas pelos ambundos, cassanges, bangalas, imbangalas, dembos. No caso de Ilhéus,

é possível afirmar que houve uma identificação com a nação angola, desde o início de sua formação, e ainda hoje isto se observa, remetendo-nos a um contexto diferenciado, se comparado ao da cidade de Salvador e do Recôncavo baiano, sabidamente, nagô, quando da introdução massiva dos iorubás no século XIX.⁹⁷

Por fim, Valdineia Sacramento, ao estudar o quilombo do Borrachudo na vizinha Barra do Rio de Contas, que contava com muitos escravos de Maraú, afirma sobre sua consulta às fontes que os

Documentos manuscritos em que estão relacionados os habitantes presos dos quilombos não fazem nenhuma referência sobre os lugares de origem desses africanos, mas o provável é que fossem de origem étnica diferente, ou pelo menos que parte deles fosse de origem bantu, sobretudo, da região Congo-Angola, de onde vinham, desde o século XVII, os escravos desembarcados em terras baianas⁹⁸.

Sacramento, assim como Santos, presume essa origem bantu, ao passo que credita uma diversidade étnica embora não declarada, também aponta a ausência desta nos arquivos. Há, entretanto, um fator complicador: a discussão sobre nação ou etnia dos africanos. Embora não seja esta preocupação aqui, é preciso sublinhar que as denominações recebidas nos registros “eram etnônimos que misturavam os nomes de portos de embarque, os mercados e as feiras onde eram vendidos, alguns *reinos* e raramente

⁹⁶ SANTOS, Lara de Melo dos. Op. Cit, p. 87

⁹⁷ AMIM, Valéria. *Águas de Angola em Ilhéus: Configurações Identitárias no Candomblé do Sul da Bahia*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011 - ISSN 1983-2850 ><http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>.

⁹⁸ SACRAMENTO, Valdineia de Jesus. Mergulhando nos mocambos do Borrachudo – Barra do Rio de Contas (século XIX) / Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos - 2008.p.77.

etnias próprias africanas”⁹⁹, como explica Regiane Mattos. Os etnônimos mapeados por si só não provam procedência dos escravos e também não esta tal intenção. Embora possamos perceber nas fontes a ausência da origem ou a nação dos escravos no sul baiano ao longo do XVIII e XIX, salvo os poucos casos em que há uma identificação de origem por parte dos mesmos. Vejamos alguns casos elucidativos. No dia 02 de março 1850, o juiz da paz de Maraú queixava-se ao presidente da província da Bahia que há dois meses encontrava-se preso um preto africano recolhido a cadeia por andar fugido e salientava que agiu corretamente, pois procedeu logo ao interrogatório, mas o mesmo não lhe dera nenhuma pista de quem seria o seu dono e por conta desse silêncio, estava preso há dois meses até que o mesmo falasse ou o dono aparecesse¹⁰⁰.

O preso era um preto africano, era o máximo que o juiz de paz sabia sobre sua identificação. Já o silêncio do preto interrogado, ao contrário, diz muito sobre sua estratégia de resistência diante da possibilidade de retorno ao cativo. Foram em situações como essas, onde predominam as denominações “preto ou africano”, que surgiu a maior parte das informações sobre a origem dos escravos que viviam em Maraú e nos termos da Vila. Uma segunda distinção étnica era feita pela utilização do termo “crioulo” quando havia necessidade de identificar os sujeitos no universo de escravos, pretos, forros e pobres, como nas situações em crimes de autoria desses sujeitos ou que eram acusados.

Em 30 de abril de 1859 o juiz se queixava de crimes cometidos por crioulos na Vila, como o caso crioulo João Francisco da Luz, conhecido como João Dodó, que às sete horas da noite sofreu um ferimento de outro crioulo de nome Manoel Marcelino Caito que afundou o crânio daquele outro.¹⁰¹ Embora o sobrenome “Caito” seja proveniente de Cuanza, sul de Angola, ali era apenas mais um crioulo. Por conta dessas lacunas, que esse silêncio sobre a cor foi discutido por Hebe Maria Mattos ao estudá-los na segunda metade do século XIX, salientando como percurso que o historiador trilha na investigação sobre a história da escravidão, ao qual considera como um dos “mais intrigantes e irritantes”.¹⁰² No entanto, algumas identificações foram possíveis, na leitura das entrelinhas do cotidiano,

⁹⁹ MATTOS, Regiane Augusto de. De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné Grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850). *Série: Produção Acadêmica Premiada* – FFLCH. USP, 2009, p.10.

¹⁰⁰ APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

¹⁰¹ APEB, Seção Judiciária, governo da província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

¹⁰² Hebe Maria Mattos. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 94-97.

citadas nas correspondências oficiais pela associação e interpretação intrigante, como postula Mattos.

E foi numa destas, entre muitas histórias envolvendo um povoado, denominado Quitungo, do qual o juiz relatara alguns crimes. No caso em questão, escreve o juiz, que no dia 11 de julho de 1859, numa “Fazenda do sertão do Quitungo, termo da Vila”, - ele tinha a honra irônica de informar -, que o cabra de nome Vicente, escravo do fazendeiro João Bernardo do Carmo matou com um tiro de espingarda uma escrava crioula de nome Josefa pertencente ao mesmo dono, e depois, carregou de novo a espingarda e suicidou-se com outro tiro dado sobre a cabeça do qual morreu instantaneamente”. E o juiz continua com as informações de praxe dizendo que foi instaurado um inquérito para que todos saibam” a verdade dos factos”¹⁰³. Neste segundo caso, o povoado em questão, chamado Quitungo era conhecido como reduto de negros, lugar perigoso do termo da vila. E a associação entre lugar de preto e de escravos como sinônimo de perigo, era fortalecida pela localização dos crimes ali. O mesmo juiz informa depois que “o indivíduo Pedro Gomes de Araújo foi acusado de dar três facadas no inspetor e em seu irmão no lugar chamado de Quitungo termo na Vila de Maraú, e escapando depois do crime”. O juiz afirma que esse sujeito teve incentivo do povo do referido lugar.¹⁰⁴ A ênfase do juiz era no sertão, sentido de distante e perigoso, a minha análise recai também no significado do termo, cuja origem bantu remetia à África Central. Tanto no primeiro caso em que preto africano designa o sujeito, quanto no segundo, que tem quitungo, como o lugar desses pretos, evidenciam a diáspora atlântica na região. Além de quitungo, uma sucessiva descoberta de termos ganhou vulto nos documentos analisados. Apesar de raras as situações, em algumas delas a identificação que remetia à origem africana deixava se entrever assim, indiretamente.

Os escravos que vieram para Maraú, Camamu, Nilo Peçanha, Ilhéus, Barra do Rio de Contas, seguindo a lógica do tráfico, eram oriundos de diversas regiões africanas, e em Maraú há denominações e usos de alguns termos específicos, o que sugere que a dinâmica do tráfico não impediu, - pelo contrário, fomentaram nomes genéricos e que foram negociadas em meio a múltiplas possibilidades dadas as origens étnicas diferenciadas ali -, que estes sujeitos escravizados denominassem os lugares, festas, santos, rios, povoados a partir de suas referências, conteúdos simbólicos (“crenças e valores”).

¹⁰³ APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

¹⁰⁴ APEB, Seção Judiciária, governo da província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

Em Maraú os objetos de pesquisa em torno das sociabilidades passam antes pelo entendimento e busca da origem de termos e o uso de vocábulos de origem africana, pela importância atribuída na tradição oral, memórias e narrativas do lugar. Sejam nomes de pessoas como os sujeitos como Bitu Andá e Marcelino Caito, e, mormente nos lugares como *o Rio Ambuba, Rio Bitus, Rio Tibola e Mombaça, Quitungo, Cassange, Cambuíço, Cucumbi, Mandu, Cassumba, Mombaça, Saruê, Ambuba, Goio, Jobel, Caiera*. Cada um destes termos tem grande significação em Maraú, foram incorporados nos falares cotidianos e a maioria destes são pertencentes às línguas quicongo e quibundo, como línguas majoritárias faladas em Angola, e em parte do Congo e são pertencentes à grande família etno-linguística bantu. Outras pertencem a regiões diversas, mas ali, são entendidas como africanas e, portanto, tem peso de apropriação étnica e remetem a uma “África”, a um povo que ali vivera, seja de passagem, em trabalho e frequência cotidiana, mas vigora essa memória e essa identificação coletiva. Estes atos denominativos se tornaram materializadas em expressões que foram identidades dadas, por exemplo, à capela, à santa padroeira, ao bairro, às ruas e um grande número de rios. O que sinaliza não sobrevivências, mas referências ressignificadas desses elementos culturais africanos, que quando despontaram na pesquisa apontaram como provenientes do grande universo que abarca a África Central. Mas é na Vila de Maraú que tais elementos se afiguram num conjunto, de importância atemporal. Tanto a toponímia quanto as memórias do desembarque, tornaram-se lugares de memórias centro-africanas.

Qualquer que tenha sido o “volume” do tráfico, dos escravos e de suas organizações, é importante destacá-los na região sul da província da Bahia. Caçanje é um termo de múltiplas significações, aparece ora como nação ora como lugar, neste caso em específico constituía um conjunto de reinos ao lado de Matamba e Caçanje, fixados no interior de Luanda, compondo as áreas de comercialização de escravo. O termo Caçanje para Maraú é nome de um lugar, uma praia que recebia os navios com escravos depois de serem proibidos; e aparece nas entrevistas como mais do que um simples lugar, ganha feições mais simbólicas, como o lugar de dor, começo do sofrimento, porta por onde as características atuais entraram na Vila, etc, assim como ponto de encontro, idas e vindas

Figura – Região da baía de Camamu e península de Maraú

Maria Vicentina Dick¹⁰⁸ quando afirma que a toponímia do Brasil constitui-se também com substrato, abstrato de etnias e falares, e com superestratos de natureza civilizatória. Com o passar do tempo foi constituindo formas peculiares de regionalismo. Assim, afirmo que há uma memória toponímica dos *topônimos*¹⁰⁹ (do grego *topos*, “lugar”, e *onoma*, “nome”), que constituem um interessante campo de pesquisa, aos quais considero essas nomeações como jogos classificatórios utilizados em situação adversa de necessidade de demarcar uma identidade presente num dado espaço. Mais uma vez, a memória aparece como categoria de análise e como uma ancoragem para as práticas que só por existir, ou melhor, resistirem informa para além da performatividade da festa.

Em função desta argumentação, interessa discutir e articular essa apropriação e territorialidade realizadas por estes sujeitos perpretadas por contribuições dos diversos grupos étnicos, que em sua maioria oriundos da África Central demarcaram suas experiências nomeando os lugares do qual em primeiro plano depreende-se como forte mostra de poder simbólico que essa apropriação subjaz. Para Yeda Pessoa de Castro estas são também “marcas lexicais portadoras de elementos culturais compartilhados”¹¹⁰. E reforça essa expressividade bantu explicando que “calcula-se que dos 75% dos quatro milhões de indivíduos trazidos em escravidão para o Brasil, a maioria era proveniente dos reinos do Congo e do Ndongo, de falas quimbundo e quicongo, e foram distribuídos por todo o território brasileiro do começo do tráfico, no século XVI, ao seu final, no século XIX.”¹¹¹ Na história do Congo¹¹², e depois no tráfico transatlântico em diáspora, encontramos as bases filosóficas do pensamento e cultura que dariam contornos às práticas religiosas na Bahia.

¹⁰⁸ DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *O léxico toponímico: marcadores e recorrências linguísticas*. In: *Revista Brasileira de Linguística*. (SBPL) (Sociedade Brasileira de Professores de Linguística). São Paulo: Plêiade, 1995. v. 8. Os nomes como marcadores ideológicos. In: *Acta Semiótica et Linguística* - SBPL (Sociedade Brasileira de Professores de Linguística). São Paulo: Plêiade, 1998. v. 7., (2006, p.94-95).

¹⁰⁹ A Toponímia é uma área de investigação que se fundamenta na ideia de que a nomeação de um lugar não se dá de maneira aleatória ou despropositada, mas que essa nomeação ao ser investigada pode revelar importantes informações referentes à língua em uso na região pesquisada e aos costumes e valores preponderantes na conduta dos falantes. Ela também pode revelar os acontecimentos históricos e as influências sofridas através dos contatos com outros grupos étnicos que ali se instalaram.

¹¹⁰ CASTRO, Yeda Pessoa de. *Marcas de Africania no Português Brasileiro. Núcleo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Linguas e Culturas*. Africanias.com, 01 (2011). Pag. 2 .

¹¹¹ CASTRO, Yeda Pessoa, Op. Cit.

¹¹² VANSINA, Jan. *O reino do Congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

Mesmo diante da diversidade étnica pelo qual se estruturavam as sociedades africanas em diáspora, é importante destacar que num macro universo como o de cultura bantu sendo matriz referencial, em diáspora alguns etnônimos foram ali admitidos como demarcadores de determinadas regiões. Como neste caso, em Maraú, os termos surgem como sinais diacríticos de africanos que deixaram tanto nos lugares quanto nas festas dos padroeiros já nomeados, um identidade sobreposta, tida como “africana”, isto já é por demais relevante. E naquele contexto, foi preciso que certos termos fossem auto-referenciados por eles e mesmo que estes representassem vastas regiões da África ou portos de embarque. Pesa o fato de que diante de uma sociedade branca e escravocrata, a manutenção dos termos, ainda que não significassem um único lugar específico, o que era claro no entendimento dos escravos, não era para os seus senhores. E mais, para os africanos era a abertura de um espaço político de negociação identitária, ao, por exemplo, dar um sobrenome africano a uma santa católica como neste caso Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, lugar do norte de Angola.

Seria um fato corriqueiro na história, se tomássemos como parâmetro o fato de que nos lugares onde houve a escravidão, houve nomeação. Mas tangencio para a importância assumida destas ações em Maraú, como lugar empírico inédito, sem estudos precedentes dessa natureza. Isto não pode passar incólume, ainda mais diante do fato de que em outros lugares de entorno, uma palavra como *cambuízo* não possui a importância que tem lá, e mais, não conheço no Brasil, registro de nenhum outro lugar com esse termo. No entanto, em Maraú é bairro, é sobrenome do padroeiro, é o nome de uma irmandade que construiu uma capela no século XIX em homenagem a Nossa Senhora do Cambuízo. A tradição oral da comunidade quanto a esta capela, por exemplo, oferece detalhes, de que esta teve sua construção originada de um protesto, em virtude de alguns escravos serem impedidos de frequentar a igreja matriz salvo em condições de catequese. Isto sim interessa sobremaneira a essa pesquisa é essa representação, de um episódio de resistência que gerou ações coletivas em resposta. Como as palavras encontradas nas confrarias, nas festas e em outras denominações que, se em conjunto apontam para essa direção étnica e identitária, por si só já valem a discussão dessa intrínseca diversidade. É ainda Mac Cord que aponta os caminhos assinalando que a identidade étnica surge, portanto, como uma efetiva construção política. Diante de uma proibição e coibição é presumível que os escravizados ali em conjunto e ação também coletiva preferissem demarcar de modo reativo e diacrítico

dando, por exemplo, um de seus grupos étnicos, ou mesmo o termo de empréstimo do porto de embarque ou registro dos traficantes. O que importa é a ação de nomear, e neste caso em Marau foi política. E Cord ainda reforça que “Apesar da generalização, *africanos*, que se instituiu no transcorrer dos novecentos, a marca étnica não arrefeceu instantaneamente.”¹¹³

De posse dessa memória coletiva da importância da história da escravidão em Marau, recorri a um corpus documental que coadunasse com essa ideia e os sentidos dados pelos moradores do lugar. E tais etnônimos como *caçanje e mandu* não podem ser ignorados repito. Nesta perspectiva, considero que a cultura predominante de Angola é um diferencial sobre as demais culturas africanas em Marau, e para sustentar essa afirmação, pensemos em como, na discussão anterior, explicamos o tráfico e a diáspora no espaço atlântico em volta.

Desta capacidade de integração e, principalmente, a religiosa, suscito a forma como estes escravos puderam integrar-se em Marau de tal forma que dividiram as atenções e predileções dos católicos da pequena vila. Isso se supõe pela força quem tem o ato de acrescentar um sobrenome centro-africano para a padroeira como já me referi aqui. E mais, soma-se o peso simbólico ao fato de que a santa como patrona da capela erguida por eles já fora acrescentada ao santo patrono oficial e primeiro da Vila de Marau, São Sebastião, de iniciativa e devoção dos capuchinhos italianos. O histórico da Vila traz dois elementos importantes: a denominação “Cambuízo”, a capela foi erguida pela Irmandade dos Negros do Cambuizo no início do século XIX, 1818, e também deu origem a um bairro negro chamado Cambuizo onde a igreja de mesmo nome fica na praça central do bairro e ao lado uma capela e um cemitério, no alto, próximo ao mar e mais afastado do centro da Vila. É um lugar de reconhecida identidade e memória coletiva de atuação dos escravos que viviam na vila.

Figura 01: Igreja, capela e cemitério

Figura 02: Bairro do Cambuizo.

¹¹³ CORD, Mac. Op. Cit, p.05



Fonte: Fotografias da Pesquisa de Campo de Cristiane Batista em Janeiro de 2012

Como duas marcas materiais e imateriais dos escravos que viveram ali, esta é a versão dos que vivem lá hoje, a mesma versão que a administração paroquial tem para contar, é um fato suposto e compartilhada pela comunidade local.

Neste contexto dois conceitos extremamente imbricados como o termo nação¹¹⁴ e o outro, "Angola"¹¹⁵, devem ser explicitados quando me reporto aos africanos oriundos da África Central. E presumível que em Marau, a reunião de diversos grupos étnicos resultasse em alianças, formas de organização de sociabilidades, tanto no trabalho quanto na vida religiosa. Então “nação” nessa abordagem aqui não corresponde necessariamente a uma etnia, que por exemplo, teria se “transplantado para Marau”, mas considerar de modo muito largo que em alguns casos, nações, grupos étnicos, reinos, vilas, regiões e grupos linguísticos podem coincidir. Penso que importa mais, e aqui a discussão procura deixar isso bem claro, é lidar com o campo onde as *nações* e as representações atribuídas a este conjunto tem valor para um determinado grupo e dão o tônus do que aqui se discute, de modo que apreendo as contribuições linguístico-culturais africanas.

¹¹⁴ O termo nação tem sido bastante discutido. Dentre tais acepções considero que os sentidos aqui tomados primam pelo que discutem: OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Asia* n. 19/20, 1997. pp. 37-73; KARASCH, Mary. ‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000. pp. 127-139; SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimos a Guiné no Brasil colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 161, n. 407. abr/ jun. 2000. pp.71-94.

¹¹⁵ Coadunando com as ideias centrais discutidas por Mariza Soares, o termo “nação” não se refere a nenhuma identidade étnica ou cultural africana específica, ele foi criado pelos colonizadores para definir, dentre outros, as regiões de origem dos escravos, portos ou mercados abastecedores. Sobre as “nações e grupos de procedências” africanas, conferir SOARES, Mariza de Carvalho. Op. Cit., p.93-127.

Lembro ainda como no caso que citei anteriormente em torno do termo Cassange¹¹⁶ a grande feira de venda de escravos do norte de Angola. Angola pode significar muita coisa. É um termo “guarda-chuva” como nos advertiu João José Reis¹¹⁷ e como tem nos sustentado contra as imprecisões o fabuloso texto “Quem eram os negros da Guiné” de Mariza Soares¹¹⁸. E não foi com essa procedência que as fontes e os depoentes identificaram os indícios que eu resolvi tomá-los como centro-africanos em Marau. De posse desse arcabouço tanto material quanto mnemônico é que a pesquisa passou a agrupá-los mesmo sob diversas possibilidades, de uma forte presença de expressões culturais que mesmo reelaboradas, são de modo inequívocos embora generalizantes, africanas.

Se na procedência não podemos afirmar a origem e os limites dos significados de certos termos, como adverte Mac Cord¹¹⁹, no destino, entretanto, podemos vislumbrar outras formas associativas entre palavras e termos que cumpriam a manutenção de um conjunto de práticas culturais que salvaguardariam informações sobre pelo menos uma partilha de traços culturais comuns para além da língua. Esta ideia atua como suporte para tecer outras, entre as quais se sustenta essa pesquisa. Lembro advertidamente em como as análises empreendidas por estes autores estão imbricadas de grande dose do constructo ideológico vigente ali, permeadas é bem verdade do enquadramento ideológico sobre o negro e prenhe de adjetivações negativas e preconceituosas sobre os Angolas. Desses autores apontarei os elementos que em seus textos corroboram com as expressões culturais encontradas em Maraú que me levaram a identificar aproximações com os povos bantu.

Com essas ressalvas todas, importa que se note que estes autores em comum apontaram as manifestações culturais, entre elas a que constitui objeto central desta pesquisa, a festa do cucumbi - folguedo cujo termo é variação de congada, ambas realizadas em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito inclui ainda a coroação de reis e rainhas negras - a festa aos santos pretos e a devoção a esta variação de Nossa Senhora como influência muito próxima da cultura bantu na sociedade baiana. E aqui destaco que estas manifestações de raízes afro centrais estão presentes no sul da Bahia e até então não

¹¹⁶ A palavra apresenta variação de grafias como cassanje, caçange, cassange, optei por manter conforme a fonte.

¹¹⁷ REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.

¹¹⁸ *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹¹⁹ CORD, Mac. Identidades Étnicas, *Irmandade do Rosário e Rei do Congo*: sociabilidades cotidianas recifenses (século XIX), *Revista de Antropologia -Campos*, vol 4, 2005.

foram exploradas pela historiografia. A proveniência de uma região centro-africana em trânsito e em reelaboração na diáspora transatlântica suscitou novas identidades e estas têm recebido espaços de discussão em outros contextos, numa perspectiva afro-americana e neste íterim estão inclusos tanto o Rio de Janeiro quanto o Sudeste brasileiro no Vale do Paraíba, com pesquisas profícuas, além dos já citados trabalhos sobre a Bahia. Essas são as principais regiões cujo intenso tráfico legou a presença de escravizados oriundos da África Central.

As ideias de John Thornton¹²⁰ e de James Sweet¹²¹ encontram denominadores comuns para além das diferenças que foi o estudo sobre o eixo central, África, e as culturas religiosas em trânsito pelo tráfico e diáspora, sendo que ambos os autores recaem na ideia de uma nova formação cultural e religiosa, nesta assistimos na Bahia Oitocentista. Neste lastro geral, podemos pensar em como esse processo também teria se dado na Bahia. E mais, em como as culturas centro-africanas são parte constituinte de muitas culturas popularizadas e imbricadas ao modo de ser, fazer, falar e - açambarcando as sociabilidades -, festejar com origem no outro lado do Atlântico. E James Sweet volta-se para o campo da cultura e do religioso quando explica que, no Brasil, o predomínio da África Central, no tráfico de escravos resultou, durante os séculos XVII e XVIII, numa proliferação de ricas formas culturais e instituições religiosas centro-africanas. »¹²² Estas em conjunto tanto dos termos e etnônimos, assim como os observados na toponímia, no ato denominativo de festas locais como o cucumbi e o mandu e na cidade vizinha, Nilo Peçanha, com o Zambiapunga, em Cairu e Camamu com a congada, são patrimônios culturais tão religiosos quanto bantus.

Nesta direção, é que ao dialogar com manifestações religiosas de acentuada e propalada origem centro-africana ou mesmo apoiar-me em termos de Angola, tão correntes no cotidiano de um povo, como o bairro, o padroeiro e os nomes de suas festas, aproximo-me do que em linhas gerais, inter-relaciona, como Sweet explica que estão embutidas nessas expressões religiosas e culturais baianas, contornos gerais dos rituais *mbundo* que permaneceram intactos, como elementos genuinamente angolanos de invocação espiritual e conseguiram atravessar o Oceano Atlântico. Por fim, parafrasearei Robert Slenes, quando

¹²⁰ THORNTON, John. K. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas de Umbundo, de 1500 a 1700”, in Linda M. Heywood (org.) Diáspora negra no Brasil, São Paulo, Editora Contexto, 2008, pp. 81-100.

¹²¹ SWEET, James H. Recriar África – cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1441-1770). Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.

¹²² Idem, p.143

afirma que o “jongo hoje em várias comunidades do sudeste, quilombolas ou não, é uma das maiores evidências da força da presença de escravos centro africanos no século XIX”.

¹²³ Em várias vilas como a de Maraú, a presença de irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, das festas de congado, cucumbi¹²⁴, taieiras, zambiapunga e mandu nas antigas vilas, quilombolas ou não, é uma das maiores evidências. Depreendo assim, que na concepção de Pierre Nora, de “lugares de memórias” ¹²⁵ e ressignificação compartilhados na diáspora atlântica no sul baiano e que é de inequívoca riqueza daquilo que entendendo como reelaborações da cultura centro-africana no Novo Mundo. Assim como será oportuno perceber outras expressões como as festas negras e as confrarias e irmandades que foram organizadas pelos escravos de Maraú Oitocentista, como um *continuum* cultural civilizatória centro-africano.

Referências

APEB – Ação de Liberdade – Seção Judiciária. Documentos: 23/0810/22 \ 44/15/83/24\ 23/805/04 \ 23/0808/05 \23/0808/12 \23/080/02 \ 23/802/07\ 23/801/39 \31/1100/30

APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

APEB, Seção Judiciária, Maraú - Testamento, Livro 01, Registrado em 1813-11-04.

APEB. Seção Histórica, Juízes, Ilhéus, maço 2397, Joaquim Rodriguez de Sousa, Juiz de direito para o Presidente da Província, 10 set. 1851.

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

SLENES, Robert W (2007): “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca/Campinas: Cecult.

¹²⁴ Festa de origem centro-africana que se apresenta como uma variação da congada, da eleição de reis negros.

¹²⁵ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 10, 1993.

AMIM, Valéria. *Águas de Angola em Ilhéus: Configurações Identitárias no Candomblé do Sul da Bahia*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011 - ISSN 1983-2850 > <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.htm>

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Tradução de Luiz A.P. Souto Maior. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

CAMPOS, João da Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de Africania no Português Brasileiro. *Núcleo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Línguas e Culturas*. Africanias.com, 01 (2011).

_____. Etnômios africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Asia*, 6-7, 6-7, Universidade Federal da Bahia, 1968.

CERTEAU, Michel de. Relatos de espaço. In: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, s/d.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORD, Mac. Identidades Étnicas, *Irmandade do Rosário e Rei do Congo*: sociabilidades cotidianas recifenses (século XIX), Revista Campos de Antropologia Social, volume 4, p.51-66, 2005.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: as últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CRUZ, Ronaldo Lima da. *Tráfico Clandestino de Escravos: A atuação o Juiz De Direito de Ilhéus da Apreensão dos Africanos Desembarcados da Praia de Mamoam em 1851*. Documentação e Memória/TJPE, Recife, PE, v.2, n.3, 119-134, jan./dez.2010.

DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976. Apud

KARASH, Mary. Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. In: Journal of Latin American Lore. Los Angeles, 5, n.2, 1979, pp. 233-253.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *O léxico toponímico: marcadores e recorrências lingüísticas*. In: *Revista Brasileira de Lingüística*. (SBPL) (Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística). São Paulo: Plêiade, 1995. v. 8. Os nomes como marcadores ideológicos. In: *Acta Semiótica et Lingüística* - SBPL (Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística). São Paulo: Plêiade, 1998. v. 7., (2006, p.94-95).

FARIA Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. Revista Tempo, p.126. Disponível em > <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07.pdf><

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: Tráfico ilegal de escravos e comércio ilícito em Angola, 1830-1860*. 1995. Dissertação (Mestrado)– Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MAMIGONIAN, Beatriz G. Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres. In: Florentino, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 389-417;

MATOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATOS, Hebe. ABREU, Marta. “Remanescentes “das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação”. Artigo originalmente publicado em “Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal”, revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim), Ano XI (2011) n. 42, Dossiê *Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes*, pp. 147-160.

MATTOS, Regiane Augusto de. De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné Grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850). Série: Produção Acadêmica Premiada – FFLCH. USP, 2009.

INTZ, Sidney e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana*. Uma perspectiva antropológica, Edição revista de 1992, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas - Universidade Cândido Mendes, 2003.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 10, 1993.

PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. "O Processo de Crioulização no Recôncavo Bahiano (1750-1800)". *Revista Afro-Ásia*, 33, 2005.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista. Tese (Doutorado)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, São Paulo, 2005.

RODRIGUES, Rodrigues. *O Infame Comércio*: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850), Campinas, Ed. da Unicamp, 2000.

_____. *De costa a costa*: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860), São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Descobrindo a Guiné no Brasil colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 161, n. 407. abr/ jun. 2000. pp.71-94.

SACRAMENTO, Valdineia de Jesus. Mergulhando nos mocambos do Borrachudo – Barra do Rio de Contas (século XIX) / Dissertação (mestrado) -UFBA, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – 2008

SANTOS, Lara de Melo dos. Revolta Indígena e Escrava em Camamu no século XVII. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2004.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

_____. *Caminhos e descaminhos da abolição*. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888). Curitiba: UFPR/SCHLA, 2007.

_____. Memórias do Tráfico Ilegal de Escravos nas Ações de Liberdade: Bahia, 1885-1888. Afro - Ásia, 35 (2007), 37-82.

KARASCH, Mary. ‘*Minha nação*’: identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000.

_____. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-2850*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas de Umbundo, de 1500 a 1700”, in Linda M. Heywood (org.) *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo, Editora Contexto, 2008.

SLENES, Robert W. Slenes, "*Malungu, Ngoma vem!*" África encoberta e descoberta no Brasil - Luanda: Ministério da Cultura, 1995.

_____ "*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro, 2007.

SWEET, James H. Recriar África – cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1441-1770). Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.

VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África*, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1997.

VIANA FILHO, Luiz. O negro na Bahia. 2. ed São Paulo; Brasília: Martins: INL, 1976.

PRETOS E PRETAS DE NAÇÃO:

tecendo vínculos e reconstruindo vidas na diáspora, Desterro, 1850/1880.¹²⁶

Claudia Mortari Malavota¹²⁷

Fábio Amorim Vieira¹²⁸

Resumo: Este artigo busca evidenciar a presença das populações africanas, os chamados *pretos de nação*, na cidade do Desterro, na segunda metade do século XIX. A partir da pontuação de alguns de seus vínculos familiares e relações de trabalho, busca-se analisar os constantes processos de construção e reinvenção de suas identidades no contexto da diáspora. As fontes analisadas para tal abarcam notícias de jornais, ofícios criminais e cartoriais. As evidências apontam que os *pretos e as pretas de nação* ao desenvolverem seus trabalhos na cidade acabaram por estabelecer diversos vínculos de solidariedade, que indicam que criaram possibilidades de escolhas e lidaram com as incertezas de sua existência de uma forma que pode parecer ambígua, mas intrínsecas em suas vivências, dentro de um tempo e contexto de uma vila portuária ao Sul do Brasil.

Palavras-chave: Africanos, Vínculos Familiares, Identidades, Diáspora.

Abstract: This article demonstrates the presence of African people, the so-called Pretos de Nação, in the context of the city of Desterro in the second half of the nineteenth century.

¹²⁶ O presente artigo se constitui de resultados preliminares da pesquisa intitulada *Homens e Mulheres de cor e qualidade: Um estudo acerca das identidades/identificações das populações de origem africana em Desterro/Florianópolis, 1870/1910*, do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED/UDESC). Desenvolvido desde agosto de 2011. O objetivo é mapear as configurações de identidades das populações de origem africana, através da análise de documentos que apontem suas relações de vínculo familiar e de trabalho a fim de perceber que estas passam por constantes processos de construção e reinvenção a partir de transformações no contexto estudado. A pesquisa contou com a participação das bolsistas de Iniciação Científica Mariana Heck Silva e Tamires Tavares Pacheco, ambas acadêmicas do curso de História da FAED/UDESC e também membros do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB). Embora o recorte cronológico do trabalho seja a partir de 1870 para acompanhar algumas trajetórias de vida foi necessário recuarmos um pouco no tempo na pesquisa das fontes documentais.

¹²⁷ Professora Adjunta de História da África do Departamento de História do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED/UDESC) e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UDESC).

¹²⁸ Acadêmico da 6ª fase do Curso de História do Centro de Ciências Humanas e da Educação (FAED/UDESC), bolsista de iniciação científica membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UDESC).

Through the analysis of their work and solidarity relations, this study aims to understand the properties of their identities. We assume that these properties go through constant reinvention and construction processes from established strategies for these subjects to survive in the context of diaspora. This study confronted historical sources such as newspaper reports, criminal and notarial offices. The evidence shows that these African men and women in order to develop its work in the city eventually established many ties of solidarity. It indicates that these people created opportunities of choices and dealt with the uncertainty of their existence in a way that may seem ambiguous, but intrinsic to their experiences within a context and time of a harbor town in southern Brazil.

Keywords: African, Family Linkages, Identity, Diaspora.

No dia vinte e um de novembro do ano de 1857, a *crioula* Eva, cativa do Doutor Manoel Pinto Portella, se dirige à Igreja Matriz para batizar a sua filha, a inocente Maria, então com apenas um mês de vida, a qual teve como padrinhos Egos, *africano*, e Nossa Senhora das Dores.¹²⁹ Em outro momento, em vinte e dois de março de 1860, o Chefe de Polícia da Cidade de Nossa Senhora do Desterro, em correspondência enviada ao Presidente da Província de Santa Catarina, informa que foi preso na noite anterior o *preto livre* Francisco Sergio. Este foi encontrado perambulando pelas ruas da cidade a “1 hora da noite” e ainda fugiu da patrulha¹³⁰, o que o tornou um suspeito em potencial. Cerca de um mês antes, em 10 de fevereiro, em situação diversa, o *preto Joaquim Mina* comprava a sua carta de alforria conquistando a sua tão almejada liberdade para que pudesse desfrutar desta “como se de ventre livre nascesse” e “onde lhe aprouver”.¹³¹

O que estes vestígios de histórias têm em comum?

¹²⁹ ACMF (Arquivo da Cúria Metropolitana de Florianópolis). Livro de Registro de Batismo de Escravos da Freguesia do Desterro, 1857-1861.

¹³⁰ APESC (Arquivo Público do Estado de Santa Catarina). Livro de Correspondência do Chefe de Polícia ao Presidente de Província, mar. 1860, p. 136.

¹³¹ CK (Cartório Kotzias). 1º Ofício de Notas Livro 66, Desterro, 1859-1860, Fls. 27 e 27v.

Além de se constituírem de diversas experiências¹³² e vivências, o que é comum nestes fragmentos, ou vestígios, é a referência à procedência africana de seus protagonistas e a presença de indícios que apontam para a criação, por parte destes, de formas de viver a vida no contexto de uma vila portuária ao sul do Brasil do século XIX. São estes vestígios da presença africana na cidade do Desterro que este artigo pretende discutir e visibilizar.

Pretende-se mostrar que os africanos estabeleceram diversos vínculos de solidariedade e, também, de conflitos, lidando com as incertezas de sua existência de uma forma que pode parecer ambígua, mas intrínsecas em suas vivências, dentro de um tempo e um contexto. Mas algumas outras questões também podem ser problematizadas: como as populações de origem africana vão ser identificadas? Quais identidades vão ser construídas por estas na diáspora a partir de suas relações pessoais e vivências?

Para a construção de uma imagem possível do passado, nos dizeres de W. Benjamin (1985, p. 224), recorreremos à pesquisa em diversas fontes documentais (ofícios de Delegados de Polícia, registros cartoriais, notícias de jornais, registros de batismo e processos de liberdade) estabelecendo um diálogo com a bibliografia especializada que aborda a temática das populações africanas. O trabalho foi realizado através da análise qualitativa dos documentos, pois esta possibilita construir a história das múltiplas vivências e formas de estabelecimento de relações sociais de alguns indivíduos em particular (MALAVOTA, 2007). Aqui, muito influenciados pelas ideias de Ginzburg, pensamos que é preciso buscar nas fontes *indícios, pistas, vestígios* acerca das práticas sociais de uma pessoa, de um grupo de pessoas ou de uma família, analisá-las e interpretá-las (1989, p. 144-167). Isto porque, segundo Geertz, a cultura é uma *teia* de significados tecidas pelo próprio homem e como não temos “familiaridade com o universo imaginativo dentro do qual seus atos são marcos determinados” não podemos determinar que tal ato possui x significado, não se dando, portanto, um significado real as práticas, mas interpretando-as (1989, p. 13-44).

Neste ponto de vista, as fontes históricas devem ser interrogadas e problematizadas. Mas a *prova*, obtida por meio da análise dessas fontes e usada pelo historiador para construção de um determinado conhecimento ou processo histórico deve ser vista apenas

¹³² O conceito de experiência aqui empregado se refere a uma forma de solução prática para analisar os comportamentos, os valores, as condutas, os costumes, enfim, as culturas (THOMPSON, 1988; WILLIAMS, 1979). De acordo com Challoub “a vigência do enredo da dominação paternalista não significava que os subordinados estavam passivos, incapazes de perseguir objetivos próprios, impossibilitados de afirmar a diferença. (...) afirmar a diferença no centro mesmo dos rituais da dominação senhorial”. (CHALLOUB, 1998).

como uma perspectiva sobre a realidade, pois o ponto de vista da análise do historiador é seletivo e parcial. Além disso, é preciso considerar que a “forma como o historiador lida com as fontes, como elabora as interrogações acerca do seu objeto de estudo, como constrói a sua narrativa, de certa forma evidencia uma tomada de posição em relação àquilo que se propõe fazer”. (MALAVOTA, 2007, p. 32-33). Portanto, as fontes não fornecem um acesso imediato a uma determinada realidade, nem são janelas através das quais é possível ver o passado tal como ele ocorreu, mesmo porque também são construções específicas de alguém de um determinado período.

Outra questão pertinente a ser considerada é pensar que as fontes de pesquisa que estamos utilizando são produções daqueles que detinham o poder evidenciando, sobretudo a forma como as elites brancas dirigentes pensavam no período com exceção feita aos processos judiciais dos quais se podem apreender, mesmo que indiretamente, os depoimentos de africanos e seus descendentes (WISSENBACH, 1998). Mas na perspectiva que estamos trabalhando pensamos que um olhar sobre os indícios nos permitem evidenciar não somente como a sociedade se estruturava ou as representações existentes sobre as populações africanas, mas principalmente como se identificavam e os laços de solidariedade que estabeleciam bem como as relações de conflitos que ocorriam.

Assim, a partir da problematização das fontes é preciso perceber, “não o que o poder público considerava a respeito destes indivíduos, mas principalmente os sentidos atribuídos por eles mesmos às dimensões de suas vidas a partir da construção de partículas de suas práticas cotidianas e das relações sociais” (MALAVOTA, 2007, p. 34). Através do rastreamento nas fontes dos nomes dos africanos e de seus donos, no caso de qualidade de cativos, tem-se o guia para a prática do mapeamento de relações homens e mulheres teciam entre si, construindo suas trajetórias históricas enquanto sujeitos ambientados no contexto da diáspora.

A cidade e as populações de origem africana.

O nosso contexto é a cidade do Desterro, capital da Província de Santa Catarina, localizada na Ilha do mesmo nome. Em seu coração, pulsava o porto, marcado pela presença de inúmeros trabalhadores das mais diversas origens, africanos e seus

descendentes bem como brancos pobres. Estes sujeitos vertiam suor na beira dos barcos e navios diariamente, carregando diversos produtos e, entre eles, a farinha de mandioca produzida nos engenhos de várias freguesias da Ilha bem como em outras espalhadas ao longo do litoral catarinense como São Miguel, São José, Laguna e Tubarão. Era no porto do Desterro, que se reunia a produção e daí era embarcada para Montevidéu, Pernambuco e Rio de Janeiro (CARDOSO, 2008, p. 64). Na metade do século XIX de uma população de cerca de 11.000 habitantes cerca de 1.800 (16%) desses estavam envolvidos nas atividades marítimas como mestres, contramestres, praticantes, patrões de lanchas, marinheiros, carpinteiros e calafates (HÜBENER, 1991, p.185).

Dados relativos ao ano de 1855 atentam para a importância dos portos no comércio da província. Segundo João José Coutinho, Presidente da Província, havia, no tráfico da capital e rios navegáveis, o emprego de 107 embarcações marítimas, algumas baleeiras e mais de 200 canoas pertencentes aos moradores do litoral. Na navegação costeira e de cabotagem eram 166 embarcações pertencentes à praça, tripuladas por 817 pessoas, sendo 428 brasileiros, 134 estrangeiros e 315 escravos. Mas, além dos dados relativos ao comércio marítimo local, há, também, a presença de embarcações estrangeiras no porto: uma de navegação feita para o Rio da Prata, outras duas do Rio de Janeiro, além de 3 embarcações estrangeiras.¹³³

Também no âmagio desterreense, estava a praça e a sua vivacidade era exaltada nos ruídos provocados por pessoas que por ali circulavam. Na beira da praia estavam as barraquinhas de comércio, ostentadas por africanos e crioulos, em meio a quitandeiras¹³⁴ escravas ou libertas e passantes, indo ou voltando do porto. Alguns produtos também eram vendidos nas diversas canoas fundeadas ao longo da praia central da cidade, vindas de diferentes pontos da ilha e do continente, carregadas de gêneros que eram expostos em esteiras nas areias da praia. Próximo a este, o mercado da cidade era marcado pelo ir e vir de pessoas comprando, vendendo, conversando.

¹³³ APESC. Fala do Presidente da Província de Santa Catarina João José Coutinho, 1855.

¹³⁴ As quitandas eram definidas à época como “casas em que principalmente se vendem verduras, frutas, carvão, lenha, ovos, e outras miudezas semelhantes, ainda que nelas também se vendam alguns gêneros comestíveis da terra, como farinha, arroz, milho, etc., por peso ou medida em pequena quantidade”. Coleção das Decisões do Império do Brasil de 1844. Tomo VII. Rio de Janeiro: Reimpressa na Typografia Nacional, 1865, p. 44. Decisão 61 – Fazenda – Aviso de 31 de julho de 1844.

Esse espaço social, a vila portuária do Desterro, foi historicamente produzido de forma que [...] foi construído pelas pessoas que nele viviam ou que por ele apenas transitavam de passagem. Essas pessoas instituíram as suas marcas pelos espaços da vila continuamente, cotidianamente. Pertencentes a diferentes origens e condições sociais, tinham o cais do porto e as ruas da vila como lugares de trabalho, de sobrevivência, de vivência e de sociabilidade. (MALAVOTA, 2007, p.60)

Em Desterro, trabalhadores escravos e forros realizavam uma infinidade de ofícios urbanos: vendendo produtos nas ruas, carregando mercadorias no porto, construindo casas, trabalhando no serviço de ganho¹³⁵ ou de aluguel, na iluminação pública, no transporte marítimo, como marinheiros e pescadores, em ofícios mecânicos ou na agricultura das pequenas propriedades existentes ao redor da cidade, bem como, exercendo uma infinidade de atividades domésticas (CABRAL, 1979).

Por exemplo, das rendas adquiridas pelas africanas e crioulas escravas e forras quitandeiras, que vendiam suas mercadorias em quitandas ou tabuleiros espalhadas pela cidade como citado anteriormente, dependia a subsistência de várias famílias, conforme nos informam os ofícios enviados à Câmara Municipal, nos quais algumas mulheres pedem a licença para suas escravas poderem vender produtos pela cidade. Segundo Pedro (1994, p. 126-127):

Em 1850, Angélica Maria da Conceição pedia, em ofício à Câmara, para ser liberada da licença que deveria pagar para uma ‘*preta* vender doce pelas ruas desta cidade, para poder tirar o pão para si e seus inocentes filhinhos’. Informava, ainda, Angélica, que vivia na miséria, e que seu marido Manoel Francisco da Silva estava ‘ausente’. Ainda em 1850, Ana Joaquina de Campos pagava licença para a ‘*preta* Felipa’ vender ‘gêneros comestíveis e alimentares’. Maria Rita Conceição pagava licença para a escrava Maria Calahá fazer o mesmo. (...) Ainda em 1850, de acordo com Pedro Ferreira da Silva, em suas

¹³⁵ O trabalhador escravo nas áreas urbanas trabalhava junto ao seu proprietário era alugado ou trabalhava por conta própria, levando posteriormente uma parte da quantia que ganhava ao seu proprietário. Era o sistema de trabalho chamado de “ganho”. A existência dos escravos de ganho é um dos exemplos que evidencia a variedade de atividades desenvolvidas pelos escravos e em contrapartida a complexidade das relações escravistas no contexto. Essa prática de trabalho permitia, em alguns casos, que o escravo ficasse como pagamento o valor que ultrapassava o “jornal” estipulado pelo seu senhor, possibilitando a acumulação de um pecúlio para a compra da sua alforria (SOARES, 1988).

Reminiscências, na Praça do Desterro, ‘perto da praia, mulheres de cor preta frigiam peixe, cozinhavam mocotó e faziam comida para vender’.

Em 1850, Francisco Antônio Cardoso, através de um requerimento à Câmara Municipal, pediu licença para que sua escrava, Maria, *nação* Angola, vendesse quitanda pelas ruas da cidade. No dia seguinte, enviou outro requerimento, em nome de sua mãe, Dona Marianna Joaquina do Livramento, para que suas duas escravas pudessem vender “gêneros de confeitaria pelas ruas e lugares” da cidade.¹³⁶

Segundo Wissenbach, a experiência citadina dos escravos introduziu a todo o momento componente diversificado à sua condição. As suas ocupações funcionavam segundo às exigências dos mercados urbanos. “Acrescentando-se tais demandas ao menosprezo escravocrata reservado a todas as formas de trabalho manual, escravos e libertos, crioulos e negros africanos desempenhavam quase todas as funções das economias citadinas, das mais especificadas às menos qualificadas” (1998, p. 63).

Em meados do século XIX a cidade passava por transformações advindas do seu crescimento e a edificação de novíssimos prédios e reformas urbanas tornava a capital mais ancorada aos moldes metropolitanos a cada bloco cortado por Jeremias Lobo, filho do cativo Matheos¹³⁷, e outros trabalhadores da pedreira da cidade. Vestígios do processo de crescimento desta eclodiam, e a tinta era ainda vívida nos muros e nas paredes decoradamente pintados por conta da ilustre visita do Imperador Pedro II à Desterro em outubro de 1845 (CABRAL, 1979).

Esse crescimento pode ser percebido ainda através do número de edificações construídas. Em 1832, dentro dos seus limites, havia 29 quarteirões, sendo que a população contava com cinco mil pessoas. Já em 1866, havia 41 quarteirões, 852 prédios de moradia, além dos edifícios públicos. E em 1871, já havia na cidade 1542 edificações, das quais 151 eram sobrados, 31 assobradados e 1360 casas térreas. Estavam em construção o teatro, o quartel da polícia e o quartel das forças de depósitos (VEIGA, 1993, p. 78 e 80).

¹³⁶ AHMF (Arquivo Histórico Municipal de Florianópolis). Fundo: Câmara Municipal de Desterro. Série: Requerimentos Diversos. Ano: 1849 a 1853. Pasta 12. Requerimento à Câmara Municipal, 27 de agosto de 1850 e Requerimento à Câmara Municipal, 28 de Agosto de 1850.

¹³⁷ APESC. Livro de Ofícios do Chefe de Polícia ao Presidente da Província, 1865 set. v. 06, p. 76.

Contudo, não só os edifícios públicos, sobrados e chácaras pertencentes aos senhores e senhoras de alta e média estirpe habitavam a capital. Enraizadas nas outras faces da cidade, estavam às localidades pobres onde jaziam as choupanas e os cortiços ocupados por homens e mulheres de baixa renda, território das populações de origem africana, cativos e libertos. Diante da presença cada vez mais constante destes cortiços, a elite desterrense via-se envolta por estas populações: lavadeiras, prostitutas, escravos, libertos (CABRAL, 1971). Sombras cidadinas ambientadas em um grande labirinto urbano; populações brancas pobres e de origem africana que cresciam e, assim, faziam eclodir cada vez mais habitações populares na crescente Desterro:

A separação espacial entre classes sociais começou a se configurar na segunda metade do século XIX, quando as áreas residenciais da população de alta renda começaram a se concentrar nas primeiras quadras a oeste da Praça XV de Novembro. Esse afastamento físico se deu em um momento de proliferação dos cortiços, que se localizavam, predominantemente, a leste da praça, a partir da quarta quadra a oeste, nas margens do Rio da Bulha e nas encostas do maciço rochoso central. (SOUZA, 2010, p. 30)

Despertado o corpo onde residiam as populações africanas e afrodescendentes na cidade, este pode ser percebido em suas ramificações e divisões espaciais através dos documentos da época, como o estudo sobre salubridade de João Ribeiro de Almeida acerca de Desterro em 1863: “... nesta cidade 3 bairros de triste aparência, onde se acham reunidos todos os elementos de insalubridade. São os bairros da Toca, Pedreira (com os becos adjacentes à Tronqueira) e finalmente a famosa Figueira” (Apud SANTOS, 2009, p. 78). Esses espaços e suas populações eram alvos constantes da ação política de saúde pública e de controle policial na segunda metade do XIX e primeiras décadas do XX, pois se vinculou a população pobre com a doença, inserindo a questão no campo da “Segurança Pública”.¹³⁸

¹³⁸ Sobre isso, ver o importante trabalho de ARAÚJO, Hermetes Reis de. **A invenção do litoral**. Reformas Urbanas e Reajustamento Social em Florianópolis na Primeira República. Dissertação de Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. PUC, 1989.

Mas, na nossa perspectiva, mais do que espaços vigiados eram lugares de estabelecimento de vivências, de sociabilidades, de sobrevivências e, também, de conflitos das populações de origem africana.

Na Toca, bairro localizado na encosta da montanha do Menino Deus, predominavam os pescadores e lavadeiras, homens e mulheres de origem africana, habitantes de numerosas casas de madeira com os quintais virados para o mar, caracterizando a relação destes sujeitos com as águas salgadas da cidade (SANTOS, 2009, p. 78-79). Presentes neste contexto, é possível nominar algumas pessoas: a preta forra Rita, o crioulo cativo Manoel, a parda cativa Maria, os cativos José, Catharina e Luiza, que nos primeiros meses de 1856 acabaram sendo vítimas de uma epidemia de cólera que acometeu e matou dezenas de pessoas e disseminou-se principalmente entre estas populações, alcançando moradores de outros bairros. Temos também o Firmo, o Jacinto, a Laurinda e o Manoel, todos cativos e moradores da localidade chamada Menino Deus, vizinha à Toca, também assolados com a moléstia de 1856. Justina, crioula cativa e também assolada pela cólera era moradora da Figueira,¹³⁹ território de marinheiros, estivadores e prostitutas, escravos trabalhadores da Marinha e capoeiristas. (SANTOS, 2009, p. 84-85)

Na Fonte Grande, povoação que agregava as localidades da Pedreira, Tronqueira, Campo do Manejo, Beco Irmão Joaquim e José Jacques estavam também inseridas as populações pobres e, em sua maioria, africanas da cidade.

“Na Tronqueira, viviam as lavadeiras da Fonte Grande, escravas libertas ou que tinham permissão para morar fora da casa de seu dono, soldados, que serviam no Quartel do Campo do Manejo, escravos libertos, trabalhadores braçais, prostitutas e os recém-chegados à cidade, pobres que procuravam os cortiços” (SANTOS, 2009, p. 88 e 95).

A área atrás da Matriz, entre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e a rua do Alecrim, eram locais com predominância de cortiços e casas ocupadas por pessoas de origem africana, como Genoveva, crioula forra, moradora na rua

¹³⁹ Todos os casos noticiados da cólera que se alastrou por Desterro nos primeiros meses do ano de 1856 encontram-se no APESC. Livro de Ofícios do Chefe de Polícia ao Presidente de Província 1856 – jan./mar. v. 01.

do Alecrim com seus três filhos, cuja casa ruiu sob estes em meados de 1859¹⁴⁰, e Lídio, crioulo escravo, preso por ter tentado “forçar” uma preta perto da localidade da Igreja do Rosário, também em 1859 (SANTOS, 2009, p. 126).

Na Igreja do Rosário e em seus arredores a frequência africana e afrodescendente no século XIX mostrava-se ordinária, principalmente, em decorrência da existência das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e a de Nossa Senhora do Parto. Estas, sediadas na referida igreja, eram compostas por homens e mulheres africanos e afrodescendentes, que circulavam nos seus arredores e no interior da Igreja em consequência das decisões e das relações que teciam entre seus irmãos e irmãs durante reuniões administrativas e celebrações referentes às suas confrarias.

Especificamente, a Irmandade do Rosário, capaz de expressar os desejos por legitimidade de uma parcela significativa de africanos, crioulos e pardos, se organizou principalmente em torno da comunidade de *pretos da costa*, leia-se africanos. Constituíam-se enquanto um espaço estratégico para o estabelecimento de táticas de solidariedade entre os confrades que possibilitavam à estes cuidar das crianças, socorrer os doentes e, principalmente, cultivar os seus mortos (MALAVOTA, 2011, p. 77-81).

Certamente, desde meados do século XVIII e ao longo de todo o século XIX, saía das portas da Igreja, no dia 25 de dezembro muitos dos pretos irmãos em comemoração à santa de devoção, Nossa Senhora do Rosário. Entre estes estaria, no ano de 1850, o irmão Francisco de Quadros ou *Francisco Pombeiro*, africano de nação Benguela, forro, vivenciando a procissão e a festa junto dos outros irmãos pretos da confraria, além de apadrinhados seus, também de origem africana, possivelmente presentes neste momento de grande importância às populações africanas desterradas (MALAVOTA, 2007, p. 174).

A partir da década de 1840, os Códigos de Posturas proclamavam o controle através de uma ordem urbana hegemônica sob a população de africanos e afrodescendentes que passaram a serem proibidos de fazerem ajuntamentos regados a batuques e canções, preservando a ordem pública desejada pelas elites. O artigo 38 do Código de Posturas de 1845 é específico: “Ficão prohibidos d' aqui em diante, os ajuntamentos de escravos, ou libertos para formarem batuques; bem como os que tiverem por objectivos os supostos

¹⁴⁰ APESC. Livro de Offícios do Chefe de Polícia ao Presidente de Província 1859 mar./set. v. 01. p. 67

reinados africanos, que, por festas, costumão fazer.”¹⁴¹ Mas isto não quer dizer que esta prática tenha deixado de existir apesar e com a proibição (MALAVOTA, 2007, p. 38). Saltam aos olhos nos registros do delegado de polícia evidências de diversas práticas de africanos burlando os limites impostos. Alguns acabavam presos, a exemplo do *preto* Miguel, escravo de Caetano José da Costa, que foi preso por “infração de postura” no dia 15 de março de 1860. No dia seguinte do mesmo ano foi a vez do *preto* Manoel escravo de Antonio Marques “por andar fugido”. Sorte melhor não teve o *preto* Antonio escravo de Alexandre Ignacio da Silveira, que foi preso no dia 17 “por correição”.¹⁴²

Por outro lado em outros casos os pretos livres e escravos tiveram melhor sorte. No dia 04 de junho de 1850, o Fiscal da Câmara, João Antônio Bueno, precisando cumprir as determinações das Posturas, enviou um guarda para pedir ao Comandante da Força Policial da cidade, mais alguns homens, para saírem em diligência. Não obtendo ajuda, o fiscal dirigiu-se para o lugar devido, localizado na rua da Trunqueira, onde estava ocorrendo um “Batuque”. A casa que estava servindo como local de encontro pertencia a um “crioulo livre”, Calisto Gomes, na frente da qual morava o Juiz Municipal Suplente que estava em exercício, o Comendador Leitão. Segundo consta, estavam reunidos no batuque “pretos livres e escravos”, juntamente com os “cidadãos Manoel da Silva Teixeira, José Joaquim Ramos e Jezuino Rabello da Silva”. O Fiscal da Câmara multou o dono da casa, conforme o Art. 44 do Código de Posturas, mas não conseguiu prender nenhum escravo, por falta de guardas (MALAVOTA, 2011, p. 49).

As tentativas de controlar os atos e os comportamentos dos africanos e afro-descendentes escravos e livres são indicativos dos receios e dos medos das elites “brancas”. Como afirma Chalhoub (1988, p. 103), “as pessoas raramente têm coragem de admitir simplesmente que têm medo, recorrendo a argumentos lógicos e sofisticados para desqualificar e combater aquilo que é visceralmente temido”.

Ao longo da narrativa construída de fragmentos de histórias emergem sujeitos denominados de várias maneiras: são pretos, pardos, crioulos, africanos, escravos, livres e libertos. O que estes termos pressupunham?

¹⁴¹ APESC. Desterro. Código de Posturas, Lei 222, 10 de maio de 1845.

¹⁴² APESC. Livro de Ofícios do Chefe de Polícia ao Presidente de Província 1860 jan. mar, pg. 131.

Quem são os *pretos de nação*?

Longe de pensar as populações de origem africana como um bloco homogêneo, cuja marca principal é a herança da escravidão pautada na insígnia da cor, da documentação pesquisada emergem indivíduos das mais diversas procedências e categorias sociais: *crioulos, africanos de nação, pretos, pardos, escravos, forros, libertos e livres*¹⁴³. Essas expressões eram categorias utilizadas para classificar os africanos e seus descendentes e, na perspectiva que estamos trabalhando, acabaram sendo incorporadas por estes como um dos critérios de identidades.¹⁴⁴

Conforme Mattos, dentre os critérios de diferenciação social era preponderante o da cor da pele. No entanto a noção de cor não designava um grupo racial ou níveis de mestiçagem, mas delimitava os lugares sociais, estando etnia e condição indissociavelmente ligadas. A cor era entendida como elemento de construção de uma identidade social que engendrava uma hierarquização refletida no cotidiano, nas várias instituições, na coletividade em geral. Segundo a autora, na região sudeste, durante a primeira metade do século XIX, o termo *negro* ou *preto* referia-se à condição escrava, atual ou passada (forro). A qualificação de *pardos* é a que possuía uma maior especificidade. Os *pardos* eram duplamente qualificados como cativos, forros ou livres. Para os homens livres, o termo *pardo* era atribuído ao *não branco*. Por isso a importância de ser classificado nos processos como brancos, pois era indicativo de liberdade. Na segunda metade do século, entretanto, a referência à cor branca desaparece, e o critério cor continuará a ser usado apenas para se referir a um recém - liberto, marcando, portanto, a condição cativa do sujeito e sua descendência (MATTOS, 1998, p. 96-98). No caso específico dos termos *crioulo e nação*, o primeiro referia-se ao descendente de africano já nascido no Brasil e o segundo aos

¹⁴³ Não é possível atribuir uma homogeneidade às populações de origem africana. O termo negro, no contexto do século XVIII e XIX, remetia a condição de escravo e como sinônimo de raça. No final do XIX e ao longo do século XX tal categoria vai acabar sendo incorporada, resignificada e recolocada se constituindo enquanto um conceito político nascido entre os afro-americanos e estudantes africanos, que tinham como objetivo estabelecer uma solidariedade racial entre os negros. Assim, tal ideia foi incorporada pelo Movimento Pan-Africanista, na diáspora, objetivando dar um caráter de luta política e de solidariedade na luta dos negros contra a discriminação. Em África, tal movimento de solidariedade foi um dos responsáveis pela luta por libertação do domínio colonial (HERNANDEZ, 2005; APPIAH, 1997).

¹⁴⁴ Nesta perspectiva, Malavota (2007) a partir do estudo da configuração dos vínculos parentais estabelecidos entre as populações de origem africana, em Desterro na primeira metade do XIX, acabou por evidenciar a multiplicidade de sujeitos e arranjos familiares e de solidariedade. Para, além disso, influenciada pelas referências teóricas de Hall, Gilroy e Bhabha, acabou por discutir e apontar o processo de configuração de identidades dos africanos na diáspora.

africanos de diversas regiões de procedência em África. Importante considerar que tais características têm sido identificadas nas fontes documentais que estamos utilizando para o contexto da segunda metade do XIX. Especificamente o que nos interessa pensar e discutir é em relação ao termo *nação* e a questão da redefinição das identidades dos africanos.

A ideia de reinvenção das identidades está relacionada à perspectiva dos estudos acerca do mundo atlântico, da diáspora, dos processos inter e transculturais de construção das identidades que apontam que o processo global de formação de sociedades multiculturais, constituídas por diferentes grupos étnicos e culturais, que iniciou-se com a expansão e conquistas europeias. Para Gilroy (2001) as culturas e as identidades formadas no Novo Mundo são indissociáveis da experiência da escravidão, dos fluxos e das trocas culturais através do Atlântico. As experiências do desenraizamento, do deslocamento e da inserção dos africanos num novo contexto resultaram num processo de reinvenção das identidades e das culturas. Nesta perspectiva, o próprio conceito de diáspora não possui a ideia de dispersão que carrega consigo a promessa de retorno redentor. Ela representa um processo de redefinição cultural e histórica do pertencimento, implica, para além do deslocamento, mudança, transformação. As identidades, no contexto da diáspora, tornam-se múltiplas, de forma que, junto ao elo que liga o sujeito a sua terra de origem, outras identificações são criadas; portanto a identidade não é fixa e resulta da formação de histórias específicas podendo se constituir como um posicionamento em relação a um dado contexto. Algo que Hall (2003) denomina de conjunto de posições de identidade: dependem da pessoa, do momento e do contexto.

Nesta perspectiva as escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais associativas, menos designadas. É uma situação ambígua e uma questão histórica; portanto “[...] cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos” (HALL, 2003, p. 34 e 433). Portanto, as identidades criadas ou reinventadas na diáspora não podem ser tomadas como resultado de uma assimilação completa, pois representam novas configurações marcadas pelo processo de transculturação, que, por sua vez, não ocorre de mão única: a construção ou reinvenção de identidades ou da diferença é dialógica e não binária, embora, muitas vezes, o equilíbrio seja desigual, pois são inscritas nas relações de poder, dependência e subordinação, características do colonialismo. (HALL, 2003, p. 67)

Nesse sentido, é preciso pensar na produção e na circulação transnacional de ideias, mas também na dinâmica da leitura e da tradução por meio das quais essas são incorporadas e ressignificadas a partir das especificidades históricas e culturais de cada sociedade (HANNERZ, 1997, p. 121-122). Tal abordagem é extremamente importante porque considera a mútua, embora desigual, influência das diferentes culturas, sem, contudo, reduzir a história das populações de origem africana apenas à sua vitimização.

É a partir dos pressupostos colocados anteriormente que, entendemos, deve ser compreendidos o processo de escravização dos africanos e de reinvenção das suas identidades. Descobrir, analisar e discutir a multiplicidade de experiências dos africanos escravos e libertos possibilita compreender as características históricas de Santa Catarina. Permite também abranger a complexidade dos arranjos de convivência, das relações entre cor, condição social, região de procedência e lugar na sociedade do período.

Para isso, é imperativo considerar que o próprio termo *África* e, conseqüentemente, *africano* são uma construção moderna, referindo-se a uma multiplicidade de povos, com línguas e culturas diversas, cujo ponto de origem comum está no tráfico de escravos e na escravidão como condição jurídica. Ambos foram “[...] forjados na fornalha do panelão colonial” (HALL, 2003, p. 40).

O processo de construção de novas identidades iniciava-se ou nas feitorias na África, do outro lado do Atlântico, ou na chegada aos portos brasileiros quando estes passavam a ser designados, pela sociedade escravista brasileira, pela terminologia “de nação” que se referia ou a portos de embarque, a região de onde eram provenientes ou a uma identificação dada pelos próprios traficantes em razão de algumas semelhanças atribuídas pelos europeus (SOARES, 1998). Portanto, o termo acabava por aglutinar sujeitos pertencentes a diferentes grupos étnicos e se refere a regiões de procedência.

Em pesquisa realizada, para o período entre 1788 a 1850, nos livros de batismo da Freguesia de Nossa Senhora do Desterro, foram identificados e sistematizados 5.245 registros de batismos de escravos.¹⁴⁵ Destes, 1.138 (22%) eram de adultos africanos e apresentavam como referência a procedência africana,¹⁴⁶ sendo as mais significativas: congo

¹⁴⁵ Na pesquisa por ora em andamento, tem-se realizado a sistematização dos registros de batismo para a segunda metade do século XIX, incluindo os livros de escravos e livres.

¹⁴⁶ Foi no contexto da segunda década do século XIX que ocorreu um maior número de batismos de africanos adultos e, portanto, uma intensificação do tráfico na cidade. Dos 1.138 africanos batizados, 626 tinham entre 15 e 49 anos, 211 entre 4 e 14 anos e apenas 3 deles tinham a idade de 50 anos. Em 296

(267), cabinda (259), moçambique (197), costa (171), monjolo (59) e mina (55). Ou seja, havia a predominância de indivíduos, principalmente da região da África Central Atlântica, seguido pela África Oriental e em menor presença da África Ocidental. Por sua vez, a procedência dos pais e mães africanos (famílias nucleares) nos registros também acompanhou a tendência para os recém-chegados: em maior número está congo, angola, benguela, rebolo, monjolo, destacando-se a procedência guiné (18 vezes). Especificamente este termo era utilizado na metade do século XVIII para se referir à região do Congo e de Angola na África Central Atlântica e cai em desuso ao longo deste mesmo século sendo possível supor que, uma mãe de procedência da guiné já estava inserida no contexto da vila na segunda metade do século XVIII. Em relação as denominações das procedências ou nações das mães africanas (famílias matrifocais) foi possível identificar as seguintes regiões de procedência: 37 da África Oriental (Moçambique); 83 da África Ocidental (guiné, calabar, mina, nagô); 759 da África Central Atlântica. Mas o maior conjunto destas, 800 ao total, é formado por aquelas com denominações de procedência gerais (costa, nação, nação africana, africana de nação, África, costa da África) que podem ser referentes a toda a costa da África Ocidental e Central (MALAVOTA, 2007, p. 89-90; 111-12; 124-127).¹⁴⁷

No entanto, é possível que no processo de construção de novas identidades esses nomes de nação, embora atribuídos aos africanos, podem ter sido assumidos por eles próprios no processo de reorientação dos critérios de identidade (MALAVOTA, 2007). Essa é a abordagem realizada por Oliveira (1995) em seu estudo, para a qual o termo *nação* foi utilizado como ponto de partida pelos africanos para a elaboração de novas identificações. Por esta razão, de acordo com Soares¹⁴⁸ (1998), ao invés de discutir as procedências das populações africanas do ponto de vista de buscar uma reconstituição de uma cultura original, é importante identificar os *grupos de procedência* organizados na sociedade escravista:

registros não foi referida a idade do batizando e em 6 o registro encontrava-se ilegível. Desses dados observa-se que havia um predomínio de africanos adultos (MALAVOTA, 2007, p. 90-92).

¹⁴⁷ Ao longo dos registros, além dos termos já conhecidos que se referem a portos de embarque ou regiões na África, algumas procedências são bastante genéricas, no caso, África, Africana, Africano de Nação, Costa, Nação, Nação Africana.

¹⁴⁸ Essa ideia está presente nos estudos de Soares (1997 e 2000). A categoria de análise - “grupos de procedência” - criada pela autora, influenciou vários outros trabalhos. Ver, por exemplo: SOUZA, 2002; FARIAS, SOARES, GOMES, 2005.

[...] a noção de grupos de procedência privilegia as formas de organização dos indivíduos em novos grupos, nos locais onde eles se estabelecem (seja nas fazendas, nas lavras ou no trabalho urbano, por exemplo). [...] O grupo de procedência se constitui na relação entre o escravo e a sociedade escravista. Se, por um lado, os livros paroquiais se apropriam de categorias próprias aos grupos étnicos africanos e ao universo da geografia do tráfico para classificar os grupos de procedência, por outro lado, os grupos se apropriam dessa nova identificação para se organizar (Soares, 1998, p. 10).

Portanto, o apresamento em África, a travessia do Atlântico, o desenraizamento, a inserção não menos violenta num novo contexto, a luta cotidiana para viver e sobreviver marcaram a experiência e as vivências de africanos, sobretudo pela condição de estrangeiros e de cativos. Tal processo vai desencadear a reinvenção das identidades, a redefinição cultural e histórica do pertencimento. Neste sentido, junto ao elo entre o sujeito e a sua terra de origem outras identificações são criadas constantemente a partir de contextos históricos, de situações específicas de tomada de posicionamento e de escolhas (MALAVOTA, 2007).

Essa abordagem, sem dúvida, nos parece essencial para se pensar e compreender os arranjos de solidariedade, as escolhas dos parceiros, os vínculos de compadrio e, porque não, os conflitos e as diferenças estabelecidas entre as populações de origem africana.

Tecendo vínculos e reconstruindo vidas na diáspora

Na segunda metade do século XIX, é possível identificar, nas fontes pesquisadas, vestígios das relações estabelecidas entre as populações africanas na cidade do Desterro que evidenciam as tomadas de posição em relação ao contexto que estavam inseridos: fizeram escolhas, lidaram com as incertezas do cotidiano e com as hierarquias de poder estabelecidas, construíram vínculos de proteção e ajuda mútua.

Evidentemente, quando se trabalha com a história dessas populações é preciso um trabalho minucioso e nem sempre frutífero de busca de informações. Algumas histórias que conseguimos percorrer a partir da pesquisa numa infinidade de fontes se constituem

apenas fragmentos, mas que permitem evidenciar as vivências e as existências. Particularmente, isso é importante no que diz respeito ao contexto que estamos pesquisando: uma cidade portuária ao Sul do Brasil. Esta região divulgada pelos meios de comunicação como “um pedacinho da Europa” teve, durante muito tempo, uma historiografia que acabou por invisibilizar a presença das populações de origem africana sob o argumento das especificidades da ocupação histórica do sul do Brasil (MALAVOTA, 2007). Evidentemente, vários estudos, principalmente a partir da década de 90 vêm demonstrando os equívocos desse discurso. Para além de quantificar, os novos estudos tem procurado também visibilizar as experiências históricas dessas populações.¹⁴⁹ Vamos a algumas dessas evidências.

Ainda que classificadas pela insígnia da escravidão, as populações africanas, no contexto de Desterro no século XIX, possuíam vínculos e correlações com muitos dos habitantes da vila não possuidores das qualidades de africano, crioulo, cativo ou liberto. Tais sujeitos conviviam entre si diariamente na cidade e suas circulações garantiam solidariedades, afinidades e conflitos. A procura por serviços fornecidos por africanos pautava relações que muitas vezes sobrepunham questões de troca de trabalho e interesses por aspectos inerentes às populações africanas afluíam entre homens e mulheres brancos.

Manoel Vieira, em janeiro de 1861, contratou os serviços dos *pretos* libertos Joaquim Silveira e Joaquim Venâncio para que estes assassinassem sua esposa e filha com o uso de feitiços, tidos a época como o conhecimento e uso de ervas e substâncias venenosas pelos oriundos do continente africano. Tais práticas apresentam-se tão a par de homens como Manoel Vieira, que, segundo o depoimento de Joaquim Venâncio no ofício criminal, Manoel havia entregado a Joaquim Venâncio um pedaço seco de umbigo de criança, com o que este deveria executar o feitiço para matar a mulher e a filha daquele. Também convidativo a se pensar certas práticas africanas no contexto desterrense está o depoimento do outro Joaquim, Silveira, que afirma ter sido abordado por Manoel Vieira para que fizesse o feitiço, recusando-o, pois só sabia “benzer”. Além do emprego de plantas e substâncias tóxicas, têm-se as experiências sociais presentes em um contexto cuja presença africana dá-se além das práticas de trabalho, mas cujas outras atividades e conhecimentos

¹⁴⁹ Sobre esta questão (CARDOSO, 2010; MALAVOTA, 2011; MAMIGONIAN, 2006).

são também explorados por uma sociedade envolta a homens e mulheres africanos e portadores de cultura resignificada no meio diaspórico da heterogeneidade.¹⁵⁰

Os ecos da presença de sujeitos como Joaquim Venâncio perpassam relatos presentes nas mais diversas documentações. No rastro de suas experiências registradas documentalmente, constrói-se uma imagem possível do passado com homens e mulheres presentes nominalmente e experiencialmente em registros batismais, matrimoniais, inventariais. Documentos que atestem vínculos qualitativos e construtores de teias relacionais, reflexos de rastros de vivências destes sujeitos de origem africana em Desterro. “Pistas documentais”. Além de mencionado no ofício policial referente ao feitiço para assassinar a esposa e a filha de Manoel Vieira, atestando-o enquanto conhecedor de tais práticas mágicas, Joaquim Venâncio aparece em outras documentações da época, batizando seu filho Venâncio no inverno de 1816 junto da esposa Joanna, também africana (MALAVOTA, 2007, p. 98); no batismo do afilhado Clemente, em 1817, onde ele e sua esposa aparecem como de nações Angola e Benguela, respectivamente. Quando batizam a filha Cecília, em 1821, estes se apresentam como pretos da costa (MALAVOTA, 2007, p. 118)

Corolário ao trânsito atlântico está um vislumbre da vida de Agostinho Maria Leopoldina, cujo inventário datado de maio do ano de 1881 abre-nos a possibilidade de conhecer as relações tecidas por este preto mina liberto na vila portuária desterrense. Morador em um dos cômodos do cortiço Cidade Nova, Agostinho, que devia alguns meses de aluguel ao dono da propriedade que habitava, falece em 1881. Sem herdeiros, coube, segundo a documentação, a outro preto mina, Diogo Luz, devedor seu, que preparasse seu funeral.¹⁵¹

É possível pensar que em uma vila oitocentista no contexto das práticas escravistas, a presença africana, ainda que imposta à hegemonia social europeizada e cristã, praticava (re)elaborações culturais de modo a fazer vivos aspectos oriundos do solo africano. Suas reinvenções pautavam-se na sincronia com eventos e práticas católicas, de modo que estes exercessem, muitas vezes à sua peculiar maneira, ritos de procissão e cerimônias fúnebres. Estas últimas de suma importância para as sociedades africanas, onde a morte colocava-se enquanto rito de passagem, transcendência para um outro mundo, fator essencial para a

¹⁵⁰ APESC. Livro de Ofícios do Chefe de Polícia ao Presidente de Província 1861 – jan./mar.

¹⁵¹ AFF (Arquivo do Fórum de Florianópolis). 1ª Vara da Família- caixa 02 1881 nº. 50/64.

elaboração do ancestral, figura residente entre os homens e a divindades supremas de cada cultura. Ansia ter uma cerimônia mortuária carregava consigo, para as populações africanas, elevar-se à ancestralidade, emanando através dos cultos póstumos e da descendência a herança digna de uma existência terrena plena (LEITE, 1982 apud MALAVOTA, 2011, p. 101-103 e MATTOS, 2011, p. 158-159).

À Diogo Luz coube a função de preparar o funeral de Agostinho Maria Leopoldina. Experiência possivelmente repleta de significados para os dois sujeitos, africanos. Juntos das cerimônias realizadas pela Irmandade do Rosário e São Benedito, Agostinho e Diogo estavam inseridos em um conjunto de práticas sociais, onde suas reinvenções ora se prestavam como forma de exercerem práticas caras a eles, ora voltavam seus aspectos reinventados à sociedade que enxergava estes resquícios africanos nas práticas e hábitos exercidos por estes sujeitos no contexto da cidade. Interessante neste sentido é o trabalho de Regiane Mattos que nos apresenta o relato de Leonardo Arroyo referente aos ritos fúnebres realizados pelos africanos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário em São Paulo no século XIX, cuja tolerância da igreja incomodava os novos moradores do largo do Rosário, que se sentiam perturbados com a cantoria dos membros da irmandade nos ritos fúnebres realizados durante a noite (ARROYO, 1954 apud MATTOS, 2011, p. 160). Além das considerações dos moradores próximos à irmandade, têm-se a evidência documental de um costume diaspórico, praticado por sujeitos africanos em ambiente brasileiro oitocentista. O incômodo com a música entoada pelos irmãos em cerimônia mortuária nos possibilita supor a existência de uma fagulha cultural africana a ser exercida sobre o costume do enterro. Tais sujeitos diaspóricos têm suas experiências como pontos de partida para a possibilidade de se pensar os homens e mulheres vindos da África presentes na vila de Desterro, sob os olhos de uma sociedade hegemônica à hábitos que fugissem aos moldes europeus e católicos de posturas sociais.

Também significativo às experiências construídas pelas populações africanas encontra-se Francisco de Quadros, abordado por Malavota (2007, p. 174). Seu matiz experiencial torna-se passível de ser observado por meio da documentação analisada pela autora, onde se podem considerar importantes informações registradas de Francisco, também conhecido como *Pombeiro* por seu ofício na quitanda. De *nação Benguela* e condição forra, Francisco de Quadros figurava nas ruas desterrenses, em meados do século XIX, com seu chapéu de pele, sobrecasaca e colete, circulando nas vielas da cidade, entrando e

saindo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, exercendo seu ofício de quitandeiro na vila ou plantando seus *tipos de lavoura*. Membro da Irmandade do Rosário, participando das reuniões enquanto irmão ocupante do cargo de juiz, o qual ocupou três vezes enquanto homem *preto* e *africano*, apadrinhou vários africanos recém-chegados, batizou filhos de africanas, estabeleceu vínculos familiares com uma mulher crioula, possuiu duas cativas.

Através de suas experiências sociais, marcas deixadas na senda documental, é possível perceber a pluralidade de identidades vestidas e reelaboradas por Francisco: benguela, preto forro, pombeiro. Remetem a uma origem africana, a uma experiência na escravidão na diáspora e ao exercício de um trabalho por ele exercido em Desterro. Também passível de análise referente às suas vivências enquanto sujeito diaspórico está a documentação referente à sua morte. Falecido em 1853, teve seu funeral sob os cuidados de outro africano, Feliciano dos Passos. Quatro anos depois da morte, os membros da Irmandade ainda mandavam rezar missas em sua memória. Uma vida também pontuada pelas relações fiadas através de vínculos sociais modeladores da identidade de Francisco, esta presente em um contexto espacial e temporal de adaptabilidades e transformações múltiplas. Tal vivência pode ser compreendida também por aquilo que a historiografia social mais recente sobre a escravidão, nas sociedades citadinas, tem apontado para a tendência de determinadas categorias de trabalhadores (escravos, libertos e livres pobres) para a aglutinação. Como coloca Wissenbach (1998, p. 73-74),

De perspectivas diversas, os escravos aparentavam-se com os libertos e ambos aproximavam-se dos brancos remediados. Sem eliminar condições sócio jurídicas diferenciadas e distintas entre si, mas revelando elementos de aderência e continuidade entre as formas sociais, tal conformação remeteu-se aos padrões formais e informais da organização social e do trabalho nas cidades e, nesse sentido à convivência verificada nos mercados citadinos entre livres e escravos.

A partir da análise do pecúlio de Manoel, pardo, negociado entre os anos de 1882 e 1883¹⁵², têm-se a oportunidade de contemplar caso bem interessante. Diante dos documentos do século XIX referente às práticas de africanos e seus descendentes na vila de

¹⁵² AFF. 1ª Vara da Família. Caixa 02 -1883 n.º 199.

Desterro, têm-se presentes, como aponta Malavota, construções de identidades através de vínculos afetivos e de compadrio (2007, p. 168-169). Apadrinhar filhos de africanas ou até mesmo financiar suas cartas de alforria enquadra-se nestas práticas como a experiência ocorrida com Manoel, presente na documentação.

Em 1882 a preta liberta Maria Mina da Costa, que se identifica como tia de Manoel, homem pardo e pertencente ao cel. José Feliciano Alves de Brito, negocia com este a compra da liberdade do sobrinho. Neste sentido, se compromete a pagar ao senhor a quantia de 900\$000 réis, no prazo de um ano, ficando seu sobrinho livre no momento da assinatura do referido acordo. No entanto, ao final do período de um ano Manoel encontrava-se, no mês de setembro de 1883, retido em um depósito para ser vendido no Rio de Janeiro por seu senhor. O que aparece na documentação é que ficou faltando à Maria pagar 407\$000 réis. No entanto, no mesmo mês Manoel e seu advogado pedem para que seja depositada, em juízo, a quantia de 493\$000 réis como pecúlio para compra de sua liberdade quantia essa proveniente de uma doação recebida de sua suposta tia. Porém, o cel. José Feliciano Alves de Brito alega que a negociação é inválida, pois, segundo ele, o pecúlio¹⁵³ de Manoel é inexistente, acusando Maria de planejar enganá-lo, além de apontar possíveis irregularidades no negócio, afirmando que esta enquanto africana e Manoel oriundo de outra cidade, não poderiam possuir vínculos de parentesco consanguíneo entre ambos e, conseqüentemente, a negociação de sua alforria por ela. E mais, acusa que a liberta Maria Mina e Manoel, moravam juntos e estavam agindo de má fé para que esta não pagasse os 407\$000 que ficou a dever. O Coronel afirma que Manoel estava servindo e pagando jornais a Maria Mina, e que sendo robusto, se empregava no porto da cidade e conseguia facilmente, empregando-se no “serviço marítimo”, a quantia de 40\$000 a 100\$000 mensais. Vendo a possibilidade de partida de Manoel a outro contexto e o desligamento de Desterro e de todas as teias afetivas a ele atadas, Maria Mina da Costa, africana liberta, intervém juntamente com Manoel no sentido de adquirir a tão almejada liberdade.

É possível apreender de tal documento inúmeros vestígios sobre as relações de trabalho e vínculos entre os dois sujeitos.

¹⁵³ O Processo de Pecúlio (nomenclatura da época) consiste em um pedido feito pelo escravo em nome de seu advogado ou procurador para que o Juizado de Órfãos e Ausentes mandasse depositar nos cofres públicos as economias do cativo com o fim de serem utilizadas posteriormente para obtenção de sua liberdade.

O primeiro que nos interessa especificamente refere-se à questão do estabelecimento dos vínculos familiares e de afetividade entre Manoel e Maria. Analisando a trama tecida e registrada no pecúlio de Manoel, abre-se a possibilidade de perceber os laços feitos e desfeitos na vida deste rapaz de 24 anos. Sem dúvida, compôs vínculos afetivos com Maria, sendo esta tia de Manoel ou não, atestados através da intervenção desta na sua negociação de liberdade. Sendo esta africana e assumindo caráter de sua parenta, observa-se aí o uso de identidade elaborada e, a partir disto, a ação impulsionada pelas relações de afeto ou compadrio existidas por estes homens e mulheres heterogêneos. Seu senhor, o cel. Brito, por sua vez, pode ter suas ações referentes a Manoel observadas e passíveis de interpretação. Se nos começos da documentação este aceitava a negociação com Maria, no ano de 1883 seus interesses voltaram-se contra o acordo da alforria de Manoel, alegando ser seu pecúlio nulo. Estratégia de Maria para impedir a venda imediata de Manoel ao Rio de Janeiro ou astúcia por parte de Brito para arrecadar o dinheiro das parcelas e ainda ter seu cativo de volta? Nossa interpretação do caso coloca os interesses dos sujeitos da questão como múltiplos nós em uma rede, fiados e desfiados no espaço entre 1882 e 1883. Manoel está no centro dela, é o coração de onde saem e entram todas as veias e artérias pulsantes, bombeando vivências e recebendo experiências, compondo a sua vida e as interdependências inerentes a ela.

O segundo vestígio da documentação se refere a questão da possibilidade que os cativos urbanos possuíam de gerar recursos para si através do trabalho ao ganho, fato que tem sido sistematicamente apontado pela historiografia. Este sistema de trabalho facilitava o acúmulo do pecúlio e muitas vezes o trabalhador cativo possuía mais autonomia do que o assalariado, na medida em que podia escolher onde trabalhar e em qual horário, contanto que no fim do período combinado (geralmente uma semana) entregasse o jornal para seu senhor. (MATOS, 1998; CHALHOUB, 1990).

Esse tipo de prática só era possível através de uma ampla gama de negociações entre cativos e seus senhores e a historiografia têm apontado que os primeiros eram exímios negociadores. Mas as negociações não eram específicas de uma forma de trabalho, sendo comum encontrar cativas empregadas no serviço doméstico que acumularam pecúlio, o que pode ser atribuído às estratégias familiares para a compra da alforria. (CHALHOUB, 1990; MENDONÇA, 1999; PENA, 1988; XAVIER, 1996; REIS, 1988).

Este pode ser o caso de Francisco de Siqueira e Catharina. Ela, de *nação Benguela*, na condição de cativa, é comprada de seu antigo senhor por ele, Francisco de Siqueira, preto forro, que posteriormente lhe concede a liberdade 8 anos depois de objetivá-la (MALAVOTA, 2007, p. 74). Atentando a outras documentações onde as existências de Catharina e Francisco ecoam, percebemos nos registros de batismo seus nomes, onde é possível descobrir que ambos, e principalmente Francisco, apadrinharam muitas crianças filhas de africanas, atestando as ligações de compadrio destes sujeitos. Catharina tem sua identidade reinventada no contexto desterrense: fora cativa, depois comprada sob esta condição por um africano liberto, por quem consegue alforria, e, posteriormente, conforme os dados apontam, como companheira e madrinha junto de Francisco de Siqueira (MALAVOTA, 2007, p. 167-168).

No contexto de meados do século XIX, as referências a procedência ou a cor dos registros de batismo vão rareando, tornando mais difícil identificar os vínculos parentais estabelecidos pelas populações de origem africana em Desterro, a exemplo de dois especificamente escolhidos como evidência para o escopo deste artigo. No dia dois de Março de 1851,¹⁵⁴ quatro pessoas cortavam o campo que separava a Igreja Matriz do Desterro da praia: a crioula livre Inocência Maria de Nazaré, seu marido Libeno José de Paula, pardo livre, e seus dois filhos, José e Eliseu, de apenas quatro meses de vida. Na Igreja, o Vigário Antônio João Muniz realizou a cerimônia do sacramento de batismo que tiveram como padrinhos o senhor José de Serra e a senhora Genovevia Maria de Serra. As crianças tinham como avós paternos o senhor Ignácio Antônio Albino Manoel e a senhora Maria Joaquina de Nazarett. Em outubro do mesmo ano,¹⁵⁵ Matildes Maria Luiza e Francisco Manoel Antônio, ambos crioulos livres, batizaram o pequeno Francisco, cujos padrinhos foram Francisco Pereira Fernandes e Carlota Constança d'e Aguiar Fernandes. No registro ainda constavam o nome dos avós paternos Manoel Antônio e Ellena Rosa, e os maternos Felipe Nery e Luiza Maria da Conceição.

Considerações finais

¹⁵⁴ ACMF. Registro de Batismo de Livres da Freguesia do Desterro (1850-1858). 02/março/1851.

¹⁵⁵ ACMF. Registro de Batismo de Livres da Freguesia do Desterro (1850-1858). 05/outubro/1851.

A vila portuária de Desterro, no quadro oitocentista que estas páginas ansiaram despertar, tinha como destacada presença em trânsito no porto e nas ruas suas mercadorias a se exportar ou importar. Farinha, bebidas, mantimentos, metros de fazendas coloridas. Mas, além da visão comercial à época, Desterro era palco de atuação de milhares de vidas. Incontáveis personagens exercendo suas vivências no contexto diaspórico citadino. Homens e mulheres de origens africanas em um teatro de sombras e luzes. Sem ensaios nem roteiros, apenas vivendo e estabelecendo relações afetivas, familiares ou conflituosas, em uma arena a eles imposta, mas cujas atuações garantem-lhes constantes processos de reinvenção identitária, alterando também, assim, suas sobrevivências desterrenses. Estritamente na segunda metade do século XIX, como pode ser observado por meio da documentação apresentada neste artigo, estes homens e mulheres *de nação* ao desenvolverem seus trabalhos na cidade acabaram por estabelecer diversos vínculos, harmônicos e desarmônicos, indicadores de possibilidades de escolhas e incertezas, imposições e oportunidades, em suas existências. Protagonistas de suas próprias histórias, cujas imagens possíveis encontram-se, para nós, refletidas em seus estilhaços, remanescentes na documentação investigada.

No final do XIX, mas principalmente nas primeiras décadas do XX, a sociedade via-se em rumos cada vez mais mutáveis. A mentalidade dos homens e mulheres das classes burguesas e elitizadas ansiava pela modernidade. Reformas arquitetônicas se erigiam a cada tilintar das picaretas sob os antigos monumentos da época, e os espaços pobres eram, a cada ano que se passava, vistos como borões em uma tela pintada à moldura parisiense colocada às capitais brasileiras. Os anos caminhavam para a transição monarquia-república e Desterro ainda tinha sobressalentes sobre si choupanas e casinhas alugadas, em contraposição ao progresso com suas garras de ferro e concreto. Diante disto, as elites e classes em ascensão voltam seus poderes às populações pobres, numa tentativa de implementar seus poderes e interesses através de usos institucionais, desta vez com vistorias diretamente acerca de suas habitações. “Nas últimas décadas do século XIX, o Estado passa a intervir no espaço urbano de Florianópolis através da legislação. Em 1880, foi elaborado o primeiro **Código de Posturas**, que visava **regulamentar as atividades urbanas e frear a multiplicação dos cortiços** nas áreas centrais” (SOUZA, 2010, p. 31. Grifo nosso).

Sob o controle legislativo, restaria aos pobres dos cortiços e habitações populares, muitíssimos destes homens e mulheres de origem africana, permanências de um passado escravista e colonial, procurar novas alternativas de sobrevivência driblando o processo modernizador florianopolitano que engolia cada vez mais os primeiros anos do século XX. O exorcismo à imagem não saneada da cidade seria consumado com demolições das choupanas e casinhas de aluguel à sombra da luz modernizante que raiava a Capital. Quem as habitava via-se sem condições de pagar as habitações disponíveis na cidade remodelada sob o novo sistema urbano, e a alternativa mais viável à expulsão metropolitana era migrar para as zonas periféricas ao centro. Povoar os inabitados morros às margens da pretensa civilização. Marcá-los como os novos “territórios negros” (CARDOSO e MORTARI, 1999) do contexto citadino. Evitáveis. Escapáveis. Invisíveis. Efeitos posteriores ao período analisado neste artigo, mas cujo despertar já se manifestava desde as primeiras implementações dos dispositivos de controle das populações africanas enquanto sombras da hegemonia citadina da elite. Mas isso é outra história...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa De Meu Pai.** A África na Filosofia da Cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco.** O negro no imaginário das elites século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. IN: _____. **Obras completas.** São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 224.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Nossa Senhora do Desterro:** notícias, vol. I. Florianópolis: Imprensa da Universidade Federal de Santa Catarina, 1971.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco Cardoso. **Negros em Desterro:** Experiências de populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX. Casa Aberta: Itajaí, 2008.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco e MORTARI, Claudia. Territórios negros em Florianópolis no século XX. In: BRANCHER, Ana (org). **História de Santa Catarina: Estudos Contemporâneos**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1999.

CHALHOUB, Sidney. Diálogos políticos em Machado de Assis. IN: CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo Afonso de M. (org.). **A História Contada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 95-122.

CHALHOUB, Sidney. O Medo Branco de Almas Negras: Escravos, Libertos e Republicanos na Cidade do Rio. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16. mar./ago. 1988.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GINZBURG, C. **Relações de força: História, retórica e prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Flávio e SOARES, Carlos Eugênio Libânio. Com o pé sobre um vulcão: africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**. V. 23, n.º 2, Rio de Janeiro, 2001.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERNANDEZ, Leila Leite. O Olhar imperial e a invenção da África. In: **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. Belo Horizonte: Selo Negro, 2005, pp. 17-44.

HÜBENER, Laura M. História Econômica e Financeira. In: MELO, Osvaldo Ferreira de (org). **História Sócio-Cultural de Florianópolis**. Florianópolis: Clube Doze de Agosto: IHGSC. Lunardelli, 1991.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A Questão Ancestral. Notas Sobre Ancestrais e Instituições Ancestrais em Sociedades Africanas Ioruba, Agni e Senufo**. Tese de Doutorado - USP. São Paulo, 1982.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africano em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org). **Negros no Sul do Brasil**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

MALAVOTA, Claudia Mortari. **Os africanos de uma Vila Portuária no Sul do Brasil: criando vínculos parentais e reinventando identidades**. Tese de doutorado, PUCRS, 2007.

MALAVOTA, Claudia Mortari. **Os Homens Pretos do Desterro**. Um estudo sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1841 - 1860). Casa Aberta: Itajaí, 2011.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Do que o “preto mina” é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Revista Afro-Ásia**, 24 (2000), p. 71-95.

MAMIGONIAN, Beatriz, Gallotti. Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica. In: FRAGOSO, João ... [et al], (orgs.). **Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português**. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT, 2006, p. 609 – 644.

MATOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda Baptista, MATOS, Regiane Augusto. **História e cultura afro-brasileira**. 2. ed. São Paulo: Contexto. 2011.

MENDONÇA, Joceli Maria N. **Entre a Mão e os Anéis**. Campinas: Editora da unicamp/CECULT, 1999.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “Negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, 19/20 (1997), 37-73.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, São Paulo (28), Dez./Fev. 95/96.

PEDRO, Joana Maria. **Mulheres Honestas e Mulheres Faladas**: Uma Questão de Classe. Florianópolis: UFSC, 1994.

PENA, Eduardo Spiller, Escravos, libertos e imigrantes: fragmentos da transição em Curitiba na segunda metade do século XIX. In: **História: questões e debates**, Curitiba, 9(16), 1988 p. 83-103.

SANTOS, André Luiz. **Do Mar ao Morro**: a geografia histórica da pobreza urbana em Florianópolis. Florianópolis, 2009. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Santa Catarina.

SOARES, Marisa de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Marisa de Carvalho. **Identidade étnica, religiosidade e escravidão**. Os “pretos minas” no Rio de Janeiro (século XVIII). Niterói, UFF, 1997. Tese de doutoramento.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: nomes d’ África no Rio de Janeiro setecentista. **Revista Tempo**, v.3, n. 6, Dezembro de 1998.

VEIGA, Eliane Veras da. **Florianópolis, Memória Urbana**. Florianópolis: Editora da UFSC e FCC, 1993.

XAVIER, Regina C. **A Conquista da Liberdade: Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX**. Campinas: CMU/Unicamp, 1996.

**CABO VERDE: ELITES COLONIAIS E LUTAS PARTIDÁRIAS NA
PRIMEIRA METADE DO SÉC. XIX (1821-1841)**
**CAPE VERDE: COLONIAL ELITES AND PARTISAN STRUGGLES IN THE
FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY (1821-1841)**

Eduardo Adilson Camilo Pereira¹⁵⁶

RESUMO

Este trabalho tem como principal objetivo fazer uma reflexão sobre as disputas político-partidárias em Cabo Verde, entre os anos de 1821 e 1842, opondo dois partidos: liberais moderados e liberais exaltados. Para tal, propõe demonstrar como as elites políticas locais se apropriaram das festas religiosas para mobilizar os rendeiros do interior da ilha de Santiago em torno do partido pró-Brasil.

Por outro lado, o projeto separatista em relação a Portugal e a constituição de um novo centro civilizacional em Mindelo – ilha de São Vicente são compreendidos como decorrentes das disputas partidárias. Além disso, propõe compreender as mobilizações políticas tanto em decorrência das reivindicações das elites políticas das ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau para a eleição de um representante junto ao governo geral quanto pela divulgação das listas de eleitores.

Palavras-chave: Cabo-Verde, história, propriedade da terra e mobilizações políticas.

ABSTRACT

This work has as main objective to make a reflection about the party-political disputes in Cape Verde, between the years 1821 to 1842, two opposing parties: the moderate Liberals and liberal hotheads. To this end, it proposes to demonstrate how local political elites appropriated of religious parties to mobilize the tenants of the inner Santiago Island around Pro-Brazil party.

On the other hand, the separatist project in relation to Portugal and the formation of a new centre of civilisation in Mindelo-São Vicente Island are understood as arising from the partisan disputes. In addition, it is proposed to understand the political mobilization of the claims both as a result of the political elites of the islands of Santo Antão, São Vicente and São Nicolau for the election of a general government represents and the disclosure of lists of voters.

Keywords: Cape Verde, history, land ownership and political mobilizations.

¹⁵⁶ Professor Dr. Das Universidades de Santiago, Universidade de Cabo Verde e Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais.

Para as mobilizações populares em Cabo Verde do séc. XIX muito contribuiu a grande influência da elite política local. Sabe-se pela carta dirigida pelo Administrador da urzela¹⁵⁷ e uma das personalidades mais influentes em várias ilhas de Cabo Verde, Sargento-mor Manoel Antonio Martins, de 20 de Novembro de 1820, ao governador geral, Antonio Pusich (1818-1821), que muitos funcionários e capitães-mores das várias ilhas vinham praticando “cousas” em nome do governador geral, sem o seu conhecimento. Por sua vez, o governador geral, solicitou ao referido contratador os nomes dos “aduladores”, para poder tomar as providências legais, ao bem da “*tranquilidade pública e do Real Serviço*”. Estas duas Cartas atestam, com o advento do liberalismo, a emergência das divergências políticas em Cabo Verde que estavam sob influência do movimento constitucionalista em Portugal. Em “*Os subsídios para a história da administração pública na Guiné e em Cabo Verde no séc. XIX*”¹⁵⁸, Pusich defendeu a manutenção do “Governo-Militar” nas ilhas de Cabo Verde, tendo em vista o risco de uma anarquia. Tal posicionamento deve-se, sobretudo, ao receio que os habitantes do interior da ilha de Santiago tomassem o controle político da ilha, por meio de uma anarquia.

A leitura do relatório do governador Antonio Pusich possibilitou compreender que as elites políticas, além da implantação do regime liberal, pretendiam emancipar-se da Coroa portuguesa. Segundo o referido governador, Manoel Antonio Martins deveria ser expulso das ilhas de Cabo Verde a bem do “*socego publico*”, como também pelos “*roubos, e fraudes*” contra as alfândegas de Cabo Verde. Pelos autos da devassa, de 30 de maio de 1830, este importante negociante e contratador da urzela em Cabo Verde, pretendia vender as ilhas de São Vicente e de Sal aos ingleses. Segundo o sargento mor da ilha de Boa Vista, João Cabral da Cunha Goldofim, as autoridades tiveram conhecimento do projeto quando, no final do mês de fevereiro de 1820 atracou no porto da ilha de Boa Vista uma escuna que transportava um importante negociante inglês, de nome Mest Barba, que por ter emitido cartas de recomendação para esse sargento, obteve dele a hospedagem em sua residência. Em conversações com o inglês, soube o sargento que Manoel Antonio Martins tinha negociado a venda das ilhas de São Vicente e do Sal pelo

¹⁵⁷ Quem caberia administrar o contrato da urzela em Cabo Verde.

¹⁵⁸ PUSICH, João António. *Subsídios para a história da administração pública na Guiné e em Cabo Verde no séc. XIX*. In: Coleções da BNL, Cód. 743, (182?).

valor de trinta mil libras esterlinas a Mest Watraman e Mest Debes, importantes negociantes ingleses interessados na exploração do sal e da urzela em Cabo Verde. Por isso, Mest Barba tinha sido convidado por Manoel Antonio Martins a ir estabelecer uma feitoria e sua respectiva governação nas duas ilhas. Tais denúncias decorriam das disputas políticas que opunham os liberais moderados aos liberais exaltados. Além disso, segundo Pusich, Martins, que residia na vila da Praia, na qualidade de deputado às Cortes, lançou “*calumnias e acusações*” contra o governo geral, devido, em parte, à proteção que tinha da Corte no Rio de Janeiro.

Porém, quando soube que o referido negociante não tinha poderes para vender as referidas ilhas, Barba alegou que Martins tinha garantido que possuía autorização da Coroa portuguesa, a qual lhe havia feito doação das referidas ilhas. Estes fatos atestam que Martins, um liberal exaltado, pretendia colocar em execução o mesmo projeto de emancipação do Brasil, concedendo parte das ilhas, no caso Sal e São Vicente, em que era contratador da urzela, à administração de influentes mercadores ingleses que, por sua vez, tinham interesse na separação das mesmas em relação à Coroa portuguesa. Não é por acaso que uma das primeiras determinações políticas do partido separatista em Cabo Verde foi a de entregar à administração inglesa e buscar apoios, com o envio de um grupo de deputados ao Rio de Janeiro.

Manoel Antonio Martins igualmente mantinha contatos e negócios permanentes com a Corte no Rio de Janeiro, o que facilitou os contatos políticos do partido Liberal pró-Brasil em Cabo Verde com o movimento separatista naquela cidade. Em 16 de dezembro de 1818 desembarcou a galera inglesa de nome “*Catharina*”, que apresentou aos serviços alfandegários faturas acompanhadas de despachos dos serviços alfandegários do Rio de Janeiro, que lhe outorgava o direito de receber 2% sobre todas as mercadorias importadas. Por despacho do juiz de Direito, ficou determinado que não fosse vendida qualquer mercadoria sem o respectivo despacho da alfândega de Cabo Verde e apresentação dos respectivos comprovantes de direitos. Porém, o referido negociante pediu um prazo de dois anos para apresentar os respectivos despachos do Rio de Janeiro. Na ausência da certidão emitida no Rio de Janeiro, o governo geral obrigou o negociante, pelo termo de 18 de fevereiro de 1819, a pagar os direitos de consumo sobre todas as mercadorias transportadas, o que originou as discórdias do

negociante com relação ao governo de Antonio Pusich.¹⁵⁹ A leitura desse ofício atesta que os liberais exaltados no arquipélago mantinham contatos frequentes com os liberais exaltados no Rio de Janeiro.

Por outro lado, Pusich demonstrou a dificuldade administrativa do arquipélago em meio a disputas políticas que opunham liberais moderados e exaltados, o que designou chamar de “*incêndio revolucionário*”. Para este político, nunca tinha sido mais difícil administrar os rendimentos públicos, face ao “*fogo revolucionario na Ilha da Boavista (...) por maquinções de João Cabral da Cunha Goldofim e Manoel Antonio Martins*”. Goldofim mobilizou-se para exortar ao comandante da vila da Praia “*para que se levantassem contra o seu Superior*”, reivindicando os novos direitos políticos garantidos pela constituição. Apesar do “*horrible volcão revolucionario*”, Pusich não quis ceder a tais “*instigações*”, pleiteando querer “*conciliar o socego publico com a fidelidade devida a V. Mage*”. Para demonstrar o seu interesse por uma governação sem prejuízo para a tranquilidade pública e o desmembramento das ilhas que compunham o arquipélago, determinou a convocação do clero, da nobreza e do “povo” da vila da Praia, Capital do arquipélago.

Segundo este político, o seu governo se esforçou para “*conservar*” a união política entre as ilhas, abonando apenas o juramento de obediência à futura Constituição, em 1º de abril de 1821, sob condição de ser aprovado pelo rei, D. João VI. O mesmo justificou sua resistência contra as iniciativas políticas dos liberais, pleiteando que o Poder Legislativo ainda residia na pessoa do rei, sendo que “*tudo aquillo que não he expressa e livremente sancionado por V. Mage., não deve ser adoptado nem obedecido por seus leaes Vassalos*”. Discordando das determinações administrativas do governador geral, os “*revolucionarios*”, compostos principalmente de comandantes militares e da Câmara da Vila da Praia, prometeram “*odio e amiaças*” ao governador. Para cumprir as vinganças, tomaram duas iniciativas políticas contrárias às do governo geral. Em primeiro lugar, “*amotinando a Plebe tumultuariamente*”, fazendo o juramento “*que quizerão*” das Bases da Constituição, em 1º de maio de 1821. Em segundo lugar, constituíram “*despoticamente*” uma “*Junta de Governo*”, da qual excluíram o então governador geral, Antonio Pusich. Os revolucionários, com esta iniciativa política, obrigaram o governador a abdicar do cargo, criando uma “*absoluta Junta Governativa*” pelos “*facciosos e degradados*”.

¹⁵⁹ AHU, Cabo Verde, Cx. 69, doc. 18.

Por outro lado, a junta do governo constitucional de Cabo Verde não pretendia receber o novo governador nomeado de Lisboa. Segundo Carlos Antonio da Silva, uma das testemunhas ouvidas durante a devassa, o comandante da ilha de São Nicolau tinha chegado a bordo de um navio da vila da Praia, de nome “*Bela Ilmor*”. O mesmo dera ordem para que não desembarcasse, tendo em vista que “*não podião Obedeçer a Ordem da Junta, porque esta estava deleberada a não aceitar o Governo, nem o Menistro não trazendo denheiro*”. Tal iniciativa teve lugar, depois do comandante ter conversado com um “*inglez de nome Rothque*”, que tinha aportado em São Nicolau. A testemunha ainda confirmou que este inglês também havia espalhado a mesma notícia na ilha da Boa Vista. Além disso, reiterou que na ilha de Santiago pôde confirmar as denúncias por intermédio de Joze Joaquim de Souza Senna, o qual salientou que “*Os Cabeças Erão huns poucos entrando o Contador Aranyo*”.¹⁶⁰ A leitura desse documento permite saber que a junta era a principal responsável pelo projeto separatista. Estas mobilizações políticas contaram com a participação dos ingleses, os principais interessados na separação do arquipélago em relação a Coroa portuguesa, o que reforça o projeto das elites locais, segundo o qual pretendiam entregar-se aos ingleses. Estes negociantes divulgavam junto da elite local das demais ilhas as informações preconizadas pelos líderes do partido separatista.

Além disso, destacou na Carta dirigida à Coroa portuguesa, que cedeu ao “*violento procedimento*” não só para poder evitar uma “*anarquia*”, como também para “*poupar àquelles Habitantes as desgraças*”. O risco de anarquia decorria tanto da diversidade de opiniões quanto da oposição que determinado número de pessoas faziam às inovações introduzidas. Segundo este, apesar de todas as “*maquinações*” dos “*revolucionarios*”, muitos habitantes, reconhecendo a “*ilegalidade e fraude*” de tais iniciativas, não quiseram reconhecer outro governo. Os exaltados foram os principais responsáveis pela pregação de doutrinas revolucionárias, o que lhes possibilitou explorar os descontentamentos políticos e sociais dos oprimidos, com destaque para os rendeiros do interior de Santiago. Fez crer ainda o grande esforço “*humiliante*” para convencer a infantaria de que todas as deliberações foram tomadas com o seu consentimento, como forma de “*evitar o conflicto de partidos e desgraças eminentes*”. Para garantir a tranquilidade pública, decidiu abandonar a ilha de Santiago, fixando residência na ilha do Maio, para que a sua presença “*não viesse a servir de alvo aos descontentes*” que, por meio de tais “*innovações*”,

¹⁶⁰ AHU, Cabo Verde, Cx. 72, doc. 43, f. 84 – 85.

poderiam promover ainda mais discórdias. Tal decisão decorria da necessidade de acalmar os ânimos tanto dos liberais moderados como dos exaltados, diante da ameaça que um “*conflito d’aquelles partidos, degenariam huma cruel, e sanguinolenta Guerra Civil*”.¹⁶¹

Segundo o então governador geral, Antonio Pusich, Manoel Antonio Martins e João Cabral da Cunha Goldofim, respectivamente contratador da urzela e comandante deposto da ilha da Boa Vista, andaram por todas as ilhas de Cabo Verde a divulgar, por meio de “*papéis*”, as bases da nova Constituição, fazendo com que os seus habitantes passassem a reivindicar a adoção do mesmo sistema político em Cabo Verde. Segundo os testemunhos prestados por “*alguns dos mais poderosos habitantes daquela ilha*”, Goldofim liderava um movimento de separação e independência em relação ao governo geral, na vila da Praia, com a adesão à nova forma de governo constitucional implantada em Portugal. Em segundo lugar, pretendia levar aqueles princípios a todas as ilhas de Cabo Verde, principalmente a ilha de Santiago. O governador temia ainda que a capital seguisse o mesmo exemplo das demais ilhas, uma vez que se constatou que Manoel Antonio Martins foi apontado como o principal líder do partido separatista. Para conseguir colocar em prática o projeto, deslocou-se de ilha em ilha, aconselhando e coletando assinaturas dos seus habitantes. Na ilha de Santiago, temendo que a capital seguisse o mesmo exemplo, tendo em vista que os habitantes encontravam-se numa “*terrível anarquia*”, o governador geral reuniu-se com as principais autoridades locais, temendo pela “*unidade desta Capitania*”. É preciso ainda salientar que a filosofia liberal opunha-se ao poder absoluto das autoridades, colocando os interesses do indivíduo à frente dos interesses coletivos. Tanto Martins quanto Goldofim eram considerados como sendo liberais exaltados, que exigiam do governo geral a garantia da observância de direitos previstos na Constituição, almejando uma liberdade que não comprometesse a submissão colonial.

A leitura do ofício permitiu esclarecer um dos problemas levantados por esta pesquisa: o de como as elites políticas tiveram acesso às doutrinas liberais. Por outro lado, o ofício de 12 de abril de 1821, revela que, pelo fato de sediar o “*partido separatista*”, a ilha de Boa Vista foi o foco das “*discordias e insubordinação*” da capitania. O partido, formado inicialmente pelos membros da família de Manoel Antonio Martins, tinha como um dos principais objetivos lutar contra os abusos “*inveterados*” permitidos pelo então governo

¹⁶¹ AHU, CU, Cx. 80, doc. 84, de 27 de Julho de 1825.

geral de Cabo Verde. Por isso, procurava militantes, dentre vários grupos sociais, em todas as ilhas de Cabo Verde.¹⁶²

Segundo Serge Berstein¹⁶³, para conseguir atingir os seus objetivos, os partidos políticos apropriam-se da tradição, da cultura e do discurso dos grupos sociais. Além disso, o partido é o local, por excelência, da mediação política, uma vez que procura responder às aspirações dos grupos.¹⁶⁴

As discussões políticas entre liberais moderados e exaltados também trouxeram para debate público duas questões importantes: a soberania do povo e/ou a soberania da nação. Enquanto os moderados defendiam a soberania na nação, os exaltados, inspirados em Rousseau, defendiam que a soberania estava no povo. Os projetos separatistas estavam articulados às reivindicações pela soberania popular. Para os exaltados, as eleições populares deveriam demonstrar que o povo não abriria mão da sua soberania, manifestando-a livremente. Foi assim que os mais influentes dentre as populações das ilhas de Santo Antão e São Nicolau, em troca da sua obediência à capital da província, na vila da Praia, exigiram, por meio de um ofício à Coroa portuguesa, de 15 de maio de 1821, não só que o governo geral procedesse à eleição de uma Junta provisória, composta de cidadãos portugueses, eleitos pela “*pluralidade de votos das ilhas adjacentes*”, da qual ficava de fora o então governador Antonio Pusich, por não ser português por nascença, quanto à manutenção das autoridades locais nos seus respectivos postos.

Por outro lado, justificaram as suas decisões, tendo em vista que o mesmo vinha exercendo o cargo de governador com “*violências e despotismo*”, o que levou o povo da capital, como das ilhas de Santo Antão, São Nicolau e Boa Vista, a exigir, em troca da sua obediência à capital da província, a sua exoneração do cargo. Ainda reiteraram que não reconheceriam a superioridade do governo sediado na vila da Praia, pelo fato dos seus membros não serem nomeados por “*eleitores de todas as Ilhas*”. A leitura deste documento possibilitou compreender que com a implantação em Cabo Verde do regime

¹⁶² AHU, *Cabo Verde*, Cx. Nº 70, Doc. Nº 52.

¹⁶³ BERSTEIN, Serge. “Os partidos”. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Trad. de Dora Rocha. 2ª ed., Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007 (1996), p. 57 – 98.

¹⁶⁴ BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 11ª. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 (1989), p. 163 – 202.

liberal e do sistema de representação política, as demais ilhas passaram a exigir a sua representação política junto do governo geral, sediado na vila da Praia.

Todavia, a soberania popular deveria estar articulada às pregações revolucionárias. A revolução seria o começo de uma profunda transformação da sociedade, uma vez que derrubaria o despotismo. Os acontecimentos decorrentes dessa “regeneração” deveriam fundar uma nova era de igualdade de direitos e oportunidades. A revolução idealizada tinha uma dimensão popular, agregando tanto homens brancos como negros. A autêntica liberdade era aquela em que, além da igualdade jurídica, se agregasse a igualdade social, contrariando todos os privilégios e títulos de nobreza. Estes fatos podem ser atestados no ofício, de 17 de abril de 1821, que o governador geral, Antonio Pusich, dirigiu à Coroa portuguesa, mostrando que o “*sossego*” tanto da capital quanto das demais ilhas de Cabo Verde estaria comprometido, tendo em vista que as mais influentes autoridades civis das referidas ilhas estariam a promover uma autêntica “*anarquia entre este povo rude e supersticioso*”, levando os seus habitantes a declararem a separação das mesmas do governo geral, na vila da Praia.

Como parte das contestações políticas, tanto os liberais moderados quanto os exaltados também lançaram mão de datas e aniversários que melhor poderiam legitimar suas pretensões políticas. Assim, no dia 1 de maio de 1821, aniversário do achamento da ilha de Santiago por Antonio de Nolle, alguns habitantes mais influentes da ilha de Santiago, como: Joze João da Silva dos Santos, juiz ordinário da cidade da Ribeira Grande; Paulo Xavier Crato, juiz ordinário da vila da Praia; Joze Mendes de Fonseca, juiz da cidade da Ribeira Grande; Francisco dos Reis Borges, juiz da câmara da vila da Praia; Joaquim Vaz dos Santos, Primeiro vereador da câmara da cidade da Ribeira Grande; Antonio Watering, Primeiro vereador da câmara da vila da Praia; Antonio de Brito do Lago, Segundo vereador da câmara da cidade da Ribeira Grande; Joze dos Reis Silva, Segundo vereador da câmara da vila da Praia; Francisco Cardozo de Mello, Terceiro vereador da câmara da vila da Praia; João Baptista Cardozo, Provedor da câmara da cidade da Ribeira Grande; Fronasa Nunes Silva, Procurador da câmara da vila da Praia; João de Pina Martins, Escrivão da câmara da cidade da Ribeira Grande, consideraram a Constituição a forma de governo mais favorável à felicidade dos indivíduos que se tem conhecimento, não só como garantia da “*liberdade*” quanto ao livre exercício de direitos por parte dos cidadãos, que passaram de “*sociedades anarchicas para as civis*”. Também

consideraram esta forma de governo mais próxima do governo dos “*Ceos*”, permitindo a livre expressão de idéias, como também serem verdadeiros “*cidadãos de Portugal*”. Note-se ainda que o grupo dos signatários era composto, quase todo, por integrantes tanto das câmaras municipais quanto do poder judiciário da ilha de Santiago.

Os moderados também enfatizaram a necessidade de evitar “*tumultos populares que podiam haver*”, como a “*causa da nação*”, uma vez que colocaria em risco a “*integridade da Capitania*”. Recordaram aos opositores da monarquia constitucional os esforços feitos pelo jovem grego Leonidas, que “*sustentou o decoro da sua Patria, à testa de trezentos Gregos*”, reiterando que aquela “*regeneração*” estaria além daquele esforço de “*Cidadãos votados pelo bem da Pátria*”. Tal regeneração consistia na restituição dos direitos, da paz, da ventura, bem como que “*os povos se mantivessem na pacífica posse de seus verdadeiros bens e legítimos direitos*”. Tais ações populares deviam-se, sobremaneira, ao fato desses políticos “*se inspirarem e imprimirem idéias modernas mais justas e verdadeiras*”. Nestas declarações inseriram-se os padres franciscanos que foram representados pelo Reverendo Frei Constantino de Ovar Ferreira. Durante a sua pregação equiparou o regime constitucional vigente em Cabo Verde à “*liberdade dos céus*”. Para estes, a liberdade deveria estar articulada às idéias de *civilização* e da *razão*, ainda que subordinada às leis. Para tal, o homem virtuoso deveria aspirar à prudência e à moderação, tendo em vista que a “*vontade cívica condenava as facções e o espírito de partido*”.

Os moderados tomaram diversas decisões para evitar a desintegração política do arquipélago. As reivindicações por autonomia local foram, em parte, atendidas por meio da ampliação da participação política das elites locais, com destaque para as eleições. Para tal, determinaram que tanto os habitantes da capital quanto das outras ilhas deveriam jurar a Constituição após sua aprovação e sanção pelo rei de Portugal, D. João VI. Com isso procuravam atender três motivos fundamentais. O primeiro se referia à necessidade de evitar a desobediência ao rei; o segundo aludia à necessidade de garantir a “*causa da nação*”, e o terceiro visava à necessidade de se evitar “*tumultos populares*”, o que poderia colocar em perigo a integridade de toda a *capitania de Cabo Verde*, por ser um local constituído por homens com “*sentimentos primitivos e costumes inveterados*” que, inspirados nas “*idéias modernas*”, poderiam provocar desordens e resistências às autoridades. E tinham como exemplo a revolta dos rendeiros dos Engenhos. A primeira ilha a professar a sua independência foi a de Boa Vista, seguindo-se a de São Nicolau,

que se proclamou independente em 22 de Abril de 1821. Tais declarações, inspiradas nas bases da Constituição, foram equiparadas pelos exaltados ao fogo que “*accenderão um Vulcão que depois se arrebeitou*”. Esta fala atesta que boa parte dos liberais ansiava em pôr cobro às opressões que vinham sofrendo, pelo que designavam chamar de “*regeneração*”. Os mesmos estavam decididos a se unir à “*Causa da Nação Portuguesa*”, imitando as ilhas: da Madeira, São Miguel e Pará. Os exaltados identificavam-se com a causa dos pobres e oprimidos, defendendo uma sociedade mais justa e igualitária.

Os liberais moderados preferiam ainda fazer elogios à Constituição e à D. João VI sem, contudo se referir às reformas. Também criticavam o regime despótico, mostrando a importância da liberdade. Ainda segundo a mesma Carta, de 16 de Maio de 1821, a “*faisca da liberdade*” demandada das “*bases da Constituição*” estava crescendo dentre as populações das várias ilhas, principalmente as ilhas de Boa Vista e São Nicolau, onde se proclamaram a independência, no dia 22 de abril de 1821, com o objetivo de romper com o “*sofrimento*”. Na ilha de Santiago os devotos e as autoridades locais escolheram o dia 1º de maio, dia da padroeira da ilha de Santiago, para declarar com todo o “*entusiasmo*” a sua adesão à nova Constituição, o que teve lugar pelas nove horas da manhã. Foi um ato solene onde o governador geral leu o texto das “*santas bases da Constituição*”, sendo que a primeira autoridade a prestar juramento aos “*Santos Evangelhos*” no altar da igreja matriz da vila da Praia foi o ouvidor que, por sua vez, deu vivas à nova Constituição.

O dia 1º de maio de 1821, também foi o dia escolhido não só para assinalar os 377 anos do achamento da ilha de Santiago, como também para romper com a escravidão e o “*cruel despotismo e prepotências*” praticadas pelos sucessivos governadores gerais de Cabo Verde, dentre os quais D. Antonio Coutinho de Lencastre, sobre uma população considerada “*bárbara e levantada*”. Para tal, tornava-se necessário a regeneração do sistema de governo com a adoção do regime constitucional. Para os liberais moderados da ilha de Santiago, tal festejo rasgou “*as cataratas Crionlas*”.¹⁶⁵ O dia ainda foi representado de três formas diferentes. Primeiro, ao achamento da ilha de Santiago por Antonio de Nolle, o qual encontrou esse “*Palus alagada pelo Mar Atlantico*”. Segundo, representada como “*a luz, resplandeceu a verdade, prestes colhei, que hé tempo os louros da vossa felicidade, que desde os Genóç, Duques de Dalmacia, os Mecenas (...) alerta (...) para o bem*

¹⁶⁵ Reivindicação política das ilhas de Cabo Verde, assente no direito de escolha do seu próprio governo local.

constante". Se o regime despótico foi associado às trevas e à escuridão, o liberalismo foi associado à luz e à verdade. Terceiro, assemelhava-se à uma criança que "*embalou no seu berço, lá nesses orizontes do Minho por Lusos Guerreiros*". Os integrantes do partido pró-integração das ilhas escolheram o dia 1º de maio de 1821 para proclamarem as bases da nova Constituição, o que remetia aos "*descobridores*" da ilha de Santiago, à bravura dos "*heróis portugueses além mar*" e existência de uma "*nação portuguesa*". A data também remetia a uma "*identidade lusa*", expressa nos aspectos insulanos das ilhas de Cabo Verde, representados como sendo "*palus alagada pelo Mar Atlântico*".¹⁶⁶ Devemos ter presente que esta data era utilizada pela Coroa portuguesa para *educar* os devotos nos valores da "*civilização*" e, conseqüentemente, da obediência e do reconhecimento da supremacia do rei.

Em suas pregações, os padres liberais enfatizaram que Deus mandou dos "*ceos*" para a terra "*leite*" e "*mel*" para libertar os "*atribulados*" e os "*captivos filhos de Israel*". Devia-se louvar o Senhor Deus que, por meio da sua "*lei e direitura*", juradas no batismo, acabaram com a escravidão, "*enxugar o inverno*" as "*securas dos Montes de Gelvoê*", fazendo renascer as esperanças dos cristãos. Para tanto, tornava-se necessário seguir os princípios constitucionais, dentre os quais, a liberdade de livre escolha dos representantes por meio do voto popular, bem "*d'aquelles que fazem parte da mesma Nação*". O direito ao voto, garantido pela nova Constituição, permitiria garantir a *unidade* de toda a província.

Enquanto os *moderados* defendiam pequenas reformas, como a realização periódica de eleições, os *exaltados* defendiam o regime republicano de Rousseau, como a melhor forma de garantir e respeitar os direitos individuais. Os exaltados continuavam a defender que as eleições para deputado fossem alargadas a todas as ilhas do arquipélago. Segundo Gregório Freire de Andrade, a eleição dos integrantes do novo governo provisório tornava-se de fundamental importância diante de "*algumas indisposições populares*". As demais ilhas do arquipélago também reivindicavam a sua participação política na Junta do governo provisório.

Já para os liberais moderados, o novo governo deveria diligenciar para garantir o "*direito da propriedade*", bem como os direitos individuais, garantindo todas as leis vigentes, enquanto as Cortes não determinassem o contrário. Também acreditavam que das

¹⁶⁶ Pântanos alagados no oceano atlântico.

sábias deliberações “*nasceriam os valores da lusitana Nação*”. Para esses políticos, o governo necessitava prevenir-se dos “*roubos praticados pelos inimigos estrangeiros*”. Caso contrário, Deus castigaria os pecados com “*fortes sanções: por meio das fomes e secas*”.

A indecisão é visível ainda nesta outra correspondência de Manoel da Penha Gomes, morador de João Tevês, interior da ilha de Santiago, datada de 13 de janeiro de 1823, segundo a qual “*(...) Estamos aqui atrapalhado com constituição ou como chama, os soldados todos a birem Caças de seos Comd.tes jurar a dita (constituição) p.a que asistamos os governadores de nossas terras p.ª q. não queremos domar enfim (conforme) vm.e (devidamente) bem sabe atrapalhada de nossa terra (...)*”.¹⁶⁷ Os comandantes militares pretendiam convencer os demais oficiais e soldados que o seu dever era defender os interesses do arquipélago, sobrepondo-os aos da Coroa portuguesa.

Ao mesmo tempo em que os comandantes militares mobilizavam os soldados da ilha de Santiago, os padres do interior da ilha arregimentavam os devotos durante as principais festas religiosas. Na Igreja de São Salvador do Mundo, Joze Pereira de Carvalho convocou os “*povos*” para assinalarem qual dos governos era de sua preferência, se o de Lisboa ou o do Brasil. Segundo os autos, a maioria posicionou-se a favor do governo de Lisboa. Não deixa de reconhecer que os líderes pretendiam “*fazer cabeça*” dos habitantes da ilha de Santiago, sede do governo, para não receber o governo nomeado de Lisboa. Segundo Manoel Jose Mendes, presbítero da ordem de “*Sam Pedro*”, uma das testemunhas ouvidas durante a devassa na ribeira dos Engenhos, havia rumores de uma possível revolta coletiva na ilha para impedir o desembarque do novo governador vindo de Lisboa. Não por acaso, os moderados temiam uma revolta coletiva dos habitantes do interior da ilha de Santiago.

(...) O Pastor Calisto, que assiste em S. Jorge; (interior da ilha de Santiago) e que D. Anna Maria Marcelina, moradora tão bem em S. Jorge, tinha sido perguntada por hum Mulher moradora em Santa Catharina, para que a aconselhasse, se era melhor o Governo de Portugal, ou o do Rio de janeiro; perguntei tão bem em particular a Diogo Joze Coelho sobre este acontecimento, e me respondeo; que Joze Pereira de Carvalho, he quem andava convocando os Povos, para não receberem o Governo de Portugal unindo-se ao Brazil, e que tinha ouvido dizer a varias pessoas, que o Conego Rodrigues tão bem se achava emplicado neste projecto (...) mas que não tendo encontrado o apoio, que esperavaõ, tanto no Povo desta Villa da Praia,

¹⁶⁷ AHU, Cabo Verde, Cx. Nº. 72/ Doc. Nº. 43, de 16 de Maio de 1823, f. 74 – 75.

*como nos Habitantes do interior da Ilha, não tinbaõ podido ainda pôr em pratica o projecto intentado (...).*¹⁶⁸

O ofício acima transcrito permite observar dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, ajuda-nos a saber que as mobilizações partidárias eram feitas preferencialmente dentro das igrejas e por ocasião das grandes festas religiosas. Em segundo lugar, possibilita-nos sustentar que a liderança partidária era composta, sobretudo por padres, tanto do interior da ilha de Santiago quanto da Ribeira Grande, já que os mesmos detinham maiores conhecimentos e prestígio social entre os devotos da ilha.

Por outro lado, os integrantes do partido, compostos por cônegos e por altos funcionários do governo geral, detinham bons conhecimentos tanto do “*caráter*” quanto da cultura dos habitantes do interior da ilha de Santiago, que influenciaram, em parte, na escolha da data para a eclosão da revolta. Os autos da devassa confirmam a existência de uma “*facção nesta Ilha contra o actual Sistema*”, a favor de um governo eleito pela pluralidade dos votos de eleitores de todas as ilhas do arquipélago.

Segundo Maurice Duverger, os partidos de quadros foram os primeiros a surgir tanto na Europa quanto nos EUA do século XIX, impulsionados pelo movimento liberal. Eram constituídos, sobretudo de pessoas notáveis, com grande prestígio moral e posses econômicas, e que defendiam o sufrágio restrito e a confiança nas elites tradicionais.¹⁶⁹

Segundo os autos da devassa, o coronel Gregório Freire de Andrade era tido como um dos principais suspeitos de mobilizar os rendeiros a revoltar-se contra o “*despotismo do morgado*”, contrariamente aos princípios constitucionais. Para tanto, protegia os rendeiros revoltados, garantindo que os mesmos estavam agindo com base na legislação vigente. Por isso, devido à confiança nele depositada pelos rendeiros, no seu trajeto dos Picos a Belém, passava pela ribeira dos Engenhos. Durante o seu percurso, muitos rendeiros içavam bandeiras e davam tiros em seu “*lavor*”. Este, chegando à região de “Matto Gege” “*dava tiros em correspondência*”, o que não se registrava com os outros oficiais. Os revoltosos reiteravam aos oficiais de justiça que somente este morgado “*podia livremente*

¹⁶⁸ AHU, *Cabo Verde*, Cx. Nº. 72/ Doc. Nº. 43, de 15 de Março de 1823.

¹⁶⁹ DUVERGER, Maurice. *Os grandes sistemas políticos: instituições políticas e Direito Constitucional*. Coimbra: Almedina, 1985, p. 72-73.

passar naquella Rebeira". A sua grande influência sobre os rendeiros dos Engenhos devia-se ao fato deste ser um dos mais influentes reverendos, padre e vigário do interior da ilha de ilha de Santiago, no caso de Nossa Senhora da Luz.

Ainda segundo os mesmos autos, o plano da revolução partiu de alguns cônegos da cidade da Ribeira Grande, descontentes com o sistema vigente, em que cabia a Coroa portuguesa a nomeação do governador de Cabo Verde. As igrejas locais desempenharam um papel preponderante na mobilização dos rendeiros em torno dos princípios do partido pró-Brasil. A tentativa de eleição dos "*deputados de Cortes*" aconteceu nas freguesias do interior da ilha de Santiago, seguindo o mesmo preceito utilizado pelos irmãos para a eleição da mesa diretora das irmandades locais. Os padres que eram afeitos ao partido separatista, utilizando-se do seu prestígio social entre os rendeiros santificaram e consagraram as ações violentas contra o morgado e respectivos oficiais de justiça, como sendo o único caminho para debelar a cruel exploração à qual estavam submetidos.¹⁷⁰

Para conseguir mobilizar os rendeiros do interior da ilha de Santiago, as lideranças do partido separatista precisaram valer-se tanto de máximas religiosas, compreensíveis para a comunidade, quanto retratar a cruel exploração que vinham sofrendo por parte do morgado e das autoridades locais. Para atingir esses objetivos precisariam propôr uma "*junta da terra*"¹⁷¹ que representasse os interesses das elites políticas afeitas à Lisboa.

Foi neste contexto em que as resistências eclodiram. Ao apresentar o estado da atual administração nas ilhas de Cabo Verde, em 1824, António Pusich considerou que as câmaras municipais eram compostas tanto de "homens ignorantes, ou degradados" quanto de monopolistas. Estes eram responsáveis pelas "*peitas, e sobornos*", convocando os habitantes para assinarem "*abaixo assignados, attestados e protestos contra as Autoridades que querem coibir os excessos dos monopolistas e traficantes*".¹⁷²

O próprio António Pusich, governador de Cabo Verde, reiterou que as administrações locais da ilha de Santiago eram grandemente influenciadas por "*monopolistas e*

¹⁷⁰ Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos Habitantes da Ribeira do Engenho (1822 – 1823). 2ª. Divisão, 3ª. Secção, Cx. 2, Proc. 8.

¹⁷¹ Governo composto por indivíduos nascidos nas ilhas de Cabo Verde.

¹⁷² Cf. AHU, *Cabo Verde*, Cx. Nº. 077/ Doc. Nº. 95-A, de 1824.

traficantes” que, por sua vez, subornavam e ofereciam “*peitas*” aos funcionários. Segundo ele, a grande maioria dos juizes ordinários mal sabia assinar o próprio nome, tendo por “assessores” algum “*rábula ou degradados práticos na maldade e partidários dos traficantes*”. As administrações locais do interior da ilha de Santiago defendiam os interesses dos morgados, tanto políticos quanto econômicos. Os morgados eram, na maioria das vezes, detentores de cargos políticos, tais como: provedores de justiça, presidentes das câmaras municipais; comandantes e coronéis da infantaria colonial; e comerciantes; e com isso tinham um poderio político, podiam manipular a administração local em seu próprio interesse.

Por meio do ofício de 3 de janeiro de 1827 enviado pelo governador geral de Cabo Verde, Caetano Procópio Godinho de Vasconcelos, à Coroa portuguesa, temos conhecimento das formas de mobilização política empregues na ilha de Santiago pelos liberais exaltados. O mesmo governador estava convicto que “*a divergencia de opinioens, a revolta, são aqui totalmente desconhecidos (...) factos anteriormente sucedidos (...) não tiveram origem senão pela intriga e cabula de poucos, e não pela indole dos povos (...)*”.¹⁷³

Com o governo de D. Duarte de Mesquitela (1830-1831), “*raion sobre estes Ceos a aurora da Regeneração*”, com a chegada dos liberais exaltados ao poder. Por isso, foi constituída uma nova junta composta pelo coronel Gregório Freire de Andrade, pelo ouvidor Antonio de Brito Lago e pelo vigário geral. Segundo o prefeito, Manoel Antonio Martins, este triunvirato, ao invés de promover a liberdade promoveu a desordem e o “*desgosto de todos os corações*”. Segundo o ofício, tanto Gregório Freire de Andrade, considerado pelo prefeito como “*negro sem caráater*”, quanto Marcellino Resende Costa, registrado como “*mulato*”, faziam valer os seus direitos, valendo-se da perseguição a todos os seus inimigos. Daí que se organizaram para perseguir todos os liberais, incluindo Manoel Antonio Martins, considerado, desde o tempo de D. Duarte¹⁷⁴, como o “*chefe do Partido Liberal*”. Gregório Freire de Andrade, Marcelino Rezende e Antonio de Brito Lago perseguiram todos os seus opositores, por vezes, retirando-lhe a posse sobre as terras.

A desordem se instalou em Cabo Verde quando a Junta da fazenda começou a caluniar, roubar propriedades, apoiar contrabandos e a promover, para cargos públicos, tanto degredados quanto “*mulatos bêbados*”, vistos com desprezo pelos governos antecessores.

¹⁷³ AHU, CU, Cx. 087/Doc. Nº 8.

¹⁷⁴ Governador de Cabo Verde em 1830.

Os proprietários do interior da ilha de Santiago eram representados como aqueles que “*enviam gratuitamente, e que assinavão ‘boçalmente’ tudo quanto o Escrivão lhes apresentasse, dizendo que deviam assinar*”. Estes fatos mostram que certa elite local, formada pelos naturais de Cabo Verde e pelos degredados, começou a ocupar os cargos públicos de relevância que dantes eram ocupados apenas pelos reinóis.

À margem das manobras políticas que visavam que a sede do governo colonial fosse mantida na ilha de Santiago, Manoel Antonio Martins, liberal moderado assumido, apresentava-se como um forte opositor político de Marcellino Costa. Ao ser nomeado como prefeito de Cabo Verde, esforçou-se em incriminá-lo, reiterando que este alienava bens do estado de forma “*illegal, e despotica*”. Para o referido prefeito, este opositor político utilizava-se do seu cargo e da confiança dos morgados do interior da ilha de Santiago para alienar bens em favor dos seus principais aliados políticos. Por isso, a prefeitura deveria proceder ao “*sequestro dos bens*” de todos os morgados que tinham adquirido de forma ilegal as terras no interior da ilha. Em 13 de janeiro de 1834, Marcelino Rezende Costa, escrivão e deputado da Junta da Administração e Arrecadação da Fazenda Pública, por meio de um ofício dirigido à rainha D^a. Maria II, acusou o contratador da urzela, Manoel Antonio Martins, de praticar vários desmandos, dentre os quais destacamos: obrigar homens forros (rendeiros) a trabalhar nos domingos e dias santos, o que feria os preceitos da igreja; de no momento do pagamento dos insignificantes salários com roupas, os rendeiros, além de serem ameaçados eram insultados e presos. Esse mesmo contratador, por vezes tomava cavalos, vacas e burros dos rendeiros para vender aos navios estrangeiros que passam pela ilha de Boa Vista, pagando, posteriormente, o preço que quisesse.¹⁷⁵ Este deputado opôs-se à extrema exploração que os “homens forros” estavam sujeitos tanto na ilha da Boa Vista quanto no interior da ilha de Santiago.

Um primeiro exemplo referia-se a Gregório Freire de Andrade que, além de comandante da infantaria da ilha de Santiago, rico proprietário rural, reverendo da igreja católica no interior da ilha, detinha grande influência político-religiosa sobre as suas populações, principalmente sobre os rendeiros. Um segundo referia-se Marcelino Rezende Costa, escrivão da Junta governativa desde 1829. Considerado pelo prefeito de

¹⁷⁵ AHN, SGG, Portarias e estudos do Tesouro Público (Fevereiro – Setembro/1835). Originais e cópias manuscritos. Cx. 285.

Cabo Verde, Manoel Antonio Martins, como o principal responsável pelas *intrigas*, exercia grande influência política na ilha de Santiago, ao ponto de levar o mesmo governante a considerar que “*aumentava a confusão para ter maior numero de infelizes, que dependessem delle*”. Reiterou os atentados que fora vítima, em 1832, quando sua residência era frequentada “*unicamente dos liberais mal olhados, e mal olhados eu mesmo pela Junta*”. Não deixou de destacar a grande conspiração política dos “*sectarios Baptista*” que, na noite de três de Julho de 1832, “*tomaram uma attitude marcial contra huma sonhada revolução de que me apelidaram chefe*”. O poderio político de Gregório Freire de Andrade foi reforçado com a sua nomeação, em 21 de dezembro de 1835, para o cargo de administrador do concelho de Santa Catarina, o qual “*obteve maior numero de votos para administrador deste concelho*”.

Ainda segundo Martins, tanto Gregório Freire de Andrade quanto Marcelino Rezende Costa perseguiram os seus inimigos políticos, principalmente “*todos quantos contradiziam, ou simplesmente censuravam os seus desatinos*”. O fato dos liberais exaltados dirigirem “*insultos a indivíduos conhecidos por seu liberalismo*”, mostra o descontentamento quanto às opções políticas postas em prática. Também os considerou como “*negros terroristas*” que em alguns casos fizeram com que a Junta da Fazenda procedesse a “*devassas*”, “*calumnias*”, roubos de propriedade, bem como “*apoiar contrabandos*”. Além disso, começaram a ser promovidos para cargos públicos tanto “*degredados turbulentos*” quanto “*mulatos bêbados*”, desprezados pelos anteriores governos.

Estes fatos atestam que tanto Marcelino quanto Gregório Freire de Andrade detinham grande influência e confiança não só de determinados morgados, como principalmente dos rendeiros, a ponto de os mobilizar politicamente contra os seus morgados. Não é por acaso que Manoel António Martins os denominou de “*terroristas*”, tendo em vista as suas *maquinações políticas* contra o regime liberal implantado em Cabo Verde. Ademais, para o então prefeito, as iniciativas dos referidos políticos era “bifronte”.¹⁷⁶

Segundo Marcelino Rezende, o contratador aproveitava para extorquir dos “*mizeraveis algum real se aparecer*”, uma vez que o arroz vendido, na maioria das vezes, continha lixos e terra que “*nelle está envolto*”. O contratador pagava também com penico, pratos, canecas, copos, talheres, papel, cachimbos, agulhas, alfinetes, com o único propósito de “*não dar hum real dinheiro*”. Além disso, os urzeleiros sofriam grande prejuízo com a venda da urzela. Para a câmara municipal, o “*abuso*” residia no fato do referido

¹⁷⁶ Que tem duas frentes e caras, falso, traíçoeiro.

contratador utilizar de todas as vantagens econômicas para “*reter o dinheiro dos trabalhadores*”, obrigando os urzeiros a comprar o milho pelo valor de duas patacas um alqueire. Para garantir a dependência e a venda dos seus produtos, o contratador não pagava em dinheiro, como forma de impedir que os urzeiros comprassem o milho mais barato. Com esta iniciativa o contratador mantinha os urzeiros sempre na condição de “*miseráveis*”.

Na prática, Marcellino Rezende da Costa intitulou-se protetor dos mais fracos, denunciando os abusos decorrentes do monopólio político-econômico, responsável, em parte, pela miserabilidade do povo, como também representava a principal barreira para a posse das terras que cultivavam. O relatório apontava para grandes prejuízos decorrentes da demora de pesagem da urzela que chegava a acontecer depois das 12 horas, com mais de 6 horas de espera. Este fato fazia com que a urzela comprada dos urzeiros tivesse pouca qualidade.¹⁷⁷

Tais explorações dos rendeiros/urzeiros agravavam-se, sobretudo em épocas de estiagens. Segundo Manoel Antonio Martins, em meio à fome de 1832, que levou à morte de milhares de pessoas em todas as ilhas do arquipélago, o “*enfame, e sanguinario*” Baptista, ajudante de D. Duarte de Mesquita, governador geral de Cabo Verde entre 1830 e 1832, promoveu uma *cruel perseguição* a todos aqueles que defendessem a causa liberal. No início de 1832, tal perseguição deu origem à abertura de uma “*devassa*”, aberta e dirigida Gregório Freire de Andrade, ouvidor e coronel de Milícias. Mas, utilizando as suas influências políticas, Martins conseguiu sustar tal devassa, dirigida por um dos perseguidores dos liberais em Cabo Verde. Tal manobra política permitiu não só salvar “*propriedades de huns*”, como também a fuga de alguns incriminados. Segundo Martins, “*não temo dizello á face do Mundo, e dos que o sabem, pois que não temi praticallo á face de vis Denunciantes, que então me soffriam por necessidade*”.

Por outro lado, para fazer face às mobilizações partidárias e às rebeliões daí decorrentes, a prefeitura lançou mão de um conjunto de medidas político-administrativas. Por meio da mesma portaria, o referido Conde homologou a determinação do prefeito Manoel Antonio Martins, de 23 de julho de 1834, por meio da qual designou provedores para todos os distritos do arquipélago. Martins nomeou para a vila da Praia e Santa Catarina dois de seus principais aliados políticos, Nicolau dos Reis

¹⁷⁷ A urzela perdia suas qualidades.

Borges e Luiz Freire de Andrade respectivamente. Dessa nomeação ficou de fora Gregório Freire de Andrade, principal opositor político e um dos que ambicionava o cargo de provedor de justiça.¹⁷⁸

Dentre as principais vítimas de Baptista, António Manoel Martins destacou o nome de João Joze Antonio Frederico, ex-tesoureiro da Junta da Fazenda. Em 1831, foi forçado por este segmento político a abandonar a sua casa e a sua família, onde não regressou até 1834, quando da instituição dos corpos administrativos da prefeitura da província de Cabo Verde e Guiné. Segundo o mesmo prefeito, tratar-se-ia de *“hum dos filbos destas Ilhas, em que se encontra mais illustração, á qual reune conhecimentos locaes da Prov^a, e que as suas virtudes civicas são geralmente reconhecidas”*. Como forma de reparação política, pediu ao prefeito de Cabo Verde o cargo de sub-prefeito da camara da Guiné, somando ao pedido feito também pelo Coronel Joaquim Antonio de Mattos que, segundo Martins, fez *“penozos (...) sacrificios a prol da cauza das Liberdades Patrias”*. A estratégia política de Baptista consistia na perseguição e na expulsão do arquipélago de todos aqueles que se opusessem às medidas administrativas tomadas pelo governo geral.

Figura 1 – Quadro do Corpo administrativo de Cabo Verde proposto pelo prefeito Manoel Antonio Martins (1834 – 1835)

CORPO ADMINISTRATIVO DE CABO VERDE (1834)	
Para Provedores	
Nicolau dos Reis Fonseca Borges – para o Districto da vila da Praia na Ilha de S. Thiago, Ex-Capitão –Mór, e Morgado	
Luiz Freire de Andrade – Coronel de Milicias, para o Districto de S.ta Catharina, na mesma Ilha de S. Thiago; Morgado	
Antonio Carlos d’Araujo – Rico proprietário, para o Districto da Ilha Brava	
Antonio Carlos de Mello – Tenente Coronel de Milicias, rico negociante, para o Districto da Ilha do Maio	
Francisco Joze de Senna – Rico proprietário, para o Districto da Ilha Brava	

¹⁷⁸ AHN, SGG, Portarias do Ministério do Reino (Janeiro – Dezembro/1834). Originais manuscritos, Cx. 285.

João Antonio Leite – Major de Milícias; da opulenta família Dias, para o Districto da Ilha de S. Nicoláu
Luis Antonio de Mello – Rico proprietário, para o Districto das Ilhas de Sto. Antão, e S. Vicente
Joaquim Pereira da Silva – Major de Milícias com soldo, rico proprietário, e Capitalista para o Districto da Ilha da Boa Vista, aonde primeiro levantou o grito da Liberdade

Segundo o governador e tenente Serrão, na mesma carta dirigida ao coronel governador-militar da ilha de Santiago Gregório Freire de Andrade, havia reiterado que em 1838 preparava-se para declarar-se uma “*revolução em Portugal*”, devendo ser alargada a Cabo Verde. Para este, a Carta atesta que o referido tenente fazia parte do grupo de “*conspiradores*”, tendo em vista que em Cabo Verde “*pertenceo ao partido dos revoltosos*”. Por isso mesmo, o governo geral decidiu enviá-lo de volta a Portugal, tendo em vista a sua grande influência sobre as elites políticas da ilha de Santiago. O posicionamento político das elites locais determinava quase sempre o “*carácter político*” das restantes ilhas do arquipélago, tendo em vista a dependência de sua política econômica. A resistência à dominação pode ser constatada no princípio, segundo a qual “*o Pico d’Antónia [cume mais alto da ilha de Santiago] é quem nos tem livrado e há de livrar do demonio dos brancos*”.¹⁷⁹

As intrigas políticas e as reivindicações pela reforma da constituição seriam reforçadas pelas reivindicações políticas locais, dentre as quais, a que o governo geral deveria estar sediado nas demais ilhas do barlavento. Para esta discussão muito contribuiu o receio da elite local quanto a um possível ataque dos habitantes do interior da ilha de Santiago, representados como sendo revoltosos e rebeldes. Com as sucessivas revoltas contra o governo geral mobilizadas pelos liberais exaltados, os moderados propuseram a construção de um *centro civilizacional* em Cabo Verde, o que passava necessariamente pela mudança da sede do governo geral para a ilha de São Vicente. Já os exaltados defendiam a manutenção da sede na vila da Praia. Em primeiro lugar, para o deputado da provincia, Theophilo José Dias, liberal moderado, o bem estar de Cabo Verde só poderia ser alcançado com a transferência da capital para a ilha de São Vicente. Para este, a ilha de Santiago não era a ilha mais opulenta do arquipélago. Por isso, não era a “*única que mereça a honra de ser a Capital da mesma Provincia*”. A ilha de Santiago e sua respectiva elite política

¹⁷⁹ AHU, SEMU, *Cabo Verde*, Cx. Nº 55.

eram vistos como responsáveis pela decadência econômica das demais ilhas. Além disso, para este governante, a ilha de São Vicente teria melhor localização geográfica para a navegação, além da existência de um excelente porto. Referindo-se ainda a posição geográfica, defendeu que “*se a centralidade falta à ilha de S. Vicente em relação a todo o archiplago, ella tem a centralidade necessaria respectivamente ao grupo das Ilhas de Barlavento, igualmente rico, importante, e o que infelizmente se acha desprezado*”.

Em segundo lugar, fazia crer que a “*Câmara e Cidadãos signatarios*” defendiam que uma das principais prioridades políticas do arquipélago referia-se à “*fixação definitiva e permanente da Sede do Governo*”, tendo em vista a falta de “*estabilidade*”, oriunda das exorbitantes despesas financeiras decorrentes das sucessivas transferências periódicas da sede do governo geral. Estas despesas faziam com que os funcionários recebessem os respectivos salários em até seis meses atrasados, em prejuízo dos serviços da administração do governo geral. Este governante defendia que se tratava de um “*egoísmo imperdoavel*” da câmara da vila da Praia manter a capital do arquipélago na ilha de Santiago que, em tempo de chuvas, era transferido para o interior da ilha.

Porém, destacou a necessidade defendida pela elite política local quanto à criação de “*uma povoação no seu centro, e em sitio sadio e que hade ser a necessaria e prompta consequencia de se fixar lá a sede do Governo durante os mezes doentios na Villa da Praia*”, representadas pelas localidades dos Picos e Orgãos. Questionou a prioridade na criação de uma povoação no centro da ilha de Santiago. Além da grande distância que o separa da vila da Praia, as grandes despesas com o transporte dos serviços, a inacessibilidade ao interior da ilha no periodo chuvoso (junho a outubro), que sempre dificultou o transporte dos “*artigos de primeira necessidade*” para a vila da Praia, seria uma “*desgraça*” decretar a sede do governo nos Picos, pois o governo não poderia demandar sobre assuntos que exigiam decisões rápidas.

Quanto às vias de acesso, notou que “*considerem bem (...) o transito de mais de dez leguas, por caminhos completamente escabrados, sujeitos ao ardentissimo sol quando marchassem de dia-á perigoza cacimba quando andassem de noite*”. Em parte, para este governador, tornava-se “*absurdo*” fixar a residência do governo no interior da ilha de Santiago, tendo em vista os avultados recursos financeiros necessários para a construção e manutenção de uma estrada que a ligasse à vila da Praia.

Em terceiro lugar, refutou o princípio, segundo o qual *“todos os habitantes de qualquer Capital, argumentando que só elles, por esse facto, são os mais ricos, mais nobres, e os mais illustrados do resto de seus irmãos do Reino ou Província”*. Segundo este, todos os relatórios apontavam a existência generalizada das febres quer no litoral, quer no interior da ilha de Santiago, com drásticas consequências para a saúde humana.

Em quarto lugar, apesar de admitir que na ilha de Santiago faz-se mais comércio com o exterior, Marinho questiona o *“direito de querer tudo para si e nada para as outras, que por não serem tão commerciaes e industriosos, por isso mesmo teem mais direito a serem protegidas?”*. A Coroa portuguesa deveria beneficiar as ilhas que mais necessitam para se desenvolver, ao invés de construir a sede do governo no interior da ilha de Santiago. Ainda não se justificava o argumento da grande distância entre São Vicente e a vila da Praia, tendo em vista que os Picos distavam 100 a 150 passos do mar. Segundo este, o investimento para a construção da capital no interior da ilha de Santiago seria quatro vezes superior ao que se poderia despendar para a construção de edificios públicos em Mindello. Defendeu ainda que *“Só quem não conhece os caminhos para o interior de S. Thiago, e ignora quanto custam alli os transportes, é que pode ficar em silencio vendo semelhante proposta:-de ser o seu interior o local da residencia do Governo no tempo das aguas”*.

Em quinto lugar, Dias contestou o argumento apresentado pelas câmaras da vila da Praia e de Santa Catarina, segundo o qual só a ilha de Santiago exportava café, purgueira e açúcar para Lisboa. As ilhas do Fogo e de Santo Antão seriam também responsáveis pela boa parte das safras da purgueira e do café respectivamente. Para esta autoridade, ao contrário dos argumentos apresentados pelas elites políticas da ilha de Santiago, a ilha de São Vicente dispunha de várias nascentes de água potável para abastecer a futura cidade de Mindello.

Considerou igualmente absurdo o argumento de que, com a transferência da capital para outra ilha, diminuiria a confiança no governo que *“longe de promover os mananciaes de prosperidade que incerra em si, lhe faça sair o numerario para ir distribuil-o com os Empregados publicos, residindo n’outra parte”*. Contrapondo-se aos argumentos apresentados pela câmara da vila da Praia, reiterou ser falso que só a ilha de Santiago contribuía para as despesas do arquipélago, tendo em vista a inatividade dos seus empregados. Entende ainda que a Coroa deveria descentralizar o comércio e a indústria para as outras ilhas do arquipélago, construir boas estradas não só na ilha de Santiago, como também nas ilhas

de Santo Antão e São Nicolau, pondo fim ao “estado de ambulância em que há annos andam as Repartições publicas, e o mesmo Governo; o que deve quanto antes cessar”.

Em sexto lugar, para o referido governador não correspondia à verdade que “aquella ilha, tarde ou nunca há de receber illustração, ou luzes d’outro foco luminoso que venha a haver na Provincia; mas que hade sempre brilhar por si, civilisar-se, illustrar-se – quando o não faça ás outras”. Por outro lado, rebate os argumentos, segundo o qual a construção de uma povoação e a edificação de edifícios públicos necessários para o governo geral acabaria com a falta de instrução de sua população. Segundo este, a instalação do governo no interior da ilha não a tornaria mais ilustrada ou civilizada, uma vez que “o resto da Provincia vale mais do que a Ilha de Santiago”.

Para Dias, a transferência da Sede do governo geral para a ilha de São Vicente traria grandes ganhos para Cabo Verde, principalmente as receitas arrecadadas com o estabelecimento dos depósitos de carvão de pedra para abastecer os navios transatlânticos. Também possibilitava que os negociantes estabelecessem os seus depósitos de mercadorias, aproveitando a excelência do seu porto para o comércio com a Europa. Possibilitava aos funcionários do governo geral resguardar das “carneiradas”, considerada como “natural e privativa da mortifera S. Thiago”. Além disso, facilitaria o desenvolvimento das ilhas de Santo Antão e de São Nicolau, esquecidas pelos sucessivos governos gerais, mas importantes mercados de abastecimentos da ilha de São Vicente.¹⁸⁰

Além da discussão entre liberais moderados e exaltados sobre a criação de um novo centro civilizacional, merece atenção a sua participação nas assembléias de votação, grande parte, dominada pelos influentes morgados e capitalistas do interior de Santiago. Sabe-se pelo ato solene de eleição de novos deputados e vereadores na paróquia de São Lourenço dos Órgãos, interior da ilha de Santiago, de 3 de fevereiro de 1839, que vários morgados foram eleitos deputados às Cortes. Pelas 11 horas procedeu-se à abertura das portas da igreja matriz “perante o Povo que a mesma Igreja havia concorrido se congregação em Mesa Eleitoral”, com a presidência do vereador da câmara do referido concelho, João da Silva Perreira. Influentes morgados e capitães da infantaria foram escolhidos para desempenharem cargos políticos. Para deputados foram nomeados: Theofilo Joze Dias, com 43 votos; Dr. Jullio Joze Dias, com 43 votos; António Cabral de Sá Nogueira, com 43 votos; Carlos Leite Perreira de Mello Vergolino, com 20 votos e

¹⁸⁰ AHU, Cabo Verde, Cx. 54.

Honório Perreira Barreto, com 23 votos. Para escrutinadores foram “*eleitos*” Nicolau dos Reis Borges e Manoel de Brito Monteiro, sendo o primeiro um dos mais influentes morgados do interior da ilha de Santiago.¹⁸¹

Por outro lado, este monopólio se fazia sentir no nível econômico. Segundo a portaria de 6 de novembro de 1834, remetida pelo prefeito de Cabo Verde, os morgados do interior da ilha de Santiago, entre os meses de janeiro e fevereiro, deveriam comprar todas as colheitas dos seus rendeiros pelo preço de 300 a 400 reis um alqueire, deveriam revende-las nos meses de setembro e outubro pelo preço de 1000 a 1200 reis. Caso o rendeiro recusasse a vender por um preço baixo as suas colheitas ao morgado, este poderia até ser expulso injustamente das terras onde constituiu a sua família. Esta tática econômica estava articulada a uma estratégia política que visava empobrecer cada vez mais o rendeiro que já vivia em extrema pobreza. Apesar das determinações da Coroa portuguesa para favorecer o comércio público e a economia, os morgados do interior da ilha de Santiago continuavam tendo práticas de *tirannia* e monopólio das riquezas geradas pela terra. O mesmo prefeito considerou que os “*criminosos abusos de monopolios, revenda e travessias*” de gêneros estavam proibidas pela Ordenação, Liv. 5, folhas 76, como também previstas nos Alvarás de 4 de outubro de 1644, de 24 de setembro de 1649, de 20 de outubro de 1651, quanto pelos Decretos de 25 de janeiro de 1679 e de 12 de agosto de 1695. Por isso, determinou que os provedores, nos limites de suas jurisdições, fiscalizassem o “*criminoso monopolio do milho ou qualquer outro mantimento de primeira necessidade*”, prevenindo e policiando todas as práticas comerciais, garantindo a concorrência. Além disso, os provedores deveriam divulgar regulamentos que favorecessem a “*economia pública*”, impondo grandes penalidades para os infratores, por meio de constituição de processos crimes.

A mobilização popular no interior da ilha de Santiago devia-se também à eleição dos “*deputados de Cortes*”. Segundo João Dias, juiz da freguesia de Santa Catarina e uma das testemunhas nos autos de devassa sobre a constituição do partido pró-Brasil, a principal motivação de tal mobilização devia-se à divulgação de nomes dos eleitores de todas as freguesias da ilha de Santiago, presentes nos “*livros de matrícula*” apresentados aos vários grupos sociais, dentre os quais destacamos os rendeiros. Ainda segundo este magistrado,

¹⁸¹ AHN, SGG, Correspondências recebidas das Câmaras Municipais (Janeiro – Dezembro/7/1839). Originais e cópias manuscritos. Cx. 124.

tal estratégia de mobilização consistiu na convocação do “*povo*” do interior da ilha, mediante editais, para jurarem a constituição. Na ocasião, alguns cônegos, oficiais e o presidente de câmara da Ribeira Grande divulgaram aos presentes “*idéias para não se receber o governo de Lisboa*”.¹⁸² O arquipélago era administrado para responder conspirações e agitações políticas que o partido Liberal pró-Brasil fazia em relação às determinações da Coroa portuguesa, o que impossibilitava qualquer reforma política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras gerais

BERSTEIN, Serge. “Os partidos”. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Trad. de Dora Rocha. 2ª ed., Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007 (1996).

BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 11ª. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 (1989).

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? (sobre a história e os historiadores)*. São Paulo: Ática, 1995 (Série Fundamentos, 109).

DUVERGER, Maurice. *Os grandes sistemas políticos: instituições políticas e Direito Constitucional*. Coimbra: Almedina, 1985.

GALVÃO, Henrique e SELVAGEM, Carlos. *Império Ultramarino português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Publicidade, 1951, v. I.

PUSICH, João António. *Subsídios para a história da administração pública na Guiné e em Cabo Verde no séc. XIX*. In: Coleções da BNL, Cód. 743, (182?).

¹⁸² AHU, *Cabo Verde*, Cx. 72, doc. 43, f. 56.

Documentos pesquisados

Manuscritos

- ❑ *Arquivo Histórico de Cabo Verde (A.H.N.)* – Secretaria Geral do Governo (S.G.G.).

Caixas: nº 37; 124; 285.

Livro: 106.

- *Arquivo Histórico Ultramarino (A.H.U.)* – Cabo Verde – Conselho Ultramarino (C.U.).

Caixas: nº 53; 54; 55; 56; 60; 69; 70; 72; 77; 80; 87.

- ❑ *Arquivo Histórico Militar (A.H.M.)* 2ª. Divisão, 3ª. Secção,

Caixa: nº 2.

TUTU, Desmond. Deus não é cristão e outras provocações. Trad. L. Jenkino.

Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012, 234 p.

Paulo Henrique Martinez*

O arcebispo da Igreja Anglicana na África do Sul, Desmond Tutu, é figura conhecida e expressiva do pensamento africano contemporâneo. O pensamento político cristão, antes de tudo. Estamos distantes da Democracia Cristã, organizada e propagada na Europa após a derrota do nazifascismo? Sim, mas nem tanto. No Velho Mundo, como na África do Sul, o desafio político estava na reconciliação de nações e comunidades cindidas pela guerra, a destruição, a morte e ódio mútuo entre populações que conviveram ao longo dos séculos nos mesmos espaços. Ainda que estes fossem territórios pontilhados pelas rivalidades na definição de fronteiras nacionais e, anteriormente, pelas disputas dinásticas e religiosas dentro do próprio cristianismo e fora dele.

Tutu emergiu como liderança religiosa e, posteriormente, ética, social e política, em meados da década de 1970, sob o regime segregacionista na África do Sul. O tristemente célebre *apartheid*. Ele foi um crítico perseverante dos governantes deste regime. A perseguição e a repressão aos opositores fizeram com que a Igreja Anglicana assumisse esse protagonismo nas campanhas contra o *apartheid*. O violento massacre de manifestantes pela polícia em Soweto, em 1976, atesta o grau de conflito e de intolerância reinantes nos governos racistas naquele país. Somente na década de 1980 as manifestações opositoras voltaram às ruas. Em fevereiro de 1990, o regime entregava a liberdade aos presos e exilados políticos. Nelson Mandela tornou-se o mais célebre deles.

Em seu novo livro lançado no Brasil, Desmond Tutu nos fornece conjunto diversificado de textos que tratam das experiências vividas nestes anos, sobretudo no pós-*apartheid* e no fim da Guerra Fria. São sermões, mensagens, declarações, artigos de jornal, conferências e discursos. Neles podemos conhecer o melhor do seu pensamento e a sua atuação pública. A leitura é amena, proveitosa e esclarecedora da vida de uma nação e de

* Professor no Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP.

um indivíduo na passagem do século XX para o seguinte e também na construção de uma África do Sul não racista e democrática. O regime segregacionista erodiu enquanto a democracia e a melhoria da qualidade de vida da população apresentaram desempenhos insatisfatórios e limitados na opinião de Tutu. Ou seja, o livro trafega dos momentos de esperança até uma indisfarçável frustração, nascida da perda de oportunidades de uma efetiva nova era na história sul-africana. Passaram-se dezoito anos de vida democrática, desde a eleição de Mandela, para presidente da República, em 1994.

O livro está organizado em quatro partes e em 16 capítulos. São páginas que permitem conhecer as ações deste inconformista avesso às confrontações, segundo as palavras do próprio Tutu, em busca da paz e da justiça, movidas pela fé e a tolerância. O nosso século guarda muitas semelhanças com o século XIX. Estas podem residir tanto no fascínio pelos espetáculos da tecnologia em luz, cores e sons, quanto na presença da religião na vida social e política do século XXI. Há uma simbiose na qual o desejo do novo se associa ao temor das incertezas e do desamparo que acompanham o séquito da modernização capitalista nos vistosos carros da pobreza, do desemprego, da violência, da guerra e da fome. Na página 24, diz Tutu, vivemos hoje sob a busca desesperada pela “segurança ventral de uma igualdade segura”.

A atuação pela promoção da tolerância e do respeito para com as diferenças de todo tipo ocupa a primeira parte do volume, com seis capítulos. Três temas merecem destaque. Em primeiro lugar, o papel formador que a religião desempenha nas condutas e valores que repelem as injustiças e a opressão, na crítica aos dogmatismos e aos exclusivismos, tão ao gosto dos entusiastas do pós-*apartheid*. Depois, a exaltação de um valor comum às comunidades do continente africano, expresso na palavra *ubuntu*: a necessidade incontornável do estabelecimento e da restauração das boas relações humanas, no cotidiano pessoal, na vida social e entre as nações. Não há lugar para a discriminação, seja ela de gênero, classe, cor, religião, sexualidade e opinião. Por fim, derivado do *ubuntu*, a busca da reconciliação entre as vítimas da injustiça e da opressão na África do Sul. A reconciliação é pregada por Tutu como antídoto ao ressentimento e, para ele, perdoar não significa esquecer. A justiça deve ser restauradora, curativa, verdadeira. Quando Mandela criou a Comissão Verdade e Reconciliação, para apurar o racismo e a violência nos dias de *apartheid*, Tutu foi chamado a presidi-la. O ato de demonizar algozes é ineficaz, argumenta ele, na página 58:

Perdoar significa reconhecer que alguma maldade aconteceu. Perdoar não significa tentar esconder a ferida. Perdoar significa que tanto a vítima quanto o culpado reconhecem que algo aconteceu. Existe, necessariamente, uma medida de confrontação. É comum as pessoas tentarem não encarar as outras. Porém, às vezes você precisa fazer com que a outra parte reconheça que fez algo de errado.

As ideias e os argumentos de Tutu transbordaram para outros países africanos em situações de conflito, intolerância e violência. São abordadas situações vividas no Congo (antigo Zaire), na Etiópia, Nigéria, Quênia, Ruanda, Sudão, Uganda, Zimbábue. Ele se fez ouvir também em países da América Central, na Irlanda e em Israel. A identificação e a adesão da África do Sul ao mundo ocidental, fomentada e vocalizada por Tutu, adversário do comunismo, por ateu e materialista, valeu-lhe a confiança das grandes potências. O Nobel da Paz, em 1984, conferiu a Tutu visibilidade e trânsito internacional. A consciência cristã encontrou nele um vetor de ação pastoral em um continente pagão, ao qual o cristianismo chegou tardiamente na vida religiosa e o término da Guerra Fria descortinou uma crise de valores coletivos, morais e identitários.

Os três capítulos que compõem a segunda parte do livro estão dedicados precisamente às iniciativas internacionais que Tutu promoveu pela justiça, a tolerância, a fé e a paz. Ele tornou-se maior do que a luta *antiapartheid* e a ação pastoral da igreja. Alçado ao papel de porta-voz da África, que clama pela atenção aos oprimidos, refugiados, pobres e aos explorados, tornou-se um símbolo internacional dos novos tempos. Os tempos da paz e dos direitos humanos, como princípios da justiça social, em uma sociedade aflita e aterrorizada pelos efeitos perversos da globalização em curso. Na página 176, alerta Tutu, “os governos podem se tornar bestas”.

Seria um erro supor que Tutu é filho político desta conjuntura recente. Na terceira parte, os capítulos demonstram como a sua voz ecoava os preceitos de uma teologia negra, surgida na ação pastoral junto aos pobres, na busca de seus direitos à identidade e ao comando da vida pela própria população africana. A teologia negra é um fenômeno intelectual que, segundo Tutu, adquiriu o teor de uma “deslavagem” cerebral da opressão colonial, econômica e política. No caso sul-africano o *apartheid* sintetizava e erguia-se,

escandalosamente, como o contraponto, aquilo que deveria ser vencido e superado. O oprimido e a sua libertação tornaram-se os pontos de partida e de chegada pelo qual se bateria a teologia negra. É por esta razão que Tutu acredita ter sido impelido para a esfera pública, sobretudo após tornar-se deão de Johannesburgo (1975), bispo anglicano de Lesoto (1976) e integrar o Conselho de Igrejas da África do Sul (1978). Foi esta consciência que lhe valeu a sabedoria política exibida nos últimos anos, exposta na parte final deste livro.

A ascensão pública de Tutu ocupou o vácuo político surgido quando as lideranças e os militantes oposicionistas amargavam a clandestinidade, morte, prisão e exílio sob a dura repressão. Coube às igrejas e aos seus próceres, em particular, expressar a insatisfação social com os deslocamentos e os reassentamentos forçados de mais de três milhões de pessoas, promovidos para atender às conveniências do capital na oferta e no controle da mão de obra na África do Sul. A memória histórica fez ressurgir os confinamentos em campos de concentração, estabelecidos pelos britânicos após as guerras de 1899-1902, contra os colonos de origem holandesa (os *africâners*).

A tensão social e a crise econômica internacional na década de 1980 fizeram subir a temperatura política e a crítica *antiapartheid*, dentro e fora da África do Sul. Em 1984, o regime reformou a Constituição, tentando ampliar as suas bases sociais e a própria legitimidade. As manifestações públicas ganharam as ruas, ainda que sob a forte vigilância policial, e Tutu foi agraciado com o Nobel da Paz. A transição pacífica, sem banhos de sangue, passou a ser a bandeira política e tornou-se um desafio global após a Guerra Fria, conforme sugeriam os massacres, a guerra civil e as agruras da democracia na Rússia e em países da Europa oriental. A aura de Desmond Tutu irradiou-se sob os debates quanto aos destinos da humanidade e do planeta depois da queda do muro de Berlim.

Na parte quatro, os capítulos atestam o caráter interino da liderança de Tutu na África do Sul. Em 1994 a oposição reunida em torno do Congresso Nacional Africano, partido de Nelson Mandela, assumiu o comando político do país. É neste novo momento nacional que Tutu ecoa os novos desafios sul-africanos. O estabelecimento de uma “cultura da tolerância”, antes de tudo era, e continua sendo, o maior deles. A transição política, entre a saída de Mandela da prisão, em fevereiro de 1990, e a sua eleição, em abril de 1994, ceifou 14 mil vidas, mais do que o dobro dos mortos na crise final do *apartheid*. Os números impressionantes não estão restritos à política. As pessoas infectadas com o vírus HIV e portadoras de AIDS já ultrapassam a casa dos quatro milhões. O bem estar da

população e a erradicação da pobreza continuam sendo uma promessa neste país que estipulou em 11 o número de suas línguas oficiais. A celebração da diversidade e da esperança na África do Sul ainda não se efetivou, apesar da ampliação do acesso à água, luz elétrica e às instâncias do Poder Judiciário. É preciso conter a violência, desarmar a população, organizar politicamente essa sociedade, viver e deixar viver, para reconstruir o país. Hoje, a África do Sul, esta “nação arco-íris”, diz Tutu, na página 227, ainda aguarda pelo dia em que irá “transformar em realidade a nossa liberdade”.

REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro* (c. 1822-c. 1853). São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2010.

Um Alufá, o tráfico, a escravidão e a liberdade no Atlântico Negro

Sabrina Fernandes Melo¹⁸³

O livro *Alufá Rufino* é resultado de quase dez anos de intensa pesquisa em diversos arquivos, regiões e países, trabalho realizado por seus autores e também por uma ampla rede de contatos criada por eles ao decorrer dos anos de estudos. A escrita desta obra foi feita por mais de duas mãos, ela juntou historiadores importantes nos estudos de escravidão.

João José Reis, considerado por muitos como um dos principais historiadores do Brasil é especialista em estudos relacionados a história social e cultural da escravidão, história do Brasil, resistência escrava e movimentos sociais no Brasil durante o século XIX. É graduado em história e ciências sociais, possui doutorado pela University of Minnesota e atualmente é professor do Departamento de História da Universidade da Bahia. Dentre suas principais publicações destacam-se: *A morte é uma Festa*, *Rebelião Escrava no Brasil* e *Domingos Sodré*.¹⁸⁴

Flávio dos Santos Gomes é graduado em História e Ciências Sociais, possui doutorado em História Social pela UNICAMP e atualmente é professor é professor colaborador do Departamento de pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da UFBA. Flávio já desenvolveu pesquisas sobre o Brasil colonial e pós-colonial, escravidão, Amazônia, fronteiras e campesinato negro. Atualmente trabalha com história comparada, cultura material e escravidão no Brasil, América Latina e Caribe, especialmente

¹⁸³ Mestranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsita CAPES. E-mail: sabrina.fmelo@gmail.com

¹⁸⁴ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1991. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. *Domingos Pereira Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Venezuela Colômbia, Guiana Francesa e Cuba. Sua principal obra publicada, além do Alufá Rufino, é sua tese de doutorado: *A hidra e os Pântanos*¹⁸⁵.

O terceiro autor do livro é Marcus de Carvalho, professor titular de história da Universidade Federal de Pernambuco, pós-doutor pela *École de Hautes Études en Sciences Sociales*. Seus temas de pesquisa estão relacionados com a escravidão, o tráfico de escravos e a história social do chamado “ciclo das insurreições liberais do Nordeste”, sua principal obra publicada é *Liberdade*¹⁸⁶.

Em o Alufá Rufino nota-se o diálogo e as perspectivas de pesquisa de cada um dos autores. O livro é dividido em três partes. A primeira parte aborda o contexto político do Reino de Oyó, local onde o personagem central, Rufino, nasceu e viveu até os dezessete anos até ser capturado e trazido para o Brasil como escravo. São abordados também os conflitos políticos da Bahia, local onde Rufino desembarcou e foi comprado pelo Boticário João Gomes da Silva servindo a este senhor como cozinheiro e possível ajudante em sua botica, local em que pode ter aprendido o manuseio e fabricação de remédios, conhecimentos que posteriormente podem ter sido aplicados em outros locais em que Rufino esteve. Nessa primeira parte, a contextualização da Bahia é bem fundamentada, e assim pode-se supor que João Reis contribuiu muito na escrita e pesquisa desse contexto geográfico e temporal.

A segunda parte do livro, trata principalmente do período em que Rufino já está liberto e atua como cozinheiro em navios negreiros, em um período conturbado e perigoso no Atlântico, já que o tráfico de escravos se encontrava na ilegalidade e sob vigília constante da marinha inglesa. A pesquisa de Flávio dos Santos associa-se a esta questão do Atlântico, a história comparada e aos estudos do tráfico durante o período ilegal.

A terceira parte conta a história de Rufino já estabelecido em Recife, local que escolheu para viver após suas andanças e aventuras por mar e por terra, onde se tornou Alufá e conselheiro espiritual. O autor Marcus Carvalho possui vasta experiência em pesquisas sobre escravidão em Pernambuco, o que contribuiu para a escrita e pesquisa mais detalhadas desta parte do livro.

¹⁸⁵ GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: Mocambos e quilombos no Brasil Escravista*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

¹⁸⁶ CARVALHO, J. M. de. *Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo*, Recife, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE, 1998.

Já no prefácio do livro, os autores deixam claro que não se trata apenas da biografia de Rufino, a proposta vai mais além. O personagem Rufino é utilizado como uma espécie de guia, de fio condutor e de parâmetro na delimitação do recorte temporal e espacial da pesquisa. A partir da história de Rufino e da documentação encontrada, os autores percorrem os caminhos trilhados por ele e tentam entender os diversos contextos e as especificidades destas diferentes localidades (que se diferenciam espacial, temporal e culturalmente). Os documentos utilizados como ponto de partida para a construção da narrativa do livro são dois. O primeiro é o inquérito policial e o depoimento de Rufino, que foi preso e investigado em Recife a partir de suspeitas de seu envolvimento com revoltas de escravos. O segundo é um artigo publicado por uma das testemunhas presentes em seu interrogatório no jornal *O Commercio*. Este artigo, segundo os autores, foi escrito por uma pessoa com perfil abolicionista, já que em diversos trechos nota-se que o escritor defende e até acha justo que o acusado seja libertado e tenha a possibilidade de proferir sua fé. Rufino era muçulmano letrado e no Brasil esse grupo de africanos era conhecido como malês.

Os autores transitam entre os diferentes espaços que Rufino percorreu e a partir da documentação procuram reconstruir sua história, que muitas vezes não é mais a história central do livro, já que a documentação específica sobre Rufino é limitada. Dessa forma, os autores buscam informações sobre pessoas próximas a Rufino, para então exercer o que se chama de “imaginação histórica”, ou a elaboração de questionamentos e de conjecturas pautadas na verossimilhança. Os autores trabalham com as possibilidades sempre pautadas e bem delimitadas por documentos que se aproximam de Rufino, trabalhando com analogias e buscando outros personagens que se aproximariam da realidade social e cultural do personagem central.

A aventura de Rufino começa na Bahia. Nesta cidade ele atuou como escravo doméstico sendo cozinheiro na casa de um boticário que fabricava remédios para uma das instituições filantrópicas mais importantes da cidade naquele período, a Santa Casa de Misericórdia. Rufino vivia no recôncavo baiano, região de grande heterogeneidade étnica e cultural. Devido a diversidade de povos que habitava este espaço, é possível, segundo os autores, que Rufino tivesse contato com grupos de malês que estudavam o corão, e que posteriormente seriam acusados de liderar uma revolta escrava na Bahia, porém, quando eclode essa revolta, ele já se encontrava no Rio Grande do Sul.

Sua viagem para o Rio Grande do Sul ocorreu na companhia do filho do Boticário, que era militar. O motivo desta viagem é incerto e não foram encontrados documentos a esse respeito. Rufino teve dois donos em Porto Alegre, o primeiro foi um comerciante que faliu e fugiu para Montevideu, e Rufino foi leiloadado em hasta pública. Seu segundo dono no sul foi o chefe de polícia Peçanha, um influente e poderoso político local, que concedeu a alforria à Rufino em meio aos conflitos da Revolta Farroupilha.

Não há muitos vestígios de como foi a vida de Rufino no Sul, porém esse momento foi crucial para o desenrolar de toda a história que estaria por vir. Entretanto, os autores não abordaram muito essa parte, deixaram algumas lacunas que poderiam ter sido preenchidas no intuito de um maior entendimento do período em que Rufino viveu nessa região. A questão da urbanização da cidade de Porto Alegre bem como a história do clube malê, do Rio Grande, receberam pouca atenção dos autores. Essas são questões cruciais que moldaram a vida de Rufino, que foi um escravo urbano, viveu em cidades portuárias com muita movimentação de pessoas e circulação de ideias.

Por transitar em diferentes espaços e continentes, e por ter sido escravo urbano, Rufino teve acesso a diferentes espaços de sociabilidade, a diferentes culturas e pessoas. Tornou-se assim um poliglota com aguçada visão cosmopolita sempre envolvido com as questões políticas dos lugares pelos quais passava. Em seu depoimento temos prova de seu conhecimento político quando o Alufá baseia sua estadia nos diferentes locais a partir de eventos políticos importantes, como foi o caso de sua chegada à Bahia durante a Revolta do Madeira e sua saída de lá antes da volta de Dom Pedro a Portugal.

Após a conquista de sua alforria em Porto Alegre, Rufino segue para o Rio de Janeiro. Não se sabe ao certo como chegou até o Rio e porque ele escolheu essa cidade, que se encontrava bastante tumultuada e os escravos muito perseguidos após o medo exagerado causado por rumores de uma possível insurreição escrava. Os autores apresentam uma história alternativa pautada no possível envolvimento de Rufino em um clube malê no Rio Grande e sua possível deportação junto com um outro escravo forro, denominado José. Na documentação de deportação consta o nome de dois escravos: Rufino e José, deportados por participarem de atividades suspeitas. Contudo, não se sabe se esse Rufino seria o mesmo, o nosso Abuncare do Reino de Oyó.

Rufino não ficou muito tempo no Rio de Janeiro, talvez pela grande perseguição e pelo medo que rondava a cidade, talvez porque realmente tivesse sido deportado e em seguida conseguiu de alguma forma livrar-se dessa pena. No Rio de Janeiro, já liberto, Rufino “decidiu” trabalhar como cozinheiro em navios negreiros. Visitou Serra Leoa por duas vezes, local onde aprimorou seu árabe e seus estudos corânicos. Uma das paradas em Serra Leoa foi forçada, devido a captura do *Ermelinda* navio no qual Rufino trabalhava e foi possivelmente um pequeno comerciante, levava seus doces de goiaba para serem vendidos nos portos africanos. Há indícios também da atuação de Rufino como pequeno traficante de escravos, negociante e intermediário destas transações.

O *Ermelinda* foi capturado a partir de uma lei unilateral criada pela Inglaterra para dar fim ao tráfico ilegal. A chamada “Lei do Equipamento” tinha por objetivo capturar os navios que estavam equipados para receberem cativos. Eram verificados pela marinha inglesa os números de tonéis para armazenamento de água, a carga de comida, o porão do navio, dentre outros aspectos. O navio em que Rufino se encontrava foi considerado como “boa presa”, como possível navio negreiro e, portanto, apreendido e julgado pela comissão mista com sede em Serra Leoa.

O navio foi inocentado, graças a pressão por parte do governo brasileiro que alegava não haver provas suficientes para sua condenação. O caso do *Ermelinda* tornou-se famoso por ser o único barco inocentado pela comissão mista. Além disso, as apreensões acabaram se tornando um negócio lucrativo tanto para os oficiais da marinha como para Inglaterra, pois os navios apreendidos eram leiloados e os oficiais que capturavam recebiam uma comissão em dinheiro que variava de acordo com o carregamento. O pagamento era mais alto quando continha carga humana e por esse motivo, muitos oficiais faziam “vistas grossas” durante o carregamento nos portos, e mais tarde faziam a apreensão em alto mar do mesmo navio liberado por eles. A maioria destes cativos era deixada em Serra Leoa, abrigo que inicialmente surgiu como um projeto filantrópico de Colônia de Liberdade, mas que de liberdade tinha pouco.

Após a liberação do *Ermelinda* e do pedido de indenização por parte dos tripulantes desta embarcação, Rufino volta para o Brasil e decide se estabelecer em Recife, local onde ficaria conhecido como Alufá. Nesta cidade ele é preso e interrogado por possuir escritos suspeitos, revolucionários. A partir deste episódio os autores perseguem todo o rastro de Rufino, que já comentamos. Em seu depoimento ele conta os lugares pelos quais passou,

aparentando, pelo seu discurso, ser um homem pacato e preocupado em proferir sua fé e atender seus diversos clientes – dentre eles homens brancos – da melhor forma possível. A tentativa dos autores de apresentar um perfil revolucionário a Rufino durante todo o livro se desmancha na última parte, onde o personagem é apresentado como sereno e acima de qualquer suspeita revolucionária.

Esta obra apresenta um grande exercício de erudição e de pesquisa histórica, além disso, uma boa referência de como se trabalhar as fontes, para exercer a imaginação histórica e as conjecturas, delimitadas pelas fontes existentes. A obra diz muito sobre essa nova forma do fazer histórico, que busca histórias individuais, mas que não se fecham nelas, mas ampliam o foco, e muitas vezes utilizam a “lupa”, o “microscópio” na tentativa de apreender o macro e o micro, de entender os contextos e o sujeito, de conjecturar possibilidades e de imaginar, historicamente, aquilo que não está dado.

Entrevista: António Ole, pintor, escultor e cineasta Angolano

Por Carlos Alberto Alves¹⁸⁷

António Ole nasceu em Luanda, Angola, em 1951. Estudou Cultura Afro-Americana na Universidade de Califórnia e é diplomado pelo *Center for Advance Film Studies do American Institute*. Trabalhou na televisão de Angola como realizador de programas. Realizou exposições em Angola, África do Sul, Brasil, Cuba, Espanha, EUA, Escócia, Portugal, Suécia e Zimbabué.

Nesta entrevista realizada em Lisboa no mês de maio de 1995 António Ole confessa-nos a sua perceção de enriquecimento da obra de arte que fará o público, quer aquele que permanece, quer aquele que se renova. Daí a sua contemporaneidade. Ele mantém o cordão umbilical ligado à sua terra de origem em relação à qual no passado não hesitou em denunciar numa atitude de desafio através da grande carga irônica da sociedade colonial de então.

António Ole, artista plurifacetado, recorda ter como principal objetivo uma criação plástica irônica a decodificar em qualquer parte do mundo onde a cultura africana nos seus variados aspectos terá de entrar no uso corrente. Com António Ole me congratulo pelo interesse revelado no início do século XX por alguns artistas europeus como: Matisse, Derain, Picasso e tantos outros pela arte africana.

Gostaria de saber quando começou a pintar?

Comecei a pintar há cerca de 25 anos, o que corresponde, sensivelmente, ao período em que estudava no Liceu. Alguns professores viam em mim certas potencialidades. Estimularam-me, então, para que eu participasse em algumas exposições, em Luanda – organizadas pela Câmara Municipal – nas festas da cidade. São dessa época as minhas primeiras exposições coletivas.

Houve algum pintor que influenciou a sua carreira?

¹⁸⁷ Colaborador do CIID – Centro de Investigação Identidade (s) e Diversidade (s) – Instituto Politécnico de Leiria (Portugal).

Inicialmente, quando comecei a dar os primeiros passos, estava influenciado pela pintura de Picasso e de Braque.

As obras que fez, para além do valor que possuem, devem ser entendidas, como ato de dignidade e crítica, ou apenas como manifestação intrínseca daquilo que têm?

Elas devem ser entendidas como um projeto artístico do qual o espectador possa tirar as suas próprias conclusões. Eu não tenho uma “receita”, tenho uma proposta artística com uma leitura aberta para todos. Acho que nessa relação entre produtor e espectador existe um vasto leque de leituras que podem enriquecer a obra de arte.

Não tenho uma “receita” própria. O meu trabalho assenta nesse aspecto dito tradicional. Assim, pretendo mostrar ou ter uma visão contemporânea.

Com o início, de certa forma, do trabalho no cinema, ligado a assuntos culturais, isto é, registo e cooperação de coisas que eram do domínio da tradição oral, lentamente, nesse projeto, acabei por acumular cargos e conhecimentos que me permitiram retornar à pintura.

A minha pintura dos anos setenta faz um “mergulho” na tradição angolana, embora eu não estivesse interessado em repetir o que faziam os *Tchokwes*¹⁸⁸. Tomei este ponto de partida para fazer as minhas próprias produções, usando exatamente a carga desse registo simbólico da cultura tradicional e aplicando-a à pintura. Entretanto, isto acaba por ser um trabalho simultâneo entre filmes e pinturas.

Atualmente, o cinema acabou por se distanciar, porque as estruturas estão completamente descativadas. Achei, numa certa época, que devia concentrar-me na arte, que continuo a desenvolver até ao momento.

Aguardo bons tempos para poder voltar ao cinema, porque tenho projetos que se arrastam há algum tempo. Não tenho possibilidade de poder rever esses filmes no país profundo. Por isso, neste momento, a minha prática em relação ao cinema tem sido limitada.

¹⁸⁸ Povo conhecido pelo seu talento artístico.

Teve problemas com o Governo de Angola?

Não. Nunca tive problemas com o Governo. Apenas censurou o filme “O Ritmo dos Ngola Ritmos”¹⁸⁹ por uma das pessoas centrais deste grupo ser o falecido líderante maestro Liceu Vieira Dias (Carlos Aniceto Vieira Dias), uma pessoa da oposição.

Leonel Moura, no catálogo de apresentação da sua exposição “Terra parda, terra mista”, escreveu: «África é seguramente o elo mais forte e também o mais desprezado. Aquele que, no domínio cultural, mais tem sofrido de uma indesculpável falta de atenção e solidariedade. Aquele, afinal com o qual nos poderíamos sentir mais idênticos e melhor nos ajudar a ganhar a diferença na Europa dos Mercados e da normalização».

O autor desse texto referia-se à minha exposição realizada em Lisboa, no *atelier* “Troufa Real”. Ele fazia menção a Portugal. O facto de ser um país com cinco séculos de encontro com países como Angola, muitas vezes, esquece as manifestações atuais da arte que se produz. Há uma grande falta de atenção. Acho que Portugal tem alguma responsabilidade neste aspeto, porque há expressões multiculturais que foram forjadas no encontro de culturas.

Por outro lado, a nível internacional, nota-se o contrário: um grande interesse por estas manifestações da dita “arte periférica”, arte produzida no “terceiro mundo”. Neste momento, um pouco por toda a parte, seja na Inglaterra, nos EUA ou na França há uma série de projetos cujo interesse é provocado pela saturação do próprio esquema de mercado. As pessoas interessadas buscam da mesma forma que os artistas, no princípio do século, se interessaram pela produção de arte feita em África. Agora, esse interesse tem vindo a aumentar. Por exemplo, vi em Nova Iorque, a uns dez anos, uma exposição que consistia em mostrar todas as peças que tinham influenciado toda a geração de artistas europeus. Recentemente, houve uma exposição intitulada: “Le magicien de la terre”, que mostrou pintores vindos de várias partes do mundo. Isto parece-me bom. Oxalá não haja intenções neocolonizadoras nesse projeto. Preocupa-me muito. Atenção: acontece que as

¹⁸⁹ Realizado em 1978 para homenagear Liceu Vieira Dias e seus companheiros (Manuel dos Passos, Domingos Van Dúnem, Mário de Araújo, Lurdes Van Dúnem, Belita Palma, José Maria, Amadeu Amorim, Fontinhas, Xodó, Cordeiro, Jeje, entre outros) que reinterpretaram a música angolana dos anos quarenta e cinquenta do século XX.

sociedades capitalistas avançadas têm tendência hegemônica sobre a produção periférica. Por isso, é preciso muita atenção.

Verificámos nas suas obras uma faceta crítica e irónica. Faz parte da sua filosofia artística ou é apenas para ilustrar sentimentos que estão presentes na sociedade que o rodeia?

Nesse momento, a arte interessa-me pela capacidade de provocar o espectador. Por isso, deve ser irónica, porque uma arte passiva não joga com o espectador, não lhe “pisca o olho”. Talvez aí possa haver uma leitura nesse sentido, mas digamos que não é o *leitmotiv*, são efeitos de percurso.

A passagem pela Universidade da Califórnia, onde estudou Cultura Afro-Americana terá marcado o seu percurso?

Naturalmente. Fui aos EUA para engrandecer os meus conhecimentos em relação ao cinema e a vida. Completei lá trinta anos. Foi uma época muito importante na minha vida porque tive a oportunidade de desenvolver os meus conhecimentos a nível do cinema e de ver exposições de grande nível internacional e de qualidade. Sem querer, acaba por se repercutir no meu trabalho.

Há uma fase na minha pintura, feita nos EUA, muito apelativa, com grande recurso a cor. Julgo que serão os sinais mais evidentes, embora mantendo sempre o “cordão umbilical” com os sinais e a pesquisa que tinha iniciado em Angola, em meados dos anos setenta.

Nos seus trabalhos, procura, de preferência, traduzir a significação eterna, e disso extrair a essência e captar a vida. Não faz “arte pela arte”, com alguma finalidade?

Como lhe disse ao expor trabalhos de carácter multifacético, evidentemente, não tenho nenhuma “receita” nem uma mensagem específica. São fruto da minha própria reflexão sobre as coisas que me rodeiam e onde vivo. Sou um artista que, não fazendo arte de intervenção, me sinto permeável nas coisas que fazem parte do meu “aquário”, com grande e imenso caudal de informações: umas diárias e outras que ficam condensadas na

memória. É a esse “aquário” que vou buscar os elementos importante e decisivos para a criação das obras de arte. Não tenho mensagem específica. Pretendo, isto sim, fazer reflexões que sejam justas e, preferencialmente, com alguma precisão em relação àquilo que me rodeia. Eu não faço arte realista. Cada um tem a liberdade de fazer a sua leitura, não me importo.

O que tem a dizer quanto a produção artística dos países de língua portuguesa em geral?

Conheço um bocado Moçambique e alguma produção. Dos outros países não tenho informação. Infelizmente, o que se vê é pouco para ter uma opinião geral. Parece-me também que neste espaço amplo de expressão portuguesa há poucos encontros, sendo estes esporádicos e muito vagos.

A produção contemporânea africana defronta-se com alguns clichês que foram desenvolvidos por outros pintores e artistas africanos: para ser um artista africano tem que se ter alguns “condimentos” de carácter étnico religioso. Eu sou contra isso, porque o meu ponto de partida é outro. Serão de fato, esses elementos de carácter tradicional que darão outra tonalidade, mas sinto-me com liberdade suficiente para tirar as minhas ilações, a fim de que o discurso de um pintor africano contemporâneo, como eu, seja entendido em África, na Cochinchina, na Europa e assim por diante. Não quero reduzir o meu trabalho a uma “cozinha artística” que limita o vigor e a liberdade de expressão.

Muitas vezes, parece-me que há grandes equívocos na arte contemporânea que se produz em África porque as pessoas continuam a seguir certos tipos de clichês que são muito bons para os turistas que vão comprar artesanato. Estou completamente distanciado deste tipo de produção.

Que materiais e técnicas usa nos seus trabalhos?

Preciso, constantemente, de todos os materiais tradicionais: fibras e coisas que apanho no chão. Basta ver toda a escultória, e os objetos “fetiche” que são uma profusão imensa de materiais de toda a ordem. Associa-se um pouco esses materiais, que são de uma

tradição europeia académica, e de outra que vem diretamente da minha pesquisa do terreno.

Neste momento em Angola os artistas são livres?

Não há nada que impeça os artistas de dizerem o que pensam ou têm a pintar. Não há nenhuma restrição.

A nossa democracia é muito “balbuciente”. Há muitos problemas e é preciso que as pessoas entendam que se vive numa sociedade democrática. De maneira nenhuma me parece que haja alguma restrição na proclamação criadora dos artistas. Ninguém impede que o artista possa criar o que lhe apetece.

Que mensagem e conselho quer deixar aos novos artistas?

Infelizmente, este grupo de jovens artistas que está aparecendo não tem tido muito apoio. E quando digo que não tem tido apoio refiro-me a quem toma decisões, pois não olha com atenção para o fenómeno artístico em Angola. E quem sofre principalmente com o ostracismo são, sem dúvida, as novas gerações. Há pessoas com muitas qualidades, que têm uma produção bastante interessante, e que precisam de ser mais acarinhadas. Elas têm que tentar virar-se por si próprias. É um pouco o que fizemos também. As pessoas da minha geração nunca encontraram grande eco nas suas preocupações. Parece-me que vai levar algum tempo.

Quando digo “acarinhar” é o mesmo que dizer: é preciso criar situações para que estes artistas criem em melhores condições e estejam mais informados acerca do que se passa a nível do continente e fora.

Entrevista: António Ole, pintor, escultor e cineasta Angolano

Por Carlos Alberto Alves¹⁹⁰

António Ole nasceu em Luanda, Angola, em 1951. Estudou Cultura Afro-Americana na Universidade de Califórnia e é diplomado pelo *Center for Advance Film Studies do American Institute*. Trabalhou na televisão de Angola como realizador de programas. Realizou exposições em Angola, África do Sul, Brasil, Cuba, Espanha, EUA, Escócia, Portugal, Suécia e Zimbabué.

Nesta entrevista realizada em Lisboa no mês de maio de 1995 António Ole confessa-nos a sua perceção de enriquecimento da obra de arte que fará o público, quer aquele que permanece, quer aquele que se renova. Daí a sua contemporaneidade. Ele mantém o cordão umbilical ligado à sua terra de origem em relação à qual no passado não hesitou em denunciar numa atitude de desafio através da grande carga irônica da sociedade colonial de então.

António Ole, artista plurifacetado, recorda ter como principal objetivo uma criação plástica irônica a descodificar em qualquer parte do mundo onde a cultura africana nos seus variados aspectos terá de entrar no uso corrente. Com António Ole me congratulo pelo interesse revelado no início do século XX por alguns artistas europeus como: Matisse, Derain, Picasso e tantos outros pela arte africana.

Gostaria de saber quando começou a pintar?

Comecei a pintar há cerca de 25 anos, o que corresponde, sensivelmente, ao período em que estudava no Liceu. Alguns professores viam em mim certas potencialidades. Estimularam-me, então, para que eu participasse em algumas exposições, em Luanda – organizadas pela Câmara Municipal – nas festas da cidade. São dessa época as minhas primeiras exposições coletivas.

Houve algum pintor que influenciou a sua carreira?

¹⁹⁰ Colaborador do CIID – Centro de Investigação Identidade (s) e Diversidade (s) – Instituto Politécnico de Leiria (Portugal).

Inicialmente, quando comecei a dar os primeiros passos, estava influenciado pela pintura de Picasso e de Braque.

As obras que fez, para além do valor que possuem, devem ser entendidas, como ato de dignidade e crítica, ou apenas como manifestação intrínseca daquilo que têm?

Elas devem ser entendidas como um projeto artístico do qual o espectador possa tirar as suas próprias conclusões. Eu não tenho uma “receita”, tenho uma proposta artística com uma leitura aberta para todos. Acho que nessa relação entre produtor e espectador existe um vasto leque de leituras que podem enriquecer a obra de arte.

Não tenho uma “receita” própria. O meu trabalho assenta nesse aspecto dito tradicional. Assim, pretendo mostrar ou ter uma visão contemporânea.

Com o início, de certa forma, do trabalho no cinema, ligado a assuntos culturais, isto é, registo e cooperação de coisas que eram do domínio da tradição oral, lentamente, nesse projeto, acabei por acumular cargos e conhecimentos que me permitiram retornar à pintura.

A minha pintura dos anos setenta faz um “mergulho” na tradição angolana, embora eu não estivesse interessado em repetir o que faziam os *Tchokwes*¹⁹¹. Tomei este ponto de partida para fazer as minhas próprias produções, usando exatamente a carga desse registo simbólico da cultura tradicional e aplicando-a à pintura. Entretanto, isto acaba por ser um trabalho simultâneo entre filmes e pinturas.

Atualmente, o cinema acabou por se distanciar, porque as estruturas estão completamente descativadas. Achei, numa certa época, que devia concentrar-me na arte, que continuo a desenvolver até ao momento.

Aguardo bons tempos para poder voltar ao cinema, porque tenho projetos que se arrastam há algum tempo. Não tenho possibilidade de poder rever esses filmes no país profundo. Por isso, neste momento, a minha prática em relação ao cinema tem sido limitada.

¹⁹¹ Povo conhecido pelo seu talento artístico.

Teve problemas com o Governo de Angola?

Não. Nunca tive problemas com o Governo. Apenas censurou o filme “O Ritmo dos Ngola Ritmos”¹⁹² por uma das pessoas centrais deste grupo ser o falecido líderante maestro Liceu Vieira Dias (Carlos Aniceto Vieira Dias), uma pessoa da oposição.

Leonel Moura, no catálogo de apresentação da sua exposição “Terra parda, terra mista”, escreveu: «África é seguramente o elo mais forte e também o mais desprezado. Aquele que, no domínio cultural, mais tem sofrido de uma indesculpável falta de atenção e solidariedade. Aquele, afinal com o qual nos poderíamos sentir mais idênticos e melhor nos ajudar a ganhar a diferença na Europa dos Mercados e da normalização».

O autor desse texto referia-se à minha exposição realizada em Lisboa, no *atelier* “Troufa Real”. Ele fazia menção a Portugal. O facto de ser um país com cinco séculos de encontro com países como Angola, muitas vezes, esquece as manifestações atuais da arte que se produz. Há uma grande falta de atenção. Acho que Portugal tem alguma responsabilidade neste aspeto, porque há expressões multiculturais que foram forjadas no encontro de culturas.

Por outro lado, a nível internacional, nota-se o contrário: um grande interesse por estas manifestações da dita “arte periférica”, arte produzida no “terceiro mundo”. Neste momento, um pouco por toda a parte, seja na Inglaterra, nos EUA ou na França há uma série de projetos cujo interesse é provocado pela saturação do próprio esquema de mercado. As pessoas interessadas buscam da mesma forma que os artistas, no princípio do século, se interessaram pela produção de arte feita em África. Agora, esse interesse tem vindo a aumentar. Por exemplo, vi em Nova Iorque, a uns dez anos, uma exposição que consistia em mostrar todas as peças que tinham influenciado toda a geração de artistas europeus. Recentemente, houve uma exposição intitulada: “Le magicien de la terre”, que mostrou pintores vindos de várias partes do mundo. Isto parece-me bom. Oxalá não haja intenções neocolonizadoras nesse projeto. Preocupa-me muito. Atenção: acontece que as

¹⁹² Realizado em 1978 para homenagear Liceu Vieira Dias e seus companheiros (Manuel dos Passos, Domingos Van Dúnm, Mário de Araújo, Lurdes Van Dúnm, Belita Palma, José Maria, Amadeu Amorim, Fontinhas, Xodó, Cordeiro, Jeje, entre outros) que reinterpretaram a música angolana dos anos quarenta e cinquenta do século XX.

sociedades capitalistas avançadas têm tendência hegemônica sobre a produção periférica. Por isso, é preciso muita atenção.

Verificámos nas suas obras uma faceta crítica e irónica. Faz parte da sua filosofia artística ou é apenas para ilustrar sentimentos que estão presentes na sociedade que o rodeia?

Nesse momento, a arte interessa-me pela capacidade de provocar o espectador. Por isso, deve ser irónica, porque uma arte passiva não joga com o espectador, não lhe “pisca o olho”. Talvez aí possa haver uma leitura nesse sentido, mas digamos que não é o *leitmotiv*, são efeitos de percurso.

A passagem pela Universidade da Califórnia, onde estudou Cultura Afro-Americana terá marcado o seu percurso?

Naturalmente. Fui aos EUA para engrandecer os meus conhecimentos em relação ao cinema e a vida. Completei lá trinta anos. Foi uma época muito importante na minha vida porque tive a oportunidade de desenvolver os meus conhecimentos a nível do cinema e de ver exposições de grande nível internacional e de qualidade. Sem querer, acaba por se repercutir no meu trabalho.

Há uma fase na minha pintura, feita nos EUA, muito apelativa, com grande recurso a cor. Julgo que serão os sinais mais evidentes, embora mantendo sempre o “cordão umbilical” com os sinais e a pesquisa que tinha iniciado em Angola, em meados dos anos setenta.

Nos seus trabalhos, procura, de preferência, traduzir a significação eterna, e disso extrair a essência e captar a vida. Não faz “arte pela arte”, com alguma finalidade?

Como lhe disse ao expor trabalhos de carácter multifacético, evidentemente, não tenho nenhuma “receita” nem uma mensagem específica. São fruto da minha própria reflexão sobre as coisas que me rodeiam e onde vivo. Sou um artista que, não fazendo arte de intervenção, me sinto permeável nas coisas que fazem parte do meu “aquário”, com grande e imenso caudal de informações: umas diárias e outras que ficam condensadas na

memória. É a esse “aquário” que vou buscar os elementos importante e decisivos para a criação das obras de arte. Não tenho mensagem específica. Pretendo, isto sim, fazer reflexões que sejam justas e, preferencialmente, com alguma precisão em relação àquilo que me rodeia. Eu não faço arte realista. Cada um tem a liberdade de fazer a sua leitura, não me importo.

O que tem a dizer quanto a produção artística dos países de língua portuguesa em geral?

Conheço um bocado Moçambique e alguma produção. Dos outros países não tenho informação. Infelizmente, o que se vê é pouco para ter uma opinião geral. Parece-me também que neste espaço amplo de expressão portuguesa há poucos encontros, sendo estes esporádicos e muito vagos.

A produção contemporânea africana defronta-se com alguns clichês que foram desenvolvidos por outros pintores e artistas africanos: para ser um artista africano tem que se ter alguns “condimentos” de carácter étnico religioso. Eu sou contra isso, porque o meu ponto de partida é outro. Serão de fato, esses elementos de carácter tradicional que darão outra tonalidade, mas sinto-me com liberdade suficiente para tirar as minhas ilações, a fim de que o discurso de um pintor africano contemporâneo, como eu, seja entendido em África, na Cochinchina, na Europa e assim por diante. Não quero reduzir o meu trabalho a uma “cozinha artística” que limita o vigor e a liberdade de expressão.

Muitas vezes, parece-me que há grandes equívocos na arte contemporânea que se produz em África porque as pessoas continuam a seguir certos tipos de clichês que são muito bons para os turistas que vão comprar artesanato. Estou completamente distanciado deste tipo de produção.

Que materiais e técnicas usa nos seus trabalhos?

Preciso, constantemente, de todos os materiais tradicionais: fibras e coisas que apanho no chão. Basta ver toda a escultória, e os objetos “fetiche” que são uma profusão imensa de materiais de toda a ordem. Associa-se um pouco esses materiais, que são de uma

tradição europeia académica, e de outra que vem diretamente da minha pesquisa do terreno.

Neste momento em Angola os artistas são livres?

Não há nada que impeça os artistas de dizerem o que pensam ou têm a pintar. Não há nenhuma restrição.

A nossa democracia é muito “balbuciente”. Há muitos problemas e é preciso que as pessoas entendam que se vive numa sociedade democrática. De maneira nenhuma me parece que haja alguma restrição na proclamação criadora dos artistas. Ninguém impede que o artista possa criar o que lhe apetece.

Que mensagem e conselho quer deixar aos novos artistas?

Infelizmente, este grupo de jovens artistas que está aparecendo não tem tido muito apoio. E quando digo que não tem tido apoio refiro-me a quem toma decisões, pois não olha com atenção para o fenómeno artístico em Angola. E quem sofre principalmente com o ostracismo são, sem dúvida, as novas gerações. Há pessoas com muitas qualidades, que têm uma produção bastante interessante, e que precisam de ser mais acarinhadas. Elas têm que tentar virar-se por si próprias. É um pouco o que fizemos também. As pessoas da minha geração nunca encontraram grande eco nas suas preocupações. Parece-me que vai levar algum tempo.

Quando digo “acarinhar” é o mesmo que dizer: é preciso criar situações para que estes artistas criem em melhores condições e estejam mais informados acerca do que se passa a nível do continente e fora.